

# << ILLUMINAZIONI >>

Rivista di  
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 9 Luglio – Settembre 2009



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)

## TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

*Direttore responsabile:* **Luigi Rossi**

*Comitato scientifico:* **Raimondo De Capua, Luigi Rossi, Carlo Violi**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it)

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu>. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu>.

Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, al Direttore della Rivista a questo indirizzo e-mail: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it). I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio del comitato scientifico, che può avvalersi della consulenza di referees da esso scelti. I contributi accettati dal comitato scientifico vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione vanno inviati, in formato RTF (rich text format), a Luigi Rossi: [lrossi@unime.it](mailto:lrossi@unime.it). Per ogni articolo o saggio originale pubblicato, «Illuminazioni» spedisce all'autore una dichiarazione, firmata dal Direttore Responsabile, con gli estremi della pubblicazione.

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Nona Edizione: Luglio – Settembre 2009

ISBN ISSN: 2037-609X

*Copertina e Impaginazione:* WebTour - Messina

## INDICE

<b>Antonino Lacava</b>	-	<b><i>PER NON DIMENTICARE LE PRIME MYRICAE</i></b> .....	<b>3</b>
<b>Bernardino Palumbo</b>	-	<b><i>ORIENTALISMO E TURISMO CULTURALE IN SICILIA</i></b> .....	<b>14</b>
<b>Ana Rull Suárez</b>	-	<b><i>POSTMODERN CULTURE IN WHITE NOISE AND THE CRYING OF LOT 49</i></b> .....	<b>45</b>
<b>Patrizia Panarello</b>	-	<b><i>IL SOGGETTO POST-MODERNO. UNA PROSPETTIVA PEDAGOGICO-INTERDISCIPLINARE</i></b> .....	<b>65</b>
<b>Simona Risitano</b>	-	<b><i>LA COMUNICAZIONE UMANA</i></b> .....	<b>86</b>
<b>Sebastiano Nucera</b>	-	<b><i>NEURO-BIOLOGIA DELLE PRATICHE RELIGIOSE</i></b> .....	<b>111</b>
<b>Elvira Assenza</b>	-	<b><i>IL DIALETTO NEL REPERTORIO LINGUISTICO DELL' ITALIANO: SCENARIO SICILIANO</i></b> .....	<b>128</b>
<b>Antoniono Laganà</b>	-	<b><i>IL NON UOMO NON E' UN MOSTRO</i></b> .....	<b>157</b>

**Antonino Lacava**

**PER NON DIMENTICARE LE PRIME *MYRICAЕ***

Il 10 agosto 1890 la rivista “Vita Nova” pubblicava un piccolo gruppo di poesie – 9 in tutto – a firma Giovanni Pascoli (San Mauro di Romagna, 1855-Bologna, 1912) sotto il titolo di *Myricaе*. Questo termine, scelto dallo stesso poeta romagnolo in omaggio a Virgilio che aveva cantato le umili e tenere tamerici (*non omnes arbusta iuvant humilesque myricaе*), piacque tanto al Pascoli che egli continuò ad usarlo per indicare il suo primo volume di poesie, *Myricaе* appunto, pubblicato in edizione non venale per le nozze dell’amico Raffaello Marcovigi presso la Tipografia Giusti di Livorno nel 1891.

Il libro comprendeva, oltre alle 9 poesie apparse su “Vita Nova”, altre 12 poesie: 21 poesie in tutto, dunque. Questo numero via via si accrebbe in edizioni successive, fino alla definitiva – la sesta – pubblicata presso il solito Giusti nel 1903, nella quale le poesie erano diventate 155.

Orbene, leggendo le *Myricaе* ideate e scritte nell’arco di tempo che va dal 1880 – e anche qualche anno prima (la prima stesura della poesia *Romagna* risale al 1878 col titolo di *Epistola a Ridiverde*, come attestato dalla sorella Maria) – al 1890, ci sembra di cogliere in esse un’ispirazione, un tono, una misura di canto, uno stile, una

sostanza poetica insomma, che a mala pena ci sembra affiorare nelle *Myricae* degli anni seguenti e che non riusciamo poi a scorgere e sentire più nelle raccolte poetiche successive.

È questo appunto il *telos* di queste nostre paginette: offrire a chi ci legge alcune impressioni suscitate in noi dalla lettura del Pascoli alle prime armi, anni '80-'90, e di quello successivo, richiamando via via in lettura parallela alcuni motivi di emblematiche liriche.

Resta inteso che queste nostre impressioni non intendono distogliere dalle loro convinzioni coloro che sentono e pensano diversamente da noi. Al mondo c'è posto per tutti.

Ma ora, leggiamo.

Nelle prime *Myricae* non c'è la ricorrente ombra delle sventure famigliari: la memoria, fresca e vivace, del giovane Pascoli va al suono dell'acqua "che giù dalle stillanti tegole a furia percotea la gronda" (*Rio Salto*), agli "amici pioppi" che "brusivano soave tentennando lungo la sponda del mio dolce fiume" (*ibidem*), ai "falchetti che squittivano sui gialli merli", al "nitrito di fervidi cavalli" (*Il Maniero*), all'"azzurra vision di San Marino", al bue "che rumina la sua laboriosa lupinella", al "folto rosaio che s'abbracciava un gelsomino", al "pioppo alto e slanciato, chiassoso a giorni come un birichino" (*Romagna*).

Sono ricordi festosi questi che si affacciano alla mente del giovane poeta di San Mauro, lieti e amorevoli. E noi sentiamo che egli è vivo, e parla di vita: tutto si presenta e viene colto nella sua immediatezza, senza morbidi intellettualismi e macca gelatinosa, senza l'abuso di studiati artifici.

Diversamente, dopo la stagione delle prime *Myricae*, la memoria del Pascoli si lascia irretire da un'ossessiva contemplazione della morte, le sventure familiari acquistano spazio, peso e senso notevole: ora egli rivede il rapido lampo del fucile che sparò al padre, ne risente il sordo rumore, la terra gli appare come un atomo opaco del male ove gli esseri viventi sono circondati da destino ignoto che genera angoscia e smarrimento (da tale concezione il Pascoli deriverà poi quel suo ambiguo socialismo sul quale in questa sede non ci soffermiamo). È vero che dei suoi cari morti c'era il ricordo vivo anche in qualcuna delle prime *Myricae* (si legga, ad esempio, *Anniversario*, che è del 1889), ma lo sguardo con cui Giovanni guardava alla travagliata adolescenza era forte e fermo, e i brutti ricordi e la cattiveria umana generavano soltanto un velo di fugace malinconia e non giungevano mai a farsi lacerante disperazione e incubo continuo.

Nelle prime *Myricae* il pensiero dell'amore, del sesso, è sereno, e dà biblicamente serenità, è botta d'allegria, espressione di vita sana, naturale: “felici i vecchi tuoi...e ancora più felice chi sua ti porti nella sua dimora, o reginella dalle bianche braccia ”

(*O reginella*): niente allusioni e turbamento, niente voyeurismo: “cantano a sera stornelli fiorenti ragazze occhi pensosi” (*Galline*): niente morbose elucubrazioni intellettuali e svaporati senapismi, ma versi, nella loro concisione, di rara indimenticabile bellezza: “quando partisti come son rimasta! come l’aratro in mezzo alla maggese” (*Lavandare*).

Nelle poesie degli anni seguenti, invece, il Pascoli si accosta al tema amoroso con trepidazione e cupo turbamento: prima, “mangia chi ha fame e beve chi ha sete”, ora, il “pane” non è più “pane” e non lo chiama “pane”, ma sottintende, allude. Le figure femminili delle prime *Myricae* sanno di buono, di latte appena munto, odorano di granturco e di candidi lini sciabordati nella gora e asciugati al sole; quelle delle raccolte poetiche degli anni seguenti esalano profumo carnale di fiori disfatti: prima, *bëli burdëli* fresche e campagnole, ora, figure diafane che sembrano muoversi nel penoso anelito di tornare in quel mondo larvale donde la mano e la mente del dotto poeta, per un attimo, le ha suscitate. Prima, Giovannino, trillante di gioia, guardava concepiva e faceva come un robusto contadino analfabeta birichino, ora perplesso e spossato intellettuale sta a guardare: la natura, la realtà, non sono più colte e rappresentate nella loro immediatezza ma si confondono col sogno, si sovrappongono a sensibilità e idiosincrasie di un dotto professore che pensa tanto, ma, forse, sente poco.

Nelle prime *Myricae* i fiori, le piante, gli alberi sono visti e sentiti con l'animo di un verace contadino; essi compongono un lieto variopinto e rigoglioso spettacolo della natura, vivono di vita propria, sono un elemento realistico, immagine di un'invincibile bellezza che si rinnova e torna: “nel campo dove roggio nel filare qualche pampano brilla” (*Arano*), “al soffiare delle raffiche sonanti, l'aulente fieno sul forcon m'arreo” (*O vano sogno*), “piane s'odono al pioppo dondolar le foglie” (*Crepuscolo*); diversamente, nelle poesie degli anni seguenti, il robusto contadino poeta Giovannino Pascoli viene sempre più cedendo al fiacco professore San Giovanni di San Mauro (così, forse non a torto, lo chiamava il suo amico, *scurra nobilis* della letteratura italiana del Novecento, Gabriele D'Annunzio): ora, non c'è poesia meno naturalistica di questa: gli alberi, umanizzati, “si levano per meglio vedere” (*L'assiuolo*), i fiori evocano un incerto regno dei morti o divengono, con la loro chiusa corolla, simbolo o, meglio, allegoria del timore ossessivo della violenza che comporterebbe l'aprirsi alla vita. Non è più, insomma, la botanica a parlare al cuore del Pascoli, ma un regno di parvenze del reale, un mondo vago di spettri, irretiscono la sua mente.

Nelle prime *Myricae* gli uccelli – rondini, allodole, pettirossi, merli, beccaccini – cinguettano, chioccolano e fischiano forte, alti e festosi: “le rondini mandano rissosi cinguettii nell'aria” (*Quel giorno*), “il passero saputo in cor già gode e il tutto spia dai

rami irti del moro” (*Arano*), “il tintinno del pettirosso è come d’oro” (*ibidem*), “la lodola si spazia nell’aurora” (*Di lassù*), “i galletti sono arguti”, le galline “utili” (*Galline*); così, pure gli altri animali non perdono mai la loro realtà fisica: “le mucche tranquillamente pascono” (*La via ferrata*), “il rozzon normanno stampa il suolo con zoccoli sonanti” (*Il cane*); tutta una fauna che sa di boscaglia e vive di vita propria e alla quale il poeta aderisce senza che turbamento alcuno offuschi il terso specchio del suo cuore, senza manierismo sentimentale ma con fraterna solidarietà. Nelle poesie degli anni seguenti gli uccelli continuano a popolare il mondo pascoliano, ma ora essi sono “smarriti”, muti di terrore, non volano più ma “fuggono via da qualche remoto sfacelo” (*Scalpitio*), o divengono farfalle notturne simbolo di una dubbia resurrezione, o sono assioli gementi che inviano messaggi di morte emettendo il chiù (*Alba, L’assiuolo*); il bue perde la propria realtà fisica per assumerne una percettiva, psicologica: è perplesso, terrorizzato dal mondo che lo circonda (*Il bove*), non è più il bove di carducciana memoria, scoperto e rappresentato al di là della sensibilità del poeta. Insomma, a quel sano realismo, a quell’odore pungente di stalla, di erba, di cielo aperto, che ci investe aprendo le prime *Myrica*e, subentra un’aria chiusa di biblioteca, di scuola, di corsia d’ospedale, di chiesa. Non più aria di vita, ma di morte.

Le prime *Myrica*e vivono della vita di gente umile, consapevole sì della talora disumana fatica che le leggi della natura impongono e dei dolori universali che il

vivere comporta, ma non per questo meno legata da solidarietà con chi la circonda, natura o uomini che siano, né meno disposta a cogliere le gioie che la vita può offrire e a far fronte ai suoi fatali dolori: uomini e donne che possono conoscere e conoscono sì malinconie ma giammai disperazione, sempre pronti alla fiduciosa attesa del domani: “cantano a sera stornelli fiorenti ragazze occhi pensosi”, “al cader delle foglie, alla massaia non piange il vecchio cor”, “i monelli ruzzano nei cartocci strepitosi” (*Galline*), “fa il villano mannelle in suo pensiero” (*Di lassù*), “il carrettiere sogna ch’era di natale” (*Carrettiere*), “fanciulle sedute ad arcolai ronzanti... parlan d’amor, di cortesie, d’incanti” (*Notte*), “dai remoti campanili intorno un’ondata di riso empie la villa” (*Mezzogiorno*).

Dopo, a partire dai *Canti di Castelvecchio*, i contadini smarriscono la loro robustezza campagnola, divengono viandanti soli, nella notte, che stanno lì, seduti su una pietra, senza più fiducia nella loro forza in attesa di un qualcosa che fatalisticamente un giorno o l’altro dovrà arrivare (*In cammino*); la tessitrice, laboriosa e salda in petto nelle prime *Myricae*, diviene ora simbolo angosciante della giovinezza perduta e, spogliandosi di ogni realtà autonoma, viene ad identificarsi con la memoria del poeta destinata a morire con lui (*La tessitrice*).

Insomma, prima, mani incallite e serenità nel cuore, odor di mosto e di mentuccia; ora, pallide figure disorientate di fronte al misterioso dono della vita. E noi non udiamo più stornelli popolari, come ci accade aprendo le prime *Myricae*, ma soltanto

suono funereo di finissimi sistri che mandano tintinni metallici “a porte che forse non s’aprono più” (*L’assiuolo*).

Così, prima degli anni ’90, il vento, la nebbia, il lampo, la luna, erano visti e ritratti come elementi della natura, dopo, via via, sono investiti da sbavature cerebrali, filtrati attraverso la temperie romantica della sensazione del poeta vengono sempre più acquistando un’anima, appaiono umanizzati: il lampo soffia, il vento sospira tremando, la luna c’è ma non si vede.

Da quanto siamo venuti dicendo ed esemplificando, ma molti altri versi si potrebbero portare a documentazione del nostro discorso, non è difficile accorgersi che Giovanni Pascoli nel suo *iter* poetico parte all’insegna del romantico imperativo categorico del reale, sottraendosi alla moda di quel romanticismo morbido, retorico e sentimentaleggiante, già combattuto, *mutatis mutandis*, con baldanzosa forza dal Carducci e dal Verga. Un reale, quello del trentenne Pascoli, colto nella sua immediatezza, fatto di luoghi precisi, di oggetti di lavoro, di animali, di piante, di visi: un mondo di gente e di cose umili cui egli aderisce con amore, felice di farne parte e di esserne il cantore. Era quello stesso mondo, quella stessa vita fatta di stenti e di gioie, grandi nella loro semplicità, che, dimenticato dalla cultura ufficiale, veniva interessando l’antiaccademico pittore Giovanni Fattori e altri “macchiaioli” che

agivano in Toscana, fra Massa e Livorno, dove appunto, negli stessi anni, il Pascoli si trovava ad insegnare e a scrivere alcune delle sue prime *Myricae*. La sobrietà di espressione, di immagine, che caratterizza questo primo Pascoli è anche sobrietà di sentimento che si esprime in termini poetici, a nostro avviso, di altissimo livello. Una poesia che emana dalle parole, dal ritmo, dalle immagini disegnate nette; una sostanza poetica che, a differenza di ciò che avverrà in seguito, non vive soltanto nel momento della lettura, non fa di una vaga suggestione di suoni la propria fondamentale virtù, mai indulge al compiacimento estetico, né si regge sullo sfruttamento di una breve intuizione, né parte e si esaurisce con una, pur indovinata, analogia o metafora.

Insomma, quella classicità, fatta di assenza di moralità estetiche e di forme e di concetti indubitabili e universali, quella grande poesia che caratterizza le prime *Myricae* a noi non avviene di continuare a vederla nelle raccolte poetiche che seguiranno. Certo qui non mancano bei versi, e certi aspetti delle prime poesie ritorneranno, ma – è questo il punto – ci appaiono diluiti, troppo studiati, calati alla scrivania in atmosfere, interessi estetici e morali, profondamente cambiati. Sarà il frutto di una sensibilità anch'essa mutata: non più quella robusta e campagnola, forte nella sua fede nelle forze della ragione e nell'amore, a volte doloroso, per la natura, ma una sensibilità che si venne sempre più indebolendo, incupendo, e parallelamente, sul piano artistico, complicando fino a giungere ad affidare alla ragione il compito di

disegnare teorie e miti atti a giustificare l'infiacchimento dello spirito. Lui che da giovane aveva proclamato la morte degli idoli si trovò, consapevolmente o meno, ad imboccare l'antico sentiero e mentre prima, quand'era Giovannino, cantava per cantare, senza volere insegnare niente a nessuno – e se poi finiva per insegnare non l'aveva fatto apposta –, ora, fattosi San Giovanni di San Mauro, predica, e religiosamente voglioso di fare proseliti lancia continuamente messaggi. Ma la *poesia* non può essere piegata di volta in volta al capriccio di proprie idiosincrasie mentali, neppure quando a tentare di piegarla è un grandissimo letterato come lo fu indubbiamente il Pascoli, né tanto meno può pretendere di dettare ad altri, grazie alla magia che emana da raffinatezza verbale o in virtù di contenutismo versificato spoglio d'ogni compiacimento stilistico (ma non è quest'ultimo il caso del Pascoli), regole di condotta cui induce la propria soggettiva esperienza. Essa, quando è vera e grande poesia, abbraccia la vita di tutti gli uomini e dell'intero universo; diversamente, essa non può che risultare una delle tante pagine di storia del costume e del pensiero.

Il Pascoli *novecentesco*, a volte, riesce a commuoverci – e come! –, e allora per un attimo possiamo cedere al fascino della magia della sua consumata perizia letteraria stilnovistica e dei suoi scaltriti stilemi, e noi, in ogni caso, lo amiamo sempre, anche quando non ci appare “grande” poeta. Come può commuoverci ed avere sempre il nostro amore quella fragile violetta che al primo annuncio dell'uragano flaccidamente

piega la propria corolla di cui prima andava superba nel prato, ma subito dopo ci rincuora e ci spinge ad andare oltre, lungo la via maestra, in cerca della terra promessa, quel ciuffo d'erba selvatica che sull'alto dirupo resiste ardita e fiera alla possente violenza della cieca pioggia e dell'inconsapevole vento.

**Berardino Palumbo**

## **ORIENTALISMO E TURISMO CULTURALE IN SICILIA<sup>1</sup>**

Vorrei iniziare questo mio intervento da una scena sociale – un apparentemente insignificante “social drama” – si potrebbe dire con Victor Turner, l’antropologo britannico al quale si devono gli inizi di un’antropologia del teatro – cui ho potuto assistere, oramai quindici anni fa, all’interno del teatro greco-romano di Taormina. Da poco giunto in Sicilia grazie alla vittoria di un posto da ricercatore nell’Università di Messina, facevo fatica ad adattare la mia quotidianità, fino a quel momento cadenzata dai ritmi non ancora esasperatamente mondano-turistici della suburra romana, alla linearità un po’ monotona e monocorde della Messina dei primi anni Novanta del secolo scorso. Decisi allora di cercare un appartamento a Taormina, perché, in accordo con un’immaginazione che avremo modo di analizzare, pensavo fosse più sensato vivere in un posto bello e, almeno l’inverno, tranquillo. Trasporti pubblici a parte, non mi sono mai pentito di quella scelta, pur temporanea. Nelle giornate più soleggiate, da dicembre a giugno, quando potevo, studiavo e leggevo sulle gradinate del teatro greco. Fu una di quelle mattine di sole che mentre ero

---

<sup>1</sup> Relazione presentata al Convegno “Patrimonio dei teatri antichi. Cultura e turismo in Sicilia”, Messina-Noto, 9-11 ottobre 2008. Dedico questo testo a quel collega archeologo di una importante Università del Centro Italia che reagì scandalizzato di fronte alla possibilità che un antropologo potesse lavorare con dei tombaroli, nella sia pur esigua speranza che esso possa rendergli più esplicito il mio punto di vista e, nella ancor più flebile illusione, che possa aiutarlo ad oggettivare la complessità politico-intellettuale dei suoi disciplinati sentimenti disciplinari.

assorto non ricordo più in quale etnografia, mi capitò di assistere a questa scena. Qualche gradino sotto di me un gruppo di turisti tedeschi si ferma per ascoltare la spiegazione, in inglese, di una guida. Questi, un uomo intorno ai quarant'anni – bruno, occhi e baffetti scuri – spiega con attenzione e professionalità alcuni aspetti architettonici e strutturali del teatro, ricordando agli ospiti la storia della costruzione e la complessità delle opere di restauro. Poi, rivolgendo lo sguardo a due ragazze del gruppo – decisamente le più avvenenti – conclude dicendo con tono ammiccante (traduco dall'inglese): “Il teatro dunque è greco e latino. È proprio come noi Siciliani (pausa): Romani di giorno e Greci di notte”. Le due ragazze arrossiscono un po', il resto del gruppo applaude.

“Romani di giorno, Greci di notte”. Nel 1994 non avevo ancora iniziato quella lunga esperienza etnografica che, portandomi a vivere in un paese degli Iblei per oltre tre anni, mi avrebbe obbligato a riflettere sia intorno ai rapporti tra “greci” e “latini”, *topos* centrale delle storie di storia locale, sia sulla capacità performante (azioni e narrazioni) posseduta da oggetti (*concreta*) del passato<sup>2</sup>. Dunque non ero in grado di cogliere la complessità della provocazione lanciata dall'abile guida, né di valutarne in pieno le implicazioni. Eppure quell'espressione mi colpì. Ne comprendevo la valenza sessuale: come i “Romani”, la guida si (auto)rappresentava fiera e funzionale, di giorno, come i “Greci” si proponeva disponibile e sensuale, di notte. E mi pareva evidente il suo mettere in campo una particolare declinazione di quel discorso

---

<sup>2</sup> Gli esiti di queste ricerche sono confluiti in una serie di scritti apparsi su riviste italiane (Palumbo 1997) e straniere (Palumbo 2001, 2004 e in una prima monografia Palumbo 2003). Una seconda monografia, dedicata ad una lettura politica delle passioni festive in Sicilia è in corso di stampa.

orientalista che Said aveva svelato molti anni prima (1978): da un lato il mondo romano, funzionale e occidentale, dall'altro quello greco, sensuale e orientale. La Sicilia e i Siciliani, nella *performance* storiografico-machista della nostra guida, si collocavano tra i due mondi, capaci di mostrare, sia pure in momenti diversi della giornata, qualità ascrivibili ad entrambi gli universi. Molte cose, però, in quella scena, non mi tornavano. Perché fornire un'immagine ambigua del proprio "sé" siciliano, dipingendosi come occidentali e orientali, razionali e sensuali, e collocandosi, quindi, *tra* i due mondi? E poi, perché collocare il mondo greco sul versante esotico e sensuale dell'antinomia orientalista, quando proprio l'invenzione/definizione della greicità classica aveva costituito, nel corso dell'Ottocento, uno dei punti perno della costruzione dell'Occidente da parte di quelle *élites* borghesi nord-europee che, attraverso l'ideazione di un'Europa immaginaria (nel senso che a tale termine hanno dato Benedict Anderson e Arjun Appadurai), avevano costituito i moderni stati-nazionali (Herzfeld 1982, 1987)? Infine, la velata *avance* nei confronti delle giovani turiste, per quanto strumentalmente centrale, non bastava certo a render conto di una simile strategia retorica. E quella sessuale, era solo una denotazione occasionale e strumentale della dicotomia, oppure costituiva un tratto connotante il discorso orientalista?

Intorno all'episodio appena raccontato e alle scelte retoriche di una guida turistica in un teatro antico sembrano agglutinarsi piani di senso complessi e stratificati. Significati sedimentati che fanno riferimento a scenari concettuali e sociali all'interno

dei quali si modulano i rapporti tra presente e passato, tra modernità e classicità, si costruiscono/definiscono livelli molteplici e incapsulati di appartenenza politica, si fissano le articolazioni di rapporti di forza e di potere tra contesti locali e processi globali. Proviamo a scandagliare alcune di queste stratificazioni di senso. Possiamo in primo luogo notare come nella *performance* della guida turistica lo spazio patrimoniale del teatro antico di Taormina sembri estendersi ben al di là dell'estensione semantica propria della nozione giuridico- normativa-idealistica e di quella di senso comune della nozione di “patrimonio”-“bene” culturale. Questo “oggetto” patrimoniale sembra, infatti, includere l'identità di genere e la collocazione socio-politica di un concreto essere umano che si relaziona ad altri soggetti. Implica, inoltre, con tutta evidenza una particolare attitudine nei confronti delle coordinate spazio-temporali (uno specifico cronotopo, si potrebbe dire con Bachtin,1979), se mira a costruire una relazione tra “romani” e “greci” del passato e “siciliani” nel presente e se stabilisce, adoperando “presente” e “passato”, un'opposizione contrastiva tra l'occidente romano e l'oriente greco. Questa fluidità concettuale e performativa della nozione “nativa” (o etnografica) di patrimonio può certo stupire se si adotta il punto di vista che connota l'idea stessa di “patrimonio” (“bene culturale”) sia negli ordini discorsivi ideali, normativi, disciplinari e disciplinati, propri delle prospettive storico-artistiche, giuridiche, filologiche e dunque nazional-statali e formali, sia nel discorso di senso comune, che da questi prende ispirazione (i “nostri beni culturali”, “l'Italia, la Sicilia hanno il tot % dei beni culturali mondiali”, “il

tesoro della nazione”, “il giacimento culturale”, “i beni dell’Umanità”, ecc.). In un tale regime discorsivo i “beni culturali” sono cose (culturali) attraverso le quali iconicizzare il rapporto tra determinati “valori” e supposte “identità” e grazie alle quali le cosiddette “identità” si trasformano in oggetti culturali immaginari e iconicizzati da vendere/esibire nel mercato globale della mercedifferenziazione (Palumbo 2003, Herzfeld 2004). Nell’ultimo decennio, anche grazie a lavori di studiosi italiani, la riflessione antropologica, piuttosto che rassegnarsi allo studio delle *proprie* “cose culturali” (i cosiddetti “beni demo-etno-antropologici”) ha iniziato una riflessione critica e decostruttiva intorno alle nozioni stesse di “bene culturale”, “heritage”, “patrimoine”, mostrando la genealogia politico-intellettuale – strettamente connessa con l’imporsi ottocentesco dei moderni stati nazionali – nella quale sono inseriti e il loro essere profondamente connessi con assunti di base di un pensiero etnocentrico e moderno (Individualismo, “individualismo possessivo”, “oggettivazione culturale”, linearità del tempo e cumulatività della storia, contrapposizione storia/memoria). Non posso qui seguire questa complessa opera di ridefinizione delle nozioni di base del discorso patrimoniale, pur ritenendo una simile opera di decostruzione inevitabile per chiunque, nel campo delle scienze sociali e umane, intenda utilizzare tali nozioni – pena l’assunzione acritica dei presupposti ideologici e di senso comune che si addensano alle loro spalle. Ai fini del percorso che intendo qui seguire mi preme sottolineare solo due aspetti di uno scenario concettuale che, come è facile immaginare, è ben più complesso: nella prospettiva

antropologica ed etnografica quelli che, in letture semiologiche, storiche, storico-artistiche e normative appaiono come “beni”, “cose culturali” dotate di un (ideologicamente) ovvio valore estetico, etico, identitario, o, in versioni solo apparentemente più raffinate, sono definiti “luoghi di memoria” (Nora 1984, Isnenghi 1996), sono piuttosto interpretati come operatori performativi (retorici e poetici) attraverso i quali, in specifici contesti socio-politici, seguendo peculiari poetiche sociali, concreti attori realizzano azioni, mettono in atto tattiche o strategie, competono, lottano, manipolano, producono senso. Gli “oggetti culturali”, insomma, come ha mostrato James Faubion (1993) nella sua analisi delle poetiche della storia dei membri dell’*élite* ateniese sul finire del XX secolo, sono visti come dei “concreta”, non segni, ma operatori retorici che consentono la manipolazione metalessica di piani di appartenenza (greci/europei, ateniesi/non ateniesi, locali/cosmopoliti, antichi/moderni) e il posizionamento tattico all’interno di più generali “economie morali” (Asad 2003) e scenari di potere.

E in effetti, come abbiamo visto, il *concretum* “teatro greco” serve alla nostra guida esattamente a questi scopi: contrattare la propria “identità” rispetto ai turisti del nord, esibire la propria mascolinità di fronte alle ragazze tedesche, costruire un proprio ambiguo posizionamento tra oriente ed occidente, tra classicità ed esotismo, tra Roma e la Grecia.

Se lo sguardo antropologico si sposta dagli “oggetti” del patrimonio ai processi di patrimonializzazione, la capacità critica della pratica etnografica finisce

inevitabilmente per indagare i meccanismi, sempre politici, di iconicizzazione dei significati che determinate configurazioni storico-sociali di potere intenderebbero immobilizzare sui “beni culturali”. Questo significa non solo spostare l’attenzione sul carattere *agentivo* del cosiddetto “patrimonio culturale”, ma anche, e forse soprattutto, non espungere mai dall’orizzonte analitico i concreti esseri umani che (anche) adoperando tali *concreta* e la loro forza *agentiva* manipolano relazioni di senso e di potere, costruiscono rapporti sociali, competono per fissare *status* e immaginare “identità”, provano a posizionarsi in scenari politici e intellettuali.

E, ancora una volta, è anche questa capacità di *agency* (delle persone attraverso l’*agentività* delle “cose culturali”: Gell 1998) che l’esempio, in fondo banale, di una guida turistica nel teatro “greco” di Taormina riesce a far emergere. La nostra guida mette in campo una strategia narrativa che gli consente di muoversi (di trovare, cioè, spazi di azione-*agency*) all’interno di uno scenario nel quale sono sedimentati secoli di relazioni tra viaggiatori-turisti nord-europei e comunità “locali”. Relazioni immaginarie, come abbiamo detto, ma anche concrete, molto concrete, come stiamo per vedere, pervase sempre da – e nello stesso tempo sempre capaci di produrre – configurazioni particolari di rapporti di senso e di relazioni di potere che un’antropologia politica critica dei processi di patrimonializzazione non può in alcun modo rimuovere. In questo scenario politico-culturale, disegnato in maniera piuttosto inevitabile dalla presenza, in uno spazio archeologico “classico” come un teatro “greco”, di turisti e turiste europei e da quella di una guida-maschio-“indigeno”, la

guida, come fanno del resto i parigini descritti da De Certeau (1990) con le loro tattiche di fruizione dello spazio urbano, è in grado di trovare spazi di manovra, tattiche d'azione, stili di *agency* che gli consentono di posizionarsi/definirsi in maniera per lui significativa e (lo spera) vantaggiosa.

