

BIBLIOTHECA

36



Mario Gandolfo Giacomarra

# Comunicare per condividere

Relazioni sociali e mediazioni culturali  
per l'integrazione

Palumbo

© Copyright by G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A. - 2008

Proprietà letteraria dell'Editore

Stampato in Italia

# Indice

|   |    |
|---|----|
| Introduzione  | 7  |
| Capitolo 1  |    |
| Trasmettere o condividere, atto o processo?   | 13 |
| <i>Comunicazione e comunità – La scoperta scientifica della comunicazione – Il modello della comunicazione tra permanenza e mutamento – Comunicare: atto puntuale, scambio o processo continuo?</i>   |    |
| Capitolo 2  |    |
| Le funzioni e gli effetti del comunicare  | 27 |
| <i>Il quadro scientifico di riferimento – Watzlawick e la Scuola di Palo Alto – Le funzioni della comunicazione nelle scienze linguistiche e sociali – L'apporto della psicologia sociale – Ipotesi sugli effetti</i>   |    |
| Capitolo 3  |    |
| La comunicazione per le relazioni sociali   | 49 |
| <i>La società per i sociologi: dall'organismo alla relazione – Il luogo della comunicazione nelle relazioni sociali – Il contributo dell'antropologia culturale – L'apporto dell'Interazionismo simbolico – La realtà sociale nello svolgersi degli scambi quotidiani</i>                                       |    |
| Capitolo 4  |    |
| Dall'interazione alla comunicazione, o viceversa?   | 69 |
| <i>Rapporto e relazione sociale: il ruolo dell'interazione – Il ruolo della situazione nelle interazioni comunicative – Goffman e le modalità dell'agire sociale – Competenza comunicativa e vita quotidiana – Dalla comunicazione all'interazione, dall'interazione alla relazione sociale e alla comunità</i> |    |

|  |     |
|--|-----|
| Capitolo 5   |     |
| Il linguaggio non verbale  | 89  |
| <i>Comunicazione e agire non verbale – Le funzioni del linguaggio non verbale – Il linguaggio dei gesti – Il linguaggio dello spazio</i>   |     |
| Capitolo 6   |     |
| Le varietà del repertorio linguistico nell'agire sociale   | 113 |
| <i>La stratificazione linguistica nelle società complesse – L'apporto della sociologia del linguaggio – Varietà del repertorio e 'code switching' – Variazione linguistica e ipotesi del deficit</i>   |     |
| Capitolo 7   |     |
| La comunicazione per le mediazioni simboliche  | 133 |
| <i>Una riflessione interdisciplinare – Una mediazione fatta di segni: la semiosfera – La realtà come costruzione sociale</i>   |     |
| Capitolo 8   |     |
| La lingua agente di mediazione simbolica   | 149 |
| <i>Il ruolo della lingua nella costruzione di realtà – Il contributo della filosofia del linguaggio – Nuovi orientamenti – Verso il determinismo linguistico – L'ipotesi Sapir Whorf – Un'ipotesi di difficile conferma</i>  |     |
| Capitolo 9   |     |
| Il ruolo della lingua in prospettiva semiotico-strutturale   | 171 |
| <i>L'apporto dello Strutturalismo linguistico – Il contributo semiotico-strutturale – Connessioni fra relazioni sociali e mediazioni culturali</i>   |     |
| Capitolo 10  |     |
| La comunicazione per l'integrazione: verso una società interculturale  | 187 |
| <i>Processi migratori e scomparsa (?) delle frontiere – Le migrazioni oggi e il ruolo motore delle comunicazioni – Migrazioni e processi di integrazione – La gestione sociale dell'identità – Dalla crisi alla costruzione d'identità nei processi di integrazione – La comunicazione per l'integrazione: il ruolo dei media – Le comunicazioni su e per gli immigrati in radio e tv – Dall'assimilazione alla convivenza e alla società multiculturale: quali passi verso l'intercultura? – Per concludere</i> |     |
| Riferimenti bibliografici  | 209 |

## Introduzione

Tutto accadde all'improvviso. Mi apprestavo a intervenire a un incontro promosso dal «Centro d'igiene mediale» di Trapani (*mediale*, si badi!) e, mentre tornavo a rivedere la scaletta degli argomenti, mi ritrovai ad accostare due verbi che in effetti mi stavano intrigando: *comunicare* e *condividere*. Da questo scaturì un'idea di titolo così illuminante che ebbi paura di tornare a perderla nel corso dell'intervento che ero stato chiamato a proporre al pubblico di giovani e meno giovani. Non disponevo di una penna, il che è già di per sé significativo! Presi allora il mio vecchio cellulare (già in vendita nel domenicale mercato d'antiquariato di piazza Marina!), dal "menù" estrassi la voce "messaggi", e poi "crea" e misi per iscritto le due magiche parole. Il pericolo che il bel titolo andasse smarrito in chissà quali meandri della memoria era scongiurato, e di questo ringrazio ancora oggi il mio vecchio e caro telefonino!

Nello stilare questa introduzione, la domanda che mi pongo è: come ricostruire un percorso in cui mostrare, se non proprio dimostrare, come il comunicare sia premessa e conseguenza insieme di un atto di condivisione tra coloro che vi prendono parte? Quali percorsi seguire perché un'idea su cui certo non è difficile convenire trovi adeguati supporti in una letteratura scientifica che non può essere solo sociologica, beninteso, ma anche psicologica, semiotica e antropologica? Per quanto tutte rientranti nel comune alveo delle scienze umane e sociali, è difficile pensare di poterle padroneggiare tutte, soprattutto per gli

sviluppi più recenti, dopo che l'*éclosion épistémologique* di fine Ottocento (per come la intende Althusser) ha creato fossati difficilmente colmabili in tempi brevi, nonostante i continui appelli all'interdisciplinarietà. L'idea stessa che la comunicazione non sia perimetrabile negli ambiti ben definiti di una sola scienza e deborda continuamente da un'area disciplinare all'altra, mi convince però a tentare, nonostante tutto, di proporre riflessioni intorno alla *body line* del titolo. Tornano a farsi preziose le parole di Jean Giono: «Ci vuole un titolo, perché il titolo è quella specie di bandiera verso la quale ci si dirige. L'obiettivo da raggiungere è quello di spiegare il titolo».

A *comunicare* è stato per lungo tempo attribuito il significato di “trasferire informazioni”, da un soggetto chiamato mittente a uno chiamato destinatario. Nel caso specifico delle comunicazioni di massa è stato quello di trasmettere informazioni che partono da una emittente (radio, tv, giornali...) e si dirigono verso un pubblico una volta identificato con la *massa* e oggi con fasce distinte intese col nome di *target*. Un simile modo di pensare trascura una seconda accezione di comunicare, certo ben più feconda, e che (con il diffondersi della comunicazione su rete) si rende sempre più avvertita: è il senso della comunicazione come condivisione, come scambio di messaggi, ristretto o generalizzato che sia. Dal trasmettere al condividere, dall'atto lineare al processo circolare (anche se l'uno non esclude l'altro), e dove, soprattutto, si fa chiaro il passaggio dal pubblico alla comunità (e non è un caso che si parli di “comunità virtuali” nell'era di Internet). Questo è il senso profondo delle pagine che seguono.

Le parole sono indici, e indizi insieme, di una cultura: dalla presenza o dall'assenza di certi vocaboli, dagli ambiti in cui si ritrovano e dalle aree semantiche che ricoprono, è possibile risalire alla società che in essi si esprime, al suo modo di intendere il mondo e la vita, ai valori più profondamente condivisi. Una parola non sta mai per caso in un vocabolario. Se c'è, serve a qualcosa: chi scorra perciò i lemmi di un dizionario può idealmente ripercorrere valori, pensieri, istituzioni, e quant'altro contrassegni la società che vi fa ricorso. Tra i termini più diffusi nelle moderne società occidentali è “comunicazione”, con le relative for-

me verbali e deverbali. È divenuto ormai un luogo comune dire che viviamo nella *società dell'informazione*, o della comunicazione, una società passata velocemente dalla dimensione di villaggio, quartiere, vicinato, a quella che Mc Luhan definì di «villaggio globale»: mai metafora fu più felice e profetica!

Oggi viviamo in una vera e propria *'cultura' della comunicazione*, nella quale siamo immersi e in cui non smettiamo di sprofondare. Non c'è dubbio che tutto quanto pertiene al comunicare rivesta oggi un valore ben più grande che in passato ed è oggetto di sempre maggiore attenzione. Non che prima non si comunicasse. Ma in una realtà fatta di piccole comunità di vicinato, di quartiere, di parentela, il comunicare faceva parte delle attività umane più comuni, come nutrirsi e ripararsi dalle intemperie. I parlanti facevano stabilmente parte di una stessa comunità e di un medesimo ambiente: accanto, o per conto loro, parlavano i contesti, fisici e umani, dentro cui erano insediati e trascorrevano gli anni della loro vita. L'apprendimento della lingua, e più in generale dei modi di esprimersi propri della comunità, avvenivano secondo modalità che sembravano "naturali" mancando spesso la consapevolezza di cosa fosse il comunicare.

Il diffondersi della scrittura aveva certo intaccato la situazione originaria. Ancora di più quell'intacco si fece sentire con l'invenzione della stampa. Ma non c'è dubbio che fu l'irrompere delle comunicazioni di massa a mettere in moto cambiamenti e a generare effetti che non si riescono ancora a comprendere in tutta la loro complessità. Oggi la comunicazione *costituisce un problema* e la sempre imperfetta padronanza dei codici di massa ha di che mettere in allarme: capita sempre di meno di scambiarsi parole tra parlanti conosciuti, in codici noti, e si fa sempre più forte la sensazione di lasciarsi seppellire da messaggi che non si riescono a decodificare (e se anche ci si sforzasse, manca il tempo di apprenderli, essendo i codici in continua innovazione). Il comunicare, inoltre, fa sempre più appello a tecniche da acquisire e a regole da padroneggiare anche al di fuori delle comunicazioni di massa: con l'ampliarsi della cerchia di coloro che comunicano oltre i confini fisici del passato, con il veloce mutare delle circostanze, le relazioni sociali si fanno così fugaci che un "atto di comunicazione" rimanda talora solo a se stesso, perde in espressività e si esaurisce in semplici indizi informativi.

Allora si danno due possibilità alternative: o lo si giudica inefficace, e ci si lamenta dell'incomunicabilità odierna. Oppure lo si valorizza al massimo e lo si ipostatizza: un semplice atto comunicativo può costituire la modalità di accesso a un nuovo lavoro, a un incarico, offrendo a chi lo sa ben gestire nuove prospettive di vita, e un buon colloquio può avviare all'accensione di un nuovo rapporto di lavoro. Si fa dunque acuta l'esigenza di apprendere a comunicare bene, perché ogni atto sortisca gli effetti auspicati: anche in questo senso *la comunicazione costituisce un problema*. Acquisire tecniche di comunicazione adeguate è oggi giudicato essenziale nel cinema, nel giornalismo, nelle pubbliche relazioni, nella pubblicità, nel *marketing*, nella letteratura.

Questo per ciò che riguarda la "società della comunicazione". Ma il quadro degli studi quale è venuto delineandosi negli ultimi decenni ha proiettato il senso complessivo del comunicare su uno sfondo molto più vasto di quello a cui si era prima abituati. Possiamo dire che, oggi molto più di ieri, viviamo in una sorta di *'cultura' della comunicazione*, appunto, intesa come modalità del conoscere, come epistemologia. Interi universi di realtà si interpretano sempre più in una prospettiva che diremmo, con una brutta parola, "comunicazionista". Essa pervade, prima di tutto, l'universo delle scienze, e una sorta di nuovo paradigma prende il posto dei precedenti, storicamente distanti e superati.

Esiste e opera ovunque un'ottica "comunicazionista", anche se non sempre se ne ha esplicita consapevolezza. «I grandi contributi alla fondazione e allo sviluppo dell'epistemologia della comunicazione – osserva Anthony Wilden – non si trovano in genere sotto la voce 'comunicazione'. Essi comprendono le interpretazioni non meccanicistiche della cibernetica, della teoria generale dei sistemi, dell'analisi dei sistemi e dell'ingegneria dei sistemi; taluni aspetti della teoria degli automi, e delle strutture nervose; gli approcci qualitativi nella scienza dell'informazione; lo studio della comunicazione non-umana e lo sviluppo della cinetica; la teoria del doppio legame (*double bind*) circa la schizofrenia e sue derivazioni; l'ecologia dei sistemi e l'antropologia ecologica. Si deve anche tener conto del crescente uso dell'approccio informativo nella biologia molecolare e cellulare, in partico-

lare nello studio della membrana cellulare; dei recenti studi dell'asimmetria funzionale degli emisferi cerebrali; degli sviluppi nella teoria gerarchica e nella termodinamica dei processi irreversibili (non-equilibrio); di alcuni aspetti della teoria linguistica e dell'apprendimento, nonché dei recenti studi sulla percezione visiva di modelli, contorni, contrasti e trame» (Wilden 1978, 617).

Riprendendo riflessioni risalenti all'ormai classico *Communication and Exchange* (1972), lo studioso inglese richiama qui prospettive sulla comunicazione che impegnano per la ricchezza dei percorsi suggeriti: percorsi di tipo sistemico, percorsi circolari perché non hanno un inizio né una fine, percorsi che si snodano infine in un universo di «sistemi aperti», esposti a flussi di energia e di informazione senza i quali i sistemi stessi finirebbero col collassare. «Sia la natura organica sia la società presentano specifici tipi e livelli di organizzazione, intendendo per organizzazione il processo che collega la struttura dell'insieme a ciò che si chiamerà il sistema dell'insieme. All'interno dell'insieme vi sono innumerevoli sottosistemi, tutti strutturati e organizzati: ciò che organizza la loro organizzazione è la comunicazione. In altre parole, ciò che essenzialmente distingue la struttura organizzata di un sistema vivente, che respira, si riproduce e si adatta, da una struttura statica o da una macchina classica, è il modo in cui il sistema utilizza l'informazione» (Wilden 1972, 601-02). In quest'ottica appare chiaro, tra l'altro, che con comunicare può intendersi anche, in qualche modo, varcare confini, oltrepassare barriere e limiti di sorta: il che vale sia per l'universo della vita organica, dove le cellule comunicano perché sfondano membrane, sia per la vita sociale, dove si comunica perché si superano barriere, sia per quelli che chiamiamo gli universi dell'immaginario, dove si sfondano i confini del reale. Dall'uno all'altro si passa infatti dal semplice scambio di segnali fra organismi monocellulari, alla trasmissione di messaggi semanticamente complessi, con processi di azione e retroazione, dal semplice incrociarsi di sguardi alle trasmissioni di informazioni lungo le autostrade elettroniche: *tutto è, o fa, comunicazione*.

La prospettiva animista dell'Ottocento, ormai da tempo liquidata come antistorica e non scientifica, è quella che meglio rende conto di un simile stato di cose, dove *tout se tient*. Sia pure in maniera che oggi non si può che dire ingenua, vi sta sot-

tesa l'idea di una realtà costituita da sistemi aperti che si influenzano a vicenda: «La concezione a sistema aperto della natura, come un organismo popolato da 'spiriti' che comunicano con gli altri abitanti 'umani' per mezzo di varie specie di segni, di fatto è più adatta epistemologicamente a comprendere la realtà sociale e naturale di quanto non lo sia l'epistemologia a sistema chiuso, atomistica e meccanicistica, che ancora domina il discorso scientifico e quello sociale nella società contemporanea» (*ivi*, 608). I confini posti fra organismi biologici e ambiente esterno sono in contraddizione col fatto stesso che essi, già *a priori*, comunicano in quanto sistemi viventi. La loro evoluzione appare più una sorta di «coevoluzione», con riferimento ai continui rapporti di azione e retroazione fra sistema e ambiente, per cui «l'uno si adatta continuamente ai cambiamenti e agli adattamenti che si verificano nell'altro». Torna d'attualità, perciò, una versione moderna e raffinata dell'antico animismo: l'orientamento sistemico. Il comunicare, inteso nel senso più ampio del termine, spazia dal piano biologico all'epistemico, dall'ecologico all'economico, per invadere, infine, il sociale... «La società è parte della natura e, per la propria sopravvivenza quotidiana, dipende da un rapporto reciproco di comunicazione e scambio con l'ecosistema naturale» (*ibidem*). Ambiente naturale e società costituiscono qui un tutt'uno e dal funzionamento di una tale rete di interrelazioni economiche, sociali e naturali dipende la sopravvivenza nei tempi lunghi del sistema vivente nel suo complesso.

## Capitolo 1

# Trasmettere o condividere, atto o processo?

### *Comunicazione e comunità*

La parola *comunicazione* ha una storia antica quanto il mondo occidentale; la sua geografia è altrettanto estesa dal momento che, sia pure in forme diverse, si ritrova in tutte le culture e i lessici del mondo: ciò non può che essere dovuto allo stretto legame che la comunicazione intrattiene prima con la comunità e poi con la società (provvisoriamente intese nel senso di *gemeinschaft* e *gesellschaft*, proposto da Ferdinand Tönnies). Quando si riflette sul rapporto tra comunicazione e società, sul ruolo che la prima assolve nel configurarsi della seconda, risalendo indietro nel tempo, ci si rivela una pregnanza semantica oggi molto affievolita data dalla connessione originaria tra *comunicazione* e *comunità*. Il legame tra i due concetti risalta immediato se si ripercorre la storia dei rispettivi termini (ogni storia di parole essendo storia di culture).

“Comunicare” e “comunità” risalgono alle forme latine *communico* e *communitas*, rinviano a uno stesso etimo (il latino *communis* / *-ne*) e fanno parte di una medesima area semantica. *Communico* copre una dimensione abbastanza vasta entro cui si possono far confluire accezioni come “metto in comune”, “con-divido”, per scivolare lentamente su “rendo” o “sono partecipe di qualcosa” e giungere, infine, all’idea di “avere rapporti con qualcuno”: il “mettere in comune”, unito a “essere in relazione con”, sembra comprendere persino l’unione dei corpi. «La stessa cifra connotativa ritroviamo nel latino *communico* (‘metto in comune’, ‘con-

divido', 'rendo' o 'sono partecipe di qualcosa' oppure, infine, 'avere rapporti con qualcuno'). Le azioni comprese in questa cornice terminologica instaurano un complesso di connessioni significative basato sul semplice presupposto per cui 'mettere al corrente' qualcuno di qualcosa vuol dire anche, in certa misura, coinvolgerlo; per arrivare in alcuni casi all'instaurazione di un impegnativo vincolo comunitario» (Morcellini Fatelli 1994, 21-22).

Si può andare indietro nel tempo, fin dove la filologia "sposa" la mitologia: «La comunicazione è triviale – scrive Pierre Zémor –. L'etimologia la colloca in effetti all'incrocio di strade diverse, sotto gli auspici di Hermes, dio dei mercanti, ovvero dei ladri, messaggero, intermediario e mediatore. Uscita dalla radice sanscrita *mei*, la radice latina *munus*, presente in 'comunicazione', è portatrice insieme dei valori utilitaristici dell'incontro tra individui, o dello *scambio*, e del valore comunitario della *condivisione*» (Zémor 1995, 4). A parte il riferimento a Hermes, che pure offre spunti di riflessione di non poco rilievo, è su *munus* che richiamiamo l'attenzione, nel suo senso primario di «dono», attraverso lo scambio del quale si instaura solidarietà fra i membri di una comunità, come ha ben spiegato Marcel Mauss nel suo magistrale *Essai sur le don* (1924).

Non siamo i primi, naturalmente, a rilevare che la comunicazione è la condizione prima della società. Le società umane sono insieme di «sottosistemi, tutti strutturati e organizzati». Ciò che le mantiene in vita è la comunicazione, cessando la quale gli insieme collassano e vanno in degrado (come l'organismo biologico quando si interrompe la circolazione del sangue): esse vivono insomma in quanto comunicano, al loro interno e l'una con l'altra. Claude Lévi-Strauss sostiene decisamente che il comunicare non è solo una parte del vivere sociale, né i messaggi o i testi sono solo un prodotto, ma il *comunicare è una condizione della vita sociale* (Lévi-Strauss 1966, 84).

Per molti secoli dell'era volgare il senso dei termini 'comunicare' e 'comunità' rimase pregnante e ancora prossimo a quello presente nell'universo culturale greco-latino, come registrano i dizionari di storia della lingua. Ma i tempi moderni hanno disperso pian piano i sensi originari del "comunicare in comunità". È come se una sorta di processo di secolarizzazione avesse investito i termini e ne andasse sbiadendo l'universo concettuale

primitivo. Anche quando non è scomparso, il loro uso tende a restringersi ad ambiti specialistici che lo impoveriscono: “Comunicare” si è ridotto a veicolare quasi solo l’idea di «trasmettere, trasferire informazioni da un mittente a un destinatario», questo e quello sempre più spesso sostituiti da macchine. “Comunità” nell’uso corrente si è impoverito: indica enti territoriali intermedi, ovvero organizzazioni nazionali o internazionali, oppure ancora comunità di cura o di accoglienza.

Ma noi non intendiamo perdere la pregnanza semantica dei termini originari. Facendo tesoro di un antico modo di pensare, è possibile mostrare ancora come la comunicazione svolga un ruolo centrale nel costituirsi della società, o nel definirsi di porzioni di essa, attraverso «mediazioni simboliche» prodotte dagli infiniti processi di comunicazione che socializzano le stesse «visioni del mondo e della vita» tra soggetti, nuclei e popolazioni inizialmente diverse e distinte. Attraverso pratiche di comunicazione che vanno dalle interazioni individuali alle comunicazioni di massa, e oggi su rete, si finiscono col condividere, in pratica, universi di conoscenze, valori e immaginari. Alle mediazioni si connettono relazioni sociali che, partendo da pratiche di interazione individuali o collettive, mettono e mantengono in contatto soggetti in origine appartenenti a culture diverse e distinte.

Com’è facile comprendere, le due dimensioni procedono insieme. Le mediazioni simboliche non potrebbero reggere se non poggiassero su una intelaiatura di relazioni sociali e viceversa: queste e quelle fungono da *motori* o *cause* del farsi di una comunità e, a più ampio raggio, di una società. E qui ci si muove lungo prospettive che sono interazionali, pragmatiche e sociolinguistiche insieme. Inconsapevolmente, certo (perché frutto di un’opinione pubblica diffusa), ma non certo erroneamente.

### *La scoperta scientifica della comunicazione*

L’antichità nel tempo e l’estensione nello spazio, appena rilevate per l’uso comune, non lo sono per nulla se passiamo a riflettere sull’uso scientifico del termine. In quali secoli, e attraverso quali percorsi culturali e intellettuali, diviene oggetto di studio delle scienze sociali una parte così centrale nell’attività umana?

Di tecniche della comunicazione, sia pure con denominazioni diverse, si può dire che ci si sia occupati da sempre, presenti e documentate – come sono – sin dall'Antichità classica. Si pensi alla *retorica* per quella che oggi diremmo una «comunicazione efficace», riguardante sia i fondamenti del pensiero persuasivo che gli aspetti fisici dell'espressione. Nata nella Sicilia greca del V secolo a.C., essa è la prima a interrogarsi sistematicamente sul linguaggio in quanto mezzo di comunicazione e a proporre tecniche sistematiche per rendere più efficace *l'azione comunicativa*: lo standard espositivo ritenuto più efficace è rimasto valido fino ai secoli XVII-XVIII. Da allora «la riflessione che la retorica comportava sulla natura delle relazioni umane viene progressivamente mandata in frantumi dal razionalismo cartesiano [e] la cultura dell'evidenza razionale conquista progressivamente una parte dello spazio occupato dalla cultura dell'argomentazione» (Baylon Mignot 1994, 188). Nel XX secolo essa finisce con lo sparire anche dai programmi d'insegnamento e non trova più altro spazio (e citazione) che nell'uso massiccio delle tecniche di propaganda ideologica e nell'apologia acritica del razionalismo scientifico. Poiché ormai da tempo, inoltre, dire “retorica” significa riferirsi ai soli “ornamenti” del discorso, ne deriva che essa mantiene nella lingua comune un senso peggiorativo, accomunando contraddittoriamente il senso della parola vuota e quello dell'azione manipolatoria e menzognera.

L'inizio dello studio scientifico della comunicazione si colloca intorno alla metà del Novecento. Questo si verifica in un contesto segnato da tre o quattro grandi fatti: il conflitto larvato sopravvissuto alle due guerre mondiali e durato per tutto il periodo della Guerra fredda; l'indietreggiare dell'umanesimo tradizionale e la correlativa crisi dei valori, col trionfo del marxismo e dell'esistenzialismo sartriano e col diffondersi delle morali dell'azione e del pragmatismo relazionale; un crescente interesse per la dimensione interpersonale delle relazioni umane, collocate sempre più chiaramente entro la cornice della comunicazione; *last but not least*, l'avanzare delle ricerche scientifiche e delle invenzioni tecnologiche, le quali aprono nuovi spazi alle tecniche di trasmissione dei segnali e offrono nuovi stimoli alle riflessioni sulla comunicazione mediata. Essi danno origine a un nuovo campo d'indagine interdisciplinare di cui alcuni fissano anche luogo e data: si tratta del *seminario* in cui si ritrova a collaborare dal 1952 in poi matematici come Norbert Wiener

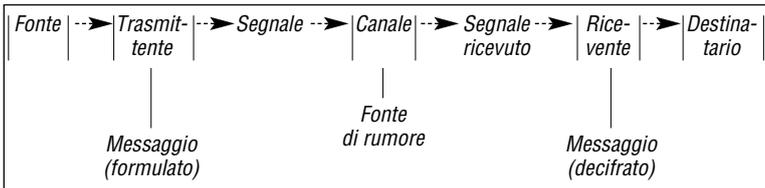
e John van Neumann, logici come Julian Bigelow, medici come Arturo Rosenblueth, antropologi come Margareth Mead e Gregory Bateson. Se le parole sono spie della cultura, è un fatto che da allora comincia a cambiare anche il modo di denominare l'area di riflessione: alle antiche «arti della retorica» si va sostituendo l'espressione più moderna *strategie della comunicazione* (Mastronardi 1998).

Nel biennio 1948/49 si registra una prima, sostanziale messa a punto dei nuovi orientamenti, ma anticipazioni si possono rintracciare già alcuni anni prima: «Antenata del concetto moderno di comunicazione... è la nozione di 'comportamento di scambio d'informazione' che Wiener elabora man mano che, nel 1942, si impegna a sistematizzare quelle di *feedback*, di *input* e di *output*... Per Wiener i fenomeni naturali non esistono di per sé perché il reale è interamente formato dalle relazioni tra fenomeni. L'attività di comunicazione diviene allora costitutiva del reale» (Baylon Mignot 1994, 190). Le soluzioni tecniche adottate nel corso della seconda guerra mondiale cominciano a trovare una sistemazione teorica adeguata e a uscire dai centri di ricerca strategica entro cui erano state elaborate, trovando applicazione nei diversi settori scientifici e tecnologici.

Nel corso del secondo conflitto tra paesi dei diversi continenti, Norbert Wiener era stato incaricato di studiare il problema della condotta di tiro dei cannoni antiaerei. Poiché l'aereo vola a gran velocità, era necessario predirne la posizione futura a partire dalle posizioni anteriori. «Se il cannone 'è informato' dello scarto fra la traiettoria reale e quella ideale dei suoi proiettili, può arrivare a individuare progressivamente l'aereo e infine abbatterlo. Wiener riconosce in questo problema il principio conosciuto e utilizzato da tempo: il *feedback*, o retroazione. Egli dà a questo principio una portata universale facendone la chiave di volta della *cibernetica*, o scienza del 'pilotaggio'», dal greco *kubernetes*, «pilota» o «timone» (Winkin 1981, 17). In pratica, l'ingegnere tedesco vede nel cannone impegnato a colpire l'aereo, così come in azioni molto più comuni della vita quotidiana, uno stesso *processo circolare*: un processo in cui le informazioni sull'azione in corso alimentano di rimando il sistema e gli consentono di raggiungere l'obiettivo (è quella che da allora in poi sarà chiamata azione di *feedback*). A partire dall'idea di retroazione, si osserva che non c'è «effetto» che non retroagisca sulla sua «causa» (Berthalanffy 1971).

Il processo *circolare*, l'azione di *feedback* e quant'altro introdotto da Wiener (1953) non ha però il tempo di diffondersi tra i primi studiosi di comunicazione che, nello stesso ambito ingegneristico, si diffonde un'idea *lineare* della stessa. Il contesto in cui il nuovo modello viene elaborato è determinato dall'urgenza di migliorare il rendimento del telegrafo, aumentando la velocità di trasmissione dei messaggi, diminuendone le perdite in corso di trasmissione e accrescendo la quantità di informazione emettibile in un tempo determinato. Claude Shannon elabora una nuova teoria, diverso essendo lo spirito delle procedure tecnico-scientifiche che la sottendono (il marchio dei laboratori della *Bell Telephone* dove lavora). Ne deriva che la «teoria matematica della comunicazione» (Shannon Weaver 1971) è una vera e propria *teoria lineare della trasmissione*.

In una prospettiva prossima alla teoria dell'informazione, il modello di Shannon si muove su una dimensione di semplice *trasferimento* di segnali: l'impronta riduttiva si fa sentire, anche se consente, meglio del primo, di entrare nella «scatola nera» della comunicazione, prevedendo una *Fonte di Informazione* dalla quale, mediante un apparato *Trasmittente*, viene emesso un *Segnale* che, viaggiando lungo un *Canale* arriva a un apparato *Ricevente*; quest'ultimo lo mette a disposizione di un *Destinatario*, sotto forma di *Messaggio*. Trasmittente e Ricevente emettono e ricevono segnali convenzionali utilizzando un *Codice* adeguato.



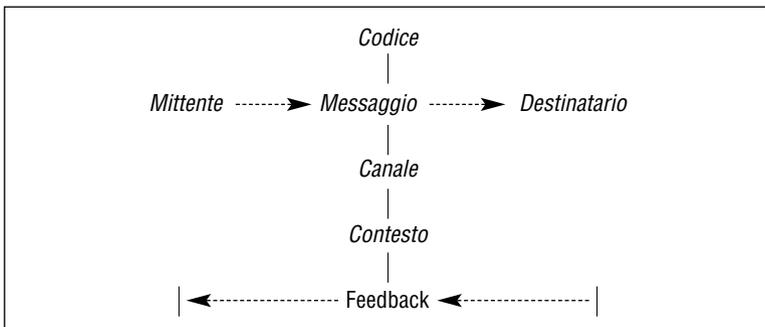
(Shannon Weaver 1971)

Il meccanismo di trasmissione di segnali qui sopra disegnato è stato efficacemente sintetizzato nel modo che segue: «In un qualunque sistema comunicativo esiste una informazione iniziale (o *input*) che viene *codificata* mediante appositi *segnali* (ad esempio onde elettriche) e trasmessa al destinatario, che ha il compito di *decodificarla*, ossia di attribuire ai segnali il significato corrispondente. L'informazione finale (*output*) spesso non è iden-

tica all'*input* iniziale perché durante il ciclo operativo possono verificarsi interferenze (*rumore*) che riducono, o comunque modificano, l'intelligibilità del messaggio. A questo punto la teoria matematica permette di calcolare l'*entropia*, ovvero la quantità di incertezza, determinabile in *bit*, che la comparsa di un segnale (informazione) risolve, di eliminare gran parte dell'incertezza con l'uso appropriato di *codici*, e di ridurre le interferenze con la *ridondanza*, ossia con l'intensificazione e reiterazione dei segnali» (Morcellini Fatelli 1994, 164).

### *Il modello della comunicazione tra permanenza e mutamento*

Lo schema elaborato da Shannon in breve tempo viene assunto a modello nei più diversi ambiti disciplinari: linguistici e psicologici in primo luogo. Il caso di Roman Jakobson è, da questo punto di vista, esemplare: messi da parte gli aspetti più tecnici, in particolare quelli che concernono informazione e rumore fisico, egli riprende la forma generale dello schema e lo «consegna» a linguisti e letterati. Una simile prospettiva della comunicazione, intesa come azione volontaria, consapevole e indirizzata, trova ulteriore sostegno nei successivi sviluppi della linguistica strutturalista; né è senza significato che, nel corso degli anni Cinquanta, il modello lineare e trasmissivo assuma una posizione di tutto rilievo anche nelle riflessioni teoriche condotte sulle comunicazioni di massa, finalmente interessate ai meccanismi comunicativi più che agli effetti prodotti dai messaggi.



Il modello jakobsoniano, da puramente sintattico qual era quello di Shannon, si fa semantico, valorizzando al massimo il significato dei segnali trasmessi e ponendo l'uomo al centro della comunicazione. In più non esclude in linea di principio l'azione di *feedback* che può essere facilmente ricompresa nel modello, come noi per primi sollecitiamo a fare.

Non giungono però a soluzione le complesse questioni che concernono l'universo della comunicazione. Gli esponenti di quella che è stata chiamata in Francia *Nouvelle Communication* (da Goffman a Bateson, da Watzlawick a Hall, ecc.) non mancano di rivolgere infatti una serie di fondate obiezioni ai sostenitori del modello lineare. La prima è che il ricorso a quel modello favorisce il risorgere di certe presupposizioni classiche della filosofia sulla natura dell'uomo, finendo col restarne imprigionati: «Il concepire la comunicazione tra due individui come trasmissione di un messaggio codificato e poi decodificato rimanda ad una tradizione filosofica in cui l'uomo è concepito come uno spirito ingabbiato in un corpo, che emette pensieri sotto forma di una sfilza di parole. [L'interlocutore] le sbuccia e ne coglie il senso. In tale direzione, la comunicazione tra individui è dunque un *atto* verbale, cosciente e volontario» (Winkin 1981, 23).

La seconda obiezione riguarda l'idea di comunità linguistica, ritenuta omogenea dai linguisti strutturalisti e generativisti e incentrata in maniera prevalente, se non esclusiva, sul linguaggio verbale. Qui si tratta invece di partire dall'osservazione di tutto quanto rientri nel comportamento umano, compreso muoversi, incontrarsi, consumare pasti... La terza infine riguarda il concetto di codice, richiamando la questione fondamentale del linguista che, posto di fronte alla infinità dei suoni riproducibili dall'apparato fonatorio, si pone l'esigenza di rintracciare le poche decine di suoni effettivamente utilizzati in una lingua determinata. Questo evidenzia a sua volta l'idea dell'esistenza di «codici del comportamento» accanto ai codici verbali in senso stretto (*ivi*, 24).

Ma questo è un argomento che per il momento mettiamo da parte: è opportuno invece mettere subito a fuoco un altro aspetto della questione, adombrato nel titolo del paragrafo. Pur nella tendenza semplificatrice che abbiamo registrato, lo stretto legame che il comunicare intrattiene con la comunità dei parlan-

ti si manifesta sia nel promuoverla e tenerla in vita (in quanto condizione) sia nel consentirne il *mutamento*.

Quanto alle condizioni della *permanenza*, è noto come per molti decenni si sia pensato alle società umane come a entità stabili nel trascorrere del tempo, articolate orizzontalmente e verticalmente su basi naturali, sociali e culturali. La sociologia d'ispirazione organicista e struttural-funzionalista, perché è a essa che ci riferiamo, vedeva nelle società delle realtà *sui generis* date una volta per tutte, funzionanti come organismi biologici o come sistemi in cui la parte collaborava ad assicurare la vita all'intero. I soli cambiamenti registrabili si collocavano, in termini essenzialmente meccanicistici, nella dinamica della popolazione. In una simile prospettiva è il caso di dire che c'era la società, ma non c'erano gli uomini singolarmente presi, come non c'era posto per soggetti che non fossero integrati o non facessero già parte del sistema sociale.

L'ottica è venuta cambiando grazie ad una serie di mutamenti intercorsi nei paradigmi scientifici delle scienze sociali, via via che incorporavano le scienze antropologiche, linguistiche e semiotiche. In questa direzione è venuto a imporsi il contributo dell'antropologia culturale francese, non disgiunto dall'orientamento che, partendo da Max Weber (per il quale l'attore sociale crea relazioni sociali in funzione di obiettivi determinati), giunge alle successive riflessioni della microsociologia statunitense impregnata, non a caso, di antropologia. Comunicare, nel senso di «avere qualcosa in comune da condividere» viene sempre più avvertito come la condizione prima affinché una comunità esista: la comunicazione stabilisce o rafforza il contatto fra i membri di una comunità, ne assicura l'esistenza grazie al continuo scambio di messaggi, e dove essa viene meno o non opera più, la comunità si sfalda.

Accanto alla permanenza, e qui è il modello jakobsoniano a venirci incontro, la comunicazione assicura e rende possibile anche il *cambiamento*, o per lo meno accompagna il mutamento delle comunità. Ogni produzione e scambio di segni, nel senso complesso prima richiamato, genera stadi successivi di cambiamento: nulla rimane come prima dopo che è giunto a termine un atto di comunicazione. Il modello era lungi dal proporselo, ma è certo che il testo di Jakobson in cui viene proposto lascia intravedere come la comunicazione promuova allo stesso tempo permanenza e mutamento all'interno di società costituite o nel rapporto tra l'una e l'altra.

Se “comunicare”, sia pure nel senso riduttivo prima ricordato, significa trasmettere un *messaggio* da chi parla a chi ascolta, ne consegue infatti che ogni atto locutorio muta la situazione preesistente, quantomeno perché un certo sapere cambia “domicilio”, passando il *messaggio* da un *mittente* a un *destinatario*, dal singolo alla collettività, e genera, se è il caso, comportamenti conseguenti. Nessun atto comunicativo può andare a buon fine, però, se qualcosa non preesiste ad esso. Gli preesistono il *canale* (l’aria, la luce, l’etere...), su cui ogni messaggio scorre e in funzione del quale viene formulato; il *contesto*, la situazione cioè in cui si svolge il singolo atto comunicativo, e soprattutto il *codice*: il complesso di regole adottato dalla comunità dei parlanti, perché i mittenti producano e “codifichino” frasi ben fatte, e perché i destinatari siano in grado di comprendere e “decodificare” queste ultime.

Possiamo concludere richiamando, a conferma, un fenomeno sociale di ampia portata con cui le società occidentali hanno convissuto ormai da circa un secolo e col quale si confronta da qualche tempo anche il nostro Paese: ci riferiamo alle migrazioni internazionali su cui passeremo a soffermarci in chiusura. I processi di integrazione, pur con tutte le difficoltà registrate, non avrebbero avuto modo di realizzarsi se le società fossero consistite solo di permanenza e conservazione. Non è andata così, com’è risaputo, e soprattutto non sta andando così. Nelle “società di movimento” in cui viviamo, i processi di integrazione si realizzano man mano che i messaggi prodotti dai membri della società raggiungono i neo-arrivati, e i messaggi di questi rientrano in quella, consentendo una sempre più vasta rete di relazioni. Ciò viene reso possibile, appunto, dall’opera svolta dai processi di comunicazione che ancora una volta mostrano di essere il fondamento delle società, la loro condizione d’esistenza.

### *Comunicare: atto puntuale, scambio o processo continuo?*

Che cosa dobbiamo intendere, in questa sede, per comunicazione? Il processo che la sottende non è semplice e il quadro dei riferimenti deve necessariamente ampliarsi. Nell’uso odierno di “comunicare” possiamo rilevare che il termine è usato in sensi

che dipendono dagli ambiti, dai contesti e dalle situazioni. Si possono segnalare dunque diverse accezioni, a partire da una che diciamo generalissima, per cui il nostro organismo biologico sta interagendo con l'ambiente fisico da cui trae energia e in cui diffonde segnali. Intendere però la comunicazione come ciò che tutto pervade e tutto consente di interpretare e capire, pone una questione preliminare a chi prova ad occuparsene: da dove partire? Anthony Wilden è dell'idea che non ha senso fissare un inizio o immaginare una fine della comunicazione, ma per convenzione si può solo scegliere un punto qualsiasi, ed entrare sempre *in medias res*. «La comunicazione comincia dovunque – osserva – media tutti i rapporti umani e, anche se implica necessariamente una qualche sorta di scopi, non ha fine... Si può coerentemente affrontare il soggetto della comunicazione – che è un concetto sistemico – nello stesso modo in cui si affronterebbe l'analisi di qualsiasi altro sistema corrente. Cioè nell'unico modo legittimo, e non mitico, cominciando dal centro anziché dal principio, procedendo poi verso l'esterno lungo tutte le dimensioni logisticamente possibili» (Wilden 1978, 601). In nessun altro ambito si può avere perciò la sensazione di «navigare» (come ora si usa dire, in riferimento al mondo del Web), senza seguire linee definite di orientamento: ci si può spostare avanti, indietro, a destra, in alto... senza fissa dimora.

Si dà poi un senso che diciamo generale, per cui la comunicazione si identifica con la *semiotizzazione* di realtà fisiche e naturali, o sociali e culturali, che non sono nate per comunicare ma che tuttavia sono soggette all'interpretazione dei soggetti umani che vi attribuiscono significati e si comportano di conseguenza. Qui «è implicata almeno la presenza di un interprete umano che percepisce e interpreta eventi, come segni capaci di significare qualcosa, sicché la comprensione di questi segni provoca una riorganizzazione del campo cognitivo dell'interprete, condizionandone il comportamento» (Miceli 1982, 227). In tale quadro possono esser fatti rientrare i processi per cui i membri di una società comprendono i significati attribuibili a eventi naturali, comportamenti e atti o prodotti culturali, ma non è richiesta, né presupposta la presenza di un mittente con intenzionalità comunicativa: un evento qualsiasi diventa messaggio per esseri umani che assumono il ruolo di interpreti. «L'infinito nu-

mero di messaggi che riceviamo ogni giorno dall'ambiente naturale e da quello socioeconomico – informazioni codificate in locali, rumori, strade, negozi, folle, spazi vuoti, veicoli, edifici, e così via – costituisce la maggior parte dei mezzi attraverso i quali il nostro ambiente si imprime in noi, contribuendo così alla nostra socializzazione, nonché alla codificazione di abitudini, desideri e valori, indipendentemente da una partecipazione consapevole... Questa informazione trasmessa dall'esperienza, cui si partecipa e che tutto pervade, costituisce un ampio sistema di messaggi, la maggior parte dei quali non viene mai tradotta in parole (in realtà sarebbe impossibile). Esso costituisce una rete informativa, una mappa, un sistema di memoria che si impone al soggetto» (Wilden 1978, 606).

Un ulteriore senso di "comunicare" tocca ancora i vertici della generalità e dell'astrazione: qui comunicazione viene intesa come una funzione, in senso matematico, ovvero una *relazione condizionata* fra due o più unità; non ci sono esseri umani in interazione. «Si può dire che c'è comunicazione tra due entità qualsiasi A e B se una modificazione di A provoca una correlativa modificazione di B, se cioè il cambiamento dell'una è leggibile come funzione del cambiamento dell'altra» (Miceli 1982, 225). In questo quadro non vengono presi in considerazione concetti come «coscienza», «comprensione» e simili, né se ne enucleano i rispettivi ruoli. Sono invece richiamate le nozioni di «regolarità», «sistematicità», «prevedibilità». Vi rientrano tutti i fenomeni riconducibili a «stimolo-risposta» per ciò che concerne gli organismi viventi, ma anche la comunicazione fra macchine o quella presente nel mondo chimico-fisico.

In ultima approssimazione la comunicazione può essere considerata nient'altro che un *atto* consistente nel trasferire qualcosa (segni, messaggi, testi...) da un mittente a un destinatario. Mentre stiamo a riflettere, qui e ora, stiamo già comunicando in un senso molto particolare, per cui ci è consentito stare a leggere e prendere appunti nella biblioteca pubblica che ci ospita solo dopo che abbiamo comunicato ai custodi il nostro nome, cognome, e quanti altri segni del nostro ingresso ci sono stati richiesti. Il senso «ristretto» del comunicare è quello più diffuso e comunemente condiviso, ma è anche quello che, rispetto agli altri, copre l'area più ridotta e specifica: sta per *trasmissione* o *trasferimento* di

segnali e si dice che c'è comunicazione allorché un mittente invia a un destinatario un messaggio con lo scopo preciso di fargli sapere qualcosa, il che richiama la presenza operante di una «intenzionalità comunicativa». Pur inteso in questo senso riduttivo, trasmettere messaggi dotati di significato a un destinatario, il comunicare appare già un fattore centrale nella definizione della realtà sociale, costituita in gran parte di interazioni comunicative.

In conclusione, la comunicazione appare insieme un *atto* definito in un certo tempo e in un certo spazio e un *processo* continuo, fondamento di situazioni vitali di cui i singoli atti sono realizzazioni provvisorie. Non semplice trasmissione di messaggi da mittenti a destinatari, dunque, ma tratto costitutivo degli ambienti, degli uomini e delle società nel loro complesso.

In questo stato di cose possiamo tornare a porre diversamente la questione della *linearità* o della *circularità* della comunicazione. Abbiamo visto che il modo più diffuso di intendere scientificamente la comunicazione è stato in passato quello di intenderla solo come una trasmissione lineare di messaggi. È quanto si registra nella *vulgata* dell'orientamento strutturalista, nonché nelle prime riflessioni della *Communication Research*, quando un'attenta analisi del processo comunicativo era di là da venire: comunicare appariva allora un succedersi di atti puntuali e volontari (ben espressi nella serie lasswelliana delle cinque W: *who, what, whom, when, why*, ovvero chi, che cosa, a chi, quando, perché). Se invece guardiamo un po' più da vicino, non tardiamo a scoprire che essa è, nella sua essenza profonda, un processo circolare.

Il processo circolare appare in tutta evidenza se abbandoniamo i percorsi tradizionali e cominciamo col fare attenzione al concetto di *feedback* che abbiamo opportunamente aggiunto nel modello jakobsoniano della comunicazione. L'azione di *feedback* mostra, se ce ne fosse ancora bisogno, che non c'è comunicazione se chi vi prende parte non è disposto a condividerla. È come quando si parla in un'aula senza che si riesca a esser seguiti, quando si registra cioè un *feedback* negativo: la si può considerare forse una lezione? Il fatto è che comunicare, già nel piccolo circuito che si istituisce fra mittenti e destinatari, richiede un'azione (la lezione tenuta da un docente, per riprendere l'esempio) e una retroazione, il consenso cioè dei destinatari (il *feed-*

*back*, appunto): il comunicare è questo più quello, e non può giungere ad effetto se fa a meno del secondo. Da qui l'idea che non ci stanchiamo di riaffermare: la comunicazione, anche nella sua forma minimale di un mittente che trasmette un messaggio al destinatario, è un processo circolare, di cui la dimensione lineare è solo un momento di per sé insufficiente a essere gestito.

