

L'agire comunicativo come cooperazione instabile: equilibrio e tensione fra de(i)stituzioni e re(i)stituzioni

MAURIZIO GNERRE*

Abstract

Il parlato, al centro dell'agire comunicativo, va perennemente alla "deriva", per usare una metafora di Edward Sapir, mosso dalle "correnti" socio-storiche ed ideologiche che soggiacciono a quelle "derive". Ad un livello più analitico, l'agire comunicativo è intrinsecamente e necessariamente una cooperazione instabile, governata dal controllo che ciascun parlante esercita sulla propria e sull'altrui "faccia" tramite un sottile ed abile uso di de(i)stituzioni e re(i)stituzioni di forme e contenuti, in un costante e ineludibile equilibrio/tensione. Per illustrare alcuni aspetti di tale prospettiva l'autore si avvale di esempi di micro-azioni comunicative che uniscono e contrappongono due "personaggi e interpreti" indigeni del Messico meridionale (huave): un anziano flautista e un giovane maestro di scuola. Tramite questi esempi emerge quanto le valutazioni di "innovazione" o di "continuità" (che si fondano comunque su parametri cronologici), potenzialmente applicate ad ogni fenomeno osservabile, come l'agire comunicativo, richiedano uno sfondo di paradigmi di riferimento locali, che non assumano ingenuamente le nostre prospettive "cronologicamente" ordinate (ad esempio: le biciclette esistevano prima degli aerei, mentre per un anziano huave la percezione è inversa).

Parole Chiave: Comunicazione; Equilibrio; Tensione; Destituzione; Restituzione

Equilibri e tensioni

In questo breve saggio, dedicato a Ugo Fabietti, riprendo temi che condividevamo, specie nelle nostre chiacchierate "campestri" in quel di Cetona, lembo meridionale della provincia di Siena, dove Ugo ("Gughi", come lo chiamavano in famiglia e in paese) aveva radici antiche, mentre io vi ero approdato verso l'inizio degli anni '80. Per me, "nuovo arrivato", era una

* m_gnerre@hotmail.com

gran fortuna trovare un interlocutore come Gughi e poter ragionare con lui su temi antropologico-linguistici che giravano attorno allo statuto epistemologico dei nostri dati, alla mobilità delle nostre osservazioni, mobilità in senso geografico, distribuite come erano fra luoghi diversi e disposte in prospettive diverse. Infatti, osservavamo che erano elaborate da angolature alternanti su quelli che potevano apparire come gli “stessi” oggetti, ma in ultima analisi piuttosto forme, contenuti e ruoli nelle reti socio-culturali. Gughi mi rivolgeva domande da “antropologo” a “linguista”, costruendo un ponte fra le sue sconfinite competenze e le mie: le prime (quelle sue) incentrate attorno al sapere denominato “antropologico”, le mie attorno a quello denominato “linguistico”, ma con dissonanze e diffidenze (mie) rispetto alla gamma di “ortodossie” disciplinari della linguistica *mainstream*. Cercavamo di percorrere le molte aree di intersezione e sovrapposizione concettuale fra i due ambiti di conoscenza, convinti che le separazioni e i distanziamenti reciproci erano stati costruiti ed incentivati a conseguenza di molte cause storico-ideologiche.

Il tema dell’agire comunicativo interessava molto a Gughi, che nei primi tempi delle nostre chiacchierate mostrava una certa diffidenza nei confronti degli approcci linguistici alle culture umane, approcci che talvolta tacciava di “tecnicismi”. Queste pagine sono un breve supplemento alle nostre conversazioni, sperando che possano contribuire a convincere Gughi dell’essenzialità, quasi dell’irrinunciabile fondamento, di una prospettiva che includa le interazioni comunicative nella costruzione del sé. Infatti, quando affrontavamo i temi del linguaggio e delle lingue sotto l’angolatura prospettica, piuttosto filosofica, di “istituzioni sociali”, le diffidenze di Gughi si allentavano e la sua disponibilità cresceva. Io ero favorito dalla mia, già allora lunga, ricerca fra gli shuar dell’Amazzonia dell’Ecuador e da quella intrapresa alla fine degli anni ’90 fra gli huave del Messico meridionale, insieme a Flavia Cuturi. In entrambe le realtà culturali e comunicative, la mia ricerca, anche se doveva necessariamente includere le “descrizioni” delle forme linguistiche in uso (le lingue *shuar chicham* e *ombeayiyüts*, nelle denominazioni accettate dai parlanti), riservava molto spazio alle convergenze e tensioni comunicative che costruivano giorno dopo giorno dinamiche in continua evoluzione. Così, fra gli shuar e gli achuar (vicini-nemici, linguisticamente affini) avevo già osservato il “declino” ed abbandono di alcuni generi discorsivi, come le conversazioni cerimoniali di visita (Gnerre 1986) e le trasformazioni all’interno di altri generi, come quelli delle narrazioni mitologiche. Quando iniziai la mia ricerca, nel 1968, quel processo di abbandono era già in stato avanzato fra gli shuar, ma quando, due anni più tardi, arrivai fra gli achuar, constatai che era incipiente e si manifestava sotto diversi tipi di “smontaggio” di forme e di modalità discorsive, de(i)stituzioni, spesso rimpiazzate solo scarsamente, o per nulla, da re(i)stituzioni, come era già avvenuto fra gli shuar.

Quei cambiamenti che avevo osservato erano aspetti degli usi delle lingue, delle modalità del parlato, osservati nelle loro funzionalità socio-culturali, in prospettive dinamiche, piuttosto che statiche, come era ed è frequente fra i linguisti (per lo meno quelli “puri” e non etichettati, come nel mio caso, con un trattino: antropo-linguisti, socio-linguisti, ecc.). Quindi, nulla di nuovo! L'uso di una o più lingue specifiche, a seconda dei luoghi e dei tempi, è ed è stato, sempre e dovunque, base e prodotto sedimentato delle interazioni faccia-a-faccia. Ma il parlato interattivo va perennemente alla “deriva”, per usare una felice metafora di Sapir (1921: *drift*), ed è plasmato da innumerevoli forze, che, per costruire sulla stessa metafora, costituiscono le “correnti” socio-storiche ed ideologiche essenziali per quelle “derive”. Il parlato, non strettamente e soltanto interattivo, ma anche quello “espositivo” può essere imbrigliato da istituzioni sociali, quali la scrittura, talvolta di recente introduzione/diffusione e le standardizzazioni ma, anche se in costante deriva, è pur sempre l'interazione faccia-a-faccia alla base delle continue re-(i)stituzioni e de-(i)stituzioni dell'uso delle sue forme, e dei contenuti che queste convogliano, codificano e rendono via via “abitudini”. È un agire comunicativo “istituito” ma perennemente in bilico, un tipo di azione in cui la “faccia”, su cui hanno scritto Brown e Levinson (1968) è in “prima linea”.