Molti e differenti sono i concreti attori implicati e protagonisti attivi in un processo di patrimonializzazione. Dagli specialisti di diversi campi disciplinari (archeologi, storici dell'arte, museografi, filosofi, filologi e, ovviamente, antropologi), cui spetta il compito, troppo spesso pro(nt)amente incorporato, di elaborare quelle categorie "scientifiche" che possano sostanziare un condiviso *common sense* patrimoniale (umanitario, nazionale, regionale, locale), ai funzionari di stato (sovrintendenti, accademici, dirigenti ministeriali), cui spetta il compito di rendere burocraticamente operative le tassonomie (sempre ideologiche) da quelli elaborate. Dai politici, che si assumono l'onere di operare scelte, pianificare interventi e farsi tutti, indifferentemente e a prescindere da ogni diversa ideologia, promotori di quel senso comune che è oggi importante forma di *governance*, insieme localizzata e transnazionale (Palumbo 2003, Herzfeld 2004), agli economisti e ai pianificatori del territorio, cui sembra oramai assegnato il compito di tradurre in termini monetari e di "sviluppo", da condividere prima tra se stessi, quindi, sulla base di accordi impliciti e compromissori, con la committenza politica e, da ultimo, forse, con le persone comuni al di fuori dei propri campi disciplinari e istituzionali, quei concetti immaginari, e per questo oggi operativi, che sono l'"identità", l'"autenticità",

l'“antichità”, la “tipicità” (Palumbo 2006). Tutti questi soggetti sono da tempo divenuti “oggetto” di attento interesse di un'antropologia politica dei processi di patrimonializzazione e di istituzionalizzazione della cultura, come mostra oramai con forza una letteratura talmente articolata da non poter essere, qui, nemmeno semplicemente elencata. Insieme a tali soggetti e alle loro concrete pratiche sociali, agli “oggetti culturali”, agli scenari politico-intellettuali, concettuali, categoriali e istituzionali all'interno dei quali tutti agiscono, lo sguardo etnografico di un'antropologia politico-critica del patrimonio non può non riservare un'attenzione particolare anche alle pratiche di attori sociali comuni. Donne e uomini, come la guida del teatro greco, o come i tombaroli e falsari siciliani con i quali ho lavorato negli anni scorsi, che adoperando i *concreta* patrimonializzati in modi e secondo poetiche sociali che ottiche disciplinari più disciplinate di quella antropologica considerano di volta in volta stravaganti, scorrette, incolte, arcaiche, “primitive”, quasi sempre non comprensibili, riescono comunque a trovare possibilità di *agency* e modi di affermare/costruire il proprio “sé” all'interno di scenari di potere e di senso stratificati, densi e, spesso, per loro non vantaggiosi .

Di queste poetiche sociali legate alla manipolazione e alla capacità di agire narrativamente su e attraverso le “cose culturali” – elementi costitutivi del processo di patrimonializzazione che una lettura antropologica, diversamente da prospettive più prone all'implicita assunzione di un formalismo ideologico di ispirazione nazionalista, non può in alcun modo ignorare – nella letteratura non critica è difficile

trovare tracce. O meglio, le tracce che è possibile rinvenire hanno molto spesso valore di indici di un sentimento negativo attraverso il quale il punto di vista “colto” (nazionale, europeo, umanistico, “classico”) guarda con sguardo censorio e stigmatizzante alle pratiche, ai modi in cui gli “oggetti culturali”, le cose del passato, le pietre e le costruzioni avvolte dalla patina dell’antichità, dell’autenticità e dell’unicità, sono prosaicamente agiti nelle scene sociali quotidiane, contribuendo spesso, a loro volta, alla costruzione e alla riplasmazione di senso.

Goethe, ad esempio, arriva a Palermo il 2 aprile 1787 e da Palermo inizia un viaggio che, attraverso Agrigento e Caltanissetta, lo porterà fino a Catania e Messina da dove, il 13 maggio dello stesso anno si imbarcherà per Napoli. Nel suo viaggio siciliano incontra uomini di cultura, intellettuali e nobili isolani, politici, uomini d’affari, ecclesiastici e, soprattutto, visita “monumenti” e ammira il paesaggio:

«per tutte queste ragioni mi sentivo così fortemente attratto da quel piano, da quel proposito, che non solo nel mio soggiorno a Palermo, ma per la maggior parte del viaggio siciliano, non feci che inseguirlo come un sogno. E proprio per questo avevo sofferto poco dei tanti disagi; *l’esaltazione poetica che provavo su questo suolo superbamente classico* faceva sì che di tutto quanto apprendevo, vedevo, osservavo, incontravo, m’impossessassi per custodirlo in una riserva di felicità» (Goethe, *Viaggio in Italia*, p. 332, corsivo mio).

Del sogno classico e della felicità estetizzante di Goethe non sembra facessero parte, però, i ben poco classici siciliani che compaiono come sfondo bozzettistico

delle sue notazioni. A volte, anzi, la presenza della gente lo irrita, lo infastidisce, soprattutto quando queste persone “ingenui” e “incolti” osano irrompere nello spazio visivo e mentale che nutre il rapporto tra il suo immaginario e il paesaggio natural-monumentale circostante:

«Alla fine un abitante anziano del luogo acconsentì (...) ad accompagnarci (...) in giro per la città e da ultimo sulla piazza, dove, secondo l’antica usanza, i cittadini più ragguardevoli sedevano tutt’intorno, intrattenendosi fra loro e intrecciando conversazioni con noi. Dovemmo parlare di Federico II, e li sentimmo così vivamente interessati a quel gran sovrano che tacemmo loro della sua morte, non volendo renderci invisibili agli ospiti con quell’infausta notizia» (Goethe, *Viaggio in Italia*, p. 312, Caltanissetta, 28 aprile 1787).

Il tono non sempre è ironico e sarcastico. Altre volte diviene duro e irritato.

«Lo splendido tempo primaverile (...) diffondeva nella vallata un vivificante senso di pace, che mi venne guastato dall’erudizione di cui faceva goffamente sfoggio il nostro cicerone, raccontandoci di non so quale battaglia combattuta da Annibale e d’altri terribili eventi guerreschi svoltisi in quel luogo. Io lo rampognai aspramente per quell’insopportabile *rievocazione di vetusti fantasmi* (...). Quegli si stupì non poco che disprezzassi le reminiscenze classiche locali, né io riuscii a spiegargli qual effetto mi facesse una siffatta mescolanza di passato e di presente» (Goethe, *Viaggio in Italia*, p. 259, nella Conca d’Oro, 4 aprile 1787, corsivo mio).

Quando Goethe giunge a Taormina nessuno “spiacevole” incontro con la gente del posto sembra turbare la visione di quella “gigantesca opera d’arte e di natura” (Goethe 1993, p. 329) che è per lui il teatro. In realtà, da almeno quarant’anni le autorità locali (taorminesi e palermitane) e il duca di Santo Stefano avevano intrapreso scavi ed opere di restauro intorno al teatro greco, mentre l’opera di riutilizzo dell’antico, sia come pezzi di prestigio all’interno di collezioni private o semi-pubbliche, sia soprattutto come elementi di costruzioni nuove costituiva da tempo un tratto connotante lo spazio architettonico e quello intellettuale taorminese (Restifo 1996, pp. 88-89). Intorno al teatro e agli altri resti antichi si muovevano, oltre ai duchi di Santo Stefano, anche altri personaggi. Tra questi quel “Cicerone informato in maniera *plausibilmente superiore* a quella di un semplice lacchè di palazzo” che il reverendo inglese Thomas Brand e il suo allievo Lord Bruce incontrano proprio a teatro, solo cinque anni dopo la visita di Goethe<sup>3</sup>. Trent’anni più tardi un altro viaggiatore, questa volta proveniente dal Nord della Penisola, si imbatte in un altro cicerone, “Giuseppe Strezziere che *si fregiava* del titolo di ‘archeologo’”. Questi, mentre visitano il teatro, “si produce fino alla noia” nella rievocazione degli antichi, delle loro capacità retoriche e “di mille altre ridicole vanterie”, al punto che il De Nervo, il viaggiatore che lo ha assunto, finisce per esclamare: “non esiste uomo

---

<sup>3</sup> Secondo Giuseppe Restifo (1996, p. 88), dal cui utile lavoro su Taormina traggio questa citazione e le successive notizie e citazioni sui rapporti tra viaggiatori stranieri e guide “native”, il Cicerone sarebbe il “regio custode” del teatro Ignazio Cardella.

più chiacchierone, più vanitoso di questo Strazziere”<sup>4</sup>. Anche Alexandre Dumas, due anni più tardi, si serve di una guida locale per visitare il teatro di Taormina. I suoi giudizi non sono meno lapidari: “Fin dalle prime parole scambiate fra noi ci accorgemmo con chi avevamo a che fare”<sup>5</sup>. Un altro Strazziere, Francesco, è custode del teatro per oltre quarant’anni, nella seconda metà del XIX secolo. Di lui ci resta il ritratto fornito da Schneegans, viaggiatore olandese che, sul finire del secolo scrive:

«Egli fu guida per il suo teatro a re, a principesse, ai più famosi artisti e scrittori; e al più arrogante e insulso commesso viaggiatore, girovagante per l’Italia, come ai principi e ai poeti, espose i suoi *semplici disegni*, recitò le sue *citazioni fanciullesche*»<sup>6</sup>.

Se ad uno sguardo reso attento da una prolungata etnografia dei saperi archeologici e storiografici locali le pratiche di queste guide appaiono subito come indici di poetiche della storia e di strategie narrative complesse e sofisticate, semplicemente invisibili dall’esterno, per i viaggiatori che nel Settecento e nell’Ottocento scendevano fino in Sicilia esse restano opache e incomprensibili. In ogni caso questi “saperi” altri, bizzarri e irritanti, non hanno alcun valore per i membri di *élites* colte europee che attraverso l’invenzione romantica della Storia e della Classicità, la costruzione della scientifica separazione tra passato e presente e l’assunzione del

---

<sup>4</sup> De Nervo, G. *Viaggio in Sicilia 1833*, Palermo, Fondazione Chiazzese 1989, pp. 256-257, cit. in Restifo 1996, p. 92.

<sup>5</sup> Dumas, A. *Viaggio in Sicilia* 1989, pp. 64-66, cit. in Restifo 1996, p. 92.

<sup>6</sup> Schneegans, A. *La Sicilia nella natura, nella storia, e nella vita*, 1890, p. 128, corsivo mio, cit. in Restifo 1996, p. 93.

carattere fondativo di un patrimonio di valori estetici e “filosofici”, stavano rimodellando le basi ideologiche delle proprie configurazioni politiche e stavano fissando gerarchie di sapere fondate su oramai ben solidi scarti di potere (Occidente/Oriente, Europa/Mediterraneo, Presente/Passato, Modernità/Tradizione, Storia/Mito, Borghesia/Popolo). Per questi uomini, oramai europei e occidentali, non c’è alcun dubbio sul fatto che il sapere, quello codificato dalle nascenti discipline umanistiche, con la sua classicità “filologicamente corretta” e storiograficamente vagliata, sia saldamente nelle loro mani. Gli altri, i Siciliani, i Napoletani, gli Italiani del Sud, i Greci contemporanei, non hanno più alcuna relazione con quelle rovine, con quelle vestigia classiche che loro, gli Europei (Tedeschi, Inglesi, Francesi) hanno da tempo “oggettivato”, trasformandole in patrimoni su cui fondare (nuove) identità politiche e oramai sedimentati scarti di potere. Con le loro “fanciullesche citazioni”, i loro “semplici disegni”, i loro saperi “appena plausibili”, con quella strana propensione a rievocare “vetusti fantasmi” quegli esseri umani sono collocati al di fuori della Storia. Epurato da presenze, pratiche e saperi illegittimi, quel “suolo superbamente classico” – come lo definiva Goethe – poteva così ispirare un’“esaltazione poetica” dalla quale Goethe si lascia volentieri trasportare. Mentre si trova nel “bel giardino pubblico” di Taormina, ha l’idea di scrivere *Nausicaa*, ossia “un concentrato drammatico dell’*Odissea*” (Goethe, cit., pp. 330-331):

“La chiarezza del cielo, il soffio del mare, i vapori che sembrano dissolvere monti, mare e cielo in un solo elemento, tutto rinfocolò il mio proposito; e mentre in quel bel

giardino pubblico erravo tra le siepi d'oleandri in fiore, tra il fogliame degli aranci e dei limoni antichi carichi di frutti, mentre indugiavo in mezzo ad altri alberi e cespugli sconosciuti, mi sentii pervaso con somma delizia da quell'*influsso esotico*. Convinto che nulla meglio d'una *cornice così palpitante* avrebbe potuto servire di commento all'*Odissea*, cercai un esemplare del poema e lo lessi, secondo il mio solito, con attenzione appassionata. Ma subito mi sentii sollecitato a produrre qualcosa io stesso" (Goethe, cit., p. 332).

L'"influsso esotico" e la "palpitante cornice" del paesaggio, attraverso la mediazione dell'*Odissea*, altra "cosa culturale" allora in corso di oggettivazione, mettono in moto l'immaginario dell'intellettuale tedesco che, nel vuoto sociale di un pur esuberante giardino mediterraneo, legge versi greci e vagheggia la scrittura di drammi classicheggianti. Non si tratta certo di un caso isolato. Quasi un secolo dopo (1875) troviamo a Taormina Ernest Renan, storico delle religioni, filologo, orientalista e teorico del nazionalismo che assiste dalla cavea del teatro greco alla recita di una tragedia di Sofocle, restando colpito dall'acustica perfetta<sup>7</sup>. Al tempo di Renan l'immaginario neo-classico opera oramai attraverso il dispiegamento di "tutto l'apparato della scienza più specialistica e meticolosa", per citare appunto lo storico bretone nella sua lezione inaugurale al *Collège de France*, fornendo immagini della classicità, del passato, della storia (e quindi, in maniera implicita e spesso non

---

<sup>7</sup> Cit. in Roccuzzo 1995, p. 84.

consapevole, della modernità, del presente, delle relazioni sociali) che si fanno verità, dati, fatti<sup>8</sup>.

Abbandoniamo ora sia il punto di vista “alto” di viaggiatori e intellettuali, sia le scene in cui li abbiamo visti interagire con, o meglio reagire alle “fanciullesche” e “insopportabili” poetiche dello spazio/tempo di guide, “archeologi”, “intellettuali” che abitavano quel “suolo superbamente classico” dal quale, però, non potevano più vantare alcuna legittima discendenza. Proviamo ad assumere per un istante uno sguardo più vicino all’esperienza di quegli eredi espropriati della classicità e chiediamoci quale tipo di reazione, quali spazi di azione erano loro lasciati nell’incontro con persone che incarnavano forme di sapere e relazioni di potere altre ed egemoniche rispetto alle proprie. Si tratta di una questione complessa da affrontare in termini antropologici alla quale le etnografie europeaniste degli ultimi venti anni hanno cercato di fornire risposte. Tra gli studi più interessanti in assoluto, e comunque tra quelli che possono aiutarci in questa nostra riflessione, vi sono le etnografie critiche che Michael Herzfeld ha dedicato al mondo greco contemporaneo. L’antropologo di Harvard ha mostrato il nesso profondo che lega la costruzione di una Grecità classica e immaginaria, da parte delle *élites* europee della prima metà del XIX secolo, e il progetto politico di edificazione di uno stato nazionale ellenico, portato avanti dalle *élites* “greche” desiderose di autonomia rispetto al potere

---

<sup>8</sup> Renan, E. “La funzione dei popoli semitici nella storia della civiltà”. Lezione inaugurale del corso di lingua ebraica, caldaia e siriana al *Collège de France* pronunciata il 21 febbraio 1862, in Renan 2004, p. 87. Cfr. su tali problemi, Herzfeld 1987, 2003, Schneider 1998, Moe 2004.

imperiale turco. All'interno di uno scontro-incontro tra discorsi egemonici e politiche imperialiste nord-europei, da un lato, e strategie di costruzione identitaria di intellettuali "greci", dall'altro, si tentò di fornire uno spazio politico, libero da influenze orientali (turche), all'interno del quale potesse trovare ancoramento materiale e istituzionale quell'immaginario classico che l'Europa aveva messo a punto nel corso dei decenni precedenti. Aderendo ad un simile progetto egemonico e attraverso il recupero di una legittima ascendenza con il mondo "greco" classico, le *élites* "neo-greche" tentavano una difficile compartecipazione al sistema politico-economico europeo<sup>9</sup>. Per le persone che concretamente vivevano in territori amministrati da un millennio dall'impero Ottomano le conseguenze di una simile adesione politico-intellettuale alle formulazioni egemoniche delle potenze europee sono state profonde. Se il potere statale ellenico ha da subito provveduto ad elaborare e ad imporre una visione rigida, formale e ufficiale della propria inequivocabilmente classica grecità (abolendo ogni traccia della lingua parlata da quella ufficiale e scritta, ogni elemento di (supposta) provenienza turca dal lessico e dal folklore o, su un piano diverso, approntando una costituzione di ispirazione tedesca), le persone reali hanno messo a punto strategie di accomodamento rispetto a modelli formali esterni ed estranei, troppo rigidi da sostenere. Ad una raffigurazione identitaria ufficiale, formale, "maschile", occidentale, pubblica, valida per (auto)rappresentarsi nei confronti di un esterno (più) potente e dominante, si contrappone una pratica interna,

---

<sup>9</sup> Herzfeld 1987, pp. 49-76.

intima, *romaica*, contaminata dalla presenza non eliminabile dell'oriente turco, femminile e apparentemente dominata (Herzfeld 1987, pp. 102-118). L'impossibilità di adeguarsi, nella pratica quotidiana, agli *standard* di una ideale occidentalità classica, viene così presentata come una caduta che una teodicea popolare imputa alle "nefasti", ma nello stesso tempo piacevoli, intime, debolezze derivanti dal tratto "turco" che segretamente si nasconde dietro la facciata formale di un Neo-greco. Presi tra un discorso pubblico che ricorda il loro essere come Ulisse o Penelope e impone loro di presentarsi formalmente come (se fossero) dei Greci (classici), e una pratica privata che li porta invece a rappresentarsi come *Romíoi*, a parlare il demotico e a mettere in atto pratiche illegali, importate dai Turchi, i Greci contemporanei possono in questo modo identificarsi all'Europa, riservandosi, nello stesso tempo, spazi di resistenza e intimità.

Il caso greco sembra riportarci all'autorappresentazione che la guida fornisce al termine della visita al teatro di Taormina. Anche la guida, infatti, di fronte a rappresentanti del mondo europeo, per quanto minori e meno potenti rispetto a quelli che portarono alla nascita dello stato nazionale greco, adotta una strategia duplice di costruzione/rappresentazione del "sé". Egli, proprio come quel teatro che ha appena fatto visitare, è (almeno) due cose insieme: latino e greco, occidentale e orientale, funzionale e sensuale, diurno e notturno. Diversamente dal modello formale e *disemico* proposto da Herzfeld per leggere il caso greco, però, la nostra guida turistica sembra aderire in maniera sostanziale ad entrambi i piani di appartenenza messi in

scena dalla sua *performance*: egli è, insieme, romano e greco, moderno e antico, occidentale e orientale, europeo e orientale. La sua adesione al versante “europeo” della catena dicotomica non viene rappresentata come formale o irraggiungibile, ma appare sostanziale e radicata. Contemporaneamente al dichiararsi romano, però, quell’uomo appare capace di mutare scenario, di giocare anche un gioco diverso, sensuale e (più) orientale. Egli, insomma, può oscillare tra i piani identitari che mette in gioco, non immobilizzandosi in nessuno dei due. Può, cioè, provare a sovvertire, sia pure in una scena ristretta e formalmente controllata, i rapporti di forza che soggiacciono alle rispettive stereotipizzazioni, senza per questo dover contraddire una formale adesione ai modelli ufficiali. Sono anzi questi modelli a mantenere una esplicita ambiguità che rende possibile operare continui tentativi di ribaltare i rapporti di potere in campo. Come “romano”, di giorno, svolge funzionalmente il proprio compito, adeguandosi agli *standard* di funzionalità che sa essere propri di un elevato livello di civiltà; da “greco” si propone scherzosamente come notturno trasgressore di quelle stesse regole. Da siciliano (italiano) si colloca esattamente nello spazio di gioco tra le due (auto)rappresentazioni<sup>10</sup>.

La dimensione sessuale gioca un ruolo chiave in questo pendolarismo identitario. La mascolinità latina della guida, che trova applicazione nella razionalità connessa con la sua professionalità, non si perde nel passare sul versante orientale e notturno dello scenario. Semplicemente si addolcisce, divenendo greca, e si propone in

---

<sup>10</sup> Per una riflessione sull’applicabilità del modello proposto da Herzfeld al caso italiano, cfr. oltre ad Herzfeld 2003 e all’introduzione all’edizione italiana di Herzfeld 1997, anche Palumbo 2006.

maniera seduttiva rispetto a donne del nord. Se, come ricorda Said (1978), dal punto di vista dell'orientalismo e del classicismo colti nord-europei sono gli altri, gli Orientali e i Meridionali, ad essere immaginati deboli e femminili, la visione cambia radicalmente quando si assume il punto di vista opposto. In questo caso, alla femminilizzazione orientalista, i “meridionali” o “gli orientali” reagiscono attentando sessualmente alle fantasmaticamente facili donne del nord. Non sempre, però, questo gioco fatto di reciproche stereotipizzazioni e di tentativi di sovversione degli stereotipi e dei rapporti di potere che li sottendono è facile, o semplicemente possibile.

È questo il caso, ad esempio, dei rapporti tra il barone tedesco Wilhelm Von Gloeden, fotografo imbevuto di cultura classica che dal 1876-77 (quando aveva 20 anni) al 1931 visse a Taormina, e la comunità locale. Von Gloeden, come è noto, giunse in Sicilia per curarsi dalla tubercolosi e, dopo una fase iniziale, nella quale la fotografia costituiva un hobby e una scelta artistica, in seguito a problemi finanziari della famiglia, dovette trasformare l'attività fotografica in una vera professione. Le sue immagini nel giro di pochi anni si imposero sia nel mondo della fotografia d'arte, sia in quello commerciale, contribuendo in maniera sostanziale alla costruzione di Taormina come luogo di turismo stanziale d'*élite*<sup>11</sup>. Nella sua abitazione, descritta da più persone come “un museo d'arte”, negli anni a cavallo tra i due secoli, passarono

---

<sup>11</sup> Quella di Von Gloeden è una figura complessa, di non facile definizione, intorno alla quale esiste oramai una letteratura piuttosto corposa, parte della quale è ricordata in bibliografia (cfr. almeno Peyrefitte 1949, Miraglia 1977, Falzone Barbarò, Miraglia, Mussa 1980, Pohlmann 1987, Faeta 1989).

infatti viaggiatori e viaggiatrici stranieri ed italiani, intellettuali, artisti e uomini politici, attirati dalle foto e dalle feste che il barone teneva, tra recite di poesie di Goethe, esecuzioni di musica tedesca, travestimenti e altre, più trasgressive, forme di divertimento. Le immagini di Von Gloeden, per quanto da subito dotate di un forte *appeal* commerciale e pur nella loro diversità, sembrano ispirate da un preciso progetto estetico, di taglio marcatamente classicheggiante e orientalista:

“Nelle classiche contrade della Sicilia mi si rinnovarono gli entusiasmi pei miei prediletti studi sulla vita degli antichi ed alla mia mente più che mai risuonarono armoniosi i versi di Teocrito e di Omero trasportandomi a rivivere fra i pastori arcadici e Polifemo”<sup>12</sup>.

Come per Goethe, i cui scritti declama durante le feste in casa sua, come per molti altri viaggiatori settentrionali, la Sicilia, il Mezzogiorno d’Italia, la Grecia contemporanea, costituiscono una geografia immaginaria (Said 1978) all’interno della quale far agire, attraverso paesaggi, vestigia, rovine, le proprie fantasie classicheggianti. Se però per Goethe questo spazio “superbamente classico” è sostanzialmente uno spazio dello “spirito” e del testo scritto, epurato dalla presenza umana, con Von Gloeden esso torna a popolarsi di donne e uomini reali, contadini, pescatori, artigiani, preti e monaci, borghesi. Oltre a consentire una rappresentazione del mondo quotidiano siciliano, la fotografia, *medium* diverso dalla scrittura, consente

---

<sup>12</sup> Questa, come tutte le successive citazioni di testi di o su Von Gloeden, se non altrimenti specificato, sono prese dalla ricca sezione “documenti” della monografia di Giovanni Dall’Orto, *Un nuovo Von Gloeden*, edita elettronicamente nel sito [www.giovannidell’orto.com/gloeden](http://www.giovannidell'orto.com/gloeden).

al barone soprattutto di dare corpo e vita al proprio immaginario neo-classico costruitosi nel suo percorso formativo nel mondo artistico-intellettuale tedesco. Lui stesso si ritrae più volte in abbigliamento orientale o greco. In un caso almeno adopera lo stesso ragazzo (Peppino) come modello vestito da “greco” (antico) e da “turco”. Le più note tra le sue foto, o quantomeno quelle che più di altre gli varranno la notorietà internazionale e che faranno, almeno in parte, la fortuna turistica di Taormina nel corso dei primi decenni del Novecento, sono, però, quelle nelle quali adopera modelli maschili, giovani, nudi o vestiti con abiti “greci” o comunque fatti atteggiare e/o travestiti con fattezze classiche. Nella fotografia di Von Gloeden, in qualche misura, e data la natura stessa del *medium* fotografico, il rapporto con la classicità, centrale per la definizione di Taormina, della Sicilia e dell’Italia come mete del viaggio culturale per generazioni di intellettuali europei, da metaforico si trasforma in iconico, si concretizza e si fa (ben più) letterale. Von Gloeden costruisce i suoi modelli, li plasma come personaggi di una scena teatrale, li trasforma in efebi, in satiri, in discepoli di una scuola filosofica. Come scriveva nel 1910 Nina Matteucci, giornalista e critica d’arte piuttosto nota, in una recensione delle sue foto, Von Gloeden adopera l’arte della fotografia “come mezzo a far rivivere una civiltà spenta”.

Ad un primo livello d’analisi, questo ritorno degli uomini sulla scena della teatralizzazione tardo-romantica della classicità non significa affatto che venga data voce a concreti esseri umani provenienti da quei mondi sociali che occupano, in

maniera quasi accidentale, il sacro suolo dei Classici. I giovani modelli di Von Gloeden sono plasmati attraverso un'attenta e costante opera di manipolazione dei corpi, delle attitudini, degli sguardi:

“Ero attratto dalle forme greche, così come dal colorito bronzeeo dei discendenti degli antichi elleni. Così mi sforzavo di far rinascere in fotografia quell'antico mondo classico. Ma tanto era il divario fra il volere e il potere! (...) I miei soggetti erano contadini, pastori, pescatori. Ci volle molto tempo per entrare in confidenza con loro prima di poterli osservare in mezzo alla natura, avvolti in vesti leggere, per poi selezionarli ed ispirarli con racconti delle leggende di Omero”

“Tuttavia non sempre è stato facile far comprendere le mie intenzioni ai miei soggetti – braccianti e gente del popolo – e convincerli quindi ad assumere un'espressione il più possibile consona all'effetto che mi proponevo di raggiungere. Così sono riuscito a stento, con tutta la buona volontà, a riprodurre la bellezza che sfilava davanti ai miei occhi”.

Pur se a volte recalcitranti, i giovani popolani di Taormina assecondano l'immaginario estetico di Von Gloeden, finendo così per aderire in maniera incorporata e incarnata ai modelli stereotipi nei quali li volevano inquadrati i regimi discorsivi della moderna classicità europea. Alle spalle delle maschere, delle “persone” ritratte da Von Gloeden, del resto, vi erano ragazzi reali, adolescenti, che vivevano la stentata esistenza della Taormina di fine XIX secolo. Ragazzi poveri, dunque, che si trovavano ad interagire con modelli ideologici e stereotipi (cose)

culturali a loro estranei e con soggetti (i viaggiatori, i turisti, più o meno stanziali) che erano comunque diversi, incomparabilmente più ricchi e più potenti di loro.

Von Gloeden, come è noto, era omosessuale e una certa parte della fortuna delle sue immagini fu indubbiamente dovuta alla loro denotazione omoerotica. Nelle immagini di Von Gloeden i ragazzi modellati per esibire la propria intima e inconsapevole *classicità*, sono spesso ritratti nudi; in alcuni casi sono travestiti da donne, in altre esibiscono esplicitamente la propria virilità. Del resto si deve al carattere erotico e maschile dell'opera di Von Gloeden buona parte dell'importanza che Taormina ha avuto, fino ad anni recentissimi, nello sviluppo di uno specifico turismo omosessuale e trasgressivo. Quello del rapporto tra omosessualità, erotismo e immagini è un tema piuttosto dibattuto nella letteratura sul fotografo tedesco. Non mi interessa qui riflettere, come fa ad esempio Faeta (1989, pp. 162-165) in quello che resta ad oggi l'unico saggio su Von Gloeden dotato di uno specifico e solido spessore antropologico, sull'interessante tema dei rapporti tra immaginario omoerotico del barone e pratiche di erotismo adolescenziale diffuse nel mondo popolare taorminese e siciliano; né mi interessa indagare se e come all'immaginario corrispondessero pratiche sessuali reali (cosa che Faeta, sulla base di una serie di interviste e sondaggi etnografici dà comunque per assodata); né infine soffermarmi sullo specifico rapporto tra fotografia, immagine ed eros (Faeta 1989, pp. 167-169). Quello che mi interessa è piuttosto il gioco di reciproche rappresentazioni, classificazioni, stereotipizzazioni, di manipolazioni e di apertura di spazi d'azione che sembra cogliersi, al di sotto delle

immagini, tra fotografo e modelli, e le implicite connotazioni di potere che paiono guidarlo. Ad un primo livello, i ragazzi poveri di Taormina sembrano non avere altra possibilità che adeguarsi (nel travestimento e/o nel denudamento) al modello (ideologico) proposto, trasformandosi così in adolescenti greci. A questa pressione eidetica e, per così dire, teatrale, potrebbe corrispondere la spinta, incentivata da Von Gloeden e da una rete di sue amicizie attraverso varie forme di controprestazioni economiche, a pratiche omosessuali, anch'esse, del resto, inscrivibili in uno stereotipato modello di classicità. Che queste pressioni abbiano assunto, come risulta da ricerche e testimonianze (Faeta 1989, cit.), carattere concreto, o anche se fossero rimaste solo a livello di immaginario, importa poco, dal nostro punto di vista. In entrambi i casi l'adeguamento della parte debole e subordinata al modello intellettualmente egemonico sarebbe (quasi) totale e – soprattutto nel primo caso – i rapporti di potere assumerebbero una marcata e concreta connotazione corporale e incorporata. La situazione, però, pare più complessa<sup>13</sup>. Certo, i ragazzi accondiscendevano alla teatralizzazione dei loro corpi e alla fantasmizzazione della (non) loro classicità. Forse entravano in un giro di pratiche omoerotiche, ma a questo punto, proprio sul campo del corpo e della sessualità, si aprivano loro possibilità di azione attraverso i quali (provare) a sovvertire – almeno a livello di immaginazione –

---

<sup>13</sup> Faeta che del resto non si serve, nel 1989, né del lavoro di Said (1978), né di quello di Herzfeld (1982, 1987) e degli apparati concettuali che li sostengono, non sembra interessato in primo luogo a simili questioni e, per quanto il tema ritorni in alcuni passaggi del suo scritto (1989, pp. 170-171), non lega la sua lettura al problema dei processi di costruzione di rappresentazioni stereotipiche che esprimono dinamiche di potere interne alle società del nord e del sud (o dell'Est) Europa nel cruciale passaggio tra Ottocento e Novecento.

i rapporti di potere. Due le strategie a loro disposizione. Intanto abbandonare qualsiasi pratica erotica tra maschi al termine dell'adolescenza e con il matrimonio: pratica diffusa, secondo Faeta, in contesti popolari meridionali, anche a prescindere dalla presenza di figure estranee. Quindi, e soprattutto, (sostenere di) giocare, all'interno della relazione omoerotica, un ruolo maschile e attivo, assegnando all'altro quel ruolo femminile che, invece, il modello "orientalista" e "classicista" ama assegnare alla parte più debole della relazione. Trasformati in "Greci classici", plasmati dalle attenzioni estetiche ed eidetiche del barone, irretiti dalla sue strategie erotiche, i ragazzi sembrano lasciarsi un ultimo spazio di resistenza, all'interno del quale mantenere il controllo del significato di quelle interazioni e quello dell'interazione corporale: nelle rappresentazioni fornite anni dopo la scomparsa del fotografo tedesco, come anche attraverso gli atti di processi e polemiche che riguardarono l'opera di Von Gloeden tra il 1910 e il 1941, sono loro, quelli che l'immaginario classicheggiante e orientalista colloca nel polo femminile, sottomesso, orientale della relazione di potere, ad apparire come i protagonisti attivi della relazione, gli attori dell'ultima scena del teatro di una (omoerotica) classicità. Loro, alla fine della storia, i vincitori, capaci di rientrare nella sfera della sessualità "normale", al termine dell'adolescenza, arricchiti dei doni materiali e del capitale simbolico-professionale (come nel caso del "Moro" – Pancrazio Baciunì, capostipite dei fotografi taorminesi generati da Von Gloeden, modello prima e fedele sodale del barone poi). Il loro corpo, la loro sessualità, strumenti apparentemente docili della

plasmazione neoclassica, sembrano – o comunque vengono (stereotipicamente) immaginati – come capaci di opporre resistenza, sovvertendo sul piano della relazione erotica la relazione di dominio nella quale erano stati intrappolati.