Ma c'è una dimensione di più ampio rilievo che qui dobbiamo richiamare e che è squisitamente antropologica. Il riferimento va a Claude Lévi-Strauss e alla «struttura di comunicazione» che già nel 1949 (gli stessi anni di Shannon e Weaver!) disegnava ne *Les structures élémentaires de la parenté*. La struttura viene rappresentata mediante uno schema circolare nel quale compaiono scambi ristretti (con ciò intendendo il passaggio di segni da A a B, singoli o gruppi che siano, e relative retroazioni, ovvero scambi basati sui rapporti di reciprocità tra soggetti umani) e scambi circolari complessi, detti *generalizzati*, in cui A dona a B che restituisce al primo, ma poi B dona a C da cui riceve qualcosa in cambio. In breve si attivano azioni e retroazioni, in un continuo dare e ricevere segni da mittenti a destinatari che si fanno mittenti a loro volta (1969, 613-15). Nel giro di breve tempo vengono coinvolti tutti i membri di una comunità: da A a B, da B a C, e così via di seguito finché il circolo si chiude e A viene infine gratificato da Z.

Per Lévi-Strauss è lo *scambio generalizzato* a costituire la comunità: intravede infatti nello scambio dei beni (tale essendo l'economia), nello scambio delle donne (attraverso il matrimonio nel costituirsi della parentela), nello scambio delle parole (la lingua), altrettante istituzioni in cui opera una comune *struttura della comunicazione*. E la comunicazione viene intesa dall'antropologo come un processo circolare, uno scambio continuo di segni e messaggi in tutte le direzioni. Non a caso, lungo la direzione tracciata, si finirà col rilevare che del comunicare può meglio render conto un modello a dimensione sferica: è quanto mostra Juri Lotman introducendo il concetto di Semiosfera. Su questo avremo modo di tornare: qui ci interessa invece segnalare che il singolo atto di comunicazione può essere estrapolato dal circolo (o, appunto, dalla sfera) solo per ragioni didattiche: sul segmento cioè è legittimo lavorare (come in gran parte si continua a fare) purché non si dimentichi che questo è solo un espediente e non un reale modo d'essere.

## Capitolo 2

# Le funzioni e gli effetti del comunicare

### *Il quadro scientifico di riferimento*

Gli studiosi della lingua hanno a lungo trascurato la funzione comunicativa della lingua: le poche volte che si chiedevano a che cosa essa servisse, ne valorizzavano soprattutto il ruolo svolto nell'espressione di verità (corrispondenza tra il reale e il senso di un enunciato) e ne trascuravano la dimensione "pragmatica", ovvero quello che con la lingua si può fare, e comunemente si fa. La logica si è sviluppata su queste premesse e buona parte della linguistica novecentesca ha continuato, come sappiamo, a trattare la lingua come un complesso strumento di formulazione e trasferimento di messaggi, attribuendole primariamente la funzione di *rappresentare*. Il che era corretto, ma insufficiente a render conto del reale stato delle cose. «Nel processo filogenetico dell'uomo – rileva al riguardo Augusto Ponzio – il linguaggio è in primo luogo una procedura di modellazione, che solo in un secondo momento, quando, con l'apparizione della forma primitiva dell'*homo sapiens*, il parlare ne permise l'esternazione, assunse anche una *funzione comunicativa*, ampliando sul piano quantitativo ma anche trasformando qualitativamente le capacità comunicative delle procedure non verbali possedute dall'uomo in comune con gli altri animali... In tal modo, la comunicazione non risulta nulla di diverso dal processo stesso della *riproduzione sociale*, di cui lo scambio comunicativo nel senso ristretto è soltanto un momento» (Ponzio *et alii* 1990, 58, 62).

È a partire dagli anni Trenta del Novecento che si sono cominciati a proporre modelli interpretativi connessi alla *teoria dell'uso*, con una visione strumentale della lingua determinata dalle finalità comunicative cui essa è preposta. Ora, non è superfluo segnalare che gli orientamenti cui in queste pagine ci rifacciamo si rifanno a una opzione di fondo: la comunicazione si colloca nella dimensione dell'*agire sociale*, anche se non trascuriamo quella rivolta alla costruzione e al trasferimento di messaggi. In quest'ottica, ogni atto comunicativo viene considerato una vera e propria *pratica sociale* con propri obiettivi, strategie e risultati da conseguire. I comportamenti umani nel loro insieme appaiono tutti «atti finalizzati», che si propongono precisi obiettivi, tanti avvenire che si cerca di realizzare, sia pur diversi nei contenuti (provocare atti, produrre eventi). Componente essenziale del comportamento umano, la comunicazione non può non essere concepita perciò come un insieme di atti finalizzati. Dal momento che, per comprendere la funzione della lingua nei processi comunicativi, appare costante l'esigenza di ricorrere alla situazione o al contesto, alle presupposizioni, alle enciclopedie e alle conoscenze comuni, alle azioni e alle pratiche sociali, la connessione fra pragmatica linguistico-filosofica e pragmatica della comunicazione non può essere più esplicita.

Lontane premesse di un orientamento pragmatico è possibile rintracciare sul finire dell'Ottocento. Nel 1897 Charles Sanders Peirce (considerato, tra l'altro, uno dei padri della semiotica) osservava che «un segno consente l'instaurarsi di *abitudini comportamentali* nel proprio interprete, tali per cui l'interprete finale di quel segno sarà l'abitudine ad agire in un dato modo in determinate circostanze» (Bertucelli-Papi 1993, 11). Devono passare però ancora quarant'anni perché si possa parlare di «nascita ufficiale» della pragmatica: in una prospettiva d'incontro tra pragmatismo e neopositivismo, a segnare la data è *Fundamentals of the Theory of Signs*, pubblicata nel 1938 dall'americano Charles Morris. Sei anni dopo è l'inglese John Austin, con la *teoria degli atti linguistici*, a dare alla pragmatica solide basi: egli è autore di *How to do Things with Words*, libro pubblicato postumo nel 1952, ma scritto otto anni prima.

Impegnato a studiare gli usi sociali della lingua, Austin è tra i primi filosofi a riflettere sul fatto che frasi correnti e gram-

maturalmente corrette, come «Apri la porta», «Dammi il coltello» o «Ti ringrazio», non possono considerarsi né vere né false, se prese da sole, senza cioè tener conto del contesto: adeguati o esatti in uno, gli stessi enunciati divengono inadeguati in un altro. Dire «Ti prometto che...», al di là del contenuto espresso, acquisisce un senso per il fatto di attribuire alla formula, impiegata da una certa persona in certe circostanze, un valore particolare: perché la promessa abbia senso e produca effetti devono porsi determinate *condizioni* (perché sia accettabile) e devono osservarsi determinate *regole* (perché produca risultati).

Quello che Austin chiama l'*agire linguistico* non si esaurisce nell'atto di dire qualcosa (atto *locutorio*), ma ne comprende un secondo (atto *illocutorio*) che riguarda la *forza* con la quale il parlante vuole che il messaggio venga recepito dal destinatario: la sua forza viene espressa nella forma della prima persona singolare del presente indicativo (è il caso di «ti ordino di...», «ti avverto che...», «dichiaro che...», «minaccio di...», ecc.). Una parola è un atto illocutorio se e in quanto assolve alla funzione di modificare la situazione in cui operano gli interlocutori: in pratica l'atto illocutorio mette in gioco le relazioni umane. L'*agire linguistico* comprende infatti un terzo atto, detto *perlocutorio*, il quale si riferisce agli effetti che il parlare provoca sui comportamenti, ovvero sui pensieri o sentimenti dell'ascoltatore, conseguiti proprio *per il mezzo* di dire qualcosa: «persuadere», ovvero «dissuadere», «disturbare», o «ostacolare», ecc. sono esempi di perlocuzioni.

In base all'articolazione delle tre componenti dell'*agire linguistico*, Austin procede ad una classificazione degli atti linguistici prelevando da un comune dizionario inglese un migliaio di verbi e raggruppandoli in cinque classi (*ivi*, 28-29): a) gli *atti verdittivi* riguardano l'esercizio di un giudizio e sono rappresentati dall'emissione di un verdetto da parte di una giuria, di un giudice o di un arbitro: si pensi a verbi come condannare, valutare, giudicare, riconoscere, ecc.; b) gli *atti esercitivi* si riferiscono all'esercizio di un potere o di un diritto: vi rientrano verbi come ordinare, scomunicare, multare, reclamare; c) gli *atti commissivi* comportano l'assunzione di un obbligo o la dichiarazione di un intento. Il parlante si impegna in pratica a dare un seguito alle sue azioni, secondo gli impegni presi: giurare, promettere, scom-

mettere, sottoscrivere; d) le *espressioni di comportamento* includono la reazione ai comportamenti altrui: vi confluiscono verbi come scusarsi, congratularsi, augurare, lamentarsi; e) gli *atti espositivi*, infine, servono a chiarire le ragioni, a condurre argomentazioni ed esporre concezioni proprie o altrui. I rappresentanti di questa classe sono numerosi e comprendono verbi come affermare o negare, riferire o citare, ammettere o informare, e poi spiegare, concludere, concordare, obiettare, ecc.

Sulla scia di Austin, ma andando oltre le sue posizioni, altri studiosi contribuiscono a perfezionare una teoria degli atti linguistici che sempre più decisamente vede nella comunicazione un'azione o una *pratica sociale*, sorvolando sulle enunciazioni basate sulla dicotomia vero/falso. Si giunge così alla fine degli anni Sessanta, quando l'orientamento pragmatico registra un ulteriore sviluppo, man mano che si esaurisce l'influenza filosofica di Wittgenstein con la scomparsa di Austin e si diffondono negli Stati Uniti nuove prospettive linguistico-filosofiche d'ispirazione generativista. L'esito più significativo del nuovo svolgimento è costituito dagli *Speech Acts* di John R. Searle, libro pubblicato nel 1969. Qui si ridisegna la tripartizione già proposta da Austin e si articola l'atto locutorio in *espressivo* (il produrre frasi) e *proposizionale* (attribuendo alle parole predicazione e referenza); ad essi si affianca l'*atto illocutorio* (identificando l'atto linguistico nel suo complesso) e l'*atto perlocutorio*, inteso allo stesso modo di Austin.

Il contributo searliano di maggior rilievo è costituito dall'elaborazione di una tassonomia degli atti linguistici sulla base di dodici dimensioni, tra le quali ci imitiamo a segnalare (*ivi*, 38 ss.): a) lo *scopo illocutorio*, ovvero la «ragion d'essere» di un atto linguistico. Esso non si confonde con la perlocuzione austriana – la quale in realtà è un effetto – né con la forza illocutoria, di cui costituisce solo una parte: lo scopo illocutorio della richiesta, ad esempio, è identico a quello del comando (in quanto sono tentativi di far fare qualcosa a qualcuno), ma ne è diversa la forza; b) l'*adattamento parole-mondo*: è il caso dell'asserzione, considerata come esigenza di adeguare le parole ad uno stato di cose (la realtà); ma è anche il caso della promessa, intesa come il tentativo di realizzare uno stato di cose che soddisfi il contenuto della promessa. Nella prima si ha un vettore orien-

tato dalle parole al mondo; nella seconda dal mondo alle parole; c) lo *stato psicologico espresso*. Chi si impegna in un atto linguistico, esprime un atteggiamento psicologico nei confronti del contenuto della propria enunciazione: egli afferma, sostiene, spiega, esprime un'opinione, manifesta l'«intenzione di fare o di far fare qualcosa» (promettendo o minacciando), esprime un «volere» (dando ordini), oppure un «rammarico» (scusandosi); d) l'*intensità* si riferisce alla forza con cui si manifesta lo scopo illocutorio; e) la *posizione sociale* o *psicologica* riguarda la collocazione sociale del mittente rispetto al destinatario; f) il ricorso a *realità extralinguistiche* colloca infine l'atto comunicativo nel suo specifico contesto socioculturale.

I primi sono gli *atti rappresentativi*, tesi a impegnare il parlante al rispetto della verità della proposizione espressa: è il caso del giudizio vero/falso. Vi rientrano a pieno titolo le descrizioni e le spiegazioni, le constatazioni e le asserzioni, ma anche le diagnosi. Seguono gli *atti direttivi*, i quali perseguono lo scopo di spingere l'interlocutore a fare qualcosa. Appartengono a questa classe la richiesta e la domanda, l'invito e il consiglio, l'ordine e il comando. Gli *atti commissivi* riguardano l'impegno del parlante a mantenere per il futuro una determinata condotta. Vi rientrano atti come il promettere o il giurare, il minacciare o lo scommettere, come anche l'offrire. Gli *atti espressivi* presentano uno scopo coincidente per lo più con l'espressione di uno stato psicologico. Ne fanno parte atti quali il ringraziare, lo scusarsi o il dolersi, il deplorare. Vengono per ultimi gli *atti dichiarativi* in cui si determina una corrispondenza, tra il contenuto proposizionale e uno stato del mondo. Dichiarare guerra, lasciare in eredità o fare testamento, assumere o licenziare un impiegato, dichiarare due persone marito e moglie: che questi atti siano eseguiti secondo le regole è la condizione a che si produca il risultato voluto.

Non possiamo chiudere questa ricostruzione senza accennare a Jurgen Habermas, che all'argomento in tutta la sua complessità ha dedicato due volumi di riflessione profonda e articolata. L'*agire comunicativo* del quale argomenta lo studioso tedesco parte da Wittgenstein, attraversando tematiche relative alla competenza comunicativa, agli atti linguistici di Austin e Searle, e finisce con lo sviluppare una dimensione dell'*azione* insita nel co-

municare su un piano non più meramente linguistico ma più ampiamente incentrato sulla sociologia della conoscenza. «Gli enunciati – scrive – non sono mai semplici frasi. Anche se non hanno espressamente come argomento le relazioni pragmatiche, sono integrati fin dall’inizio in una forma di intersoggettività di mutua comprensione a causa della loro forza illocutiva. Tratti pragmatici universali possono essere espressi nel discorso esplicito con l’aiuto degli elementi linguistici citati... Questi elementi non fungono da verbalizzazione *a posteriori* di una situazione linguistica precedentemente coordinata; al contrario essi devono essere i fattori che ci permettono di generare la struttura della potenziale comunicazione linguistica. Gli *universali costitutivi del dialogo*, come preferiamo chiamarli, stabiliscono in primo luogo la forma dell’intersoggettività fra ogni parlante competente capace di mutua comprensione» (Habermas 1973, 118-9).

La tesi di Habermas è che la società sia basata su atti di comunicazione che generano legami tra i soggetti sociali. Tali atti possono essere diretti verso il successo o verso l’intesa. Le modalità d’intesa tradizionali sono basate sul linguaggio e sulle culture cui quello fa appello. Le grandi comunicazioni basate sui mass media le stanno sostituendo, o le hanno già sostituite, con potenti processi di persuasione o, peggio, di manipolazione: gli effetti ultimi dell’agire comunicativo. In un’epoca di pervasività estrema dei mezzi di comunicazione, di questi si finisce col fare la modalità essenziale attraverso la quale gli attori sociali entrano in relazione. A quelle fondate sull’azione si sono via via sostituite le relazioni sociali fondate sulla comunicazione: «L’agire si è trasformato in *agire comunicativo*», atto sociale per eccellenza, tutto rivolto com’è a creare intesa tra i gli attori sociali, «sottraendosi all’utilitarismo dell’atto orientato a scopi pratici».

### *Watzlawick e la Scuola di Palo Alto*

Nella pragmatica della comunicazione rientrano innumerevoli ricerche che illustrano la natura della lingua come mezzo di intervento sulla realtà, in forme e modi talora molto diversi tra loro: esse si muovono in primo luogo all’interno della linguistica ma si estendono alla filosofia del linguaggio, alla sociologia e all’antro-

pologia, alla psicologia e all'intelligenza artificiale. Eppure quello pragmatico è ancora considerato il settore meno sviluppato tra le scienze della comunicazione: i concetti sono spesso poco definiti, i metodi rimangono incerti, mancano teorie unitarie.

Tra i contributi, di eguale se non di maggior rilievo rispetto a quelli linguistico-filosofici, sono da considerare le ricerche condotte dai membri della Scuola di Palo Alto. L'ambito psichiatrico nel quale essa opera ne arricchisce le prospettive per le continue convalide che ne riceve sul piano terapeutico. In *Pragmatics of Human Communication*, pubblicato nel 1967, i componenti della Scuola fanno confluire gran parte delle riflessioni elaborate a partire dalla fine degli anni Cinquanta: il volume si presenta dunque come una sorta di "manuale" per la complessità dei contenuti, oltre che per la ricchezza degli stimoli che ne promanano. Per Paul Watzlawick e i suoi collaboratori la pragmatica assume a oggetto di studio gli effetti prodotti sul comportamento dalla comunicazione, della quale danno un'interpretazione estensiva, includendovi oltre le interazioni, verbali o no, tra un mittente e un ricevente, il comportamento in generale (per cui «non si può non comunicare»): «Il nostro oggetto di studio – scrivono – non sono solo gli effetti di un segmento di comunicazione sul destinatario, il che è in generale oggetto della pragmatica, ma l'effetto che ha sul mittente la reazione del destinatario, il che è inseparabile dai primi» (Watzlawick *et alii* 1971, 41).

Ne derivano due conseguenze di rilievo: 1) poiché i processi di comunicazione sono a retroazione, è difficile individuarvi un inizio e una fine: ogni soggetto sociale è mittente e ricevente insieme, ogni comportamento costituisce una reazione al precedente e induce al successivo (la *circolarità* costituisce una proprietà fondamentale della comunicazione); 2) il normale e il patologico sono, in questa prospettiva, nozioni del tutto relative: poiché ogni segmento di comunicazione non può esser compreso al di fuori del suo contesto, l'uno e l'altro appaiono caratteri dei processi d'interazione piuttosto che attributi individuali. Si comprende, a questo punto, come la comunicazione per gli studiosi di Palo Alto rientri in una *logica sistemica*. Jackson tratta ad esempio il paziente individuale nel suo insieme familiare e vede nella famiglia un *sistema omeostatico* retto da un complesso di

regole: essa vive in un equilibrio instabile e, allorché questo viene messo in discussione, suscita malessere in uno o più dei suoi membri.

Watzlawick va oltre e si orienta verso una *logica della comunicazione*: «Egli tenta di formulare la logica delle direttrici teoriche e pratiche intraprese da Bateson, Jackson e i sostenitori dell'antipsichiatria. Sottopone le opere letterarie a una critica obbediente alla logica dei sistemi aperti, in interazione continua. Nel campo delle terapie, teorizza il funzionamento del paradosso: invece di migliorare il sistema in cui agisce, tanto vale trasformarlo del tutto, uscire ad es. dalla spirale della violenza, utilizzare le infermità invece di nasconderle. Collega la logica del cambiamento alla logica della comunicazione: invece di imporre il proprio linguaggio, il proprio sistema, conviene inserirsi in quello del paziente in vista della trasformazione interiore» (Baylon Mignot 1994, 210).

Appare chiaro come il ricorso alla teoria generale dei sistemi costituisca una chiave interpretativa centrale nella Pragmatica di Palo Alto. A partire dall'interazione, che può esser considerata un sistema e studiata in quella prospettiva: "elementi" del sistema possono considerarsi i soggetti in interazione, e messaggi pertinenti possono ritenersi i loro comportamenti. L'interazione sociale possiede le qualità dei *sistemi aperti* che scambiano materia, ma soprattutto energia e informazione, con l'ambiente circostante, inteso come «l'insieme degli oggetti i cui attributi possono essere 'toccati' dal comportamento del sistema» (anche se non viene determinato con chiarezza che cosa fa parte del sistema e cosa dell'ambiente).

Le caratteristiche dei sistemi aperti applicabili all'interazione umana sono la totalità, la retroazione e la equifinalità (Watzlawick *et alii* 1971, 117-23): il *principio di totalità* implica che un sistema non sia una semplice addizione di elementi, ma possiede caratteristiche proprie, diverse da quelle degli elementi presi isolatamente; esso «marca l'interdipendenza degli elementi del sistema». La relazione madre-figlio, ad esempio, non può essere intesa come sola influenza del comportamento materno sul bambino, ma come un continuo aggiustamento reciproco dell'uno sull'altro: questo segue un processo di strutturazione quando evolve verso la totalità sistemica, un processo di disgregazione nel

caso in cui evolva verso la sommatività. La *retroazione*, seconda caratteristica del sistema aperto, «consente di regolare i suoi comportamenti su quelli anteriori, reintrodotti come *inputs* nel sistema». L'*equifinalità*, infine, definisce il tipo di stabilità raggiunto dai sistemi aperti: «mentre lo stato d'equilibrio dei sistemi chiusi è determinato per intero dalle condizioni iniziali, quello dei sistemi aperti a un dato momento dipende non dalle condizioni iniziali, ma bensì dai parametri che il sistema si dà in un determinato momento (stesse cause possono avere effetti diversi e viceversa)» (*ivi*, 121).

In questa direzione gli psichiatri di Palo Alto (*ivi*, 41-63) elaborano i cosiddetti *assiomi nel calcolo della comunicazione* che, se non osservati, generano quella che viene detta *comunicazione patologica*. Il *primo* riguarda proprio «l'impossibilità di non comunicare», affermazione paradossale, di primo acchito, ma comprensibile se si ricorda che comunicazione e comportamento vengono assunti come sinonimi; il *secondo* individua e tiene distinti due livelli nella comunicazione (del contenuto e della relazione), questa essendo l'informazione trasmessa e quello il contenuto del messaggio: la relazione viene definita sulla base del coinvolgimento e del comportamento dei partners, e fornisce non poche indicazioni sul modo in cui il messaggio deve essere compreso. Il *terzo assioma* riguarda il fatto che ogni partecipante alla comunicazione articola la sequenza dei fatti raccontati a suo modo, secondo cioè la sua personale esigenza interpretativa: le articolazioni di un partner possono essere congruenti con quelle degli altri, o discordanti, e ciò spiega la dinamica di certi conflitti, effetti di «punteggiature divergenti».

Rimangono due assiomi per completare il quadro. Il *quarto* tiene distinte due modalità di comunicazione, la digitale e l'analogica, a seconda che si utilizzino unità discrete o materia continua. «Tenendo presenti i due aspetti della comunicazione, contenuto e relazione, possiamo vedere non solo coesistere, ma completarsi, i due modi di comunicazione in ogni messaggio. Con ogni probabilità, il contenuto sarà trasmesso sul modo digitale, mentre la relazione sarà essenzialmente di natura analogica» (*ivi*, 56). Il *quinto assioma*, infine, definisce due generi di interazione: l'una è detta simmetrica e ha per fondamento l'uguaglianza dei partners, l'altra è detta complementare e si basa sulla loro differenza.

Molti studiosi segnalano come nella prospettiva pragmatica di Palo Alto siano presenti lacune, soprattutto d'ordine metodologico: «Si conoscono i principi di base del loro percorso: ricerca degli effetti, circolarità del modello, ecc. Ma essi non esplicano quel modello. Come fanno a determinare la funzione di questo o quell'elemento nel sistema? Come interpretano i dati linguistici, paralinguistici e extralinguistici? I loro esempi danno l'impressione di un metodo clinico, ancora poco sistematizzato sul piano teorico» (Baylon Mignot 1994, 67). In effetti *Pragmatics of Human Communication* può essere ancora oggi considerato un grande classico a condizione che se ne limiti l'applicabilità e la convalida a sistemi d'interazione diadici (marito e moglie, madre e figlio, medico e paziente, ecc.). Se è netta la rottura con la psicologia in cui rimane l'individuo a fondamento dell'analisi, l'inserimento dell'interazione in una dimensione di sistema non riesce ad andare oltre la coppia (o la famiglia nucleare): gli psichiatri di Palo Alto non giungono a condividere del tutto, insomma, il «modello orchestrale» della comunicazione.

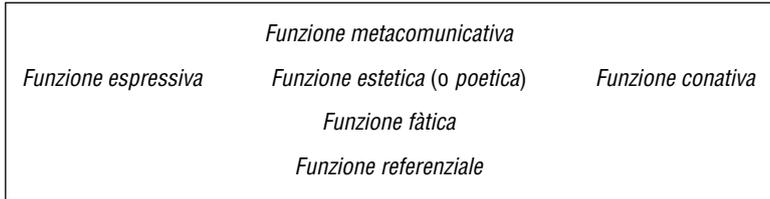
Questi limiti non devono però far trascurare gli sviluppi ulteriori dell'approccio pragmatico e sistemico. A proposito di Watzlawick *et alii* (1974), ad esempio, è stato rilevato come, occupandosi di terapia familiare, egli utilizzi ancora il medesimo quadro teorico: propone infatti un'analisi del funzionamento del paradosso in psicoterapia attraverso due generi di cambiamento della situazione: il «Cambiamento 1» consiste in una *modificazione all'interno* del sistema, il «Cambiamento 2» consiste invece nella *trasformazione* del sistema stesso. «La risoluzione profonda di un problema psicologico passa per il 'Cambiamento 2', ovvero una riorganizzazione degli elementi in un sistema nuovo... Per modificare una situazione di sommossa, la soluzione classica si fa dipendere da un 'Cambiamento 1', consistendo nel rispondere all'ostilità con l'ostilità. Ma così si resta all'interno di uno stesso sistema, ingenerando se possibile la spirale della violenza, il che, a lungo andare, non risolve nulla. Le forze dell'ordine possono effettuare allora un 'Cambiamento 2': estraggono la situazione dalla cornice che fino ad allora inglobava loro stessi con la folla e la *reinquadrano* in modo da soddisfare tutte le parti in causa» (*ivi*, 102). Allo stesso modo, l'opera dello psicoterapeuta consiste nel reinquadrare la situazione in modo

tale che non si abbia a che fare più con la stessa situazione: si delinea in tal modo una nuova realtà, che dà un senso diverso ai tratti di cui si compone.

*Le funzioni della comunicazione nelle scienze linguistiche e sociali*

Le funzioni rivestono un ruolo chiave nella pragmatica della comunicazione: tutta la teoria degli atti linguistici si può considerare in tal senso un susseguirsi di esplorazioni delle funzioni primarie articolabili in tante *sottofunzioni* (corrispondenti agli *atti comunicativi*). Poiché la lingua consente l'esecuzione di un'infinita varietà di atti comunicativi, la ricerca in quest'ambito si è dimostrata oltremodo complessa: dalla constatazione che il linguaggio ha la funzione di comunicare non deriva infatti automaticamente la possibilità di individuare tutti gli atti comunicativi eseguibili nelle diverse lingue e culture del mondo.

Lo studio sistematico delle funzioni della comunicazione si può fare iniziare negli anni Trenta del Novecento, quando K. Bühler (1983) se ne occupa estesamente seguendo gli orientamenti della Scuola di Praga. Ma lo schema delle funzioni che ha avuto più ampia diffusione, condiviso anche nelle scienze sociali fino al punto di potersi definire "ufficiale", è stato proposto da Roman Jakobson (1985). Egli, partendo dai sei fattori del modello della comunicazione, vi fa corrispondere sei funzioni, in dipendenza di quale dei sei fattori viene maggiormente investito dall'interesse del parlante. Lo schema qui riprodotto riprende quello originario, pur con minuscoli aggiustamenti.



(Jakobson 1985)

La funzione *espressiva* si incentra sul mittente, tesa a manifestarne sentimenti, stati d'animo, atteggiamenti, ecc. È quella

che si attiva quando il soggetto intende esprimere emozioni, stati d'animo, sentimenti, ecc. E qui, a parte le parole, è il linguaggio non verbale a intervenire: le lacrime agli occhi, il rossore, il tremolio, sono altrettante espressioni di stati d'animo, anche se le parole tendono a dissimulare: quante volte diciamo che, più delle parole, sono gli occhi a parlare!

La funzione *conativa* fa perno sul destinatario e riguarda in particolare gli effetti che il parlante intende produrre su di lui. L'*orientamento sul destinatario* comporta, tra gli altri, «l'identificazione della destinazione, i modi in cui il messaggio e l'evento possono essere strutturati dall'anticipazione dell'atteggiamento del destinatario. La persuasione, l'appello, la retorica e l'istruzione rientrano in questa funzione, comprendendo anche il modo in cui le caratteristiche del destinatario governano gli altri aspetti dell'evento. Gli effetti sui riceventi possono naturalmente essere voluti, attribuiti, consapevoli, inconsapevoli, raggiunti o frustrati».

*Estetica* (o *poetica*) è la funzione relativa al messaggio preso in se stesso; riguarda le modalità di organizzazione interna degli enunciati e questo porta a riconoscere un certo margine d'autonomia all'agire comunicativo del parlante, esprimendo ad esempio quella che chiamiamo «creatività» (a fronte della presunta «rigidità» del codice). L'*orientamento sulla forma del messaggio* concerne «funzioni del tipo... della mimica, di alcuni aspetti dell'emendazione e della revisione di testi e di interessi poetici e stilistici».

La funzione *metacomunicativa* riguarda il codice impiegato: ogni messaggio infatti è come se manifestasse o meglio «rivelasse» il codice nel quale viene formulato. L'*orientamento sui codici* attiva le «funzioni coinvolte nell'apprendimento, nell'analisi, nella progettazione dei sistemi di scrittura, nel controllo dell'identità di un elemento, nell'uso del codice nella conversazione, ecc.». L'aspetto relazionale costituisce la comunicazione sulla comunicazione, è cioè in qualche modo metacomunicazione. «In un dialogo gli interlocutori controllano se ambedue stanno usando proprio lo stesso codice... Sostituendo il segno dubbio con un altro segno che appartiene allo stesso codice linguistico, o con un intero gruppo di segni del codice, il mittente del messaggio cerca di rendere quest'ultimo più accessibile al destinatario» (Ricci-Bitti Zani 1983, 70).

La funzione *fatica* è relativa al contatto che si istituisce fra mittente e destinatario, attraverso il canale di comunicazione. L'*orientamento sui canali* implica «funzioni che hanno a che fare con il mantenimento del contatto e il controllo del rumore, sia fisico sia psicologico».

*Referenziale* è infine la funzione relativa al referente, ovvero alla realtà esterna, sia essa fisica che concettuale, quale può essere il pensiero comunicato. L'*orientamento sui contesti* riguarda «tutto ciò che è considerato contestuale indipendentemente dall'evento stesso, nel senso che ciascuna delle componenti può definire il contesto, non solo la sua collocazione nello spazio e nel tempo. Il contesto ha due aspetti, verbale e non verbale dal punto di vista del linguaggio, cinesico e non cinesico dal punto di vista del movimento del corpo; in generale, per ciascun codice o modalità, un contesto è costituito per un messaggio anche dagli altri messaggi all'interno dello stesso codice o modalità, in quanto distinti dal contesto costituito dagli altri elementi dell'evento».

La funzione può consistere nello scambio di informazioni tra interlocutori intorno a quello che va sotto il nome di «referente»: un oggetto, un fatto, un evento del mondo esterno su cui il mittente fornisce informazioni al destinatario. Ma, affinché lo scambio comunicativo «riesca», è necessario che i partecipanti condividano lo stesso codice e una medesima «enciclopedia» semantica. Quest'ultima è la funzione considerata per lungo tempo essenziale e assunta a base del modello. La sua portata si riduce fino al 25% del totale, però, se il riferimento va oltre il semplice codice verbale comprendendo tutti i codici (paralinguistici, non verbali...) che intervengono nella comunicazione interpersonale.

In conclusione, è bene tener presente che solo su un piano meramente didattico si possono distinguere le sei funzioni appena richiamate. La verità è che in ogni nostro atto comunicativo convergono più funzioni, tra le quali è difficile distinguere e individuare scale di gradienza. Si prenda il caso della lezione frontale che teniamo in aula davanti a un centinaio di studenti: per un verso essa svolge una funzione referenziale (descrivere i contenuti di una disciplina, presentarne i fondamenti e le problematiche essenziali, spiegare, chiarire elementi di contesto); ma,

nel far questo, un docente che si rispetti non può fare a meno di essere convincente, di credere lui per primo a quello che dice, di saper dunque argomentare (quante volte diciamo «Parla come un libro stampato» per dire di chi non sa render partecipi gli allievi alle sue lezioni!). Chi tiene una lezione, insomma, non può fare a meno di svolgere anche una funzione conativa (la quale, dunque, non è solo valida per la pubblicità menzognera ma vale anche, e soprattutto, per creare e intrattenere relazioni sociali basate sulla condivisione, sull'argomentazione, sull'esser convincenti).

### *L'apporto della psicologia sociale*

Un contributo di rilievo nella definizione delle funzioni, anche se non esclusivo né esaustivo, viene dalla psicologia sociale. In quest'ambito torna a imporsi all'attenzione il ruolo svolto dalle relazioni sociali nel costituirsi della comunità. La comunicazione interpersonale, al di là del semplice trasferimento d'informazioni, segnala infatti lo stato emotivo e l'atteggiamento del mittente, ma anche la qualità della relazione che si instaura, o che il mittente intende instaurare, con il destinatario. Richard Stevens (1979, 22-3) ribadisce, al riguardo, che «l'informazione esplicitamente enunciata funge da veicolo per la cosa che è in realtà più importante, e cioè gli atteggiamenti emotivi, le relazioni e il carattere degli individui impegnati nella comunicazione... Le parole sono quelle, ma il significato è dato non tanto dalle parole in sé, quanto dal modo in cui esse vengono pronunciate, dalle informazioni non verbali che le accompagnano, dall'espressione del volto, dai gesti, dalle posture, dalle aspettative dei partecipanti e dal contesto in cui avviene il loro scambio».

Lungi dall'essere un atto, del resto, la comunicazione interpersonale è un processo articolato, costituito da un complesso di segni e segnali del più diverso genere: parole sì, ma accompagnate dall'intonazione della voce o dall'altezza dell'emissione, dall'enfasi e dal ritmo (tratti paralinguistici), dai movimenti degli occhi (tratti mimici), quando non delle mani e dell'intero corpo (tratti cinesici). Essa comprende insomma tutti i comportamenti mediante i quali non il singolo partecipante ma tut-

to il gruppo «crea, consolida, media, corregge e integra le relazioni che vi intercorrono. Nello svolgersi dell'interazione, i comportamenti connessi alla comunicazione servono a notificare continuamente lo stato di ciascun partecipante e la condizione delle relazioni che si instaurano fra di essi» (*ivi*, 23).

Dall'andamento del discorso, dalle scelte lessicali, ecc. si ricavano indicazioni sui caratteri demografici (età, sesso, istruzione, occupazione, provenienza geografica o appartenenza sociale o di gruppo). Tratti che il parlante offre inconsapevolmente ma che può anche utilizzare con piena consapevolezza, proponendo agli altri l'immagine di sé che ritiene più opportuna per conseguire determinati risultati: ricorrendo alla manipolazione dell'aspetto esteriore, come all'elaborazione di uno «stile globale» caratterizzante il suo comportamento verbale e non verbale. Stiamo cercando di mostrare, insomma, come la comunicazione appaia non solo riflesso, indizio o effetto di fenomeni socioculturali, ma si ponga come vero e proprio *motore* di relazioni sociali.

Le funzioni in qualche modo connesse alle relazioni sociali, e su cui gli psicologi richiamano l'attenzione, sono cinque.

La prima è la *funzione interpersonale*. Quando comunicano, gli interlocutori riflettono, confermano o mettono in discussione le loro relazioni sociali. Molti tratti linguistici, ma soprattutto quelli extralinguistici e paralinguistici, sono veicoli di informazioni sull'*identità* e sulla *personalità* del parlante. In parte è riconducibile alla *funzione espressiva*: l'innamorato che sussurra tenere parole d'amore non solo esprime i suoi sentimenti ma si sforza di conseguire possibilmente determinati obiettivi. Il riferimento alla pratica dell'innamoramento ci porta a considerare l'espressione di *stati emotivi* che può essere esplicita (dichiarata cioè verbalmente), dissimulata o elusiva: un sorriso, uno sguardo, un'espressione facciale distesa sono i segni non verbali ricorrenti. Questo vale anche per la comunicazione di *atteggiamenti* nei confronti degli altri: affabili e amichevoli, ovvero ostili e aggressivi, si esprimono normalmente con parole o con tratti non verbali. Ad esprimere le *emozioni*, infine, concorre soprattutto il comportamento paraverbale e non verbale: il tono della voce e l'espressione del volto rivelano uno stato di tensione, la dilatazione della pupilla uno stato di piacere, la sudorazione uno stato di stress inespreso.

Sulla *funzione di contatto sociale* Stevens (*ivi*, 19) si sofferma con particolare attenzione: «Il senso di solitudine provoca l'ansia, anzi è l'origine di ogni ansia. Essere soli significa essere indifesi, incapaci di penetrare attivamente nel mondo che ci circonda... Questo profondo bisogno dell'uomo è il bisogno di superare l'isolamento, di evadere dalla prigione della propria solitudine... [Ne segue che] la maggior parte di noi manifesta in misura maggiore o minore il desiderio della compagnia con altre persone per il semplice gusto di stare assieme. Apprezziamo e ricerchiamo in modo particolare il contatto con persone dagli atteggiamenti e dalle esperienze simili alle nostre, con le quali si instaura un'interazione dal ricco potenziale di comunicazione».

La *funzione di alleviamento dell'ansia* si può connettere alla precedente: in situazioni che generano ansia (nella sala d'attesa di un medico, ad esempio), non è raro che soggetti angosciati cerchino il contatto con altri pazienti, parlando delle loro sofferenze con persone magari del tutto sconosciute. Lo stesso vale, ma al contrario, per quella che lo stesso autore (*ivi*, 21) chiama *funzione di stimolazione*: «La comunicazione può costituire un'importante fonte di stimolazione... Il contatto sociale, così ricco di elementi diversi e imprevedibili, offre notevoli possibilità di stimolazione. Il fatto di stare con un'altra persona è di per sé stimolante. Quasi sempre il contatto sociale provoca reazioni e interazioni».

Lo «stile» della comunicazione non è raro che sia determinato dalla *funzione rituale o legata al ruolo*, situazione nella quale si ritiene opportuno adottare un determinato comportamento: è la questione connessa al galateo o all'etichetta su cui ha lavorato Goffman. Il saluto rivolto a un conoscente non sempre è dovuto ad affetto o amicizia nei suoi riguardi, ma è semplicemente previsto da norme sociali condivise. È noto, in ogni caso, come in ogni incontro vengano scambiate informazioni concernenti, volutamente o meno, le relazioni sociali (o di ruolo, appunto) esistenti tra i partecipanti all'interazione. Relazioni di potere o di solidarietà, ma anche di parentela, sono contraddistinte dal dovere (e, per converso, dal diritto) di usare forme verbali e non verbali adeguate: dalle formule di saluto ai pronomi, all'uso di particolari allocutivi (Brown Gilman 1973).

La *funzione di auto e eteroregolazione* si riferisce all'azione di auto o eterocontrollo che il parlante esercita sulle proprie modalità espressive (verbali e no) in relazione alle varie situazioni comunicative. Si pensi a quante volte vengono controllate (e manipolate) le produzioni discorsive con l'intento di salvaguardare l'impressione che si intende offrire agli interlocutori. «Per realizzare la regolazione del comportamento altrui noi abbiamo a disposizione molte possibilità a livello linguistico, dalle forme più dirette espresse come 'comandi' o 'ordini' a modalità indirette (uso di verbi modali quali 'occorre', 'bisognerebbe', 'è necessario' associati a verbi d'azione). Ovviamente la scelta di tali espressioni dipende da vari fattori, legati al contesto e ai partecipanti... Si pensi alle modalità di cui l'adulto dispone per controllare il comportamento del bambino e ottenere da lui qualcosa» (Ricci-Bitti Zani 1983, 65).

Altri autori articolano questa funzione in due forme distinte. Per Stevens (1979, 13), ad esempio, *funzione di controllo* è quella di chi si serve della comunicazione per «stabilire un controllo» sugli altri: tale può dirsi appunto quella esercitata dai genitori che educano i figli a mantenere un comportamento corretto, del commerciante che cerca di vendere la sua merce, dell'uomo politico impegnato a condurre la propria campagna elettorale. *Funzione strumentale* è invece quella attivata, ad esempio, nell'atto di comprare il pane o il biglietto dell'autobus, finalizzata in ogni caso a soddisfare bisogni elementari: «Quando una società comporta una divisione del lavoro altamente specializzata, come avviene in quella in cui viviamo, la comunicazione per fini strumentali diviene assolutamente imprescindibile. Ma essa era essenziale anche per l'uomo primitivo... in gruppi coordinati fondati sulla cooperazione, nei quali la comunicazione complessa aveva una funzione vitale».

Viene per ultima la *funzione di coordinamento delle sequenze interazionali*. Un atto di comunicazione non consiste in un accostamento caotico di parole e gesti. Che si tratti di una conversazione o di altri generi di interazioni, è necessario infatti che i partecipanti condividano le stesse regole sia nell'uso dei simboli, che nella successione dei turni, come nel presentarsi e nel congedarsi. La funzione di coordinamento è affidata, oltre che alle parole, agli sguardi, alle posture e ai gesti, in una parola alla comunicazione non verbale.

*Ipotesi sugli effetti*

È un argomento, quello degli effetti prodotti dal comunicare, che ha interessato (e talora spaventato: si veda il caso degli apocalittici, come li intendeva per primo Umberto Eco e come ancora li si può intendere oggi) studiosi, opinionisti e intellettuali della prima ora. E non è un caso perciò che la prima fase della *Communication Research* si identifichi appunto con la «Teoria degli effetti». Prima che si richiamasse l'attenzione sugli «effetti a lungo termine», identificabili con una vera e propria dipendenza cognitiva dai mass media, si è parlato di manipolazione, da parte della Scuola di Francoforte, poi di persuasione, da parte della psicologia sociale americana degli anni Quaranta, e infine di influenza, da parte della sociologia d'impronta parsonsiana, tutti effetti che si direbbero «a breve termine», prodotti da pubblicità e propaganda (Wolf 1985, *passim*).

Ora, ciò che vogliamo qui segnalare è che questi ultimi tre generi di effetti non si rifanno a teorie che si sono avvicinate dagli anni Venti ai Cinquanta, ognuno sostituendo il precedente, ma sono da ritenere tutti validi, dipendendo non solo dalla forza dell'emittente ma anche e soprattutto dalla debolezza del destinatario. E non sono solo effetti prodotti dalla comunicazione dei media ma anche dalla comunicazione faccia a faccia (interpersonale o di gruppo).

Ma andiamo con ordine. Accanto alle funzioni, riferite in primo luogo a forme di comunicazione interpersonale e successivamente riprese nella riflessione sui *mass media*, si collocano gli effetti, prodotti essenzialmente da questi ultimi, pur essendo presenti anche nella comunicazione interpersonale. Si sono individuati tre generi di effetti detti «a breve termine» in quanto prodotti dalla pubblicità e dalla propaganda, incentrati sui comportamenti e facilmente sostituibili tra di loro, e diversi effetti «a lungo termine», prodotti dall'informazione, dalla fiction, ecc. e incentrati sulla conoscenza, cumulabile e non sostituibile.

Tra i primi quello su cui si è più richiamata l'attenzione è la *manipolazione*, una sorta di «lavaggio del cervello» che finisce col sostituire giudizi, opinioni (e quant'altro una persona elabora nel corso del tempo) con altri spesso molto diversi e indotti

dalla propaganda e dalla pubblicità. *Comunicare per manipolare* ha costituito il tema di una vasta letteratura che parte dai primi del Novecento e giunge fino agli anni Novanta, attraverso un percorso solo apparentemente lineare. Il timore di una possibile «manipolazione delle coscienze» cominciò a porsi negli anni Venti quando, con l'avanzare dei regimi totalitari in Europa e con il definitivo imporsi del sistema capitalista in USA, diverse società si ritrovarono esposte a massicce ondate di campagne propagandistiche, condotte da comunicatori di professione sui *mass media* allora nascenti. L'allarme suscitato nei più sensibili pensatori del tempo fu grande perché si riteneva che quel genere di comunicazione, finalizzata a obiettivi politici o commerciali, potesse sortire effetti «manipolatori» su destinatari inermi e non avvertiti.

Il «comunicare per manipolare» ha costituito da allora una sorta di sentenza fatta propria da tutto un orientamento di «apocalittici», che paventavano anche l'omologazione delle culture, ed è diventata patrimonio collettivo di tutta una generazione di studiosi: è il caso della riflessione condotta da Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ed Herbert Marcuse. Il riferimento dei pensatori della Scuola di Francoforte va in primo luogo all'industria culturale e agli effetti da essa prodotti a diversi livelli di consapevolezza: «Il messaggio nascosto – nota Adorno in un saggio sulla tv e i modelli culturali – infatti può essere più importante di quello evidente, poiché questo messaggio nascosto sfuggirà ai controlli della coscienza, non sarà evitato dalle resistenze psicologiche nei consumatori, ma probabilmente penetrerà il cervello degli spettatori». Si delinea in poche parole quella che veniva definita la strategia di manipolazione operata dai «persuasori occulti» dell'industria culturale, intesa come mezzo di dominio esercitato attraverso messaggi latenti: «Essi fingono di dire una cosa e invece ne dicono un'altra... Lo spettatore, attraverso il materiale che osserva, è continuamente messo, a sua insaputa, nella condizione di assorbire ordini, prescrizioni, proscrizioni» (Wolf 1985, 90).

Anche se oggi risulta molto più ristretto, o tale almeno si rivela nelle indagini empiriche, l'effetto di manipolazione tende a verificarsi quando, a fronte della forza dell'emittente, c'è da parte del destinatario una sostanziale debolezza, dovuta a ca-

renza di coscienza critica (è il caso dei soggetti infantili) o di relazioni sociali (è il caso degli anziani, quando vivono nell'isolamento della vita quotidiana). La posizione del destinatario risulta essere allora sostanzialmente asimmetrica, subordinata, passiva, rispetto a quella dell'emittente e il primo finisce con l'essere docile strumento, sottomesso ai messaggi emessi dal secondo.

In condizioni di vita sociale attiva, quando si fa parte di gruppi con cui si interagisce quotidianamente, quando si è maturi, scolarizzati e dotati di coscienza critica, ovvero nell'età compresa approssimativamente fra i venti e i settant'anni circa, è raro che si verifichino effetti di manipolazione. Qui è più frequente che si verifichino effetti di *persuasione* su destinatari attivi, pronti a valutare l'efficacia di un messaggio, a verificare se risponde a esigenze e bisogni di sorta e ad attivare dunque azioni selettive (esposizione, percezione e memorizzazione selettiva) nei confronti dei messaggi stessi. È come se si attivasse una sorta di negoziazione tra emittente e destinatari che si pongono dunque in una posizione tendenzialmente simmetrica, valutando la credibilità della fonte, da una parte, e la reale presenza di bisogni da soddisfare, dall'altra. Il soggetto sociale non appare in questo caso un automa destinato a ingoiare ogni messaggio e comportarsi di conseguenza, ma un individuo capace di autovalutarsi e di comportarsi di conseguenza.

Un terzo genere di effetti, ancora prodotti dai *mass media*, sono gli effetti limitati, di basso profilo, che si verificano quando gli attori sociali sono inseriti in gruppi coesi, con cui interagiscono profondamente e che non operano prescindendo dai loro giudizi. Si tratta di effetti di semplice *influenza*, in quanto è stato verificato da diverse indagini empiriche che, in qualsiasi «opera di conversione», per il 90% è la comunità ad agire sul soggetto e solo per il 10% sono i messaggi emessi dai media. L'esposizione ai media si rivela poco efficace perché il messaggio si trova a confrontarsi con l'azione svolta dal leader d'opinione del gruppo di riferimento, il quale di solito ne riduce la forza di verità. È chiaro, in questo caso, che più si interagisce, si vive in comunità, ci si confronta con i giudizi altrui, più si è in condizioni di filtrare l'efficacia dei messaggi.