Indipendentemente dalle funzioni che le lingue devono compiere e soddisfare, quelle cioè di consentire ai loro “padroni/autori”, e/o “prigionieri/copisti/schiavi di poter affermare, negare, domandare, esortare, e molto ancora (accusare, insinuare, difendere, scusare, ecc.), a un livello ancora più generale esse costituiscono il vero *fondamento* dell'agire, sono i ogni momento, istituzioni precarie di ineludibile coesione sociale, specie nei gruppi umani minori e con minore grado di strutturazione “istituzionale”, come, ad esempio, nelle bande di cacciatori-raccoglitori o in altri gruppi minori, dalle economie fragili e dalle sussistenze spesso sull'orlo dell'indigenza, presenti specie nelle regioni tropicali o artiche.

In moltissime società vicine a questo tipo, ancora ampiamente osservabili (ma forse per poco...), il ruolo “istituzionale” della lingua è più che evidente e ben riconoscibile, mentre in società come le nostre, fortemente modellate, e condizionate, da istituzioni poderose di ogni tipo, dalle chiese ai tribunali, dalle università alle carceri, la visibilità del ruolo fondante e coesivo della lingua, specie nella sua realizzazione orale e interattiva, è relativamente sbiadita, o meno percepibile.

In tale prospettiva, le differenze di percepibilità del ruolo delle lingue e del parlare fra società come le “nostre” e quelle come le “loro”, mai una dicotomia, ma piuttosto un “continuo”, sarebbero comparabili con quelle che possiamo trovare fra l'osservazione del cielo stellato da un luogo scuro, desertico e con aria limpida e secca, oppure, al contrario, da una città piena di luci di ogni tipo e collocazione, con un'aria carica di gas ed esalazioni.

In tale senso, la ricerca-azione fra popolazioni minoritarie, dove non tro-

viamo una presenza forte (o nessuna presenza) della scrittura, della scuola, o di altre istituzioni che contribuiscano a strutturare la lingua, a rafforzare la sua presenza, e a irreggimentare il parlato può rivelarci molto sulla portata, la solidità e la flessibilità dell'“istituzione” “lingua”.

Per molti dei nostri “compagni di strada”, principalmente gli umani di società demograficamente piccole ed economicamente fragili, che non percorrono autostrade, ma sentieri remoti e talvolta nascosti, vale, molto più che per noi, quello che la poetessa Anna Achmàtova diceva a Boris Pasternak: “Non toglierci le parole, sono l'unica cosa che ci resta!” (Achmàtova 1962) Aggiungerei: dove le parole si realizzano solo nella continua e necessaria precarietà dell'oralità, quindi in quanto udibili, ma non visibili, coloro che le usano non hanno a loro disposizione la certezza, sia pur a doppia valenza, delle istituzioni “di garanzia”, apparentemente inamovibili e visibili, come la lingua scritta, le grammatiche e i dizionari, la scuola, la letteratura e le leggi, che “ratificano” e legittimano quelle parole, sostenendole con ideologie e glorificazioni.

Noi, scolarizzati e (più o meno) alfabetizzati, nasciamo e viviamo “radicalmente”, e ineludibilmente, all'interno di un'oggettivazione e reificazione del nostro parlare e della nostra lingua, resa oggetto identificabile mentre molte società, forse la maggioranza nel mondo, compresi sotto-segmenti di quelle che consideriamo le “nostre” società, vivono in un prospettivismo osmotico e in una reciprocità “radicale” con la propria lingua intesa come agire enunciante inestricabile dalla vocalità che riverbera sé stesso e la sua intensità agentiva sulla vita dei suoi utenti, i parlanti, della cui presenza è costitutivo.

Così è che la maggioranza dei nostri simili, più o meno lontani da noi, o vicini, devono e vogliono riaffermare in ogni istante la “validità” del loro agire simbolico-comunicativo, ri-negoziandolo come condizione stessa del suo uso. In tal modo, “lavorano” in ogni istante alla propria “istituzione” portante, e le prestano attenzioni diverse, nel senso di “re(i)stituirle o “de(i)stituirle”, fino a giungere, quando il secondo tipo soverchia il primo, ad abbandonarla.

Noi enfatizziamo questa funzione perché storicamente consapevoli del ruolo che le nostre lingue “reificate” svolgono nella nostra coesione socio-culturale, anche se innumerevoli sono i fattori che “remano contro”, tendendo a ridurne i ruoli, a favore, ad esempio dell'immagine o del visibile. In moltissime altre realtà, sparse dovunque nelle società umane, però, il ruolo della lingua è assolutamente centrale e ineludibile, anche se non esistono localmente strumenti adeguati o condizioni favorevoli per far affiorare tale consapevolezza e, ancor meno, esprimerla.

L'erosione verso la de(i)stituzione è conseguenza di molte condizioni psico-socio-storiche, forse, in primo luogo, di una resistenza al fatto che ciascuno di noi, sia dove sia, si trova fin dalla sua nascita un parlare vigente e già pronto ad essere appreso ed usato. Comunque sia, l'“istituzione” più

fondamentale, imprescindibile, è la stessa assunzione della presenza di una lingua condivisa su cui, e con cui, costruire una continua re(i)stituzione e de(i)stituzione del codice stesso e della sua portata simbolica.

Ciascuno è il direttore, più o meno abile, dell'orchestra multivocale della sua esistenza. Ma ciascuno è consapevole di ciò in modi e gradi diversi, conseguenze di condizioni socio-storiche assai diverse da caso a caso, e a volte quasi incommensurabili.