La nostra guida nel teatro di Taormina, quando gioca allusivamente con la classicità e la romanità, con il giorno e la notte, quando rivendica la propria mascolinità greca in presenza di una femminilità germanica, si iscrive, dunque, in una storia di lunga durata, cui qui abbiamo fatto solo alcuni generici riferimenti e che meriterebbe di essere seguita con attenzione, mettendo insieme le attente riflessioni di Faeta (1989) sul nesso tra eros omoerotico e fotografia agli inizi del XX secolo, le più recenti posizioni di antropologia del turismo, interessate ad indagare i processi politici di costruzione identitaria all'interno di scenari insieme globali e locali (Simonicca 2003, 2006) e una prolungata etnografia del mondo taorminese, ancora tutta da immaginare. In ogni caso, per concludere questo breve intervento, la guida sembra mettere in atto una pratica incorporata (e dunque mai del tutto consapevole) che conserva una memoria implicita e sedimentata di quei complessi rapporti tra sesso, corpi, categorie e poteri che abbiamo visto agitarsi al di sotto delle poetiche e delle politiche della moderna immaginazione del Classico prodotta negli ultimi due secoli dell'Occidente.

## Bibliografia

Aldrich, R. 1993. *The Seduction of the Mediterranean. Writing, Art, and Omosexual Fantasy*. New York and London, Routledge.

Anderson, B. 1993. *Imagined Communities*. London, Verso (I ed. ing. 1983).

Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.

Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.

Bachtin, M.M. 1979. *Estetica e romanzo*. Torino, Einaudi.

Barthes, R. 1978. *Wilhelm Von Gloeden*. Napoli, Amelio.

De Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien. Vol. 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard (I ed. 1980).

Dell'Orto, G. *Un nuovo Von Gloeden*, nel sito [www.giovannidell'orto.com/gloeden](http://www.giovannidell'orto.com/gloeden).

Faeta, F. 1989. "La nostalgia dell'Eros perfetto. Omosessualità, immagine e società nella Taormina di Wilhelm Von Gloeden", in D'Onofrio, S. (a cura di) *Amore e Culture. Ritualizzazione e socializzazione dell'eros*. Palermo, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano 28-29, pp. 159-175.

Falzone Barbarò, M., Miraglia, M., Mussa, I. (a cura di) 1980. *Le fotografie di Von Gloeden*. Milano, Longanesi.

Favrod, C.-H. 2000. "L'innocenza di Eros e di Dioniso", in Possenti, M. (a cura di) *Von Gloeden. Fotografie. Capolavori della collezione Alinari*. Alinari, Firenze, pp. 5-11.

Faubion, J. 1993. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton, Princeton University Press.

Gell, A. 1988. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.

Goethe, J. W. 1999. *Viaggio in Italia*. Milano, Mondadori (I ed. ted. 1816).

Herzfeld, M. 1982. *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin, University of Texas Press.

Herzfeld, M. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.

Herzfeld, M. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, Princeton University Press.

Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York & London, Routledge.

Herzfeld, M. 2003 "Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections", *Comparative Studies in Society and History*, 45, 2, pp. 281-310.

Isnenghi, M. 1996-1997. *I luoghi della memoria*. Voll. 1-3. Roma-Bari, Laterza.

Miraglia, M. 1977. *L'eredità di Wilhelm Von Gloeden*. Napoli, Amelio.

Moe, N. 2004, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, l' Ancora del Mediterraneo.

Nora, P. 1997. *Les lieux de mémoire*. Voll. I-III. Paris, Gallimard (I ed. fr. 1984).

Nicolosi, P. 1959. *I baroni di Taormina*. Palermo, Flaccovio.

Palumbo, B. 1997. "Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia", *Meridiana* 30: 135-168.

Palumbo, B. 2000. "Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale", in Fabre, D. (s.d.d.) *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*. Paris, MSH, pp. 33-54.

Palumbo, B. 2001a. "Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Catalfaro, Sicile orientale", *Terrain* 36: 97-112.

Palumbo, B. 2001b. "The Social Life of Local Museums", *Journal of Modern Italian Studies* 6, 1: 19-37.

Palumbo, B. 2003. *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma, Meltemi.

Palumbo, B. 2004. "The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town", *Comparative Studies in Society and History*, 46, 1, pp. 4-34.

Palumbo, B. 2006. "Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio", *Antropologia. Annuario*, 6, 7, pp. 43-91.

Peyrefitte, R. 1949. *Les amours singulières*. Paris, Flammarion.

Pohlmann, U. 1987. “Wilhelm Von Gloeden : la visione di un paradiso terrestre fin de siècle”, in Weirmair, P. (a cura di) *Il nudo maschile nella fotografia del XIX e del XX secolo*. Ravenna, Essegi, pp. 29-43.

Possenti, M. (a cura di) *Von Gloeden. Fotografie. Capolavori della collezione Alinari*. Alinari, Firenze

Poulot, D. 1997. *Musée, nation, patrimoine. 1789-1815*. Paris, Gallimard.

Renan, E. 2004. *Che cosa è una nazione ?* Roma, Donzelli.

Restifo, G. 1996. *Taormina da borgo a città turistica*. Messina, Sicania.

Roccuzzo, A. 1995. *Taormina, l'isola del cielo, Come Taormina divenne “Taormina”*. Catania, Maimone.

Said, E. 1991. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London, Penguin Books (I ed. ing. 1978).

Schneider, J. (ed.) 1998. *Italy's Southern Question. Orientalism in One Country*. Oxford-London, Berg.

Simonicca, A. 2003. *Turismo e società complesse*. Roma, Meltemi.

Simonicca, A. 2006. *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*. Roma, Meltemi.

Siti:

[www.giovannidell'orto.com/gloeden/gloedeno.html](http://www.giovannidell'orto.com/gloeden/gloedeno.html)

Ana Rull Suárez

**POSTMODERN CULTURE  
IN *WHITE NOISE* AND *THE CRYING OF LOT 49***

The novels by DeLillo and Pynchon, as examples of postmodern literature, share thematic aspects related to contemporary problems resulting from societies which are alienated from civilization, and they also deal with the fundamental human concern that is the fear of death. Thus, a comparison has been established in order to analyse those aspects in both novels which highlight the main effects of technologies on society, the one-dimensional society of mass culture, the loss of meanings, and both subjective and collective perception of the world, the freedom and fear of freedom and the role of language.

**Introduction:**

Both DeLillo's *White Noise* and Pynchon's *The Crying of Lot 49* are examples of the late-century American novel that share awareness of the effects caused by modern culture in which we live nowadays. These novels are full of symbolic meanings that are studied here. Slade talks about the status of literature in these times, and he explains how the voices of science or media, principally electronic, have become more pervasive in our culture than in that of the writer: "Since the principal

technologies of our time are informational, the legacy of a second industrial revolution that has replaced concepts such as energy, force, and work with others such as messages, signals, and codes, the place of literature in our culture needs to be reexamined” (Slade: 1990, 4). So, the new situation of the writer in this century, according to Slade, is that of having the role as a contributor to the technology that shapes our world.

From Postmodernism, McLuhan’s ideas about the anthropomorphization of the media play an important role as he considers media as messages in themselves, shapers of perception, and fragmentors of reality. He talks about the anthropomorphization of the modern means of communication, where the TV and the radio appear as extensions of the human being.

In their works, both DeLillo and Pynchon show how the barrage of information received by society through mass media confuses individuals and makes them unable to grasp connection or meaning. Consequently, they lose meanings and self-identity in the world in which they live. Baudrillard explains this idea when he states: “We live in a world where there is more and more information and less and less meaning” (Baudrillard, 1994: 79).

So, as examples of postmodern subjects, the characters of the novels analysed here are looking for meanings constantly, as well as for their self-identity. Seidman explains Postmodernity as “characterized by a loss of certainty and a ‘God’s eye point of view’ in the sphere of knowledge, a loss of a central, organizing principle

governing society and a unitary standard of cultural excellence or morality, and a decline in the belief in a unitary, coherent self” (Seidman: 1994, 5).

DeLillo and Pynchon create a narrative style by using networks and information technology to explain the world in terms of “Oneworldedness”, a concept explained by Emily Apter as follows:

Oneworldedness imagines the planet as subject to “the system” and wants to disable plans of escape. It fails the optimists (left or right) by endorsing the idea that there are legitimate reasons to be paranoid in a world bent on civilizational self-destruction. (Apter, 2005: 370).

The concept of paranoia also appears when dealing with works such as *White Noise* or *The Crying of Lot 49*. It could be said that both novels show examples of characters that have obsessions and paranoid feelings. In Pynchon’s book, Oedipa investigates a mystery (the conspiracy of the Tristero). She follows all the clues and finally she does not solve the mystery. But one possible solution is hinted at: she is the cause of the mystery because she herself might have invented the Tristero. In DeLillo’s novel, Jack Gladney and Babette become so obsessed with death that this obsession is what determines the way they act all through the novel in order to avoid it.

**Looking for meanings:**

Pynchon presents a series of events in his novel that the reader must interpret. We as readers find many difficulties in deciphering symbols and this is related to our inability to find the communicative “entropy” of our world. Pynchon uses the figure of the Maxwell’s Demon to synthesize the fields of thermodynamics and information theory into a mysterious unity. He defines the term “entropy” in *The Crying of Lot 49* when John Nefastis, owner of a Demon Box, explains to Oedipa: “Entropy is a figure of speech, then, a metaphor. It connects the world of thermodynamics to the world of information flow. The Demon makes the metaphor not only verbally graceful, but objectively true” (Pynchon, 2000: 73).

DeLillo presents a strange world to us in the shape of the Gladney family. It is felt as strange by the characters of the novel and by the reader because of the way in which it is portrayed by the author. But it is here, in this ordinary and family circumscribed world where meanings must be found. And in order to find meanings it is necessary to make the world strange again, as if experienced for the first time. As Murray says: “TV is a problem only if you have forgotten how to look and listen... My students and I discuss this all the time... I tell them they have to learn to look as children again...” (DeLillo, 2002: 50).

In this world of abandoned meanings there are lists of objects that are thrown away by Jack in *White Noise*. The same happens in *The Crying of Lot 49* when a list of

things is mentioned at the very beginning, when we are told about Mucho Maas' first job: "and when the cars were swept out you had to look at the actual residue of these lives, and there was no way of telling what things had been truly refused... and what had simply... been lost: clipped coupons..., trading stamps..." (Pynchon, 2000: 8). The idea is that we can not process meaning because our perception is overwhelmed by information.

According to Peterson, *The Crying of Lot 49* asks the reader:

To consider every man's search for meaning in a world Pynchon may have identified as becoming more and more homogeneous and closed. Is the search of meaning and analysis then a fruitless attempt to grant significance to an increasingly grey ash type of modern society or is the only escape in a system which is decreasingly transmitting communication to forge new, alternate meanings and differentiating human beings? (Peterson, 1999).

In Pynchon's novel, Oedipa has a revelation in front of Varo's painting called "Bordando el Manto Terrestre". Oedipa's vision of the picture is revealed in her: "For all the other buildings and creatures, and all the waves, ships and forests of the earth, were contained in this tapestry and the tapestry was the world" (Pynchon, 2000: 13). Is she wrong to search for new links and new connections within the world? Would not they simply be part of her own world? Getting obsessed with the painting, Oedipa

falls into a kind of solipsism: she believes she is the creator of her own world, all her perceptions, including the Tristero, are self-delusions.

Symbolically, this tapestry can also be interpreted as the answer to Oedipa's endeavours to escape her feelings of inner entrapment, so that the tower represented in the painting (a place of confinement) can become a space for freedom. This is the idea Maria José González Madrid explains when she analyses Remedios Varo's painting:

Es a través de una obra de creación que la colegiala puede abandonar tanto su pasado como el futuro al que está predestinada e iniciar su viaje en la vida, bordado por ella misma en la imagen de su huída con el amado. Sólo a través de su subversión puede escapar a su destino, a su vida prevista, de la misma manera que la artista sólo podrá hacer su propio viaje vital y artístico transformando los lenguajes aprendidos en uno propio. La obra de Varo se basa en que su acceso a lo maravilloso depende de su propia experiencia y de ella como sujeto activo. (González Madrid).

Her ideas have been taken from Kaplan: "*En una variante maestra del mito de la creación, se ha valido de la más refinada de las labores domésticas para representar su fuga. A diferencia de Rapunzel y la dama de Shalott, la joven heroína de Varo confinada en la torre no es sencillamente una metáfora de la reclusión sino también una alegoría de su propia liberación*" (Kaplan: 1988:21).

This is an interpretation of the image by Varo, in which a solution to the entrapment of the main character is provided: Oedipa must live her life and experience it, but not through media. She must experience “reality” as an active subject, and not as a passive one.

But there is another important element in Remedios Varo’s painting: the girls embroider the tapestry following the command of a bleak-hooded mysterious man behind her. This highlights Oedipa’s inability to recognize that she is a fictional character who is acting, perceiving and projecting the world in a tapestry, just as the narrator wants, but not she. The protagonist desires to search for new information, but at the same time, she is trapped within a closed system. This is Pynchon’s idea of the difficulties that human beings have to face in the search for meaning in a world that is becoming “more and more homogeneous and closed”.

**Identity crisis related to technological advances:**

In *White Noise*, Jack Gladney, who is both the narrator and the protagonist of the novel, is characterized by neurosis and alienation. He lacks experience and direct contact with nature and the “real world”, and in spite of being the most important authority in Hitler studies, he does not know German. In fact, he is taking German lessons in secret with Dunlop. This is an example of Jack’s false identity. Although

he is incapable of speaking German, he surrounds himself with symbols of authority such as the dark glasses or the black robe, so that no one sees through him:

Because I'd achieved high professional standing, because my lectures were well attended and my articles printed in the major journals, because I wore an academic gown and dark glasses day and night whenever I was on campus, because I carried two hundred and thirty pounds on a six-foot three-inch frame and had big hands and feet, I knew my German lessons would have to be secret. (DeLillo, 2002: 31-32).

For Gladney, the remedy to his lack of identity is appearing to be something he is not. He seems "harmless" and "indistinct" without his collegiate uniform, as Eric says when he meets him out of the campus. And this encounter, in which he has appeared as he really is, and not as a constructed stereotype, troubles him so much that he feels empty, and consequently, he feels the need to go directly into a shop to rediscover himself through consumerism.

Stereotypes are very important in this world of simulations. This is the idea of Baudrillard, by which if experience is mediated through the media, the "loss of references" becomes the loss of the one and only original and final reference. This is illustrated in *The Crying of Lot 49*, when the original version of the *Courier's Tragedy* has disappeared, or when in Pierce Inverarity's stamp collections some of

the original stamps have been replaced by copies, which, surprisingly, seem to be more valuable than the original ones.

In *White Noise*, the importance of types makes one of Jack's colleagues model himself after Richard Widmark in *Kiss of Death*. The imitation of a "type" makes him become a person. Instead of creating a self and an individual identity, he has to take his "person" from a famous character in a film, a stereotype from the world of fiction.

In *The Crying of Lot 49*, Pierce Inverarity likes to imitate voices. He phones Oedipa imitating a wide range of different kind of voices: "a voice beginning in heavy Slavic tones as second secretary at the Transylvanian Consulate...modulated to comic-Negro, then on into hostile Pachuco dialect...then a Gestapo officer..."(6).

Another important issue in both novels is death. In *White Noise* the fear of death makes characters deny it, they avoid facing it. They choose repression instead of communication when death comes to their minds. Even Babette, the wife of the main character, takes a drug called "dylar" provided by Mr. Gray, to forget this fear she constantly feels.

In Pynchon's novel references to death are also frequent. There are many characters who die: Pierce Inverarity, Oedipa's ex-boyfriend dies; Randolph Driblette commits suicide..., and she finds the word "death" near the muted horn. Death is occulted in symbols as well, although sometimes even the characters can not perceive it. So at the end of the novel, Oedipa starts seeing the post horn everywhere with

messages related to death: “DON’T EVER ANTAGONIZE THE HORN” (84). Here, taking the first letter of each word the message “death” appears. And whenever the horn appears, there is death attached to it: “In one of the same latrines was an advertisement by AC-DC standing for Alameda County Death Cult, along with a box number and a post horn” (84).

Mucho Maas, the husband of the protagonist, takes LSD provided by Hilarious. Drug taking is a means of protecting themselves (Babette and Mucho), from knowledge and truth. It causes both of them to lose their individual identities.

The ideas suggested by McLuhan that men and women become fascinated by any extension of themselves, provided by new technologies, is shown in both novels. He states that with electric technology men (and women) extended out of themselves. (Although McLuhan refers to “men” to talk about human beings, in this paper, the terms “men and women” or “human beings” are used to avoid sexist language). To exemplify this idea that human beings become numb by an extension of themselves McLuhan uses the myth of Narcissus:

The youth Narcissus mistook his own reflection in the water for another person. This extension of himself by mirror number his perceptions until he became the servomechanism of his own extended or repeated image. The nymph Echo tried to win his love with fragments of his own speech, but in

vain. He was numb. He had adapted to his extension of himself and had become a closed system. (McLuhan, 1964: 51).

According to this myth told by Ovid in *The Metamorphosis*, Echo was a talkative nymph who was punished by Juno so that when she talked she would be only able to pronounce the last words said by her interlocutor.

If this idea is applied to *The Crying of Lot 49*, it can be seen how Echo (Oedipa) falls in love with Narcissus (Inverarity) but how her obvious communication problem causes a misunderstanding. So, In *The Crying of Lot 49*, Oedipa's trouble is that she is so obsessed with a mystery that she can only talk about that, losing contact with her own emotional life.

This is what happens to Babette and Jack in *White Noise* since they become so obsessed with death that, instead of communicating to each other their anxieties, they become strangers, forgetting both their emotional relationship and their self-identities.

All these characters are examples of the society of the technological era. McLuhan analyses this kind of individuals that constitute a society which is becoming more and more homogenous in his work, *The Global Village*. Here he states:

[la sociedad electrónica] no posee objetivos sólidos o una identidad privada. En ella, el hombre no transforma tanto la tierra como se metamorfosea a sí mismo en información abstracta para conveniencia de los demás. Sin restricciones, puede tornarse en un ser carente de límites, de dirección, y caer en lo oscuro de la mente y en el mundo de la intuición primordial. La pérdida

de individualismo invita una vez más a la comodidad de las lealtades tribales.  
(McLuhan, 1993: 104).

It is the hypervisuality of globalization that is causing the individuals of a society to become passive elements. And this idea is closely related to the fact that television in both novels plays an important role as an agent instead of an object. This is a society based on a visual culture, rather than a printed one, as Renate Brosch states: “...our contemporary culture has seen a discrediting of the word: that we have moved from a print-based culture to a culture of images, from an alphabetic to a visual one” (Renate Brosch, 2004:32).

### **Television:**

“Television has become the real world for most people, but a world which has one ideology: commercialised entertainment” (Federman, 1992: 191). This statement is like the *Courier's Tragedy* in Pynchon's book: there is no meaning, just entertainment. When Oedipa asks Driblette about the play, he answers: “It was written to entertain people. Like horror movies. It isn't literature, it doesn't mean anything. Wharfinger was no Shakespeare” (Pynchon, 2000: 52). However, there is a hidden meaning in *The Courier's Tragedy*, as well as the messages coming from television or radio and other technological machines that surround us daily. The only way in which we can interpret these meanings is by making things strange again,

looking with children's eyes, as Murray says in *White Noise*: "It is because people have forgotten to listen and look as children. They have forgotten how to collect data... The commercial has deeper waves, deeper emanations. But we have reversed the relative significance of all these things. This is why people's eyes, ears, brains, and nervous systems have grown weary. It's a simple case of misuse" (DeLillo, 2002: 66).

Television's side effects on people are similar to those caused by drugs such as dylar, that is the destruction of memory and personality: "Television is the death throes of human consciousness" (DeLillo, 2002: 51).

The important role of television is constantly mentioned in the work by DeLillo: "For most people there are only two places in the world. Where they live and their TV set. If a thing happens on television, we have every right to find it fascinating, whatever it is" (DeLillo, 2002: 66).

In both novels, television appears as interfering in moments of privacy. This happens in *White Noise*, when Babette tells Jack about her sexual encounter with Mr. Gray, the man who has provided dylar to her. When Jack asks her whether she has enjoyed having sex with him, her answer is: "I only remember the TV up near the ceiling, aimed down at us" (DeLillo, 2002: 195).

The same happens when Oedipa and Metzger are having sex while the TV is on. In this scene there is a sense of a constant lack of privacy. They are observed by a rock

band, The Paranoids, who blow a fuse in the moment in which Oedipa and Metzger are at their climax.

This sense of lack of privacy because of the intrusive presence of TV, radio, or other forms of technology is always there. So it can be related to the idea of the “Panopticon”, which conveys a sense of an invisible omniscience, of any form of spying or interfering with the public. “They’ve been listening”, screamed Di Presso, “those kids. All the time, somebody listens in, snoops; they bug your apartment, they tap your phone” (Pynchon, 2000: 42). This idea appears in George Orwell’s novel *Eighteen Eighty-Four*, in which life is depicted under an omnipresent totalitarian state. The “Big Brother” watches over the novel’s characters.

The image of television also appears symbolically in some of the characters in both novels. In *The Crying of Lot 49*, the idea of a TV screen can be suggested by the image of the sunglasses worn by Oedipa when she is watching Varo’s painting:

She wore dark green bubble shades. For a moment she’d wondered if the seal around her sockets were tight enough to allow the tears simply to go and fill up the entire lens space and never dry. She could carry the sadness of the moment with her that way forever, see the world refracted through those tears, those specific tears, as if as yet unfound varied in important ways from cry to cry (13).

This would suggest the idea of Oedipa watching the world mediated through television, that is to say, watching “reality” not as it is, but as a spectacle of images, as happens in fiction. Her perception has nothing to do with “reality” but it is her

inner world that she actually perceives. The “dark green” glasses she wears, remind us of the description Pynchon had previously made of the television set: “Oedipa stood in the living-room, stared at by the greenish dead eye of the TV tube” (5).

When Willie Mink is depicted in *White Noise*, his “forgettable” face resembles a TV set: “His face was odd, concave, forehead and chin jutting” (305-306). He appears watching TV, and he speaks “without taking his eyes from the flickering screen” (305). This character represents the embodiment of the individual who has completely lost his identity, living in a fictional world, the world he perceives through his TV set.

### **Language:**

Language mediates our knowledge of the world, and in the barrage of information that surrounds us daily, it is necessary to find messages, and to decide which messages are valuable and which are meaningless. This is the main idea of *White Noise* and *The Crying of Lot 49*, novels in which the reader must look for meanings through language.

That is the task Thomas Pynchon has set himself, and that is the intent and theme of *White Noise* (1985), a novel by Don DeLillo, which, as it happens, is also an interesting study of writing. To write literature, as the structuralists and their colleagues maintain, is to create a world in a text. (Slade, 1990: 14).

And this is what both DeLillo and Pynchon do in their works, creating a world which is parallel to the ordinary world of the characters. But the meaning of this world is attainable only through the correct interpretation of meanings in both novels. The readers, as well as the characters, must be able to find messages and signifiers to acquire power to understand both themselves and their environment. And this is a difficult task, because we, as well as the characters in the novels, are overwhelmed by perception, due to the intrusive presence of TV or the radio. “In overinterpreting the significance of the abbreviation for delirium tremens, DT, Pynchon’s character paves the way for DeLillo’s obsession with the occult value of signifiers within ordinary language” (Apter, 2005: 376).

Televisual stereotypes influence language in *White Noise*. Jack Gladney’s perception and thoughts are completely based on television stereotypes. He does not speak consciously, but rather his language and thoughts are shaped by media. Jack Gladney represents the alterations in subjectivity which occurs in a culture highly influenced by mass media. How DeLillo introduces linguistic elements related to the world of advertising and consumerism can be seen within his narratives: “Kleenex Softique, Kleenex Softique” (39), “Coke is it, Coke is it, Coke is it” (51), “MasterCard, Visa, American Express” (100). So, the reader, as well as Jack, feels advertising is interrupting continuously, pervading the whole narrative, it is as if they were watching TV, and these interruptions were advertisements saying: “buy this”, and repeating the product announced two or three times in order to influence people’s

unconscious thoughts, like subliminal messages. Murray realizes what is happening there and expresses his concern about this bombardment of information: "...we are suffering from brain fade... The flow is constant. Words, pictures, numbers, facts, graphics, statistics, specks, waves, particles, motes" (DeLillo, 2002: 66). It is this indiscriminate flow of information we are exposed to on a daily basis in our modern society, which ultimately destroys the immediacy of real life.

Oedipa, in *The Crying of Lot 49*, finds herself involved in a chaotic system beyond her capabilities to understand. Images and facts are constantly brought into view, and her role is, as Brown points out, to sort useful facts from useless ones, like the Maxwell's Demon: "Oedipa's purpose, besides executing a will, is finding meaning in a life dominated by assaults on people's perceptions through drugs, sex and television" ... "To get an answer to this Sphinx-like riddle ('why me?'), Oedipa must 'pierce' the 'inveracity' of the death-shroud of Pierce Inverarity, and thereby learn the naked truth about or standing behind her ex-lover" (Brown, 2004).

### **Conclusions:**

Both novels, *White Noise* by Don DeLillo and Thomas Pynchon's *The Crying of Lot 49*, have been compared here because they share common topics mainly related to how the voices of science or media have become extremely powerful in our culture, even more than in that of the writer. Consequently, these novels show how a barrage

of information confuses individuals, making them unable to grasp connection or meaning, and finally losing self-identity. Characters in both novels seem to look for an answer to discover whether “reality” is something they project out from their minds or something that stands immutable. Both protagonists, Jack Gladney as well as Oedipa Maas, feel that in the world in which they live there are vast conspiracies ruling their own lives.

When the reader faces both novels he/she is presented a similar situation: we struggle to make sense of the worlds of the Gladney family, which apparently seems to be very simple, or Oedipa Maas’ adventures, which, despite their apparent superficiality, happen to be full of hidden meanings.

Although Pynchon’s novel, like *The Courier’s Tragedy*, seems to be meaningless, to be written just for entertainment, and although *White Noise*’s family context seems to show just ordinary people facing just ordinary problems through meaningless entertainment such as consumerism; nevertheless, it could be seen that there are hidden meanings contained within both novels. But for us as readers, as well as for Jack and Oedipa as fictional characters, to be able to interpret these symbols, we must pay attention to details, make the world strange again and experience it as active agents, and, finally, communicate to each other and maintain human relationships in order to escape the overwhelming effects of images coming from TV and media.

## Bibliography

Apter, Emily. "On Oneworldedness: Or Paranoia as a World System". *American Literary History*. Vol.17, 2005: 365-390.

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. USA: The University of Michigan Press, 1994.

Brown, Bill. "Playing the Post Card of Thomas Pynchon's *The Crying of lot 49*". 27 February 2004 <<http://www.notbored.org/crying.html>> (consulted: 15- 8- 2006).

Federman, Raymond. *ANQ*, Oct. 1992.

González Madrid, Maria José. Jornades Internacionals *Espais interiors. Casa i art*. "Las casas del miedo y las casas de lo maravilloso en las pinturas de RemediosVaro". Universidad de Barcelona. Conferencias: Jornades Internacionals. Espais Interiors. Casa i Art (des segle XVIII al XXI) 26 Gener de 2006 a Perpinyá, 27 i 28 de Gener a Barcelona.

<<http://www.ub.es/art/recerca/JORNADES/comunicacions/gonzalezmadrid.pdf>> (consulted: 12 August 2006).

DeLillo, Don. *White Noise*. London: Picador, 2002 [1984].

Kaplan, Janet K. *Viajes inesperados. El arte y la vida de Remedios Varo*. Madrid: Fundación Banco Exterior, 1988, p. 21.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: Signet Classics. New American Library. Mentor and Plume Books, 1964.

McLuhan, M. & Powers, B. R. *La Aldea Global*. (Traducción de Claudia Ferrari). Barcelona: Gedisa, 1993.

Peterson, Cameron. "Gradesaver: ClassicNote: The Crying of the Lot 49 Study Guide". GradeServer, 1999.

<<http://www.gradesaver.com/classicnotes/titles/crying/section4.html>> (consulted: 12 August 2006).

Pynchon, Thomas. *The Crying of the Lot 49*. London: Vintage, 2000 [1965].

Renate Postdam. "Visual Culture". *The European English Messenger*. XIII, 2004.

Slade, Joseph W., Lee, Judith Y. *Beyond the Two Cultures. Essays on Science, Technology and Literature*. USA: Iowa State University Press/ Ames, 1990.

Seidman, Steven (ed.) *The Postmodern Turn. New Perspectives On Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Patrizia Panarello

**IL SOGGETTO *POST-MODERNO*.  
UNA PROSPETTIVA PEDAGOGICO-INTERDISCIPLINARE**

**Il soggetto *post-moderno*: ambiti di riflessione**

L'idea che il *post-modernismo* – da Michel Foucault ai più contemporanei *Cultural Studies* – abbia decretato la morte del “soggetto” sembra essere divenuta parte integrante del discorso corrente delle scienze umane e sociali, pedagogia compresa. In questo breve scritto vorrei provare a delineare dei tratti di tale percorso, indicando alcune delle possibili strade conoscitive che, anche nel campo pedagogico, la critica postmoderna del soggetto sembrerebbe aprire.

Se guardiamo allo scenario generale delle scienze sociali dell'ultimo quarto del Novecento e ai modelli teorici che li hanno connotati, un posto nodale occupa Michel Foucault che, fin dai primissimi anni Settanta, inizia ad occuparsi della questione della costruzione dei soggetti, ovvero del modo in cui i soggetti vengono prodotti e assoggettati nei vari regimi di potere e conoscenza. In uno dei suoi scritti, lo studioso francese parla di “tre modi di oggettivazione che trasformano gli esseri umani in soggetti”: le modalità di ricerca della scienza; le pratiche di divisione, ovvero le classificazioni sociali di base che dividono, ad esempio, l'insano dal normale; e il modo in cui l'essere umano trasforma se stesso in soggetto, ad esempio, come gli

esseri umani imparano a riconoscersi quali soggetti sessuali<sup>1</sup>. Il suo è un discorso di ordine storico-filosofico, interessato alla ricostruzione di alcune grandi rotture epistemiche interne alla storia dell'Occidente.

Un decennio più tardi, Pierre Bourdieu, tenendo conto della lezione di Foucault, sposta l'attenzione dal soggetto filosofico al soggetto-attore che agisce nel mondo sociale: un soggetto con un tipo di conoscenza essenzialmente pratica, costituitosi dentro specifici campi sociali e attraverso concreti processi di socializzazione, le cui azioni, strategiche o abitudinarie che siano, divengono leggibili una volta ricostruita la trama delle istituzioni socio-politiche e culturali che lo hanno prodotto. Quello di Bourdieu è un discorso di ordine sociologico, ma come quello di Foucault accetta, sul soggetto, una prospettiva d'analisi di tipo costruttivista (il soggetto è una costruzione socio-politica interna ad una determinata storia culturale e ad uno specifico ordine sociale).<sup>2</sup>

Nel proporre questo tipo di analisi, mi riallaccio a Sherry Ortner<sup>3</sup>, antropologa

---

1 Cfr. Foucault M. (1982), *The Subject and Power*, in Dryfus H. e Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, London.