Tra i tanti effetti a lungo termine richiamiamo solo quello che va sotto il nome di *effetto agenda*. È prodotto dall'informa-

zione e fa riferimento al fatto che l'ordine del giorno dei media, per chi non ha accesso diretto agli eventi (ed è il caso di tutti noi in una società dai *mass media* pervasivi), diventa il nostro ordine del giorno: acquistano rilievo e importanza gli eventi che compaiono nei tg, per il solo fatto che ne parla la tv. Mentre una risposta ai primi tre effetti, come abbiamo visto, può provenire da sempre migliori condizioni sociali e culturali, per quest'ultimo effetto è difficile individuare risposte possibili, almeno nelle attuali condizioni politiche, tecnologiche ed economiche: a meno di non immaginare blog, forum, chat o quant'altro i *new media* stanno mettendo a nostra disposizione.

Concentrando l'attenzione sulla comunicazione faccia a faccia, quante volte ci è dato verificare gli effetti di manipolazione che un abile oratore riesce a produrre su chi lo segue? Pensiamo a certi politici, a cui si riconosce la capacità di esercitare un grande fascino sugli adepti; ai santoni, o ai guru d'America che riescono a trascinare i loro adepti fino a far loro fare cose inimmaginabili. Ma perché non pensare all'azione di plagio che insegnanti poco avvertiti possono esercitare su bambini inermi, spingendoli a credere a fatti realisticamente inesistenti. Anche i fenomeni di plagio sono fatti di manipolazione, eccome! Ma fermiamoci qui. Ci basti aver fatto cenno al complesso delle questioni sollevate quando si parla di effetti prodotti dalla comunicazione, ancora lungi dall'essere sviscerati, e soprattutto verificati, per intero.

Si potrebbe forse pensare il contrario, che manipolare sia la condizione del comunicare?

Le ricerche condotte da antropologi e linguisti, i recenti contributi di ascendenza semiotico-strutturale intorno al ruolo svolto dalla lingua nel definire i tratti di una cultura, per non dire delle riflessioni dei sociologi sulla costruzione di realtà, hanno fatto comprendere come la questione della possibile manipolazione si ripresenti ad un livello ben più profondo. I codici utilizzati per comunicare sono già, infatti, l'esito di manipolazioni, che gli utenti ne abbiano consapevolezza o meno. Non si tratta allora, o non si tratta solo, di comunicare per manipolare, ma prima ancora di *manipolare per comunicare*, essendo questo la *condizione* di quello. Non è possibile comunicare se ciò che si vuol dire non è stato prima formato o formulato

in qualche modo: manipolare, dunque, nel senso di “formare” o “plasmare”, ricorrendo a lingue storico-naturali, come si dà forma all’argilla per conferirle forma e significato. Nella stessa direzione è possibile rileggere la funzione dei *mass media*, che di questo genere di manipolazione non possono fare a meno: abbiamo già visto come i mezzi di comunicazione di massa, lungi dal riferire, operino vere e proprie «costruzioni di realtà» (Giacomarra 1997). Brandelli di realtà quotidiana vengono ripresi, decontestualizzati e smontati, per essere poi rimontati e ricontestualizzati nel prodotto finito.

## Capitolo 3

# La comunicazione per le relazioni sociali

### *La società per i sociologi: dall'organismo alla relazione*

L'aver preso atto della “onnipresenza” della comunicazione nella società e nella cultura moderna, e di come oggi essa sia una chiave epistemologica ineliminabile, non vuol dire che gli studiosi del sociale ne abbiano avuto sempre e ovunque chiara consapevolezza. Anzi! L'esigenza di “leggere” la società come un'entità costituita di unità interagenti e comunicanti si è fatta strada molto lentamente nel pensiero sociologico moderno, tutto preso da prospettive di tipo organicista, incentrato sull'insieme piuttosto che sulle sue componenti, biologicamente determinato e, a sua volta, determinante.

Nella tradizione del pensiero sociologico, lo spazio e il ruolo riconosciuti alla comunicazione sono stati infatti, per lungo tempo, molto limitati. Ciò si è accompagnato al ritardo con cui è venuta costituendosi un'autonoma riflessione sul comunicare come pratica sociale: solo per citare un caso, il pensiero di Ferdinand de Saussure intorno alla funzione sociale della lingua emerge con difficoltà negli appunti dei suoi allievi e non sempre è sostenuto con costanza e sicurezza. Lo stesso contesto in cui la sociologia scientifica muoveva i suoi primi passi, del resto, non aiutava in tal senso. «Quando il XIX secolo volgeva al termine, l'immagine della società che veniva delineandosi era segnata dal mutamento di un sistema tradizionale e stabile in cui le persone erano rigidamente vincolate le une alle altre in una grande realtà com-

plessa, in cui gli individui erano isolati socialmente... La società era un sistema ampio e complesso e stava diventando ancora più complicato» (De Fleur Ball-Rokeach 1995, 174).

La sociologia nasce come esigenza di comprendere i profondi mutamenti che si andavano verificando in Europa sul finire dell'Ottocento: «Risponde dunque a questa duplice esigenza: da un lato, il bisogno della classe al potere di conoscere le condizioni sociali del suo insediamento per meglio dominare gli antagonismi di classe; da un altro lato, la prospettiva pacifica dei critici della società che, lasciando immutato lo *statu quo* dei poteri, migliorasse le condizioni del proletariato. L'incontro di una esigenza profondamente reazionaria di dominio di classe e la mancanza di una visione storica dello sviluppo del proletariato convergono nella costituzione di una supposta scienza sociale che, rafforzando la coesione sociale, lasci immutati i rapporti di produzione» (Madami 1977, 47). In poche parole, ci si interrogava allora sulle cause dei cambiamenti, ma anche e soprattutto sugli effetti che essi stavano generando sul complesso delle società europee che ne erano più coinvolte; soprattutto sulla possibilità che quelle società potessero ancora conservare la stabilità del passato, che le rendesse ancora riconoscibili. In tale stato di cose per la nascente sociologia l'oggetto privilegiato fu in primo luogo la società come un'entità collettiva, con proprie forze di esistenza e di autoconservazione.

Per Émile Durkheim, al quale è d'obbligo riferirsi in apertura come interprete più autentico delle prospettive organichiste, il sistema sociale è dato una volta per tutte, si impone sul singolo: a quest'ultimo non resta che adeguarvisi per sopravvivere. La centralità della società trova nel sociologo francese uno dei più convinti assertori. Essa gli appare un insieme organico e costituisce una realtà *sui generis*; esercita una forte pressione sugli individui ed esiste indipendentemente dalla loro volontà: è un dato di fatto e i singoli non possono che prenderne atto e accettarla. Epifenomeno di una sorta di solidarietà collettiva, il vivere sociale appare allora fondato su valori imposti dall'esterno alle coscienze individuali. «Sono fatti sociali quei 'modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso'. I due attributi che definiscono il fatto sociale sono dun-

que la *esteriorità* e la *coercitività* rispetto alla coscienza individuale. Prefigurando le critiche che i fautori dell'individualismo avrebbero inevitabilmente rivolto a questa definizione di fatto sociale, Durkheim puntualizza: 'Dal momento che è ormai incontestabile che la maggior parte delle nostre idee e delle nostre tendenze non vengono elaborate da noi ma ci vengono dal di fuori, esse non possono penetrare in noi se non imponendosi'» (Statera 1980, 13).

Tra l'individuo e la società appare porsi con chiarezza una frattura, un antagonismo, risolto solo introducendo l'azione della «costrizione sociale». Compito del sociologo è, perciò, quello di individuare i fatti sociali in grado di esercitarla, dal che discende il carattere normativo della sociologia. La *coscienza collettiva*, espressione sul piano culturale delle norme e dei valori condivisi dalla società così intesa, è altro dalle coscienze individuali perché sono diversi gli stati che costituiscono l'una e le altre. «Le rappresentazioni collettive, prodotte dalle azioni e dalle reazioni scambiate tra le coscienze elementari di cui è costituita la società, non derivano direttamente da queste ultime e, di conseguenza, vanno al di là di esse» (Durkheim 1962a, 156). La coscienza collettiva acquisisce sempre più la consistenza del fatto sociale e oggettivo, mentre si rende sempre più indipendente dalle coscienze individuali, fino a identificarsi con lo «spirito religioso».

Durkheim ribadisce in diversi luoghi il prevalere del collettivo sull'individuale, con una conseguenza, tra le altre, richiamata da Franco Crespi quando riflette sul rapporto individuo/collettività, tutto incentrato sulla seconda: «Durkheim considera gli individui tendenzialmente egoisti. La società è essenzialmente un fenomeno morale di solidarietà collettiva. [Ne deriva] una dicotomia fra la dimensione di indeterminatezza attribuita alla natura dell'uomo... e la dimensione di determinatezza che appartiene all'ordine sociale: Durkheim le fa giocare una contro l'altra» (Crespi 1984, 102-03). Appare chiaro inoltre come, in una simile prospettiva, non ci sia posto per la relazione sociale intesa come esito dell'agire individuale. Ce n'è, semmai, per le relazioni sociali, una griglia preesistente all'individuo nella quale quest'ultimo si trova costretto e limitato, determinato, appunto. «In Durkheim la relazione sociale è espressione della 'coscienza

collettiva' nelle sue varie forme (meccaniche, organiche e di mix). I soggetti (e le loro azioni) entrano in relazioni che sono in certo modo pre-strutturate dalla coscienza collettiva nella forma (tipo, qualità, ecc.) che essa assume nel gruppo sociale di appartenenza» (Donati 1994, 44).

È lecito pensare che il metter da parte i soggetti nella loro individualità, le relazioni sociali e il ruolo della comunicazione, fosse dettato a Durkheim dal fatto stesso che la società era connotata positivamente, al contrario dell'individuo; oppure da esigenze di «delimitare il campo», riservando ad altre discipline (la nascente psicologia, per esempio, o la linguistica di Saussure che a lui si ispira) il compito di scavare in altre direzioni. Ma con quale esito? L'aver considerato la società un tutto organico, al di sopra degli individui che rimanevano perciò quasi inconsistenti e riassorbiti negli «insiemi sociali», ha forse fatto guadagnare qualcosa nella delimitazione del campo disciplinare, ma ha costituito una grave ipoteca, in questa direzione, per lo sviluppo futuro del pensiero sociologico. Resta il fatto che gran parte della tradizione del pensiero europeo e americano si è andata svolgendo dando per scontato che esista prima di tutto la società: i soggetti individuali ne sarebbero semplici escrescenze e sopravviverebbero solo se integrati. L'ipostasi della società, dunque, ha finito col negare di fatto per anni i soggetti sociali, le relazioni, gli universi simbolici che essi contribuiscono a costruire e a scambiarsi.

Nell'orientamento di pensiero proprio della sociologia americana di stampo struttural-funzionalista, la società appare ancora un sistema caratterizzato da un complesso di istituzioni, sottosistemi, i quali assolvono a funzioni che, se per un verso soddisfano i bisogni degli uomini, per altro assicurano il funzionamento e la conservazione del sistema nel suo complesso. «La società tende e vuole l'integrazione degli individui che vengono collocati e si collocano in situazioni sociali (status) e in ruoli (attività sociali) definiti come la società li ha organizzati e formulati... In ogni società i ruoli sono costrittivi e richiedono comportamenti stabiliti dalla società» (Saccà 1995, 78). È certo il caso di glossare, con Pierpaolo Donati, che «gli status-ruoli hanno in Parsons un sapore durkheimiano, cioè discendono (sono prodotti) dalla coscienza collettiva». Infatti qui la relazione sociale è ancora par-

te di una griglia rigida: essa viene invocata per «incanalare i germi dissolutivi della società moderna. Nel fare questa operazione Parsons 'chiude' la relazione sociale, nel senso di farne essenzialmente un elemento del sistema d'azione sociale... È in forza di ciò che le relazioni sociali che costituiscono il sistema vengono ad avere in Parsons una connotazione prevalentemente normativa. La relazione è azione reciproca di individui socializzati in certi modi a determinati status-ruoli» (Donati 1994, 50-1).

Robert Merton, a sua volta, pone l'accento sul fatto che ogni società tende a perpetuare se stessa socializzando gli individui in precise funzioni: ciascun soggetto ha perciò il diritto di attendersi dall'altro l'adempimento di funzioni derivanti dallo status e dal ruolo, e sono considerati devianti i soggetti che non accettano i ruoli che la società riserva loro. La stessa terminologia usata costituisce, se ancora ce ne fosse bisogno, un indizio di forme di pensiero chiuse nella direzione che stiamo cercando. Sistema, sottosistema, istituzione: sono alcuni dei tratti fondamentali di un'idea di società che continua a far a meno di relazioni create e coltivate da uomini storicamente definiti, da soggetti in interazione, per impigliarli in rigide maglie ad essi preesistenti.

Non ci vorrà molto tempo, ma una diversa temperie culturale, perché si cominci a riflettere sull'«azione sociale» degli individui all'interno di insiemi collettivi. Un nuovo orientamento è presente infatti nell'impostazione storicista di Max Weber, dove acquista centralità la relazione sociale. «Per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità. Si richiede quindi, come caratteristica concettuale, un minimo di relazione reciproca dell'agire di entrambe le parti... Il concetto di relazione sociale non asserisce nulla in merito alla sussistenza o meno di una solidarietà tra gli individui che agiscono» (Weber 1961, I, 23-24). Nel rifiuto di qualsiasi prospettiva organicistica, la società si presenta come «il prodotto dell'interazione di individui compresi in un ambito di senso oggettivamente partecipato» (Crespi 1984, 109). Non ipostasi ba-

sata sulla solidarietà, né esito di relazioni sociali intese come una rigida griglia preesistente all'azione di singoli uomini (come voleva Durkheim), ma risultante di atti di interazione fra individui (gli *attori sociali*). Somma di relazioni ognuna delle quali prodotta da un attore che si mette in rapporto con altri per raggiungere scopi riconosciuti come dotati di senso.

L'azione e l'attore sociale stanno alla base di un percorso in cui l'attore dà senso all'azione e costruisce la società. Le relazioni sociali sono prodotte dagli attori sociali e la società è l'esito delle interazioni di individui secondo scopi prefissati: l'uomo agisce per uno scopo e stabilisce relazioni sociali quando il suo scopo si riconosce in quello di altri. «Con la teoria dell'azione, dell'azione sociale, della relazione, Max Weber introduce, con Simmel, uno spostamento della sociologia. Il soggetto diventa fondamentale e lo diventa in relazione all'altro uomo. La società non è un blocco in cui il singolo ha scarsa importanza: esiste essenzialmente nel rapporto tra i singoli» (Saccà 1995, 65).

Il concetto di «relazione sociale» da Weber in poi è divenuto centrale nel pensiero sociologico. Inteso come il modo di agire di un individuo in riferimento a un altro o a degli altri, il termine è stato usato, in un'accezione generale, per indicare anche il legame di connessione tra soggetti individuali e/o collettivi, tale che dal comportamento noto di uno sia possibile inferirne il comportamento di altri (Gallino 1978, *s.v.*). Non parte di una griglia in cui l'individuo si trova costretto, ma esito umano e sociale di un attore che crea un legame con altri.

### *Il luogo della comunicazione nelle relazioni sociali*

Nella riflessione weberiana rimane irrisolta, o non sufficientemente chiarita, la questione dello spazio da riservare alla comunicazione in seno alle relazioni sociali. Nella definizione dianzi richiamata manca una chiara e definita esplicitazione di ciò che ne costituisce la condizione. Eppure, se riandiamo all'uso quotidiano, rileviamo come, tra le accezioni di «relazione sociale», sia presente la componente che qui ci interessa. Accanto a «rapporto o interdipendenza fra un soggetto individuale e un altro soggetto o la collettività», nonché a «legame affettivo, di parentela

o di amicizia, fra due o più persone o gruppi», compaiono anche le idee di «contatto, *comunicazione*, rapporto fra persone nella società». Comunicazione, appunto: una relazione si istituisce fra due persone o gruppi attraverso un succedersi di atti di comunicazione.

In che posizione stanno i due concetti l'uno rispetto all'altro? Per Donati le relazioni sociali non si esauriscono nella comunicazione, che ne è solo un aspetto. Esse sono prima di tutto contesto, sostanza e solo in un secondo tempo forma e comunicazione, né può esserci comunicazione che non si dia entro un contesto. Prima viene questo, in quanto esprime delle interazioni, poi le relazioni sociali (il contesto dà senso alle relazioni) e per ultima si colloca la comunicazione. Pur concordando con le opzioni di fondo, a noi la componente comunicativa pare invece prioritaria. L'interazione generalizzata si concretizza in singoli atti: lo scambio comunicativo comporta trasmissioni di messaggi che portano a condividere, alla fine di un lungo processo, stessi valori, modelli, visioni del mondo e della vita. La *comunicazione* è condizione e causa di quell'universo socialmente condiviso che è la cultura. Affiora il ruolo dell'individuo, e nello stesso tempo si va riconoscendo il ruolo della comunicazione, avendo consapevolezza che un soggetto sociale è tale solo se «in relazione con» (e dunque «in comunicazione con») l'altro. Questa nuova ottica fa fatica a delinearci ma, una volta emersa, può offrire una diversa lettura non solo del rapporto uomo-uomo, ma anche di quello uomo-ambiente. Ci riesce del tutto?

Per rispondere a questa domanda occorre articolare il discorso molto più di quanto non abbiamo fatto finora, ripercorrendo a volo d'uccello alcuni momenti della storia più recente del pensiero sociologico. Cominciamo intanto col constatare come, dagli anni Trenta in poi, si è imposta sempre più la realtà tecnologica e sociale della comunicazione con ricorso ad apparati sempre più raffinati e potenti, e con effetti tutti da decifrare: questo fatto non poteva non lasciare tracce nella riflessione sociologica che con quello è stata costretta a fare i conti. Teniamo distinto, di conseguenza, l'approccio dei teorici del sociale da quello dei sociologi dei processi culturali, tra i quali rileviamo linee di pensiero non sempre convergenti. Osserviamo, infatti, tra questi ultimi, il grande rilievo riconosciuto ai processi di co-

municazione attivati dal sistema dei mass media, nel creare e sostenere relazioni sociali e culturali nelle società tecnologicamente avanzate. Grazie agli *old* e ai *new media* nuove relazioni vanno a crearsi e sostenersi anche fra popoli e culture che, per ragioni geografiche, etniche e politiche, non avevano intrattenuto in passato relazioni di alcun genere (Thompson 1998, Van Dick 2001).

Dall'altra parte, quella cioè dei teorici del sociale, assistiamo al costituirsi di modelli interpretativi della società tutti basati su prospettive «comunicazioniste», per i quali non possiamo che rimandare a quella «epistemologia della comunicazione» già rilevata da Anthony Wilden come propria dell'ultimo mezzo secolo: essa trova, secondo noi, il massimo dell'elaborazione nella sociologia dell'*agire comunicativo* di Jurgen Habermas. Non tutti quei modelli, però, riescono a farne scaturire la rilevanza «antropologica». È il caso di Niklas Luhmann, nel cui funzionalismo sistemico (o neo-funzionalismo) c'è la comunicazione, ma non c'è l'uomo, direbbe Donati. Nel pensatore tedesco tornano infatti in prima linea i «sistemi sociali» (nella terminologia parsonsiana): essi sono considerati «sistemi comunicativi» in quanto costituiti sostanzialmente di «processi di comunicazione» diffusi ai diversi livelli sociali e operanti da un livello all'altro. Ma, ad una lettura più approfondita, le comunicazioni di cui parla Luhmann sono fatti puramente meccanici, processi sistemici che si svolgono facendo a meno degli individui e dei soggetti sociali: «Poiché la coscienza autoconsapevole dell'individuo non ha parte nella comunicazione, rimane interna all'uomo... le relazioni comunicative non divengono comunicazione tra uomini, poiché l'uomo è unità di coscienza e di comunicazione» (Saccà 1995, 85).

Luhmann ha sì introdotto il concetto di «sistema in comunicazione», ma le relazioni comunicative di cui esso consiste sono vuote di contenuti, mancano di progettualità, proprio perché non ci sono soggetti ad attivarle. Le comunicazioni sono semplici segnali in movimento, meccanismi automatici. È il sistema, infine, che per poter funzionare produce relazioni comunicative attivate automaticamente al verificarsi di certe condizioni e disattivate al loro venir meno. «Un olismo non intenzionale, senza memoria e senza progetto: come se la società lavorasse [o co-

municasse?] a vuoto» (Donati 1994, 55). La prospettiva neo-funzionalista conferma, nonostante le promesse, un orientamento di rigidità sistemica. La società torna a farsi un sistema, chiuso e autoregolantesi: si impone sui soggetti che ne fanno parte e li riduce a semplici strumenti.

Il passaggio che si andava intanto operando, dall'approccio macro al micro, nella riflessione sociologica americana consentiva il riproporsi della questione in modo nuovo. Si delineano esiti di pensiero e nuove modalità di approccio, come l'individualismo metodologico, i quali cominciano a far procedere insieme, e consapevolmente, le relazioni sociali e gli atti che fanno la comunicazione. Ma neanche qui si può dire che sia emersa in tutta la sua ricchezza, nei casi più noti almeno, la componente che riteniamo fondamentale per il nostro discorso. È il caso di Erving Goffmann, per il quale ogni individuo si intende con gli altri grazie a comuni universi comunicativi e ognuno agisce regolandosi sugli altri. Da qui l'idea che la vita sociale consista nel succedersi di relazioni «teatrali», da palcoscenico, fra gli individui che ne fanno parte. Goffmann si muove sulla scia di coloro che vedono nella società non un sistema dato ma una sorta di costruzione sociale prodotta dall'interagire di singoli individui. Solo che, ancora a giudizio di Donati, egli svuota di significato l'interagire dei soggetti tra loro, sicché nell'individualismo metodologico finisce col mancare il soggetto, nella pienezza del termine: c'è un attore giocoliere che ripete modelli (*patterns*) della società previsti e imposti. Qui egli vede il rischio del riproporsi della società di Durkheim: gli attori fanno propri modelli preesistenti, appunto, senza poterli modificare. Anche se parrebbe esserci una certa attenzione alla creatività, e i soggetti parrebbero costruire da sé le strutture sociali, gli individui rimangono semplici epifenomeni.

In una prospettiva che diremmo apocalittica si muove il contributo di Jacques Baudrillard, portavoce del malessere della «società dei simulacri», in cui l'apparire sta per l'essere. Per il pensatore francese la società post-moderna esalta le relazioni sociali, si proclama relazionale (focalizzando individui in-relazione), ma in realtà le nega e le distrugge. Perché? Per il fatto che quelle relazioni sono coltivate solo in una dimensione virtuale, e mancano di sostanza umana. Egli intuisce questo stato di cose quando

parla di 'implosione' delle relazioni sociali proprio mentre la loro esaltazione ne è solo una simulazione. Implodono le relazioni sociali (nel senso che vengono meno, perdono di sostanza) perché viviamo in un mondo mediatizzato: i mass media virtualizzano la realtà, e vengono meno le relazioni primarie e secondarie. Ci illudiamo di essere in relazione con il mondo, in realtà possiamo non essere in relazione con nessuno, perché le relazioni sociali si destrutturano, proprio mentre vengono enfatizzate quotidianamente. «La relazione sociale diventa qui l'emblema di un iper-realismo che perde ogni riferimento a un sistema significativo di simboli o anche solo di segni significanti: è la parodia di un sottostante nichilismo mascherato di iper-attivismo, in cui le relazioni immaginarie sono più reali del reale» (Donati 1994, 54).

In una direzione diversa si muovono invece Harold Garfinkel (promotore dell'approccio etnometodologico) e Dell Hymes (dell'etnografia della comunicazione), per non dire di tutto l'orientamento sociolinguistico americano che va da Fishman a Labov e attraversa un po' tutte le scuole. In Garfinkel, come del resto in Cicourel e Sudnow, le relazioni sociali appaiono come il più chiaro esito dei diversi atti di comunicazione: se ne coglie finalmente, vorremmo dire, tutta la loro dimensione linguistica. «Ciascuno di noi parla con l'altro e tiene in conto le parole dell'altro e sa come intenderle in quanto ha interiorizzato i riferimenti linguistici dell'altro. In sostanza, noi ci intendiamo perché abbiamo riferimenti linguistici comuni e per questo la società ha stabilità, o, almeno hanno stabilità le relazioni tra individui, le piccole società che gli individui formano con le loro relazioni» (Saccà 1995, 83).

Hymes invece propone un approccio che si estenda dal linguaggio all'intero sistema di segni di una comunità, allo scopo di esaminarne le abitudini comunicative. L'osservazione partecipante della vita quotidiana di una comunità consente allo studioso di rilevare come nella costruzione dei rapporti sociali, e nella loro coltivazione, un ruolo centrale sia svolto dalle «competenze comunicative»: non solo conoscenza della lingua, ma controllo del linguaggio dei gesti, dello spazio, e di quella che sarà detta in seguito l'*enciclopedia* del destinatario. «Parlare di comunicazione significa accettare e comprendere che il solo fatto di condividere con altre persone un luogo, un oggetto o un'idea

richiede lo scambio continuo di vari messaggi, che si realizza tramite il linguaggio verbale e non verbale. Tutti gli individui, in quanto membri di una comunità linguistica e sociale, possiedono la capacità di produrre e capire messaggi e quindi di interagire con altri soggetti» (Zani Sella David 1994, 31).

### *Il contributo dell'antropologia culturale*

Negli autori richiamati per ultimi opera attivamente il richiamo all'antropologia culturale. Non è un caso: in ambito antropologico, infatti, la questione di cui ci occupiamo non manca di essere affrontata con ampie argomentazioni, intendendo la comunicazione come una forma di scambio che porta alla creazione di relazioni sociali.

Tra gli anni Venti e i Trenta del secolo scorso, l'antropologia culturale è alla ricerca di un proprio modello interpretativo che superi, per un verso, il vecchio schema evolucionista e, per l'altro, il particolarismo storico boasiano. Nuovi orientamenti in psicologia (da quella sociale all'antropologica, attraverso Levy-Bruhl, Linton, Kardiner, per finire a Piaget) mettono in sempre maggiore evidenza il ruolo dell'individuo nello svolgersi del fatto sociale. Nuovi orientamenti si delineano intanto in linguistica: Ferdinand de Saussure pone l'accento sulla funzione sociale della lingua, ma non trascura il ruolo dell'individuo (contrapponendo perciò la *langue* alla *parole* e richiamandosi a Durkheim). C'è insomma tutto un modo nuovo di sentire il sociale e il ruolo da assegnare alla comunicazione nei fatti sociali. Gli esiti più interessanti sono evidenziabili già in un allievo di Durkheim: si tratta di Marcel Mauss.

Avendo collaborato per lunghi anni all'*Année sociologique* e condotto non poche ricerche accanto o su suggestione del maestro, egli sembrava dovesse conservarne l'eredità per lunghi anni ancora, essendo morto nel 1950. In realtà Mauss comincia ad allontanarsi dalle tesi durkheimiane molto per tempo: manifesta l'esigenza di riconoscere all'individuo una propria autonomia che non sia solo un riflesso della società e mette in discussione l'ipotesi basata sulla «coscienza collettiva», riflettendo sulla funzione del dono nelle comunità primitive. «Anche quando lo

spirito dell'individuo è invaso interiormente da una rappresentazione o da una emozione collettiva... l'individuo è fonte di azioni e di impressioni particolari... Quale che sia infatti il potere di suggestione della collettività, [la coscienza] lascia sempre all'individuo un santuario, la sua coscienza, che vi appartiene» (Mauss 1965, 303). Esiste l'individuo, per Mauss, ed esiste la società. Essi non vengono fatti giocare l'uno contro l'altra, come voleva Durkheim, ma appaiono complementari: tra l'individuo e il suo gruppo di appartenenza opera un'interazione continua, al punto che risulta difficile stabilire confini assegnabili al loro operare.

Intravediamo il ruolo centrale che Mauss assegna allo scambio, e dunque alla comunicazione, nel farsi della società; non più ipostatizzata come un *a priori* in cui gli individui sono incasellati, essa risulta essere l'esito di interazioni operanti a vari livelli e che coinvolgono i soggetti più diversi. L'esemplificazione più significativa di simili processi è costituita da un fenomeno sociale che per Mauss è fondamentale: lo scambio del dono. Alla ricerca di fattori che assicurino la coesione sociale, l'antropologo registra la presenza fattiva, in molte delle società primitive prese in esame, di rapporti di reciprocità: essa è «intesa come insieme di mutui servizi, alcuni senza pretesa di ricompensa, altri che prevedono una ricompensa obbligatoria, altri infine 'a senso rigorosamente unico'... L'interesse principale di Mauss è attratto da quello che si presenta come 'il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato di queste prestazioni'. Il dono anzi presenta tre diversi tipi di obbligo – di dare, di ricevere, di ricambiare – il terzo dei quali costituisce l'essenza stessa del principio di reciprocità» (Chiozzi 1974, I, 87-88).

Nel fondamentale *Essai sur le don* egli osserva che lo scambio dei doni in varie comunità d'interesse etnologico ha un senso che va al di là del semplice «donare». Per gli indigeni ogni scambio comporta il trasferimento di una forza magica, religiosa e spirituale, detta *mana* che non si satura finché il dono non viene ricambiato. Non importa cosa si dà in dono e cosa si ricambia, ma il fatto stesso di operare una serie di scambi e di prestazioni in una logica di reciprocità. Questa interpretazione del fenomeno porta lo studioso a ritenere che il fine ultimo del dono non sia tanto quello di trasferire beni da un gruppo che ne

abbonda a uno che ne è carente (una sorta di redistribuzione egualitaria), ma bensì quello di aprire e mantenere reti di scambio assicurando la coesione sociale del gruppo.

Rimane irrisolta una questione: come si crea la coesione che va periodicamente riconfermata? Che è un altro modo di chiedersi: qual è l'origine della società? Mauss non affronta esplicitamente questo argomento. Vuol forse dire che fa propria, istintivamente, la posizione durkheimiana di una società già data *a priori*? Abbiamo difficoltà a ritenere possibile simile ipotesi, quanto meno per il rovesciamento consapevolmente operato del rapporto individuo / società. La risposta più plausibile può essere invece un'altra: lo scambio di beni attiverrebbe delle reciprocità; queste, nella dimensione simbolica che è loro propria, svolgerebbero un ruolo essenziale, non solo nel mantenere coesione sociale fra persone che continuano a mantenere una loro propria individualità, ma anche nel creare preliminarmente quella coesione. La comunicazione comincia a delinearci consapevolmente come base della società.

Lungo la linea tracciata, il più importante contributo, diretto a evidenziare il ruolo centrale delle mediazioni simboliche, prima che delle relazioni sociali, generate dalla comunicazione, rimane quello di Claude Lévi-Strauss: la sua analisi dei miti è, in tal senso, esemplare e ha funto da modello per generazioni di studiosi. Egli è fortemente critico nei confronti di Durkheim che, vedendo nella società un fenomeno *sui generis*, la ipostatizza e la riduce a cosa. È invece favorevole alle prospettive delineate da Mauss, di cui si dichiara allievo e continuatore, pur rimproverandogli di non aver tratto tutte le conseguenze dal ruolo assegnato al dono nelle società primitive. «Il problema fondamentale, da un punto di vista etnologico, è per lui essenzialmente un problema di comunicazione, imposto dalla necessità di una mediazione fra l'individuale e il sociale... Ed è nel carattere relazionale del pensiero simbolico che occorre ricercare la totalità di un fenomeno sociale» (*ivi*, II, 4).

Le acquisizioni della linguistica strutturale, da Saussure a Jakobson e a Trubetzkoi, offrono a Lévi-Strauss una chiave risolutiva: «Come i fonemi, i termini di parentela sono elementi di significato; anch'essi acquistano tale significato solo a condizione di integrarsi in sistemi; i 'sistemi di parentela' come i 'si-

stemi fonologici' sono elaborati dall'intelletto allo stadio di pensiero inconscio; infine la ricorrenza, in regioni del mondo fra loro lontane, e in società profondamente differenti, di forme di parentela, regole di matrimonio, atteggiamenti ugualmente prescritti fra certi tipi di parenti, ecc., induce a credere che, in entrambi i casi, i fenomeni osservabili risultino dal gioco di leggi generali ma nascoste» (Lévi-Strauss 1966, 48).

La conferma del ruolo esercitato dalla comunicazione nell'operare di istituzioni come la parentela – sulla cui valenza epistemologica ci siamo già soffermati – viene dall'interpretazione che Lévi-Strauss dà del tabù dell'incesto. Non bastano a spiegarlo esigenze puramente naturali o biologiche, come prova il fatto che esso viene esitato diversamente in gruppi sociali differenti, ma è necessario fare appello alle regole della cultura. «Se nell'insieme (infinito) dei possibili rapporti sociali la proibizione dell'incesto ne esclude alcuni, proprio per questo ne privilegia altri: in altri termini, posta la necessità per l'individuo di cercare la propria compagna al di fuori del gruppo a cui egli appartiene, si instaura un rapporto di reciprocità fra i diversi gruppi esogami. Il tabù dell'incesto assume così una precisa funzione strutturale: alla consanguineità naturale sostituisce dei legami di alleanza sociale, che si stabiliscono attraverso lo scambio delle donne [e la vita sessuale costituisce un embrione di vita sociale nel seno della natura]» (Chiozzi 1974, II, 15).

Il riferimento al Mauss del *Saggio sul dono* non può essere più esplicito: l'analisi qui delineata è lo sviluppo necessario di una strada già tracciata. Scambio dei beni come scambio di segni e messaggi: Lévi-Strauss ha talmente chiara l'equivalenza che non tarda ad osservare come le comunità si formino e si amplino annettendo sempre nuove reti comunicative basate sullo scambio (ancora dei messaggi, delle merci, delle donne). La prospettiva delineata è quella che meglio rende conto del profondo significato che la comunicazione riveste nel farsi delle società come progressivo intrecciarsi di relazioni. Se vogliamo, essa ci rassicura sul fatto che ogni nuovo scambio di parole, così come ogni scambio di doni, per non dire degli scambi parentali, crea nuove solidarietà e le rafforza nel tempo, perché sono tutte pratiche che rinviano a quella che egli ha sinteticamente definito la *struttura di comunicazione*.

A prescindere dai diversi esiti che abbiamo richiamato, non si può non rilevare come alla comunicazione sia stata riconosciuta una sempre maggiore importanza nel costituirsi di relazioni sociali mediante il costituirsi di mediazioni simboliche. Ne deriva che l'approccio relazionale non può non darsi una dimensione comunicativa, proprio oggi che «si gioca» più che in passato con le relazioni sociali, non nel senso di Goffmann (recitare su un copione) ma bensì nel senso che oggi esse, più di ieri, si creano e si distruggono, quando non si manipolano. Non sono più fisse, rigide, se mai lo sono state, ma si reinterpretono ogni giorno, in un'interazione continua che fonda le relazioni sociali e ne fa emergere ogni volta qualcosa di nuovo e di imprevisto. La relazione sociale moderna nasce quando si svincola da strutture materiali (o economiche) e simboliche (*patterns*) e introduce la contingenza, ovvero la dipendenza da contesti diversificati nel tempo e nello spazio, dalle infinite variabili intervenienti in ogni atto sociale, dalla possibilità, infine, di essere ed essere altrimenti. «La società può ristrutturarsi ogni volta in forme mai date prima ed è la storia moderna che introduce nel sociale contingenze e variabilità: perciò una sociologia delle relazioni non poteva nascere prima» (Donati 1994, *passim*).

### *L'apporto dell'Interazionismo simbolico*

A partire dal primo Novecento l'interpretazione della società come organismo o sistema tende a dissolversi sotto la pressione dell'*individualismo metodologico*, ovvero di un orientamento che della società tende a cogliere piuttosto le manifestazioni relazionali. La vita quotidiana assume importanza via via maggiore e l'azione sociale diventa sempre più un'*azione relazionale*. Il riferimento va in primo luogo all'«Interazionismo simbolico», nel quale i grandi sistemi sociali vengono assunti come insiemi di relazioni intersoggettive. In esso si delinea la consapevolezza che le società si costituiscono attraverso pratiche attivate dai singoli soggetti: occorre partire perciò dall'interazione sociale fra singoli, gruppi, strati sociali, per comprendere quello che Marcel Mauss (in tutt'altro contesto) chiama negli anni Venti il «fatto sociale totale».

La prospettiva interazionista si delinea agli inizi del Novecento nell'Università di Chicago, ma si sviluppa e si precisa in gran parte nel corso degli anni Trenta. Colui che per primo ne traccia i fondamenti, George Herbert Mead, non è sociologo di professione ma filosofo e psicologo sociale. Non lascia molti scritti ed è solo sulla base di appunti che, dopo la sua morte, esce il libro *Mind, Self and Society* (1934), in cui Herbert Blumer procede a sistematizzare, con allievi e collaboratori, le principali tematiche interazionali. Riprendendo le riflessioni di John Dewey, William James e Charles Cooley, Mead vi propone e vi espone una teoria della «Costituzione sociale del Sé» (*Self*) come istanza in cui l'individuo prende coscienza di se stesso collocandosi dai diversi punti di vista dei membri del suo gruppo (come in un gioco di ruoli): l'*Io* sarebbe l'individuo come si vede in se stesso; il *Me* riguarderebbe l'individuo come si percepisce nel giudizio degli altri; il *Sé* risulterebbe dall'intreccio del primo col secondo, nel senso dell'individuo che registra i giudizi altrui e si costituisce come soggetto sociale.

Siamo negli anni Trenta, ma deve ancora passare un quarto di secolo perché a quelle idee venga riconosciuto il rilievo che meritano: il che non si comprende se non si tiene conto della situazione, determinatasi sul finire degli anni Cinquanta entro vasti ambiti della cultura occidentale, rappresentata da un'insistente «domanda di senso» nei confronti degli apparati simbolico-normativi delle società complesse.

Nei primi anni Sessanta il paradigma funzionalista viene apertamente contestato per tutte le posizioni teoriche che conferivano rilievo ai sistemi normativi; se ne mette in dubbio la pretesa di postulare un sistema di valori e di norme in grado di generare una completa integrazione sociale, essendo invece in presenza di una società sempre più differenziata al suo interno. Tutto questo mentre cresce il consenso per le «proposte teoriche fondate su una percezione 'processuale' della vita sociale, su una ipotesi della reciprocità e dello scambio soggiacenti ai rapporti sociali» e tutto «un nuovo tipo di domanda avanzato nei confronti delle scienze sociali». Non è difficile avvertire, infine, dietro esigenze teoriche e politiche, un crescente bisogno di partecipazione sociale, presente in tutta la nuova sociologia praticata nei *campus* delle più affermate Università degli USA: l'im-

portanza attribuita alle esperienze soggettive nella «costruzione» della vita sociale; l'interesse per la inter-soggettività, la riscoperta della dimensione del «privato», accompagnato dalla socializzazione al «politico» (Ciacci 1983, 9-11).

L'Interazionismo simbolico viene giusto a collocarsi tra le sociologie «interpretative» o «situazioniste», per il ruolo attribuito all'opera interpretativa del soggetto e alla funzione centrale riconosciuta al contesto in cui si svolge l'azione sociale. «Partendo dalla percezione dell'individuo che agisce sulla base di una serie di definizioni delle situazioni entro cui opera, l'interazionismo simbolico intende rendere conto del carattere 'contrattato' della vita sociale... per come si articola in determinate situazioni... attraverso una serie di negoziati in cui si estrinsecano le aspettative che gli individui maturano gli uni nei confronti degli altri nei processi di interazione... Fa così appello alla comune 'umanità', alla sottintesa omogeneità esistente fra natura e contingenze vitali degli individui 'osservati' e quelle di chi - 'partecipandone' - va conducendo l'analisi» (*ivi*, 15).

George H. Mead (nella sistemazione che ne dà Blumer) sostiene anzitutto che le società umane, lungi dal porsi come sistemi, funzionano in quanto composte da individui che hanno un *Sé*, attori sociali che raccolgono informazioni sulla realtà esterna e sulle azioni degli altri per poter elaborare le proprie linee di condotta: il comportamento umano costituisce pertanto l'esito di mediazioni sociali e non di semplici reazioni. L'uomo vive sì entro un universo simbolico e ne subisce gli stimoli, ma i segni e i simboli possono e devono essere considerati stimoli dotati di senso e di valori appresi tramite i processi di interazione sociale. Per Mead, in altre parole, in ogni atto sociale la risposta di un organismo al gesto di un altro si identifica col significato di quel gesto.

Il ricorso all'apparato simbolico consente all'attore sociale di sollecitare nell'altro risposte diverse dalle proprie, di andare in altre parole al di là dei cosiddetti *segni naturali*: «Infatti l'uso dei simboli significanti implica un processo sociale tramite cui al gesto (vocale o non) emesso da Tizio viene attribuito, selettivamente, un significato da Caio. Nel contempo ognuno dei due partecipanti all'interazione assume l'atteggiamento dell'altro (ne assume il ruolo, specifica Blumer) e, alla luce delle

indicazioni semantiche provenienti dai rispettivi patrimoni culturali, cerca di immaginare come la propria comunicazione verrà interpretata dall'*alter*, così da potervi adattare i propri comportamenti successivi» (*ivi*, 42). Una tale «attività predittiva» costituisce già di per sé un processo simbolico: essa implica infatti che vengano valutati specifici significati ed è l'esito di aspettative sedimentatesi nel tempo all'interno di un ben definito quadro culturale.

### *La realtà sociale nello svolgersi degli scambi quotidiani*

Nel riaffermato appello saussuriano al sociale, la lingua appare – com'è noto – il frutto di una convenzione sociale, di un accordo o di un patto implicitamente stabilito all'interno della comunità dei parlanti; essa ha un carattere normativo, essendo costituita da un insieme di norme e regole che definiscono i modi accettati di costruire messaggi recepibili con successo dal ricevente. La costruzione di un oggetto di studio autonomo (la *langue* separata dalla *parole*) finisce però col comportare la messa fra parentesi del soggetto sociale e dei condizionamenti che gravano sui suoi atti di comunicazione. Se invece si intende il comunicare «come luogo di incontro e di espressione delle soggettività, esso pone il problema dell'enunciazione, definita sia come l'emergere del soggetto nell'enunciato, sia come la relazione che il locutore intrattiene attraverso il testo con l'interlocutore, come l'atteggiamento del soggetto parlante riguardo al suo enunciato» (Baylon Mignot 1994, 216).

In queste condizioni il genere di approccio alla comunicazione non può che essere interdisciplinare. Non è un caso che, in materia di micro-analisi interazionale, la prima esperienza di ricerca a venire ricordata è quella condotta tra gli anni Cinquanta e i Sessanta da un'équipe di psichiatri, antropologi e linguisti. Ma è in ambito sociologico che la prospettiva internazionale si impone ancor prima: si pensi a Gabriel Tarde, che già nel 1901 preconizzava una «storia completa della conversazione tra tutti i popoli e a tutte le età», e a Georg Simmel, la cui influenza su Goffman è ben nota. Sulla stessa linea si collocano l'«Interezionismo simbolico» di George H. Mead, la «Fenomenologia

della vita quotidiana» di Alfred Schutz, l'«Ecologia della mente» di Gregory Bateson e diversi altri orientamenti.

Discipline che avrebbero potuto e dovuto esserne le promotrici, hanno invece «scoperto» la prospettiva interazionale quando altrove le riflessioni erano già avanzate. Si segnalano alcuni linguisti della prima metà del secolo, partecipi della grande cultura russo-slava: Bachtin e Vološinov (per i quali «l'interazione verbale è la realtà fondamentale del linguaggio»), Jakobson (anche se l'esigenza di accostare la linguistica all'antropologia è già manifesta in Boas, Sapir e Whorf). Dell'universo culturale britannico sono ancora da richiamare Raymond Firth e Alfred H. Gardiner, nel cui *Theory of Speech and Language* (1932) «si ritrova un programma di pragmatica interazionale, contro la concezione espressionista del linguaggio... La comunicazione ordinaria della vita quotidiana è [qui] ritenuta per essenza dialogica, cooperativa e contrattuale... [E qui] si trova ancora sviluppata una prima teoria degli atti linguistici, ...per non dire della concezione drammaturgica del discorso – sorta di messa in scena che esige almeno due attori – che prefigura la prospettiva sostenuta da Ervin Goffman» (Kerbrat-Orecchioni 1995, 57).

Fedele all'approccio interdisciplinare, l'orientamento interazionale mette insieme apporti che vanno dalla psichiatria alla psicologia sociale, dalla microsociologia alla sociologia cognitiva, dalla linguistica alla sociolinguistica, dalla sociologia del linguaggio alla dialettologia, dalla cinesica alla prossemica che sono già espressioni dell'antropologia culturale e dell'etnolinguistica.

Certo, simili orientamenti impegnati a osservare da vicino gli scambi quotidiani, pur accomunati dall'attenzione riservata alla comunicazione e all'interazione, presentano divergenze relativamente agli obiettivi (descrittivi per alcuni, prevalentemente applicativi per altri, terapeutici per altri ancora), ai generi di approccio («micro» per alcuni e «macro» per altri, con sviluppi che possono darsi sul piano sintagmatico o su quello paradigmatico), il posto da assegnare al contesto e al ruolo delle determinanti della situazione. E non sono meno importanti le divergenze intorno al grado di teorizzazione: «Alcuni si fermano all'osservazione 'naturalista' (descrivere fatti ed eventi visibili, trascurando che non esistono fatti bruti)..., altri cercano delle 'regolarità' al di sotto dei *corpus* costruiti..., altri ancora cer-

cano delle grammatiche, in un approccio dunque più formale... , gli ultimi infine sfociano su considerazioni d'ordine epistemologico» (*ivi*, 71). Ulteriori difformità riguardano i metodi di analisi e di raccolta dei dati: le ricerche condotte dagli interazionisti si basano su una lunga serie di osservazioni e descrizioni per le quali si utilizzano elaborate registrazioni, ricerche etnografiche che mirano a cogliere situazioni reali della vita quotidiana.

## Capitolo 4

# Dall'interazione alla comunicazione, o viceversa?

### *Rapporto e relazione sociale: il ruolo dell'interazione*

Due termini sono costantemente presenti nei classici della sociologia, termini sui quali essa si è venuta costituendo e con i quali si è confrontata negli anni: *rapporto* e *relazione* sociale. In apparenza assimilabili (come sinonimi vengono infatti usati nel linguaggio comune), nella letteratura sociologica essi tendono a esser tenuti distinti.