Come Roy Wagner scrisse, oramai più di quarant'anni fa, dell'"invenzione della cultura" (Wagner 1975), in modo analogo e parallelo possiamo riconoscere miriadi di "micro-invenzioni" che in ogni istante punteggiano la continuità e la coesione di qualunque gruppo di parlanti. Ognuno dei suoi partecipanti contribuisce a modo suo a tali micro-invenzioni, che sono allo stesso tempo de(i)stituzioni e re(i)stituzioni. Ma tutte convergono verso una "fronda" implicita nei confronti della visione della lingua come un "sistema" *où tout se tient*, che i parlanti si limiterebbero ad "usare", come fanno gli utenti di un sistema elettrico o idrico. Critico frontalmente questa visione, che implicherebbe che il "sistema" della lingua esista indipendentemente dalla partecipazione di ciascuno dei suoi "contribuenti", o "co-autori", e che i parlanti siano individui "iscritti" alla sua fruizione. Quindi, le lingue esistono solo, e solamente, in un'interminabile trafila, ed intreccio, di de(i)stituzioni e re(i)stituzioni che sono anche, ciascuna di queste, micro-atti di identità, caratterizzati da tratti generazionali, di genere, di gruppi sociali, e di molto altro ancora, stemperati e diluiti nell'interfaccia fra i comunicanti. Solo le prospettive grafo-centriche sulla lingua (l'idea sociologica di una *langue*), oppure psico-a-storiche (*competence*), ci fanno perdere di vista o dimenticare del tutto questa condizione essenziale, fondatrice e costitutiva della stessa possibilità di parlare, e dell'esistenza in uso di ogni lingua: cioè la condizione fondamentale che consente la coesione sociale, la cui funzione è ribadita e rafforzata in ogni nucleo di parlanti, fino alle bande di cacciatori-raccoglitori, in ogni atto comunicativo, tramite micro-proposte di de(i)stituzione e re(i)stituzione di forme e contenuti. Ognuna di queste lascia le proprie tracce, più o meno minime e più o meno persistenti, nella continuità dell'"istituzione" lingua.

Apolinar e Hugo

Per illustrare con esempi reali e osservabili alcuni aspetti di quanto ho appena introdotto nei paragrafi precedenti, dirò qualcosa sui micro-incontri e le micro-operazioni discorsive che possiamo osservare ed ascoltare in un villaggio huave (Messico meridionale, Stato di Oaxaca), dove circa 13.000 persone parlano l'*ombeayüts*, e sono, quasi tutti, pienamente bilingui nello spagnolo regionale. Gli Huave si trovano in una rapida e alquanto tragica

transizione di rappresentazioni e di orizzonti comunicativi. Ogni giorno hanno a che fare, in modalità differenti, con tipi di conoscenze e di pratiche nuove, che vanno dalle dimensioni tecnologiche a quelle politiche, da rappresentazioni dell'efficacia della lingua e del parlare a quelle del sé enunciante. Il loro parlare, di innovatori e cesellatori compiaciuti della loro lingua, si genera e ri-genera in un confronto continuo di de(i)stituzioni e re(i)stituzioni.

Per cercare di “entrare” nelle dinamiche di una “comunità” di parlanti è fondamentale cimentarsi e mettersi alla prova con le loro ideologie del parlare e della lingua.

Gli Huave di San Mateo del Mar, indigeni prevalentemente, ma non esclusivamente, pescatori, sono sparsi su un territorio relativamente vasto. La loro lingua è onnipresente nella loro vita, a cominciare dai toponimi (Tallè 2016) e dai riferimenti spaziali e temporali. È una lingua priva di “parentele” con altre, un esempio di quello che i linguisti chiamano un “isolato linguistico”, come in Europa il basco. Questo aspetto dell’“isolamento” linguistico non è solo una ridondante notazione “tecnica”, ma parte significativa del quadro di riferimento locale, in termini di auto-rappresentazioni del sé, del gruppo etnico-sociale, e del parlato stesso. Infatti, gli Huave (anche quelli degli altri tre principali loro villaggi, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar e Santa Maria del Mar) sono circondati, in modi più o meno ravvicinati dagli Zapoteci dell'Istmo (di Tehuantepec), che parlano con forza affermativa la loro lingua, di tutt'altra famiglia linguistica. Gli Huave mostrano atteggiamenti forti e affermativi nei confronti di ciascuna delle loro varietà di *ombeayüts* ed una certa attenzione (“vigilanza”) metalinguistica.

A San Mateo, in particolare, la visione “individualizzante” del parlato, della *sphragis* enunciativa di ciascuno, cioè, il “marchio” che contraddistingue ogni enunciazione, o meglio il suo enunciante, ed il controllo sul parlato altrui (oltre che sul proprio), sono dimensioni molto forti, che caratterizzano la comunità linguistica locale e la maggioranza dei suoi membri. Essi ricordano chi usò per la prima volta una certa espressione, cioè l'apporto linguistico individuale arriva a far parte della memoria collettiva, specie dei più anziani. Ciò è particolarmente vero per le espressioni / parole che “rispondano” alla volontà espressiva dei parlanti, o la “facilitino”.

Impareremo qualcosa dell'*ombeayüts* e delle sue dinamiche dialettiche interne, descrivendo sommariamente, e solo per quel che qui ci può servire, alcuni aspetti del parlato di due “personaggi ed interpreti” locali (sì, proprio così, analiticamente sdoppiati nella loro attuazione). Questi sono: l'anziano Apolinar, saggio e pensoso ultraottuagenario, provetto suonatore di flauto, lo strumento centrale nelle musiche rituali delle celebrazioni che ancora, ma sempre meno, scandiscono i ritmi della vita del paese, ed un giovane maestro, Hugo, venticinquenne veloce e sicuro di sé. Hugo ama

molto il suo paese, la popolazione che lo anima, la lingua che in qualche modo la unisce, un “diacritico” specifico di tutti gli abitanti di San Mateo ed è percorso da sentimenti inconfessati di nostalgia, recondita e forse inconsapevole. Vagheggia un mondo che svanisce, ed un passato che di fatto non ha conosciuto, ma solo percepito attraverso le parole degli anziani che ha frequentato. Quando era più giovane Hugo insisteva per apprendere alcune delle celebrazioni in cui il vecchio Apolinar trova ancora qualche momento di riconoscimento pubblico del suo ruolo, un tempo assai più centrale e imprescindibile di quanto oramai non sia.