2 Una parte centrale del progetto di ricerca di Bourdieu ha riguardato proprio lo studio dei processi sociali e politici di formazione/educazione [Bourdieu P. e Passeron J.C. (1972), *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Guaraldi, Firenze], studio i cui esiti, come ci ricorda Franco Cambi [Cambi F. (1987), *La sfida della differenza. Itinerari italiani di pedagogia critico-radical*, CLUEB, Bologna, p. 49] hanno svolto, nel corso degli anni Settanta, un ruolo importante nel dialogo tra "sociologia pedagogica" e pedagogia.

3 Cfr. Ortner S. B. (2004), in Cimmino L. e Santambrogio A., *Antropologia e interpretazione, Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, pp. 67-68. Una critica precoce alle posizioni di Foucault e Bourdieu può essere rintracciata nell'opera di Michel de Certeau (2001 [1990]), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma), storico, filosofo, antropologo e gesuita francese. Si veda in particolare il capitolo IV "Foucault e Bourdieu".

statunitense che prende come punto di riferimento questi due autori (un filosofo e un sociologo) in quanto “forniscono i blocchi più importanti della fondazione della teoria sociale e culturale contemporanea”<sup>4</sup>. Partendo da simili considerazioni, Ortner introduce ed indaga un ulteriore ambito in cui, nel passaggio tra gli anni Ottanta e i Novanta del secolo scorso, la questione del soggetto continua ad essere centrale, assumendo connotazioni nuove: quello dei rapporti tra modi di agire (*agency*) e pratiche di costruzione/esibizione della soggettività, ovvero quello dei rapporti tra soggetto-agente esistenzialmente complesso che sente, pensa e riflette, che produce e ricerca significato, da un lato, e contesti sociali istituzionalizzati, dall’altro.<sup>5</sup> Il discorso di Ortner si sviluppa all’interno di un’antropologia interpretativa di impostazione geertziana, ma, nel porre l’accento sulle capacità agentive del soggetto all’interno dei diversi contesti di articolazione del potere, appare vicino agli studi post-coloniali, ovvero a quegli studi di ispirazione decostruzionista che, avendo fatte proprie le lezioni di Foucault, Bourdieu, De Certeau e, per altri versi, di Gramsci, incentrano i propri discorsi sui soggetti periferici e subalterni in un mondo apparentemente globalizzato, eppure in grado, secondo quanto sostenevano già negli anni Settanta Deleuze e Guattari, di resistere all’assoggettamento e di emergere dentro e contro la logica del potere, dello stato-nazione e del capitale<sup>6</sup>.

---

4 Ortner S. B. (2004), in Cimmino L. e Santambrogio A., *op. cit.*, p. 68.

5 Ortner S. B. (2004), in Cimmino L. e Santambrogio A., *op. cit.*, p. 70.

6 Deleuze G. e Guattari F. (1975 [1972]), *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.

L'approccio di Foucault e quello post-coloniale divergono soprattutto su un punto sostanziale. Se, infatti, il pensatore francese prende in considerazione la genealogia del soggetto dell'umanesimo illuminista, all'interno di una società ancora tutta centrata sulle dialettiche politiche interne al mondo occidentale (Occidente/Terzo Mondo, blocco atlantico/blocco comunista), il post-colonialismo ha invece come oggetto una più radicale decostruzione del soggetto occidentale e di quella visione imperialista che ritiene l'Europa e l'Occidente come gli agenti unici di ogni sviluppo storico<sup>7</sup>. A quest'opera di ripensamento critico del soggetto occidentale, ha dato un contributo decisivo Edward Said, pensatore di origini palestinesi, con il suo *Orientalism* (1978), testo che ha avuto importanti ripercussioni nelle aree e nei settori disciplinari maggiormente impegnati nell'analisi dei rapporti tra "Occidente" e mondi altri. L'opera di Said, infatti, è alla base dei lavori di Gayatri Spivak e Homi K. Bhabha, autori le cui teorie rappresentano un nuovo orizzonte critico per gli studi post-coloniali. Infatti, come fa notare Miguel Mellino: "[...] se la teoria postmoderna, come suggeriva Jean François Lyotard, porta alla luce il carattere *mitologico* delle grandi narrazioni della modernità, la teoria postcoloniale, secondo Spivak, concentra il suo sguardo critico sui *miti* del colonialismo occidentale, sul processo di 'violenza epistemologica' condensato nella (ri)scrittura occidentale del sé, dell'Altro e quindi

---

7 Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma, pp. 46-47.

della Storia”<sup>8</sup>.

Al termine di questo schematico *excursus* storico e ai fini del presente lavoro, mi sembra, dunque, si possa sostenere che tanto in Foucault, quanto in Said, negli studi culturali e in quelli post-coloniali, l'emergere di una condizione postmoderna abbia rappresentato qualcosa di più complesso che una semplice apertura degli studi a dinamiche, problemi, “oggetti” nuovi e specifici prodotti dalla post-modernità: come ricordava alcuni anni fa Leon Tikly, pedagogista britannico, in uno scritto dedicato ai rapporti tra educazione comparativa e post-colonialismo, l'adesione ad una prospettiva postcoloniale comporta necessariamente “uno scarto epistemologico nei modi in cui tali eventi vengono descritti e interpretati”.<sup>9</sup>

### **Il soggetto postmoderno nel discorso pedagogico**

Il dibattito critico sul soggetto post-moderno ha avuto un ruolo centrale anche nella prospettiva pedagogica articolandosi non solo intorno al ruolo che esso dovrebbe assumere nel clima culturale odierno, ma anche attraverso una più operativa riflessione tesa ad individuare un modello educativo-formativo in grado di rispondere adeguatamente alle tante “sfide” poste dalla contemporaneità. Enza Colicchi, ne *Il soggetto nella pedagogia contemporanea*, sostiene che bisogna prendere le distanze dai termini attraverso cui la categoria di “soggetto” è stata interpretata, assunta e

---

8 Mellino M. (2005), *op. cit.*, p. 47.

9 Tikly L. (1999), “Postcolonialism and Comparative education”, *International Review of Education* 45 (5/6): 603, traduzione mia.

declinata dalla tradizione pedagogica. Occorre cioè sostituire a quella vecchia immagine del soggetto, che si illudeva di potersi guardare e conoscere in maniera puntuale, una nuova idea di soggetto che vuole mettere tutto in dubbio per potersi poi ricostruire da solo, consapevole della sua strutturale incompiutezza<sup>10</sup>. Anche Franco Cambi parla di un soggetto debole, privo di garanzie, legato a esperienze drammatiche, inquiete, aperte. Alessandro Mariani, poi, descrive un soggetto contemporaneo “in crisi”, precario, dismorfico, emarginato, perduto, disgregato, con un’esistenza che può essere definita in termini di conflittualità. A sua volta, Franco Frabboni delinea la figura di un soggetto attonito e impotente che si trova in un mondo ambivalente, spesso incomprensibile e perfino incomunicabile. Perciò Franca Pinto Minerva sostiene che quando facciamo riferimento al soggetto in formazione abbiamo bisogno di determinare anche le nuove forme che assumono i relativi profili identitari. Profili incerti, problematici, ambivalenti che descrivono soggetti post-moderni la cui identità va ritessuta continuamente. La stessa Enza Colicchi utilizza questa metafora della “tessitura” per definire l’opera di elaborazione, composizione e strutturazione dell’identità personale: in questo modo, secondo la studiosa, «lo spazio di quell’identità assume la fisionomia del “cantiere” e dei “lavori in corso”»<sup>11</sup>.

### **L’apertura interdisciplinare**

---

10 Colicchi E. (2008), *Il soggetto nella pedagogia contemporanea. Una questione, un compito*, Carocci, Roma.

11 Colicchi E. (2008), *op. cit.*, Roma, p. 19

E allora quale modello/profilo educativo/formativo deve proporre oggi la pedagogia? Franca Pinto Minerva sostiene l'urgenza da parte della pedagogia di rivedere la propria articolazione concettuale e di considerare l'apertura interdisciplinare come elemento fondamentale per la riformulazione del concetto di formazione. Dello stesso avviso sembra Giorgio Chiosso il quale afferma che l'uomo contemporaneo deve imparare a familiarizzarsi con le dissolvenze e con il pluralismo metodologico, a costruire logiche inter- e poli-disciplinari per definire nuovi schemi cognitivi, oltrepassare i confini disciplinari tradizionali e procedere a forme di ibridazione fra competenze scientifiche diverse<sup>12</sup>.

Sembra ci sia accordo, dunque, nell'auspicare il superamento del modo riduttivo in cui il concetto di educazione viene inteso dai paradigmi interni alle singole discipline e nell'affermare la necessità di un approccio interdisciplinare che metta la pedagogia in relazione con i saperi che le altre scienze umane e sociali elaborano. Si tratta, sostiene Concetta Sirna, "di saperi necessari per leggere e decifrare meglio l'evento educativo nella sua complessità"<sup>13</sup>. Franco Frabboni, a sua volta, parla di un rinnovamento della pedagogia che dovrebbe «cambiare pelle scientifica e slargare il proprio compasso ermeneutico, rifondando la propria teoria della conoscenza». In effetti, l'apertura interdisciplinare sembra costituire una strategia conoscitiva efficace per far fronte ai molteplici problemi concettuali ed operativi che la condizione

---

12 Chiosso G. (2003), *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori, Milano.

13 Sirna C. (1997), *Pedagogia interculturale. Concetti, problemi, proposte*, Guerini, Milano, p. 40.

postmoderna pone alla pedagogia. Mi trovo d'accordo con gli studiosi sopra ricordati sul fatto che una simile scelta, se assunta fino in fondo, implicherebbe profonde innovazioni all'interno di quadri accademici consolidati.

Si tratta di problemi complessi e (ri)fondativi intorno ai quali si può ulteriormente riflettere. Per il momento mi preme sottolineare un possibile esito di tale assunzione e cioè la riformulazione del concetto teorico di soggetto e degli scenari concettuali dentro cui si muove. Questo può rappresentare uno snodo fondamentale anche per ripensare il soggetto storico a cui fa riferimento la pedagogia.

### **Due diverse “antropologie” del soggetto (nella pedagogia post-moderna)**

In aggiunta a queste considerazioni e senza voler ridurre la complessità dei percorsi seguiti dalla pedagogia italiana, vorrei comunque porre l'attenzione su due differenti modalità di porre “la questione del soggetto”. La prima è quella percorsa, ad esempio, da Franco Cambi, secondo il quale è necessario ri-definire quell'*anthropos* che è stato decostruito, reinterpretato, smascherato da Nietzsche, Derrida, Lyotard, Deleuze, Rorty e sostituito oggi dal *soggetto postmoderno*. La seconda è quella che fa capo principalmente a Francesca Gobbo la quale, attraverso il confronto tra pedagogia interculturale e antropologia dell'educazione<sup>14</sup> pone la

---

14 Per un quadro della situazione in Italia, si vedano, oltre ai lavori di Callari Galli M. [(1996 [1993]), *Antropologia culturale e processi educativi*, La Nuova Italia, Firenze; e (2000), *Antropologia per insegnare*, Mondadori, Milano], anche il testo di Gobbo F. (2000) (a cura di), *Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, educazione nella società multiculturale*, Edizioni Unicopli, Milano. Per il punto su alcune ricerche di taglio etnografico e pedagogico condotte negli ultimi anni in Italia, si vedano: Gobbo F. e Gomes A. M. (1999) (a cura di), *Etnografia nei contesti educativi*, in “Etnosistemi”, VI, 6; Gomes A. M. e Piasere L. (2004) (a cura di), *Scuola*. Numero monografico di “Antropologia”, IV, 4. Per il punto sull'antropologia dell'educazione d'oltre

questione della dimensione sociale, culturale e politica in cui agiscono i soggetti contemporanei<sup>15</sup>. Nel primo caso, si tratta di definire l'*anthropos filosofico* e di restituire un solido fondamento pedagogico a quell'idea di *humanitas* post-moderna che si è venuta delineando dopo il crollo delle grandi narrazioni e delle forti ideologie, ma che, dal punto di vista pedagogico, è ancora tutta da definire<sup>16</sup>. Nel secondo caso, si tratta di ri-definire il discorso pedagogico facendo riferimento ad un *anthropos sociale e culturale, storicamente determinato*. La differenza di approccio è determinata da una diversità di prospettive che fa riferimento a due idee distinte di soggetto. Da un lato, vi è un'esigenza di ordine teorico ed epistemologico: in tal caso, l'antropologia filosofica è quel discorso sull'Uomo che serve a fondare la pedagogia. Infatti Cambi sostiene che il compito della pedagogia nell'era postmoderna è “di farsi sempre più *pedagogia del soggetto*”, un soggetto utopico verso cui tendere e che si ispira a un dover essere. Con il secondo approccio, la pedagogia, facendosi interculturale, prende atto che quel soggetto teorico che da Foucault in poi è stato decostruito, frantumato, scomposto, messo in crisi, non può più essere oggi

---

oceano, cfr. Dietz G. (2003), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada; e le ultime annate della Rivista “Anthropology and Education”.

15 Francesca Gobbo in *L'educazione al tempo dell'intercultura* del 2008, edito da Carocci, sperimenta l'etnografia come genere letterario e come strumento di ricerca per comprendere come funzionano i processi educativi e le dinamiche culturali e interpersonali che avvengono a scuola e nell'extrascuola. E nel fare questo elabora una riflessione critica sull'uso di alcune metafore che, pur coniate fuori dalla pedagogia interculturale, sono da questa utilizzate come parte del proprio discorso scientifico. In *primis*, il concetto di differenza culturale.

16 Cambi F. (2008), *La “questione del soggetto” come problema pedagogico* in Colicchi E. (2008), *op. cit.*, pp.31-40.

riesumato, rivestito a nuovo e fatto rivivere. Allora, l'antropologia (sociale e culturale) serve – da un punto di vista teorico ed epistemologico – a riflettere criticamente sull'idea stessa di *humanitas* e di soggetto: in tal caso l'antropologia è quel discorso sull'uomo concreto, un uomo che va indagato nel contesto storico, socio-culturale e politico in cui vive e agisce.<sup>17</sup>

### **La pedagogia interculturale: nuove aperture**

Al di là delle diverse prospettive, gli autori presi in considerazione sembrano comunque concordare sul fatto che quello dell'interculturalità sia uno spazio decisivo all'interno del quale la pedagogia contemporanea affronta problemi di ordine pratico-teorico raccogliendo le sfide poste dalla postmodernità. Proviamo, allora, a indicare, seppur brevemente, alcuni elementi di fondo della pedagogia interculturale così come appaiono oggi nel dibattito italiano. “Interculturale non è una nuova scienza o una nuova disciplina e neppure un oggetto di una disciplina o un campo di applicazione. Non esiste neppure una qualità interculturale che possa essere considerata attributo oggettivo di qualcosa. Interculturale è un nuovo tipo di discorso sull'uomo nato per un'esigenza di ordine teorico e pratico insieme, un tipo di sguardo e un modo di interrogare il reale che evidenzia il contesto da cui emergono i fatti, l'ideologia che a

---

17 Al di là dello specifico campo dell'antropologia dell'educazione, la riflessione antropologica si è da tempo interessata ad alcune delle nozioni verso le quali anche le scienze dell'educazione hanno rivolto la propria attenzione. Tra queste proprio quelle di *persona* e di *individuo*, su cui fin dagli anni Trenta aveva riflettuto Marcel Mauss, costituiscono un fertile terreno di confronto. Gli antropologi si sono interrogati, infatti, sul carattere culturalmente costruito, dunque storicamente relativo, di simili nozioni e oggi invitano gli altri studiosi ad una maggiore cautela riguardo al loro utilizzo. Cfr. Mauss M. (1965 [1938]), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino. In particolare il capitolo: “Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di ‘io’”.

essi soggiace, le condizioni che li producono e il modo di apprendere”<sup>18</sup>. Nel 1997 Concetta Sirna, citando il testo di Abdallah Preteille del 1985<sup>19</sup>, restituisce al lettore questa definizione di intercultura per indicare l’ambito teorico, metodologico ed epistemologico della pedagogia interculturale. L’ipotesi che porta avanti la studiosa è che “la pedagogia interculturale non deve essere considerata come una branca specialistica della pedagogia generale perché non si differenzia da essa per il suo particolare oggetto di ricerca o per i particolari obiettivi e strumenti di lavoro”<sup>20</sup>. Piuttosto, la pedagogia interculturale è semplicemente la pedagogia che, nell’affrontare i problemi educativi della contemporaneità, cambia il suo paradigma e da fonte di integrazione assimilativa del *diverso* si trasforma in pedagogia della mediazione, una pedagogia rispettosa della *differenza*, che punta all’abbattimento dei pregiudizi, degli stereotipi, del razzismo. Intercultura, quindi, come risposta desiderabile alle profonde trasformazioni che sono in atto a livello mondiale, una risposta che privilegia l’attenzione alle *diversità culturali* e che promuove una cultura del rispetto e della valorizzazione dell’*altro*<sup>21</sup>. Questa attenzione all’*alterità*, alternativamente espressa con i termini *diversità* e *differenza*, e l’impegno contro la

---

18 Sirna C. (1997), *op. cit.*, pp. 35-36.

19 Abdallah Preteille M. (1985), *Vers une pédagogie interculturelle. Approche conceptuelle, épistemologique et méthodologique*, Univ. Paris V, Paris.

20 Sirna C. (1997), *op. cit.*, p.36.

21 Gobbo F. (2002 [2000]), *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma.

discriminazione e ogni forma di razzismo possono essere rintracciati già nel 1981 all'interno di un documento lanciato dal Consiglio d'Europa in seguito alla riflessione sulla dimensione interculturale sia come teoria che come pratica educativa che punta al riconoscimento delle *differenze culturali* e dunque alla capacità di apertura della nostra società alla *diversità* e al pluralismo<sup>22</sup>.

Dagli anni Ottanta in poi il tema dell'intercultura si è lentamente sedimentato attraverso la normativa, i progetti, la didattica, gli strumenti, i materiali, dando luogo soprattutto ad un'educazione rivolta a differenti gruppi culturali, come gli immigrati e le nuove minoranze europee formatesi a seguito degli sconvolgimenti politici e sociali. Sconvolgimenti che hanno cambiato il volto del vecchio continente dando luogo a complesse e conflittuali realtà. In quegli stessi anni, sostiene Francesca Gobbo, l'affermazione del discorso interculturale è stata affiancata da una riflessione sul concetto di cultura che qualifica la prospettiva educativa e, contemporaneamente, specifica le modalità attraverso cui va intesa la questione della differenza<sup>23</sup>. Tale questione è sorta soprattutto in ambito scolastico, tanto che, per Graziella Favaro, la pedagogia interculturale “viene a coincidere di fatto con la missione stessa della scuola e dei servizi educativi nel tempo della pluralità”<sup>24</sup>. La pedagogia interculturale

---

22 Cfr. Projet n.7 du CDCC, 1981-1986.

23 Gobbo F., *Dal multiculturalismo americano all'intercultura: il contributo del Consiglio d'Europa*, in Favaro G. e Luatti L. (a cura di) (2004), *L'intercultura dalla A alla Z*, FrancoAngeli, Milano, pp. 38-49.

24 Favaro G., *L'educazione interculturale in Italia. Una scelta possibile e necessaria*, in Favaro G. e Luatti L. (a cura di) (2004), *op. cit.*, p. 35.

nasce in seguito a questa visione e come impegno concreto alla soluzione di problemi posti dalla presenza di alunni stranieri nella scuola. In particolare in Italia fa la sua comparsa ufficiale nella scuola italiana nel 1990 con la normativa che tratta dell'inserimento degli alunni stranieri<sup>25</sup>. Graziella Favaro sostiene che due sono state le posizioni adottate dalla pedagogia nel trattare le differenze: quella “per sottrazione” che tende a rimuovere o ignorare le differenze al fine di ricercare una radice comune; e quella “per addizione” che prevede il riconoscimento delle differenze e il loro accostamento entro una comune cornice di regole procedurali di convivenza<sup>26</sup>. In seguito il concetto di intercultura si estende anche alla complessità del confronto tra culture diverse intese nella dimensione europea e come risposta efficace contro il razzismo.

### **Gli ambiti di riferimento per una *buona* pedagogia interculturale**

Franco Cambi definisce la pedagogia interculturale italiana nata sotto la spinta dell'urgenza-immigrazione e dell'avvento di una società multietnica “una pedagogia ora sociale ora scolastica che cerca di mediare (più che di pensare) i problemi dell'incontro tra culture e lo fa con categorie culturali deboli o prese a prestito”<sup>27</sup>. Si tratta di una produzione d'emergenza, talvolta improvvisata, spesso retorica, di non

---

25 Circolare ministeriale n. 205 del 16 luglio 1990.

26 Favaro G., *L'educazione interculturale in Italia. Una scelta possibile e necessaria*, in Favaro G. e Luatti L. (a cura di) (2004), *op. cit.*, pp. 24-25

27 Cambi F. (2003 [2001]), *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma, p. 73.

buona lega teorica che, secondo lo studioso, si sarebbe protratta fino ad oggi in molta letteratura. È, in definitiva, un nuovo genere pedagogico che non spicca certo per qualità, ma sarebbe caratterizzato, anzi, nonostante la proliferazione di testi pubblicati anche da case editrici prestigiose, da povertà teorica, improvvisazione e poco rigore. Queste riflessioni esplicite e dure di Franco Cambi si collocano all'interno di quella linea di pensiero critico che in parte è condivisa, tra gli altri, anche da Franca Pinto Minerva, Duccio Demetrio, Francesco Susi. Secondo tale prospettiva o la pedagogia interculturale diventa *buona pedagogia* aprendosi allo sguardo di altri saperi – come l'antropologia che lavora *nei* vissuti e *sui* vissuti e nelle strategie politiche – oppure si riduce a ricettacolo applicativo dell'accoglienza<sup>28</sup>. Sulla stessa linea di pensiero, Alessandro Mariani sostiene che l'autonomia della pedagogia non esclude i rapporti con altri saperi, in quanto autonomia non significa isolamento, ma relazione “di pari dignità scientifica con altre fonti disciplinari, a cominciare dalla filosofia e dalle scienze umane e sociali con cui essa può/deve stabilire rapporti di costante collaborazione”<sup>29</sup>.

In quest'ottica l'apertura disciplinare non rappresenta una mutilazione, un'espropriazione, una riduzione, una negazione o una condizione subalterna della pedagogia rispetto ad altre scienze; al contrario, risulta essere condizione fondamentale per la pedagogia stessa in quanto essa, come sostiene Alessandro

---

28 Cambi F. (2003 [2001]), *op. cit.*, p. 74.

29 Mariani A. (2006), *Elementi di filosofia dell'educazione*, Carocci, Roma, p. 14.

Mariani, “è correlata con diverse discipline da cui coglie dati/informazioni da elaborare in forme coerente in base alle proprie finalità”<sup>30</sup>. Finalità, continua lo studioso, che hanno a che vedere con “la formazione intesa in chiave psicologica, ma soprattutto in chiave sociale e antropologica, come l’osso di seppia del fare pedagogia oggi”<sup>31</sup>. Il ricorso al lavoro interdisciplinare diventa allora necessario per individuare gli aspetti problematici che caratterizzano il dibattito odierno sulla educazione-istruzione-formazione del soggetto postmoderno<sup>32</sup>. In questo senso, conclude Alessandro Mariani, l’antropologia culturale e la filosofia segnano “un viatico intellettuale indispensabile per orientare la riflessione pedagogica di fronte ai pericoli di un suo rattrappimento culturale e per una sua organizzazione didattica rispetto alle trasformazioni sociali in corso nell’attuale congiuntura storica”<sup>33</sup>. Sulla stessa linea di pensiero, Franco Cambi parla di tre strutture, ovvero di tre caratteri che contraddistinguerebbero l’intercultura: lo sguardo antropologico; la differenza; il dialogo.

In sintesi ritengo che le premesse teoriche e gli studi sul soggetto debbano confluire in una prospettiva pedagogica che sia caratterizzata da due innovativi filoni.

---

30 Mariani A. (2006), *op. cit.*, p. 13.

31 Mariani A. (2006), *op. cit.*, pp. 13-14.

32 A proposito dell’importanza del rapporto interdisciplinare tra la pedagogia e le altre scienze si veda il testo di Piero Bertolini (2005), *Ad armi pari. La pedagogia a confronto con le altre scienze sociali*, Utet, Torino.

33 Mariani A. (2006), *op. cit.*, p. 64.

### 1. *Cultural Studies*

Dal punto di vista qui adottato l'analisi di tali caratteri può risultare utile per la comprensione di quelle tematiche fondamentali della contemporaneità su cui si articola la complessità del discorso pedagogico-interculturale. Esse sono: l'educazione-istruzione-formazione del soggetto post-moderno; l'incontro/scontro con l'alterità; le nuove identità migranti, transnazionali e de-territorializzate. Per affrontare tali tematiche un elemento di particolare novità è rappresentato dai *Cultural Studies*, insieme di studi e ricerche che attingono a paradigmi diversi: un marxismo di ispirazione gramsciana, la psicoanalisi, il femminismo, la critica letteraria, il poststrutturalismo e il postmodernismo. Essi affrontano, infatti, problemi nodali della contemporaneità – l'identità di genere, il nazionalismo, il postcolonialismo, l'etnicità, le biotecnologie, le istituzioni, la globalizzazione – adottando una prospettiva (inter)disciplinare aperta, critica e decentrata rispetto agli assunti impliciti dei saperi tradizionali. Tali studi operano di fatto a partire da una critica di alcune delle nozioni di fondo che hanno guidato la ricerca negli scenari “classici”: concetti fondativi, come ad esempio rappresentazione, storia, cultura, identità (e alterità), soggetto.

### 2. *Post-colonial education*

All'interno di questo scenario si situa la *postcolonial-education*, una prospettiva pedagogica che, come sostiene Concetta Sirna, può essere definita “critica”, “della

resistenza”, “antirazzista” o “della complessità”<sup>34</sup> in quanto posa il suo sguardo sui processi di globalizzazione in atto, sul ruolo che anche i sistemi educativi possono giocare nel produrre esclusione sociale e discriminazione a diversi livelli, sull’aggravarsi di forme di ingiustizia e di ineguaglianza all’accesso alle risorse, sulla difficoltà di garantire la bio-diversità dei sistemi naturali. Particolare attenzione viene posta poi al problema dei dispositivi di dominio che riguardano soprattutto i soggetti che vivono nei paesi in via di sviluppo.

L’ambito teorico all’interno del quale intendo muovermi – più interessante per gli scopi della pedagogia e per il soggetto post-moderno – si fonda proprio sulla possibilità di coniugare la prospettiva interdisciplinare con il rinnovamento dei quadri concettuali e metodologici proposto e dalla pedagogia interculturale, dai *Cultural Studies* e dalla *Post-colonial Education*. Una simile apertura, a mio avviso, può consentire non solo di descrivere e spiegare meglio le dinamiche culturali che animano la società, ma anche di elaborare e progettare forme di intervento e di cambiamento in meglio della società stessa.

## Bibliografia

---

34 Per un’articolata ricostruzione degli sviluppi della teoria pedagogica in relazione all’emergere e al consolidarsi degli studi post-coloniali, si veda il volume di Concetta Sirna *Postcolonial education e società multiculturale* (2002), in particolare le pp. 20-39.

Abdallah Pretceille M. (1985), *Vers une pédagogie interculturelle. Approche conceptuelle, épistemologique et méthodologique*, Univ. Paris V, Paris.

Appadurai A. (2001 [1996]), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Bertolini P. (2005), *Ad armi pari. La pedagogia a confronto con le altre scienze sociali*, Utet, Torino.

Best S. e Kellner D. (1991), *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Macmillan, Londra.

Bhabha H. K. (2001 [1994]), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.

Bolognari V. (2004), *Intercultura. Paideia per una nuova era*, Pensa Multimedia, Lecce.

Bolognari V. (a cura di) (2006), *Il futuro delle relazioni interculturali*, Pensa Multimedia, Lecce.

Bourdieu P. (2009 [1994]), *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna.

Bourdieu P. (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bourdieu P. e Passeron J.C. (1972), *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Guaraldi, Firenze.

Borofsky R. (a cura di) (2000 [1994]), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.

Callari Galli M. (1996 [1993]), *Antropologia culturale e processi educativi*, La Nuova Italia, Firenze.

Callari Galli M. (2000), *Antropologia per insegnare*, Milano, Mondadori.

Cambi F. (1987), *La sfida della differenza. Itinerari italiani di pedagogia critico-radical*, CLUEB, Bologna.

Cambi F. (2003 [2001]), *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma.

Cambi F. (2008), *La "questione del soggetto" come problema pedagogico in Colicchi E., Il soggetto nella pedagogia contemporanea. Una questione, un compito*,

Carocci, Roma, pp. 31-40.

Chakrabarty D. (2004 [2000]), *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.

Chambers I. (2006), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma.

Chiosso G. (2003), *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori, Milano.

Cimmino L. e Santambrogio A. (2004), *Antropologia e interpretazione, Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Morlacchi, Perugia.

Clifford J. (1999 [1988]), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.

Colicchi E. (a cura di) (2008), *Il soggetto nella pedagogia contemporanea. Una questione, un compito*, Carocci, Roma.

Colicchi E. e Passaseo A. M. (a cura di) (2008), *Educazione e libertà nel tempo presente. Percorsi, modelli, problemi*, Armando Siciliano, Messina.

Cometa M. (2004), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma.

De Certeau M. (2001 [1990]) *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

Deleuze G. e Guattari F. (1975 [1972]), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.

Demaria C. e Nergaard S. (a cura di) (2008), *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto*, McGraw-Hill, Milano.

Dietz G. (2003), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada.

Favaro G. (2004), *L'educazione interculturale in Italia. Una scelta possibile e necessaria*, in Favaro G. e Luatti L. (a cura di), *L'intercultura dalla A alla Z*, FrancoAngeli, Milano.

Favaro G. e Luatti L. (a cura di) (2004), *L'intercultura dalla A alla Z*, FrancoAngeli, Milano.

Fink-Eitel H. (2002 [1990]), *Foucault*, Carocci, Roma.

Foucault M. (1980 [1969]), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano.

Foucault M. (1977 [1971]), *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino.

Foucault M. (1982), *The subject and power*, in Dryfus H. e Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, London.

Frabboni F. e Pinto Minerva F. (2006 [2003]), *Introduzione alla pedagogia generale*, Laterza, Roma-Bari.

Gilroy P. (2006 [2004]), *Dopo l'impero. Melanconia o cultura conviviale?*, Meltemi, Roma.

Gobbo, F. (a cura di), 2000, *Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, educazione nella società multiculturale*, Edizioni Unicopli, Milano.

Gobbo F. (2002 [2000]), *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma.

Gobbo F. (2004), *Dal multiculturalismo americano all'intercultura: il contributo del Consiglio d'Europa*, in Favaro G. e Luatti L. (a cura di), *L'intercultura dalla A alla Z*, FrancoAngeli, Milano, pp. 38-49.

Gobbo F. (2008), *L'educazione al tempo dell'intercultura*, Carocci, Roma.

Gobbo F. e Gomes A.M. (1999) (a cura di), *Etnografia nei contesti educativi*, in "Etnosistemi", VI, 6.

Gomes, A.M., Piasere, L. (a cura di), 2004, *Scuola*. Numero monografico di "Antropologia", IV, 4.

Hall S. (2006), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Hall S. e Mellino M. (2007), *La cultura e il potere. Conversazione sui Cultural Studies*, Meltemi, Roma.

Young R. J. C. (2007 [1990]), *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma.

Young R. J. C. (2005 [2003]), *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

Loomba A. (2000 [1998]), *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

Lutter C. e Reisenhleitner M. (2004 [2002]), *Cultural Studies. Un'introduzione*, Mondadori, Milano.

Mariani A. (2006), *Elementi di filosofia dell'educazione*, Carocci, Roma.

Mauss, M. (1965 [1938]), "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 351-409.

Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma.

Mellino M. (a cura di) (2009), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Ortner S. B. (2004), *Geertz, soggettività e coscienza postmoderna* in Cimmino L. e Santambrogio A., *Antropologia e interpretazione, Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, pp.63-104.

Pinto Minerva F. (2005 [2002]), *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari.

Sirna C. (1997), *Pedagogia interculturale. Concetti, problemi, proposte*, Guerini, Milano.

Sirna C. (2003), *Postcolonial education e società multiculturali*, Pensa Multimedia, Lecce.

Spivak G. C. (2004 [1999]), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma.

Tikly L. (1999), "Postcolonialism and Comparative Education", *International Review of Education* 45 (5/6), pp. 603-621.

Simona Risitano

## LA COMUNICAZIONE UMANA

«L'attività o l'inattività, le parole o il silenzio, hanno tutti valore di messaggio: influenzano gli altri e gli altri a loro volta non possono non rispondere a queste comunicazioni e in tal modo comunicano anche loro».<sup>1</sup> Con queste parole si esprime Paul Watzlawick quando enuncia l'assioma fondamentale della pragmatica della comunicazione umana, ovvero il famoso principio per cui *non si può non comunicare*.

L'assenza di un segnale volontario, infatti, non significa che la comunicazione sia del tutto assente. Tutti gli esseri umani comunicano tramite le parole, il tono di voce, i movimenti del corpo, l'espressione del viso, lo sguardo, addirittura tramite il modo di vestire, ovvero attraverso tutti quegli elementi che vengono classificati come strumenti di significazione e segnalazione non verbale, così definiti perché in "opposizione" al linguaggio verbale – alla parola – mediante il quale generalmente ci esprimiamo.

Si comunica per trasmettere qualcosa e, affinché questo processo possa dirsi riuscito, è necessario che il nostro interlocutore abbia compreso il nostro messaggio,

---

<sup>1</sup> Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*. Traduzione di Massimo Ferretti. Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971, pag. 41.

processo che dipende dalle capacità e dalla responsabilità di entrambi gli attori del processo comunicativo.

Comunicare però non significa semplicemente trasmettere un messaggio: alla base di ogni processo comunicativo esistono ed insistono, infatti, tre concetti fondamentali, quali capire, trasmettere e mettersi in relazione. La comunicazione umana è, invero, troppo ricca di elementi soggettivi per essere analizzata e compresa come semplice trasmissione di informazioni.

Quando trasmettiamo un messaggio, comunichiamo un'emozione, un'idea o un sentimento, oltre a tentare di farci comprendere, cerchiamo anche di influenzare il nostro interlocutore, di ottenere una reazione. La comunicazione, infatti, «rende possibile l'azione sull'altro all'interno di una situazione definita»<sup>2</sup> consentendo agli attori sociali di modificare le condizioni di partenza in base ai loro scopi comunicativi. A tal fine è necessario farsi capire correttamente e saper ascoltare, ovvero bisogna sapersi mettere in relazione con gli altri. È proprio la relazione la dimensione principale entro cui si concretizzano i nostri atti comunicativi: sin dalla nascita siamo, infatti, immersi in un fitto universo di rapporti con gli altri e siamo coinvolti, spesso in modo inconsapevole, in un complesso processo di acquisizione delle regole della comunicazione.

---

<sup>2</sup> Anzieu D. e Martin J., *La dynamique des groupes restreintes*. PUF, Paris, citato in Carlo Galimberti, *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, articolo pubblicato sulla rivista «Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152.

Questo processo di apprendimento può venire, ingenuamente ed in parte erroneamente, identificato esclusivamente con l'acquisizione del linguaggio.

In realtà anche per ciò che riguarda i sistemi di comunicazione non verbale può darsi un procedimento analogo, senza che ciò tolga spontaneità ai nostri messaggi: al contrario essere a conoscenza dei meccanismi che regolano tali sistemi aggiunge consapevolezza e, di conseguenza, maggiore capacità gestionale alle nostre interazioni, cioè alle nostre relazioni.

La pragmatica, la scienza che si occupa degli effetti comportamentali della comunicazione umana, diviene allora la cornice teorica entro cui meglio si inserisce una qualsiasi disquisizione sulla comunicazione verbale e non verbale ed estende la sua analisi, oltre che alle azioni del comportamento personale, anche ai segni di comunicazione inerenti al contesto<sup>3</sup> in cui hanno luogo i nostri scambi comunicativi.

Pertanto, la pragmatica deve essere considerata uno strumento prezioso di riduzione «delle distorsioni di ordine cognitivo, linguistico e psicosociale»<sup>4</sup> proprie di tutti i processi di comunicazione, ovvero di relazione.

«Vivere è comunicare: senza comunicazione non sarebbe possibile la vita, di nessun genere, né vegetale, né animale, né socioculturale... In una definizione elementare, la comunicazione è un interscambio di informazioni: dire, percepire,

---

<sup>3</sup> Un interessante *excursus* sull'introduzione e sulla rilevanza del concetto di *contesto* nell'ambito della ricerca sugli scambi comunicativi è fornito dal già citato articolo di Carlo Galimberti, *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa* («Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152).

<sup>4</sup> Carlo Galimberti, *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, cit. («Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152).

reagire. In questo senso tutto il mondo *dice* e tutto il mondo risponde. La comunicazione è un fatto universale e continuo, senza principio e senza confini»<sup>5</sup>.

Basterebbe soffermarsi almeno un po' su tutto ciò che circonda l'essere umano, per rendersi conto che ogni forma di vita, in modo particolare quella degli esseri viventi, vegetali o animali, è la risposta ad un flusso incessante di informazioni che ognuno di questi organismi riconosce, decodifica e mette in atto. Alla base della vita e dei suoi processi c'è un universo di messaggi e di risposte. L'essere umano rappresenta la forma più compiuta di una lunga evoluzione, ma esistono forme di vita inferiore che testimoniano come questo scambio di informazioni sia alla base dell'esistenza dell'intero universo: pensiamo alle fitte maglie di relazioni che intercorrono tra i vegetali e l'ambiente che li circonda, tra gli animali e il loro *habitat*. Ancor prima di trovarci di fronte ad un linguaggio compiuto, almeno nel senso in cui noi lo intendiamo ed utilizziamo, il mondo ci offre innumerevoli esempi di animali, quali uccelli, insetti, pesci, che comunicano tra di loro sulla base di un insieme di segni che permette loro di chiamarsi, di giocare, di trasmettersi informazioni essenziali per la propria sopravvivenza: sulla base di un codice comune, proprio come accade per noi esseri umani, questi animali comunicano tramite ciò che può definirsi, con tutta

---

<sup>5</sup> Giuseppe Colombero, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*. Edizioni Paoline. Cinisello Balsamo (Milano), 1988<sup>3</sup>, pag. 34.

legittimità, linguaggio. «Il mondo della comunicazione è veramente vasto quanto l'universo: nulla è muto o isolato»<sup>6</sup>.

Anche l'uomo ha bisogno di vivere questi scambi con l'ambiente che lo circonda, in modo tale da afferrare gli innumerevoli messaggi che il mondo gli invia e che si offrono ai suoi occhi in maniera del tutto naturale, al fine di conoscerlo e servirsene per la propria sopravvivenza.

Tutto ciò che oggi circonda l'uomo, nasce proprio dalla sua capacità di conoscere l'universo che da sempre lo ha accolto e, con il passare del tempo, di padroneggiarlo con estrema sicurezza.

La mente umana è, infatti, deputata all'elaborazione di tutti quei dati che il nostro *habitat* ci fornisce: suoni, luci, costruzioni fisiche e simboliche, si adagiano sul fondo della nostra memoria e si sedimentano nell'esperienza per trasformarsi nella mappa spazio-temporale che ci permette di orientarci in questo "overload" di informazioni e di trarne allo stesso tempo quanti più vantaggi possibili.

Se la comunicazione, intesa come scambio di informazioni, è la base stessa della vita dell'uomo, questi è per natura un soggetto comunicante. La comunicazione va perciò intesa come «dimensione psicologica costitutiva del soggetto»<sup>7</sup>, e non come puro strumento o mezzo deputato alla sopravvivenza: se così non fosse, l'uomo nel corso della sua lunga evoluzione non sarebbe stato in grado di sviluppare le capacità

---

<sup>6</sup> Giuseppe Colombero, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, cit., pag. 35.

<sup>7</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*. Il Mulino, Bologna 2006, pag. 13.

che gli permettono di mettersi in relazione con gli altri, prima tra tutte quella linguistica, e di giungere alla costituzione di società materialmente e simbolicamente complesse, quali quelle attuali.

L'indagine scientifica sulla comunicazione umana è un'acquisizione piuttosto recente nelle scienze umane: i primi studi risalgono, infatti, alla fine degli anni quaranta. Nonostante ciò, quest'ambito disciplinare si è sviluppato notevolmente nell'ultimo cinquantennio, tanto da dare vita a diversi ambiti di ricerca<sup>8</sup>.

Proprio perché si tratta di un'attività che confina con categorie e fenomeni simili, è opportuno, ai fini analitici, fornire alcune chiarificazioni del concetto di comunicazione, tenendo presente che nei concreti processi di interazione con gli altri, queste stesse distinzioni si attenuano dando forma ad un processo unitario.

In modo particolare, è necessario distinguere il concetto di comunicazione da quelli del comportamento e dell'interazione.

Si può definire il comportamento come «qualsiasi azione motoria di un individuo, osservabile in qualche modo da un altro. Esso può avere luogo a qualsiasi titolo, sia per ragioni coscienti e volontarie, sia in maniera automatica e riflessa»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Si possono orientativamente distinguere diversi approcci di studio: l'approccio matematico (comunicazione come trasmissione di informazioni), l'approccio semiotico (comunicazione come significazione e come segno), l'approccio pragmatico (comunicazione come interazione tra testo e contesto), l'approccio sociologico (comunicazione come prodotto della società), e l'approccio psicologico (comunicazione come relazione).

<sup>9</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 36.

Si tratta di una categoria estremamente vasta e teoricamente onnicomprensiva: da questo punto di vista una dichiarazione d'amore e l'estensione della gamba come risposta al colpo del martelletto sul ginocchio sono entrambe comportamenti.

Di conseguenza, comportamento e comunicazione costituiscono due categorie distinte, poiché ogni comunicazione è un comportamento, in quanto si esprime attraverso azioni manifeste; ma non ogni comportamento è una comunicazione, in quanto esistono numerose forme di comportamento che possono essere informative ma non comunicative.

Questa distinzione risulta necessaria: se infatti si fanno coincidere i due concetti, tutto diventa comunicazione (anche l'azione più accidentale e inconsapevole), e non si ha più alcuna possibilità di distinguere tra due ambiti analitici differenti.

Occorre, inoltre, distinguere tra informazione e comunicazione.

L'informazione «consiste nell'*acquisizione di conoscenze inferite in modo autonomo da parte di un soggetto, B, nei confronti di un altro, A, anche se quest'ultimo non è stato consapevole. È in gioco un processo di estrazione d'informazione che dipende soltanto dalle competenze di B*»<sup>10</sup>.

Di contro, affinché si possa parlare propriamente di comunicazione, occorre un'*intenzione comunicativa*, la quale deriva sempre dalla «combinazione simultanea

---

<sup>10</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 37.

di due intenzioni: l'intenzione di A di comunicare qualcosa a B; l'intenzione di A di fare in modo che il suo atto comunicativo sia riconosciuto in quanto tale da B»<sup>11</sup>.

In ragione del fatto che ogni scambio comunicativo implica la partecipazione di almeno due individui, è necessario specificare anche il concetto di interazione: «*essa è qualsiasi contatto (sia fisico che virtuale) che avviene fra due o più individui, anche in modo involontario, in grado di modificare lo stato preesistente delle cose tra di loro*»<sup>12</sup>. Da questo punto di vista, un urto casuale o un numero telefonico sbagliati sono entrambi atti interattivi, poiché chiamano in causa a qualche titolo due o più individui, indipendentemente dalla loro storia e dal loro grado precedente di conoscenza reciproca. La comunicazione, invece, richiede *uno scambio consapevole e riconosciuto come tale dai partecipanti*.

L'interazione costituisce una categoria mentale che include quella di comunicazione, in quanto ogni atto comunicativo implica un'interazione, ma non ogni interazione conduce necessariamente ad una comunicazione, intesa appunto come scambio consapevole tra due attori sociali.

In questa prospettiva la comunicazione, in quanto atto comunicativo, può essere definita come «*uno scambio interattivo osservabile fra due o più partecipanti, dotato di intenzionalità reciproca e di un certo livello di consapevolezza, in grado di far*

---

<sup>11</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 37.

<sup>12</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 37.

*condividere un determinato significato sulla base di sistemi simbolici e convenzionali di significazione e di segnalazione secondo la cultura di riferimento»<sup>13</sup>.*

Tuttavia è opportuno rilevare che la comunicazione costituisce una categoria generale di fenomeni molto eterogenei tra loro: essa non presenta confini netti e ben delineati, perché è costituita da un aggregato di fenomeni e processi che variano per precisione, importanza, complessità, nonché per livello di coscienza.

Gesti e messaggi quasi automatici (come la risposta al telefono), o messaggi altamente simbolici e caratterizzati da grande consapevolezza (come riti religiosi), costituiscono, in maniera analoga, atti comunicativi.

Le caratteristiche principali della più importante e più antica attività umana possono essere, se pur brevemente, descritte nel modo che segue.

La comunicazione è, innanzitutto, *un'attività propriamente sociale*: si ha comunicazione solo all'interno di gruppi o comunità, poiché il gruppo rappresenta una condizione necessaria e un vincolo per la genesi, l'elaborazione e la conservazione di qualsiasi sistema di comunicazione. Quest'ultimo, a sua volta, influenza e modifica profondamente la vita del gruppo stesso. Socialità e comunicazione sono due dimensioni tra loro distinte ma, allo stesso tempo, interdipendenti: si evolvono in maniera congiunta attraverso un processo di continui rimandi. La comunicazione è, pertanto, alla base dell'interazione sociale e delle relazioni interpersonali: «la comunicazione d'una notizia o d'una emozione non è mai

---

<sup>13</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 37.

soltanto la trasmissione di un messaggio; essa suscita una reazione mentale ed emotiva nel ricevente che si concretizza in una risposta. La parola getta così *germi di aggregazione*; essa è legame, costruisce le comunità, fonda le tradizioni. Sta qui il suo intrinseco carattere di socialità»<sup>14</sup>.

Di conseguenza essa implica processi di partecipazione, in quanto presume la condivisione dei significati e dei sistemi di segnalazione, nonché l'accordo sulle regole che governano gli stessi scambi comunicativi. Fondandosi su processi più o meno lunghi e complessi di condivisione e negoziazione fra i soggetti comunicanti, la comunicazione possiede una matrice culturale e una natura convenzionale, poiché rappresenta gli esiti degli accordi e delle convenzioni culturalmente stabilite all'interno di una data comunità e, soprattutto, perché assume una funzione attiva nell'elaborazione e modifica delle medesime convenzioni sociali e culturali. La comunicazione, inoltre, è «un'attività eminentemente cognitiva. Essa è in stretta connessione con il pensiero e con i processi mentali superiori in quanto manifesta in maniera estensiva e pubblica le proprie idee (conoscenze, credenze, interessi, emozioni, ecc.) a qualcuno diverso da sé»<sup>15</sup>.

Pensiero e comunicazione si articolano così in modo reciproco: realtà pensabile e realtà comunicabile sono intimamente connesse. Per comunicare è necessario, infatti, che i soggetti siano capaci di rendere esplicito il proprio pensiero e la propria

---

<sup>14</sup> Giuseppe Colombero, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, cit., pag. 42.

<sup>15</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 37.

intenzione, nella consapevolezza di prendere parte a uno scambio comunicativo con qualcun altro.

Infine, bisogna ricordare che la comunicazione è *strettamente congiunta con l'azione*: comunicare è sempre fare qualcosa nei riguardi di qualcun altro da parte del soggetto comunicante. Ogni atto comunicativo genera, di per sé, degli effetti sulla sequenza degli scambi tra i partecipanti, all'interno di un processo di influenza reciproca. È opportuno sottolineare che, sotto questo profilo, «nessun atto comunicativo è mai neutro o indifferente, ma contribuisce a dare forma all'interazione in corso e così viene a definire un certo modello di relazione con l'interlocutore»<sup>16</sup>.

La comunicazione, quindi, non è separata dalla discomunicazione, cioè da quell'insieme di processi comunicativi particolari come la comunicazione ironica, quella seduttiva, quella menzognera, ecc. Si tratta di tutti quei casi in cui gli aspetti impliciti e indiretti della comunicazione prevalgono su quelli espliciti e diretti: emerge così uno scarto rilevante tra il *detto* e il *non detto*<sup>17</sup>. È un dire per non dire.

I fenomeni di discomunicazione sono, pertanto, caratterizzati da un'intenzione comunicativa di secondo livello, cioè da una metaintenzione, la quale comporta una

---

<sup>16</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 14.

<sup>17</sup> Questo fenomeno può essere approfondito ed esemplificato rifacendosi all'approccio pragmatico alla comunicazione che offre, tramite i contributi di Morris, Austin, Grice, Wilson e Sperber, validi modelli analitici circa l'interazione tra testo e contesto che studiano, tra le altre cose, anche la cosiddetta "implicatura" conversazionale, e cioè proprio lo scarto tra il detto e il non detto.

riflessione sull'atto comunicativo stesso, poiché il soggetto che la mette in essere ha la consapevolezza di *comunicare comunicando*.

La realizzazione di questa modalità intenzionale richiede l'intervento dell'*attenzione focalizzata assidua*, ossia una concentrazione continua delle risorse attentive sul compito da eseguire, poiché l'intenzione comunicativa non coincide con quella espressa dal significato letterale dell'enunciato, come nel caso di una battuta ironica o di un commento seduttivo, casi tipici dei fenomeni di discomunicazione. Prevalde, dunque, in questi casi una condizione di opacità intenzionale, in quanto l'intenzione comunicativa del parlante risulta essere diversa da quella informativa. Questo processo conduce ad un messaggio segnatamente plurivoco, lasciando al destinatario la piena responsabilità di disambiguarlo e scegliere uno dei possibili percorsi di senso a disposizione. Ciò rappresenta un'opportunità per gli interlocutori, poiché aumenta il loro grado di libertà nell'interpretazione del messaggio e della situazione comunicativo/relazionale in corso: questo è il fondamento della cosiddetta *comunicazione intrigante*, ossia una dimensione peculiare della comunicazione umana, poiché introduce aspetti inattesi e salienti nella sequenza degli scambi comunicativi.

La comunicazione umana è caratterizzata da alcune funzioni di base, anche se è più corretto definirle metafunzioni, poiché ciascuna di esse racchiude al suo interno altre finalità più specifiche.

La *funzione proposizionale* riguarda l'elaborazione, l'organizzazione e la trasmissione delle conoscenze tra gli interlocutori. Si può parlare di funzione proposizionale poiché, in virtù delle capacità linguistiche degli attori sociali, le conoscenze non rimangono ad uno stato indeterminato e vago: esse sono selezionate, pianificate e veicolate, appunto, sotto forma di proposizioni. «Il pensiero elabora concetti idee, immagini, schemi mentali in formati disponibili per la comunicazione»<sup>18</sup>.

Questo processo chiama in causa la cosiddetta *conoscenza dichiarativa*, e cioè la totalità delle conoscenze disponibili nella memoria a lungo termine di un individuo. Essa può essere distinta in *conoscenza episodica* (che si riferisce alle conoscenze riguardanti episodi accaduti nel passato, rispetto ai quali sono rese note le coordinate spazio-temporali) e *conoscenza semantica* (la quale, invece, concerne le conoscenze generali in cui le coordinate spazio temporali non sono prese in considerazione).

E' proprio in virtù della conoscenza dichiarativa che è possibile parlare di *funzione referenziale* e di *funzione predicativa* della comunicazione umana.

La funzione referenziale, «relativa alla capacità del linguaggio di denotare oggetti – i referenti del discorso appunto – e le relazioni che tali oggetti intrattengono tra di loro e con la realtà in generale»<sup>19</sup>, permette ai parlanti di fornire ai propri interlocutori una rappresentazione adeguata della realtà in base alla loro esperienza.

---

<sup>18</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 38.

<sup>19</sup> Carlo Galimberti, *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, cit. («Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152).

La funzione predicativa, similmente, permettendo di riconoscere proprietà e qualità agli oggetti presi in esame, consente di predicarne gli aspetti distintivi e generali.

Sottolineare la funzione proposizionale della comunicazione vuol dire, pertanto, accordare la massima rilevanza al linguaggio per la specie umana, proprio perché è tramite esso che possiamo organizzare e comunicare il nostro pensiero: il linguaggio fornisce ai nostri pensieri, ai nostri stati mentali, una forma comprensibile dagli altri, dal momento che condividiamo con i nostri interlocutori il medesimo codice linguistico. Ecco come si esprimeva, a tal proposito, nel lontano 1689, uno tra i più importanti pensatori della storia occidentale: « ...al di là dei suoni articolati, era inoltre necessario che l'uomo fosse capace di usare questi suoni come segni di concezioni interiori e di connotarli in modo che si presentassero come segni distintivi per le idee presenti nella nostra mente, così che per loro tramite queste idee divenissero note agli altri e i pensieri della mente umana potessero trasmettersi dall'uno all'altro»<sup>20</sup>.

I significati linguistici non sono, quindi, separabili dai concetti: tra pensiero e linguaggio esiste una stretta interdipendenza, in quanto la concettualizzazione, la significazione e la comunicazione s'intersecano reciprocamente. I concetti, infatti, sono traducibili in significati comunicabili e inoltre sono compatibili con le informazioni elaborate dai differenti sistemi di rappresentazione mentale (da quella percettiva a quella motoria, a quella linguistica ecc). Grazie a questo processo è

---

<sup>20</sup> John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano 2004, pag. 743 (Libro III, cap. 1, par. 1).

perciò possibile parlare di ciò che si vede, di ciò che si sente o di ciò che si prova. Questo passaggio dai sensi al senso, cioè al significato, consente di tradurre in forme proposizionali qualsiasi tipo di esperienza ed è, come già detto, un processo esclusivo della specie umana.

Queste osservazioni conducono, necessariamente, a sottolineare alcune proprietà del linguaggio umano.

Ogni individuo, in quanto soggetto attivo di una comunità di parlanti, può facilmente constatare che il linguaggio gli consente di riferirsi, spazialmente e temporalmente, a tempi e luoghi diversi da quelli in cui nascono e si sviluppano gli enunciati. Egli sperimenta ogni giorno che il linguaggio permette la *possibilità di dislocazione*. Questa facoltà dipende intrinsecamente dalla *produttività*, cioè dalla possibilità di generare e comprendere un numero illimitato di significati che, a loro volta, possono generare e comprendere un numero infinito di enunciati. A tal fine è però necessario attenersi alla precisa struttura sintattica cui è soggetto ogni linguaggio, la quale prevede le regole a cui è necessario far riferimento, in maniera costante, per comporre gli enunciati che permettono agli individui di comunicare. Questa proprietà viene definita *sistematicità*.

Possibilità di dislocazione, produttività e sistematicità, dipendono da un'unica proprietà: la *composizionalità*. In quanto sistema di simboli, il linguaggio è, infatti, caratterizzato «dal fatto di essere costituito ricorsivamente grazie ad unità

componibili...Il contenuto semantico di un enunciato dipende sia dalla sua disposizione globale sia dal valore semantico delle sua unità costituenti»<sup>21</sup>.

Il significato costituisce, dunque, l'elemento chiave per comprendere gli aspetti proposizionali della comunicazione: i significati sono costrutti compatibili ed eterogenei e non realtà discrete, unitarie e immodificabili e, pertanto, si possono smontare nelle loro parti, ricomporre, ecc.

Un processo analogo si ha con le immagini mentali, le quali consistono in rappresentazioni intellettive idonee a "raffigurare" situazioni percettive anche in assenza di stimoli sensoriali. Esse sono strutture flessibili che ci consentono di cercare particolari, porre in essere forme di *zoom* mentale, fare rotazioni ed inversioni. Le immagini mentali sono state definite, in base ad un approccio analogico-computazionale, come configurazioni spaziali temporanee, operanti nella memoria di lavoro, generate da rappresentazioni simboliche più astratte presenti nella memoria a lungo termine<sup>22</sup>. È possibile, infatti, attivare aree cerebrali organizzate in modo topografico, facendo ricorso soltanto a immagini visive.

La funzione proposizionale della comunicazione umana è perciò strettamente interrelata alla capacità computazionale della mente umana, cioè alla disposizione

---

<sup>21</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 39.

<sup>22</sup> La memoria di lavoro coincide con tutte le informazioni tenute altamente attive, sulle quali si sta effettivamente lavorando e che sono destinate ad essere cancellate dopo pochi secondi: essa coincide con la memoria a breve termine. Differentemente dai processi inconsci che operano in parallelo, la memoria di lavoro procede serialmente con una capacità limitata e lavora attraverso manipolazioni di simboli, anche se si serve di dati subsimbolici prodotti dai processi paralleli. Sotto questo punto di vista diversi studiosi la fanno coincidere con la coscienza. Di contro, la memoria a lungo termine può essere definita come quella memoria, immagazzinata nel cervello, che ha una durata che può estendersi da qualche minuto a decenni.

generale della mente a procedere nei confronti della realtà con calcoli, a confrontare elementi, a cogliere differenze, a fare paragoni, a disporre gli oggetti e gli eventi in un sistema tendenzialmente esaustivo di categorie, ecc. Sono proprio questi i processi che stanno alla base della proposizionalità del pensiero, che a sua volta definisce il formato comunicabile di quanto ciascuno di noi ha in mente e presuppone, dunque, le forme proposizionali le quali assumono la struttura e la configurazione del linguaggio.

La computazionalità del pensiero e la proposizionalità del linguaggio ci permettono, inoltre, di procedere alle elaborazione delle informazioni e delle conoscenze non solo di natura concreta e tangibile ma anche astratte e intangibili. Ciò ha permesso, grazie all'impiego sistematico di simboli e di formule, lo sviluppo delle conoscenze scientifiche e tecnologiche in tutti gli ambiti dell'esistenza umana. L'astrazione dei processi mentali è sostenuta dall'astrazione dei linguaggi formali (come quelli previsti dalla matematica e dalla logica). La possibilità di disporre di tali linguaggi si trasforma, per l'essere umano, in un potente dispositivo cognitivo e logico per elaborare modelli sempre più avanzati e sofisticati, per gestire la complessità e approfondire la conoscenza della realtà nei suoi vari aspetti.

Pertanto, è corretto sostenere che il linguaggio non solo consente l'elaborazione delle conoscenze, ma determina anche il «processo di incremento progressivo e di arricchimento cumulativo delle stesse attraverso forme di sedimentazione culturale,

di trasmissione e di partecipazione»<sup>23</sup>. La possibilità, e la capacità, di rendere comunicabili agli altri le proprie conoscenze costituisce la base che ha permesso il progresso scientifico e tecnologico di cui oggi siamo fruitori.

Va, infine, considerato che la proposizionalità della comunicazione attraverso il linguaggio è *specie-specifica*: essa è cioè esclusiva della razza umana, sebbene anche presso altre specie animali – soprattutto presso i primati non umani – siano state osservate forme di manipolazione simbolica e forme referenziali dei suoni.

Oltre a svolgere la funzione proposizionale, la comunicazione è destinata a realizzare una funzione non meno importante, cioè la *funzione relazionale*: il tessuto di relazioni in cui ognuno di noi è inserito, dalla nascita alla morte, è infatti costruito, alimentato, rinnovato e modificato in modo costante dalla comunicazione. Questa funzione non attiene solo al problema dell'espressione delle nostre emozioni e dei nostri stati interni, ma riguarda il fatto stesso di generare e definire le relazioni *nella* e *attraverso* la comunicazione.

Tutte le possibili fasi che i rapporti umani attraversano sono plasmate dai processi comunicativi cui gli individui danno forma.

Il modo in cui gli attori sociali danno avvio e sviluppano una relazione è, infatti, sorretto da diversi aspetti comunicativi: il silenzio, così come il commento ironico, il modo di gesticolare, il tono della voce, l'abilità nella conversazione o la capacità di

---

<sup>23</sup> Luigi Anolli, *Fondamenti di Psicologia della comunicazione*, cit., pag. 41.

ascoltare il proprio interlocutore, sono *gesti* che possono costituire importanti mosse nel processo di conoscenza e di attrazione dell'altro.

Anche al fine di mantenere e rinnovare la relazione, tutti gli individui devono ricorrere costantemente agli scambi comunicativi: una volta instaurata, una relazione non può infatti vivere nel vuoto, ma va sostenuta costantemente con segnali che confermino e rafforzino il tipo di relazione in atto tra due o più persone, indipendentemente da quale sia il genere di legame che le unisce.

Allo stesso modo, non è detto che un determinato tipo di relazione non possa modificarsi nel corso del tempo. In ogni ambito sociale - da quello familiare a quello lavorativo- in cui si sviluppa la vita di un individuo può, infatti, essere necessario modificare il sistema delle relazioni, per impedire o prevenire modi sterili di attività o per sanare manifestazioni patologiche di interazione: in tutti questi casi facciamo ricorso, pur se in maniera diversa, ad un'unica risorsa: la comunicazione. Ancora, si possono indicare precisi processi comunicativi (quali ad esempio i rituali di riconciliazione) che vengono utilizzati tutte le volte in cui vi è l'esigenza di ristabilire o restaurare una relazione che si è deteriorata nel tempo.

Di norma, anche l'estinzione di una relazione è regolata dalla comunicazione. In questi casi si assiste ad una progressiva riduzione o ad una interruzione repentina dei contatti, a una presa di distanza fisica, a una diminuzione degli aspetti affettivi. La separazione e la rottura di una relazione sono generalmente molto più difficili e impegnative di quanto non sia la loro costruzione: in questo caso, i processi

comunicativi svolgono una funzione fondamentale nel processo di mediazione per la separazione, poiché possono favorire un processo graduale di distanziamento reciproco<sup>24</sup>.

L'efficacia relazionale della comunicazione dipende dalla stretta connessione che esiste tra interazione e relazione: «la comunicazione, in quanto *fatto relazionale irriducibile*, viene ad essere considerata la forma primaria di riconoscimento tra gli uomini e il luogo di fondazione dell'intersoggettività in cui si esprime la reciprocità sottesa ad ogni relazione umana»<sup>25</sup>.

La sequenza regolare e continua del medesimo tipo di interazione, la quale consiste in uno scambio comportamentale direttamente osservabile tra i partecipanti, genera nel tempo prevedibilità e, come risultato, produce la formazione di un modello interattivo tra i partecipanti medesimi che viene, appunto, definito *relazione*: quest'ultima, può essere immaginata come un modello intangibile che costituisce il prodotto cumulativo della storia delle interazioni, in grado di generare e alimentare credenze, aspettative e vincoli sulle specifiche interazioni in corso o future. La relazione concerne il modo in cui sono percepite e alimentate le relazioni in essere.

Interazione e relazione sono in stretta connessione; le singole interazioni sono in grado di confermare e rafforzare, attenuare, modificare o smentire una certa

---

<sup>24</sup> È doveroso ricordare che l'efficacia relazionale della comunicazione è determinata, in maniera considerevole, dalla cosiddetta comunicazione non verbale. Il "gesto" parla, infatti, con immediatezza e trasferisce ai propri interlocutori ciò che, nel bene e nel male, spesso è difficile comunicare solo con l'ausilio del linguaggio verbale.

<sup>25</sup> Carlo Galimberti, *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, cit. («Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152).

relazione. Vi è quindi la possibilità di un cambiamento relazionale entro una prospettiva di continuità. D'altra parte, la relazione suscita aspettative, genera credenze e previsioni, stabilisce regole e vincoli in grado di influenzare l'interazione in corso in una determinata direzione piuttosto che in un'altra.