Il *rapporto sociale* costituisce la base, è il caso di dire, della sociologia ottocentesca. L'orientamento durkheimiano, al quale torniamo a riferirci di necessità, non riconosce al soggetto sociale alcuna volontà individuale e pone l'essere umano dentro griglie di rapporti sociali determinati, da accettare o subire agendo in conformità. Che si tratti di rapporti di classe o di forme di solidarietà, il soggetto è del tutto determinato dalla situazione in cui opera, dalle istituzioni o dalle strutture sociali. Nel rapporto sociale è insomma del tutto assente la dimensione individuale: stretto entro rapporti sociali che gli preesistono, l'individuo non ha alcuna possibilità di cambiarli o di liberarsene; trovarsi inserito in una data classe sociale, far parte di una società caratterizzata da rapporti determinati, non dipende dunque dalla sua volontà e a lui non rimane che prenderne atto e agire di conseguenza.

La *relazione sociale* è portatrice di un senso del tutto diverso, in quanto si pone tra due o più individui oppure tra un in-

dividuo e un gruppo sociale, ma soprattutto ha bisogno, per essere tale, della «coscienza relazionale» e per questo è eminentemente soggettiva e personale. Con Georg Simmel, sul finire del XIX secolo, essa assume consistenza scientifica per la definizione stessa della società, la quale appare costituita dalla «sociabilità o socializzazione», ovvero dalla possibilità di instaurare relazioni sociali (Simmel 1982, *passim*). Qui però la relazione sociale rimane ancora un concetto astratto, una forma da riempire di contenuti; in Weber, invece, essa si fa concreta, si riempie di senso e si esplicita come «azione sociale vicendevole».

Che cosa intende Weber per *relazione sociale*? Come già abbiamo visto, la risposta è decisa e chiara: «Un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità. Si richiede quindi, come caratteristica concettuale, un minimo di relazione reciproca dell'agire di entrambe le parti... Il concetto di relazione sociale non asserisce nulla in merito alla sussistenza o meno di una solidarietà tra gli individui che agiscono» (Weber 1961, I, 23-24).

L'azione e l'attore sociale stanno alla base di un percorso in cui l'attore dà senso all'azione e costruisce la società. Le relazioni sociali sono prodotte dagli attori sociali e la società è l'esito delle interazioni di individui secondo scopi prefissati: l'uomo agisce per uno scopo e stabilisce relazioni sociali quando il suo scopo si riconosce in quello di altri. Con la teoria dell'azione sociale e della relazione, Max Weber opera uno spostamento nel pensiero sociologico: diventa fondamentale l'attore sociale e lo diventa in relazione all'altro uomo; la società non appare più quella griglia rigida che si impone sull'individuo e in cui, dunque, il soggetto ha scarsa importanza. Essa esiste e opera essenzialmente nelle relazioni che i singoli intrattengono tra di loro. Non ipostasi basata sulla solidarietà, né esito di rapporti sociali intesi come preesistenti all'azione degli uomini (come voleva Durkheim), ma risultato di *atti di interazione* fra individui (gli *attori sociali*); somma di relazioni ognuna delle quali è prodotta da un attore che si mette in rapporto con altri per raggiungere scopi riconosciuti come dotati di senso. Non si posso-

no per nulla trascurare, in tal senso, gli ultimi sviluppi fatti registrare da simili orientamenti, fino alla «Teoria relazionale della società» di Donati (1994), su cui ci siamo già soffermati.

Ma che cosa si deve intendere per *interazione*? Se lo si scompone nelle sue componenti (*inter-*, che indica reciprocità, e *azione*) il termine suggerisce l'idea di un'azione mutua. Esso può variamente indicare, perciò: «azione o influenza reciproca..., interdipendenza, reciprocità d'azione...». Nelle accezioni richiamate sono le nozioni di *reciprocità* e di *influenza* a tornare più volte. «L'interazione è appunto la relazione tra gli individui i quali, ciascuno interpretando l'altro, la mente dell'altro, danno luogo, interagendo, a una realtà dovuta al rapporto e proveniente dal rapporto, non già costruita individualmente o isolatamente. Ne nasce una realtà mobile, attiva e reattiva, in cui gli individui, l'un l'altro, si stimolano e cercano di intendersi e di interpretarsi. L'interazione sociale è la risposta alla comunicazione altrui. L'interazione simbolica è una risposta al messaggio altrui prima che l'altro agisca, la valutazione previsionale del modo di agire altrui» (Saccà 1996, 46).

A questo punto è necessario introdurre un altro concetto: *comunicazione*. Le relazioni sociali si instaurano, si coltivano e si lacerano anche attraverso, se non esclusivamente, atti di comunicazione interpersonale: *comunicare interagendo* e *interagire comunicando*, si potrebbe dire. La prima conseguenza che ne scaturisce è quella che già conosciamo: vedere nella comunicazione non un atto lineare, ma un processo circolare. Ogni comportamento di un attore sociale, assunto come messaggio, costituisce uno stimolo per il soggetto che ne è destinatario e provoca una risposta che, a sua volta, ridiviene stimolo per il mittente.

La prospettiva tesa a far coincidere del tutto il comunicare con l'interagire (o viceversa) è condivisa senza obiezioni di sorta da orientamenti in prevalenza linguistici: ma *comunicazione* e *interazione* possono essere sovrapponibili in tutto e per tutto? Non si rischia di trascurare una serie di aspetti significativi in una prospettiva sociologica?

Lo studioso che più chiaramente si muove in questa seconda direzione, Erving Goffman, manifesta costante l'esigenza di tener distinti i due concetti attribuendo loro ordini di attività differenti: egli dispone infatti in ordine gerarchico la comuni-

cazione e l'interazione, attribuendo la precedenza alla seconda: «La comunicazione tra le persone le une alla presenza delle altre è una forma di interazione o condotta faccia a faccia: ma quest'ultima non è mai soltanto e non è sempre una forma di comunicazione» (Goffman 1971, 311). L'interazione non riguarda solo lo scambio verbale, ma qualsiasi genere di comportamento che si svolga in presenza d'altri inducendoli a comportarsi in modi che influenzano i partecipanti. Solo che interagire non comporta obbligatoriamente una intenzionalità, mentre comunicare fa appello alle componenti verbale e non verbale, assunte in una dimensione intenzionale.

Mauro Wolf, sulla scia di Goffman, osserva che la comunicazione è un'attività resa possibile una volta che si sia istituito il *frame* dell'interazione: «[Essa] costituisce i soggetti come reciprocamente accessibili: è nelle (micro)realtà sociali costruite dall'interazione che è possibile comunicare. In altri termini, *i margini dell'interazione sono più estesi di quelli della comunicazione e vi sono continuamente frammisti...* Gli atti comunicativi sono costantemente connessi a mosse di interazione che possono smentire, screditare, attenuare, cancellare ciò che comunichiamo; i messaggi sono messi tra virgolette, collocati cioè all'interno di una sequenza di cui sono marcati l'inizio e la fine e, com'è noto, le virgolette possono incorniciare in modo molto diverso ciò che vi è contenuto (non sono soltanto indice di citazione)... Caso tipico è il sorgere di un rapporto di coppia, che tra l'altro implica assai spesso la presenza di una situazione sociale: party, riunione, occasioni di lavoro» (Wolf 1979, 48-9).

Gli atti di comunicazione risultano parte di un insieme che viene trasmesso attraverso qualcos'altro, nel suo complesso: «schemi condivisi d'azione, associazione e compartecipazione», tramite i quali i diversi soggetti partecipanti per un verso riconoscono e per l'altro regolano lo svolgersi delle situazioni nelle quali interagiscono. «Quando si verifica una comunicazione, il parlare avviene o dovrebbe avvenire solo quando coloro che sono in presenza gli uni degli altri, lo sono nell'ambito di un tipo speciale di associazione ritualmente ben definita» (Goffman 1971, 158). In tale direzione, lo studioso introduce (in Goffman 1987, 3) la nozione di *Participation Framework* (traducibile con «quadro partecipativo»), in cui vengono compresi il numero dei

partecipanti e il loro *statuto*, con riferimento alle interazioni e alle modalità dell'interlocuzione. Lascia però irrisolta la definizione del concetto di «partecipanti»: in senso lato, pare indicare *tutte* le persone che in un tempo dato sono presenti in uno spazio percettivo ben preciso; in senso stretto pare indicare solo coloro che sono impegnati in una conversazione, anche se, nel passare del tempo, una persona prima estranea può essere coinvolta nel discorso e uscirne successivamente. Studiosi di matrice linguistica interazionale concordano invece nel rilevare come, nello scambio di messaggi che è la comunicazione, i partecipanti attivino ed esercitino gli uni sugli altri «una rete di *mutue influenze*. Parlare vuol dire scambiare, ed è cambiare scambiando», ribadendo la presenza operante del binomio interazione/comunicazione: John Gumperz (1982, 29) è lapidario nel sostenere che «parlare è interagire».

Di che natura sono, e in che maniera operano, le «mutue influenze», nel variare dei generi d'interazione? Risposte ci vengono, ancora, da Goffman (1971) e in parte da Emanuel Schegloff (1982), attraverso una serie complessa di rielaborazioni che ne arricchiscono il senso e la funzione. Non si può parlare ancora di «scambio comunicativo» se gli interlocutori si limitano a parlare alternando i loro contributi e i loro ruoli. È infatti necessario che essi *si* parlino, che cioè si «impegnino» mutuamente nello scambio ricorrendo alle diverse procedure che attivano una *convalida interlocutoria*. Producendo continui segnali, verbali e non verbali, infatti, i partner di un medesimo scambio comunicativo è come se dichiarassero il loro ruolo di interlocutori. Condizione necessaria, a che una «situazione potenzialmente comunicativa» divenga tale, ma non sufficiente: «occorre infatti che i partecipanti si accordino sul 'contratto di comunicazione' e negozino in permanenza il sistema di diritti e doveri nel quale si impegnano quando entrano in conversazione» (Kerbrat-Orecchioni 1995, 18).

Il mittente non può limitarsi a proferire parole, ma deve parlare rivolgendosi *a* qualcuno, quello che egli ha scelto come suo interlocutore appunto, ed è tenuto a segnalarlo in modi diversi ma convergenti: «attraverso il modo di orientarsi del corpo, la direzione dominante dello sguardo, la produzione di marcatori verbali d'allocuzione; deve inoltre assicurarsi, con occhiate in-

termittenti, che l'altro ascolti, e sia ben 'radicato' nel circuito comunicativo; deve infine mantenere desta la sua attenzione con 'captatori' del genere 'hein', 'sai', 'vedi', 'ti dico', 'non è che' ed eventualmente riparare alle mancanze d'ascolto o ai problemi di comprensione accrescendo l'intensità vocale, ripetendo o riformulando: chiamiamo *fatiche* le procedure cui ricorre il parlante per assicurarsi l'ascolto del destinatario» (*ibidem*).

Il destinatario, da parte sua, non può starsene ad ascoltare passivamente ma è tenuto anch'egli a produrre tipi particolari di «segnali d'ascolto» (*regolatori*, come li chiama Schegloff, o *continuers*): realizzazioni non verbali, come gli sguardi o scuotere la testa, aggrottare le ciglia, brevi sorrisi, lievi cambiamenti di postura, vocali, come 'mmh' e altre vocalizzazioni, o verbali, con diversi gradi di elaborazione, come morfemi esclamativi, 'sì', 'd'accordo'. La qualifica di attivo data al mittente e passivo data al destinatario si rivela perciò insostenibile quando si considerino i segnali che essi si scambiano nel corso dell'interazione. Come non omette di rilevare Goffman, in ogni momento i due *partecipanti* si trovano in una situazione scambievolmente di emissione e ricezione.

In conclusione il destinatario non può essere ritenuto meno *attivo* del mittente. Egli infatti non si limita a interpretare il messaggio già formulato, ma svolge una vera e propria «attività regolatrice» (Schegloff) che si manifesta meno nelle parole e più in un'intensa «azione somatica»: gli *interattanti* non si limitano a lanciarsi segnali, ma sono continuamente impegnati a coordinarsi, aggiustando i rispettivi comportamenti e regolandoli uno sull'altro. Il fenomeno viene indicato col termine di *sincronizzazione interazionale* (Kendon 1978, 12): nel corso della conversazione «il corpo non smette di 'parlare' e il ricevente, come il mittente, produce un'attività mimo-gestuale continua». Il codice, movendoci in tale direzione, solo in parte risulta un dato *a priori* e viene per lo più *costruito* nel corso dell'interazione comunicativa. Poiché, infatti, emissione e ricezione si pongono in rapporto di *mutua determinazione*, la prima fa i conti con la seconda («Parlare è anticipare il calcolo interpretativo dell'interlocutore») e ciò non può non incidere anche sulle operazioni di codifica: non è il mittente a scegliere autonomamente il codice, ma i partecipanti ad attivare una sorta di negoziazione o di con-

trattazione sullo stesso. «Il senso di un enunciato risulta da un lavoro di collaborazione costruito in comune dalle diverse parti in presenza. Ne deriva che l'interazione può essere definita come il luogo di un'attività collettiva di produzione di senso, attività che implica la messa in opera di negoziazioni esplicite o implicite, che possono riuscire o fallire (come accade nel caso del malinteso)» (Kerbrat-Orecchioni 1995, 28).

### *Il ruolo della situazione nelle interazioni comunicative*

Analizzare l'uso della comunicazione nella vita sociale significa, lungo la linea che stiamo seguendo, mettere in evidenza il complesso delle norme che sottendono lo svolgersi delle *interazioni comunicative* in una data società. «Lo studio si incentra sulla dinamica degli scambi verbali, la 'produzione verbale' e gli 'atti di parole'; vuol essere studio pragmatico del linguaggio, ricerca del senso contestuale delle espressioni verbali; si interessa alla 'sociolinguistica delle relazioni interpersonali', alla logica dei sistemi simbolici e alla spiegazione dei rituali sociali... In tal modo l'etnografia della comunicazione diviene in parte *microsociologia del linguaggio ordinario*: si sforza di cogliere ciò che nascondono i sottintesi, le insinuazioni, il non-detto delle comunicazioni sociali; si sforza di mettere in rilievo la natura dei rapporti interpersonali passando al setaccio i meccanismi più minuscoli della parola. Diviene a poco a poco parte integrante della *sociolinguistica interazionale*» (Baylon Mignot 1994, 253).

Tutto ciò comporta una serie di conseguenze, tra le quali:

- una concezione *globale* della competenza. Studiare la lingua, non come schema o norma (Hjelmslev) ma come uso, significa individuare «il sapere di cui hanno bisogno i partecipanti a un'interazione verbale e che mettono all'opera per comunicare con successo». Si tratta di una competenza complessa, che include quella linguistica di Noam Chomsky ma non si esaurisce in essa. Hymes (1971) la chiama *competenza comunicativa* e il riferimento va al gran numero di capacità che il parlante deve possedere per ben comunicare: in una semplice conversazione, ad esempio, egli deve sapere come iniziarla, come rispettare i turni di parola, come concluderla;

– un’attenzione particolare da riservare alle *variazioni di codice*, sia che si passi da una comunità all’altra, sia soprattutto che ci si muova all’interno di una stessa comunità. Non si ipotizza più «comunità linguistiche omogenee», come in Chomsky, ma comunità che utilizzano diverse varietà linguistiche, dialetti e stili comunicativi, dipendenti da obiettivi prefissati o da situazioni particolari;

– un interesse per nulla minore viene riservato alla conoscenza, ma soprattutto alle *applicazioni* possibili della riflessione teorica, per quanto concerne in particolare la comunicazione inter-etnica, in situazioni di vita quotidiane, in ambienti scolastici o in contesti istituzionali;

– un ruolo decisivo, infine, viene accordato al *contesto*, sia fisico che socioculturale, nel quale si svolge l’interazione. Le norme e le pratiche discorsive ricevono infatti senso dal «quadro» e dal «sito» nel quale si collocano.

Il ruolo della situazione non può non richiedere un’attenzione particolare. Si ricorderà che uno dei fattori del modello della comunicazione elaborato da Roman Jakobson (1985) è il *contesto*, inteso non come un contesto di frase o di testo, ma bensì un *contesto di situazione*, di particolare rilievo se ci si muove in una prospettiva socioculturale. La linguistica moderna, certo, ha conseguito i successi che le sono riconosciuti anche per aver tenuto da parte gli elementi più chiaramente extralinguistici (e non può essere un caso, perciò, che Jakobson mostri di ignorare l’idea di «contesto di situazione» proposta sin dal 1923 da Bronislaw Malinowski, antropologo). Il valore del contesto viene considerato «strategico», invece, nella prospettiva etnografico-comunicativa: qui vengono infatti assunti ad oggetto d’analisi enunciati realizzati in *situazioni determinate*, da cui dipendono proprietà, possibili interpretazioni e persino «senso letterale». Riprendendo Garfinkel, Goffman e Hymes, Pierpaolo Giglioli (1973) può osservare perciò: «Il significato di un enunciato non dipende solo dal suo contenuto proposizionale, ma anche e soprattutto dalla sua forza illocutiva, dalla cornice meta-comunicativa in cui è inserito... Tutte le azioni ricostituiscono riflessivamente le proprie circostanze, e non esiste nessun enunciato il cui senso possa essere pienamente compreso trans-situazionalmente, indipendentemente dal contesto».

La situazione è da considerare un fattore che, da un lato, condiziona lo scambio comunicativo e, dall'altro, si riflette in esso. Da qui la necessità di prendere in seria considerazione la *situazione del discorso*, il contesto fisico, ambientale e sociale, l'insieme delle circostanze nelle quali si svolge ogni singolo atto di comunicazione. Dopo aver delineato l'immagine di una comunità che condivide stesse pratiche comunicative, Hymes (1971) passa a individuare i contesti di situazione (*communication situation*) condivisi da tutti i membri: che si tratti di episodi di vita quotidiana, di momenti conviviali, di atti cerimoniali, ecc. In seno alla singola situazione procede a una sorta di *dé-coupage* analitico per focalizzare specifici atti comunicativi: ne emerge quello che egli chiama «evento linguistico» (*speech event*) analizzando il quale è possibile giungere all'unità minima, costituita dall'«atto di parola» (*speech act*), quale può essere una battuta all'interno di una conversazione.

Ma quali sono le componenti di una situazione? Hymes (1971) ne indica otto sintetizzabili nell'acronimo *Speaking*. Sedici componenti, in realtà, raggruppabili però a due a due in otto entrate: il *Setting* rimanda al quadro fisico (tempo e luogo) e a quello psicologico; i *Participants* fanno riferimento al complesso dei partecipanti: parlante e ascoltatore, mittente e destinatario, non escludendo i membri presenti che partecipano in un modo o nell'altro allo svolgimento dell'azione; gli *Ends* indicano le finalità, gli obiettivi e i risultati dell'attività comunicativa; gli *Acts* illustrano gli atti, il contenuto e la forma dei messaggi scambiati; la *Key* indica la tonalità, il canale e le forme del discorso; le *Instrumentalities* riguardano gli strumenti, i canali di comunicazione e i codici corrispondenti; le *Norms* indicano le norme d'interazione e d'interpretazione; il *Genre* fa infine riferimento al genere di attività linguistica che si mette in atto in ogni specifica situazione.

È facile notare che il modello mette insieme tratti di diverso valore: accanto a indiscutibili componenti del contesto (le prime tre), le altre infatti sono mezzi o proprietà, e l'ultimo può essere considerato solo un «ingrediente dell'interazione». Tenendo conto di tali obiezioni, Brown e Fraser (1979) elaborano un nuovo modello della situazione, costituito da quattro sole componenti (*Scene, Setting, Purpose, Participants*). Le prime due

fanno riferimento al quadro spaziale (*Scene*) e a quello temporale (*Setting*) in cui si svolge un'interazione comunicativa. Con *Purpose* («Scopo») viene indicato un fattore collocabile tra il sito e i partecipanti: gli autori tengono distinto il *maxi-purpose*, scopo complessivo dell'interazione, dal *mini-purpose*, riguardante solo scopi particolari di determinati atti comunicativi interni all'interazione nel suo complesso. Si tengono inoltre distinte le interazioni finalizzate (*task-oriented*) da quelle non-finalizzate: mentre le prime si possono identificare con le operazioni compiute per scopi ben precisi (come le transazioni commerciali), nelle seconde si possono far rientrare le svariate conversazioni condotte senza fini espliciti. È importante infine segnalare che se, in linea di principio, gli scopi preesistono all'interazione, e sono esterni ad essa, possono anche essere definiti e ridefiniti nel corso dell'interazione, «negoziati» in permanenza tra partecipanti. Vengono per ultimi i *Participants*, individuabili sia nel numero che nei caratteri (fisici, psicologici, sociali), così come nelle relazioni sociali che li legano l'un l'altro. In una conversazione, ad esempio, si confrontano pochi soggetti sociali che si collocano a parità di livello; in una conferenza si confrontano un relatore in posizione dominante e un pubblico a cui sono riconosciute poche possibilità d'intervento; in un dibattito, infine, lo «statuto partecipativo» dei membri si complica sia per lo strutturarsi che per l'alternarsi dei turni, per cui si fa necessario il ricorso a un moderatore.

### *Goffman e le modalità dell'agire sociale*

In un'ottica aderente alla prospettiva goffmaniana, il quadro sopra delineato può essere ulteriormente approfondito. «Etologia del quotidiano» è l'analisi che il socioantropologo americano conduce su un oggetto specifico (*l'agire sociale nella rete dei rapporti d'intersoggettività*), in cui linguaggio e comunicazione non vengono considerati tratti marginali, ma veri e propri *fattori fondativi* della forma sociale.

È normale individuare nelle interazioni comunicative la trama essenziale al vivere sociale, di cui definiscono l'ordine tramite regole e norme condivise. A richiamare però l'attenzione

della gente comune sono le interazioni che si svolgono in situazioni fuori dall'ordinario e che, proprio per questo, sono altamente ritualizzate (è il caso dei matrimoni o dei funerali), mentre le interazioni quotidiane si svolgono in maniere apparentemente banali, appaiono del tutto scontate e «naturali», e dunque poco degne d'attenzione da parte degli attori sociali che le praticano. Per Goffman, invece, è nelle occasioni minori della vita quotidiana che si delineano «le sfide sociali più ricche di senso»: oggetto privilegiato d'indagine è dunque per lui quello che è «già noto», che «tutti sanno», quanto rientra nel bagaglio delle conoscenze di buon senso che ognuno non può non possedere. Da qui l'importanza degli aspetti più di routine del vivere quotidiano: dai tratti più minuscoli delle situazioni sociali agli aspetti più sfuggenti di realtà informali e frammentarie per giungere, all'estremo opposto, alla vita nelle «istituzioni totali» (carceri e manicomi, in primo luogo).

In tal senso, i tratti della realtà quotidiana considerati devianti sono particolarmente rivelatori: studiare le piccole forme di devianza, le infrazioni esigue e di poco conto non è estraneo a quanto costituisce l'ordine sociale, nei suoi processi reali, nelle sue manifestazioni più significative. Normalità e infrazione delle regole, anzi, sono considerati due aspetti di uno stesso processo, che è poi l'interazione sociale. A conferma di questo particolare approccio, i lavori goffmaniani non si incentrano su raggruppamenti sociali estesi, come classi sociali o categorie di lavoratori; gli ambiti da cui l'autore è solito partire sono invece gli eventi che diremmo *tipo-interazione*, incontri diretti («faccia a faccia») tra pochi attori sociali e il centro d'interesse è dato dalla *struttura dell'interazione*, considerata l'unità di base della vita sociale: gli incontri casuali e spontanei, le aggregazioni meno prevedibili nel corso delle attività quotidiane sono le «unità fondamentali della vita pubblica».

Nell'ottica che qui stiamo riprendendo possono essere riletti molti dei concetti dianzi richiamati: tale è il caso di situazione, occasione e incontro sociale. Per *situazione sociale* Goffman intende un «ambiente determinato dalla possibilità di controllo reciproco tale da prolungarsi per tutto il tempo in cui due o più soggetti si trovano nella immediata presenza fisica l'uno dell'altro e da estendersi all'intero spazio in cui tale controllo è possibi-

le» (Goffman 1971, 190). L'*occasione sociale* è un evento unitario (o ritenuto tale) che si svolge in un tempo e in un luogo determinati e il cui svolgimento è regolato in funzione di ciò che avviene al suo interno: una festa tra amici, una serata a teatro, una riunione di lavoro. L'*incontro sociale*, infine, «è un'occasione di interazione faccia a faccia che inizia quando i soggetti si accorgono di essere entrati alla presenza immediata di altri e che finisce quando essi si rendono conto di essersi ritirati da questa situazione di partecipazione reciproca» (*ivi*, 107).

La vita quotidiana è costituita da una serie continua di episodi, sia pur frammentari, in cui due o più attori sociali si incontrano e procedono entro un flusso continuo di «definizione» della situazione, un'arena di «reciproco monitoraggio». Questioni di etichetta o di galateo, di educazione o di tatto, non sono secondari o socialmente irrilevanti: sono invece l'esito di processi tesi a definire specifiche situazioni sociali attraverso un sottile lavoro di negoziazione, diretto a stipulare un accordo sociale che non sempre dura nel tempo ma che spesso rimane effimero e provvisorio. Ne deriva che la *definizione della situazione* costituisce uno dei primi compiti da assolvere in ogni interazione sociale, perché essa «comporta una determinata distribuzione di posti e ruoli occupati da ciascuno e una certa forma dell'azione»: i tratti definitivi possono esser presenti sin dall'inizio e raramente modificabili, ma possono anche essere oggetto di contrasto, scontro e/o successivo accordo, per giungere a forme di «consenso temporaneo». L'interazione, nel suo concreto svolgersi, necessita dunque di un accordo e di una «cooperazione» tra gli interattanti.

«C'è negoziato e c'è cooperazione – annota Mauro Wolf – perché, se è vero che l'individuo alla presenza di altri proietta una definizione della situazione, lo stesso fanno gli altri partecipanti, non solo in base a come reagiscono all'interlocutore ma anche al perseguimento dei loro fini, delle loro attività... E in più c'è la tendenza di ogni partecipante a prendere per buone, come se corrispondessero alla 'reale' natura dell'interlocutore, le definizioni che di sé e dell'interazione l'altro offre... C'è però anche un aspetto conflittuale, legato non solo al fatto che si verificano modifiche, aggiunte, riparazioni, ma al fatto che in ogni definizione viene messa in gioco una certa immagine degli attori, scre-

ditabile o accreditabile, ma comunque da difendere... Questa assume i toni di un duello dove si combatte per proiettare e sostenere un'accettabile immagine del sé e dove l'altro, ad ogni mossa, può verificare l'attendibilità delle pretese» (Wolf 1979, 31-3).

Qui torna a porsi in tutta evidenza la questione del ruolo svolto dai *frames*, ovvero dalle «cornici» che aiutano a interpretare, o catalogare, la situazione in cui operano gli attori sociali. Il *frame* riguarda tutto il complesso di istruzioni necessarie a decifrare e dare un senso ai flussi di eventi di cui si compone la vita quotidiana. Sono i *frames* a definire gli stati di interazione contribuendo a definire anche il genere di coinvolgimento richiesto e i comportamenti più appropriati. Ne consegue che l'operare dei *frames* va oltre la semplice individuazione delle realtà sociali: esso in qualche modo contribuisce a fondarle e pone le condizioni per la loro descrivibilità: «L'agire [dei *frames*] non introduce soltanto restrizioni su ciò che può essere significativo, ma piuttosto apre una serie di possibili variazioni. Le persone sembrano possedere una grande capacità ad accettare mutamenti nelle premesse organizzative, i quali mutamenti, una volta verificatisi, rendono un'intera sequenza di attività diversa da ciò che vi è modellato e risulta ancora, in qualche modo, dotato di significato» (Goffman 1974, 238). Si pensi alle esercitazioni in operazioni di salvataggio, ma anche alle burle, ai falsi, alle registrazioni con ricorso alla *candid camera*, ai sogni, infine: non sono tutti esempi di quanto siano deboli i margini tra una realtà e l'altra, margini che spesso varchiamo senza rendercene conto?

### *Competenza comunicativa e vita quotidiana*

Non è difficile comprendere, a questo punto, il ruolo svolto dalla *competenza comunicativa*. Elaborato da Dell Hymes (1971), il concetto deve essere tenuto distinto da quello puramente linguistico, introdotto da Noam Chomsky e riguardante le attitudini del parlante a produrre e interpretare un numero infinito di frasi grammaticali in una comunità linguistica immaginata del tutto omogenea. Del resto, appare di tutta evidenza che le attitudini a comunicare non si possono ridurre alla sola *linguistic competence*, talora solo fittizia e riduttiva. I sociolinguisti, per pri-

mi, hanno avuto buon gioco a rilevare come una tale «competenza» riesca a spiegare solo la lingua di un parlante medio-borghese colto, un «ben parlante» *una* determinata varietà di lingua, ma non l'uso complesso di una lingua. «Una persona dotata di una competenza meramente linguistica sarebbe una specie di mostro culturale – ha modo di notare Pier Paolo Giglioli – conoscerebbe le regole grammaticali della lingua, ma ignorerebbe quando parlare, quando tacere, quali opzioni socio-linguistiche impiegare in determinate situazioni, e così via» (Giglioli 1973, 32).

Un indirizzo di saluto, pur grammaticalmente corretto, è soggetto a regole d'uso complesse: il «Come sta?» e la formula di saluto rivolti a un conoscente sono altra cosa dal «Come sta?» con cui il medico accoglie il paziente in ambulatorio. L'insieme delle regole della conversazione, dall'alternarsi dei turni al succedersi degli argomenti trattati, dalle forme di cortesia al tatto che si usa quando si avanza una richiesta o si fa un complimento: sono tutte regole che sostanziano quelle puramente linguistiche e la cui inosservanza può far fallire un atto di comunicazione. E, in effetti, una persona non può ritenersi membro di una comunità finché non abbia acquisito un'adeguata competenza comunicativa, una capacità che comprende «anche una serie di abilità extra-linguistiche correlate che sono *sociali*, nel senso di sapere adeguare il messaggio alla situazione specifica, o *semiotiche*, che significa saper utilizzare altri codici, oltre quello linguistico, come ad esempio quello cinesico, le espressioni facciali, il movimento del volto, delle mani, ecc. Senza contare poi che un individuo può possedere un'abilità linguistica multiforme, nel senso ad esempio di possedere più varietà di lingua e di saper compiere delle opzioni nel passaggio da una varietà all'altra» (Ricci-Bitti Zani 1983, 17-8).

John Gumperz e Dell Hymes, lungo la linea qui seguita, precisano il concetto di «*grammatica della competenza comunicativa*, avente come criterio fondamentale non l'*accettabilità* e la grammaticalità delle frasi, ma l'*appropriatezza*... [ovvero] la relazione fra messaggi, frasi e contesti»: in essa rientrano le regole psicologiche, culturali e sociali che disciplinano l'uso linguistico in situazioni sociali. Ciò anche se la competenza comunicativa rimane per lo più *implicita*, la sua esistenza non si impone alla coscienza degli utenti e si parla perciò di «dimensione nascosta»

per la prossemica, di «evidenza invisibile» per i rituali, di «codici segreti» per i comportamenti mimico-gestuali, «saperi socio-culturali; saperi su regole dall'incerto statuto, ma la cui conoscenza si suppone posseduta dagli interattanti» (Goffman 1987, 91).

Ma parlare di competenza comunicativa, di cui quella linguistica sarebbe solo una parte, non basta ancora. Al contrario infatti della competenza chomskiana, che fa appello a una comunità linguistica completamente omogenea, Dell Hymes (1971, 49) torna a insistere più volte sulla *diversità* delle competenze, all'interno di una stessa comunità, e di uno stesso soggetto: non parla solo di diversità di *performances* («esecuzioni»), ma prima ancora di diversità di *competences*. Ne deriva che i membri di una comunità dispongono di una varietà di «stili contestuali» che essi fanno continuamente variare (*style switching*) in funzione delle strategie comunicative attivate, oltre che delle molteplici varietà di un repertorio tra le quali il parlante sceglie (*code switching*). La competenza comunicativa, muta nel tempo ma soprattutto nel variare delle situazioni: si *adatta* e si *modifica* al mutare dei contesti. Coloro che entrano in contatto non sempre dispongono infatti di competenze omogenee, come già notava Weinreich (1979), ma se il *comunicare* è «condividere», o «mettere in comune» ciò che in origine non lo è, esso mette in contatto varietà, repertori linguistici, «enciclopedie» e saperi sociali diversi tra loro: man mano che procede l'interazione, le diversità di partenza possono perciò attenuarsi, fino a neutralizzarsi (nei comportamenti come nei fenomeni di mimetismo vocale, nel controllo lessicale come nella lenizione di accenti regionali).

Quali fattori costituiscono la competenza comunicativa? Quali sono le componenti di un «patrimonio di conoscenze comuni e/o di assunzioni implicite che permettono di assegnare un significato alla nostra esperienza e di orientarci in essa»? Kjolset (1972), tra i primi, ha provato a individuarne quattro: a) le conoscenze generalmente possedute da un individuo, le norme della conversazione che valgono sempre e ovunque, oppure le precondizioni che ne consentono lo svolgersi ordinato, le informazioni ritenute proprie del patrimonio culturale di un gruppo etnico e sociale. È ciò che lo studioso chiama il *background knowledge*, l'enciclopedia del parlante di cui il lessico offre gli indizi più ricchi; b) le regole di comunicazione proprie di specifiche si-

tuazioni: si pensi ad una conferenza in cui si è tenuti ad adottare certe procedure e non quelle proprie di un colloquio familiare (*foreground knowledge*); c) le conoscenze cui si è obbligati a far ricorso nelle fasi successive dell'interazione comunicativa (*emergent grounds*); d) le conoscenze ritenute «potenzialmente» rilevanti dai partecipanti alla comunicazione nello svolgersi della stessa: esse fungono da delimitatori di ciò che è appropriato ad una situazione rispetto ad altre (*transcendent grounds*).

Altri studiosi propongono di raggruppare gli elementi costitutivi della competenza comunicativa in almeno due aree: a) conoscenze socio-situazionali; b) conoscenze linguistico-comunicative. Quelle della prima area costituiscono una premessa essenziale al comunicare, definendo una sorta di *cultura della situazione* con riguardo non solo ai partecipanti all'interazione ma all'uditorio nel suo complesso, nonché al luogo fisico in cui si svolge la comunicazione, al tempo in cui essa avviene, agli oggetti presenti e cui spesso fa implicito riferimento il discorso. Il riferimento all'ambito linguistico-comunicativo rimanda alle componenti della competenza comunicativa, d'impianto più specificamente sociolinguistico.

Per Gaetano Berruto (1974, 25-29) un'interazione comunicativa va ad effetto se, e solo se, il parlante padroneggia una serie di competenze parziali: a) competenza *linguistica*: saper produrre e interpretare parole e frasi; b) competenza *paralinguistica*: saper modulare il significante con enfasi, cadenze della pronuncia, oppure sapere quando intercalare risate o esclamazioni; c) competenza *cinesica*: saper usare segnali basati sui gesti (dalla mimica del volto ai movimenti delle mani o del corpo); d) competenza *prossemica*: saper adottare posture adeguate alla situazione, variare l'uso dello spazio e le distanze interpersonali durante l'atto comunicativo, distanze che assumono significati determinati nelle diverse culture; e) competenza *performativa*: concerne quella che possiamo chiamare «capacità di azione sociale», consistente nel ricorrere all'atto comunicativo sapendo come attuare in concreto i propri obiettivi o intenzioni; f) competenza *pragmatica*: è la capacità di usare i segni linguistici in modo adeguato alla situazione e alle intenzioni del parlante; g) competenza *socio-culturale*, infine: è il saper riconoscere le situazioni sociali e le relazioni di ruolo, come pure il saper concepire si-

gnificati, con i tratti distintivi propri di una cultura (riconducibili all'area socio-situazionale in cui si svolge la comunicazione).

Per Berruto postulare una *competenza comunicativa* come quadro di riferimento comporta almeno tre conseguenze: 1) focalizzare l'obiettivo dei ricercatori su quella che viene chiamata «una qualche teoria dell'esecuzione o della *parole...* o quanto meno che si consideri l'azione linguistica come momento e *fatto globale*». La *parole*, in termini saussuriani, cioè ogni concreta e singola realizzazione di un messaggio linguistico, è stata di solito trascurata e messa da parte: la linguistica novecentesca è rimasta in gran parte prigioniera del 'paradosso saussuriano'; 2) ampliare il quadro di riferimento dell'indagine «considerando importanti, nient'affatto secondari, né marginali né accidentali, bensì pertinenti e distintivi, altri significati oltre a quello referenziale o cognitivo del messaggio, significati cioè sociali, stilistici, performativi... Esistono anche significati emotivi, affettivi, stilistici, ecc., che di solito vengono trasmessi con precisa intenzione comunicativa: quando siamo adirati, per esempio, 'alziamo la voce'... Presumibilmente, ancora, esistono settori della comunicazione in cui di regola il significato sociale è più importante, più essenziale di quello denotativo: per esempio il settore della comunicazione linguistica amorosa»; 3) la conclusione che ne trae il sociolinguista è: «La strada è aperta per una teoria delle funzioni della lingua» (Berruto 1974, *passim*).

*Dalla comunicazione all'interazione, dall'interazione alla relazione sociale e alla comunità*

A conclusione del quadro tracciato, un quadro ricco di contributi ma che certo rimane problematico, proviamo a delineare un'ipotesi interpretativa di come possano andare realmente le cose in seno ad attori sociali che, per un tempo più o meno lungo e definito, si trovano a stare insieme. Ipotesi, nient'altro che ipotesi, la nostra, ma che proviamo lo stesso ad avanzare, pur consapevoli del suo alto grado di problematicità.

Siamo dell'idea che il punto di partenza di un processo che esita nella nascita della comunità sia costituito da un *atto di comunicazione* (anche se non è da escludere del tutto l'esistenza

di situazioni in cui l'interazione opera anche senza comunicazione diretta e intenzionale. È il caso di luoghi in cui pensiamo di poter incontrare una persona senza ancora averla vista, ma l'attesa già influenza i nostri comportamenti: idealmente stiamo già interagendo). Comunicare, come sappiamo, cambia la situazione preesistente. Il mittente infatti, nel trasmettere messaggi, influenza i destinatari, e ne viene da essi influenzato: il primo perché comunica conoscenze e informazioni e, ciò facendo, incide sul loro essere e sul loro operare; i secondi perché, attraverso la semplice azione di feedback, è in condizioni di incidere sul mittente, che (se buon comunicatore) non potrà non tenerne conto: ne risulta dunque influenzato a sua volta. La reciproca influenza, come insegna Goffman, è già un *atto di interazione*.

Se l'incontro fra mittenti e destinatari si esaurisce in breve tempo il processo sopra disegnato si esaurisce alla fase di interazione: il tempo di andar via e non rimane spesso traccia alcuna nella loro vita. Se invece gli incontri si moltiplicano e si ripetono per un lungo arco di tempo, è facile rendersi conto come, attraverso interazioni ripetute più e più volte, si finiscano con l'instaurare *relazioni sociali* di vario genere: relazioni d'amicizia, relazioni di vicinato, relazioni d'amore, relazioni di lavoro, ecc. Il vario incrociarsi delle relazioni sociali crea, infine, *comunità*: la classe scolastica, l'ambiente di lavoro, il vicinato... sono tutte forme diverse di comunità, al cui interno si svolgono dinamiche di vario genere su cui la letteratura sociologica si è variamente soffermata: conflitti, solidarietà, nascita di *leaders*, ecc.

Così come si creano, allo stesso modo le relazioni sociali si possono coltivare nel tempo, rafforzandole, ma si possono anche allentare o abolire del tutto: rompere un'amicizia, prendere le distanze da qualcuno, non trattare più il vicinato, interrompere una storia d'amore... sono tutti modi, dipendenti dal contesto e dagli interattanti coinvolti, di por fine a una relazione sociale che si era instaurata in precedenza e che non ha resistito al mutare delle situazioni. Ne consegue allora che la comunità si sfalda, non si riconosce più il *leader* d'una volta, si evita di percorrere gli stessi itinerari del passato.

Il processo descritto può sembrare semplicistico, nello svolgimento immaginato, ma il succedersi delle fasi non dovrebbe essere molto lontano dal reale stato delle cose: in ogni caso vie-

ne prima la comunicazione (pur con la limitazione richiamata, già segnalata da Goffman) e forme diverse d'interazione si svolgono contemporaneamente (o quasi) ad essa; poi viene il lento costituirsi di relazioni sociali, ma solo se le interazioni si ripetono con costanza in un determinato arco di tempo. Tutte le volte che lo scrivente dà inizio a cicli di lezioni (ognuno di quaranta ore), due nel primo e due nel secondo semestre dell'anno accademico, regolarmente si chiede: riuscirò a creare con questi ragazzi relazioni sociali che permangano nel tempo, al di là delle quaranta ore di rito? Potremo costituire una comunità tale da riconoscerci anche dopo anni che l'esperienza didattica si è conclusa? La ormai lunga esperienza di docente fa rispondere affermativamente. È oltremodo frequente che nel ritrovare gli ex allievi come insegnanti nelle scuole, come impiegati nei *check in* o nei *call center*, come dirigenti in enti pubblici dai quali si attendono risorse..., ci si riconosca l'un l'altro, si rivada ai mesi in cui si è stati insieme, si ricostruisca insomma il senso di una comunità che ha avuto il tempo di formarsi e che il tempo non ha ancora avuto modo di scalfire.

Se riflettiamo sull'essere stesso della lezione, in quanto forma speciale di comunicazione, non sarà difficile concordare sugli effetti che ne conseguono.



## Capitolo 5

# Il linguaggio non verbale

### *Comunicazione e agire non verbale*

Comunicare significa scambiarsi messaggi ma ciò implica la mutua disponibilità degli interlocutori, l'avvicinarsi reciproco fino all'incontro faccia a faccia, la capacità di esser presenti l'uno all'altro coordinando i rispettivi interventi e armonizzandoli fino al punto di posizionare i corpi gli uni in rapporto agli altri seguendo norme convenzionali e condivise. Se ripercorriamo le funzioni della comunicazione, non tardiamo ad accorgerci del ruolo centrale che vi svolgono i tratti paralinguistici e non verbali nel loro complesso: il riferimento va soprattutto alle funzioni espressiva e conativa ma non possiamo escludere le altre, dove intervengono tratti cinesici o prossemici per nulla secondari.

Certo, non tutto il comportamento si può ritenere “comunicativo”, ovvero intenzionalmente e consapevolmente tale, come tutti possiamo constatare intuitivamente: il corpo umano si esprime attraverso *segni*, convenzionali, e *sintomi*, naturali. Tralasciando per ora i primi, cui dedicheremo un'attenzione particolare, diciamo subito che i *sintomi* riguardano movimenti del corpo e atteggiamenti assunti nel corso della vita quotidiana, senza essere volontari né consapevoli. Il corpo appare, da questo punto di vista, un terreno su cui «l'inconscio lascia tracce visibili», incide una serie di «cicatrici» in dipendenza dei modi in cui si è abituati a reagire nella vita: per il terapeuta essi diven-

gono perciò segnali da prendere in seria considerazione (non trovando espressione in parole), a condizione che vengano assunti nella loro globalità, non isolati né assolutizzati. «Da un punto di vista fisiognomico una mascella mordace può far sospettare la presenza di una rabbia mai espressa, ma questo sospetto va integrato con l'osservazione del corpo nel suo complesso, con le parole del paziente e con l'analisi dei suoi disagi. Non posso dire: 'Tu hai le labbra sottili, quindi sei così'. Posso dire: 'Hai le labbra serrate... Forse è il caso di capire cosa ti blocca'» (Salvet 1997).

Nella prospettiva delineata, il carattere, la vita affettiva, il genere di attività svolta e l'ambiente sociale in generale finiscono per incidere sulla persona e modellarle una maschera. È stato rilevato, ad esempio, come certi blocchi emotivi finiscano per produrre caratteri fisici stabili: ricorrere in prevalenza ad alcuni muscoli del volto, piuttosto che ad altri, può rivelare profonde attitudini interiori ma, se diventa abitudinario, finisce per "modellare" una certa espressione del volto scavando rughe e rinforzando alcune parti a discapito di altre. Il che conferma l'idea che il volto che ci si ritrova in età matura costituisce l'esito di condizionamenti culturali e psicologici, come recita ancora una battuta: «A partire dai quarant'anni una persona è responsabile della faccia che ha».

C'è però tutta un'altra porzione del comportamento non verbale che si può ritenere *segno*, nel senso che viene intenzionalmente impiegata per comunicare o per sostenere la comunicazione verbale: non più solo sintomo né comportamento involontario, allora, ma linguaggio nel senso pieno della parola (e non è da trascurare l'assioma della Scuola di Palo Alto per cui «ogni comportamento è comunicazione»). Nel nostro agire quotidiano, ricorriamo inconsapevolmente alla comunicazione non verbale, concentrando l'attenzione sui gesti, lo sguardo... Si pensi alla mole di tratti non verbali che prendiamo in considerazione quando conversiamo con una persona mai vista prima: il suo aspetto (la corporatura e i lineamenti del volto, l'abito e la cravatta, accessori come gli occhiali o la pipa) trasmette continue informazioni che offrono una determinata immagine (quella voluta o semplicemente accettata o sopportata). Quell'immagine, a sua volta, contribuisce a delineare il contesto che incide sulle inter-

pretazioni del suo discorso. Non riusciamo a comprimere più di tanto i tratti del comportamento non verbale: «Il nostro corpo ‘parla’: tremiamo di paura, scoppiamo di rabbia, facciamo smorfie di dolore, siamo gonfi d’orgoglio, stiamo a bocca aperta per l’ammirazione, saltiamo di gioia, arrossiamo di vergogna, bruciamo di desiderio. I vestiti ‘parlano’: a Gianni piacciono i jeans slavati e il pullover alla marinara per esporre le sue opinioni di anarchico disinvolto; Gabriele preferisce i vestiti confezionati a misura, che gli danno un profilo di professore di università» (Baylon Mignot 1994, 141).

In determinate circostanze tutto questo finisce col diventare metro di valutazione: «Veniamo osservati, valutati, giudicati senza sosta... Il capo del personale accoglie un postulante. Osserva come quest’ultimo bussava alla porta, come l’apre e come arriva a sedersi. Stringe la mano in modo vigoroso o molle? Il capo lo nota. Veste un tre pezzi, una cravatta di buon gusto, dei “Paraboots” o dei “Mephistos”? Il capo lo verifica» (*ibidem*). Si pensi del resto a cosa accade nei colloqui di lavoro, agli esami di maturità, nei *briefings* con partecipanti sconosciuti: prima di quello che si dice a parole, conta il modo in cui ci si presenta, tremanti o sicuri di sé, decisi o dubbiosi, con gli occhi puntati sull’interlocutore o con lo sguardo smarrito, alla ricerca di sostegni che non si trovano. Criteri di giudizio basati su questo genere di osservazioni vengono spesso liquidati con sufficienza, criticati e condannati, ma resta il fatto che da atti del genere dipendono spesso un’assunzione lavorativa o l’accettazione di una proposta di vendita.