Ci chiederemo in che senso potremmo dire, come direbbe un linguista, non a torto dalla sua prospettiva, che Apolinar e Hugo parlano la “stessa” lingua. Infatti, il ‘glottokit’ (Gensini e Vedovelli 1983) dei due è, a dir poco, abbastanza divergente: il primo è quasi monolingue, mentre il secondo non solo parla lo spagnolo perfettamente, di fatto come prima lingua, ma si cimenta anche con l’inglese. Eppure, quando parlano l’uno all’altro si capiscono senza alcun problema, e ciò costituirebbe una prova forte a favore di una superficiale risposta: “Sì! Parlano la stessa lingua!”. Di fatto, ciò che in primo luogo condividono, è la volontà di comunicare e comprendersi reciprocamente.

Oggi, nel cercare di interpretare le differenze fra il “parlato” di Apolinar e quello di Hugo siamo equipaggiati di strumenti, e di incertezze, a cui molto ha contribuito un sociolinguista come John Gumperz, con il suo *Discourse Strategies* (1982) e con altri suoi scritti che fanno da sfondo all’osservazione socio-linguistica, anche la più raffinata. In tale ambito disciplinare, infatti, non vengono presi in considerazione quasi mai i retroscena, o meglio, gli orizzonti referenziali, implicitamente presenti nel parlare dei soggetti studiati, nel nostro caso Apolinar e Hugo.

In che senso, dunque, potremmo dire che gli atti enunciativi, il parlare (la *parole*), dei nostri due realizza/attualizza una “stessa” *langue*, una stessa “istituzione” di riferimento?

Cominciamo dalle loro risposte alla domanda (che ovviamente ho posto a ciascuno dei due, separatamente e in momenti diversi), sul nome della lingua che essi parlano fluentemente. Apolinar ha avuto qualche difficoltà a mettere a fuoco una risposta, mi ha guardato stupito e ha bisbigliato, timidamente: “El huave”.

Hugo invece, ha risposto, fulmineo, spavaldo e orgoglioso, con pronuncia rapida e sicura “*Xike sandeak wüx ombeayiiüts*” ‘Io parlo in *ombeayiiüts* (letteralmente: ‘la nostra bocca’)’. Un mondo intero separa queste due risposte: la prima denominazione è del tutto opaca ai parlanti della lingua, ed è rigettata dai giovani, ed anche dai meno giovani, perché sentita come un’imposizione coloniale e discriminatoria, introdotta chissà quando, da chi, e perché, per far riferimento in modo inferiorizzante e derogatorio alla loro lingua, che non era equipaggiata di un nome “riflessivo”: era parlata e basta. La seconda

è una piena assunzione della denominazione “accettata” della loro lingua, ‘la nostra bocca’, caratterizzata dal suffisso possessivo (-üts) che codifica la massima inclusione: ‘di noi tutti’, convogliando quindi, come ovvio, una forte valenza identitaria.

Il nome della lingua, primo, piccolo passo verso una consapevolezza metalinguistica, è emerso nel corso degli ultimi due decenni, forse sulla scia, o in correlazione con, l’uso del pronome di prima persona di massima inclusione, *ikoots* ‘noi tutti’, come auto-denominazione etnica.

Dunque “la bocca di noi tutti”, ed hanno ragione a chiamarla così, esplicitando come quel loro parlato sia la base della condivisione, della loro stessa entità sociale, entità che, come ovvio, la dominazione coloniale ha tentato di cancellare dalle loro menti.

Tante altre popolazioni, invece, in ogni parte del mondo, hanno elaborato denominazioni che non coincidono né con “bocca” né con “lingua” ma sono dedicate solo e soltanto (per lo meno sincronicamente, etimologie a parte) per far riferimento all’insieme di significanti e significati.

Dunque, fin da questo esiguo, ma assai significativo dato di partenza, in che senso i nostri due personaggi parlano la “stessa” lingua, se la denominano, e probabilmente se la rappresentano, in modi diversi? Inoltre, se chiedessimo al signor Apolinar come si chiama la popolazione di cui fa parte, risponderebbe certamente “Huave”, oppure “*mareño*” (‘gente del mare’), con un riferimento geografico esterno alla coesione della sua società, una tragica eredità di quella che lo storico Serge Gruzinski (1988) ha chiamato “la colonizzazione dell’immaginario”. Detto in altre parole, tale denominazione è un esempio dell’espropriazione della propria ragion d’essere. Hugo invece ci risponderebbe “*ikoots*”, pronome di prima plurale con massima inclusione (da cui deriva il suffisso appena menzionato): “Noi tutti”. Dunque, denominano in modi diversi anche sé stessi e, assai probabilmente, pensano e vivono in modi diversi. Certo, all’osservazione in qualche modo oggettivo-fenomenica di un linguista, i due usano quasi gli stessi fonemi, ma alla /ü/, vocale alta, anteriore e arrotonda del parlato di Apolinar corrisponde, oramai in quasi tutti i contesti, una /u/, alta, posteriore, arrotondata di quello di Hugo: quindi *müm* vs. *mum* ‘mamma, donna sposata, signora’, e ciò, qualunque linguista affermerebbe, combinato con altre minori ‘derivate’ fonologiche, porterebbe ad una ‘ristrutturazione’ di tutto il ‘sistema’, e quindi a una ristrutturazione di parte dell’ ‘istituzione’ lingua.

Per quel che riguarda la morfologia, i nostri due “personaggi” usano nel loro parlato più o meno gli stessi morfemi, anche se con frequenze diverse, ma comunque con ordini uguali all’interno delle parole. Hugo, però, usa con frequenza *-aran* come morfema dal valore generalizzante: *akwal-aran* ‘i figli (in generale)’, anche con funzioni metalinguistiche di citazione.

Nel parlato di Hugo alcuni morfemi sono ‘erosi’ o ‘inghiottiti’, come in *ap-arang* una forma verbale “sincopata”, ‘farà’, che per Apolinar è invece

ap-ma-rang'. Anche nelle più importanti costruzioni sintattiche il parlato dei due diverge: Apolinar, quasi monolingue, come già detto, usa con assoluta frequenza l'ordine sintattico VOS, proprio non solo del "suo" Huave, ma anche di tante altre lingue mesoamericane (come quelle maya), mentre Hugo spesso 'scivola' sull'ordine sintattico influenzato dallo spagnolo, SVO, a noi certo più familiare.