Occorre sottolineare che la relazionalità della comunicazione, nel momento in cui genera e rinnova le relazioni, è alla base dell'intersoggettività dialogica nella negoziazione dei significati e nella condivisione di scopi. Questo aspetto, pur se molto forte e decisivo nella specie umana, non è specie-specifico, ma è condiviso – sia pure con modalità differenti – da altre specie animali.

Non meno importante è la *funzione espressiva* della comunicazione, intesa come modalità originale e inconsueta per manifestare pensieri, sentimenti, emozioni, stati d'animo, ecc.

La comunicazione è infatti alla base della creatività umana, in quanto ne permette appunto l'espressione, nelle sue diverse forme: pittorica, architettonica, musicale, poetica, ecc.

Sulla scorta delle osservazioni condotte sino ad ora, è possibile tratteggiare le tappe del percorso che conduce alla creatività comunicativa.

Protagonista di questo cammino è ancora una volta l'uomo, la cui sensibilità soggettiva incontra la manifestazione artistica: la creatività comunicativa si realizza, infatti, quando l'individuo rende pubblico in modo non convenzionale ciò che ha di

più recondito dentro di sé, trasformandolo in oggetto di comunicazione linguistica, iconica, sonora, ecc.

La comprensibilità di tali innovative forme di espressione, la possibilità da parte di altri soggetti di individuare in esse importanti e precisi percorsi di senso e di significato, da vita a momenti di partecipazione, intesa come risonanza cognitiva ed affettiva delle espressioni creative; grazie a questo processo di sintonia la comunicazione espressiva può generare un fenomeno unisono di condivisione e concordia delle menti.

La funzione espressiva della comunicazione, nella misura in cui consente di declinare in modo personale e soggettivo le molteplici e possibili traiettorie di senso e di significato nell'interazione con gli altri, attribuisce vivacità alla comunicazione e permette dunque di utilizzare in modo ottimale le risorse psicologiche e sociali a disposizione.

Da quanto esposto, si evince che la comunicazione umana costituisce un'attività universale e totale, nel senso che concerne tutti gli aspetti della nostra esistenza, da quelli intimi e personali a quelli pubblici e ufficiali. Per questa ragione essa è oggetto interdisciplinare di studio e le diverse discipline che se ne occupano hanno dato vita ad una propria prospettiva con cui esaminare e comprendere i fenomeni della comunicazione.

Dinanzi a tale eterogeneità e rilevanza, la ricerca scientifica sulla comunicazione è – come già rilevato – relativamente recente se confrontata con altri ambiti d'analisi

quali, ad esempio, lo studio della materia o degli organismi viventi. Tuttavia, i progressi scientifici acquisiti in riferimento ai fenomeni e processi comunicativi possono ritenersi rilevanti, sebbene non si possa ancora parlare di una teoria unificata sulla comunicazione – umana e animale – nel suo complesso.

*Elementi bibliografici*

Anolli Luigi, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2006.

Anolli Luigi, Ciceri Rita, *La voce delle emozioni. Verso una semiosi della comunicazione vocale non verbale delle emozioni*, Franco Angeli, Milano 2000.

Argyle Michael, *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*. Ed. Zanichelli, Bologna 2008<sup>2</sup>.

Ceccarelli F., *Sorriso e Riso*, Einaudi, Torino 1998.

Colombero G., *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988<sup>3</sup>.

Darwin Ch., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Longanesi, Milano 1971.

Dilts R., Grinder J., Bandler R., Bandler L. C., DeLozier J., *Programmazione Neurolinguistica. Studio della struttura dell'esperienza soggettiva*, traduzione di Augusto Menzio, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1982.

Galimberti C., *Dalla comunicazione alla conversazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, articolo pubblicato sulla rivista «Ricerche di psicologia», Milano, 1, 1994, pp. 113-152.

Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, traduzione di Margherita Ciacci, Il Mulino, Bologna 1969.

Halliday M., *Lingua parlata e lingua scritta*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano 2004, pag. 743 (Libro III, cap. 1, par. 1).

Maffei Claudio, *Le relazioni virtuose*, Falzea, Reggio Calabria 2005.

Morris D., *L'uomo e i suoi gesti. La comunicazione non verbale nelle specie umana*. Mondadori, Milano 1977.

Ricci Bitti P., (a cura di), *Comunicazione e gestualità*, Franco Angeli, Milano 1987.

Ricci Bitti P., *Comunicare senza parole*, G. Attili e R.B., Roma 1983.

Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D., *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, traduzione di Massimo Ferretti, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971.

Sebastiano Nucera

## NEURO-BIOLOGIA DELLE PRATICHE RELIGIOSE

Nell'ambito degli studi sui riti, gli stessi rappresentano un argomento di ricerca dai panorami ampi e contemporaneamente con confini sfumati che, a seconda della prospettiva di indagine scelta, possono ampliarsi o ridursi sia a causa della diversità ed eterogeneità degli *oggetti* che vi sono inclusi, sia in relazione al modello interpretativo che si decide di utilizzare.

L'evoluzione della religione e la sua possibile funzione adattiva sono state di recente oggetto di attenzione da parte di ricercatori con diversi approcci teorici e metodologici, e, in modo particolare, da parte di scienziati cognitivi e psicologi evuzionisti (Atran 2002; Barrett 2000; Bering 2005; Boyer 2001; Bulbulia 2004a, 2004b; Guthrie 1993; Kirkpatrick 1999; Mithen 1996, 1999).

Uno dei problemi più discussi, fonte di un acceso dibattito, concerne l'importanza della selezione dei gruppi e di quella individuale per l'evoluzione dei sistemi religiosi (Cronk 1994a, 1994b; Rappaport 1994; Sosis 2003a; Sosis e Alcorta 2003). A partire da una robusta eredità teorica che inizia con Durkheim (2005), gli antropologi evolutivi hanno ipotizzato che i comportamenti religiosi costituiscano un contributo determinante per la coesione sociale. In tale prospettiva, questi teorici tendono a situare i riti religiosi in un contesto che

supera l'immediata funzione coesiva o coercitiva per diventare un comportamento evolutivo socialmente adattativo. La *Teoria della segnalazione* ha ricevuto notevole sostegno ed è corroborata da una corposa mole di studi (Sosis 2000; Sosis e Bressler 2003), che hanno messo in luce un significativo e positivo aumento della cooperazione successivamente alla partecipazione ad un rito religioso.

Tra le prospettive che oggi intrigano maggiormente, il presente lavoro ne privilegia due, affidandole alla presentazione ed alla interpretazione di dati provenienti da campi di indagine differenti: da una parte quella dell'antropologia evolutiva e della psicologia culturale, dall'altra quella della neurobiologia e, più in generale, delle neuroscienze. Non si cercheranno dicotomizzazioni o giustapposizioni tra differenti metodologie nella convinzione che i riti e le cerimonie religiose hanno significato esclusivamente all'interno di quadri simbolici specifici e, allo stesso tempo, diversificati.

La varietà delle pratiche incluse nella categoria del rituale ha certamente stimolato e favorito la scelta di applicazioni e procedure di indagine differenti sia sul piano descrittivo che su quello rappresentativo.

Il rito rappresenta, insieme alla parentela, uno dei campi di indagine più prolifici su cui, sin dai suoi albori, si sono orientate sia l'antropologia, sia la sociologia (Bloch, 1989; Eliade, 1958; McCauley, 2001; Rappaport 1999). Numerosi studi mettono in forte correlazione i cerimoniali religiosi tipicamente

umani con i modelli, la formalità ed i ritmi di forme rituali non umane (Lorenz 1965; Roger e Kaplan 2000) che si sono evolute per favorire forme funzionali di comunicazione intraspecifica<sup>1</sup>. Le ricerche sui riti, almeno inizialmente, erano limitate alle forme rituali delle società primitive (Durkheim) per estendersi, successivamente, alle società complesse dell'era preindustriale, alle antiche società extraeuropee (Aztechi, Incas e Maya) per arrivare infine al mondo moderno con i riti di potere ed ai rituali secolari. Nei primi studi antropologici, Malinowsky per primo mise in risalto gli aspetti psicologici dei riti, mentre altri, come Radcliffe-Brown, sulla scia delle teorizzazioni durkheimiane, hanno attribuito loro una funzione di legittimazione dei valori collettivi.

Nelle altre specie, come abbiamo accennato prima, i comportamenti rituali si sono evoluti per scopi precisi come il corteggiamento e altre forme di comunicazione intraspecifica. Laughlin e McManus (1979) sostengono che in molte specie è possibile osservare una trasduzione di comportamenti *ordinari* in forme ritualizzate dove l'informazione originaria viene trasferita ad un contesto del tutto nuovo come, ad esempio, le forme di sottomissione presenti nei primati che, mostrando la parte posteriore del corpo ed i propri genitali al maschio

---

<sup>1</sup> L'interpretazione etologica dei riti viene effettuata a partire dall'osservazione che numerosi comportamenti presenti nelle altre specie sono standardizzati e si presentano in modalità simili a quelle di Homo Sapiens. Secondo le considerazioni che abbiamo fatto fino adesso, i rituali, che siano di origine filogenetica o socioculturale avrebbero nei contesti bio-ecologici la funzione di diminuire le manifestazioni aggressive; in un'ottica più ampia anche in Homo Sapiens sono presenti forme rituali determinate filogeneticamente come il sorriso o il pianto.

dominante, segnalano la propria sottomissione, prendendo in prestito e *rideclinando* un comportamento messo in atto durante l'accoppiamento (Lewis e Gover, 1980).

I riti religiosi quindi, così come accade per le forme rituali degli altri animali, deriverebbero da comportamenti *ordinari* e sarebbero composti dei medesimi elementi strutturali (Rappaport, 1999). È possibile poi individuare un'assonanza importante tra i riti animali e quelli di Homo Sapiens: in entrambi i casi esprimono particolari relazioni di dominanza-sottomissione che hanno lo scopo di *placare* l'individuo dominante che, in un caso è il capo-branco, nell'altro un Agente Intenzionale Sovrannaturale (Bloch, 1989; Atran, 2002). Certamente, la "grammatica" dei sistemi di credenze ha un'origine ontogenetica anche se i simboli specifici inclusi in quella sintassi sono modellati da parametri storici e socio-ecologici.

Contrariamente a quanto avviene nelle forme di comportamento *ritualizzato* non-umane, il significato dei simboli religiosi deve generare una forte carica emozionale; tale differenza non solo presuppone che i simboli siano (co)costruiti ma anche che la carica emozionale (*l'effervescenza*, per usare un termine caro a Durkheim) degli stessi simboli sia appresa culturalmente. Sosis (2003) sostiene che è proprio grazie alla partecipazione ai rituali che le credenze non solo vengono generate ma anche apprese e memorizzate. Come vedremo a breve, sembra esserci una forte correlazione tra la carica emozionale, i simboli e le

trasformazioni di carattere neuro-chimico che si verificano durante la partecipazione ai riti religiosi.

Già Durkheim aveva individuato nel rituale una modalità per separare il sacro dal profano (e viceversa), tuttavia è con Rappaport che prende piede l'idea che non solo il rito identifica ciò che è sacro, ma lo genera: l'“acqua santa“, in questa ottica, non è un particolare fluido *santo* che possiede qualità caratteristiche ma è acqua *trasformata*. Per chiunque partecipi al rito, lo schema mentale associato alle pratiche di consacrazione differisce da quello “terreno”; per i cristiani, ad esempio, l'“acqua laica” evoca una struttura chimica (H<sub>2</sub>O) o scopi assolutamente materiali, ma l'acqua santa (nei riti cristiani) è simbolo tipico del rituale battesimale e di purificazione interiore. Sebbene, quindi, per i partecipanti la sacralità e la laicità siano due ambiti assolutamente distinti, è proprio questa distinzione che favorisce la carica emozionale connessa alla sacralità attraverso la partecipazione ai riti. Simboli religiosi che rimandano al “timore” o alla “purezza” sono rintracciabili in ogni sistema religioso.

### ***Emozioni e comportamento***

Le emozioni (ri)organizzano molto rapidamente le risposte dei sistemi biologici in termini di tono muscolare, espressioni facciali, voce e secrezione ormonale per preparare l'organismo in vista di una risposta adeguata e pertinente agli stimoli sensoriali processati (Levenson, 1994); è interessante,

inoltre, notare che gli indicatori somatici delle emozioni, come la frequenza cardiaca, la risposta galvanica, la dilatazione delle pupille e le espressioni facciali, differiscono in individui che simulano l'emozione rispetto ad altri individui realmente *coinvolti* (Ekman e Davidson 1993) e che i sorrisi emotivamente determinati coinvolgono una muscolatura facciale diversa rispetto ai “sorrisi di Duchenne”<sup>2</sup> (Ekman, 2003).

La risposta emotivamente determinata può essere causata da fattori sia esterni sia interni all'organismo: l'elaborazione e la valutazione incosciente degli stimoli percepiti avviene in strutture subcorticali del cervello, compresi i gangli della base, l'amigdala e l'ipotalamo che modulano la risposta in termini di secrezione dopaminergica (Cacioppo ed altri, 2002). Secondo Depue (2002) il sistema dopaminergico si è evoluto come una forma di “ricompensa” nel rafforzare o motivare la predazione, la fuga, l'apprendimento. Il sistema dopaminergico interessa principalmente tre aree: nucleo caudato e ventricolare, nucleo accumbens, e striato ventrale e l'attivazione di queste aree innesca il rilascio di dopamina: secondo alcuni recenti studi (Davidson e Irwin, 2002) esiste una fortissima correlazione tra i livelli di dopamina, la memorizzazione e

---

<sup>2</sup> Il “sorriso di Duchenne” (Ekman, Davidson e Friesen, 1990) è dato dalla contemporanea attivazione dei muscoli *zygomaticus major* e *orbicularis oculi* con lo stiramento delle labbra e la tipica comparsa di un aggrottamento intorno alla regione oculare. La distinzione tra il “sorriso di Duchenne” e altri tipi di sorriso non individua le sfumature tra sorriso *sociale* e sorriso *emotivo*; la felicità, ad esempio, può determinare, in alcuni casi una differente apertura delle palpebre relativamente ad una maggiore o minore intensità (Garotti).

l'apprendimento sensoriale. Ovviamente, stimoli precisi e potenziamenti ripetuti determinati da “pressioni ecologiche” aumentano la valenza positiva degli stimoli percepiti in quella particolare condizione; inoltre, negli ex-tossicodipendenti, l'uso di sostanze stupefacenti sembra costituire una forte incentivazione nell'attivazione delle medesime aree mesolimbiche come le immagini di fMRI hanno dimostrato (DiChiara, 1995).

Come abbiamo accennato prima, la valutazione di stimoli potenzialmente pericolosi o minacciosi, avviene nell'amigdala e ciò comporta l'attivazione del sistema neuroendocrino (sull'asse ipotalamo-ipofisi-ghiandola surrenale) con un repentino aumento del battito cardiaco, della sudorazione e della pressione arteriosa in modo da rendere pronto l'organismo a rispondere rapidamente ad una minaccia o ad un pericolo<sup>3</sup>. Nella nostra specie, l'amigdala oltre a rivestire un ruolo chiave nelle risposte a situazioni pericolose, pare sia implicata anche nel processare le indicazioni derivanti dalle espressioni facciali umane (Adolphs, 1999, 2002a); LeDoux ha inoltre dimostrato che il processo che porta uno stimolo *neutro* ad acquistare una valenza negativa (come il pericolo) tramite condizionamento classico o contestuale è quasi sempre irreversibile. Per i nostri scopi, ciò che è rilevante notare, sono le connessioni dell'amigdala con la corteccia prefrontale, che sono di importanza fondamentale per quanto riguarda i

---

<sup>3</sup> Esperimenti condotti da LeDoux (1996, 2002) hanno dimostrato che in condizioni di laboratorio, topi a cui era stata rimossa l'amigdala, non mostravano nessun tipo di timore, neanche alla vista dei loro predatori naturali.

sistemi sociali e simbolici umani (Rolls, 1998). Come dimostrato da McNamara (2001) il carattere normativo e moralizzante dei sistemi religiosi è mediato dal lobo frontale; inoltre, la corteccia prefrontale ha un ruolo fondamentale nei giudizi e nella conformità alle istituzioni sociali come documentano gli studi condotti da Damasio e (1994) Anderson (1999). Esperimenti eseguiti da Schoenbaum (2003) hanno provato che la corteccia orbito-frontale e l'amigdala baso-laterale sono coinvolte con l'emotività connessa ad eventi biologicamente significativi.

Le dinamiche peculiari dei riti, la musica, la danza, l'assunzione di sostanze psicoattive costituiscono una costante in tutti i sistemi religiosi; numerosi studi dimostrano come queste componenti dei riti attivano i sistemi noradrenergico, serotonergico e dopaminergico modulando ed intensificando l'attenzione, l'umore, la socievolezza. Nonostante l'effetto *positivo* dei riti, non sempre le emozioni suscitate riguardano la felicità o la gioia (Glucklich 2001). Stimoli *negativi* come la paura o il timore legati a prove che infliggono sofferenza (si pensi alla circoncisione e all'infibulazione) o ancora i sacrifici umani o la presenza di divinità vendicative inducono nei credenti sentimenti di paura e deferenza; tale aspetto si spiega in termini di *punizione* e già Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale*, oltre agli aspetti normativi e prescrittivi della

società<sup>4</sup>, aveva riconosciuto una delle peculiarità del rituale nella punizione sia fisica che divina (come testimonianza della forza normativa e insegnamento per gli altri individui); questa intuizione sarà esaminata dettagliatamente nelle ultime sue opere, attraverso l'analisi sulla forza che il rituale crea nel mondo sociale e dei meccanismi sottesi alla ritualità per mezzo dei quali una comunità condivide credenze caratteristiche generando una forte coesione tra gli individui.

L'approccio evolutivo tende a definire la religione in termini di credenze piuttosto che come un insieme organizzato di comportamenti; tuttavia, da una prospettiva cross-culturale è il rito la costante di ogni sistema religioso che rende possibile, come abbiamo visto, non solo la *creazione* di sistemi simbolici ecologicamente specifici ma anche pratiche comunitarie peculiari. Difatti, se al sistema religioso venisse a mancare l'indottrinamento culturale determinato dal rituale, sarebbe difficile immaginare la valenza emotiva della credenza stessa spogliata del legame con un contesto specifico. Come abbiamo già accennato, i comportamenti ritualizzati in specie non-umane hanno la funzione di comunicare informazioni sociali (corteggiamento o sottomissione) attraverso l'uso specie-specifico di segnali evoluti per suscitare una caratteristica risposta di carattere neurofisiologico (Rogers e Kaplan, 2000). Sebbene queste forme di rituale abbiano importanti costi in termini di risorse e tempo, offrono importanti

---

<sup>4</sup> Ossia l'insieme di precetti che obbligano gli individui appartenenti ad un sistema sociale e che diventano visibili principalmente quando gli stessi sono violati.

informazioni al gruppo circa le condizioni e le intenzioni dei conspecifici e comportano non solo un aumento delle risorse per gli individui più forti, ma contribuiscono in modo determinante ad eliminare o ridurre i conflitti attraverso la costituzione di gerarchie stabilizzanti all'interno dei gruppi<sup>5</sup> (Sapolsky, 1999). Nelle comunità umane è possibile individuare simili caratteristiche nelle forme rituali sportive o in quelle militari dove è stato dimostrato che la partecipazione degli individui comporta degli effetti positivi specifici sulle *performances* di cooperazione (Sosis e Bresseler, 2003) e sulla risposte immunologiche che si traducono in una migliore salute fisica (Hummer, 1999). Tuttavia, è necessario fare una distinzione critica tra le forme rituali umane e quelle degli altri animali: mentre i riti non-umani codificano segnali in termini di comportamento determinato da risposte neurofisiologiche, i riti umani codificano simboli creati attraverso il processo rituale stesso. Ora, sebbene sia difficile dimostrare l'evoluzione dei rituali come sistema simbolico di segnalazione, caratteristiche come il canto, la danza, la musica offrono importanti spunti di riflessione. Si potrebbe ipotizzare che la musica rituale (che è un tratto comune a tutti i sistemi religiosi) sia un modalità per scandire e *ritmizzare* le dinamiche rituali istanzando la struttura del rituale ed incorporandone le formalità.

---

<sup>5</sup> Ne sono un eclatante esempio i rituali di preparazione alla caccia nei lupi o quelli osservati negli scimpanzé e nei babbuini allo scopo di facilitare alleanze cooperative (Goodall 1986; Watanabe e Smuts 1999).

In questi termini, la religione può essere definita come un adattamento tipicamente umano caratterizzato dalla presenza di tre tratti peculiari: sistemi di credenze che includono sia Agenti Sovrannaturali sia concetti controintuitivi (Boyer, 2000), riti e cerimoniali e una netta distinzione tra il sacro ed il profano.

### *Conclusioni*

Se si parte dall'assunto per cui l'evoluzione dei sistemi religiosi sia avvenuta per risolvere problemi ecologici promuovendo la cooperazione all'interno dei gruppi, allora concepire la religione in questi termini significa anche dire, in modo più o meno velato, che la stessa ha dato il via alle condizioni per la creazione di un adattamento culturale unico. Ciò che viene proposto partendo dagli interessanti spunti teorici che abbiamo visto è che la funzione adattativa della religione sia da ricercarsi nella promozione della cooperazione, quando gli individui possono ottenere importanti benefici attraverso l'azione collettiva, ma che, condizione necessaria perché questo si verifichi, è la presenza di cerimonie e riti in un certo senso *propiziatori* per la cooperazione stessa.

I dati che abbiamo presentato andrebbero a supporto della tesi per cui la funzione della religione (e anche del rituale) all'interno di una comunità è da ricercarsi nello sviluppo di una forte solidarietà intrasociale in contiguità con il modello di spiegazione proposto da Durkheim. In questi termini si potrebbe affermare che il rito costituisce un processo di categorizzazione non verbale

della realtà. Una tesi di questo tipo risente dell'influsso etologico, dello strutturalismo levistraussiano e del funzionalismo di Leach e considera il rito come una *summa* di conoscenze che costituiscono una descrizione dettagliata non solo della società ma anche del suo rapporto con l'ambiente. Già Roy Rappaport (1971) aveva individuato nei riti Tsembaga una funzione regolatrice tra società ed ecosistema. L'antropologo sostiene che i riti hanno la funzione di controllare e trasmettere informazioni che allo stesso tempo operano come meccanismi che perpetuano il sistema stesso. In tal modo, il rito avrebbe una funzione vitale nell'ambito dei processi di adattamento di un gruppo stanziale all'ecosistema, realizzando processi di equilibrio e simbiosi ecologica omeostatica. Rappaport arriva a queste conclusioni osservando il rito *rumbim* degli Tsembaga che consiste nell'offrire in sacrificio agli antenati dei suini adulti. L'avvenuta esecuzione del rito segnalerebbe che l'equilibrio ecologico in cui il villaggio si trova è ai limiti di rottura perché il numero dei suini è diventato eccessivo; dunque, il rito offre informazioni qualitative per il semplice fatto di essere, o non essere, compiuto. Questa posizione, tuttavia, non è per nulla nuova poiché si tratta di un riadattamento del funzionalismo malinowskiano e della teoria struttural-funzionalista di Durkheim. È evidente, dunque, come si faccia avanti l'idea che la struttura sociale si regga su un sistema di delicati equilibri che la compongono e la definiscono e che i riti

abbiano una forte connotazione teleologica che sfuma l'estrinsecarsi cerimoniale con i suoi (presunti) fini.

La capacità dei rituali religiosi di evocare le esperienze emotivamente forti e positive ha promosso la cooperazione e l'impegno intra-individuale a lungo termine. Sebbene Sosis sia sostanzialmente d'accordo sulla teoria di Atran per cui i meccanismi cognitivi ed emotivi sottostanti ai comportamenti religiosi non si siano sviluppati per tali scopi, lo stesso non esclude la possibilità che i comportamenti religiosi siano adattativi. Il rituale religioso rappresenta un adattamento unicamente umano per la comunicazione della stessa specie ed è strettamente connesso con l'evoluzione di sistemi simbolici. I rituali religiosi stimolano l'attenzione, producono risposte emotive, risolvono attriti sociali. Tuttavia, Sosis osserva che esiste un forte rapporto tra la tensione ambientale e la partecipazione attiva ai rituali religiosi e propone l'idea per cui la tensione emotiva produce specifici effetti sul sistema endocrino che facilitano la memorizzazione delle credenze. Da questo postula che gli agenti soprannaturali esistenti all'interno dei sistemi religiosi non sono arbitrari, ma riflettono lo scenario sociale delle culture in cui esistono, come già notato da Durkheim (2005) e sostenuto da Swanson (1960).

## Bibliografia

**Adolphs, R., D. Tranel, and A. R. Damasio, eds.** (1998) The Human Amygdala in Social Judgment. *Nature* 393:470-474.

**Anderson, S. W., A. Bechara, H. Damasio, D. Tranel, and A. R. Damasio** (2002) Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex. In *Foundations of Social Neuroscience*, J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, et al., eds. Pp. 333-343. Cambridge: MIT Press.

**Atran S.,** (2002a) *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion.* Oxford University Press.

**Barrett J. L.** (1998) Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Science* 4:29-34.

**Bering, J. M.** (2005) The Evolutionary History of an Illusion: Religious Causal Beliefs in Children and Adults. In *Origins of the Social Mind: Evolutionary Psychology and Child Development*, B. Ellis and D. Bjorklund, eds. Pp. 411-437. New York: Guilford Press.

**Bloch, M.** (1989) *Ritual, History, and Power.* London: Athlone Press.

**Boyer, P.** (2001) *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* New York: Basic Books.

**Bulbulia, J.** (2004a) Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention. *Evolution and Cognition* 10:19-42.

**Bulbulia, J.** (2004b) The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion. *Biology and Philosophy* 19:655–686.

**Cacioppo, J. T., W. L. Gardner, and G. G. Berntson** (2002) The Affect System Has Parallel and Integrative Processing Components: Form Follows Function. In *Foundations in Social Neuroscience*, J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, et al., eds. Pp. 493-522. Cambridge: MIT Press.

**Cronck, L.** (1994b) The Use of Moralistic Statements in Social Manipulation: A Reply to Roy A. Rappaport. *Zygon* 29:351-355.

**Cronk, L.** (1994a) Evolutionary Theories of Morality and the Manipulative Use of Signals. *Zygon* 29:32-58.

**Damasio A. R.**, (1998) The Somatic Marker Hypothesis and the Possible Function of the Prefrontal Cortex. In *The Prefrontal Cortex*, A. C. Roberts, T. W. Robbins, and J. Weiskrantz, eds. Pp. 36-50. New York: Oxford University Press.

**Davidson, R., and W. Irwin** (2002) The Functional Neuroanatomy of Emotion and Affective Style. In *Foundations in Social Neuroscience*, J. T. Caccioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, et al., eds. Pp. 473-490. Cambridge: MIT Press.

**Depue, R. A., M. Luciana, P. Arbisi, P. Collins, and A. Leon** (2002) Dopamine and the Structure of Personality: Relation of Agonist-Induced Dopamine Activity to Positive Emotionality. In *Foundations in Social Neuroscience*, J. T. Caccioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, et al., eds. Pp. 1071-1092. Cambridge: MIT Press.

**DiChiara, G.** (1995) The Role of Dopamine in Drug Abuse Viewed from the Perspective of Its Role in Motivation. *Drug and Alcohol Dependence* 38:95-137.

**Durkheim E.** (2005) *Forme elementari della vita religiosa*. Meltemi.

**Ekman, P., R. W. Levenson, and W. V. Friesen** (1983) Autonomic Nervous System Activity Distinguishes among Emotions. *Science* 22:1208-1210.

**Glucklich, A.** (2001) *Sacred Pain*. New York: Oxford University Press.

**Guthrie, S. E.** (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

**Hummer, R. A., R. G. Rogers, C. B. Narn, and C. G. Ellison** (1999) Religious Involvement and U.S. Adult Mortality. *Demography* 36:273-285.

**Kirkpatrick, L. A.** (1999) Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. *Journal of Personality* 67:921-951.

**Laughlin, C. D., Jr., and J. McManus** (1979) Mammalian Ritual. In *The Spectrum of Ritual*, E. G. d'Aquili, C. D. Laughlin, and J. McManus, eds. Pp. 80-116. New York: Columbia University Press.

**LeDoux, J. E.** (1996) *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.

**LeDoux, J. E.** (2002) Emotion: Clues from the Brain. In *Foundations in Social Neuroscience*, J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, et al., eds. Pp. 389–410. Cambridge: MIT Press.

**Levenson, R. W.** (2003) Blood, Sweat and Fears: The Autonomic Architecture of Emotion. In *Emotions Inside Out*, P. Ekman, J. J. Campos, R. J. Davidson, and F. B. M. de Waal, eds. Pp. 348-366. Annals of the New York Academy of Sciences 1000.

**McCauley, R. N.** (2001) Ritual, Memory and Emotion: Comparing Two Cognitive Hypotheses. In *Religion in Mind*, J. Andresen, ed. Pp. 115-140. Cambridge: Cambridge University Press.

**McNamara P.,** (2002) The Motivational Origins of Religious Practices. *Zygon* 37:143-160.

**Mithen, S.** (1996) *The Prehistory of the Mind*. London: Thames & Hudson.

**Mithen, S.** (1999) Symbolism and the Supernatural. In *The Evolution of Culture*, R. Dunbar, C. Knight, and C. Power, eds. Pp. 147-172. New Brunswick: Rutgers University Press.

**Rappaport R.,** (1999) *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.

**Rogers, L. J., and G. Kaplan** (2000) *Songs, Roars, and Rituals*. Cambridge: Harvard University Press.

**Sapolsky, R.** (1999) Hormonal Correlates of Personality and Social Contexts: From Non-human to Human Primates. In *Hormones, Health and Behavior*, C. Panter-Brick and C. Worthman, eds. Pp. 18-46. Cambridge: Cambridge University Press.

**Schoenbaum, G., B. Setlow, M. P. Saddoris, and M. Gallagher** (2003) Encoding Predicted Outcome and Acquired Value in Orbitofrontal Cortex during Cue Sampling Depends upon Input from Basolateral Amygdala. *Neuron* 39:855-867.

**Sosis, R.** (2003a) Review of “Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society” by David Sloan Wilson. *Evolution and Human Behavior* 24:137-143.

**Sosis, R., and C. S. Alcorta** (2004) Is Religion Adaptive? *Behavioral and Brain Sciences* 27:749-750.

**Sosis, R., and C. S. Alcorta** (2003) Signaling, Solidarity and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior. *Evolutionary Anthropology* 12:264-274.

**Sosis, R., and E. Bressler** (2003) Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. *Cross-Cultural Research* 37:211-239.

Elvira Assenza

**IL DIALETTO NEL REPERTORIO LINGUISTICO DELL'ITALIANO:  
SCENARI SICILIANI<sup>1</sup>**

Descrivere il repertorio linguistico dell'italiano presenta non poche difficoltà, prova ne è il susseguirsi dei modelli descrittivi proposti dagli italianisti a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso<sup>2</sup>.

Un punto debole di tutti i *pattern* proposti è quello di fondarsi su schemi statici, mentre il repertorio dell'italiano, soprattutto in riferimento alla lingua parlata, è in costante movimento, non solo nei suoi singoli elementi costitutivi ma anche, e soprattutto, nei confini di varietà.

Tra le impostazioni che tendono a cogliere le dinamiche in atto all'interno del diasistema linguistico dell'italiano, troviamo di particolare interesse quella proposta da Sobrero 1997, dove l'entropia che caratterizza il rapporto tra le varietà del repertorio viene spiegata con fatti di “deriva interna” e fenomeni di “convergenza” verso il centro. Il modello consente di fornire una descrizione dinamica del *continuum* di variazione dell'italiano che nella sua situazione presente risulta interessato a una nuova fase di transizione.