Nella nostra «civiltà dell’immagine» tutto questo dovrebbe essere accettato con naturalezza. Eppure non è così, non in ogni luogo o circostanza almeno, il che può sembrare paradossale: tendiamo a ignorare il valore del linguaggio analogico (qual è quello non verbale), negando valore a quei tratti della comunicazione, e a comprimere l’uso dei gesti. Che sia dovuto allo straordinario potere che la parola ha acquisito nei secoli nella cultura occidentale, o all’importanza di alcuni settori ad essa unicamente riservati, come quelli scientifici o letterari, resta il fatto che in gran parte dell’opinione pubblica permane l’idea che sia il linguaggio verbale a costituire il veicolo principale del comunicare: i tratti non verbali sarebbero solo sussidiari al primo,

o perché aiutano a comunicare più rapidamente di quanto non consenta la parola, in determinati momenti o circostanze, o perché fungono da «punteggiatura» del discorso verbale, producendo ad esempio segnali tesi a richiamare l'attenzione su suoi punti specifici. Non meraviglia di conseguenza il diffuso parere che i gesti siano del tutto superflui, a chi sa ben parlare, e se ne possa dunque fare a meno, o che il parlare gesticolando sia segno di cattiva educazione: nella socializzazione dei bambini una tappa ineludibile è perciò costituita dall'auto- e dall'etero-controllo della gestualità.

Da parte loro, le tradizionali scienze del linguaggio hanno rimosso la ricchezza dei comportamenti comunicativi non verbali per dare certezza scientifica alle acquisizioni puramente linguistiche. Tranne a scoprire, in ritardo, che la gestualità aiuta le operazioni di codifica (e facilita a sua volta quelle di decodifica) e, soprattutto, che «gesticolare aiuta a pensare meglio». Riguardo al primo punto, Cosnier e Brossard (1984, 9) notano come la gestualità e la mimica svolgano una funzione di «facilitazione cognitiva», aiutando appunto le operazioni di codifica verbale: si pensi a quando si parla al telefono e si gesticola, inutilmente (mancando il canale visivo), ma senza poterne fare a meno; o ancora a quando si impedisce al parlante di muovere mani e braccia, nel qual caso si nota un aumento dei movimenti del capo o degli occhi, a scopo compensativo. Osservazioni del genere permettono ai nostri autori di sostenere che «l'attività motoria facilita l'attività verbale».

Conferme relative al secondo punto vengono da una ricerca condotta alla Columbia University tra il 1997 e il '98: la conclusione è che i gesti aiutano ad accedere nella cosiddetta «memoria lessicale», una zona del cervello dove migliaia di parole sono ammassate alla rinfusa. «Un gesticolare ritmico che va a tempo con la cadenza del discorso aiuta a ritrovare parole che lì per lì non vengono in mente, che sono sepolte tra tante altre in un angolino della memoria»: un signore, invitato a star fermo mentre conversa, è facile che smetta anche di parlare, non per ripicca, ma per le difficoltà che incontra a codificare, da una parte, e a trovare parole adatte, dall'altra.

*Le funzioni del linguaggio non verbale*

In tutte le culture ritroviamo un sistema significativo di comunicazione non verbale: può precedere o accompagnare il discorso, ma può anche sostituirlo. In una prospettiva interazionale, pur non trascurando la produzione verbale (e vedremo in che senso), l'intento complessivo è quello di registrare e comprendere le correlazioni tra la lingua, il comportamento non verbale e la situazione in cui si svolge l'interazione sociale. In quest'ambito, negli ultimi decenni, la comunicazione non verbale è divenuta oggetto privilegiato di studio da parte di ricercatori di vario orientamento i quali, oltre a studiarne la morfologia elaborando tassonomie sempre più articolate, si son proposti di individuare le funzioni specifiche da essa svolte, solo in parte condivise con la comunicazione verbale. Passiamo perciò a delineare le principali funzioni della comunicazione non verbale, elenco che nessuno autorizza a considerare completo o esaustivo, ma solo indicativo.

La *funzione di relazione sociale* fa riferimento al fatto che la comunicazione non verbale può essere considerata prima di tutto un «linguaggio di relazione» in quanto segnala l'attivarsi o il mutare di qualità delle relazioni interpersonali nel corso del loro svolgimento. Le relazioni sociali trovano nel linguaggio corporeo un canale espressivo di prim'ordine: un aumento del tono muscolare come una posizione più eretta possono segnalare un interesse sessuale da parte del maschio; soggetti in gruppo tendono a imitare l'uno gli atteggiamenti dell'altro e adottare le medesime posture all'interno di un gruppo esprime spesso comunanza di punti di vista. I gesti contribuiscono inoltre a definire ruoli e situazioni sociali: se larghi, connotano coloro che detengono l'autorità, se contratti, diventano segni di debolezza, di timidezza, di mancanza di fiducia (Stevens 1979, 76-77).

La *funzione espressiva o simbolica* si riferisce all'espressione di sé: la comunicazione non verbale esprime, attraverso segnali solo in prima approssimazione elementari, atteggiamenti concernenti l'immagine di sé e del proprio corpo; interviene nella presentazione di sé agli altri dal momento che movimenti e gesti contribuiscono a conferire una determinata immagine. Osservata da un altro punto di vista, è risaputo che conflitti psicologici e disturbi emotivi, come della personalità in genere, tro-

vano nella rigidità corporea, nella tensione muscolare e nelle posture un modo di manifestarsi.

La *funzione di appoggio* sostiene e completa la comunicazione verbale. Per alcuni è interpretabile come funzione *metacomunicativa* in quanto fornisce agli interlocutori elementi d'aiuto per comprendere il significato delle espressioni verbali. I *marcatori della comunicazione* si riferiscono alle situazioni in cui movimenti del corpo o del capo servono a enfatizzare o chiarire il significato di una parola. Si inarcano le sopracciglia o si fa col capo un breve cenno all'insù per dare alla frase appena pronunciata il senso di una domanda; un cenno del capo può essere usato per indicare approvazione o comprensione (*ivi*, 78).

La *funzione regolatrice* è diretta a coordinare i turni e le sequenze di una conversazione, oltre a fornire informazioni di ritorno e lanciare all'interlocutore segnali di attenzione: sguardo o mimica facciale, gesti o movimenti del corpo possono servire, in una parola, a regolare il flusso dell'interazione.

La *funzione vicaria* sostituisce la comunicazione verbale in tutte le situazioni in cui non è praticabile o consentito l'uso del linguaggio verbale: è il caso della comunicazione tra sordomuti, di quella in condizioni ambientali difficili o delle cerimonie e dei rituali. In gran parte i gesti vicari presentano significati variabili da una cultura all'altra; sono ben pochi quelli ritenuti *fondamentali*, nel senso che condividono lo stesso significato in molte culture.

La *funzione di dispersione espressiva*, infine, si riferisce alla comunicazione non verbale in quanto mezzo principale per esprimere e comunicare emozioni. Essa funge in pratica da «canale di dispersione» essendo meno sottoposta del linguaggio verbale al controllo consapevole, o alla censura conscia, e lascia filtrare più agevolmente i «contenuti profondi» dell'esperienza individuale e più in generale gli *stati emotivi*, umori, emozioni e stati d'animo (Ricci-Bitti Zani 1983, 133). È risaputo che gli uni e le altre si riflettono nelle posture e nei gesti: il soggetto depresso tende a incurvare le spalle e a compiere movimenti lenti e pesanti; la voce pesante, il ritmo lento e i sospiri sono indizi di una personalità depressa; le spalle inclinate rivelano sottomissione; il capo ripiegato sulla spalla segnala difficoltà affettive; il soggetto raggianti di gioia non può dissimularlo più di tanto; gli oc-

chi dell'innamorato dicono ben più delle frasi d'amore (Greene 1980, 25). La spavalderia parolaia con cui si presenta un signore non può dissimularne lo stato d'animo, depresso o invecchiato, quanto può la sua andatura lenta e pesante. Ed è importante segnalare, infine, che sin dal primo contatto il locutore coglie i numerosi indizi che gli offre il partner e articola di conseguenza la sua comunicazione. In conclusione, l'informazione ricavabile dai tratti non verbali presenta caratteri il cui senso è d'impatto immediato e più forte talora di quello ricavabile dal parlato. Cosciente, intenzionale o meno, il senso che quei tratti veicolano difficilmente può essere annullato dalle parole.

Stiamo parlando di «linguaggio del corpo», ma non tutte le parti del corpo umano comunicano allo stesso modo e con la stessa intensità, né in tutte si incentrano le medesime funzioni. Per questo motivo conviene che ci soffermiamo sul «ruolo comunicativo» di ognuna.

La *mimica facciale* rappresenta il canale più importante accanto all'espressione verbale e viene usata contemporaneamente ad essa. «Mostra – scrive Michael Argyle (1969, 102) – lo stato emotivo di una persona con cui si interagisce, per quanto essa possa cercare di mascherarlo... Fornisce una retroazione continua, informando se l'ascoltatore capisce, è sorpreso, è d'accordo, ecc. con ciò che viene detto... Segnala agli altri gli atteggiamenti del parlante... Può costituire una metacomunicazione, modificando o commentando ciò che in quel momento viene detto o fatto dai parlanti e quanto si debba prendere sul serio ciò che dicono».

Il volto è la parte del corpo che si riesce meglio a controllare: si può fingere una espressione interessata verso l'interlocutore anche se il suo parlare genera una noia mortale. In ogni caso minuscoli movimenti del volto possono svelare, se ben osservati, il reale stato d'animo. In tale direzione si è soliti dividere il volto in tre zone in base al grado di localizzazione delle emozioni: la parte alta (sopracciglia e fronte) rinvia all'importanza cerebrale, ovvero al grado d'intelligenza; la parte mediana (occhi e palpebre) riflette lo stato d'animo temporaneo o la vita emotiva in genere; la parte bassa (naso, gote, bocca, mento) esprime la forza degli istinti.

Nel tentativo di fissare il reale stato delle cose, Ekman e Friesen (1978) hanno elaborato un complicato sistema di codifica degli atteggiamenti del volto (*Facial Action Coding System*), una sorta di modello matematico delle espressioni mimiche, scomponendo ogni espressione (i possibili movimenti del volto) in specifiche unità d'azione. Sul volto operano una cinquantina di muscoli, alcuni dei quali intervengono di conserva per ogni singola espressione (come aggrottare le ciglia): partendo dai muscoli coinvolti in ognuna, il sistema *Facs* può aiutare a individuare sentimenti di paura o di rabbia, di tristezza o d'allegria, di sorpresa, di disgusto o disprezzo; stabilire se e quando più emozioni operino in contemporanea; distinguere tra un sorriso vero e uno di circostanza. Nel *Facs* sono state isolate 46 unità d'azione facciale, 12 delle quali riguardano i movimenti di testa e collo, e si è così finito col costruire una sorta di «dizionario dell'espressività». Esso non risponde solo a interessi scientifici ma è suscettibile di applicazioni sul piano medico (come decifrare il ruolo delle emozioni nel decorso delle malattie) e sul piano giudiziario (come verificare la veridicità di un'asserzione).

Lo *sguardo e l'uso degli occhi* solo di recente si sono visti riconoscere una propria autonomia rispetto al volto nel suo complesso. «Il contatto oculare – osserva Argyle (1979) –, la direzione dello sguardo, i movimenti degli occhi svolgono alcune importanti funzioni nell'interazione sociale... Esistono particolari motivi perché si guardino gli occhi. Esiste probabilmente un interesse innato verso gli occhi: gli occhi forniscono informazioni essenziali su ciò che l'altro sta osservando, e inoltre la parte del viso intorno agli occhi è estremamente espressiva. Per questi motivi è probabile che la maggior parte degli sguardi diretti verso il volto si appuntino sulla parte del volto immediatamente circostante gli occhi».

Nell'opinione comune lo sguardo viene considerato “specchio dell'anima”, in quanto traduce pensieri ed emozioni e quindi genera messaggi. Ma esso instaura, più di altri tratti, relazioni sociali: Goffman rileva più volte come interagire con qualcuno consista innanzitutto nello scambiarsi uno sguardo; accettarlo è accettarne lo sguardo. Ripercorrendo situazioni che generalmente sfuggono all'attenzione, lo sguardo si rivela ricco di insegnamenti: sul piano sociale, in una riunione coloro che occupano una posizione subordinata tendono a dirigere lo sguardo

verso i loro superiori mentre questi mostrano di ignorarli; sul piano individuale, lo sguardo sfuggente svela timidezza o malvolere; due soggetti in conversazione impiegano a guardarsi più del 50% del tempo (se si guardano più a lungo, è segno che si interessano più al loro interlocutore che al contenuto del discorso: sono dunque innamorati o sul punto di scontrarsi); sul piano etnico, per un arabo volgere lo sguardo altrove, mentre si conversa, è considerato segno di indelicatezza, mentre molte popolazioni africane evitano lo sguardo diretto, ritenuto segno di mancanza di rispetto; ancora sul piano etnico, infine, sedersi con la caviglia poggiata sul ginocchio dell'altra gamba è un modo tipico di accomodarsi del maschio nordamericano, e non denota inosservanza del galateo (Stevens 1979, 115-116).

Lo stesso Stevens individua nello sguardo un *segnale* di una *tecnica sociale*: «Quando A guarda B, questo fatto trasmette informazioni di vario tipo a B: lo si può quindi considerare come una sorta di segnale... A vuole iniziare un'interazione con B... se B ricambia lo sguardo, significa che intende partecipare all'interazione... Gran parte dell'interazione è caratterizzata da una serie di sguardi molto brevi da entrambe le parti. Se A lancia a B sguardi più lunghi del normale, B interpreterà questo fatto come segno che A è interessato a B soprattutto come persona». Ma lo sguardo può essere anche inteso come strumento di *ricerca di informazioni*: «Si guarda mentre si ascolta per ottenere informazioni visive che integrino le informazioni auditive: le espressioni del volto e i gesti commentano e illustrano ciò che viene detto. Si guarda mentre si parla per ottenere una retroazione sulle reazioni dell'interlocutore, poiché una delle più importanti fonti di retroazione è la mimica facciale. La metà superiore del volto è più espressiva di quella inferiore, e quando si guarda in quest'area è difficile non concentrarsi sugli occhi... La ragione principale per cui si guarda il proprio interlocutore quando si è finito di parlare è la necessità di ottenere una retroazione circa la risposta dell'interlocutore» (*ivi*, 117-119).

Le *braccia* e le *mani*, con i loro movimenti, accompagnano spesso le parole e le espressioni del volto: toccarsi la faccia, tamburellare le dita oppure incrociare le braccia sono indizi di messaggi inconsapevoli; portarsi più volte le dita sulle labbra può segnalare il timore di dire cose indicibili. Più sono prossime al vol-

to più cresce la possibilità che le parti del corpo mentano. Per altro verso, braccia e mani sono strumenti di mediazione con l'esterno: le mani toccano, danno e prendono, picchiano e accarezzano, in tal modo manifestando variamente qual è l'atteggiamento profondo verso la realtà nel suo complesso.

Il *petto* e le *spalle* non sono di minore importanza. Si ritiene che nella regione compresa tra il diaframma e le clavicole si concentri la funzione di tradurre le emozioni in legami interpersonali: consapevolmente o meno, anche petto e spalle manifestano un loro «linguaggio»: il torace contratto (respiro flebile e tendenza ad affrontare la vita con sufficiente riserva d'aria) pare sia tipico del genere «sottomesso», presentando zone depressive, segni di profondi vuoti emotivi; il torace espanso è invece tipico del genere «dominante», atteggiamento di chi «sa badare se stesso», anche se spesso si accompagna all'incapacità di esprimere sentimenti. Le spalle paiono mediare tra l'energia del torace e l'espressività di braccia e mani; le spalle curve paiono esprimere la sensazione di addossarsi tutti i pesi del mondo, mentre quelle rialzate nascondono la testa nel corpo connotando paura; le spalle quadrate pare che ostentino sicurezza, mentre quelle ingobbite esprimono bisogno di protezione e quelle ritratte all'indietro ostentano aggressività (Salvet 1997).

I *piedi* e le *gambe* non lo sono di meno ancora. Più sono lontane dal viso, infatti, meno le parti del corpo sono in condizioni di mentire ed esprimono dunque più verità sugli stati d'animo o sulla personalità in genere: ne segue che piedi e gambe sono da ritenere tra le parti più «sincere» del corpo. Il modo in cui una persona cammina e, più in generale, usa le gambe offre informazioni di non poco rilievo: calcare i talloni rende esplicita la capacità di incidere sulla realtà; tenere i piedi piatti, quasi pattinando sul terreno, rivela mancanza di dinamismo; appoggiare il piede arcuandolo ad artiglio svela un bisogno di presa sulla realtà che teme di perdere; saltellare infine sulle punte dei piedi denuncia uno scarso contatto con la realtà. Indizi chiari si possono ricavare inoltre dal modo in cui si sta seduti: sedere sul bordo della poltrona rivela insicurezza, sempre pronto alla fuga, star piegato in avanti denuncia disagio e insicurezza, stare «spaparanzato», infine, offre di sé una presunzione esibita (*ibidem*). Nei colloqui di lavoro o nel corso di esami i candi-

dati vengono spesso fatti accomodare in mezzo alla stanza, esposti volutamente all'osservazione degli esaminatori: il tremolio delle gambe o i calci all'aria denunciano un desiderio di fuga liberatorio, mentre il tenere accavallate le gambe rivela bisogno di chiusura e di protezione, in contrasto con l'apparente rilassamento e la sicurezza ostentata del volto e degli arti superiori.

### *Il linguaggio dei gesti*

Lo studio del linguaggio del corpo risulta fondamentale per comprendere la dinamica della comunicazione nel suo complesso e costituisce l'obiettivo della *Cinesica*, orientamento antropologico che sottopone ad analisi i segni comportamentali culturalmente elaborati ed emessi applicando metodi derivati dalla linguistica strutturale. Promossa da Ray Birdwhistell essa fa tesoro di numerose ricerche sul campo e si ritaglia una posizione teorica autonoma, con ascendenze di stampo funzionalista e culturalista. Abbiamo già avuto modo di delineare i momenti salienti della biografia dello studioso, con riferimento alla sua formazione pluridisciplinare e all'attività didattica svolta in diverse Università. Qui concentriamo l'attenzione sui generi d'approccio, inizialmente etnografici poi linguistici, all'oggetto di studio privilegiato.

Ciò che interessa maggiormente Birdwhistell è la comprensione del valore sociale dei gesti: negli esiti della ricerca comparata si intravede così un progetto d'analisi del comportamento sociale in termini di codici e regole, su cui Goffman tornerà in seguito a riflettere ampliando il quadro di riferimento. Questo può ritenersi il frutto più maturo dell'insegnamento di Edward Sapir, il quale vedeva mescolarsi nei gesti l'individuale e il sociale: esiti di scelte individuali, appunto, essi operano secondo un codice segreto, «non conosciuto da nessuno, ma inteso da tutti», riconducibile alla tradizione sociale tanto quanto la religione, la lingua o le tecniche. Attraverso lo studio dell'intonazione della voce, della gestualità, della respirazione, Birdwhistell ribadisce, com'è proprio delle microsociologie, che gli ambiti d'interesse dello studioso del sociale non possono limitarsi alle grandi istituzioni e strutture e sociali, né riservarne alcuni allo psicologo e altri al sociologo: il sociale per lui passa attraverso l'individuale

e ritiene dunque possibile praticare un' *antropologia della gestualità* come *antropologia* (o, meglio, linguistica) *della* parole.

Dopo aver studiato bande d'adolescenti nel Kentucky, nel 1944, egli prende parte ad una ricerca comparata sui rituali amorosi condotta nel Regno Unito da Margareth Mead: l'osservazione e l'analisi gli consentono di rilevare come un fatto ritenuto del tutto naturale e perciò universale, qual è l'approccio amoroso, manifesti percorsi diversi da una cultura all'altra, ingenerando pregiudizi negli appartenenti ad una, quando non equivoci e conflitti nell'incontro fra partner di culture diverse. Il bacio, ad esempio, in America rientra ancora nei preliminari, mentre in Inghilterra fa parte delle tappe conclusive cui può seguire un rapporto sessuale: ne deriva la considerazione che neanche il corpo dell'innamorato si comporta secondo impulsi individuali ma obbedisce a un «codice segreto e complicato», che i membri di una cultura hanno fatto proprio inconsapevolmente.

Per far emergere la chiave di quel codice Birdwhistell passa a studiare una comunità di indiani Kutenai, nel sud-ovest del Canada, e osserva che la gestualità degli indiani bilingui cambia nel passaggio dal kutenai all'inglese. Gira e poi studia attentamente un film sul politico italoamericano Fiorello La Guardia, il quale parla correntemente italiano, yiddish e anglo-americano, rilevando che, passando da una lingua all'altra, l'uomo cambia anche il linguaggio del corpo. Cerca ancora spunti nella letteratura, finché riesce a collezionare un vasto *corpus* di segni del corpo articolati in due categorie, la prima delle quali comprende i «dizionari del corpo», ovvero *sintomi naturali* traducibili negli equivalenti linguistici tramite i quali si prestano a essere interpretati; la seconda comprende invece i *gesti-segno* utilizzati in qualsiasi pratica comunicativa, dalla disciplina artistica alla celebrazione religiosa: il corpo vi appare veicolo di segni esplicitamente codificati, traducibili anch'essi nel codice lingua (Winkin 1981, 66).

Le analisi tese a rivelare i sensi nascosti del corpo e dei gesti risultano però basate su equazioni che Birdwhistell non può condividere fino in fondo: è come se il corpo fosse «sezionato come l'agnello al mattatoio, e a ogni 'pezzo' venisse assegnato un significato preciso, indipendente da ogni contesto; ogni gesto riceverebbe un'etichetta, resistente al tempo, alla cultura e ai diversi utenti». Le riflessioni condotte dallo studioso gli fan-

no apparire sempre più chiaro, invece, che un significato non può correlarsi a un singolo gesto o a una mimica particolare: «È la *relazione* tra diversi elementi, riuniti in uno stesso momento in una sola persona, che può offrire un senso. In altri termini, il significato fluttua e non si cristallizza che in un contesto ben definito, lungo una dimensione temporale di non minor rilievo... Non si può attribuire un significato universale a una postura o a un gesto, a partire da certe invarianti biologiche. Ogni cultura e, in seno a questa, ogni contesto interazionale utilizza il sostrato fisiologico per elaborare un significato socialmente accettabile» (*ivi*, 67-8).

Appare sempre più evidente, insomma, che il semplice approccio etnografico al mondo dei gesti non aiuta a far emergere il codice quale già veniva prefigurato da Sapir. Sarà il contributo della linguistica strutturale a sbloccare lo stato di *impasse*: nel corso del 1952, presso il *Foreign Service Institute* di Washington, Birdwhistell incontra George L. Trager, linguista, e Edward T. Hall, antropologo, entrambi impegnati ad elaborare uno schema generale d'analisi della cultura fondato, appunto, sui principi della linguistica descrittiva. Egli prende parte alla riflessione sul modello d'analisi del linguaggio di Trager e Smith, articolato su tre livelli: l'inferiore comprende i fonemi della lingua parlata; il medio i morfemi; il superiore le parole, cui seguono proposizioni, enunciati e discorsi. Adattando la stessa procedura ai tratti della gestualità cerca di far emergere il principio codificante che sta alla base dei dati etnografici: sta qui la relazione fondamentale tra corpo e cultura, come già intuiva Sapir.

La *Introduction to Kinesics*, pubblicata sul finire del 1952, costituisce il primo grande studio sistematico del linguaggio dei gesti. Ricorrendo a informatori locali, Birdwhistell individua quelli che chiama *cinèmi* (unità minime corrispondenti ai fonemi), in base all'ipotesi che sia possibile selezionare (o pertinentizzare) alcune posizioni corporali tra le migliaia che può produrre il corpo in movimento: una cinquantina di cinèmi, ognuno reso da una propria «grafia» che ne consenta la descrizione più appropriata. Propone quindi di connettere i cinèmi in *cinemorfemi* (unità di secondo livello corrispondenti ai morfemi): il cinèma «occhio sinistro chiuso» si combina col cinèma «arco orbitale sinistro» per costituire il cinemorfema «strizzatina d'occhio». Al livello

successivo i cinemorfemi si collegano l'un l'altro dando luogo a *costruzioni cinemorfiche* (equivalenti alle parole e alle proposizioni).

L'introduzione, nonostante l'alto tecnicismo e il linguaggio raffinato, registra grande successo scientifico e di pubblico, ma non soddisfa l'autore, come abbiamo già rilevato: egli aveva sperato che la ricerca sistematica potesse rivelare come i cinèmi possano derivare dai cinemorfemi e come questi si costituiscano in sintagmi per generare «frasi cinesiche». Ma non riesce a scoprire una grammatica dei gesti: «per molti anni – scrive – ho sperato che una ricerca sistematica rivelasse uno sviluppo gerarchicamente stretto nel quale i cinèmi potessero essere derivati dalle articolazioni, i cinemorfemi dagli insiemi dei cinemorfemi, e che i cinemorfemi fossero costruiti tramite una grammatica considerabile come una frase cinesica. Benché in tal senso siano state fatte scoperte incoraggianti, mi sento obbligato a dire che, finora, sono stato incapace di scoprire tale grammatica. Così come sono stato incapace di isolare la semplice gerarchia che cercavo» (Birdwhistell 1970, 197).

La spiegazione che lo studioso non riesce a darsi è addebitabile a due motivi: primo, lingua e gestualità vengono ancora tenute nettamente distinte, mentre i due sistemi sono intrinsecamente legati l'uno all'altro; secondo, le analisi cinesiche condotte fino ad allora isolano l'individuo dal suo contesto e non aiutano perciò a comprendere com'è costruito il codice dell'interazione, fatto eminentemente sociale. Il linguaggio del corpo, in effetti, richiede un approccio interdisciplinare, e il nostro non tarda a capirlo: quattro anni dopo la pubblicazione dell'*Introduction*, Birdwhistell entra a far parte dell'équipe di psichiatri e linguisti del *Center for Advanced Study in the Behavioural Science*, a Palo Alto, impegnati in uno studio multidisciplinare dei processi d'interazione. Nella ricerca egli coinvolge, a sua volta, Bateson che dispone di un gran numero di filmati realizzati presso famiglie con uno dei membri in trattamento psicoterapico: su quello ritenuto più rappresentativo il gruppo di ricerca conduce un'analisi che è insieme psicologica, linguistica e cinesica, riuscendo così per la prima volta a studiare minuziosamente la «tessitura» di un'interazione.

Dall'esperienza interdisciplinare condotta a Palo Alto (e confluita in un'opera mai pubblicata, *The Natural History of an*

*Interview* [1971]), Birdwhistell trae la conclusione che non è possibile condurre uno studio della lingua e della gestualità isolando l'una dall'altra, dal momento che entrambe fanno parte di un insieme comunicativo più ampio. Il gesto non gli appare un semplice contorno della lingua: l'uno e l'altra si integrano invece in un sistema costituito da molteplici tratti comunicativi (in cui vengono fatti confluire persino il tatto e l'odorato, ma non se ne tralasciano altri che via via emergono). Non si può istituire una gerarchia tra loro: il parlato veicola informazioni intenzionali esplicite, ma non può fare a meno di altre modalità comunicative perché si assicuri all'interazione il migliore svolgimento.

Nei lavori degli anni Sessanta, lo studioso passa di conseguenza a esaminare prima i *marcatori cinesici*, gesti spesso inconsapevoli che accompagnano pronomi e avverbi, e poi i *cinèmi di accentuazione e di congiunzione*, gesti che punteggiano, articolano e collegano le parti del flusso verbale. Proprio questi due tratti cinesici portano a distinguere l'attività di trasmissione di nuova informazione (in cui il gesto opera da solo) dall'attività tesa a integrare il verbale. Quest'ultima serve a mantenere in funzione il circuito comunicativo; preservare la regolarità nello svolgersi dell'interazione; operare verifiche incrociate per assicurare che il messaggio sia comprensibile nel suo particolare contesto; mettere in relazione questo contesto con altri più vasti, riferibili alla cultura (Winkin 1981, 71-2).

Il risultato complessivo delle ricerche condotte negli anni Sessanta, e delle riflessioni di seguito elaborate da Birdwhistell, può essere sintetizzato in tre considerazioni di rilievo sia per i successivi studi di cinesica, sia per la più ampia prospettiva interazionale. In primo luogo si nega l'esistenza del significato di un solo gesto, in quanto quest'ultimo entra in un'interazione in cui operano canali che si sostengono a vicenda ma possono anche essere in contrapposizione: nell'atteggiamento che nega quello che viene detto a parole, lo studioso non contrappone la parola al corpo, come la verità alla menzogna, l'inconsapevole al consapevole, ma li fa rientrare tutti nel comportamento interpersonale, in un «flusso di comunicazione» (*communicational stream*), destinato a veicolare una molteplicità di significati.

In secondo luogo si pone l'esigenza di trattare la comunicazione come un *sistema* nel quale gli interlocutori *si impegnano*

partecipando. Il soggetto sociale non comunica da singolo, nel senso che non si limita a trasmettere solo segni a qualcuno, ma prende parte a una comunicazione divenendone un componente: «egli non è l'autore della comunicazione, ma vi partecipa». La comunicazione, in quanto sistema (e su questo l'autore torna più volte), può essere dunque assimilata allo «scambio generalizzato» di Claude Lévi-Strauss; e non basta a spiegarne la complessità l'idea, di ascendenza cibernetica, di azione e retroazione. Il «modello orchestrale» dal quale siamo partiti («partecipazione alla comunicazione», in luogo di «comunicazione con») trova in Birdwhistell uno dei più convinti assertori: «Un individuo non comunica, ma prende parte a una comunicazione o ne diviene un elemento. Può saltellare, fare rumore..., ma non comunica. In altri termini, egli non è autore della comunicazione, ma vi partecipa. La comunicazione, in quanto *sistema*, non deve dunque essere concepita sul modello elementare dell'azione e della reazione, per quanto complesso sia il suo enunciato. In quanto sistema, la si deve cogliere a livello dello *scambio*» (Birdwhistell 1968, III).

In terzo luogo, dal momento che un gesto o una parola non sono presi nella loro singolarità, ma nella loro relazione con altri gesti e parole, non è più possibile considerare isolatamente l'individuo e i suoi atti senza inserirli in un contesto: l'analisi si incentra dunque non sul contenuto singolo ma sull'insieme di unità tra le quali si effettua lo scambio.

In *Kinesics and Context*, pubblicato nel 1970, ritroviamo il nuovo, complesso orientamento del pensiero di Birdwhistell: «La comunicazione potrebbe essere considerata, in senso lato, come l'aspetto attivo della struttura culturale... Ciò che cerco di sostenere è che cultura e comunicazione sono termini che rappresentano due punti di vista o due metodi di rappresentazione dell'interazione umana, strutturata e regolare. In 'cultura' l'accento è messo sulla struttura, in 'comunicazione' è messo sul processo» (Birdwhistell 1970, 251). Il percorso intellettuale e scientifico del nostro torna insomma a coltivare un pensiero molto aperto, basato sull'antropologia, dopo che, partito dalla ricerca etnografica, si era impegnato in una ricerca formalizzata, senza però essere riuscito a far emergere del tutto (e con certezza) il «codice segreto e complicato» di Sapir.

*Il linguaggio dello spazio*

Non solo il corpo, ma anche lo spazio comunica, o meglio consente agli attori sociali di usarlo per comunicare. Il modo in cui il parlante si dispone, la maniera di atteggiarsi nei confronti dell'interlocutore, la distanza che prende da quest'ultimo... fanno comprendere come ci sia un uso sociale dello spazio, inteso come modo di trattare e di ritagliare l'area comune in cui operano i partecipanti all'interazione.

Si tratta diversamente lo spazio a seconda che ci si incontra in aula, in chiesa o al bar: nel corso di una normale conversazione si preferisce disporsi di fianco o ad angolo; la disposizione faccia a faccia intensifica il contatto e connota una situazione di intimità oppure di scontro; lo stare di fianco attenua la dipendenza di un subordinato; lo scambio comunicativo all'interno di un gruppo risulta più paritario se ci si dispone attorno a un tavolo rotondo piuttosto che a uno rettangolare. Non ci vuol molto a capire che: a) le relazioni tra i soggetti sociali condizionano la disposizione spaziale da loro adottata; b) la disposizione assunta riflette le relazioni esistenti e orienta la comunicazione in una situazione data; c) la stessa disposizione può attivare, o correggere, o abolire, le relazioni sociali.

Per comprendere la specificità del ruolo svolto dall'uso sociale dello spazio, «dimensione nascosta» costituita dalla relazione che l'uomo instaura con l'ambiente circostante, conviene partire dalla nozione di *territorio*. Mc Luhan è dell'idea che la «territorialità» umana risulti un'estensione del soggetto sociale: l'auto, la poltrona, il luogo di lavoro sono parte integrante di quello che considera «suo» territorio. I *mass media* ne hanno ampliato enormemente il raggio d'azione: il che genera conseguenze di rilievo, anche se inavvertite, nelle relazioni interpersonali, che tendono a modificarsi adattandosi alla situazione interazionale.

Al riguardo sono interessanti le notazioni di Desmond Morris (1977, 126), il quale distingue tre generi di territorio (tribale, familiare, personale), molto significativi se inquadrati in una prospettiva prossemica.

Il *territorio personale* è lo «spazio vitale» di cui qualsiasi essere umano necessita per sopravvivere. All'interno di uno spazio limitato ci si crea un «bozzolo simbolico» per isolarsi e ci so-

no vari modi di ritagliarsi il proprio spazio personale in condizioni difficili: si pensi al posto che ci si sceglie normalmente in un cinema semivuoto, al dare le spalle agli altri lettori in una sala di lettura affollata, al guardare in alto su un autobus intasato nelle ore di punta, all'evitare lo sguardo dei vicini all'interno di un ascensore. Alcune stanze o spazi dell'appartamento in cui si vive divengono quasi proprietà personale, i posti a tavola vengono assegnati e quasi sempre rispettati, ognuno occupa il suo cantuccio preferito quando è impegnato a leggere il giornale o seguire la tv. I segni lasciati qua e là, infine, possono diventare marchi di territorialità veri e propri: sistemare oggetti personali in un posto dello scompartimento del treno, in assenza del proprietario, è un mezzo ben noto per avvertire gli astanti che quel posto è occupato.

Il *territorio familiare* è facilmente identificabile con le mura domestiche, o con spazi attigui come il giardino o la stessa casa delle vacanze. Ma lo si osserva anche quando la famiglia si allontana da casa e si avventura all'esterno. Si può rilevare allora che essa si ritaglia e si costruisce una sorta di territorio temporaneo: se si va in campeggio ci si installa con tende e roulotte su piazzuole in parte predefinite e in parte delimitate per l'occasione in rapporto agli spazi disponibili. Si sistemano stendibiancheria, fornelli, seggiole e tavolineti in modo da «marchiare» il proprio territorio familiare che si restringe o si allarga in dipendenza di nuovi arrivi o esigenze di spazio; se si va al mare, una volta giunti in spiaggia ci si delimita e ci si intesta una zona propria con asciugamani, tappetini di paglia o panieri, e lì si ritiene proprio diritto ritornare dopo il bagno. Il territorio così delimitato conserva un aspetto identificante e gli altri lo riconoscono come tale, rispettandolo e installando la propria base familiare a distanza dal primo: un comportamento diverso viene avvertito come intrusione indebita, invasione di campo, e genera conflitti.

Quanto al *territorio tribale* tornano ancora utili le osservazioni di Morris: «Il cacciatore della tribù primitiva che si nasconde in ogni cittadino non è contento d'appartenere a una grande collettività di cui la gran parte dei membri gli sono personalmente sconosciuti... È difficile provare un senso d'appartenenza verso una tribù di cinquanta milioni di persone o più: forma dun-

que dei sottogruppi, più vicini al modello arcaico, più piccoli e meglio conosciuti» (Morris 1977, 128). Il «tribale» dei tempi moderni può ritrovarsi nel settore dello stadio occupato dai tifosi della squadra di calcio locale: in ogni partita si affrontano (con grida, canti, danze e gesti di guerra) i tifosi delle squadre avversarie, impegnati a difendere uno spazio che ritengono vitale e, con esso, la loro immagine di gruppo (Dal Lago 1992).

Lo studioso che dall'osservazione dell'uso sociale dello spazio ha tratto conclusioni di maggior rilievo è Edward T. Hall, fondatore della *Prosemica*: essa studia appunto le relazioni spaziali come modalità della comunicazione, compreso il modo di percepire lo spazio nelle varie culture e gli effetti simbolici dell'organizzazione spaziale. Come gli animali si ritagliano un territorio adatto ai loro bisogni (delimitato da distanze di quiete, di fuga o di attacco), allo stesso modo gli esseri umani coltivano spazi personali che per loro costituiscono delle «bolle psicologiche», usano lo spazio al fine di garantirsi sicurezza e di evitare l'intrusione d'altri, badando anzi a tenerli a debita distanza: da antropologo, Hall però non può non rilevare quanto le modalità d'uso sociale dello spazio abbiano poco di universale e dipendano in gran parte dalla cultura.

La sua prima opera di larga diffusione, *The Silent Language* (1959), costituisce una sorta di messa a punto delle ricerche e delle riflessioni condotte nell'America di quegli anni sulla comunicazione non verbale: concezione sociale del tempo, cambiamento sociale, interazione e organizzazione dello spazio, utilizzo dei concetti di «isolati», «serie» (*sets*), «schemi» (*patterns*) in cui è scomponibile la cultura come sistema di comunicazione, insieme di codici operanti su una pluralità di canali. È però in *The Hidden Dimension* (1966), considerata una vera e propria «grammatica dello spazio», che Hall affronta in pieno l'argomento che ci riguarda. Egli comincia col sostenere, appunto, che ogni cultura organizza lo spazio in modo differente, a partire dal bisogno istintivo che si ha di delimitare un proprio «territorio». Come l'animale, l'essere umano utilizza lo spazio per concedersi sicurezza ed espansione: il medico e l'uomo d'affari – nota l'autore – «si proteggono dietro una scrivania, perfettamente al riparo del visitatore o del paziente». Ogni territorio, inoltre, possiede aree private e aree pubbliche: ne segue l'elaborazione di

una scala delle *distanze interpersonali* (intima, personale, sociale e pubblica), ognuna con due modalità (prossima e lontana) (Hall 1968, 145-60).

La *distanza intima*, nella modalità *prossima*, implica il contatto dei corpi («distanza zero») e la si ritrova nell'atto sessuale e nella lotta; non lascia grande spazio alle parole, al contrario di manifestazioni vocali involontarie; la visione risulta offuscata. Nella modalità *lontana* (dai 15 ai 40 cm), la distanza si può considerare «a portata di corpo»; lascia avvertire odori e profumi; richiede una voce bassa e crea un clima di intimità; quando invece viene imposta dalle circostanze (un bus nelle ore di punta, un ascensore strapieno ...), gli interessati ricorrono a soluzioni abbastanza note: si tirano indietro, sfuggono allo sguardo dell'altro, e così via di seguito.

La *distanza personale*, nella modalità *prossima* va dai 45 ai 74 cm e si può considerare «a portata di gesto»; lascia sentire i profumi, richiede una voce normale, attiva o segnala uno stato di familiarità. Nella modalità *lontana* (dai 75 ai 125 cm), corrisponde invece al limite entro cui si può esercitare un'azione fisica su altri (riuscendo a guardarli da capo a piedi e facendo ricorso ad un normale volume della voce): è il caso degli incontri per strada, delle chiacchiere o delle discussioni su argomenti di vario genere.

La *distanza sociale*, nella modalità *prossima* (da 125 a 210 cm) si segnala per la voce piena e distinta; la si ritrova negli incontri tra sconosciuti, nelle relazioni professionali o d'ufficio; non prevede contatti fisici. I confini del «territorio sociale» sono costituiti da una scrivania, un tavolo o qualsiasi altro oggetto tenga gli interlocutori a distanza. Nella stessa rientra la «distanza amministrativa», adottata ad esempio dal cliente di una banca che viene ricevuto allo sportello, dietro un bancone a vetri. Nella modalità *lontana* (dai 210 ai 360 cm), invece, si impone una differenza gerarchica, o si avverte un bisogno di tranquillità. La voce richiesta è sensibilmente più alta che nella modalità *prossima*.

La *distanza pubblica*, infine, nella modalità *prossima* (dai 360 ai 750 cm), riguarda la presentazione del singolo ad una collettività. Posto su un luogo che ne assicuri la visibilità, il locutore svolge un ruolo pubblico e segna le relative distanze: è il

caso che si verifica in classe tra professore e allievi, o in una riunione dei soci di un circolo privato. Lo sguardo non consente più di fissare una persona, la comunicazione interpersonale si impoverisce, lo scambio di informazioni si fa più formale. Nella modalità *lontana* (oltre i 750 cm), invece, la distanza esprime al massimo grado la differenza gerarchica: da un lato l'uomo politico impegnato in un comizio, o l'attore, dall'altro degli spettatori passivi. Il *feedback* funziona al minimo grado; il discorso si fa molto formale, i gesti stereotipati, gli interlocutori divengono semplici riceventi passivi e la comunicazione si fa spettacolo.

Ogni cultura definisce a suo modo la dimensione delle distanze (o «bolle») e le attività che vi sono consentite: per trovare conferme adeguate Hall fa appello alla sua formazione di antropologo, nonché alle molteplici esperienze di grande viaggiatore e fine osservatore prima richiamate, integrandovi informazioni tratte dalla letteratura, dalla storia dell'arte, dalla stessa zoologia. Osserva perciò che la *distanza confortevole* varia passando da una regione del mondo all'altra: «Un maschio statunitense cresciuto nel Nordest sceglie una distanza che va dai 45 ai 50 cm quando parla faccia a faccia con un uomo che non conosce bene; se, in circostanze analoghe, parla con una donna, questa distanza aumenta di circa 10 cm... In molte zone dell'America Latina o del Medio Oriente la gente può parlare a proprio agio soltanto a distanze che per gli anglosassoni hanno una netta connotazione sessuale... Sono diversi i rapporti spaziali fra i partecipanti a una festa fra amici e a una riunione di lavoro... La disposizione spaziale ravvicinata dei tavolini riflette la tendenza tipicamente francese ad adottare relazioni più ravvicinate di quanto non accada nell'Europa settentrionale e negli Stati Uniti» (*ivi*, 161).

Per capire quale può essere la *distanza ideale* passando da una popolazione all'altra, Desmond Morris (1977, 131) suggerisce un curioso esperimento: «È facile saggiare la propria reazione allo spazio: parlate a qualcuno per strada, tendete il braccio e misurate la distanza. Se fate riferimento all'Europa occidentale, vi collocherete grosso modo 'in punta di dita'. In altri termini, se stendete il braccio, la punta delle vostre dita toccherà appena la spalla dell'altro. Se vi riferite all'Europa dell'est, vi troverete 'a distanza di polso'. Se provenite dal bacino del Mediterraneo, vi

collocherete molto più vicino al vostro interlocutore, un po' più che a 'distanza di gomito'». Tutto questo, a sua volta, porta a trarre determinate conclusioni: il mancato rispetto delle distanze ideali, ovvero delle dimensioni della «bolla ideale» propria di una cultura, genera incomprensioni tra gli interlocutori, quando non conflitti veri e propri. Una conversazione tra un arabo e un americano – nota divertito Hall – «può assumere l'andamento del tango»: il primo guarda intensamente negli occhi il secondo e questo si tira un po' indietro. Il primo si avvicina ancora e il secondo fa un altro passo indietro. In effetti tutti e due stanno a disagio: l'arabo penetra in quello che per l'americano è uno spazio intimo; quest'ultimo dà la sensazione di non comportarsi amichevolmente nei confronti dell'arabo.

Ma il contributo di Hall (1968) non si esaurisce nello studio dell'uso sociale dello spazio e nella diversa codificazione delle distanze nelle varie culture. Egli procede infatti ad adottare una prospettiva che diremmo «architettonica» e «urbanistica», inquadrandole in quella antropologica da cui era partito, e studia il modo in cui si strutturano, e significano, gli spazi abitativi:

– gli *spazi a organizzazione semi-fissa* sono quelli creati attraverso la semplice disposizione dei mobili, in dipendenza del piano e della funzione del luogo (è il caso delle moderne sale d'attesa): certuni sono articolati in modo tale da dare la sensazione di rispettare l'isolamento degli individui; certi altri (come le terrazze dei caffè francesi) favoriscono invece i contatti sociali. La strutturazione degli elementi a carattere semi-fisso produce effetti considerevoli sui comportamenti, ma è ancora più significativo valutare in che modo mobili, porte, sottili pareti divisorie, ecc. forniscano idee su come possano variare secondo le culture i significati legati allo spazio: per un americano è bene che una porta stia aperta, per un tedesco o un francese è meglio tenerla chiusa. «A casa o in ufficio – annota Hall – un americano è disponibile, dal momento che lascia la porta aperta. Non pensa neppure di potersi chiudere, ma bensì di tenersi costantemente a disposizione degli altri. Si chiudono le porte solo per le conferenze o le conversazioni private... In Germania, la porta chiusa non significa che chi sta dietro preferisce star tranquillo o fa qualcosa in segreto. Semplicemente, per i tedeschi, le porte

aperte producono un effetto di disordine e di sciatteria» (Hall 1968, 171, 167);

– gli *spazi a organizzazione variabile* sono molto diffusi in Estremo Oriente, in Giappone ad esempio, dove le pareti degli appartamenti vengono installate o spostate a seconda del variare delle attività domestiche: si pensi al ruolo del paravento, molto diffuso appunto in Giappone;

– gli *spazi a organizzazione fissa* (città e edifici compresi) sono invece tipici dell'habitat dell'Occidente europeo a partire dal Settecento: la cucina, le camere, i servizi, l'ufficio, il giardino (residuo simbolico degli antichi terreni a pascolo?). Se la tendenza è quella di rendere uniformi quegli spazi, i soggetti sociali si difendono «segnando il territorio con elementi decorativi personali»: la carta murale, il colore della porta d'ingresso, diversi soprammobili.

Allo stesso modo dell'uso dei gesti e della mimica facciale, anche l'uso dello spazio articolabile in distanze e territori, da puro riflesso di situazioni sociali e culturali, può diventare (e tale diviene in effetti) promotore di relazioni sociali da instaurare, coltivare o correggere. Fenomeno che riteniamo scontato, dopo quanto abbiamo cercato di mostrare nelle pagine di questo lavoro, e che dunque riteniamo superfluo tornare a evidenziare.



## Capitolo 6

# Le varietà del repertorio linguistico nell'agire sociale

### *La stratificazione linguistica nelle società complesse*

Nell'orientamento filologico e della linguistica comparata l'attenzione scientifica era incentrata esclusivamente sulle testimonianze scritte, ritenute primarie rispetto alla lingua orale. La grande rivoluzione, culturale prima che di metodo, della dialettologia del secondo Ottocento è consistita nel rovesciare quell'orientamento. Lo Strutturalismo sembra aver fatto tesoro di tale rovesciamento: basti considerare che, pur senza dirlo, Ferdinand de Saussure privilegia l'orale sullo scritto (anche se una linguistica della *parole*, pur preconizzata, viene lasciata di là da venire).