Quanto al lessico, poi, le divergenze sono molte: quello di Apolinar include moltissimi nomi huave di piante e di animali, piccoli o grandi, delle acque, della terra, del cielo, dei venti e delle stelle, mentre Hugo, pur essendo ben equipaggiato anche su questo aspetto della conoscenza del mondo naturale, è in grave svantaggio su questo ambito referenziale, mentre si impegna, da bravo maestro che è, orgoglioso della sua lingua, a trovare espressioni che possano "liberare", quanto più possibile il suo parlato dalla schiacciante invasione di voci dello spagnolo. Hugo, inoltre, usa il verbo *a-rang-* 'fare', per 'importare' nel suo parlato forme verbali dello spagnolo (per lo più all'infinito) di cui egli non può più fare a meno (*ta-rang organizar*, 'ha organizzato'). Per Apolinar nessuno dei due strumenti appena menzionati rappresenta una necessità nell'ambito del suo orizzonte concettuale e comunicativo.

Altro ambito di rilevante innovazione o meglio, di de(i)stituzione del parlato agrafa è quello delle nuove necessità e volontà indotte di denominare il tempo, lo spazio, e le quantificazioni spazio-temporali (ad es.: quanto tempo è necessario per percorrere una certa distanza). I motivi, più o meno arbitrari o fondati che siano, alla base di tali esigenze possono essere molteplici. Il vecchio Apolinar certo ne conosce molti di toponimi del territorio del suo villaggio, e non solo li "sa", ma li può "raccontare", dire cioè qualcosa sulle loro motivazioni, sulle loro ragioni d'essere. Per esempio, una denominazione come *Mi lol Ben* 'il pozzo di Beniamino' (Tallè 2016), per Hugo è solo trasparente, eventualmente traducibile in spagnolo, se qualcuno glielo chiede, ma non "spiegabile", mentre per Apolinar è motivata, anzi è "narrabile": egli sa la storia dell'anziano Beniamino, oramai scomparso da decenni, amico di suo nonno, che aveva scavato per le sue capre un pozzo rivelatosi poi quasi miracoloso, alimentato durante tutto l'anno da cappe freatiche di acque sotterranee, anche nei periodi di siccità, divenuto quindi un punto di riferimento per altri pastori di capre: un punto del territorio che una denominazione, ha trasformato in un "luogo" è una curiosità, non troppo utile né interessante, né da memorizzare necessariamente, in un'epoca in cui oramai l'acqua potabile è accessibile quasi a tutti nella regione, e il peso specifico, la rilevanza, di quel riferimento spaziale decresce per lui e per tutti quelli delle ultime generazioni.

Quando pensiamo invece a riferimenti temporali, ne troviamo molti che si sono modificati attraverso gli anni, a cominciare dalla scansione del tempo, dai tanti eventi rituali del passato, sempre più rarefatti, ai riferimenti ai tempi di pesca, centrali un tempo, importanti ancora oggi ma sempre meno

per tutti i giovani che ormai a pescare non vanno più. Ma oltre a questi cambiamenti quasi ovvi e pienamente osservabili ce ne sono molti altri, alquanto nascosti nelle pieghe della lingua e del parlato. Il nome *nüt* significa in *ombaeyiüts* sia ‘nome’ che ‘giorno’ o ‘sole’. Solo chi ha ancora consapevolezza dell’antica pratica di battezzare con il nome del santo o della santa del giorno afferra ‘identità fra ‘giorno’ e ‘nome’: *kwane mi nüt* è la domanda per chiedere a qualcuno il suo nome, non il suo giorno di nascita. Questo è ovvio per Apolinar, ma forse non più per Hugo, che oramai “scinde” i due significati, come in spagnolo. I giorni sono numeri (date) o nomi che non offrono alcuna possibilità di interpretazione, denominazioni senza alcun significato trasparente come *lunes, martes*, ecc.

Il “vissuto” contenuto nelle denominazioni dei luoghi ed anche nei riferimenti temporali si è sbiadito passando da pienamente (o parzialmente) comprensibile, e quindi “trasparente”, in processo di “de-semantizzazione”, divenendo via via un nome come tutti gli altri (anche se un nome proprio, un toponimo) sulla via della crescente e quasi totale arbitrarietà ed opacità. Oramai per Hugo i riferimenti spaziali rilevanti sono altri, ed anche quelli temporali. Molte altre sono le denominazioni di luoghi che sono state “istituite” e che egli sa, senza parlare poi delle centinaia di nomi di “luoghi” (più o meno estesi: stati, città, fiumi laghi, montagne), che egli ha appreso anche senza averne alcuna esperienza diretta. Anche la temporalità si è riempita di innumerevoli riferimenti micro e macro: dalle date di nascita dei compagni di scuola, alle date del calendario scolastico, a quelle della storia nazionale, e così via. Come in quasi tutti gli altri ambiti del sapere e del parlato, assistiamo a flussi paralleli di de(i)stituzioni e di re(i)stituzioni.

Alla luce delle poche cose dette fin qui, partendo dalla riflessione sul parlato dei nostri due “personaggi e interpreti”, possiamo ripensare anche la fondamentale idea saussureana secondo cui nella lingua troviamo solo differenze e differenze fra differenze. Chiamiamole pure “tensioni”, come quelle che intercorrono (sotto traccia) fra il parlato di Apolinar e quello di Hugo. In modi diversi, e forse con consapevolezza ed efficacia diverse, entrambi costantemente re(i)stituiscono le loro micro-differenze, sia reiterandole che innovandole, e, allo stesso tempo, de(i)stituiscono aspetti del sapere e del parlato altrui, ma anche di quello proprio, mentre vanno acquisendo nuove denominazioni e orizzonti enunciativi.

Ma sebbene fra il parlato di ciascuno dei nostri due personaggi intercorra tale accumulo di differenze sedimentate, i due si comprendono perfettamente. Il che vuol dire che le differenze non intaccano (al momento) l’essenza dell’uso e fruizione della lingua. Erodono il parlato ai “margini” e ciò ci consente di riconoscere pesi specifici, margini e centri nel flusso del parlato, dell’*ombaeyiüts* di San Mateo e di qualunque possibile micro- o macro-comunità di parlanti. Dobbiamo scavare allora oltre l’osservazione empirica delle differenze, e cercare nelle rappresentazioni che ciascuno dei due ha di

sé e del proprio parlato e del peso specifico di ciascuna sua componente, stratificata ed intrecciata con ogni altra.