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è stato presentato in occasione del Convegno AAIS (*American Association of Italian Studies*) – Taormina, 22-25 maggio 2008 – ed è in corso di stampa nel volume di Atti *Plurilinguismo, lingua e società. Sicilia e oltre*, Dario Brancato e Marisa Ruccolo (a cura di), New York-Ottawa: Legas.

<sup>2</sup> Per una sintesi, v. Berruto 1993: 3-32.

In pratica, sarebbe attualmente in corso una riorganizzazione del sistema attraverso la graduale perdita dei caratteri aulici e criptolalici delle varietà del polo alto (italiano formale, italiano tecnico-scientifico, italiano burocratico) – con conseguente spostamento verso la zona centrale del repertorio – e il progressivo sdoganamento di tratti un tempo censurati delle varietà basse (parlato informale colloquiale, italiano regionale, italiano popolare, *koinè* dialettali, dialetti), oggi in crescente risalita verso il centro. Gli effetti di queste dinamiche si ripercuotono, inevitabilmente, anche sulle varietà centrali del repertorio, in particolare sull'italiano standard regolato dalla norma scritta, che subisce una serie di aggiornamenti e di semplificazioni su influsso del parlato, facendo posto a una nuova varietà 'neostandard' (Berruto 1993) o 'dell'uso medio' (Sabatini 1985)<sup>3</sup>.

Le spinte centripete che stanno producendo questa sorta di schiacciamento dei poli verso la zona centrale del repertorio e il conseguente costituirsi di nuove varietà dell'italiano e di una nuova dialettalità, sono effetto dell'uso crescente della lingua nazionale presso un campione sempre più ampio di popolazione e del configurarsi di un "bilinguismo sociale a bassa distanza strutturale con dilalia" (Berruto 1993, 5) che consente ai due codici, italiano e dialetto, un buon margine di sovrapposizione.

---

<sup>3</sup> La nuova varietà di italiano 'medio' presenta una struttura semplificata e accoglie fenomeni sintattici e forme lessicali esclusi dalla norma standard. Alcuni di questi tratti in risalita – che diamo per già noti – sono la semplificazione del paradigma pronominale (*lui* per *egli*, *gli* per *le/loro*, ecc.) e del paradigma verbale (iperestensione dell'indicativo presente sul futuro e del passato prossimo sul passato remoto; obsolescenza del futuro anteriore e della diatesi passiva; riduzione d'uso del congiuntivo progressivamente sostituito dall'indicativo dopo i *verba putandi* e nelle ipotetiche dell'irrealità); il *che* in funzione di subordinante generico; il *ci* attualizzante; l'accoglimento di regionalismi lessicali.

Chiaramente il dominio diamesico del ‘parlato-parlato’<sup>4</sup> costituisce il terreno privilegiato del contatto fra i due codici ma molti tratti in risalita e varie modalità di alternanza di codice stanno trasferendosi, attraverso un ‘*continuum* di gradazioni’, anche ad alcune varietà scritte. Così che se qualche anno fa Luigi Meneghello, sottolineando la marcata diglossia italiano/dialetto della prima metà del secolo scorso, testimoniava per la propria generazione (nata intorno agli anni Venti del ’900) il profondo *gap* tra la lingua dell’affettività (parlata) e la lingua dell’ufficialità (scritta) – “Non c’è passaggio in Italia tra come impariamo a parlare e a vivere, e come poi impariamo a scrivere” (Meneghello 2006, 1060) –, oggi la situazione appare pressoché ribaltata e, come osserva Trifone, “il rischio è semmai quello opposto, di appiattare troppo lo scritto sul parlato” (Trifone 2007, 9).

Questa preoccupazione va in parte ridimensionata, giacché i fenomeni di semplificazione dello scritto sulla base del parlato non hanno attualmente intaccato le varietà scritte di registro alto<sup>5</sup>, ma è importante notare il progressivo ridursi della netta separazione che vede, da un lato, dialetto e socializzazione primaria (‘imparare

---

<sup>4</sup> Cfr. Nencioni 1976.

<sup>5</sup> A tal proposito risulta interessante quanto osservato da Sardo (2008, 207-12) circa la scrittura narrativa dei giovanissimi, dove non comparirebbe traccia di quella “demotivazione normativa” riscontrata da Trifone (2007, 180) a Roma e nel Lazio “verso la fine degli anni Ottanta”. Così in Sardo (*ibid.* 211): “Ci saremmo aspettati un’orgia di tratti dell’italiano giovanile nella scrittura narrativa dei quattordicenni/sedicenni di oggi, e invece, a parte i pochi casi segnalati di gergalismi ormai divenuti colloquiali, di apocopi e troncamenti di sostantivi, aggettivi e nomi propri, o cognomi, la prosa dei giovanissimi è piuttosto rispettosa della norma. [...] c’è da chiedersi, di fronte a tali usi rispettosi dello standard se l’unico vero rappresentante della prosa giovanile oggi non sia l’ultraquarantenne Moccia”.

a parlare e a vivere’) e, dall’altro, italiano e socializzazione secondaria (i cui primi agenti sono la scuola e l’insegnamento, dunque ‘imparare a scrivere’).

Tale cambiamento procede, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, lungo un processo di “deregulation” sociolinguistica (Sobrero 2005, 218) che conduce gli italiani da una diglossia ‘dura’ a una diglossia “morbida” dove “la scelta di codice non è più abbinata in modo rigido ed esclusivo alla competenza e alla situazione, ma è diventata reversibile, contrattabile in ogni momento dell’interazione” caricandosi “di valenze stilistiche e funzionali che prima non aveva” e spostandosi “dalle regole della società alle [nuove] regole della conversazione” (*Ibid.*, 210). Diretto correlato di questo processo di deregolamentazione dei codici è la progressiva riduzione della discriminante dialettale e il conseguente riposizionamento, nel repertorio, dell’italiano regionale e del dialetto.

Occorre tuttavia precisare che i processi appena descritti non procedono in maniera uniforme e indifferenziata per tutte le aree del Paese e che ricondurre le fenomenologie in atto a una dimensione sintopica comporta, di fatto, una macrogeneralizzazione. Giacché in Italia la diatopia continua a essere l’asse di variazione per eccellenza (Berruto 1987), tracciare l’attuale architettura del repertorio linguistico dell’italiano non può prescindere da una precisazione dei confini regionali di volta in volta considerati, per non tener conto di altre importanti sottodifferenziazioni che si legano a fattori di variabilità interna a ciascun punto linguistico.

Per portare un esempio significativo, i risultati ottenuti da tre distinte unità di ricerca rispettivamente impegnate in Piemonte (Torino), Campania (Napoli) e Salento (Lecce) hanno fatto emergere “tre situazioni italiano/dialetto [...] difficilmente riconducibili a un unico denominatore caratterizzante” configurando “tre tipi emblematici di diversi rapporti di convivenza” fra i codici<sup>6</sup>. Questi studi-pilota hanno evidenziato l’importanza delle differenze sui modelli uniformanti e hanno posto in primo piano “la necessità di modelli plurimi e differenziati per la sociolinguistica italiana” (Berruto 2006, 8)<sup>7</sup>.

Il presente contributo non ha pretese di esaustività e più che una visione completa, a sipario aperto, dello scenario siciliano, intende fornire microscenari preliminari colti all’intersezione tra sfondi diafasici e dati percezionali. Tengo a precisare che, anche per ragioni di spazio, mi limiterò a presentare materiali di carattere meramente qualitativo ed esemplificativo, circoscritti a tre diversi domini:

- dialetto e scenari pubblici (musica, pubblicità, linguaggio televisivo, ecc.)
- dialetto e nuovi scenari privati (comunicazione ‘mobile’ e in rete)
- dialetto e scenari metalinguistici (opinioni, autovalutazioni e mappe ideologiche).

---

<sup>6</sup> Berruto 2006: 8, 10. Per una lettura approfondita degli argomenti in questione si rimanda a Sobrero-Miglietta 2006.

<sup>7</sup> Come ancora osserva Sornicola (2005, 224): “Se appaiono plausibili le ipotesi di una loro regressione [dei dialetti] rispetto ai contesti o domini macro-sociolinguistici e quella di una loro sempre più spiccata permeabilità strutturale da parte dell’italiano, abbiamo ancora bisogno di confermare e articolare questo scenario con una pluralità di indagini micro-sociolinguistiche, che rendano conto del come, quando, per chi, perché esso si determini”.

*Dialetto e scenari pubblici*

Le prime osservazioni in ordine agli aspetti indagati riguardano l'emergere di impieghi dialettali all'interno delle varietà centrali del repertorio, in contesti pubblici e in ambiti sia locali che sovraregionali. Da un ventennio a questa parte, infatti, il progressivo ridursi della propaganda dialettoclastica ha fatto spazio a una controtendenza che ha aperto ai dialetti le frontiere di domini un tempo esclusivamente italofofoni, trasformando la dialettalità da stigma a vezzo linguistico.

Magari non tutti i dialetti godono all'oggi delle stesse condizioni di visibilità; sicuramente sono più fortunati di altri quelli che vantano una letteratura sovralocale o che godono di una certa popolarità quand'anche stereotipa (toscano, piemontese, napoletano, veneziano, ecc.).

Il dialetto siciliano obbedisce a queste condizioni e dunque appare in pubblico sempre più diffusamente: si va dall'ambito regionale (numerosi, ad esempio, i nomi siciliani dati a ristoranti, trattorie e pub, come *A putia dô vinu*, *Ntâ zza Rosa*, *Cu c'è c'è*, *Cialoma*, *L'uortu du re Cuccu*, *Ai vecchietti di Minchiapitittu* e numerosi altri), al più ampio panorama della musica rock e reggae (gruppi isolani come *Tinturìa*, *Alì Babà*, *Kaballà*, *Kunsertu*, per citarne alcuni, nei cui testi è frequente l'uso del dialetto), ai domini della pubblicità e della televisione nazionale. Quanto agli impieghi pubblicitari, il siciliano scopre una spiccata vocazione reclamistica: dall'ammiccante spot che negli anni Novanta del secolo scorso pubblicizzava le

mozzarelle Zappalà – *i cosi belli s’anu a taliari* – alla parodia del maschio siculo che con pronuncia localmente marcata vantava l’alito profumato da pastiglie Mentol – *io ce l’ho profumato...l’alito. E che avevi capito?* – alle aranciate Sanpellegrino che parlano in dialetto – *macari tu sicilianu?* – ad Aldo, Giovanni e Giacomo che per la pubblicità Wind recitano un proverbio in (un improbabile) siciliano: *pane e panelle e patate vugghiute, tutte le fimmini sugnu chiattute.*

Particolarmente interessanti i numerosi commenti negativi ospitati sui vari siti Internet (Yahoo, Dooyou, Youtube, Myblog, Forum free, ecc.) a proposito della recente pubblicità della Simmenthal dove una biondina sciantosa, di ritorno da un *vernissage* d’arte moderna e da un concerto di musica classica, di fronte alla carne in scatola servitale a cena, si libera dell’ingombrante cappello a falde larghe e dopo un lungo mugugno esclama: *Bedda magra!*

La trovata pubblicitaria, il cui “intento era quello di stressare il concetto di genuinità e semplicità del prodotto [...] con un’esclamazione di una genuinità e semplicità (il dialetto siciliano) a dir poco DISARMANTE”<sup>8</sup>, non ha sortito successo: ha infastidito molto la connotazione volgare legata all’esclamazione in siciliano che conferisce al dialetto un che di “grottescamente provinciale, verace e cafone”<sup>9</sup>. Il “caso Simmenthal” potrebbe aprire una discussione ben più complessa che non può

---

<sup>8</sup> La citazione, ospitata su Yahoo, è tratta dalle dichiarazioni di un pubblicitario che, in risposta alle molte critiche ricevute, spiega le motivazioni dello spot.

<sup>9</sup> Questo secondo commento, anch’esso pubblicato su Yahoo, è, invece, di una telespettatrice ed è rappresentativo delle numerose opinioni espresse in proposito.

trovare spazio in questa sede ma, anche solo accennato, evidenzia un cambio di atteggiamento nei confronti del dialetto: il rifiuto dello stereotipo fondato sul classico binomio ‘dialettalità’ / ‘rozzezza’, ‘volgarità’.

Nel complesso l’ingresso delle varietà locali nella pubblicità avviene con modalità sceve da connotazioni negative e con risultati accattivanti e divertenti, tuttavia è pur vero che in questo contesto si è in presenza di usi del dialetto studiati ‘a tavolino’, di impieghi *ad hoc* per ottenere effetti premeditati. Più interessanti ci appaiono invece i casi di dialettismi spontanei, o comunque estemporanei, realizzati da personaggi più o meno famosi nel corso di trasmissioni televisive.

Dal popoloso e variegato universo dei rotocalchi in TV, presentiamo qualche recente esempio di sicilianismi dell’italiano televisivo. In una puntata del varietà LE IENE (19/05/08), le due soubrette Rossella Brescia e Elenoire Casalegno giocano a far pronunciare a persone scelte casualmente per la strada, una parola precedentemente stabilita dai conduttori. Per far ciò possono ricorrere a qualsiasi strategia linguistico-pragmatica ad eccezione dell’impiego di cinque termini tabù. Una delle parole in gioco, da far dire a un passante occasionale, è “fuga d’amore” e tra le cinque parole impronunciabili compare anche il sicilianismo *fuitina*<sup>10</sup>. Ma questo è termine già registrato dai dizionari italiani, entrato nella lingua a partire dal 1987 per la filiera letteraria del romanzo di Sciascia *Porte aperte*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Le altre parole tabù sono: *sposarsi; scappare; segreto; genitori*.

<sup>11</sup> Cfr. GRADIT - *Grande dizionario italiano dell’uso*. 2003.

Inedito è invece un altro sicilianismo (di probabile matrice camilleriana) raccolto nel corso della trasmissione NO GLOB (25/04/08): lo psicologo Massimo Cirri, invitato a fornire una definizione del sentimento di rabbia, compiuto qualche tentativo di spiegazione in italiano, risponde: “la rabbia... è un giramento di *cabbasisi*”.

E ancora Adriano Aragozzini, il critico televisivo di Markette (24/04/08), auspica per i nuovi protagonisti della televisione, bersaglio costante dei suoi strali, “... una *fraccata* di legnate” e la Littizzetto a “Che tempo che fa” (una puntata del marzo 2008, della quale non ricordo la data esatta) usa l’espressione dialettale “*a muzzo*” per rendere l’avverbio modale “alla Carlona”.

Oltre si spinge Carmen Consoli che, durante un’intervista mandata in onda dal TGR3 (16/03/08), realizza una vera e propria strategia di *code-mixing* italiano/dialetto. Al giornalista che commenta la coraggiosa scelta di esibirsi in concerto da sola e senza orchestra, chiedendole: “cosa pensi di perdere a salire sul palco solo con la tua voce e la tua chitarra?”, la cantautrice catanese risponde: “Qua mi devi tradurre... Io penso che sia tutta *a-ttràsiri*<sup>12</sup>”.

---

<sup>12</sup> *Tràsiri* ‘entrare’.

*Dialetto e nuovi scenari privati*

Un secondo ordine di osservazioni riguarda le interazioni informali e private attraverso le nuove modalità di ‘scrittura parlata’ della comunicazione cellulare e in rete.

Con l’avvento della telefonia mobile (*mms* e *sms*) e della *Computer Mediated Communication* (*e-mail* e *chat*), tratti linguistici e testuali tradizionalmente legati all’oralità hanno subito un ulteriore processo di liberalizzazione entrando di diritto nelle pratiche scritturali di parlanti colti. A favorire il traghettamento di forme dal parlato allo scritto contribuisce la struttura stessa di questi generi testuali che include una serie di opzioni appartenenti all’immediatezza (scambio in tempi reali, coinvolgimento emotivo, contestualità, riferimento a un *ego-hic-nunc* situazionale condiviso, topic libero, spontaneità): ciò che, all’interno dello spazio del discorso, Koch (1993: 230) definisce “immediato comunicativo a realizzazione grafica”.

Gli attuatori di questa particolare modalità comunicativa rappresentano la società nel suo insieme socio-demografico, anche se la fascia generazionale più ‘produttiva’ è quella dei giovani.

Molti tratti caratterizzanti il linguaggio *sms* sembrano veicolati dal linguaggio giovanile: tra i fenomeni più diffusi (troncamenti, ellissi, ideofoni, ecc.), risulta interessante, ai fini della nostra indagine, la frequente mescolanza di codici (regionalismi, espressioni gergali, termini dei linguaggi settoriali, forestierismi, ecc.), all’interno della quale il dialetto gioca un ruolo primario.

Riportiamo, in proposito, qualche esempio estrapolato dai risultati di un'analisi condotta da Cosenza (2008) su un *corpus* di circa un centinaio di *sms* raccolti nel corso del 2007 a Messina e provincia. Gli autori sono giovani di istruzione alta (laureati o studenti universitari), compresi in una fascia d'età tra i 18 e i 28 anni. Qui il dialetto si presta a strategie di alternanza di codice prevalentemente mirate a ottenere effetti ludici, di vicinanza comunicativa, di maggiore espressività. Si va dal *code-mixing* (1 e 2) alle commutazioni extrafrasali (*tag*) affidate a interiezioni e ad allocutivi in formule di apertura (3 e 4), dal *code switching* realizzato all'interno di una locuzione siciliana dove la prima clausola è stata tradotta in italiano (es. 5) al *flagging* o cambio di codice segnalato (6):

- 1) Raga *muristu*??:*D*<sup>13</sup> - [Luisa, 24, laureata]
- 2) Mi *scanto*<sup>14</sup> da morire te lo giuroo ☹ - [Melissa, 24, laureata]
- 3) *Malutempu!* Mia cara qui se ne stanno cadendo anche le montagne... - [Luca, 21, stud. univ.]
- 4) *Biddazza* che si dice?? - [Giuseppe, 26, studente universitario]
- 5) Chi lascia la vecchia per la nuova *sapi chi peddi ma nn sapi chi trova!!* No??<sup>15</sup> - [Daniela, 26, studentessa univ.]
- 6) Chiamasi “*malucuffari*”<sup>16</sup> mia cara... - [Giuseppe, 26, stud. univ.]

---

<sup>13</sup> *Raga muristu?* ‘ragazzi, siete morti?’. In questo esempio, e nei successivi, l'impiego del corsivo è mio.

<sup>14</sup> Anche la parola *scanto* (sic. *scantu*) ‘spavento’ è registrata come regionalismo nel GRADIT di De Mauro. Il suo ingresso è datato nel 1980, veicolato dal romanzo *Un filo di fumo* di Andrea Camilleri.

<sup>15</sup> La locuzione per intero recita: *Cu lassa a vecchia ppâ nova, sapi cchi lassa ma n sapi cchi trova.*

<sup>16</sup> *Aviri u malucchiffari* ‘bighellonare’.

Nel corpus sono inoltre presenti fenomeni legati a usi creativi del siciliano, come la produzione di neologismi (7) e *nickname* (8) su base dialettale:

- 7) Brave le *sautine*<sup>17</sup> noi eravamo in galleria - [Sergio, 25, impiegato]
- 8) *Mpisti*<sup>18</sup> cucciolissima lo sai che mi manchi un boato? ☹ - [Luca, 27, stud. univ.].

Frequente è anche il ricorso a vere e proprie scritte fonetiche che, a scopo scherzoso, riproducono abitudini articolatorie e modalità fonotattiche del siciliano. Nei due messaggi sotto riportati (9 e 10), ad esempio, la scrivente simula un parlato diatopicamente marcato con la resa grafica di un tratto dialettale tipico (l'assimilazione di "liquida + consonante"):

- 9) Amora mia non ho *soddi* a celll ti sto scrivendo da *intennet!*
- 10) Sicuramente *dommi* :°) ... - [Luisa, 24, studentessa universitaria].

Una forte presenza della componente dialettale è presente anche nei domini di *Internet*, in siti e gruppi di discussione che testimoniano un rinnovato interesse per il dialetto e che spesso esprimono, attraverso il ricorso alla lingua etnica, istanze identitarie<sup>19</sup>. Numerosissimi i gruppi: solo su *Facebook* ve ne sono presenti oltre cinquecento del tipo "Il dialetto siciliano"; "Siciliano DOC!!!"; "Sicula-mente"; "X tutti quelli ke vorrebbero il T9 in siciliano"; ecc.

---

<sup>17</sup> *Sautine* 'saltafossi'; il termine è impiegato col significato di 'persona che tiene un comportamento incostante'.

<sup>18</sup> *Mpisti* 'rompiscatole'. Si tratta di un *nickname* familiare ottenuto dall'abbreviazione della voce siciliana *rumpisti* 'hai rotto'.

<sup>19</sup> Per fare qualche esempio [www.dialettando.com](http://www.dialettando.com) o [www.linguasiciliana.com](http://www.linguasiciliana.com) o [www.vigata.org](http://www.vigata.org) (per i *fan* della lingua del commissario Montalbano!).

Più significative, ai fini di un'analisi sugli usi effettivi di italiano e dialetto in rete, sono le interazioni tramite *e-mail* e *chat*. A titolo puramente esemplificativo riporto un *e-mail* di saluti che un professionista siracusano, cinquantenne alle prese con la seconda laurea, invia a una docente del suo corso di studi. Si tratta di un parlante meno giovane, che scrive in un contesto di media formalità e tuttavia, anche in questo messaggio, interviene un impiego ludico di parole e locuzioni dialettali in forma di *code-mixing* e *flag-switching*. Le commutazioni sono realizzate senza adattamenti e normalizzazioni morfonologiche in direzione dell'italiano. Qui e negli esempi a seguire, si è scelto l'impiego del corsivo per evidenziare i dialettismi:

Salve! Sono rimasto molto contento, venerdì scorso, quando mi ha salutato riconoscendomi. Non ci speravo e, imbarazzato, non avevo osato..... *scuncicarla*<sup>20</sup> per non fare la *malafijura*<sup>21</sup> di non essere riconosciuto, e invece... lo ha fatto lei. Grazie!

Come avrà capito, la mia "avventura" (scommessa) di cinquantenne all'università è ormai finita e tra alcuni ricordi piacevoli (non molti) di questo percorso di vita ci sono le sue lezioni (e l'approccio con le sue materie) e non si tratta di "*ciciri ammoddu*"<sup>22</sup> (come scrivete voi linguisti la *dd* siciliana?) ma è una semplice verità e glielo volevo dire.

Buona Vita!

Come esempi di 'scrittura parlata' in *chat* si vedano i seguenti frammenti, tratti da Celisi 2009. Si tratta di *chat* realizzate da giovanissimi di area siracusana: la prima *tranche* appartiene a uno scambio tra Vale e Manu (conversazione fra amiche),

---

<sup>20</sup> *Scuncicarla* 'importunarla'.

<sup>21</sup> *Malafijura* 'figuraccia'.

<sup>22</sup> *Ciciri ammoddu* 'cerimonie'/'complimenti'. È una locuzione scherzosa.

seguono due brevi frammenti fra Giulio e Tano (conversazione fra amici) e un frammento più lungo tra Vale e Tano (conversazione fra fidanzatini).

1. *Vale e Manu*

- Vale: k hai ftt a scuola^ io me la sn *kaliata*<sup>23</sup>  
Manu: *moiriiiiaa*<sup>24</sup> e tua mamma?  
Vane: mika lo sa!
- Vale: ou hai studiato?  
Manu: no *mi siddia*<sup>25</sup>  
Vale: ma sei scema ti lascia la materia
- Vale: ma kuale festa?  
Manu: il kompleanno di giulia!  
Vale: aaaaaaaaaaaaaaaaaah! ce ne siamo andati prima xke *ci urtava*<sup>26</sup> troppo sembrava una festa dei *nanni*<sup>27</sup>

2. *Giulio e Tano*

- Giulio: cmq tu che hai fatto questo sabato?  
Tano: NNT siamo usciti cn la mia comi c siamo imbukati a casa di 1 abbiamo mangiato e poi siamo andati in giro a *buddelliare*<sup>28</sup>
- Giulio: Ora bisogna riuscire a farseli dare *accuddi*<sup>29</sup>, a *gratisse*  
Tano: vbb gratuitamente nn *ce la firiamo*<sup>30</sup>

---

<sup>23</sup> *Caliare* ‘marinare la scuola’.

<sup>24</sup> *Moiriiiiaa* ‘*Maria!*’. Tipica esclamazione siciliana.

<sup>25</sup> *Mi siddia* ‘mi secca’.

<sup>26</sup> *Ci urtava* ‘ci scocciava’. In sic. (*a*)*uttàrisi*, lett. ‘urtarsi’, ha il significato di ‘annoarsi’, ‘seccarsi’.

<sup>27</sup> *Nanni* ‘nonni’.

<sup>28</sup> *Buddelliare* (sic. *bbuddilliari*) ‘gozzovigliare’.

<sup>29</sup> *Accuddi* ‘in quel modo’.

3. *Vale e Tano*

- Vale: oi tano  
Tano: oi vale... cm è tt apposto??  
Vale: tt apposto ke mi *conti*<sup>31</sup>??  
Tano: ke palle gg m *urtava* troppo andare a skuola c'era 1 gg trpp bella x xdere *accussi*<sup>32</sup> il tempo  
Vale: ah nooooo *spatti*<sup>33</sup> io ho dvt fare il compito di biologia 2 palleeeeeee  
Tano: uuuh e cm è andato??  
Vale: benissimo ho copiato tt cose  
Tano: bastardaaa hai più culo ke salutee  
Vale: amore ho bisogno di una cosuccia... m serve 1 passaggio ke dv andare a fare 1 cosa in viale scala greka  
Tano: ma xk *6 col 2*<sup>34</sup>?  
Vale: il *motore*<sup>35</sup> nn funonzia more  
Tano: e vbb allora qnd t dv passare a prendere?  
Vale: verso le 6 6 e meza  
Tano: ma *appiiiiiiiiiiiiizzati*<sup>36</sup> nn esiste ho *kiffare*<sup>37</sup> alle 6 e mezza  
Vale: *bi-.-*"  
Tano: posso venire alle 5 e mezza  
Vale: *o caca* alle 6 ultima offerta  
Tano: Ok basta ke poi *ti stai muta*

---

<sup>30</sup> *Non ce la firiamo* (sic. *nun nâ firamu*) 'non siamo capaci'.

<sup>31</sup> *Ke mi conti?* 'cosa mi racconti?'. In sic. *cuntari* ha il doppio significato di 'contare' e 'raccontare'.

<sup>32</sup> *Accussi* 'così'.

<sup>33</sup> *Spatti* 'per giunta'.

<sup>34</sup> *6 col 2?*: in siciliano la locuzione scherzosa *siri ccô rui* 'essere col due' sta a significare 'essere appiedati'.

<sup>35</sup> *Motore* 'motorino' / 'scooter'. Regionalismo.

<sup>36</sup> *Appizzati* 'attaccati'.

<sup>37</sup> *Kiffare* (sic. *cchiffari*) 'da fare'.

Vale: vbb cmq c vediamo gg xk dv scappare c sentiamo  
ciau  
Tano: ciauuu

Nelle tre diverse situazioni agiscono comportamenti linguistici indifferenziati, caratterizzati da frequenti cambi di codice intrafrasali non segnalati e da usi dialettali disinvolti e spontanei, scherzosi e a tratti disfemistici. I giovani autori delle *chat* impiegano il dialetto alla stregua delle altre lingue disponibili nel loro repertorio e commutano italiano e siciliano con la stessa *nonchalance* con la quale alternano l'inglese, o il francese, o lo spagnolo<sup>38</sup>. Un uso così fluido e spontaneo del dialetto lascia supporre non soltanto “una pari padronanza dei due sistemi in contatto, ma [...] anche un elevato grado di sovrapposizione funzionale tra le due varietà e, pertanto, una loro collocazione e valutazione sociolinguistica paritaria” (Alfonzetti 2001, 259).

Questo è quanto parrebbe risultare, più in generale, dal quadro fin qui tracciato, all'interno del quale i comportamenti linguistici di parlanti di fascia medio-alta, nei diversi contesti d'uso, configurano una situazione sociolinguistica di compiuto sdoganamento del siciliano, caratterizzata da condizioni di diffusa permeabilità tra i codici.

Ma è pur vero che in tutti i casi osservati di alternanza lingua/dialetto – sia da parte di giovanissimi che di soggetti meno giovani, sia in situazioni di media o bassa formalità (*sms*, *e-mail*, *chat*) che in contesti più ufficiali (pubblicità, musica,

---

<sup>38</sup> Cfr. il seguente frammento che contiene uno dei numerosi *code-mixing* con l'inglese realizzati in queste *chat*: - Giulio: «Ma doma dobbiamo *go* da salvo?»/ - Tano: «ma sekondo me se glie lo *ask* a giorgia viene??»/- Giulio: «Già ftt Ha dtt ke *nothing*».

televisione, ecc.) – il codice prevalente è sempre e comunque l'italiano, mentre il ricorso a elementi dialettali appare puntualmente motivato da precise strategie stilistiche e testuali.

Viene, dunque, fatto di chiedersi fino a che punto si sia in presenza di una valutazione sociolinguistica paritaria, vale a dire se davvero i parlanti percepiscano i due codici come ampiamente compatibili, equipollenti, intercambiabili<sup>39</sup>.

#### *Dialetto e scenari metalinguistici*

Per non peccare di 'presbiopia metalinguistica' (Sobrero 2005, 217), spostiamo il nostro punto di osservazione su un campione diverso di parlanti, composto da ottanta giovani informatori di età compresa tra i 14 e i 18 anni, fascia 'cruciale' per le future sorti del dialetto (Berruto 2006, 104). Gli intervistati, in prevalenza messinesi, sono per ogni punto linguistico due maschi e due femmine, rispettivamente di istruzione alta e bassa<sup>40</sup>.

Le risposte fornite in relazione a quesiti metalinguistici (relativi a opinioni, autovalutazioni, propriocezioni e mappe ideologiche) invitano a qualche riflessione<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. Sobrero 1993, 32.

<sup>40</sup> Uno studio condotto da Lo Piparo (1990) per l'*Osservatorio Linguistico Siciliano (OLS)*, ha evidenziato una correlazione importante tra livello di istruzione e tasso di dialettalità. Per il campione in questione, trattandosi di soggetti ancora in fase di scolarizzazione, si fa riferimento al grado di istruzione dei genitori.

<sup>41</sup> Per l'analisi dei dati linguistici si rinvia ad Assenza 2006, 151-56.

Alla domanda “*Oggi, in generale, parli soprattutto in italiano o soprattutto in dialetto?*”, sugli ottanta giovani intervistati, solo dodici – tutti provenienti da famiglie di istruzione bassa – rispondono di usare prevalentemente il siciliano (15%), mentre trentanove affermano di impiegare esclusivamente l’italiano (48,75%) e ventinove – tutti di istruzione alta – entrambi i codici, ma con uso prevalente dell’italiano (36,25%).

Quanto ai tempi e alle modalità di acquisizione dei due codici, i giovani a bassa istruzione passano da una prevalente dialettologia iniziale a un maggiore uso dell’italiano. Nel campione ‘alto’ succede, al contrario, che l’iniziazione al dialetto proceda da una situazione originaria di esclusiva italofovia. In entrambi i casi il veicolo principale per l’apprendimento del secondo codice è la scuola. Spesso l’esperienza di dialettizzazione scolastica non viene valutata positivamente, soprattutto presso i giovani il cui italiano, per quanto lingua primaria, tradisce il *background* dialettale dei genitori. Riportiamo a tal proposito il commento di Luana, 16 anni, istruzione alta:

R: Hai detto di aver cominciato a parlare in italiano. Rispetto ad allora è cambiato qualcosa?

L: Io parlavo in italiano. Ho cominciato a parlare il dialetto in I elementare, che ho capitato una compagna di banco che parlava in dialetto.

R: Quindi c’è stato qualche cambiamento... cioè rispetto a prima come parli ora, di più in italiano o in dialetto?

L: Ora lo parlo, un po’, il dialetto; a causa della scuola. Cioè una va a scuola per imparare, invece finisce che impari anche il dialetto insieme ai tuoi compagni!