L'oralità è centrale nella dimensione del vivere sociale, così come lo è, nelle società complesse, la variazione cui le lingue sono sottoposte innanzitutto nel tempo e nello spazio: esse infatti appaiono sottoposte a una duplice, costante pressione sia per l'influenza che esercitano le culture con le quali una popolazione entra in contatto, sia per la costante necessità di modificare il lessico, ma non meno la morfologia e la sintassi, per esprimere in modo adeguato le trasformazioni sociali e culturali che la comunità dei parlanti subisce o promuove.

Le trasformazioni subite dall'italiano in epoca postunitaria offrono, da questo punto di vista, una esemplificazione molto significativa: non solo per il continuo afflusso di neologismi che ci fanno sembrare arcaica già solo la lingua di mezzo secolo fa,

ma per la costante diffusione dell'italiano unitario (a scapito dei dialetti) favorita dalla crescente scolarizzazione e dall'esposizione ai *media* in aumento costante negli ultimi cinquant'anni. Attenutasi la netta opposizione lingua/dialetto in rapporto a strati sociali di diversa collocazione, la crescita della classe media si è accompagnata al diffondersi di una lingua «media» (secondo il giudizio del Pasolini degli *Scritti corsari*), anche se variamente articolata al suo interno. Riallacciandoci all'attenta ricostruzione di De Mauro (1963), da rilevazioni ISTAT del 1993 risulta per ultimo che, «a parte il caso della Toscana, dove la distinzione tra lingua e dialetto appare problematica, vi sono in Italia ben 11 regioni su 20 dove meno di un terzo della popolazione parla solo ed esclusivamente italiano e ben 12 dove più del 10% parla solo ed esclusivamente il dialetto e in tutte le regioni (salvo Toscana e Lazio) la metà o quasi della popolazione parla un misto di italiano e dialetto» (Bagnasco *et alii* 1997, 184).

Le variazioni della lingua non si collocano solo nel tempo e nello spazio. Altre variazioni dipendono dalla dimensione sociale, ovvero dalla collocazione dei parlanti nello spazio sociale: sia pure inconsapevolmente, talora, i nostri discorsi offrono di continuo segnali, i quali rivelano la nostra identità sociale e geografica, che immagine abbiamo di noi stessi ma anche come vogliamo apparire agli altri. La complessità ed eterogeneità sociale, del resto, parecchio cresciuta nel passaggio dalle società rurali a quelle industriali, trova un riflesso quasi obbligato nell'eterogeneità linguistica: quasi tutte le società note possiedono lingue eterogenee, costituite da “varietà” diverse ognuna delle quali svolge funzioni sociali differenti ed è soggetta ad atteggiamenti o giudizi collettivi diversificati.

Non è difficile individuare (anche solo intuitivamente) differenze significative nei modi di esprimersi degli appartenenti a strati sociali, gruppi o generi diversi, dal momento che ogni differenza sociale (o sessuale) tende a correlarsi ad altrettante varianti linguistiche: è il caso dei “linguaggi” maschili e femminili (espressioni, toni della voce e tratti paralinguistici in genere connotano l'uno rispetto all'altro e nelle società tradizionali alcune forme arrivano a essere prescritte, o vietate, a seconda che il parlante sia uomo o donna); ovvero dei codici urbani e di quelli rurali (spesso non solo dialetti), con le connotazioni negative

che li accompagna(va)no, essendo giudicati rozzi e primitivi dagli abitanti delle città. Da tempo, inoltre, sono andate diffondendosi nuove varietà linguistiche legate ai gruppi professionali: i “linguaggi settoriali”, prodotti della crescente specializzazione delle professioni e dei saperi.

La variazione non dipende solo dalla collocazione sociale del parlante, ma anche dalla situazione nella quale si svolge un atto di comunicazione. Chiunque è in grado di avvertire cambiamenti di “registro linguistico” al mutare degli interlocutori o più in generale del contesto di situazione: nel conversare in privato, tra amici o in famiglia, l'attenzione alle forme grammaticali e sintattiche è spesso ridotta e il parlato fa grande ricorso alle comuni presupposizioni o al contesto; in pubblico, invece, la comunicazione verbale è molto più formale, rivolta com'è a un pubblico spesso non ben individuato o sconosciuto. Per non dire delle gradazioni individuabili tra diverse forme di orale privato (in famiglia o in salotto) e orale pubblico (in ufficio o in chiesa), scritto privato (una lettera o il proprio diario) e scritto pubblico (una istanza formale rivolta a un'autorità).

Insieme con la comunicazione non verbale, anche la variazione linguistica riflette insomma la collocazione sociale del parlante, ma può servire, e ad essa regolarmente si ricorre, anche per instaurare, coltivare o mutare relazioni preesistenti: il che ci interessa particolarmente, com'è noto. Questo appare chiaro a partire già dalla frequente non perfetta corrispondenza tra la classe di provenienza e la lingua utilizzata: nella tendenza all'ascesa sociale, soprattutto tra le classi medie (per non dire dagli ex contadini inurbati in fuga dalla loro cultura d'origine), è frequente ad esempio ritrovare degli ipercorrettismi o il ricorso a forme linguistiche proprie di strati sociali superiori nel tentativo di appropriarsi, simbolicamente almeno, di status più elevati: «Coloro che appartengono allo strato medio basso (piccola borghesia, ceti impiegatizi, piccoli professionisti di provincia) parlano un linguaggio formalmente molto rigoroso e corretto, spesso infarcito di espressioni forbite e ricercate (con effetti talvolta grotteschi). È chiaro che, in questi casi, l'uso del linguaggio denuncia da un lato la volontà di differenziarsi dai ceti popolari, dall'altro il desiderio di essere accettati dai ceti superiori ai quali si aspira di appartenere» (Bagnasco *et alii* 1997, 187).

### *L'apporto della sociologia del linguaggio*

Se questo è lo stato delle cose nelle società complesse, si comprende quanto sia niente affatto superflua una scienza la quale presti la dovuta attenzione sia all'uso sociale della lingua, sia alle variazioni che intervengono nella stessa. Ma, pur nella consapevolezza che lingua e società procedono insieme, anzi proprio per questo, l'incontro tra sociologia e linguistica è stato travagliato e la nascita di una sociolinguistica, o sociologia del linguaggio che dir si voglia, si colloca molto in ritardo nel tempo. Sono significativi i giudizi con cui Pier Paolo Giglioli (1973, 9) presentava la nascita della disciplina nella ben nota silloge: «Fin dall'inizio di questo secolo la sociologia e la linguistica si sono sviluppate in un mutuo isolamento: mentre la sociologia del linguaggio è sempre stata un'area abbastanza trascurata della sociologia, la linguistica ha scelto di ignorare l'analisi degli aspetti sociologici (come pure, sebbene in misura minore, di quelli psicologici) del linguaggio. Questa indifferenza reciproca è dipesa, almeno in parte, da due ragioni abbastanza paradossali. La prima consiste proprio nel riconoscimento sociologico, ripetuto costantemente nelle prime pagine di ogni introduzione alla disciplina, dell'essenziale ruolo del linguaggio nella società. Ma, appunto perché i sociologi hanno considerato il linguaggio come un prerequisito universale e necessario di ogni gruppo sociale, essi hanno ritenuto che esso non producesse alcuna differenziazione nel comportamento sociale e ne hanno trascurato lo studio... La seconda ragione è implicita in *una* versione [sottolineo la parola *una*] della fondamentale distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*».

Sul ruolo sociale del codice linguistico, ovvero sullo stretto legame che questo intrattiene con la società, una riflessione anticipatrice si può ritrovare nel *Cours de linguistique générale* (1916) di Saussure: e, più che negli appunti raccolti dagli allievi Charles Bally e Auguste Sechehaye, nelle annotazioni autografe lasciate dallo studioso (come mostrano le pagine dell'edizione critica del *Cours*, curata da Rudolf Engler). La lingua vi viene paragonata a una griglia che ritaglia in tanti modi diversi la «massa amorfa e indistinta» del pensiero prelinguistico (altrove detto «nebulosa»). Le articolazioni non provengono dal modo d'essere della nebulosa ma dalla conformazione stessa della gri-

glia, i cui confini sono *arbitrari e convenzionali*, ovvero intrinsecamente *sociali* (Giacomarra 1997, 77).

Saussure (1974, 28-30) distingue un ambito puramente individuale del comunicare (il cosiddetto atto di *parole*) da un ambito più generalmente sociale e sistematico (la *langue*), profondamente radicato nella società di cui esprime bisogni, interessi, valori. Nelle pagine dell'opera saussuriana la consapevolezza della socialità della lingua è sempre presente e il modo in cui un sistema linguistico è conformato non si comprende se non si fa costante riferimento alla comunità dei parlanti. «La società come fondamento del sistema e del significare» deve perciò essere messa nel dovuto rilievo: «Accanto alla concezione in cui il valore del segno, cioè la sua identità formale e semantica, è affidato interamente al sistema, si profila una seconda concezione che fa intervenire una seconda variabile, la società: 'È solo il fatto sociale che crea ciò che esiste in un sistema semiologico'» (De Mauro 1971, 155). Un pensiero forse rimasto tra le righe, nel quale è dato avvertire l'influenza di Durkheim: e il quadro teorico durkheimiano può rappresentare, ai primordi del XX secolo, una condizione ineliminabile del pensiero saussuriano.

La *langue* subisce però un curioso destino, com'è risaputo, ridotta a una semplice entità psicologica nella *vulgata* del linguista ginevrino (un insieme di regole esistenti nella mente del parlante). Di conseguenza perde valore lo studio del linguaggio quale si svolge nel corso dell'interazione sociale e gli studiosi si limitano ad analizzare la *langue* come sistema ricorrendo all'autosservazione. Com'è stato notato, insomma, l'aspetto sociale del linguaggio finisce con l'essere studiato a tavolino dagli allievi di Saussure, sulla base delle loro intuizioni personali, invece che tramite indagini adeguate.

Bisogna aspettare gli anni Sessanta perché si registri un'inversione di tendenza: allora un numero crescente di linguisti, recuperando l'insegnamento originario di Saussure, comincia a valorizzare la dimensione sociale della lingua e, a loro volta, sempre più studiosi di scienze sociali si impegnano a registrare le implicazioni della natura sociale della lingua. «A mio avviso – sottolinea Giglioli (1973, 11) – la caratteristica più importante di tale convergenza consiste nell'insistenza di questi studiosi sullo studio non tanto della *langue*, ma della *parole*, cioè del compor-

tamento linguistico in tutte le sue componenti e funzioni sociali. L'assunzione di partenza è che la *parole*, il linguaggio nella sua concreta attualità, non è affatto il risultato casuale di fattori scientificamente irrilevanti... I moderni lavori di sociolinguistica hanno mostrato che le variazioni del comportamento linguistico riflettono i sottostanti determinismi di un sistema di relazioni sociali». Quello che Giglioli sottolineava ancora con cautela («a mio avviso»), nei vent'anni successivi ha trovato conferma nella mole di ricerche e riflessioni condotte: la linguistica della *parole*, intesa nella sua fattualità sociale, si è andata affermando nei nuovi orientamenti.

La sociolinguistica ha ricevuto negli ultimi anni un'adeguata attenzione, dunque, ma seguendo direzioni differenti, in parte dovute alla storia stessa di coloro che se ne sono occupati. In Italia, ad esempio, sono stati soprattutto i dialettologi a praticare il nuovo orientamento, aggiornando gli strumenti e la formazione di base in risposta a situazioni linguistiche delineatesi negli anni Sessanta, con l'italianizzazione e la quasi scomparsa dell'uso attivo dei dialetti. In America, invece, la dimensione sociale del comunicare è stata coltivata da linguisti e antropologi, da una parte, e da sociologi, dall'altra. I primi si sono mossi ancora in una prospettiva sostanzialmente linguistica, studiando l'influenza che i fattori sociali esercitano sulla struttura e/o sulla storia di una lingua; i secondi hanno inteso invece sottolineare il valore dei dati linguistici per comprendere più a fondo certi fenomeni sociali: è il caso dell'analisi del ruolo sociale del linguaggio, ad esempio, condotta in seno all'antropologia linguistica di Boas, Sapir e Whorf.

I sociologi "puri" inizialmente vi hanno contribuito solo in parte, anche se dovrebbe averli avvertiti e sensibilizzati quanto avveniva in società plurilingui e il ruolo centrale assunto dalle questioni anche linguistiche nelle decisioni di carattere politico riguardanti, ad esempio, le minoranze etniche. «Una volta divenuti consapevoli di tali problemi – concludeva Giglioli (*ivi*, 15) – è stato più facile rendersi conto che, anche nelle società moderne in prevalenza monoglotte, esistono varietà di comportamento linguistico a livello regionale, di classe, o semplicemente di situazione interazionale che hanno effetti sociali... sulle cause linguistiche del fallimento scolastico dei bambini delle classi

subalterne (Bernstein)..., sul processo di formazione dei gruppi sociali (Barth, Blom e Gumperz)..., sulla relazione fra sistemi culturali e sistemi sociali (Bernstein)..., sull'interazione faccia a faccia (Goffman)..., collegato a diversi approcci teorici quali l'interazionismo simbolico, l'etnometodologia, la scuola critica di Francoforte (Habermas)... che sottolineano il ruolo cruciale del simbolismo nell'azione sociale».

Si è così definito un orientamento di studi basato sull'ipotesi che l'uso linguistico (la *parole* saussuriana) è strutturato e regolato non meno della *langue*; l'uso sociale, ben più della grammatica e della struttura della lingua, aiuta a comprendere la società perché riflette la collocazione dei suoi membri. Si delineano insomma prospettive d'analisi della comunicazione su cui ci siamo soffermati nelle pagine precedenti e che ora si ripropongono a proposito della variazione linguistica. Riassumendo, possiamo ripetere che «i moderni lavori di sociolinguistica si sono incentrati sull'analisi della co-variazione tra strutture del comportamento linguistico e strutture sociali... L'oggetto d'analisi è diventato l'evento linguistico (*speech event*), cioè la conversazione o dialogo, l'unità minima di analisi non è stata più il fonema ma l'atto linguistico (*speech act*), cioè la singola unità di comunicazione che il parlante può produrre con un'unica e precisa intenzione» (Ricci-Bitti Zani 1983, 97).

### *Varietà del repertorio e 'code switching'*

Una definizione di Berruto (1974, 5) consente di riprendere i compiti e i ruoli che i sociolinguisti si sono assunti: «La sociolinguistica è la disciplina che studia la diversità e la varietà della lingua (delle lingue); poiché le possibili classi di variazione della lingua (delle lingue) sono essenzialmente quattro, dipendono cioè da quattro fondamentali variabili, essa studierà in particolare come la lingua (le lingue) è diversa e cambia (sono diverse e cambiano): 1) attraverso il tempo; 2) attraverso lo spazio; 3) attraverso le classi sociali; 4) attraverso le situazioni sociali... Temi generali trattati dalla sociolinguistica saranno... riflessi linguistici di fenomeni sociali, riflessi sociali di fenomeni linguistici, mutamento linguistico e tendenze non strutturali che lo deter-

minano, problemi di politica linguistica, incidenze della comunicazione linguistica fra le interazioni sociali».

Ma quali sono i metodi e gli strumenti concettuali che essa si è data? A parte la ricerca empirica condotta con strumenti di rilevazione raffinati e spesso improntati a metodologie di ricerca proprie delle scienze sociali, i più importanti si possono ritenere i concetti di *comunità linguistica*, di *varietà del repertorio* e di *code switching* (variazione di codice) .

Il concetto di *comunità linguistica* si colloca al primo posto. Esso viene introdotto da John Gumperz (1973, 269) e riguarda «ogni aggregato umano caratterizzato da un'interazione regolare e frequente per mezzo di un insieme condiviso di segni verbali e distinto da altri aggregati simili a causa di differenze significative nell'uso del linguaggio». Da qui deriva un'idea di comunità non omogenea linguisticamente, in cui prevalgono le diversità ma non fino al punto di metterne in crisi l'esistenza: le diversità normative assicurano anzi l'equilibrio e il cambiamento. Le norme sociali che regolano la scelta tra varietà linguistiche cambiano da una comunità all'altra e da una situazione all'altra; tuttavia, in un buon numero di società, ricorrono regolarità circa gli atteggiamenti relativi a particolari varietà linguistiche: «All'interno della comunità linguistica non tutti gli individui posseggono un uguale controllo dell'intera classe di *varianti sovrapposte* che vengono usate» (*ivi*, 277).

Sottolineiamo il concetto di «varianti sovrapposte» su cui l'autore insiste molto, e a ragione: egli infatti considera la comunità linguistica un campo d'azione in cui «la distribuzione delle varietà linguistiche è un riflesso di fatti sociali». La relazione tra tali varietà può essere studiata su una dimensione *dialettale* e una *sovrapposta*: la prima è legata all'origine geografica e all'ambiente sociale di provenienza (prospettiva macro); la seconda si riferisce invece alle variazioni connesse ai generi di attività esercitati all'interno del gruppo dei parlanti (prospettiva micro).

La nuova distinzione si sovrappone a quella fra varietà a distribuzione sociale e varietà a distribuzione geografica: «L'esperienza mostra che i fattori di residenza sono meno importanti come determinanti della distribuzione dei fattori di interazione sociale e di uso... Le descrizioni della variazione sovrapposta e

di quella dialettale si riferiscono in primo luogo ai gruppi sociali». È risaputo, ad esempio, come il gergo dei ladri, o delle sette e delle società segrete in generale, funga da meccanismo teso a mantenere la delimitazione del gruppo e atteggiamenti di esclusivismo linguistico sono presenti in molte lingue parlate in aree di contatto culturale, oltre che in molte rivendicazioni di comunità etniche. «Per contrasto, l'atteggiamento nei confronti delle lingue *pidgin*, delle lingue commerciali e di altri strumenti simili di comunicazione, tende a essere quello di tolleranza. La funzione di tali lingue è quella di facilitare il contatto fra i gruppi, non di creare la loro rispettiva coesione sociale» (*ivi*, 278).

Vengono successivamente il *Repertorio* e le *Varietà del repertorio*. Il primo è l'insieme delle risorse linguistiche di cui una comunità linguistica dispone e che impiega regolarmente riconoscendone la legittimità sociale e culturale. Esso comprende almeno una lingua e le sue varietà, ma può arrivare a comprendere più lingue con le rispettive varietà.

Il concetto, introdotto pure da Gumperz (*ivi*, 279) per indicare l'insieme delle «varianti dialettali e sovrapposte usate regolarmente in una comunità», consente di individuare le relazioni fra i suoi tratti costitutivi e la complessità sociale della comunità, articolabili sotto due aspetti (*gamma linguistica* e *grado di compartimentalizzazione*): «La gamma linguistica si riferisce alla distanza linguistica interna fra le varietà costituenti, cioè all'ammontare complessivo di differenziazione puramente linguistica esistente in una comunità, distinguendo così comunità plurilingui, comunità pluridialettali e comunità omogenee. La compartimentalizzazione si riferisce alla nettezza con cui le varietà sono separate tra di loro, sia lungo la dimensione sovrapposta sia lungo quella dialettale».

Si hanno «repertori compartimentalizzati» quando si usano lingue diverse senza che esse si mescolino o quando linguaggi speciali sono chiaramente distinti da altri codici linguistici. Si è invece in presenza di «repertori fluidi» quando si registrano passaggi graduali fra parlate vicine o quando si adottano registri linguistici difficili da distinguere nettamente dagli altri. L'attenzione si focalizza sui codici linguistici presenti e operanti in una comunità sociale, che viene assunta dunque come scala di riferimento delle varietà utilizzate al suo interno. Poiché gli ele-

menti che interessano «non sono i singoli atti comunicativi ma i sistemi linguistici che intervengono negli atti comunicativi», le interazioni prese in carico sono anch'esse su larga scala: vengono presi in esame i rapporti fra ampie strutture linguistiche e ampie strutture sociali e l'unità d'analisi si pone a un livello che possiamo dire macro-sociologico.

Alcuni esempi di repertorio possono dare un'idea di come esso sia articolato concretamente, precisando che vi convergono varietà geografiche e/o sociali.

Un soggetto sociale possiede di solito un proprio modo di parlare (*idioletto*), irriducibile in apparenza a quello del gruppo cui appartiene. Ma è frequente che in pubblico egli impieghi un *dialetto regionale*, all'interno di un Paese in cui è presente ufficialmente un'altra lingua, o un *dialetto sociale* (o *socioletto*), un codice utilizzato cioè in seno a un gruppo sociale o in riferimento a quel gruppo, oppure ancora la *lingua nazionale*, la lingua ufficiale del Paese. Una delle varietà è riconosciuta come lingua di riferimento o come lingua modello (*lingua standard*), soggetta a più attenta codifica attraverso la diffusione di norme esplicite affidata alle grammatiche, ai dizionari, nonché a istituzioni culturali e scolastiche. Oggi è frequente che questo compito sia svolto dai *mass media* che diffondono (e impongono) una varietà a scapito di altre (ma sempre meno quella standard). In quanto membro di un gruppo socio-professionale, uno stesso attore sociale può approntare modificazioni al lessico e relativa pronuncia fino a giungere a quello che in Francia si chiama *jargon* o *argot* e che in Italia è il *gergo* (se riferito a gruppi sociali, come quelli giovanili, politici, ma anche malavitosi, come i mafiosi o i camorristi) o il *linguaggio settoriale*, se riferito a gruppi professionali.

Si può ipotizzare che il repertorio di una «comunità linguistica» a dimensione regionale comprenda: l'*italiano standard*; una *varietà regionale* dell'italiano caratterizzata da particolarità fonetiche, lessicali e morfosintattiche proprie. È facile osservare che gli italiani di oggi sono sostanzialmente bilingui (o diglottici, come vedremo): anche quando parlano in lingua molto raramente riescono a nascondere l'origine regionale di ognuno, la quale lascia nella pronuncia tracce incancellabili nel tempo breve; il *dialetto regionale* (ancora comprensibile nelle diverse province

di una regione); il *dialetto locale*, proprio di un paese, una cittadina, un piccolo comprensorio; la *parlata popolare* (che può essere considerata una sub-varietà del precedente, se la si esamina su un piano sociale); le *varietà rionali* del dialetto (le parlate di ognuno dei quartieri urbani, ad esempio, sono diverse l'una dall'altra, anche se i parlanti non sempre ne sono consapevoli).

Il quadro tracciato è una semplice approssimazione, naturalmente, perché esistono situazioni ben più complesse: «Nella comunità parlante della Torino di un secolo fa o poco più il repertorio era per esempio costituito da: italiano letterario, italiano con cadenza piemontese, francese, dialetto torinese dei sobborghi, con eventuali varietà, ecc. Nella comunità parlante della Torino attuale, invece, saranno rappresentati nel repertorio: italiano standard, varietà piemontese di italiano, dialetto torinese illustre, dialetto piemontese *koiné*, vari dialetti delle altre regioni italiane..., diverse varietà di italiano connotate regionalmente, gerghi, ecc.» (Berruto 1974, 61).

La competenza del singolo locutore non comprende tutta, ma solo una parte del repertorio linguistico della comunità: della somma di competenze e usi linguistici dei membri della comunità, infatti, il singolo parlante ne ha a disposizione in genere solo alcune. D'altra parte, il repertorio esiste ed opera in una comunità linguistica in quanto offre ai parlanti una scelta tra le varietà previste e disponibili: al parlante, appunto, è riconosciuta la facoltà d'impiegare l'una o l'altra varietà della parte di repertorio padroneggiata, e questo avviene indipendentemente dal fatto che la comunità usi una o più lingue o varietà. «Il controllo delle risorse comunicative varia fortemente con la posizione dell'individuo all'interno del sistema sociale. Tanto più è limitata la sua sfera d'azione ed è più omogeneo l'ambiente sociale con cui interagisce, tanto minore è l'esigenza di abilità verbali. Così, le casalinghe, gli agricoltori e gli operai, che raramente entrano in relazione con estranei, spesso utilizzano solo una limitata gamma di stili linguistici, mentre i conferenzieri, gli attori e gli uomini d'affari controllano la più vasta gamma di stili» (Gumperz 1973, 277).

Tenendo conto di questo fatto, Alberto Mioni (1975, 15-22) ha provato a costruire un repertorio di varietà dell'italiano molto articolato, anche se forse da riconsiderare in alcuni pun-

ti, visto il quarto di secolo trascorso. Lo stesso studioso avvertiva, del resto, che la sua rappresentazione indicava solo tendenze generali, «senza poter ovviamente tener conto di tutte le variabili in gioco».

Egli comincia con l'individuare nel nostro Paese l'esistenza di tre situazioni linguistiche distinte:

1. *Bilinguismo con diglossia*, ovvero «competenza generalizzata sia dell'italiano che del dialetto... e divisione relativamente stabile degli ambiti funzionali delle due varietà», il che era frequente in regioni con dialetto ancora molto vitale nei primi anni Settanta (Veneto, Friuli, Sicilia, ecc.);

2. *Diglossia senza bilinguismo*, con un «uso funzionalmente delimitato di italiano e dialetto, ma competenza dell'italiano limitata a poche ristrette élites»: situazione rilevabile nell'Italia post-unitaria e ancora presente in zone depresse del Paese;

3. *Bilinguismo senza diglossia*, con competenza dei due codici, «senza che gli ambiti funzionali delle due varietà siano abbastanza ben delimitati, anzi con una forte perdita dell'uso del dialetto a favore dell'italiano»: è il caso delle regioni settentrionali dove si dirigeva in quegli anni un flusso migratorio consistente di operai ed ex contadini.

Dal contatto tra italiani provenienti da diverse regioni d'Italia, o tra contadini inurbati provenienti da paesi diversi, può essersi formato quello che Tullio De Mauro (in *Lettere da una tarantata* di Annabella Rossi, 1970) chiamava un «italiano popolare unitario», o che Pier Paolo Pasolini negli *Scritti corsari* (1972) chiamava «italiano burocratico» e che Gaetano Berruto, nell'*Italiano impopolare* (1978) chiamava «lingua franca», una specie di *pidgin* usato per comprendersi tra parlanti lingue o dialetti diversi.

In ogni caso, Mioni ricostruisce un repertorio ideale così concepito: I (1) = italiano aulico; I (2) = italiano parlato formale; I (3) = italiano colloquiale informale; D (1) = dialetto di *koiné* o dello stile più elevato; D (2) = dialetto del capoluogo di provincia; D (3) = dialetto locale.

«Si potrà facilmente pensare – osserva al riguardo – che un borghese padroneggerà attivamente da I (1) a D (1)... Il piccolo borghese padroneggerà invece le varietà da I (2) a D (2), con qualche puntata su I (1), spesso con effetti comici, dovuti a iper-correttismo o comunque a insicurezza linguistica. Il contadino

avrà una competenza da I (3) a D (3), l'operaio inurbato oscillerà tra il comportamento del piccolo borghese e quello del contadino».

Viene infine il *Code switching*, o «variazione di codice», che della prospettiva che qui stiamo seguendo (il comunicare costruisce relazioni sociali) si rivela essere lo strumento concettuale più fecondo. L'alternarsi di lingue, o di varietà linguistiche, nel corso di una conversazione funge da spia della situazione comunicativa in cui gli interlocutori sono impegnati. Il *code switching* situazionale costituisce l'esito della scelta in situazioni di diglossia (presenti in società bilingui i cui membri usano le varietà in contesti ben definiti che non lasciano libertà di scelta: varietà distinte associate ad attività e situazioni distinte). Esso si verifica al variare dei contesti o degli interlocutori. Il *code switching* conversazionale, connesso più direttamente al soggetto sociale e alle scelte che egli va compiendo, consiste invece nell'alternarsi o nel succedersi di varietà linguistiche nel corso di una stessa conversazione, in maniera talora inconsapevole, senza che siano variati gli interlocutori nè il contesto comunicativo (Gumperz 1982).

«Nei Paesi Baschi, ad esempio, – rilevano Baylon e Mignot – dove certi individui si ritrovano più nettamente a loro agio in francese e altri in basco, una conversazione che inizia in francese può passare in basco quando uno dei partecipanti ha difficoltà a esprimere qualcosa in francese o quando suppone che l'altro preferirebbe parlare in basco... Stabile o transitoria, l'alternanza di varietà linguistiche dipende da diversi fattori (età, sesso, rete sociale) che si dispongono in gerarchia. Ma tale gerarchia dipende in gran parte dalle circostanze: ognuno degli elementi che la compongono può divenire più o meno importante non solo per i mutamenti esterni (nella società), ma a causa della scelta individuale che ogni locutore esercita in relazione all'identità sociale che vuole mettere in gioco. Essa consente di avvicinarsi all'interlocutore, oppure di allontanarsene» (Baylon Mignot 1994, 256). Riferendosi ai fenomeni di mimetismo cui spesso si sottopongono gli immigrati, ad esempio, nel tentativo di farsi accettare dalla società ospitante, gli studiosi avvertono però l'esigenza di precisare: «Il giudizio sulle intenzioni di uno 'straniero' che si adatta in questo modo può divenire sfavorevole se l'adattamento è troppo spinto: lo si sospetta di imitazione o di voler infiltrar-

si, esser preso per ciò che non è. L'accomodamento verso il francese, la norma di prestigio, non è necessariamente ben visto».

È opportuno infine segnalare il caso in cui il *Code Switching* serva ad attivare una barriera sociale fra parlanti, ingenerando discriminazioni e ghettizzazioni, piuttosto che incentivare relazioni sociali adeguate alla situazione comunicativa. Questo fatto riguarda, oltre che i gerghi della malavita, l'uso distorto e strumentale dei cosiddetti linguaggi settoriali: essi possono infatti costituire una «efficace barriera d'accesso» ai saperi veicolati per loro tramite. Non meraviglia che il modo migliore per monopolizzare il sapere è appunto quello di formularlo in un linguaggio inaccessibile se non a coloro che siano stati addestrati e ammessi in una cerchia ristretta e chiusa all'esterno dai monopolisti stessi. Già Don Milani insegnava che ogni barriera linguistica è anche una barriera sociale e viceversa.

### *Variazione linguistica e ipotesi del deficit*

Studiare le varietà coesistenti in una comunità linguistica, mettendole in rapporto con le strutture sociali può essere inteso in due modi: «O il ricercatore ritiene che i problemi linguistici non possono essere risolti che facendo appello a variabili sociali ('il sociale nel linguistico') oppure vuole ricostruire la linguistica stessa perché essa divenga una teoria del linguaggio nel contesto sociale ('priorità data al sociale sul linguistico'). Il primo approccio punta sulle variazioni stilistiche e sociali della comunicazione; il secondo sulla comunicazione ineguale, sul dominio, sulle differenze di classe nell'ideologia della lingua» (Baylon Mignot 1994, 230). Gli studi cui si riferiscono i due autori (di diversa collocazione e con obiettivi differenti) sono stati condotti rispettivamente in USA e nel Regno Unito e costituiscono due modi distinti di praticare sociolinguistica in una prospettiva di intervento sociale: il primo riguarda la «teoria della variazione» elaborata da William Labov e dalla sua équipe di ricerca incentrata sulla stratificazione linguistica di New York; il secondo concerne l'ipotesi del deficit elaborata da Basil Bernstein, tesa a focalizzare le ricadute sul piano scolastico dei particolari fenomeni di deprivazione linguistica presi in esame.

Vediamo ora di collocare la *variazione linguistica* nel quadro della *differenza*. Il modo di pronunciare le parole (ovvero l'aspetto fonetico) contribuisce ad imprimere alla lingua una marcatura di classe, come del resto il lessico usato: ci sono parole ed espressioni che ricorrono più o meno spesso a seconda della collocazione sociale dei parlanti; si può rilevare che la ricchezza lessicale aumenta man mano che si sale nella scala sociale; varia anche la frequenza d'uso delle forme sintattiche più elaborate.

William Labov (1966) studia la stratificazione sociale dell'inglese parlato dagli abitanti di New York, dedicando particolare attenzione al primo dei tratti richiamati, pur senza trascurare gli altri. Mettendo in discussione le procedure della linguistica generativa, egli ricava i dati dalla comunità linguistica stessa, adeguandovi metodi collaudati in sociologia e giungendo così a nuove scoperte sul linguaggio. Come abbiamo anticipato, il sociolinguista americano lavora su un campione di 200 soggetti sociali, rappresentativo di una popolazione di 23000 unità: su di loro raccoglie un gran numero di variabili e procede a ordinarli in categorie sociali gerarchizzate, facendo ricorso a tre diversi indici (il reddito, la professione, l'educazione). Il suo lavoro consiste quindi nell'individuare correlazioni tra le variazioni linguistiche e la posizione sociale dei parlanti o le situazioni comunicative più frequenti: il fatto di privilegiare le variazioni fonetiche è dovuto alla loro elevata occorrenza e al fatto che, più delle altre, sembrano suscettibili di autocensura consapevole.

Quali risultati ne conseguono relativamente alla realtà urbana di New York? In primo luogo, Labov riesce a mostrare come tutte le classi sociali, senza eccezione, modulino la pronuncia a seconda della situazione in cui si trovano a operare (confermando le osservazioni degli etnografi della comunicazione). Aggiunge però che l'ampiezza e la natura stessa degli scarti linguistici dipendono, in maniera regolare, dagli ambienti sociali: la diversità tra il parlare corrente e il parlare formale e accurato viene infatti avvertita con maggiore consapevolezza, e appare dunque molto più importante, tra gli operai che tra i quadri superiori.

In secondo luogo, egli ha modo di constatare che l'appartenenza di un soggetto sociale a una comunità linguistica gli consente di padroneggiare diversi «sottosistemi» e ciò può manife-

starsi come *variazione stilistica* (diversi usi di uno stesso parlante), o come *variazione sociale* (diversi usi dei vari locutori, in seno a una comunità linguistica). I fatti di lingua, osserva inoltre, sono tutti soggetti alla variazione, ma non allo stesso modo: essi sembrano soggiacere infatti a tre generi diversi di regole (categoriche, semi-categoriche e variabili). Ne deriva che la lingua presenta alcune particolarità che sfuggono alla variazione sociale e altre che si realizzano in funzione del contesto e delle caratteristiche sociali dei soggetti.

Negato qualsiasi legame tra sistema e omogeneità sociale e linguistica, non è difficile poi rilevare come in una comunità i soggetti sociali, malgrado la diversità delle loro *performances*, condividano le stesse norme e i medesimi giudizi: «La comunità linguistica si definisce più per una partecipazione congiunta a un insieme di norme che per un accordo esplicito sull'impiego degli elementi del linguaggio» (Labov 1966, 45). Norme condivise non possono non rinviare, in realtà, a un insieme comune di giudizi di valore, relativi a ciò che, a livello di comunità, si considera buono o cattivo, più o meno appropriato a situazioni socialmente definite: ne deriva che parlare di «norme linguistiche» è individuare un tratto che unifica l'intera società e la distingue dalle altre; coloro che ne fanno parte le conoscono e le condividono, il che consente di individuare gli autoctoni rispetto agli altri.

Infine, un soggetto sociale tende a valutare la propria condizione non solo in rapporto al proprio gruppo di appartenenza, ma anche (e talora in primo luogo) al gruppo di cui non è membro ma con cui si confronta: è, appunto, il *gruppo di riferimento*. Accanto a gruppi di riferimento positivi, le cui norme sono fatte proprie dal soggetto sociale, si pongono gruppi di riferimento negativi, i cui valori sono respinti e sostituiti da altri: qui Labov fa rientrare il caso degli appartenenti alla piccola borghesia, già da noi ricordati, con gruppo di riferimento la classe superiore, di cui tendono ad adottare le marche di prestigio più recenti, anche linguistiche, con i noti fenomeni di ipercorrettismo.

La ricchezza di contributi arrecati da Labov, e qui riassunti in quattro punti, richiama prospettive in qualche modo goffmaniane, a conferma di una linea di pensiero cui partecipa anche il sociolinguista. Riferendosi a situazioni comunicative riscontrabili nei grandi magazzini newyorkesi, Labov mostra, ad

esempio, come gli impiegati che non stanno a contatto col pubblico (è il caso dei magazzinieri) impieghino forme più «popolari» e meno di prestigio rispetto agli altri (capireparto o venditori). L'uso di queste varianti risulta a sua volta legato al grado di prestigio riconosciuto all'emporio nel quale prestano servizio gli impiegati, anche dello stesso genere e con lo stesso salario. Ne deriva che «la vita sociale appare un'interazione continua tra i nostri bisogni, gli atti, l'immagine che abbiamo di noi stessi e degli altri. I ruoli sociali sono continuamente rinnovati in funzione delle situazione; a operare nel linguaggio è appunto una sorta di *attività simbolica* incessante» (Baylon Mignot 1994, 233).

L'*ipotesi del deficit* è l'altro grande filone di riflessione (con successivi progetti di intervento tesi al recupero degli svantaggiati) cui ci consente di passare il riferimento all'attività simbolica della lingua. Basil Bernstein, al quale di necessità ci riferiamo, comincia con l'osservare che le abitudini linguistiche dei gruppi sociali a basso reddito e in condizioni di marginalità culturale si differenziano, sul piano sintattico e semantico, da quelle dei ceti egemonici, sia dal punto di vista economico che socioculturale. Nel corso di numerose ricerche incentrate sugli effetti della variazione sociale della lingua, rileva inoltre la profonda discrepanza esistente tra i modelli e le pratiche comunicative richieste dalla scuola e le forme linguistiche adottate dagli scolari, soprattutto se provenienti dalla *working class*, ovvero dal proletariato inglese: lo studioso intravede in quella discrepanza la causa prima del più frequente fallimento scolastico dei bambini della classe operaia rispetto a quelli della *middle class*.

Non può fare a meno di rilevare, infine, che le differenze nel comportamento espressivo dei due gruppi sociali non vengono valutate in modo neutrale, ma bensì in base alle rispettive posizioni sociali: i ceti meno abbienti vengono dunque danneggiati – in termini di prestazioni e di valutazioni – dalle insufficienze della loro lingua. I ragazzi appartenenti alle due classi, è il suo pensiero, usano codici comunicativi diversi, acquisiti in famiglia sin dai primi stadi della socializzazione infantile: poiché tali codici dipendono dal contesto delle relazioni sociali dipendenti dalla posizione occupata dalla famiglia, i bambini della classe operaia acquisiscono un *codice ristretto*, ovvero un modo di parlare «particolaristico, localistico, fortemente dipen-

dente dal contesto», mentre i bambini di classe media adottano un *codice elaborato*, universalistico e indipendente, o quasi, dal contesto.

Non direttamente soggetti alle condizioni materiali di esistenza, non impegnati in attività in prevalenza manuali, non subordinati alle relazioni di vicinato, questi ultimi operano infine in contesti di più ampio respiro. Con quali conseguenze? Che coltivano una maggiore familiarità con le agenzie preposte alla socializzazione: la scuola, in particolare, agenzia incaricata di elaborare e trasmettere alle giovani generazioni codici elaborati e saperi adeguati a quei codici, di fatto finisce col favorire i bambini nei quali coincidono il codice acquisito spontaneamente in famiglia e quello trasmesso dall'istituzione scolastica, mentre penalizza i bambini nei quali non esiste una tale corrispondenza.

A differenza di quanto sembrerebbe di poter dedurre da quanto detto, Bernstein non sostiene esplicitamente che a ogni classe sociale corrisponde un codice distinto, ma che il rapporto con la lingua varia da una famiglia all'altra e dipende proprio dall'importanza che ad essa viene attribuita nei processi formativi. Nella *middle class* le *performances* verbali sarebbero oggetto di particolare riguardo: l'educando sarebbe abituato sin da piccolo ad interrogarsi sul senso delle parole, a esprimere adeguatamente i sentimenti, a correggere le esecuzioni scorrette, finendo col privilegiare i rapporti detti soggettivi, ovvero da individuo a individuo, senza far leva sul contesto. Negli ambienti popolari, invece, la lingua comune (infarcita di idiomatismi e frasi fatte) farebbe affidamento su evidenze già condivise dagli interlocutori, più che creare nuovi sensi e significati: il contrario di quanto richiede la scuola, espressioni originali e personali. Il codice ristretto, infine, inciderebbe anche sul comportamento, influenzandolo e determinandolo: «Il linguaggio parlato è il mezzo principale col quale un individuo interiorizza le regole sociali» sostiene Bernstein (1971, 25), riecheggiando una nota linea di pensiero.

Non abbiamo usato a caso il modo condizionale nel presentare l'ipotesi di Bernstein. Il fatto è che essa nel tempo è andata soggetta a numerose critiche, in parte dovute all'insufficienza degli strumenti d'indagine adottati, in parte al fraintendimento del modo di intendere i due codici. Come abbiamo anticipato, con-

tro il riduzionismo cui è andato ingiustamente soggetto (per cui il *dialetto*, ad esempio, sarebbe proprio del proletariato e la *lingua* della borghesia), rimangono inascoltate le precisazioni dello studioso danzi riportate. Altre critiche hanno messo in discussione sia i metodi che le conclusioni: si è arrivati a rimproverargli, ad esempio, di accordare uno spazio eccessivo alle conseguenze sociali delle differenze linguistiche (che è poi la base di tutto un complesso di riflessioni della sociolinguistica); o di trascurare l'importanza dei conflitti di classe nella differenziazione linguistica (il che fornirebbe una spiegazione più immediata e cogente delle differenze di classe nella lingua).

Gran parte delle polemiche e gli espliciti attacchi a Bernstein sono state promossi, inoltre, o accentuati anche dalle speranze suscitate e dal successo che le sue idee non sono riuscite a conseguire sul piano operativo. A partire dal 1964 l'ipotesi del deficit, infatti, ha dato luogo negli USA a programmi educativi di rilievo, particolarmente destinati ai ragazzi di colore e in genere ai figli di immigrati, ma con risultati scarsi: il riferimento va alla cosiddetta «educazione compensativa» tesa a risolvere quello che veniva inteso come il «problema del deficit». Il pensiero di Bernstein negli Usa prima, e poi nei paesi europei, aveva infatti alimentato la speranza di poter risolvere i conflitti di classe con un massiccio intervento dello Stato nelle pratiche di socializzazione delle famiglie dei ceti meno abbienti: ciò al fine di sottrarre i bambini al «dannoso influsso» dell'ambiente d'origine per adattarli al più presto ai sistemi di valori del ceto medio, oltre che per rispondere alla sempre maggiore istruzione tecnica che lo sviluppo industriale richiedeva. «Ne deriva – annota Dittmar (1978, 129) – un rapporto preciso tra teoria del deficit e programmi di compensazione: questi ultimi, come applicazione della teoria, devono necessariamente condurre al successo, affinché la forza produttiva possa risultare accresciuta e i rapporti di produzione stabilizzati, conformemente allo sviluppo economico. Considerata sotto questo aspetto, si può dire che la fallita operazione compensativa al centro dell'attenzione della società si muta in una discussione critica dei suoi presupposti teorici».

Da qui si sviluppano ulteriori critiche, indirizzate ai condizionamenti esercitati da presunte ideologie politiche conserva-

trici cui Bernstein sembrava ispirarsi, talora inconsapevolmente: Labov è arrivato a sostenere che i programmi impostati sulla tesi del deficit finivano solo con l'inculcare i valori della classe media nei ragazzi della classe operaia; e non si è mancato di etichettare questi ultimi come intellettualmente e linguisticamente deficienti, sprovvisti della chiarezza di pensiero necessaria a espressioni dal codice elaborato. «In definitiva – rilevano Baylon e Mignot (1994, 238) che sembrano condividere fino in fondo quelle critiche – tutta la teoria è essenzialmente fondata su un'ideologia della classe media. L'apprendimento del codice elaborato è presentato come il mezzo di sfuggire alla classe operaia, il che implica due postulati discutibili: ogni uomo sano di mente vuol uscire dalla classe operaia e, se ce la fa, l'azione individuale è il solo modo di riuscirci. Il fatto è invece che la maggior parte delle persone sono strettamente legate alle loro reti sociali, al loro vicinato e alla loro classe, il che si rivela particolarmente vero se si considera che la condizione di molti lavoratori è migliorata a seguito di azioni collettive (scioperi, adesione ai sindacati o ai partiti politici, partecipazione a campagne diverse)».

## Capitolo 7

# La comunicazione per le mediazioni simboliche

### *Una riflessione interdisciplinare*

Il ruolo attribuito alle relazioni sociali nel farsi della società è apparso sempre più evidente nello sviluppo del pensiero sociologico. Di come accanto alle relazioni sociali si delinea la presenza operante della comunicazione è apparso sempre più chiaro, sia pure in maniera contraddittoria, nei sociologi delle ultime generazioni e negli antropologi della scuola strutturalista francese. È ancora agli antropologi che facciamo appello ora che ci avviamo ad esaminare il ruolo svolto dalla comunicazione nella creazione di quelle che chiamiamo «mediazioni simboliche». La comunicazione, infatti, si può considerare non solo un elemento promotore di relazioni sociali, ma si ritiene assolve ad un ruolo parallelo e per nulla secondario rispetto al primo: consente l'elaborazione e la diffusione dell'universo di credenze, conoscenze, miti, che accomuna e tiene insieme i membri di una società.

Il concetto antropologico di *cultura* venne definito per la prima volta nel 1871 e non è stato mai più messo da parte: indica «quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società» (in Rossi 1970, 7). A ripercorrerli con attenzione, i tratti richiamati sono in gran parte nient'altro che «tessiture di parole», esiti di atti comunicativi cioè, che, articolandosi l'uno sull'altro, originano universi di testi (orali o scritti) le cui massime

espressioni sono i miti e le religioni. La condizione a che una società esista è che ci sia una comune cultura condivisa, come poi avrebbe osservato e ribadito Émile Durkheim, ricorrendo al concetto di «coscienza collettiva». Ma quando parliamo di cultura non possiamo limitarci ai tratti prima richiamati. Perché, se parliamo delle «capacità e abitudini acquisite dall'uomo come membro di una società», non possiamo non pensare a tutto un universo di segni che orientano l'agire umano, a partire da quelli connessi al rapporto uomo-ambiente, passando per uomo-uomo e finendo al rapporto uomo-trascendente.

La consapevolezza che tra esseri umani e ambiente naturale il rapporto non è diretto, ma bensì mediato da un complesso costruito di matrice socioculturale, risale indietro nel tempo. «Per vivere – scriveva Bronislaw Malinowski nel 1931 – l'uomo altera continuamente l'ambiente circostante. In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un *ambiente artificiale*, secondario: costruisce case o fabbrica rifugi, prepara il cibo in maniera più o meno elaborata procurandoselo per mezzo di armi o di attrezzi, costruisce strade e si serve di mezzi di trasporto» (Malinowski 1966b, 136). Il processo di antropizzazione, con cui si identifica sostanzialmente l'azione umana, non si limita alla trasformazione fisica dell'ambiente, ma comprende anche la concettualizzazione dello stesso, le rappresentazioni che di esso si danno le comunità ivi insediate. Esso registra ogni volta una sorta di *semiotizzazione* del mondo naturale, uno scambio di messaggi fra uomo e ambiente, per cui lo spazio fisico viene concettualizzato in funzione di determinati tipi di prassi. Ogni ambiente antropizzato porta impressi perciò su di sé i segni delle attività umane e delle concezioni del mondo delle comunità che vi si sono stabilite nel corso dei secoli. Le comunità umane vivono perciò ognuna in un determinato ambiente naturale, ma entro universi simbolici e concettuali dipendenti, innanzitutto, dalle pratiche legate al soddisfacimento dei bisogni di sopravvivenza.