Siamo di fronte a un cumolo sedimentato e in costruzione, allo stesso tempo, di molte micro re(i)stituzioni degli usi linguistici ereditati, compiute mentalmente da entrambi i nostri personaggi. Infatti, sarebbe un'ingenuità, troppo spesso assunta senza molta riflessione dagli studiosi delle lingue e del linguaggio, secondo cui, nel nostro esempio, il parlato di Apolinar sarebbe rappresentativo di una variante dello "huave" (come lo chiama il vecchio flautista) più "conservatrice" di quella del giovane Hugo, che egli chiama *ombeayüts*.

Certamente quest'affermazione non è falsa, ma è una mezza verità. Un mio anziano maestro achuar, sciamano dell'Amazzonia, si chiedeva se quell'oggetto volante e a volte un po' rumoroso che talvolta intravedeva in alto, fra le fronde degli alberi più alti, fosse una stregoneria a lui sconosciuta. Ma, per quanto fosse del tutto interno al suo mondo, fatto di spiriti, di allucinogeni e di "frecce invisibili", egli, già nell'estate del 1970 era stato raggiunto dalla notizia, mirabile e terrorizzante, trasmessagli dalla mediazione di innumerevoli voci, secondo cui i "*viracocha*" [*wiakch*, in achuar] come mi chiamava (all'incirca, 'uomo bianco'), erano arrivati sulla luna; ed era passato solo un anno dal luglio del 1969 in cui l'impresa era stata compiuta (*pace* dei detrattori). In fin dei conti questa notizia lo stupiva e lo inquietava meno dell'osservazione di un aereo nel cielo, mentre per noi (o per me) era l'opposto. Analogamente, per continuare nello stesso ambito esemplificativo, la prima bicicletta che aveva visto, "cavalcata" da un umano che non camminava, ma solo muoveva le gambe con moto circolare lo aveva stupito più degli aerei che aveva visto passare in cielo fin da piccolo. Questi semplici esempi ci dicono di quanto le valutazioni di "innovazione" e "continuità", applicate a qualsiasi fenomeno osservabile, o idea, si debbano contestualizzare, senza assumere ingenuamente la nostra prospettiva "cronologicamente" ordinata (ad esempio: le biciclette esistevano prima degli aerei e questi prima dei missili portatori di capsule spaziali, ecc.) come paradigma assoluto di riferimento. Nelle de(i)stituzioni e re(i)stituzioni che abbiamo menzionato, che caratterizzano l'interazione comunicativa fra i nostri due "personaggi e interpreti" (ma chiunque altro a San Mateo), a stento possiamo evidenziare un "prima" e un "dopo", un tratto "più conservatore" ed uno "più innovativo": si caratterizzano reciprocamente come voci di personaggi diversi di un copione sociale, in cui ciascuno fa la sua parte per consentire a ciascun'altro di caratterizzarsi sulla scena.

In ogni atto comunicativo l'eterno gioco fra il volto e la maschera si riproduce, sempre e dovunque, ed in particolar modo e con particolari presenze nelle innumerevoli società in intensa, e spesso drammatica, transizione socio-pragmatica.

Le costruzioni del parlato, infatti, riflettono di volta in volta posizioni re-

ciproche dei parlanti, l'affermazioni di loro ruoli, e sono quindi, caso dopo caso, esempi di de(s)tituzioni, di distanze comunicative, di re(i)stituzioni, o di composizioni, di affinità o condivisioni create poco prima. Il vecchio flautista ha trascorso quasi ottant'anni di parlato in queste interminabili e costruttive tensioni comunicative, che certamente, attraverso i decenni hanno cambiato aspetti dei loro estremi. In tale prospettiva sarebbe davvero ingenuo assumere che Apolinar perpetri nel suo parlato riflessi del parlato di quando era bambino. Lui, come tutti, ha messo in atto un numero incontabile di re(i)stituzioni alle de(i)stituzioni costitutive della sua vita comunicativa, come di quelle di ciascuno.

È ovvio che ben altre e ben più numerose re(i)stituzioni del proprio parlato sono state messe in atto dal giovane Hugo, da quando ha cominciato ad andare a scuola, interagendo con i suoi coetanei e con standard linguistico-ideologici di parziale (o totale) origine esterna.

Tanto Apolinar come Hugo hanno partecipato, durante tempi diversi e con intensità diverse, a "reti" comunicative diverse, e hanno costruito le loro modalità discorsive individualmente e con la solidarietà e l'assenso altrui. Attraverso gli anni hanno costruito modalità di re(i)stituzione del loro parlato. Ovviamente l'intensità maggiore di tale accumulo, o sedimentazione, la troviamo nel parlato del giovane Hugo, ma, di nuovo, sarebbe ingenuo assumere che l'anziano Apolinar rappresenti uno stato "conservato" o "antico" della lingua.

Entrambi hanno "adattato" a modo loro le loro consapevolezza, che li hanno portati a modificare aspetti del loro parlato, in modi spesso contrastivi, o anche di reciproco allineamento. Uno, il giovane, ha rielaborato all'interno del suo discorso, nei contenuti e nelle forme, un "precipitato" di esperienze del mondo come lo ha percepito, rispondendo al meglio delle sue possibilità a esigenze comunicative/espressive, e tentando di soddisfare orizzonti discorsivi "nuovi".

L'altro, il vecchio flautista, ha acquisito, anno dopo anno, nuove consapevolezza, sofferte, vergate da struggente nostalgia del mondo che gli si disfaceva sotto gli occhi (oramai quasi del tutto offuscato) ed alla portata del suo fine udito di musicista, consapevolezza sulla continuità e la discontinuità non solo del mondo in cui era nato, ma anche di quello in cui si era costruito tramite la sua lingua.