R: Quindi prima parlavi di più l’italiano...

L: SOLO L’ITALIANO. La scuola mi ha un pochettino rovinato...

Rispetto alle scelte linguistiche nei diversi domini diafasici (famiglia; amici; comune; posta; uffici; scuola; quartiere; vicinato; momenti di rabbia; estranei), i giovani che hanno dichiarato di parlare ‘soprattutto’ in dialetto impiegano esclusivamente l’italiano nelle occasioni formali (comune; posta; uffici; scuola; estranei) ed esclusivamente il siciliano nei restanti contesti. In quest’ultimo caso possono anche ricorrere usi alternati dei due codici, ma le commutazioni sono comunque sporadiche.

I soggetti che dichiarano un comportamento bilingue affermano di parlare in italiano con gli estranei e con i genitori – obbedendo perciò ai dettami di un’educazione italoфона – e di riservare il siciliano alle conversazioni con fratelli e amici o alle manifestazioni di scherzo e di rabbia. In queste circostanze però, non si tratta di un ricorso esclusivo al dialetto, quanto piuttosto di un uso alternato dei due codici che si realizza, prevalentemente, tramite l’inclusione di parole e locuzioni in siciliano nel corso di enunciati in italiano. Va anche aggiunto che, nel corso dell’intervista, molti di questi giovani si configurano come parlanti ‘semiattivi’, non esibendo competenze adeguate a produrre un intero testo dialettale.

Risposte interessanti, che meglio chiariscono la diversa specializzazione di italiano e dialetto all’interno del repertorio linguistico dei giovani, si ottengono dalle domande sulle alternanze di codice. Al quesito “*Ti capita di usare parole italiane parlando in siciliano?*”, il 71,25% degli informatori risponde di sì, adducendo come motivazione principale il fatto che “*Certe cose in dialetto non si possono dire*”

(riduzione della funzione metacognitiva del dialetto); al quesito inverso, “*Ti capita di usare parole in dialetto parlando in italiano?*”, ben sessanta informatori (75%) rispondono positivamente, fornendo le seguenti motivazioni: “perché il dialetto è più espressivo”; “perché è più spontaneo”; “è più allegro”; “è più simpatico”; “per fare qualche battuta”; “perché è entrato nel gergo giovanile” (confinamento del dialetto a funzioni espressive, emotive, enfatiche, gergali<sup>42</sup>); alcuni informatori aggiungono di ricorrere a parole dialettali per comunicare con i parenti anziani oppure per colmare vuoti di parola<sup>43</sup>.

Infine, alla domanda: “*Secondo te, le generazioni future dovrebbero imparare: solo l’italiano; solo il dialetto; sia l’italiano che il dialetto?*”, il 36,25% degli informatori sceglie l’apprendimento esclusivo dell’italiano. Nessuno si pronuncia a favore dell’apprendimento esclusivo del dialetto, perché “ostacola a scuola e nella società” o perché si percepisce come “inelegante” e “volgare”. Ma anche gli informatori che optano per entrambi i codici (63,75%), aprono una forbice significativa quanto alle ragioni della scelta: l’italiano viene selezionato “perché serve”/ “è utile”; il dialetto, “perché rappresenta le nostre tradizioni” (riduzione del dialetto a ruolo di *marker* etnico).

---

<sup>42</sup> Dalle dichiarazioni dei nostri giovani intervistati emerge la tendenza a creare tramite un uso ‘eversivo’ del dialetto una sorta di *we-code* con effetti di differenziazione e di distanziamento rispetto alla lingua dell’*out-group*.

<sup>43</sup> Come osserva Stefano, 15 anni, istruzione alta: «alcune cose della nostra cultura che non esistono si devono dire per forza in dialetto».

### *Conclusioni*

Fornire un quadro sinottico della situazione sociolinguistica siciliana si rivela compito arduo. Come si diceva in apertura, non solo non è facile cogliere la dimensione sintopica del repertorio linguistico dell'italiano, ma è altresì difficile fare astrazione dalla variabilità interna a ciascuna realtà regionale. Recenti rilevazioni condotte in Sicilia hanno registrato una variazione sensibile tra la zona occidentale e quella orientale e, rispetto a quest'ultima, tra l'area nord-orientale – che esibisce processi spinti di italianizzazione, elevato abbandono della dialettofonia e diffusi atteggiamenti antidialettali – e l'area sud-orientale, dove la presenza del dialetto è più forte anche presso i giovani (per quanto in usi prevalentemente commutati) ed è meno avvertito il pregiudizio linguistico nei confronti del siciliano<sup>44</sup>.

La variabile diastratica appare invece determinante a livello panregionale: il siciliano è ancora vitale presso le classi meno istruite e negli ambienti popolari dove mantiene con l'italiano una relazione sostanzialmente diglossica. Il bilinguismo dilalico è una realtà circoscritta ai parlanti con istruzione e status sociale medio-alti, prevalentemente nelle città rispetto ai piccoli centri. È in questi contesti sociolinguistici che il dialetto subisce, a un tempo, una riduzione della sua funzione comunicativa e un processo di detabuizzazione che lo rende codice neutro, potenziale espressivo aggiunto alla competenza linguistica del parlante.

---

<sup>44</sup> Cfr. Assenza 2005.

Quanto agli attuali aspetti sistemici del siciliano, esso appare attraversato da fenomeni opposti di permeabilità alla lingua con incipienti processi di italianizzazione (lessico e, in parte, fonologia<sup>45</sup>) e resistenza di forme e strutture caratterizzanti (morfologia e sintassi<sup>46</sup>).

Questi dati e le osservazioni condotte nel presente contributo compongono, nel complesso, uno scenario isolano che si presenta controverso e di non facile lettura. Alla luce di quanto sinora discusso, la situazione che si configura in Sicilia è quella di un bipolarismo dialettale in bilico tra forze opposte: sdoganamento e stigmatizzazione; conservazione e innovazione; recessione negli usi comunicativi primari e ‘risorgenze’ (Berruto 2006) con nuove funzioni in nuovi domini.

Ciò che emerge dal quadro che abbiamo per ampie linee tracciato è, da un lato, il superamento della macrodiglossia italiano/dialetto, con nicchie di ‘esibizionismo dialettale’ in particolari contesti di situazioni e parlanti; dall’altro, la progressiva recessività del siciliano nelle pratiche linguistiche quotidiane, soprattutto dei giovani, e il suo confinamento nei due poli opposti della ‘necessità’ e della ‘scelta opzionale’. Tra questi due poli si colloca l’uso pressoché esclusivo dell’italiano.

---

<sup>45</sup> Cfr. Assenza, in corso di stampa.

<sup>46</sup> Nell’area nord-orientale della Sicilia, a spiccata vocazione modernizzante, si registrano tuttavia incipienti processi di italianizzazione anche a carico di alcune strutture sintattiche diatopicamente marcate. Cfr. Assenza 2008.

In particolare l'ultima sezione presentata, relativa alla metalinguistica dei parlanti, mette in evidenza tendenze che sembrano incidere negativamente sui destini del dialetto.

In primo luogo, il siciliano retrocede dal ruolo di  $L_1$  nel processo di socializzazione primaria. E il fatto che si stia interrompendo la filiera naturale della trasmissione orale di generazione in generazione fa pendere l'ago della bilancia verso il polo debole della dialettalità.

In seconda istanza, il processo di liberalizzazione del siciliano, per quanto registrato, non sembra così pacifico, visto che anche nei pareri dei più giovani, a parte l'uso ludico che se ne può fare, esso continua in ampia misura a essere legato allo svantaggio sociale.

A queste possiamo aggiungere altre considerazioni che, al di là del caso specifico del siciliano, sembrano riguardare diffusamente le attuali condizioni dei dialetti d'Italia.

Il fatto più significativo è che, in generale, ciò che del dialetto si sta dissolvendo è il suo universo culturale e materiale di riferimento e, di conseguenza, la sua funzione di strutturare e trasmettere nozioni e conoscenze, il che comporta una perdita delle funzioni comunicative primarie.

In secondo luogo, dovrebbe farci riflettere anche il fatto che, laddove registrati, “i segnali di recupero non si hanno tra gli utenti tradizionali, dove il calo continua, ma tra gli utenti più vicini all'italiano, come appunto i liceali, o si hanno nei nuovi mezzi

di comunicazione (più ‘moderni’) e non nel contesto delle interazioni familiari” (Moretti 2006, 46). Il che in altre parole significa che se il dialetto ‘risorge’ come nuovo strumento linguistico, è pur sempre strumento di natura accessoria, che riduce il suo ruolo a “serbatoio di variazione” (Moretti 2006), “tastiera”, “codice di nicchia”, “risorsa espressiva aggiuntiva” (Berruto 2006).

Senza con questo negare importanza ai recenti fenomeni di ripresa dialettale, teniamo semplicemente a ribadire come in uno scenario così complesso e articolato – tra persistenza ed evanescenza, vitalità e obsolescenza, dissolvenza e ‘risorgenza’ – “risultati problematico delineare che cosa stia succedendo ai dialetti” (Sornicola 2005, 224). Ciò che, alla luce delle indagini finora condotte su diverse realtà regionali, sembra accomunarli è la partecipazione a un nuovo atto che si svolge sulla scena del repertorio linguistico dell’italiano: all’interno del *continuum* di variazione è, infatti, in azione un *trend* generale che in prospettiva diasistemica vede un processo osmotico di italianizzazione del dialetto e di dialettizzazione dell’italiano. Se dunque è necessaria qualche cautela quanto a parlare di vere e proprie ‘risorgenze’ del dialetto, è comunque possibile documentare il suo attuale coinvolgimento nel configurarsi di varietà emergenti – più semplificate nella struttura e più variate in diatopia per l’introduzione di un’ampia percentuale di tratti regionali – frutto di quella secolare “*pax linguistica*”<sup>47</sup> che negli ultimi decenni ha visto ridurre

---

<sup>47</sup> Il concetto di “*pax linguistica*” è preso in prestito da Avolio 2007, 149-59.

progressivamente la distanza storica tra i due poli della lingua nazionale e della dialettalità.

## BIBLIOGRAFIA

Alfonzetti, Giovanna. 2001. Le funzioni del code switching italiano-dialetto nel discorso dei giovani. *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, 19:235-264.

Assenza, Elvira. 2005 (a). *Sociolinguistica e territorio. Processi regionali e metropolitani in Sicilia*. Messina: EDAS.

Assenza, Elvira. 2005 (b). “Dinamiche periurbane messinesi”. In *Dialetti in città*, ed. Gianna Marcato, 231-36. Padova: Unipress.

Assenza, Elvira. 2006. “Parlar giovane tra Scilla e Cariddi”. In *Giovani, lingue e dialetti*, ed. Gianna Marcato, 151-56. Padova: Unipress.

Assenza, Elvira. 2008. Usi dichiarati e usi effettivi della particella *mi* in area messinese. *Supplementi al Bollettino del Centro di Studi Filologici e linguistici siciliani*, 16: 103-20.

Assenza, Elvira, t.b.p. “Un dialetto con molte parole italianizzate è ‘un dialetto parlato male’?”, ed. Gianna Marcato. Padova: Unipress.

Avolio, Francesco. 2007. “La *pax linguistica* dell’Italia centro-meridionale. Dati, problemi e prospettive”. In *L’Italia dei dialetti*, ed. Gianna Marcato, 149-59. Padova: Unipress.

Berruto, Gaetano. 1989 (a). “Tra italiano e dialetto”. In: *La dialettologia italiana oggi. Studi offerti a Manlio Cortelazzo*, eds. Günter Holtus, Michele Metzeltin and Max Pfister, 107-20. Tübingen: Narr.

Berruto, Gaetano. 1989 (b). “On the typology of linguistic repertoires”. In: *Status and Function of Languages and Language Varieties*, ed. Ulrich Ammon, 552-69. Berlin-NewYork: de Gruyter.

Berruto, Gaetano. 1993. “Le varietà del repertorio”. In *Introduzione all’italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, ed. Alberto Sobrero, 3-36. Roma: Laterza.

Berruto, Gaetano. 1994. “Scenari sociolinguistici per l’Italia del Duemila”, eds. Günter Holtus and Edgar Radtke, 23-45. Tübingen: Narr.

Berruto, Gaetano. 1997. "Linguistica del contatto e aspetti dell'italianizzazione dei dialetti: appunti di creolistica casalinga". In *Italica et Romanica. Festschrift für Max Pfister zum 65. Geburtstag*, eds. Günter Holtus, J. Kramer and W. Schweickard, vol. 3, 13-29. Tübingen: Niemeyer.

Berruto, Gaetano. 2005. "Dialect/standard convergence, mixing, and models of language contact: the case of Italy. In *Dialect Change. Convergence and Divergence in European Languages*, eds. Peter Auer, Frans Hinskens and Paul Kerswill, 81-95. Cambridge: CUP.

Berruto, Gaetano. 2006. "Quale dialetto per l'Italia del Duemila? Aspetti dell'italianizzazione e risorgenze dialettali in Piemonte (e altrove)", ed. Alberto Sobrero and Annarita Miglietta, 101-27. Galatina: Congedo Editore.

Celisi, Clelia. 2009. *Il giovanilese e la Computer Mediated Communication. Analisi linguistica di un corpus di chat*. Tesi di laurea inedita. Università degli Studi di Messina.

Cortelazzo, Michele. 1994. "Il parlato giovanile". In *Storia della lingua italiana*, eds. Luca Serianni and Pietro Trifone, 291-37. Torino: Einaudi.

Cosenza, Giovanna. 2008. *Comunicare per sms. Un'analisi sociolinguistica*. Tesi di laurea inedita. Università degli Studi di Messina.

Coveri, Lorenzo. 1988. "Lingua ed età". In *Lexicon der Romanistischen Linguistik*, eds. Günter Holtus, Michele Metzeltin and Christian Schmitt, 231-36. Tübingen: Niemeyer.

D'Agostino, Mari. 2006. "Modelli spaziali fra geolinguistica e sociolinguistica". In *Modellando lo spazio linguistico*, ed. Thomas Krefeld, 35-71. Frankfurt a.M.: Lang.

De Mauro, Tullio. 2008. *Storia linguistica dell'Italia unita*. Roma-Bari: Laterza.  
GRADIT - *Grande dizionario italiano dell'uso*. 2003. Ed. Tullio De Mauro. Torino: UTET.

Holtus, Günter and Radtke, Edgar, eds. 1985. *Gesprochenes Italienisch in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Narr.

Holtus, Günter and Radtke, Edgar, eds. 1994. *Sprachprognostik und das 'italiano di domani'. Prospettive per una linguistica 'prognostica'*. Tübingen: Narr.

Koch, Peter. 1993. "Oralité médiale et conceptionnelle dans les cultures écrites". In *Proceedings of the workshop on Orality versus Literacy: Concepts, Methods and Data*, eds. Pontecorvo, Clotilde and Blanche-Benveniste, Claire, 225-48. Strasbourg: European Science Foundation.

Lo Piparo, Franco, and Ruffino, Giovanni, ed. 2005. *Gli italiani e la lingua*. Palermo: Sellerio.

Lo Piparo, Franco, ed. 1990. *La Sicilia linguistica oggi*. Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.

Maraschio, Nicoletta and Poggi Salani, Teresa, eds. *Italia linguistica anno mille Italia linguistica anno duemila*. Roma: Bulzoni.

Meneghello, Luigi. 2006. "Il tremaio". In *Opere scelte*. Milano: Mondadori.

Moretti, Bruno. 1999. *Ai margini del dialetto*. Locarno: Osservatorio linguistico della Svizzera Italiana/Dadò.

Moretti, Bruno. 2006. "Nuovi aspetti della relazione italiano-dialetto in Ticino", eds. Alberto Sobrero and Annarita Miglietta, 31-48. Galatina: Congedo Editore.

Nencioni, Giovanni. 1976. Parlato-parlato, parlato-scritto, parlato-recitato. *Strumenti critici*, 10:1-56.

Radtke, Edgar, ed. 1993. *La lingua dei giovani*. Tübingen: Narr.

Ruffino, Giovanni. 2006. *L'indialetto ha la faccia scura. Giudizi e pregiudizi linguistici dei bambini italiani*. Palermo: Sellerio.

Sabatini, Francesco. 1985. "L'italiano dell'uso medio: una realtà tra le varietà linguistiche italiane". In *Gesprochenes Italienisch in Geschichte und Gegenwart*, eds. Günter Holtus and Edgar Radtke, 154-84. Tübingen: Narr.

Sardo, Rosaria. 2008. "Dialetto, lingua e interlingua nella scrittura narrativa di una quattordicenne di Licata". In *Dialetto. Uso, funzioni, forma*, ed. Gianna, 207-12. Padova: Unipress.

Sobrero, Alberto A., ed. 1993. *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*. Roma: Laterza.

Sobrero, Alberto A. 1997. “Varietà in tumulto nel repertorio linguistico italiano”. In *Standardisierung und Destandardisierung europäischer Nationalsprachen*, eds. Klaus J. Mattheier and Edgar Radtke, 41-59. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Sobrero, Alberto A. 2005. “Come parlavamo, come parliamo. Spunti per una microdiacronia delle varietà dell’italiano”. In *Gli italiani e la lingua*, eds. Franco Lo Piparo and Giovanni Ruffino, 209-220. Palermo: Sellerio.

Sobrero, Alberto, and Miglietta, Annarita, eds. 2006. *Lingua e dialetto nell’Italia del duemila*. Galatina: Congedo Editore.

Sornicola, Rosanna. 2005. “Processo di italianizzazione e fattori di lungo periodo nella storia sociolinguistica italiana”. In *Gli italiani e la lingua*, eds. Franco Lo Piparo and Giovanni Ruffino, 221-28. Palermo: Sellerio.

Trifone, Pietro. 2007. *Malalingua. L’italiano scorretto da Dante a oggi*. Bologna: il Mulino.

**Antonino Laganà**

## **IL NON UOMO NON È UN MOSTRO**

La pubblicazione in volume, presso l'editore Guida (Napoli, 2009), di una raccolta di saggi – intitolata *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner* – composti da Ferruccio Andolfi tra il 1984 e il 2007 su aspetti significativi dell'opera di Max Stirner appare, oltre che assai opportuna, di sicuro interesse sia per evidenziare la linea di pensiero esplorata con tenacia dallo stesso Andolfi nei suoi validissimi studi storico-teoretici di argomento etico-sociale, sia per dar conto dell'attualità e della presenza, non sempre chiaramente percepita, delle tematiche stirneriane nel dibattito filosofico-culturale svoltosi dall'apparizione dell'*Unico* sino ai nostri giorni.

Quanto al primo punto, sul quale non è in questa sede possibile argomentare in maniera articolata e diffusa, è il caso di rinviare, più in generale, ai numerosi lavori dell'autore, ben noti ai cultori di studi etico-sociali, e, in maniera più specifica, ai contenuti e all'impostazione della rivista "La società degli individui" (diretta dallo stesso Andolfi e pubblicata da Franco Angeli), che può essere considerata una vera e propria impresa culturale, portata avanti con grande cura nella selezione della rilevanza e della qualità dei contributi ospitati e con profonda sensibilità per il nodo cruciale che lega in un comune destino le vite personali e intrasferibili dei singoli individui ai contesti sociali entro cui si esprimono e che ne sono espressione.

Nei saggi stirneriani raccolti nel volume qui considerato, Andolfi – in ideale prosecuzione del discorso condotto nella sua precedente monografia *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo* (Franco Angeli, Milano, 1983) e con l'intento di approfondire la possibilità della coniugazione di individualismo e socialismo nel concetto, e nella proposta, di un "individualismo solidale" – indaga con precisione filologica e finezza teoretica gli assunti di fondo della concezione unicista in un minuzioso e proficuo confronto con posizioni filosofiche critiche e/o alternative, dal quale emergono sia incomprensioni e travisamenti sia approfondimenti e riprese di tali assunti e, in ogni caso, un quadro problematico nel quale essi mantengono la propria attualità per lo stimolo che continuano a fornire alla elaborazione di teorie sociali che – pur, anzi proprio, tenendo conto delle mutate circostanze storiche – riescano a produrre una presa più efficace sul reciproco modo di rapportarsi e di intendersi degli individui e dei corpi politici.

Il pensiero di Stirner ruota, ovviamente, attorno al senso dell'"unico" e delle correlate problematiche concernenti la sua "istantaneità", la sua "autovalorizzazione", le sue "proprietà", la sua "libertà", i suoi "rapporti", e così via, tutte nozioni che richiedono di essere organizzate e comprese all'interno di un orizzonte di coerenza semantica che non consenta l'opzione di interpretazioni contraddittorie.

Andolfi, in effetti, saggia tale coerenza tanto sulla base delle autointerpretazioni rese possibili dagli stessi scritti stirneriani come in riferimento alla lettura di autori

che della filosofia unicista hanno voluto proporsi come interpreti-sostenitori o critici-negatori. Vengono così illustrate le prese di posizione dei contemporanei Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge, Friedrich Engels, Karl Marx, Friedmund von Arnim, come anche quelle posteriori di Fiodor Dostoevskij, Albert Lévy, Georg Simmel, Max Adler, Gustav Landauer, Hans Sveistrup, Albert Camus, Martin Buber, con l'utilizzazione, ovviamente, degli studi critici più recenti, che hanno dato un contributo significativo al problema di volta in volta considerato.

Sintetizzando alcuni convincimenti maturati a seguito delle sue ricerche, l'autore – partito, come accennato, dall'esigenza di respingere sia “l'evoluzione del socialismo in senso autoritario” che “l'appiattimento dell'individualismo sulla sua versione competitiva e non solidaristica” – individua “il contributo di Stirner, da cui non si può recedere, [...] nella denuncia del carattere uniformante e pericoloso di ogni valutazione dei comportamenti sulla base di elementi supposti universali della natura umana” e rileva altresì, con il conforto della interpretazione di Sveistrup, che nel filosofo di Bayreuth, “la dimensione morale del [...] discorso si coniuga con un'analisi sociologica che riconosce diverse forme associative”. Andolfi trova, da ultimo, pertinente la conclusione – cui giungono Landauer e Buber, che pure non apprezzano particolarmente la concezione unicista – secondo cui “la comunità si presenta [...] come un'entità da costruire sulla base del ritrovamento in se stessi delle radici più profonde della vita comunitaria”, mentre Stirner non sarebbe riuscito a risolvere l'ambivalenza fra “i due ruoli di analista sociale e di moralista”, in quanto,

“se la situazione originaria è data da legame e appartenenza, nessun obiettivo etico praticabile potrà consistere in una piena risoluzione di quei legami”.

Come ben evidenziato nei vari saggi che compongono il libro, il pensiero stirneriano, non sempre di facile decifrazione – sia a motivo dello stile particolarmente mobile ( a volte duro e persino rozzo, a volte raffinato e preciso) che lo veicola che del continuo cambiamento dei modi e toni espressivi, che trascorrono senza preavviso dall’ironia più o meno dissimulata all’arguta facezia, dalla sobria serietà alla dura polemica, dal discorso in prima persona a quello in terza persona, dalla manifestazione del proprio punto di vista alla presentazione di quello degli avversari –, è stato a volte misinterpretato, oltre che per una palese incomprendimento delle tesi sostenute, anche a causa di operazioni estrapolatorie, che hanno focalizzato l’attenzione su brani che, isolatamente considerati, non richiedono sforzi particolari per condurre a conclusioni nettamente contrarie alla prospettiva stirneriana di fondo.

Non si vuol certo sostenere né che sia possibile conoscere quel che ha “veramente” pensato Stirner, né che, in quanto lettori posteriori alla sua scrittura, si sia automaticamente in possesso della chiave di lettura che consenta di comprenderne ed esporne le tesi meglio di quanto egli stesso abbia fatto, giacché è sorte dei pensieri pensati poter rivivere unicamente attraverso il ripensamento di altri pensatori, che raramente o non sempre possiedono la sensibilità occorrente ad accogliere concezioni del mondo incompatibili con la propria o da essa distanti. Tuttavia, anche alla filosofia di Stirner, come a qualsiasi altra filosofia, può, e perciò deve, essere

applicato, fino a prova contraria, il beneficio – e la regola – della coerenza, nel senso che le contraddizioni intraviste, rilevate o enunciate a suo riguardo devono essere sottoposte a un controllo di coerenza che tenga presente l'opera complessiva dell'autore, per quanto ardua una operazione del genere possa rivelarsi.

In particolare, si sono mostrate difficili da intendere e, soprattutto, da metabolizzare non solo da parte di filosofie refrattarie alla prospettiva unicista, ma persino da parte di quelle che con essa condividono una qualche affinità, alcune fondamentali tesi, che stanno al cuore della visione stirneriana della vita e della realtà, quali, ad esempio, quelle riguardanti l'“istantaneità” e l'“incomparabilità” dell'“unico” e i suoi “rapporti”.

Andolfi sottolinea con precisione l'importanza dell'affermazione – contenuta nei *Recensenten Stirners* – secondo cui all'“unico” si accompagna sempre la sua “proprietà”, senza che ciò significhi annullamento dell'alterità, che risulta pertanto strettamente correlata all'“unico”, e, nel caso della persona altra, si risolve in centro di iniziativa e di reciprocità. Egualmente sottolineato è il convincimento – espresso nell'*Unico* – in base al quale la “società” è lo “stato di natura” degli esseri umani, una condizione di dipendenza dalla quale l'“unico” tende a staccarsi per gradi fino al raggiungimento della maturità, e della coscienza, egoistica.

La difficoltà di scorgere l'evidenza – perché anche l'evidenza, a volte, ha bisogno di essere evidenziata – della significatività dell'altra persona per l'“unico” probabilmente discende dal presupposto che in Stirner l'alterità sia annichilita o

negata in una sorta di delirio soggettivistico di onnipotenza. A parte il fatto che la reciprocità di un siffatto delirio lo renderebbe rischioso e problematico alla stregua della hobbesiana “guerra di tutti contro tutti” – alternativa infruttuosa alla “cooperazione”, ma anche percorso eventuale per lo scardinamento della “sacralità” socio-politica –, da Stirner esplicitamente evocata in almeno un paio di occasioni, si dimentica che l’“utilizzabilità” dell’altro può essere declinata cursoriamente lungo una linea che oscilla tra la posizione della reciprocità equilibrata e la famiglia di posizioni della reciprocità squilibrata, nel suo limite estremo confinante con una strumentalizzazione non reciprocabile. È tale cursorietà a definire la tipologia del “rapporto” che viene a instaurarsi *pro tempore* tra i singoli esseri umani, a seconda appunto che l’egoismo di ciascun d’essi sia pienamente autocosciente – o, talora, così vigoroso a livello di spontaneità istintuale da potersi analogare alla potenza dell’autocoscienza – ovvero si autoinganni e si lasci ingannare circa la natura dell’“interesse” egoistico.

Tuttavia, al quesito se vi sia perdita dell’*Eigenheit* – “individualità propria” o “peculiarità individuale” – in una condizione di reciprocità squilibrata o anche di schiavitù va data risposta negativa, costituendo l’*Eigenheit* il livello apicale o fondativo della “proprietà” (*Eigentum*), come tale inalienabile. L’*Eigenheit* non si dismette mai, anche se, in mancanza delle opportunità circostanziali o storico-sociali, può risultare impossibilitata a esprimersi in pienezza. Detto altrimenti, l’“unicità” – *Einzigkeit*, altro nome dell’*Eigenheit* – è la dimensione costitutiva del singolo, ma la

sua compiuta “valorizzazione” richiede che egli possa utilizzare al meglio, e al massimo grado, tutte le risorse di cui dispone, vale a dire tutte le altre sue “proprietà”, dalle *Eigenschaften* – “qualità proprie” – ai “beni” spirituali e materiali, al mondo intero. In questo quadro dei livelli della “proprietà” una particolare attenzione meritano le “qualità proprie”, che, pur complessivamente inseparabili dalla persona, sono risorse che, grazie alla loro ricostituzione e rinnovabilità, consentono relazioni di scambio tramite quella che potremmo chiamare commercializzazione del loro uso, di modo che queste “qualità umane” – a tutti comuni, pur se segnate dalla “peculiarità individuale” a cui rinviano – costituiscono una parte cospicua del “patrimonio” (*Vermögen*) del singolo.

Pertanto, non solo la dimensione societaria non è preclusa all’“unico”, ma costituisce, al contrario, la via elettiva alla sua “autovalorizzazione” e al suo “autogodimento”, espressioni che stanno a indicare i livelli massimi che di volta in volta l’“autorealizzazione”, tanto più se potenziata dal “moltiplicatore” associativo, riesce a raggiungere grazie all’utilizzazione e al consumo di tutte le risorse disponibili, a partire dalle “qualità umane” proprie e altrui.

Tuttavia, poiché “nulla si fa che non si possa” così come “nulla si può che non si faccia”, considerata cioè la coincidenza di possibilità e necessità, resterebbe da chiarire come avvenga che l’“egoista volontario” si trasformi in “egoista involontario” e viceversa, in assenza, fra l’altro, di qualsiasi tensione morale liberatoria verso il bene o il meglio, qualunque ne sia il significato. Non può esserci,

anzitutto, tensione morale, ove sia negato il dualismo fra essere e dover essere, fra “io inessenziale” e “io essenziale”, dualismo che, fra l’altro, non ha modo di inserirsi nella puntualità o “istantaneità” del realizzarsi dell’“unico”, e, d’altra parte, Stirner chiarisce molto bene come le “forze” (*Kräfte*) di cui gli esseri viventi – e dunque anche quelli umani – sono dotati coincidono con la loro “espressione”, non essendoci in natura una “forza” che non “si esprima”, per cui la vita non è inerzia e staticità, ma piuttosto “attività” ed esercizio del suo potenziale.

Se il problema della “libertà” – come opportunamente ricorda Andolfi – viene scisso, nella riflessione stirneriana, tra quello di una “libertà” astratta, che, in quanto sintesi ideale delle insoddisfacenti libertà parcellari, rientra nel novero delle idee “sacre” o “fisse”, e quello di una “libertà” concreta – l’autopossesso o “appartenenza a sé” come “autovalorizzazione” in atto –, coincidente sempre e comunque con l’*Eigenheit*, la questione dell’“autoliberazione” ha a che fare unicamente con quest’ultima, perché il “nocciolo” da autoliberare è l’io in prima persona e lui soltanto, sicché la “peculiarità individuale” risulta primaria rispetto alla “libertà” e più centrata sull’attualità rispetto a essa. Si potrebbe aggiungere che – in consonanza con il determinismo hobbesiano nel quale la filosofia dell’unico è profondamente radicata – l’“autoliberazione” e l’“autovalorizzazione” sono sempre in corso o in opera nell’“unicità” egoistica dei viventi – la vita, si è già detto, è continuo movimento – e che l’assenza di impedimenti ne costituisce la necessaria condizione storico-empirica. Il fatto che l’“autovalorizzazione” sia effettivamente impedita da

circostanze e forze avverse non annulla l'*Eigenheit*, ma la costringe a cercare modi alternativi, pur se contingentemente minimali, di realizzazione, proprio come l'albero che, trovandosi collocato in posizione infelice per la sua piena espansione vitale, deforma il tronco e i rami per potere fruire dei raggi del sole o prolunga in maniera abnorme le radici per riuscire a nutrirsi delle sostanze racchiuse nelle profondità della terra.

Naturalmente, resta da chiarire quale ruolo Stirner attribuisca al differenziale umano del calcolo razionale nei processi relazionali e autovalorizzativi, ma questo tema, indubbiamente meritevole di una apposita rivisitazione dei testi del filosofo tedesco, esula dall'intenzione del presente intervento, che ha semplicemente voluto segnalare i pregi di una silloge di contributi critici di alto livello, di cui è raccomandata vivamente la diretta conoscenza a quanti sono interessati agli argomenti in essa trattati.



# <<ILLUMINAZIONI>>

**Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione**

N. 9 Luglio – Settembre 2009

ISSN: 2037-609X



[compu.unime.it](http://compu.unime.it)