Dalla sopravvivenza biologica alla vita sociale, e culturale, il passo è breve. Gli uomini possono star bene insieme allorché condividono le stesse norme e modelli di comportamento, nonché le medesime visioni del mondo e della vita. «Benché la cultura sia in primo luogo il prodotto del soddisfacimento dei bisogni biologici, la sua natura fa dell'uomo qualcosa di essen-

zialmente diverso da un mero organismo animale... L'uomo ha esigenze... come membro di un gruppo con il quale entra in rapporti di comunanza e di discorso, come custode di una continuità tradizionale... e infine come individuo a cui la divisione del lavoro e le disposizioni prese per il futuro hanno dato agio e opportunità di apprezzare il colore, la forma, la musica» (*ivi*, 191-92). Ne deriva la presa d'atto che la cultura, fatta com'è di segni antropizzati, non è che una sorta di mediazione fra l'uomo e l'ambiente, oltre che fra un uomo e altri uomini, la forma più potente e complessiva di mediazione simbolica che le comunità umane si siano date. Questo torna in tutta chiarezza nell'orientamento di «semiotica della cultura», un approccio semiotico-strutturale che, partendo da Claude Lévi-Strauss, trova le più recenti e ampie elaborazioni negli studiosi della Scuola di Tartu, Juri Lotman e Boris Uspenskij. «Per Lotman... la cultura si pone anzitutto come una messa-in-forma dell'universo della realtà e dell'esperienza, ogni cultura potendosi caratterizzare rispetto alle altre proprio per la peculiarità della messa-in-forma che propone. Ciò significa in sostanza che di quell'universo, inteso come un *continuum*, ogni cultura privilegia alcuni tratti assumendoli come pertinenti per il 'modello del mondo' che essa istituisce, rendendo così quell'universo organizzato strutturalmente (modellizzato) e dunque intellegibile e agibile per l'uomo» (Miceli 1982, 142).

L'argomento qui richiamato è di quelli che hanno coinvolto, accanto o prima degli antropologi, pensatori e studiosi di varia formazione nel corso del tempo. Nelle riflessioni di filosofi, epistemologi, sociologi della conoscenza, filosofi del linguaggio, appare in tutta evidenza il ruolo delle «mediazioni simboliche» nel creare e nel mantenere coeso il sistema sociale. La questione così può essere ripresa da diversi punti di vista, ognuno complementare agli altri. In breve vedremo di individuare quattro angolazioni, delle tante altre, da cui essa è focalizzabile. La prima è la prospettiva gnoseologica; la seconda potremmo chiamarla socioculturale; la terza è di tipo semiotico; la quarta, infine, è quella più direttamente legata alla sociologia della conoscenza.

Quanto alla prima, a partire dai secoli XVII e XVIII la questione gnoseologica si impone con forza nel pensiero occidentale e trova in Immanuel Kant una delle più importanti sistema-

zioni. Essa si ripropone in tutta una tradizione di pensiero, la sociologia della conoscenza, che da Mannheim in poi, impegnerà pensatori tedeschi, anglosassoni e americani.

La figura di Ernst Cassirer è da ritenere centrale nello snodo appena richiamato tra la filosofia e altre aree disciplinari. In seno all'orientamento del «Neocriticismo» (o «Neokantismo», volendo evidenziare lo stretto collegamento con il filosofo di Königsberg), egli realizza acquisizioni di grande rilievo, per quanto ci riguarda, in almeno due punti: a) abbandona la concezione sostanzialista del mondo («la conoscenza trascendentale... non si occupa più di oggetti, ma della nostra maniera di conoscere gli oggetti in generale»). È la funzione che crea gli oggetti, insomma, e per questo la prospettiva in cui si muove verrà detta anche funzionalista; b) evidenzia il valore storico dei processi di conoscenza, consapevole della dimensione sociale del conoscere, senza che si diano conoscenze assolute (Geymonat 1977, VII, 134-45).

Per trovare conferme alle sue ipotesi, Cassirer prende in esame alcune forme del conoscere e privilegia, in prima istanza, il mondo delle scienze e della conoscenza scientifica in generale per passare successivamente a quelle che intende come modalità di «comprensione del mondo» sintetizzabili in alcune «conoscenze prescientifiche»: il linguaggio, il mito, la religione, l'arte... Le due forme di conoscenza non sono in opposizione, ma bensì sono due modalità di conoscere, l'una in continuazione dell'altra. In entrambe è chiaramente operante il concetto di «forma simbolica», intesa come «un medio onnicomprensivo, nel quale si incontrano tutte le formazioni spirituali, pur così diverse». «Ogni concetto – sostiene –, anche l'idea-numero delle scienze naturali, è una forma simbolica: simboleggia la realtà sensibile, ma non si identifica con essa».

«L'uomo non vive più in universo fisico – precisa ancora nel *Saggio sull'uomo* – ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico... La considerazione delle varie sfere anzidette non ne pregiudica in alcun modo la struttura» (*ivi*, 138). Il ricorso a questo «medio onnicomprensivo» mette in secondo piano la sostanza e, dell'umano interagire, evidenzia soprattutto l'aspetto simbolico. «Se già le scienze si erano rivelate, a un attento esame delle loro condizioni di

possibilità, quali attività che istituiscono i propri oggetti, è chiaro che qualcosa di simile può a maggior ragione venire ripetuto ora per la cultura... Le varie forme costituenti la cultura non hanno mai preteso di 'rispecchiare' una realtà per sé stante... esse hanno un altro compito, essenzialmente funzionale o relazionale: quello di sviluppare e arricchire certe 'formazioni' spirituali, ognuna delle quali è significativa in base alla propria struttura. Cassirer le chiama 'forme simboliche'... La conclusione generale della 'critica della cultura' sarà che la vera essenza dell'uomo consiste nel suo essere *animal symbolicum*» (ivi, 138-9). Il formarsi di visioni del mondo, specifiche per popoli e genti diverse, per periodi diversi della storia umana, non viene perciò inteso più come il riflesso di diverse realtà già formate. Ne deriva l'affermazione del valore storico e relativo di ogni conoscenza (intuitiva o razionale che sia).

Quanto alla *prospettiva socio-culturale*, è da precisare che l'attenzione di Cassirer si concentra quasi esclusivamente sul valore gnoseologico delle «forme simboliche». Il problema che egli pone ha però una rilevanza che ci tocca molto da vicino, concernente il ruolo svolto da quelle «forme» nel tenere insieme i membri di una società che in esse (anche inconsapevolmente) si riconoscono. Per il nostro percorso, il pensiero di Cassirer costituisce la presa d'atto che le realtà con le quali operiamo nel quotidiano sono in gran parte costruite socialmente. Ne deriva che la determinazione sociale appare una componente essenziale al conoscere: non c'è realtà che non venga conosciuta da particolari punti di vista e non esistono forme di conoscenza o di pensiero che siano avulsi dai loro contesti sociali ed etnico-culturali. Questi ultimi limitano e condizionano, nello stesso tempo in cui le promuovono, tutte le forme di conoscenza, scientifica e prescientifica.

In *Mediazione simbolica e società* Franco Crespi riprende la problematica introducendo il termine «mediazione» e continuando a usare «simbolico» in una accezione ancora cassireriana: comprensiva cioè di tutte le mediazioni culturali «attraverso cui l'uomo costruisce la sua realtà (linguaggio, mito, arte, religione, filosofia, scienza, ecc.)». Questi sono altrettanti modi di introdursi nel mondo, di apprenderlo e di plasmarlo, ripen-

sarlo e riforgiarlo. «La nostra esperienza conoscitiva – rileva il sociologo – appare in ogni caso come una forma di mediazione simbolica, che ha sempre a che fare con altre forme già determinate nella mediazione simbolica, senza possibilità di riferimento immediato a oggetti esterni ad essa» (Crespi 1984, 12). Da questa riflessione derivano tre conseguenze rilevanti.

In primo luogo per ciò che concerne l'individuazione della realtà (ambientale, sociale, culturale) che si dispone al di sotto, o dietro la conoscenza che di essa si può avere. Non può non porsi anche al sociologo (e forse con maggiore urgenza che non al filosofo) la questione della realtà in quanto tale, una volta messo nel dovuto rilievo il ruolo della mediazione. Crespi risponde con decisione: «Non è possibile... individuare, in modo indipendente da tale mediazione, una struttura trascendentale *a priori* del conoscere. Ne consegue che, nell'assenza di ogni fondamento *a priori* esterno alla mediazione, questa si costituisce come l'orizzonte invalicabile della nostra esperienza, come condizione necessaria e allo stesso tempo come limite di essa... Il paradosso della mediazione è proprio dato dal fatto che, pur costituendosi essa stessa come unico orizzonte, dal momento che non c'è che mediazione, essa si mostra peraltro come mediare riduttivo, cioè come limite e come rinvio ad altro da sé» (*ivi*, 11). Della cosiddetta «realtà oggettiva», della «cosa in sé» della quale i filosofi sono andati alla ricerca per secoli, non rimane molto: anzi, se ne può fare benissimo a meno, purché funzioni la mediazione.

In secondo luogo, lo stato di cose che siamo andati delineando si rivela essenziale per la coesione che il condividere medesime «mediazioni simboliche» può promuovere ai fini della creazione e del mantenimento della società. Se richiamiamo la *coscienza collettiva*, a cui non può non rimandare la coesione sociale, possiamo già coglierne la differenza: la *coscienza* di Durkheim è un fatto sociale e oggettivo, non dipende dalla coscienza dei singoli individui, e gli stati che costituiscono l'una e l'altra sono del tutto diversi tra di loro; essa inoltre si impone agli individui, i quali non concorrono per nulla al suo conformarsi in un qualche modo e devono solo passivamente subirla se vogliono far parte della società. Nella *mediazione simbolica* si rovesciano invece i termini: sono gli individui, assunti nel loro agire collettivo, che co-

struiscono la mediazione, in base a bisogni ed esigenze variabili da ambiente ad ambiente (sia naturale che sociale). Siamo di fronte, di nuovo (e non può essere diversamente) all'orientamento già rilevato altrove: non prima la società (e la relazione sociale) e poi il soggetto individuale, ma esattamente il contrario.

In terzo luogo si può collocare la conclusione, ben compendiata nel brano qui ripreso: «La mediazione simbolica può essere colta, in primo luogo, come funzione essenziale alla costituzione dell'ordine sociale. Ogni ordine sociale si costituisce infatti come forma culturale (rappresentazioni, norme, istituzioni, etc.) di rapporti sociali determinati: in quanto tale esso è la condizione che rende possibile la stessa convivenza tra gli uomini. La differenza dell'uomo dall'animale, sotto questo riguardo, va individuata appunto nella necessità che l'uomo ha di una mediazione culturale per la sua sopravvivenza individuale e collettiva» (Crespi 1984, 12). Ciò che importa notare è la conclamata necessità della mediazione simbolica perché *si diffonda* il «senso oggettivamente partecipato» e i connessi modelli condivisi di comportamento. Ribadiamo che quel senso deve diffondersi, non preesiste. «La possibilità stessa del costituirsi di un ordine sociale si fonda quindi sulle condizioni di prevedibilità relativa e di coordinamento dell'agire sociale, che sono assicurate dall'insieme delle rappresentazioni, dei valori, delle norme e dei modelli di comportamento forniti dalla cultura, cioè da un sistema di mediazioni simboliche determinate, atte a produrre *con-senso*» (*ivi*, 128).

### *Una mediazione fatta di segni: la semiosfera*

La *dimensione semiotica* è il terzo punto di vista dal quale è leggibile l'universo delle mediazioni simboliche. È una dimensione che, nell'evidenziare le componenti di tipo semiotico-comunicativo, non nega quella simbolica, ma le conferisce una rilevante autonomia, in un ordine di precedenze che fa dei soggetti umani figure provvisorie e delle mediazioni simboliche un sistema stabile e permanente. In tale direzione si rivela di grande interesse il concetto di *semiosfera* introdotto da Juri Lotman in un saggio del 1984 per indicare un «insieme diasistemico di segni». Lo studioso della Scuola di Tartu, recentemente scom-

parso, compie un ulteriore passo lungo la linea che stiamo seguendo (dalla società come un *a priori* agli uomini, e dagli uomini alle mediazioni simboliche). Egli delinea e dà la precedenza a un complesso universo di segni, caratterizzato da una *semiosi* illimitata, in cui i singoli uomini entrano per muoversi lungo tutti gli itinerari possibili: una sfera, appunto, in cui gli uomini entrano, «navigano» per uscirne quando lo ritengono opportuno. Essi stanno insieme non perché condividono le stesse credenze, e/o le stesse conoscenze, e/o la medesima religione, tenute distinte le une dalle altre: neppure l'arte, nè l'ideologia, vivono e operano in una società come «elementi chiaramente separati l'uno dall'altro». Opera invece «un universo semiotico inteso come un meccanismo unitario... una rete che non ha un centro e che offre un numero illimitato di maglie interconnesse da individuare e percorrere liberamente» (Salvestroni, in Lotman 1984, 8-9).

Se riandiamo al concetto di comunicazione in una prospettiva sistemica non stentiamo a ritrovare una comune linea di pensiero. Anche per Lotman, il riferimento va a tutta una tradizione di studi che, partendo da Gregory Bateson, passa per Paul Watzlawick, giunge a Ignacio Matte Blanco per finire ai contributi più recenti (Piattelli Palmarini 1984). Quei contributi rovesciano, per dirla in breve, la tradizione occidentale del Novecento, fatta di dicotomie, separazioni e opposizioni, e cercano invece di cogliere le interazioni fra i diversi aspetti che possono essere studiati nella loro unitarietà. Tendono, in altre parole, a superare i confini tradizionalmente istituiti fra entità diverse e a cogliere gli elementi che tengono insieme (per dirla con Bateson) «le stelle e gli anemoni di mare, le foreste di sequoia e gli uomini».

In tale prospettiva il sapere non viene visto come una somma di recinti, ognuno nella sua singolarità, ma come una rete, ovvero un «testo» inteso nella sua globalità. Nel procedere della «tesitura» la trama dei fili si dipana in tutte le direzioni e, se tagliata, interrompe la continuità che dà senso al tutto: è un'esperienza che ripetiamo ogni giorno, quella per cui comprendiamo e riformuliamo il contenuto di un testo «attingendo alla sua costituzione semiotica 'traducendola' subito in parole... Si definisce un testo mediante un altro testo, in un processo senza fine» (Segre 1981, 274). «L'universo semiotico – scrive a sua volta Lotman – può

essere considerato un insieme di testi e di linguaggi separati l'uno dall'altro. In questo caso tutto l'edificio apparirà formato da singoli mattoni. È però più feconda l'operazione opposta. Tutto lo spazio semiotico si può considerare infatti come un unico meccanismo (se non un organismo). Ad avere un ruolo primario non sarà allora questo o quel mattone, ma il 'grande sistema' chiamato semiosfera. La semiosfera è quello spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi... Soltanto l'esistenza di questo universo – ovvero la semiosfera – fa diventare realtà il singolo atto segnico» (Lotman 1984, 58).

Ne discendono alcune considerazioni di rilievo per la dinamica culturale delle comunità, con chiaro riferimento alle mediazioni simboliche.

La prima riguarda i *confini*. La semiosfera appare un tessuto di segni caratterizzato da omogeneità e da una propria individualità complessiva. Lotman, parlando dei «mattoni» dell'universo del sapere, ne auspicava l'abolizione, ma ciò non vuol dire che non esistano confini. In realtà essi ci sono e appaiono persino necessari alla costituzione e alla dinamica della semiosfera. Esistono dei confini che separano l'universo segnico da ciò che non è tale ed esistono confini interni alla stessa semiosfera. «Il confine semiotico è la somma dei 'filtri' linguistici di traduzione... È un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa. Solo col suo aiuto la semiosfera può così realizzare contatti con lo spazio extrasistemico e non semiotico... Passando attraverso questi, il testo viene tradotto in un'altra lingua (o lingue) che si trovano fuori della semiosfera data» (*ivi*, 59-60). La semiosfera si costituisce organizzandosi al suo interno e dandosi coscienza di una propria specificità e identità. Ma nel far questo essa si delimita da uno spazio esterno non organizzato, ovvero non semiotizzato: la cultura dei Greci si costituisce separandosi dai Barbari, il sapere organizzato e condiviso separandosi dal non-sapere. Il confine tra questi e quelli non può essere inteso nel senso di barriera, ma nel senso di filtro, fungendo da strumento di traduzione: ogni ambiente non semiotizzato in una semiosfera può diventarlo per un'altra, oppure essere introiettato in futuro in quella preesistente. «La semiosfera del mondo contemporaneo, allargandosi ininterrottamente nello spazio nel corso dei

secoli, ha assunto un carattere universale, ingloba i segnali dei satelliti come i versi dei poeti e le grida degli animali» (*ivi*, 69).

La seconda ha a che fare con la *irregolarità*, o *varietà interna*, della semiosfera. Tutto rientra in un universo segnico, naturalmente, ma non allo stesso modo. Eterogenea per natura, la semiosfera si riorganizza e si sviluppa a velocità diverse nei suoi diversi settori. Esistono le zone centrali ove stanno i sistemi semiotici dominanti, strutture chiuse e ben strutturate (i Testi Sacri, i libri approvati dalle Istituzioni scolastiche, i Codici delle leggi), con regole di produzione stabili, i custodi ovvero il personale addetto al controllo dei processi in atto: è il caso della Chiesa che si fa garante della religione, della Scuola per il sistema di formazione, della Giustizia per l'universo dei comportamenti ammessi. «L'elaborazione di autodescrizioni metastrutturali (grammatiche) è un fattore che accresce notevolmente la rigidità delle strutture e che rallenta lo sviluppo» (*ivi*, 64). Esistono poi le zone periferiche, organizzate in modi non rigidi, con frammenti delle strutture di prima, ovvero testi isolati da insiemi più complessi. Basate di più sulla consuetudine, sulla trasmissione orale, esse presentano costruzioni mobili e flessibili, le quali incontrano minori resistenze al cambiamento e si sviluppano molto più celermente delle prime. Centro e periferia, con diverse dinamiche di mutamento, rendono conto della diversità strutturale dell'interno della semiosfera. Il centro sembra controllare il movimento e la direzione di cambiamento dell'insieme; ma le zone periferiche non rivestono affatto un ruolo secondario, come potrebbe apparire: esse costituiscono le riserve dei nuovi processi di semiotizzazione, al fine di rendere significanti parti di realtà che in precedenza era come non esistessero. I confini interni, dunque, non significano blocco di informazione, ma (come le frontiere) sono presenti proprio per essere superati, come tanti «filtri» nel passaggio da una zona all'altra: questi ultimi arricchiscono, in quanto meccanismi di scambio, e non impoveriscono certamente il complesso della semiosfera. Quanto abbiamo detto, sia sulla delimitazione che sulla varietà interna (che però, ribadisce Lotman, «presuppone la sua unità»), fa chiaramente comprendere come la semiosfera sia il luogo della comunicazione, il luogo cioè in cui avviene lo scambio delle informazioni, la creazione o l'acquisizione di altre sempre nuove.

La terza considerazione può consentirci di gettare un ponte fra la terza e la quarta dimensione di lettura prescelte. Ci riferiamo al fatto che la semiosfera è un sistema di segni costruito dal genere umano nel corso di migliaia d'anni: i singoli uomini vi entrano quando nascono, ci restano per il breve arco della loro vita, ne escono quando muoiono, per cedere il posto ad altri. L'universo dei segni preesiste agli uomini singoli ma consegue agli uomini presi nel loro essere collettivo: ne deriva che la semiosfera si colloca tra la *necessità* del sistema socio-simbolico e la *libertà* del procedere individuale.

Ogni «fatto sociale» può essere letto come un *sistema* rigido e chiuso, ma può anche essere interpretato come un *processo*, aperto e dinamico, pronto ad accogliere e far propri influssi provenienti dall'esterno, risultanti da una molteplicità di interazioni (individuali, di gruppo o collettive in senso più ampio). In ogni fatto sociale è possibile perciò individuare una dimensione statica e una dinamica: la prima può ricollegarsi al suo essere «sistema» e la seconda al suo essere «processo». Ogni relazione, ogni universo simbolico e quant'altro, possono essere visti perciò come opera già compiuta oppure come un processo perennemente in atto, qualcosa che i soggetti umani fanno, disfanno e ricostruiscono. I concetti di «sistema» e «processo», introdotti da Luis Hjelmslev, non sono alternativi nel senso che diremmo ontologico, ma lo sono nel senso del metodo. Per ogni processo, quale va svolgendosi caso per caso e tempo per tempo, esiste un sistema soggiacente che ne consente le dinamiche in base a regole previste. Allo stesso modo, ogni sistema non è dato una volta per tutte, immutabile, ma deriva da un continuo succedersi di processi, accettati dal sistema qual è intanto, o si va configurando. È possibile ricostruire un sistema soggiacente per comprendere le dinamiche del processo stesso perché «*a priori* sembrerebbe generalmente valida – osserva Hjelmslev – la tesi che per ogni processo c'è un sistema corrispondente in base a cui il processo può essere analizzato e descritto» (Hjelmslev 1968, 11). Nella chiave interpretativa che stiamo recuperando, il sistema può essere inteso come il quadro di norme e regole, l'insieme strutturato dei segni, che preesiste alle realizzazioni singole e determinate storicamente; processi possono considerarsi invece gli infiniti atti di comunicazione che quotidianamente si svolgono e

vanno a buon fine perché si rifanno al sistema soggiacente. In tale ottica, si comprende come la semiosfera lotmaniana sia un sistema di segni strutturato, ma essa non può essere colta nella sua complessità se si sorvola su tutti i processi che dietro o prima di essa si svolgono, e la rendono possibile: sono gli innumerevoli atti di quella che chiamiamo «costruzione di realtà».

### *La realtà come costruzione sociale*

Il concetto di «realtà come costruzione sociale» appartiene alle elaborazioni di sociologia della conoscenza che ne costituiscono ancora il fondamento, a trent'anni ormai dalla pubblicazione di *The Social Construction of Reality* di Peter Berger e Thomas Luckmann. Quando apparve negli Stati Uniti d'America gli autori lanciarono una vera e propria sfida in quanto «assai ambiziosamente, intendevano impegnarsi in un 'ragionamento teorico sistematico' i cui presupposti erano decisamente critici rispetto alle spiegazioni funzionalistiche prevalenti... Al centro dell'indagine non sono più le idee e le dottrine – ossia la conoscenza teorica prodotta da *élites* intellettuali – ma 'tutto ciò che passa per conoscenza in una società', principalmente quindi quella conoscenza preteoretica che costituisce il patrimonio comune ed indiscusso dell'individuo nella realtà della vita quotidiana» (Sciolla, in Berger Luckmann 1989, 1-3). L'ipotesi interpretativa elaborata dai due pensatori, svoltasi quasi per intero entro una costante riflessione sociologica, non ha potuto non seguire linee di pensiero che, partendo da Max Weber, passavano per la fenomenologia di Alfred Schutz. Ritroviamo dunque un'area di riflessioni che abbiamo già incontrato quando parlavamo di relazioni sociali e comunicazione. Nell'idea di «costruzione sociale della realtà» convergono in gran parte le linee di pensiero che abbiamo già percorso. Per Berger e Luckmann la realtà nella quale gli uomini interagiscono giornalmente è una realtà costruita socialmente: essa si viene delineando attraverso processi di «istituzionalizzazione» e «concrezione» (o «riduzioni», per riprendere le loro parole) di significati in cui il linguaggio svolge un ruolo centrale.

Ripercorriamo in dettaglio i punti centrali del loro pensiero.

Gli studiosi partono dall'assunto di fondo che ciò che noi crediamo di percepire come reale, non ha alcuna consistenza oggettiva, ma varia da una società all'altra, essendo prodotto, trasmesso e conservato attraverso processi sociali e culturali variabili da una comunità all'altra, da un ambiente all'altro. Quella che noi chiamiamo realtà non può essere perciò che una costruzione sociale, oggetto di codificazioni, mediazioni, trasmissioni che finiscono col dare consistenza simbolica a qualcosa che, in linea di principio, può non averne.

In questa prospettiva Berger e Luckmann indicano le modalità attraverso cui la realtà viene costruita come fatto sociale e, per converso, la società diviene una realtà oggettiva: la *legittimazione* (oggettivazioni linguistiche, «sapienza popolare», norme sociali, universi simbolici) e l'*istituzionalizzazione* (ovvero la vera e propria «Costruzione di realtà»). Esse sono precedute da ciò che costituisce la base dell'agire sociale, ovvero la ripetizione di atti, di gesti e di comportamenti che, al loro primo apparire, si sono mostrati adeguati a risolvere i bisogni per i quali si era fatto loro ricorso. I due autori scrivono al riguardo: «Tutta l'attività umana è soggetta alla *consuetudinarità*: ogni azione che venga ripetuta frequentemente viene cristallizzata secondo uno schema fisso, che può quindi essere riprodotto con una economia di sforzo e che, *ipso facto*, viene percepito dal suo autore come quel dato schema... L'*abitualizzazione* provvede alla specializzazione e alla direzione delle attività che mancano nel bagaglio biologico dell'uomo, alleviando così l'accumulazione di tensioni risultante dagli impulsi non guidati... Questi processi di consuetudinarità precedono ogni *istituzionalizzazione*... Dal punto di vista empirico, la parte più importante dell'*abitualizzazione* dell'attività umana coincide con l'*istituzionalizzazione* di quest'ultima» (Berger Luckmann 1989, 82-3). Essa «ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori». L'ultima fase del processo consiste nella *interiorizzazione*: il mondo sociale oggettivato viene reintrodotta nella coscienza tramite la socializzazione.

La *legittimazione* costituisce la fase intermedia in cui si individuano quattro livelli:

a) il primo riguarda le «oggettivazioni linguistiche dell'esperienza umana», ovvero la concrezione in parole di realtà vis-

sute altrimenti non comunicabili; b) il secondo concerne gli «schemi esplicativi [con] un carattere pragmatico» e si riferisce, oltre che a racconti e leggende, ai detti popolari, ai proverbi, alle massime, a tutto l'insieme di fatti che vanno sotto il nome di «sapienza popolare». Essi sono caratterizzati appunto dalla stereotipia e dalla cristallizzazione linguistica; c) il terzo è costituito dalle «teorie esplicite grazie alle quali un settore istituzionale viene legittimato in termini di un corpo di conoscenze differenziate». Può riguardare, ad esempio, il complesso di norme e regole relative ad una speciale situazione di parentela in una determinata società; d) il quarto e più ampio livello è, infine, costituito dagli universi simbolici, «corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica» (Berger Luckmann 1989, 134-6).

La legittimazione, «in quanto processo, può essere definita come una oggettivazione 'di secondo grado' del significato. La legittimazione produce nuovi significati che servono a integrare i significati già attribuiti ai diversi processi istituzionali. La funzione della legittimazione è di rendere oggettivamente accessibili e soggettivamente plausibili le oggettivazioni di 'primo grado' che sono state istituzionalizzate» (*ivi*, 132). Qui si colloca l'elaborazione degli «universi simbolici», propri di ogni società conosciuta (mitologia, religione, ideologia, appunto), «corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica... La sfera simbolica è legata al livello più esteso di legittimazione». Gli universi simbolici svolgono una complessa funzione ordinatrice nei confronti dell'esperienza individuale e la sfera dell'applicazione pragmatica viene superata una volta per tutte. «La legittimazione avviene ora per mezzo di totalità simboliche di cui non si può affatto far esperienza nella vita di tutti i giorni... L'universo simbolico [infine] è pensato come la matrice di tutti i significati socialmente oggettivati e soggettivamente reali» (*ivi*, 136-7). Letteratura, filosofia e religione, per citare solo alcuni esempi, sono tutti universi di testi e producono effetti di realtà, al di là e al di sopra della realtà detta «oggettiva» o «naturale». La letteratura non è forse fatta di testi (nel senso di 'tessiture') di parole? E la filosofia è da meno? Per non dire dei miti di cui si sostanzia quella che chiamiamo religione: non sono forse «racconti»?

Alle origini della *istituzionalizzazione* Berger e Luckmann fanno seguire un'ampia riflessione sulla *sedimentazione* e sulla *tradizione*, nonché sui ruoli sociali che stanno dietro l'una e l'altra, pur nei diversi contesti storici e sociali. Gli universi simbolici, come la religione e molte forme di conoscenza collettiva presenti nelle società conosciute, hanno finito col regolare invariabilmente i comportamenti umani: le credenze, le superstizioni, le ideologie, le opinioni pubbliche condivise, al di là del loro valore di verità, sono state vissute «come le uniche verità ammissibili circa la natura del mondo sociale» (De Fleur Ball-Rokeach 1995, 274). Senza che possedessero alcun valore di verità sottoposto a verifica, esse non hanno mancato di produrre veri e propri «effetti di realtà» e gli uomini si sono comportati di conseguenza. Le società e le «costruzioni di realtà» in cui esse si esprimono tendono a riproporsi come realtà oggettive, ad acquisire una consistenza di fisicità: è questa la modalità che Berger e Luckmann intendono col nome di *istituzionalizzazione*. Qui il linguaggio svolge un ruolo prima «legittimante» e poi «istituzionalizzante» di chiara evidenza, vero e proprio strumento principe di «costruzione di realtà».

Chiunque ripercorra i classici dell'antropologia culturale, in parte già richiamati, non stenta a ritrovare qui una linea di pensiero che è già presente in quelli. La cultura si può considerare una istituzionalizzazione nel collettivo di azioni e operazioni divenute abitudinarie perché convalidate nei loro effetti sociali, dando origine a vere e proprie istituzioni: nella «teoria scientifica della cultura», elaborata da Malinowski, si ripercorrono itinerari analoghi, non solo nel pensiero ma anche negli stessi termini impiegati. Parlare di «costruzione sociale della realtà» non può non farci ripensare ai processi di creazione culturale attivati dalle comunità che si insediano in determinati ambienti e costruiscono quell'ambiente secondario, o artificiale, da cui siamo partiti. Anche in quest'ottica appare subito chiara la funzione assoluta dal linguaggio: non solo nel trasmettere le mediazioni simboliche, ma anche e soprattutto nel costruirle. È la pratica sociale che realizza al meglio la «costruzione di realtà».



## Capitolo 8

# La lingua agente di mediazione simbolica

### *Il ruolo della lingua nella costruzione di realtà*

Le costruzioni di realtà sono esiti di mediazioni simboliche in cui opera fattivamente la lingua naturale perché quelle mediazioni siano prima elaborate e costruite e poi apprese, condivise e partecipate da tutti i membri di una comunità. La lingua opera mediazioni simboliche ma è mediazione segnica essa stessa: ne deriva che essa è una generatrice di effetti di realtà ben più potente di altri strumenti di mediazione simbolica e culturale. Questi ultimi sono infatti formati linguisticamente (ovvero la lingua ne è la condizione d'esistenza), e dunque non possono evitare di riprodurre effetti di realtà già presenti nella lingua stessa. «Il linguaggio – scrivono Berger e Luckmann – costruisce ora immensi edifici di rappresentazioni simboliche che sembrano torreggiare sulla realtà della vita quotidiana come presenze gigantesche appartenenti a un altro mondo... Il linguaggio è capace non solo di costruire simboli che sono altamente astratti dall'esperienza quotidiana, ma anche di 'riportare indietro' questi simboli e di presentarli come elementi oggettivamente reali... il linguaggio costruisce campi semantici o zone di significato che sono linguisticamente circoscritte» (Berger Luckmann 1989, 64-65).

La lingua domina la realtà della vita quotidiana e orienta l'agire umano molto più in profondità di quanto si sia soliti credere. Nessuna realtà può essere comunicata se prima non è linguisticamente formata. «In quanto sistema di segni, il linguaggio ha la qualità del-

l'oggettività – osservano gli stessi studiosi –. Io incontro il linguaggio come una fattualità esterna a me stesso e coercitiva nei suoi effetti su di me. Il linguaggio mi costringe nei suoi modelli... mi fornisce di una possibilità 'prefabbricata' per la continua oggettivazione dello svolgimento della mia esperienza... classifica anche le esperienze, permettendomi di incasellarle in categorie generali nei cui termini esse hanno significato non solo per me stesso ma anche per i miei simili». E aggiungono: «Un intero mondo può essere attualizzato in qualsiasi momento per mezzo del linguaggio... un mondo intero si può aprire davanti a me in qualsiasi momento... il linguaggio 'rende presenti' per me non solo gli individui che sono fisicamente assenti in quel momento, ma anche persone che appartengono al passato ricordato o ricostruito, e persone proiettate come figure immaginarie nel futuro» (Berger Luckmann 1989, 62-3).

Per Berger e Luckmann la mediazione linguistica appare una condizione indispensabile al comunicare, ma anche e forse soprattutto all'essere. Ci sia consentito riprendere le osservazioni di Crespi che conclude la riflessione sul ruolo della lingua nelle mediazioni simboliche adottando una prospettiva consonante con quella già rilevata nella semiosfera lotmaniana. Se, per un verso, gli uomini creano il linguaggio, dall'altro essi si collocano nel complesso dei segni del sistema linguistico: «Il sistema primario delle determinazioni simboliche, attraverso cui si costruiscono tutte le altre determinazioni, è il linguaggio... Nel linguaggio si attuano: a) i rapporti di determinazione reciproca tra cose materiali che producono il mondo; b) il reciproco determinarsi delle identità dei soggetti da cui risulta la struttura intersoggettiva; c) i rapporti di determinazione reciproca tra istituzioni normative che danno vita ai sistemi sociali; d) i rapporti di determinazione reciproca tra eventi nei quali si forma il tempo storico» (Crespi 1984, 128).

Giungere a tali acquisizioni non è stato per nulla facile. Esse sono l'esito di percorsi tortuosi e contraddittori, durati almeno una ventina di secoli e che hanno coinvolto ora i filosofi, ora i teologi, ora gli scienziati, per finire con antropologi, linguisti e sociologi, appunto. Ripercorrere gli itinerari seguiti da coloro che vi hanno contribuito significa rileggere gran parte della storia della filosofia occidentale, lumeggiando aspetti particolari del rapporto lingua-pensiero e lingua-realtà, nei termini in cui il dibattito è venuto svolgendosi nel corso del tempo.

*Il contributo della filosofia del linguaggio*

Il ruolo che la lingua svolge nella definizione del pensiero umano, il rapporto che essa intrattiene con la realtà oggettiva, il contributo alla «costruzione di realtà»: sono argomenti che attraversano la storia del pensiero. *Logos* ed *Epos*, essere ed essenza, ente ed esistente...: la filosofia occidentale non avrebbe avuto lo svolgimento che le si riconosce se queste parole non fossero state presenti nelle lingue europee. Del resto, l'interesse per le formulazioni linguistiche è antico quanto la storia della filosofia: «Tutta la filosofia – osserva Ugo Volli ad apertura di una silloge dedicata all'argomento – è sempre filosofia del linguaggio. Anche quando il testo filosofico si impegna a descrivere la struttura 'oggettiva' della realtà, quando cerca l'essenza delle cose o al contrario testimonia di esperienze assolutamente personali... Il linguaggio contiene al suo interno la filosofia, la circo-scrive, la comprende definitivamente» (Volli 1994b, 7).

Il rapporto lingua-pensiero viene dato per scontato ed è già presente nella ricchezza semantica del termine greco *logos*, volto a designare in origine oggetti di realtà concreta, e in seguito passato a significare 'linguaggio', 'discorso' e soprattutto 'ragione'. Un orientamento indiscusso collegava spontaneamente l'oggetto reale, il pensiero che lo conosce e la parola che l'esprime. Quel rapporto diventa problematico a partire dal V secolo a.C., con i Sofisti. Essi, per primi, assumono la parola come problema: scuotono antiche certezze e mettono in discussione il rapporto tra linguaggio e realtà; si chiedono se l'origine del linguaggio sia naturale, il che rende immediata la connessione tra parola significante e cosa significata, oppure convenzionale (*ivi*, 16). Da quel momento una tesi naturalista (per cui la lingua sarebbe istituita per *physis*, natura) si oppone alla tesi convenzionalista (una lingua istituita per *nomos*, legge o convenzione), mentre già nel *polemos* di Eraclito si delinea la risoluzione del rapporto nome-cosa.

L'opposizione tra naturalismo e convenzionalismo rimane oggetto di dibattito, irrisolto fino a Platone, il quale coglie la possibilità di una mediazione tra le due ipotesi: «Platone, da un lato, ammette l'origine naturale dei nomi, dall'altro riconosce il fatto che essi possano essere modificati dai parlanti che ne regolano l'uso. Tutto il dibattito del *Cratilo*, al di là degli approfondi-

menti dialettici, non lascia dubbi sull'appartenenza del linguaggio al mondo naturale; pertanto anch'esso fornirà sempre un'immagine inadeguata del mondo delle idee, che potrà rappresentare solo in modo parziale e riduttivo» (*ibidem*). Il linguaggio non viene imposto per convenzione, o per arbitrio, alla realtà significata, perché le parole, nella loro conformazione di lettere e sillabe, sono adeguate alla natura delle cose nominate: ogni nome deve perciò esprimere, imitandola, la natura della cosa, in maniera tale da farla discernere al parlante. Dall'altra parte, non è sostenibile che conoscere i nomi sia la chiave per conoscere le cose, e che non ci sia altra via di scoprire e studiare gli oggetti della realtà se non quella di scoprirne i rispettivi nomi. Resta centrale nel pensiero platonico la conclusione del Dialogo: «La realtà vera deve essere conosciuta prima di essere espressa dal linguaggio». Pur non negando l'impostazione naturalistica dei Sofisti, Platone coltiva infine una sorta di «convenzionalismo parziale»: «Il linguaggio si modifica nel tempo perché, rispecchiando anche l'evoluzione culturale di una società, subisce i suoi stessi processi evolutivi... Viene così affermata una naturalità dei nomi fondata sull'uso e sul consenso sociale» (*ivi*, 32).

La stessa opposizione incrocia, o è trasversale, a quella tra realismo e concettualismo, nei termini in cui si pone nella speculazione filosofica successiva. Riprendendola, appunto, i filosofi affrontano in maniera più diretta un argomento in parte connesso a quello delle origini (naturali o convenzionali): la realtà esiste di per sé e le parole si limitano a denominarne le singole parti? Ovvero le parole ritagliano porzioni di realtà, attraverso costruzioni di concetti, che senza quelle non potrebbero esistere? In altri termini, e impoverendo però la complessità della questione, esiste una realtà che la lingua denomina, oppure gli oggetti della realtà esistono in quanto concettualizzati e nominati? Su questo argomento la riflessione di Aristotele propone innovazioni che riformulano in parte le prospettive allora correnti sul linguaggio. Infatti, mentre conferma nel complesso (e non più in parte, come Platone nel *Cratilo*) il carattere convenzionale dell'associazione tra suono e oggetto, lo Stagirita ripropone la questione irrisolta quando, del rapporto nome-cosa, analizza le rispettive precedenze. Egli vede nel linguaggio l'esito di atti di scrittura attivati dall'anima: i dati psichici vengono trascritti in

sequenza, e quindi trasmessi all'esterno: «In ciò, in questa sua natura di fedele messaggero, è la sua importanza teorica, nella misura in cui ad ogni suo manifestarsi attesta la possibilità di relazioni non controvertibili fra due entità: parola e dato psichico o ontologico» (De Mauro 1971, 49). A questo punto, la lingua non dovrebbe più essere trattata con sufficienza, come un argomento su cui non mette conto riflettere essendo un semplice specchio della realtà. Dovrebbe invece costituire un problema, proporsi come oggetto d'analisi, di per sé. Ma Aristotele non compie il salto che pure ci si sarebbe aspettati: «Le forme linguistiche meritano attenzione: ma si tratta di un'attenzione palesemente allotria. Meritano attenzione perché esse sono le porte per penetrare nella struttura della mente e della realtà, ma quel che veramente conta è la mente, la realtà, non la semplice porta d'ingresso» (*ivi*, 50).

L'atteggiamento del discepolo finisce col coincidere in gran parte con quello del maestro: il filosofo non ha tratto da una scelta di principio tutte le conseguenze, essendogli mancata la forza di affermare l'autonomia della lingua rispetto alla realtà. Aristotele torna perciò a identificare la funzione del linguaggio nel «trascrivere sequenze di dati psichici che vengono trasmessi fedelmente all'esterno, senza essere alterati». Il che sarebbe di poco rilievo se non fosse che l'esitazione dello Stagirita determinò per secoli un vero e proprio stato di *impasse*: «Se la concezione aristotelica della lingua fosse stata esatta, da un lato l'analisi di una lingua potrebbe e dovrebbe essere, da un punto di vista euristico, la fonte migliore per un'integrale conoscenza delle cose reperibili nel reale, e da un altro l'uso di una lingua presupporrebbe nei parlanti tale integrale conoscenza... La prima conseguenza si è tradotta nel verbalismo che ha dominato a lungo la scienza [tardo-antica e medievale]... La seconda... si è tradotta nell'impianto logicizzante, metafisico, di tutte le trattazioni grammaticali che non fossero un secco elenco di forme» (*ivi*, 45, 51-52). L'idea di una lingua consistente in una semplice nomenclatura, come si trattasse di apporre etichette su porzioni di realtà preesistenti, ha finito con l'accompagnare per molto tempo il pensiero occidentale. A partire dalla tradizione giudaico-cristiana, ben esemplificata nelle *Sacre Scritture*. Nel versetto del *Genesi* in cui si è appena compiuta la creazione e l'uomo viene

eletto re dell'universo, la prima cosa che egli compie è dare un nome alle cose e alle creature: «Adamo chiamava a sé gli animali e a ciascuno dava il suo nome» (dare il nome è già in qualche modo dominare le creature, ma ciò è possibile solo dopo che queste sono state chiamate all'esistenza). L'aristotelismo, coincidente sempre più con il verbalismo e le note degenerazioni filosofiche, sopravvisse per tutti i secoli del Medioevo, variamente integrato da contributi provenienti dal pensiero islamico (di Avicenna e Averroè) ed ebraico (di Maimonide).

I secoli della Rinascenza non aprono ancora nuove prospettive. Molte cose cambiano: le scoperte geografiche generano mutamenti sul piano economico e sociale, l'invenzione della stampa e la Riforma protestante hanno ricadute enormi sul piano culturale, ma sulla questione di cui ci stiamo occupando non si registrano innovazioni significative per tutto il Cinquecento e buona parte del Seicento. Lo stesso Razionalismo francese, che pure si accosta alle questioni del conoscere in una maniera nuova rispetto al passato, si limita ad adottare l'orientamento di pensiero che abbiamo delineato. René Descartes dedica, appunto, solo pochi passaggi (e peraltro in opere di secondario rilievo) al problema lingua, nei suoi rapporti con la realtà: per il filosofo del *Cogito* è pacifico, o almeno così si intuisce, che le parole siano capaci, e obbligate, a significare immediatamente le diverse porzioni di realtà oggetto di conoscenza intellettuale.

Alla scuola che a lui si ispira non rimane altro che riprendere le idee sulla lingua al punto in cui le aveva lasciate l'aristotelismo: «Il punto di vista aristotelico poté così ammantarsi, nella Francia del Seicento, della nuova autorità di Cartesio. E si capisce quindi perché cartesiana e aristotelica insieme possa essere stata l'ispirazione della *Grammaire générale et raisonnée de Port Royal* nella quale si ribadiva puntualmente la tesi dell'aderenza delle forme e categorie linguistiche, e specie sintattiche, a concetti e categorie d'ordine logico e universale» (De Mauro 1971, 65). La *Grammatica* e la *Logica* di Port Royal, rispettivamente del 1660 e del 1662, confermano in sostanza orientamenti già noti, talora coniugati con ascendenze agostiniane, e con timide innovazioni, dettate quantomeno dalle scoperte di nuove lingue esotiche nel corso dei secoli precedenti. Nelle tesi dei «signori di Port Royal» il linguaggio (da essi inteso come «lingua

universale») appare ancora uno specchio del pensiero (anch'esso universale e uguale per tutti i popoli): ne costituisce la realizzazione sensibile. Ma il pensiero può benissimo esistere senza un linguaggio che lo esprima: «il pensiero puro è muto» e il fatto di comunicarlo è solo un accidente.

Come si giustifica allora la diversità delle lingue? La spiegazione sta nell'uso, che però dà origine a uno o più idiomi altri dalla lingua universale: «Nell'uso, nello scambio linguistico con cui gli uomini commerciano la loro vita pratica – piena di elementi irrazionali –, il linguaggio si deforma, perché determina modificazioni e deviazioni dalla regola razionale, e distorce il suo rapporto di trasparenza col pensiero» (Voll 1994a, 126)

### *Nuovi orientamenti*

Bisognerà aspettare ancora un trentennio perché gli esiti sul piano culturale indotti dai rivolgimenti dei secoli XVI e XVII comincino a far maturare almeno le premesse di nuovi modi di pensare e, perciò, nuovi modi di impostare le questioni linguistico-filosofiche che qui ci interessano. È significativo, però, che tali novità si delineino in paesi diversi dalla Francia cartesiana, in seno a orientamenti alternativi al razionalismo di ascendenza aristotelica. Nel breve volgere di cinquant'anni, a partire dal 1690, tre opere si impongono all'attenzione, tutte e tre incentrate sull'intelletto umano, di cui indagano in modi correlati il pensiero, la conoscenza (meglio, i modi del conoscere) e il linguaggio (a conferma di un rilievo che gli si comincia a riconoscere ma rimane tutto da investigare). «I tre saggi sulle parole sono su un filo continuo, di cui quello di Locke è il capo. Nel III libro del *Saggio sull'intelletto umano* (1690) Locke sintetizza ed elabora le idee direttrici sul linguaggio su cui si confronteranno i pensatori successivi. Leibniz gli risponde paragrafo per paragrafo con una III sezione dei *Nuovi saggi sull'intelletto* (scritti tra il 1703 e il 1704 e pubblicati postumi nel 1765), concepita sulla sua falzariga. Condillac riprenderà il saggio di Locke con il suo *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* (1746), sviluppandone le direzioni innovative, interessanti per la nuova antropologia illuminista» (*ivi*, 156).