Osservava così i cambiamenti, e aveva visto, con sorpresa che, per la prima volta, qualcuno aveva messo per iscritto la sua lingua, mentre quando lui era bambino, quel poco che aveva imparato nei servizi alla chiesa e ai santi, era che le sole lingue che potevano essere scritte ("potevano", sia nel senso che "era possibile", sia in quello che "avevano il diritto"), erano lo spagnolo ed il latino. Sapeva che, lentamente, nelle scuole che crescevano di numero nel suo villaggio e negli altri, alcuni maestri non punivano più i bambini che parlavano la propria lingua invece dello spagnolo. Di fatto, alcuni bambini

vengono ogni tanto a chiedergli racconti del passato o narrazioni tradizionali, per poter preparare i compiti di casa che i maestri chiedono loro di fare, e lui è contento di questo suo nuovo ruolo, che gli consente di frugare nella sua oramai consunta memoria. Si chiede perché mai ai bambini interessi saper qualcosa del passato. Forse si rende conto che sono superficiali manifestazioni dell'emergere di un discorso nostalgico e identitario, incentivato da alcuni maestri di scuola, come lo stesso Hugo, che non disprezza affatto la parlata del vecchio ed i suoi contenuti ma, anzi, lo ascolta con una certa attenta venerazione. Le sue esigenze comunicative lo spingono, necessariamente, verso elaborazioni che tengano conto di quanto gli usi referenziali/espositivi della lingua gli richiedono.

Hugo vive, dunque, in una continua tensione fra contenuti "moderni" ed il trasporto verso la fedeltà alle forme linguistiche che egli accetta e rispetta.

Queste modalità devono distanziarsi, necessariamente, da quelle costruite per lo più sulle relazioni faccia-a-faccia, assai poco adatte alla "referenzialità", a eventi e a conoscenze lontane dalle condivisioni conoscitive più immediate.

Per Apolinar e per quasi tutti quelli della sua età, ma anche per persone più giovani di lui, l'interlocutore è al centro della costruzione discorsiva: infatti, sull'*ik* 'tu' si costruisce tutto il sistema pronominale dell'*ombeayiüts* (esclusa la terza persona, *nej*), compresa l'espressione per 'io', *x-ik* (interpretabile come 'mio tu', apparentemente assurdo). Sembra un rompicapo, fino a quando non scopriamo che *ik* è la stessa parola per 'fegato, forza vitale' attribuita dovunque si riconosca la presenza di "vita", talvolta anche nelle pietre. È una forma che trova paralleli anche in altre lingue mesoamericane. Qui entriamo nella dimensione della relativa o totale motivazione delle forme pronominali. Per Apolinar che "vive radicalmente la propria lingua", per dirla con Wittgenstein, queste sono forme relativamente motivate, quasi spiegabili, nell'orizzonte della sua concezione della persona e dell'interazione interpersonale. Hugo, invece, dall'interno del suo radicato bilinguismo con lo spagnolo, pensa quelle forme in parallelo a '*yo*', '*tu*', '*él*', quindi come forme del tutto arbitrarie in entrambi le lingue. Per lui la possibile motivazione si dissolve e svanisce.

Potremmo dire che per Apolinar il tasso di *indessicalità*, intesa come presenza del sé enunciante, di *sphragis* personale, ed anche di partecipazione profonda nel parlato, ha una forza che per Hugo non può più avere, costantemente sfidato, come è, dall'uscire dalla referenzialità immediata per entrare in un'enunciazioni dislocata, per parlare, cioè, o esporre in modo comprensibile, concetti non immediatamente ostensibili o costruiti ed intuibili dialogicamente. A volte, o spesso, parla perfino di contenuti del tutto esterni all'esperienza condivisa, come, ad esempio, quelli enunciati nella sua lezione scolastica sul ciclo dell'acqua, che può includere il ghiaccio (raramente esperito a San Mateo), o il vapore (esperito forse solo osservando il "fumo"

dell'acqua che bolle). In altre parole, Apolinar è totalmente interno alla sua referenzialità e vive assai marginalmente, o non vive affatto, l'arbitrarietà semiotica dello huave che usa, mentre per Hugo l'*ombeayiuuts* costituisce in ogni istante una sfida al suo stesso uso. Infatti, a scuola, quando parla ai bambini di concetti per loro astrusi, o mirabili, come quelli appena menzionati, Hugo si riferisce al ghiaccio con 'acqua dura', alla neve con 'acqua pasta', ed al vapore con 'acqua aria' (Cristiano Tallè, comunicazione personale) e deve dunque lottare contro i limiti lessicali della sua lingua attraverso sforzi di innovazione didattico-lessicale. In tal modo Hugo dà il suo piccolo contributo alla "ri-fondazione" o "re(i)stituzione della sua lingua, ma nel fare ciò si allontana ulteriormente dal parlato del vecchio Apolinar. Ma c'è ancora molto altro che costituisce un terreno comunicativo intermedio fra i due. Apolinar, totalmente interno alla sua lingua e a ciò che essa costruisce/codifica, non dispone di un verbo "essere" tanto fondamentale nella storia del pensiero e delle ideologie occidentali, ma assente da tante altre lingue (Moro 2010). Dispone invece del verbo "fare", quindi di valori non "ontologici" ma fattuali e fenomenologici. Hugo, invece, vive nella tensione fra questi valori e quelli costitutivi delle lingue occidentali (come lo spagnolo) in cui molto, moltissimo (forse tutto?) ruota attorno all'ontologia.

Parallelamente, anche elaborazioni discorsive come quelle dei discorsi pronunciati per l'assunzione di cariche di autorità, punteggiati da costruzioni per noi contro-intuitive, come *al-ko-ning-üy* 'forse (-ko-) stiamo (*al-*) qui (*-ning-*)', decadono dall'uso e sono sentite sempre di più come astruse (Cuturi, 2000), nel contesto di logiche referenziali "occidentalizzate", che sempre di più prevalgono, come parte del procedere della "colonizzazione dell'immaginario. Ma come interpretare quell'*al-ko-ning-üy*? Una dovuta affermazione di modestia o timidezza spaziale-presenziale? Tenderei verso questa interpretazione, che converge con aspetti socio-pragmatici condivisi e manifestati ampiamente nell'agire comunicativo di tante diverse comunità di parlanti. All'affermazione imperiosa e troppo sicura di sé è spesso preferita quella "schermata" che manifesta un sé enunciatore auto-riflessivo, "ritroso" e "modesto". Nel caso dei nostri "personaggi ed interpreti" questo sarebbe l'atteggiamento enunciatore dell'anziano Apolinar, molto più di quello del giovane Hugo. Una crisi o ritrosia della presenza?

Nel loro costante ed irrinunciabile agire comunicativo, gli umani di tante parti del pianeta hanno costruito serie di marche morfologiche, obbligatorie nelle loro lingue, chiamate in occidente "evidenziali". Ma questa stessa denominazione mette in evidenza solo una parte dell'essenza di tali marche: non sono infatti dedicate solo a mostrare evidenze e certezze, ma spesso a sottolineare titubanze e ritrosie enunciatriche. Nelle tantissime lingue in cui le troviamo (Aikhenvald 2006), queste marche devono occorrere in quasi tutto quel che i parlanti intendono dichiarare (escludendo dunque le domande e le negazioni, le esortazioni e gli ordini, le esclamazioni e tutti atti

linguistici stemperati in tanti diversi gradi di “forza illocutiva”). I parlanti di tante altre lingue hanno fatto ancora di più nel loro agire comunicativo, grammaticalizzando forme del verbo “dire” da cui dipende quasi tutto ciò che essi dichiarano, al di fuori degli ambiti deittici-aspettuali-temporali dell'immediatezza.

Parlare è intrinsecamente un atto di fiducia nell'istituzione, assumere che il nostro interlocutore condivida con noi il codice che stiamo usando. Assumere forme del verbo “dire” come mediatore fra l'atto del parlare e l'enunciazione dichiarativa sottolinea l'angolatura, o la rifrazione referenziale.

La diffusione della scrittura tende, però, a ridurre la portata della fiducia nel parlare faccia-a-faccia, della sua “volatilità”, già che esiste la possibilità della salvaguardia, o garanzia, di una “ratificazione” dell'atto scrittorio. La scrittura de(i)stituisce, per lo meno in parte, l'efficacia del parlato e certamente non possiamo ignorare tale fattore e ruolo della scrittura nel lento ed inesorabile abbandono di tante lingue minoritarie del mondo. Anche sotto questo aspetto, mentre Apolinar è quasi del tutto indenne dagli effetti ideologici della scrittura sul suo agire comunicativo, mentre Hugo ne è pienamente interno.

Di volta in volta, o meglio, da momento a momento, tutto quello sconfinato intreccio polifonico di voci e di atti di parlato costituisce per i loro emittenti / autori / produttori (i parlanti), in assenza di un riferimento scritto e codificato, l'unico riferimento fattuale. Quell'intreccio polifonico “va alla deriva”, come scriveva Sapir (1921), ma su correnti costruite da eventi e fattualità spesso ben più tangibili delle onde sonore prodotte dai parlanti, riflesso udibile delle sinapsi neurali nei loro cervelli.

Le piccole comunità che sono state, e ancora costituiscono, in misura significativa, l'asse portante della storia sociale della nostra specie, non ci raccontano storie di un “anonimato” linguistico (che noi ben percepiamo nelle nostre società di “uno, nessuno, centomila”), ma piuttosto di una somma di tanti “idioletti”, riconosciuti e ricordati, che costruiscono con i loro scarti differenziali “tensioni” e forze dinamiche. In tal senso ogni enunciato è, sia pur al di fuori delle intenzionalità del parlante, “politico”.

Dalla nostra prospettiva di parlanti di lingue di cui conosciamo la lunga storia di sedimentazione di lessico e conoscenze correlate (comprese quelle grammaticali) fissate in modi diversi nei nostri dizionari, grammatiche, enciclopedie, libri di storia e di geografia, non è facile percepire questa dimensione dell'eterna re(i)stituzione e de(i)stituzione nascosta, che emerge chiara, invece, dall'uso quotidiano della lingua, dal parlato, rete di coesione di migliaia di comunità, spesso piccole e agrafe, dove coloro che interagiscono sono del tutto immersi nella costante ri-fondazione, ri-negoziazione ed anche de(i)stituzione dei riferimenti spaziali e temporali, solo per menzionare due tipi.

Oramai, come nel caso di Hugo e di Apolinar, l'asse centrale delle loro rispettive enunciazioni è diverso e forse divergente: Hugo si allontana sempre

più da Apolinar, anche se, interagendo, mantengono una reciproca relazione “prospettica”. Si “osservano” e si “saggiano” reciprocamente, pur avvalendosi di strumenti conoscitivi diversi, per estensione e dinamica. Esemplificano pienamente e nei fatti l'*enérgeia* su cui scriveva Wilhelm von Humboldt (1834), caratterizzandola come “attività” (*Tätigkeit*), contrapposta a *érgon* “prodotto” (*Werk*), un’attività necessariamente transitoria, reale e osservabile solo nel momento e nell’atto stesso del parlare.

Queste pagine, dedicate a Ugo, sono esse stesse un ulteriore esempio di “cooperazione instabile” fra le nostre visioni dell’agire comunicativo ed un momento di *enérgeia*. Una visione, la sua, caratterizzata, mi sembra, da una certa scettica positività e malcelato ottimismo, alle prese con la mia, impregnata e corrosa da ombre che non lasciano troppo margine agli ottimismo comunicativi. È forse proprio quella sua “scettica positività” a mancarmi più di ogni altro aspetto della sua presenza coinvolgente.

Bibliografia

- Achmàtova, A., (1962), *Anna Achmàtova*, a cura di R. Naldi; presentazione di E. Lo Gatto, Milano, Nuova accademia Editrice.
- Aikhenvald, A., (2004), *Evidentiality*, Oxford, Oxford University Press.
- Brown, P., Levinson, S., (1978), *Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cuturi, F., (2000), “Tal vez estamos aqui”, in Monod, A. e Erikson, P., (a cura di) *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d’ethnologie.
- Gensini, S., Vedovelli, M., a cura di, (1983), *Teoria e pratica del Glotto-kit*, Milano, Franco Angeli.
- Gruzinski, S., (1988) *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe – XVIIIe siècle)* Parigi, Éditions Gallimard. [Trad. it. di D. Sacchi: *La colonizzazione dell’immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi, 1994].
- Gumperz, J., (1982), *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Humboldt, W. von, [2001 (1834)] *Sulla diversità delle lingue*, Traduzione e introduzione di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza.
- Moro, A., (2010), *Breve storia del verbo essere. Viaggio al centro della frase*, Milano, Adelphi Edizioni.

- Sapir, E., (1921), *Language : An Introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt Brace [Trad. it. di P. Valesio, *Il linguaggio*, Torino, Einaudi 1969].
- Tallè, C., (2016), *Sentieri di parole, Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena del Messico del sud*, Firenze, SEID Editori.
- Wagner, R., (1975), *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press [Trad. it. di M. Ariotti, *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992].