A John Locke si riconosce, da gran parte degli storici del pensiero, il ruolo di iniziatore di un nuovo modo di intendere il rapporto lingua-realtà, o linguaggio-pensiero: negando l'innatismo dei principi e delle idee nello spirito umano, egli riconosce che ogni atto mentale deriva dall'esperienza e viene trascritto nel linguaggio. Le lingue non sono di conseguenza realtà universali, ma bensì storicamente determinate: il fatto di apprendere e usare certi vocaboli al posto di altri produce effetti sul conoscere, in quanto condiziona l'acquisizione delle idee che si esprimono solo in certe lingue, e non in altre. «Allo sviluppo progressivo delle operazioni mentali – dal grado zero di conoscenza – corrisponde uno sviluppo storico della comunicazione linguistica. Il linguaggio esce dalla presa totalizzante del pensiero, smette di essere il puro riflesso – e di sparire dietro di esso –, acquisisce esistenza autonoma» (*ivi*, 159). Neanche Locke, però, trae tutte le conseguenze da un simile modo di ragionare. I residui del mentalismo secentesco, nonché gli effetti della sua stessa impostazione empirista, contraria all'innatismo e derivata dalle percezioni sensibili e dal rapporto diretto con le cose, fanno sì che la prospettiva lockiana si fermi ad uno stadio ancora lontano da qualcosa di assimilabile al relativismo linguistico e da prospettive che faranno parlare un secolo dopo di una «visione antropologica» della lingua. «L'idea viene comunque prima del linguaggio e il pensiero, una volta formato, si esercita indipendentemente da esso: la storicità riguarda l'origine, ma non la natura del linguaggio... Dietro e prima del segno sta ancora il pensiero come realtà extralinguistica – cioè non c'è il riconoscimento del linguaggio come sistema autonomo funzionale e pragmatico, condizionante il pensiero» (*ibidem*).

Le idee di Gottfried Wilhelm Leibniz non sembrano discostarsi molto da Locke, almeno per certi versi, e soprattutto paiono conservare la cautela più volte rilevata nel procedere speditamente verso certe risoluzioni teoriche. I segni della lingua, come le porzioni di pensiero che essi esprimono, non gli appaiono del tutto arbitrari e convenzionali: egli osserva infatti che, se sono arbitrari i suoni (variabili da un idioma all'altro), non lo sono le idee, invariabili; accanto alle lingue naturali, se ne possono costruire altre, del tutto artificiali; se nelle lingue, infine, alcune parole sono artificiali, altre dipendono strettamente dalla

natura delle cose, come è il caso delle parole onomatopeiche. Nei luoghi della sua opera che si rifanno ai *Nuovi saggi*, Leibniz assume invece posizioni che diremmo più «relativistiche», rovesciando (almeno così pare) modi di pensare fino ad allora correnti. «Ogni lingua, lungi dall'essere aristotelicamente il rivestimento fonico, e solo fonicamente differenziato da altre lingue, di una impalcatura di concetti e categorie universali 'eguali per tutti', appare, attraverso l'analisi leibniziana, come uno strumento avente sue modalità peculiari nell'analizzare in nozioni discrete, concetti e categorie i contenuti dell'esperienza... È un mezzo per plasmare la stessa esperienza che ne è contenuto» (De Mauro 1971, 62-63).

Veniamo infine a Étienne Bonnot de Condillac, in cui sembra respirarsi ormai pienamente il clima dell'Illuminismo linguistico e antropologico. Come Leibniz, anche Condillac riprende il *Saggio* di Locke, ma mentre il primo conserva la nota cautela (con l'eccezione rilevata da De Mauro), il secondo porta fino in fondo le prospettive più innovative. Riafferma, infatti, l'origine naturale del linguaggio, ma osserva che l'insieme dei segni linguistici è convenzionale, storico, concomitante col pensiero che dipende dall'esperienza sensibile. «L'idea lockiana dell'origine sensibile delle idee è il punto di partenza di Condillac, il quale però la sviluppa nelle sue conseguenze... Da Locke prende l'importanza accordata alle parole nell'articolazione del pensiero, ma mentre questi pensa ancora alla genesi delle idee indipendentemente dal linguaggio, Condillac lo supera sostenendo che è proprio attraverso l'uso dei segni che si sviluppa il germe delle idee» (Vulli 1994a, 157).

Quale conclusione trarre dal contributo offerto dai tre saggi sull'intelletto umano? Siamo dell'idea che, sia pure con tutte le cautele del caso, si possa dire compiuto il rovesciamento di un modo di pensare elaborato nell'antichità classica e sostenuto stancamente per tutti i secoli del Medioevo, e anche oltre. Il contributo dell'Illuminismo, operante in Condillac ma non assente negli altri, non può essere per nulla sottaciuto: ci riferiamo a quel vasto movimento di pensiero e di azione che trova nell'*Encyclopédie* la sua più compiuta espressione (filosofia, sì, ma anche scienza, tecnologia, teologia, scienza politica, ecc.). I tre saggi, inoltre, non sono solo il frutto del crescere nei secoli del-

le conoscenze scientifiche (si pensi a Galileo e a Newton), del diffondersi dello spirito della Riforma protestante (si pensi a Erasmo e Calvino) o di altri fatti che sarebbe lungo enumerare, ma sono l'esito soprattutto di fatti sociali, culturali ed economici che già da due secoli si andavano verificando: ci riferiamo all'allargarsi delle frontiere del mondo conosciuto e ai sempre più frequenti contatti con i popoli detti ancora "selvaggi".

Nel quadro delineato, una volta evidenziato il contributo dell'Illuminismo, è opportuno inserire la figura di Giambattista Vico il cui pensiero linguistico era stato da tempo archiviato, accanto a quello di Ludovico A. Muratori e di altre figure minori del Settecento italiano, finché Antonino Pagliaro e Tullio De Mauro non lo hanno riproposto all'attenzione degli studiosi. Nella *Scienza Nuova seconda* del 1744 Vico esprime un orientamento che, staccandosi dai pensatori contemporanei italiani e agganciandosi all'Illuminismo francese, offre gli spunti per un approccio che si può già dire di tipo squisitamente antropologico. Egli si muove lungo una prospettiva dichiarata anticartesiana, e alla concezione riduttiva di «idee chiare e distinte», di una natura cara a fisici e matematici, egli oppone la complessità delle opere dell'uomo quali si realizzano nel percorso storico. Sostiene perciò che solo una scienza della storia, attenta alle variabili di contesti e situazioni diverse, può alla lunga render conto della ricchezza delle produzioni umane, non esperibili su un piano analitico ma su uno empirico e determinato. Come si colloca la problematica della lingua in una simile congerie culturale? «Vico comprende, nella sua concezione del linguaggio, universalità e particolarità. Ma l'universalità non è quella logico-razionale delle idee cartesiane. I nomi non nacquero da un accordo convenzionale tra menti razionali, ma da esigenze naturali di comprensione e comunicazione tra menti prerazionali: il linguaggio non nacque come espressione di idee preesistenti innate, ma si sviluppò progressivamente in parallelo e intersezione con lo sviluppo del pensiero e delle società» (Valli 1994a, 194). Appare chiaro, allora, come Vico non possa far sua l'idea che le lingue siano semplici riflessi di categorie e concetti universali, preesistenti alle concrete e storiche società umane. Le lingue hanno una loro autonomia dagli oggetti espressi: non sono espressione di oggetti ma di comunità di parlanti che se ne servono per comuni-

care. «La questione del convenzionalismo è riformulata su un piano storico: nella prima fase del suo sviluppo, il linguaggio era naturale, espressione immediata di sensazioni e passioni suscitate dalle cose dell'uomo; nell'ultima fase il linguaggio si separa in molte e diverse lingue convenzionali che però conservano le tracce, nelle loro figure, di quella prima origine naturale» (*ibidem*). Si delinea in tutta chiarezza la prospettiva storica e diremmo antropologica adottata da Vico nel trattare il rapporto tra lingua e pensiero: è significativo, in tal senso, il posto che egli assegna alle lingue nel quadro della storia universale, individuando stadi di sviluppo del linguaggio paralleli agli stadi evolutivi della civiltà.

Era accaduto quello che abbiamo già anticipato commentando il contributo dei tre *Saggi*. Dal Seicento in poi, più che le elaborazioni lungo un certo solco di pensiero (che molto lentamente si staccava da quello tardo-aristotelico), poterono i mutamenti sociali, culturali ed economici indotti dalle nuove scoperte geografiche, dai commerci, e dunque dalla sempre più diretta esperienza della diversità delle lingue. La diffusione di conoscenza di queste ultime toglie al greco e al latino il ruolo di prime lingue, le più perfette, e le fa diventare (pur con grandi resistenze) due fra le tante. Il bisogno di conoscere i popoli "altri" fa nascere vere e proprie associazioni di ricerca le quali accumulano notizie, dati e quant'altro sia necessario a rendere meno ignoti i popoli "selvaggi" che da ora verranno decisamente inseriti nella scala dell'evoluzione. Si pensi alla *Société des observateurs de l'homme* e al lavoro di scavo da essa svolto in paesi ritenuti "esotici" (Moravia 1970). La sempre più ricca tipologia delle lingue, quale si delinea sul finire del Settecento, fa sfociare il pensiero linguistico verso un sempre più perfezionato «relativismo linguistico», anche quando continua ad associare stereotipi linguistici a stereotipi nazionalistici (come, ad esempio, il parlar duro dei tedeschi, quello cortese degli italiani, il maschile dei francesi, il sacro degli spagnoli). «Non è dunque una personalità singola – conclude De Mauro – e neppure una singola corrente della nuova cultura che determina la crisi della secolare concezione linguistica aristotelica: ma è tutta la nuova cultura che scende in campo contro il verbalismo e il logicismo, e si avvale sempre più spesso del richiamo alla peculiarità storica delle lingue, scalzando con ciò dalle menti che sia il semplice, immedia-

to, passivo riflesso d'un mondo di concetti e di cose già dato». La connessione tra lingua e popolo, tra lingua e cultura è già chiaramente presente: «Cento anni prima di Humboldt, molti pensavano alle lingue in termini 'humboldtiani'» (De Mauro 1971, 56).

### *Verso il determinismo linguistico*

Nel corso del XIX secolo comincia a diventare patrimonio dell'opinione pubblica, non senza contrasti, l'idea che la lingua non sia solo un fatto di meccanica trasposizione in segni linguistici di pensieri e realtà che le preesistono. Si sente sempre più chiara la prossimità tra lingua e popolo (pur nella mitizzazione che di quest'ultimo sarà operata nel secolo del Romanticismo) e lingua e cultura finché, nel secolo successivo, non sarà più eludibile la domanda su quale, delle due, condizioni l'altra. Tutto questo universo non nasce all'improvviso, come si è visto, ma l'orientamento riceve una forte accelerazione dai saperi specialistici che, accanto a quello linguistico, non tarderanno a delinearsi nel corso del secolo. Gli studiosi hanno parlato di *éclosion épistémologique* per indicare la nascita delle diverse scienze settoriali situata negli anni che vanno dal 1851 ai 1871. È in questo arco di tempo che degli antichi saperi alcuni vanno soggetti a nuove formulazioni, altri si perdono per sempre, altri infine, pur delineati allora, verranno ripresi solo di recente. La linguistica si ritaglia rapidamente un proprio settore autonomo, si stacca dalla filosofia e si accosta sempre più alla filologia: risale alla metà del Settecento la scoperta della lingua sanscrita, l'antico indiano, e al primo Ottocento l'elaborazione delle prime ipotesi intorno alle lingue del ceppo indoeuropeo. La riflessione sul ruolo che la lingua svolge nel definire porzioni di realtà riceve inoltre nuovo impulso nell'Ottocento positivistico, con l'affermarsi della linguistica come scienza comparativa. Lo studio per la ricostruzione di una lingua specifica viene condotto infatti, seguendo l'insegnamento di Friedrich Schlegel, attraverso il metodo comparativo che non si limita a mettere a confronto gli esiti fonetici di due idiomi appartenenti allo stesso ceppo, ma scava nella loro «struttura interna», che sempre più viene messa in corrispondenza con la cultura dei parlanti: ecco perché la lin-

guistica ottocentesca è comparativa e storicista (ovvero culturale) a un tempo.

L'idea della lingua come mezzo di «costruzione di realtà» si fa strada lentamente lungo tutto il Settecento, attraverso contributi diversificati, e talora sotterranei. Essa emerge in tutto il suo spessore in un'area culturale ancora diversa da quella francese e inglese: nel mondo tedesco, con Herder e Humboldt in primo luogo, si viene imponendo l'idea che una lingua conformi la realtà secondo modi che si rifanno all'«anima» del popolo che la parla. Non una lingua universale (come ancora volevano i «signori di Port Royal») ma quelle storicamente parlate dai popoli: l'interpretazione concettualista si accompagna insomma all'affermazione della storicità delle lingue. La nuova prospettiva è presente, sul finire del Settecento, in Johann Gottfried Herder. Egli sostiene che la lingua si evolve per stadi successivi, come un qualsiasi organismo, ma tra la lingua di un popolo e il clima, i caratteri nazionali e soprattutto la storia, esistono legami che non sottovaluta, sfuggendo così alle secche di uno sterile evolucionismo. L'ambiente culturale tedesco del Preromanticismo fa sentire la sua presenza nella prospettiva qui delineata, soprattutto se messa a confronto con la contemporanea riflessione condotta nella Francia illuminista. «Non è difficile notare una radicale differenza d'accento, un'attenzione alla dimensione collettiva del fatto linguistico, alla sua capacità di influenzare la percezione, e infine alla sua contingenza: come se il linguaggio fosse un 'dono' più che un diritto stabilito della condizione umana» (Volli 1994a, 249).

Lungo la linea herderiana si muove Wilhelm von Humboldt, la figura più autorevole del pensiero linguistico di quel tempo. Consapevole della pluralità delle lingue, Humboldt riprende l'idea del linguaggio come organismo autonomo rispetto al pensiero, e sostiene che «una lingua è una forma viva, è caratterizzata dalla propria struttura interna; ha un potere creativo che la identifica molto meglio che i suoi puri prodotti, i suoi usi concreti. È sempre in relazione col popolo che la fa vivere e che essa contribuisce a definire... [Da qui deriva] il carattere sociale, anzi nazionale del linguaggio, la non contraddittorietà dei due termini tradizionalmente contrapposti dalla speculazione sull'origine del linguaggio (natura e convenzione...), il riconoscimento della pluralità e della pari dignità dei 'punti di vista' innescati

dalle diverse lingue, la consapevolezza della non equivalenza fra espressioni sinonimiche in lingue diverse, l'idea che ogni lingua crei un 'mondo'» (*ivi*, 250-52). Chiunque legga le pagine di Herder e di Humboldt non può non cogliere la novità nel modo di impostare problemi già avvertiti dai Sofisti greci. Ma ciò che più importa è che le idee sostenute dai due pensatori tedeschi aprono nuovi orizzonti teorici e di metodo: la sostanziale identificazione della lingua con la cultura e la storia di un popolo postula ricerche articolate e interdisciplinari; la ricostruzione filologica di una lingua non viene più intesa come fine a se stessa, ma è tesa a ricostruirne la «forma interna», per collegarla successivamente alla storia complessiva del popolo che la parla.

Tullio De Mauro si è posto la domanda se quello delineato fosse un programma realizzabile negli anni Venti del XIX secolo. Non poteva che rispondere in maniera molto dubbiosa e problematica: lavorare infatti su lingue morte, campo di studio dei primi comparativisti, consentiva acquisizioni sul piano della morfologia e della sintassi ma non poteva dare risposte certe sulla semantica delle lingue, mancando testimonianze concrete sugli usi lessicali. «Stabilire una correlazione tra tale funzionalità e lo *status* sociale e culturale dei popoli che di una certa lingua si erano serviti risultava impossibile quando di tali popoli spesso l'unica notizia possibile era che, appunto, avevano usato quella lingua». E aggiunge una ulteriore considerazione: «Ma anche quando si trattava di lingue vive e di popolazioni vissute nella piena luce della storia, lo scarso sviluppo delle ricerche di folklore, etnologia, storia della cultura, sociologia (scienze in parte di là da venire nella prima metà dell'Ottocento) faceva sì che le reali notizie sulla struttura mentale e sociale delle popolazioni di una certa lingua fossero assai povere» (De Mauro 1971, 87-88).

Le prospettive aperte da Herder e Humboldt fanno chiaramente appello al contributo di quella che sarà l'antropologia culturale e il suo modo di studiare le culture dei popoli. Manca ancora l'orientamento consapevole verso ciò che sarà detta la cultura in senso antropologico; e manca soprattutto quell'universo di documenti e testimonianze che, depositati nei magazzini dei musei come risultati delle scoperte geografiche dei secoli precedenti, non era stato ancora fatto oggetto sistematico di studio e riflessione. La ricordata *Société des observateurs de l'homme* ave-

va operato nel Settecento per rispondere a esigenze avvertite in ambiente illuminista, ma non era riuscita a produrre tutte le conoscenze che sarebbero state necessarie per rispondere a Herder e Humboldt. Il quadro comincia a cambiare quando si impongono all'attenzione due nuovi settori di indagine, come intravedeva De Mauro: quello dei dialetti parlati dai popoli occidentali, da una parte, e quello delle culture e lingue dei popoli primitivi, dall'altro. Nel primo i linguisti erano obbligati a confrontarsi con l'uso vivo delle lingue, e nell'altro gli antropologi con modi di vivere e di parlare molto diversi da quelli europei: si aprivano così nuovi orizzonti interpretativi di fenomeni ritenuti fino ad allora scontati. Se già le innovazioni speculative sul rapporto lingua/realtà delineatesi tra Sei e Settecento avevano a che fare con le scoperte geografiche di nuovi mondi, quali ulteriori conseguenze si sarebbero registrate quando quei mondi cominciavano a essere studiati? Quando cioè si andavano svelando nelle lingue e nelle culture esotiche universi da cui ricavare nuove risposte? «Il folclore, l'etnografia, la storia della cultura, la sociologia», come voleva De Mauro, appunto.

In origine, certo, l'antropologia culturale era lontana dalle prospettive aperte dagli Herder e dagli Humboldt: erano diverse infatti le aree di riflessione, diversi gli obiettivi e le tradizioni culturali e nazionali cui l'una e gli altri facevano riferimento. La questione poi, se la lingua non si limitasse a dare nomi a cose e concetti già formati, ma rappresentasse la condizione di esistenza di quelli, era ben lungi dal porsi: a metà Ottocento gli antropologi erano interessati prima di tutto a ricostruire più o meno probabili stadi evolutivi. La lingua non era nemmeno presa in considerazione: non era nemmeno elencata tra i «fatti di cultura», accanto alle «conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità acquisita dall'uomo come membro di una società» (Tylor, in Rossi 1970, 7). Non mancano però i segnali, nelle stesse opere di Edward B. Tylor, di una attenzione in crescita: in molti capitoli di *Primitive Culture* (1871), ad esempio, l'antropologo inglese segnalava l'importanza della lingua dei popoli primitivi e sollecitava a studiarla con la stessa attenzione riservata ad altri tratti culturali. Nelle *Researches into the Early History of Mankind* (1865), opera dai fini prevalentemente speculativi, nel tentativo di dimostrare la sostanziale «unità psi-

chica del genere umano», egli fa ampio ricorso all'analisi del linguaggio gestuale e parlato, della scrittura pittografica e sillabica: un capitolo intero è dedicato infine alla lingua dei sordomuti nel secondo volume. Rimane il fatto, com'è dato capire, che la lingua è considerata da Tylor come mero strumento di trasmissione di messaggi, non ne viene colta la dimensione creativa né lo stretto collegamento con lo «spirito nazionale» del popolo (come pur avevano avvertito Herder e Humboldt): l'evoluzionismo etnocentrico tyloriano poteva forse esserne alla base. Procedendo sulla linea suggerita, si finiva perciò col fare della lingua solo una parte, sia pur essenziale, della cultura di una comunità: il compito dei ricercatori sul campo poteva limitarsi a prelevare «tratti» di lingua e trascriverli in un *block notes*.

### *L'ipotesi Sapir Whorf*

La questione del rapporto lingua-cultura torna a riproporsi quarant'anni dopo, quando gli antropologi cominciano a scendere sul campo e tralasciano le speculazioni a tavolino. È un dibattito a più voci, basato sui materiali raccolti durante le spedizioni etnografiche condotte dagli antropologi della Scuola americana. Franz Boas, nei primi anni del Novecento, avvia con i suoi allievi una lunga serie di campagne di ricerca sulle lingue degli Indiani d'America. Posto di fronte a modi di sezionare la realtà diversi da quelli sino ad allora conosciuti, egli si chiedeva se a determinarli fosse la lingua o non si trattava piuttosto di aspetti predefiniti della cultura che la prima si limitava a registrare. Adottando la naturale cautela che lo caratterizzava, Boas si limitava a notare: «Sembrirebbe che gli ostacoli posti dalla forma di una lingua al pensiero generalizzato siano soltanto di importanza secondaria e che, presumibilmente, la lingua da sola non possa impedire a un popolo di progredire fino a forme più generalizzate di pensiero, sempre che le condizioni generali della sua cultura richiedano l'espressione di un tale pensiero; in questa situazione sarebbe piuttosto la lingua a essere modellata dalle condizioni culturali. Non sembra verosimile perciò l'esistenza di una qualsiasi relazione diretta tra la cultura di una tribù e la lingua che essa parla, se non in quanto la forma della lingua

può essere modellata dalle condizioni culturali, ma non perché determinate condizioni vengono condizionate dai tratti morfologici della lingua» (Boas 1979, 100-01). Pur nella cautela segnalata, è lecito intravedere una crescita di consapevolezza che avvicina Boas a Herder e Humboldt, forse anche per la comune origine tedesca. La lingua gli appare qualcosa di molto più intrinseco alla cultura, non una semplice etichettatura di entità culturali o fisiche preesistenti: consente di esprimere i concetti astratti, ma interviene anche nella realtà concreta, più difficile da far dipendere dalla forma linguistica. L'antropologo cita numerosi esempi di come la lingua intervenga a sezionare in modi diversi una stessa realtà: gli Eschimesi hanno molte parole per esprimere il concetto di 'neve', mentre noi occidentali ne abbiamo una sola; la parola 'foca', che per noi rimanda a un concetto unitario, non basta a quei popoli: l'animale viene infatti indicato in modi differenti a seconda dei suoi diversi stati (dovuti all'età o a ragioni fisiologiche); in lingua dakota, continua Boas, i concetti di 'calciare', 'mordere', 'pestare', 'legare in fascio' e 'star vicini' vengono espressi da una parola sostanzialmente unica, mentre noi ricorriamo a significanti distinti (*ivi*, 46).

Senza esserne pienamente convinto, nell'impossibilità di ricondurre le categorie delle lingue indiane d'America a quelle occidentali note, Franz Boas diede origine a un complesso di riflessioni che, attraverso Sapir, Whorf, Kroeber, è giunto fino ai tempi più recenti. Le riflessioni degli antropologi, ormai sempre più incalzati dai linguisti, non potevano eludere infatti il problema del rapporto lingua/cultura, liquidandolo nel suo complesso e parlando di una naturale interdipendenza, tanto «naturale» che non metteva conto discuterne. L'esigenza di conoscere la lingua di un popolo, se correttamente esplorata sino in fondo, d'altronde, faceva presto capire ai linguisti che non bastava compilare lessici ed elaborare tavole di corrispondenze, senza studiare la cultura. Questo sul piano del metodo, ma accostando lingua e cultura e operando con lingue dalle articolazioni lessicali nuove rispetto a quelle note, cominciò a porsi la domanda se la lingua sia ancora da ritenersi solo una parte della cultura, o l'una non finisca col condizionare l'altra. Le premesse c'erano tutte, insomma, quando si è ritenuta ineludibile la questione, per avviarsi in via preliminare verso l'ipotesi del «determinismo linguistico».

Delineatosi nel primo Romanticismo, da alcuni segnalato già nelle pagine di Herder e Humboldt, l'orientamento determinato era rimasto ai margini della teorizzazione linguistica dell'Ottocento. Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, entrambi linguisti e antropologi a un tempo, furono i primi (tra gli anni Venti e i Trenta del nostro secolo) a indagare sul nesso lingua/cultura con ampiezza e sistematicità. Il primo mantenne a lungo la cautela di Boas: osservava tra l'altro che tra lingua, razza e cultura non può esserci coestensione (gli americani infatti parlano inglese come gli abitanti del Regno Unito, senza che da ciò si possa dedurre una comunanza di cultura; i neri d'America, a loro volta, parlano bene l'inglese, ma sono di razza diversa). Si potevano rilevare solo semplici «corrispondenze» tra i contenuti di una lingua e la cultura che li elabora, la prima limitata a «riflettere» le unità della seconda (Sapir 1969, 217). Questi giudizi sono presenti in un volume sul linguaggio del 1921. Ma le stesse posizioni erano sostenute in una conferenza del 1911 tenuta presso la sede dell'*American Anthropological Association*: «Il vocabolario di una lingua riflette molto chiaramente l'ambiente fisico e sociale dei suoi parlanti: il vocabolario completo di una lingua può invero essere guardato come un complesso inventario di tutte le idee, interessi e occupazioni che assorbono l'attenzione della comunità. Se potessimo avere a disposizione tutto il *Thesaurus* della lingua di una data tribù, saremmo in grado verosimilmente di ricavarne il carattere dell'ambiente fisico e le caratteristiche della cultura della gente che vi fa ricorso» (Sapir 1968, 90-91). La cautela di Sapir torna in numerosi altri luoghi. Scriveva ad esempio nel 1933: «Non esiste nessuna corrispondenza generale fra tipo di cultura e struttura linguistica. Per quanto si può osservare, i tipi di lingua isolanti, agglutinanti o inflessivi sono possibili a qualsiasi livello di civiltà... La questione cambia quando si passi dalla forma generale di una lingua al suo contenuto particolare. Il vocabolario è un indice molto sensibile della cultura di una popolazione e i cambiamenti di significato, la perdita di parole vecchie e la creazione e i prestiti di parole nuove dipendono tutti dalla storia della cultura stessa» (Sapir 1972, 27-29).

Sapir continua, in apparenza, a mantenere per lungo tempo la posizione dei primi antropologi europei: la lingua gli appare solo un prodotto della cultura e di conseguenza riflette, sul

piano del lessico, i costumi, la storia, la tecnologia di una popolazione. Poiché ogni fatto, anche se costituzionalmente non linguistico, è traducibile in una lingua, il vocabolario può a sua volta essere assunto come spia del complesso culturale che vi sta dietro: conoscerlo per intero è condizione ineliminabile per penetrare in un qualsiasi universo culturale. Ma il suo pensiero è molto più ricco e problematico di quanto non appaia. Pur con le cautele registrate fra il 1911 e il 1933, è infatti visibile una linea di riflessioni che si afferma lentamente fino a emergere con più sicurezza sul finire degli anni Venti. In un intervento del 1929, ad esempio, assume una posizione più radicale e, messa da parte l'idea che la lingua sia una «spia», giunge a vedervi una sorta di «guida simbolica» della cultura; in tale nuova prospettiva, la realtà culturale gli appare costruita quasi tutta, inconsciamente, sulle «abitudini linguistiche del gruppo» (Sapir 1972, 58). L'idea di quello che poi sarà detto «determinismo linguistico» si fa sempre più forte e si raccolgono sempre più numerose conferme sul campo, anche se continuano a non mancare le contestazioni. Resta il fatto che, seguendo l'ultima linea di pensiero, Sapir avverte chiaro nella lingua il carattere di uno strumento condizionante: essa, afferma in maniera lapidaria, «predetermina certi modi di osservazione e di interpretazione» (*ivi*, 7-8).

L'orientamento determinista sembra uscirne consolidato, ma non in maniera definitiva. Prova ne sia l'atteggiamento dell'allievo di Sapir, Benjamin Lee Whorf, di cui si è soliti sostenere una ben maggiore radicalità rispetto al maestro, anche per la più ricca congerie di conferme empiriche di cui poteva disporre. Egli fu spinto infatti a occuparsi dell'argomento da una esperienza lavorativa concreta: da agente di assicurazione non finiva di meravigliarsi del gran numero di incidenti che si verificavano nei depositi di fusti vuoti di benzina. Attraverso colloqui con gli interessati, osservò che quei fusti non venivano maneggiati con la cautela necessaria perché erano detti «vuoti», mentre vuoti non erano affatto, ma pieni di gas residui. Anche Whorf, dicevamo, a differenza di quanto si sostiene di solito, alterna posizioni di cautela ad affermazioni radicali, in una ricca serie di interventi: si è soliti perciò distinguere una versione «debole» del determinismo linguistico da una «forte», che sarebbe stata destinata alla divulgazione (Mioni, in Whorf 1970, xiii-xiv). La ver-

sione forte era presente, tra gli altri, in un saggio del 1940. Whorf, studiando la lingua degli Indiani Hopi, vi rilevava l'esistenza di una grammatica più complessa del previsto, nonché un modo diverso di trattare categorie ritenute universali (tempo, spazio, materia, ecc.). Tenendo conto dei risultati delle sue osservazioni, e ricollegandole a quelle di Franz Boas e di Edward Sapir, egli non esitava a procedere verso una osservazione ben nota: «Il sistema linguistico di sfondo (in altre parole la grammatica di ciascuna lingua) non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa. La formulazione delle idee non è un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso, ma fa parte di una grammatica particolare e differisce, in misura maggiore o minore, in differenti grammatiche. *Analizziamo la natura secondo le linee tracciate nelle nostre lingue*» (Whorf 1970, 169).

Se proviamo a collegare le osservazioni boasiane sulla 'neve' e sulla 'foca' degli Eschimesi con le affermazioni esplicite di Sapir (la lingua «predetermina certi modi di osservazione e di interpretazione») e con quest'ultima, possiamo comprendere il senso di quella che dagli anni Quaranta in poi è stata divulgata come *Ipotesi Sapir-Whorf*, ovvero del «determinismo linguistico».

### *Un'ipotesi di difficile conferma*

La comunità scientifica internazionale non ha in genere condiviso l'orientamento deterministico e ha negato validità all'ipotesi Sapir-Whorf, giudicandola poco o nulla scientifica perché carente di prove realmente convalidanti. Ne è conseguito l'abbandono puro e semplice di quella linea di pensiero o, in ogni caso, non si sono raccolte prove empiriche sufficienti a confermarla o smentirla: essa continua a stare in sospenso ancora oggi per insufficienza di documentazione, la quale, a sua volta, non sembra poter venire tutta dall'ambito antropologico né da quello esclusivamente linguistico. Trenta anni fa Giorgio Raimondo Cardona avvertiva, ad esempio, l'esigenza di un approccio psicolinguistico, il quale avrebbe almeno dovuto «stabilire con si-

curezza quale è l'uso delle etichette linguistiche nelle operazioni di trattamento dell'informazione compiute dal cervello» (Cardona 1976, 66). È mancato invece, almeno finora, un reale coinvolgimento della psicolinguistica, come manca ancora un quadro teorico di riferimento totalmente nuovo, anch'esso auspicato da Cardona. In tale contesto non si può passare sotto silenzio il fatto che, all'attenzione dedicata in origine alla struttura grammaticale e alla sua (presunta e negata) influenza sul pensiero, non sia seguita la dovuta attenzione al lessico dove gli assunti whorfiani avrebbero potuto trovare più sicura verifica: «Le discussioni sulla teoria Sapir-Whorf sono state paralizzate... dal fatto paradossale che, sebbene questa teoria richiede assolutamente un'impostazione semantica, essa è stata ben poco esaminata fino ad ora da questo punto di vista» (Ullmann 1966, 413-14). L'esito è quello che tutti conosciamo: a più di cinquant'anni dall'ipotesi Sapir-Whorf non si sono compiuti grandi passi avanti verso la comprensione del modo di interagire di lingua e cultura, e del ruolo che l'una svolge nella definizione dell'altra.

Ci sono altre ragioni che aiutano a spiegare lo stato di *impasse*. Alcune hanno a che fare con la storia stessa delle due discipline da cui dovrebbe venire la auspicata documentazione. Gli orientamenti assunti dalla linguistica e dall'antropologia culturale nel secolo XX non hanno offerto di sicuro le condizioni perché si diffondessero collaborazione e scambio di risultati tra l'una e l'altra. La linguistica strutturalista affermò infatti il suo status di scienza depurando l'oggetto di studio di tutto quanto nella lingua non fosse riconducibile a sistema: era messo perciò da parte lo studio delle condizioni sociali e culturali in cui si svolge l'atto comunicativo ed era trascurato nella sostanza lo studio del lessico perché difficilmente riconducibile a sistema. Gli strutturalisti prima e i generativisti poi guardavano con sospetto a qualsiasi cosa avesse a che fare col significato, temevano di sfociare su argomenti «extralinguistici» e disdegnavano perciò di toccare ambiti di pertinenza della psicologia, della sociologia o dell'antropologia. Gli studiosi del sociale, a loro volta, adottavano la stessa prospettiva, ed evitavano di munirsi di strumenti adeguati a fatti di loro non diretta pertinenza. La specializzazione spinta all'eccesso, l'assenza di approcci interdisciplinari producevano insomma effetti di ritardo scientifico ancora tutti da valutare.

Ragioni non propriamente scientifiche, infine, sono connesse ad una sorta di ideologia profonda che sottostà al pensiero occidentale degli ultimi cinquant'anni. Le affermazioni in cui si concretizza l'ipotesi Sapir-Whorf sollevano infatti una obiezione di fondo, inconciliabile con l'universo ideologico occidentale e, diciamo, democratico: fare della lingua la determinante della cultura di un popolo può generare l'effetto che un parlante non sia ritenuto in grado di formulare determinati concetti se le categorie linguistiche di cui dispone non lo consentono. Popoli di lingue altre dalle indoeuropee potrebbero perciò non essere giudicati in grado di elaborare concetti astratti come "essenza", "esistenza" ed "essere" su cui la civiltà occidentale ha costruito tutto un filone di pensiero secolare: sarebbero perciò condannati ad una sorta di pensiero inferiore.

Eppure l'orientamento verso il determinismo linguistico non è venuto meno nel corso di questo ventesimo secolo, così come la "tentazione" del determinismo rimane una costante del pensiero occidentale. Ullmann risale fino a Francesco Bacone (nella linea che abbiamo cercato di ripercorrere): «Gli uomini credono che le loro menti dominino la lingua: ma avviene spesso che la lingua domini le loro menti» (1966, 399). E continua a operare sia pure in maniera sotterranea nell'Ottocento, prima di ricomparire in Max Müller. Da allora si ritrova spesso presente nella cultura tedesca di questo secolo: si pensi in particolar modo allo *Sprache und Mythos* di Ernst Cassirer e alla teoria dei campi semantici di Jost Trier, detta appunto «neo-humboldtiana» (*ibidem*). Siamo dell'idea, infine, che tutta la linguistica d'impianto strutturalista, pur senza affermarlo esplicitamente, condivide orientamenti di tipo determinista, dal momento che esclude la realtà (il referente) dai fattori della significazione e della comunicazione: pensiamo in primo luogo a Saussure e Hjelmslev. Concordiamo con De Mauro (in Saussure 1974, n.227) che non è possibile accostare i due strutturalisti a Whorf, per il quale «il pensiero non ha sussistenza autonoma fuori della lingua». Sembrano avvertirsi però certe sintonie, pur nei diversi quadri teorici di riferimento.

## Capitolo 9

# Il ruolo della lingua in prospettiva semiotico-strutturale

### *L'apporto dello Strutturalismo linguistico*

Lo Strutturalismo segna, con la sua presenza, almeno una buona metà del secolo XX. Nato da esigenze di comprensione scientifica cui le scienze dell'Ottocento non riuscivano più a rispondere adeguatamente, finisce però con l'assumere un taglio "ideologico" nella lettura che propone dei fatti sociali più diversi. Dalla linguistica di Saussure all'antropologia di Lévi-Strauss, dalla psicanalisi di Lacan alla sociologia di Talcott Parsons... lo Strutturalismo smarrisce la sua dimensione scientifica e si fa ideologico quanto più si estende e si impone in aree per le quali i suoi modelli non erano stati elaborati e pur tuttavia vengono ripresi e utilizzati. Non c'è dubbio perciò che, pur operando una «rottura del sapere» tradizionale e aprendo nuove prospettive, lo Strutturalismo finisce con l'irrigidire entro griglie inadeguate i propri oggetti di studio, quando da metodo si fa ideologia (Tagliagambe 1977, 373).

Una delle tematiche che sono andate soggette a un simile processo di cristallizzazione è quella relativa al rapporto fra l'universo dei segni e la concreta realtà alla quale quei segni, alla fine, non possono non rinviare. Se è vero, infatti, che i fatti umani più diversi sono leggibili *sub specie segnica*, passando attraverso un codice linguistico e conformandosi a specifici reticoli di comunicazione, ciò non deve far dimenticare che è pur sempre da fatti umani che si parte (individuali o collettivi che siano). Si par-

te cioè da realtà concrete e «dure», che solo per ragioni esplicative si possono rimuovere, senza però dimenticarle. Invece è accaduto questo nella storia dell'orientamento strutturalista: far diventare dato di fatto quella che era un'opzione provvisoria, ovvero l'esclusione del reale, e del sociale in particolare, dai modelli che si andavano elaborando, scadendo in un sempre più vuoto formalismo (che è poi l'ideologia strutturalista). Il pensiero di Saussure, quale è andato diffondendosi negli anni Sessanta, ha conosciuto solo questa visione riduttiva dello Strutturalismo: non sappiamo quanto vi abbiano contribuito, ma già Charles Bally e Auguste Sechehaye, gli allievi che prendevano appunti alle lezioni del maestro, e sulla cui base fu esemplato il testo del *Cours* nel 1916, possono esserne stati i primi responsabili.

Nelle pagine dedicate al segno, Saussure si è trovato ad affrontare lo stesso genere di problemi sviscerati dalla tradizione filosofica che abbiamo ripercorso. Nel *Cours de Linguistique générale* il segno viene definito come il frutto del ritaglio simultaneo di due realtà (una sonora e l'altra concettuale): si può legittimamente collocare qui l'origine, sia pure inconsapevole, del nuovo modo di pensare alla lingua come mezzo di costruzione di realtà. Egli non nega l'esistenza di una realtà prelinguistica, studiabile da vari punti di vista e con metodi adeguati alle condizioni dell'oggetto stesso; ma precisa che quella realtà non si può cogliere sul piano della comunicazione: «Psicologicamente – osserva infatti – fatta astrazione dalla sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta... Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua» (Saussure 1974, 136).

Per Saussure esiste dunque una qualche forma di pensiero prelinguistico, ma di essa non si può render conto senza la lingua: «Solo quando un codice linguistico condiviso delimita l'amorfo in unità discrete, quella realtà diviene un fatto sociale vivo: solo allora quest'ultimo è comunicabile». E, per maggiore chiarezza, aggiunge: «Il ruolo caratteristico della lingua di fronte al pensiero non è creare un mezzo fisico materiale per l'espressione delle idee, ma servire da intermediario tra pensiero e suono, in condizioni tali che la loro unione sbocchi in delimitazioni re-

ciroche di unità. Il pensiero, caotico per sua natura, è forzato a precisarsi decompendosi. Non vi è dunque né materializzazione dei pensieri, né spiritualizzazione dei suoni, ma si tratta del fatto, in qualche misura misterioso, per cui il 'pensiero-suono' implica divisioni e per cui la lingua elabora le sue unità costituendosi tra due masse amorfe» (Saussure 1974, 136-37). La lingua ritaglia in tanti modi diversi la «massa amorfa e indistinta» del pensiero prelinguistico: non è detto esplicitamente, ma non ci può essere dubbio, nella nostra prospettiva, che «delimitare» un pensiero amorfo costretto a «precisarsi decompendosi» non può non voler dire ritagliare, dare consistenza, o opacizzare, una realtà prelinguistica che Saussure dà ancora per esistente. Nelle note del linguista ginevrino, insomma, si può cogliere tra le righe l'idea che ogni lingua «costruisce» proprie realtà concettuali valide per comunità di parlanti storicamente date.

E quella che i filosofi chiamavano la «realtà in sé»? Ci si aspetterebbe che a essa venga riconosciuta una qualche consistenza fisica e concreta. Invece, nella «semantica» saussuriana non c'è posto per il referente, cioè per una qualsiasi realtà oggettiva, da prendere in considerazione. La lingua, nel suo complesso, è come una griglia che, poggiata sulla nebulosa, ne individua limiti e confini; col suo semplice apparire, crea realtà laddove prima c'era il vuoto. Le articolazioni non provengono dal modo d'essere della nebulosa (cioè dalla realtà), ma dalla griglia stessa: ogni unità linguistica viene definita, in negativo, da ciò che la distingue da altre unità. Realtà concettuali, beninteso, tanto «vere» che possono fare a meno dei riscontri referenziali: ciò perché limiti e confini sono arbitrari e convenzionali, ovvero intrinsecamente sociali.

Saussure distingue un ambito puramente individuale del comunicare (il cosiddetto atto di *parole*) da un ambito più generalmente sociale e sistematico (la *langue*): la creatività del parlante e la libertà del messaggio, registrabili nel primo, sono possibili solo perché nel secondo operano la regola e l'ordine, provenienti dalla convenzione sociale (Saussure 1974, 28-30). L'intrinseca socialità del concetto di *langue* fa capire, del resto, come il sistema lingua venga profondamente radicato nella società di cui esprime bisogni, interessi, valori. Nelle pagine dell'opera saussuriana la consapevolezza della socialità della lingua è sem-

pre presente. Il modo in cui un sistema linguistico si struttura non si comprende se non si fa costante riferimento alla comunità dei parlanti: «La società come fondamento del sistema e del significare» deve perciò essere messa nel dovuto rilievo, come si avverte ancor più chiaramente nell'edizione critica del *Cours*: «Accanto alla concezione in cui il valore del segno, cioè la sua identità formale e semantica, è affidato interamente al sistema, si profila una seconda concezione che fa intervenire una seconda variabile, la società: 'È solo il fatto sociale che crea ciò che esiste in un sistema semiologico'» (De Mauro 1971, 155). Ecco perché sentiamo di dover riaffermare l'intrinseca socialità che caratterizza sia il sistema che l'atto del parlare: può forse essere un pensiero rimasto tra le righe, ma quasi mai viene presa nella dovuta considerazione l'influenza di Durkheim su Saussure (Elia 1978). Siamo dell'idea, invece, che il quadro teorico durkheimiano rappresenti, ai primordi del XX secolo, una base di partenza importante non solo per lo strutturalismo saussuriano, ma anche per il rapporto lingua/realtà quale viene impostato in una prospettiva concettualista.

Nei primi vent'anni del nostro secolo la prospettiva «concettualista», su base sociale, non si impone senza contrasti. La questione rimane aperta, come del resto quella relativa al determinismo linguistico: più che le prove addotte, in un senso o nell'altro, finiscono col prevalere spesso gli orientamenti di scuola. La prospettiva «realista» torna a essere presente, ad esempio, in *Meaning of Meaning* pubblicato nel 1923 da Charles K. Ogden e L.A. Richards: qui il referente costituisce uno dei tre fattori del modello del significato, costituito a forma di triangolo i cui vertici sono, rispettivamente, «referenza», «simbolo» e «referente». Ma anche qui è possibile cogliere una dimensione sociale non chiaramente esplicitata: da questa suggestione Bronislaw Malinowski può esser stato sollecitato a proporre un «contesto di situazione», in appendice al libro, come fattore socio-culturale di definizione del significato.

L'impronta sociale si diluisce, invece, fin quasi a sparire, negli *Omkring* (*Fondamenti della teoria del linguaggio*), pubblicati nel 1943 da Louis Hjelmslev. Il caposcuola danese della glossematica si muove nella stessa prospettiva saussuriana, inizialmente:

in seguito però pone in sempre maggior rilievo il valore logico-formale delle articolazioni linguistiche e mette tra parentesi la loro matrice sociale. È un fatto, del resto, che in quasi tutta la linguistica del primo Novecento l'uno e l'altra vengono fatti giocare contro, trascurando che le due dimensioni (formale e sociale) non sono in contraddizione: un tratto sociale non può non essere 'ben formalizzato', pena la sua stessa «visibilità» nel sistema, e nessun tratto formale può vivere di vita propria se non è stato elaborato e accettato per convenzione sociale.

Quanto al rapporto lingua/realtà, Hjelmslev comincia col segnalare il valore puramente didattico del discorso saussuriano, già da noi ripreso, e quindi scrive: «Parrebbe giustificabile un esperimento in cui si confrontassero lingue diverse, estraendo o sottraendo il fattore comune ad esse e a tutte le altre lingue che si possono introdurre nel confronto... Questo fattore comune è da noi chiamato *materia*... Questa materia così considerata esiste provvisoriamente come una massa amorfa, un'entità inanalizzata definita solo dalle sue funzioni esterne, cioè dalle sue funzioni rispetto a ognuno dei periodi citati» (Hjelmslev 1968, 55-56). Il punto di partenza è ancora improntato a Saussure: lì si parlava di «nebulosa», qui si parla di «massa amorfa»; la consistenza di queste due realtà è psicologica, per nulla linguistica, e in quanto tali le si può esaminare. Identico è anche il modo in cui Hjelmslev immagina di poter intervenire. Scrive infatti: «Possiamo immaginare questa materia analizzata da molti punti di vista... La si potrebbe ad esempio analizzare da questo o quel punto di vista logico o psicologico. In ognuna delle lingue considerate essa deve essere analizzata in maniera diversa: ciò che si può solo interpretare come indicazione del fatto che la materia è organizzata, articolata, formata in maniera diversa nelle diverse lingue». L'orientamento che diremmo determinista si può leggere con chiarezza nella frase successiva: «Ogni lingua traccia le sue particolari suddivisioni all'interno della 'massa del pensiero' amorfa, e dà rilievo in essa a fattori diversi in disposizioni diverse» (*ibidem*). Articolando la materia in *forme* diverse (originarie dalla griglia che vi si sovrappone), ogni lingua dà luogo a *sostanze* diverse. Ma attenzione, ribadisce in più luoghi Hjelmslev: la materia (sia fonica che concettuale) è comune a tutti i membri dell'umanità. A far differire le sostanze e a dar consi-

stenza diversa alla nebulosa, creando diverse realtà concettuali, sono le lingue con le loro differenti articolazioni formali.

Quali considerazioni ne discendono? A prescindere dalle precauzioni e dalla maggiore raffinatezza terminologica con cui il linguista danese affronta la questione del rapporto lingua/realtà, non si può negare l'esistenza, anche qui, di una linea di pensiero in base alla quale la lingua dà forma alle idee, articola e dunque costruisce tratti di realtà concettuale partendo da un *continuum* amorfo, identificabile con una realtà vagamente psicologica. Si smarrisce però, come abbiamo già anticipato, la dimensione del sociale e l'attenzione viene tutta concentrata sul vario «formarsi» della sostanza concettuale nelle diverse lingue: un puro e semplice gioco formale, un intreccio asemantico proprio perché non esce dal sistema lingua per investire il sociale. John Lyons, in una rilettura dei testi hjelmsleviani, ha osservato che alla base del vario sezionare porzioni di realtà prelinguistica ci sono (e non potrebbero non esserci, considerata la sostanziale unitarietà del genere umano) ragioni d'ordine biologico o connesse agli universali della cultura (Lyons 1980, 266-70). Ma precisa che, su questo quadro generale di capacità umane, non si possono non innestare ramificazioni particolari connesse alle singole comunità: queste ultime, e solo queste, danno ragione delle concrete articolazioni di ogni sistema lingua. Sulla base di griglie in qualche modo universali, ogni lingua storicamente determinata enfatizza, tace, segmenta variamente e costruisce realtà concettuali differenziate, secondo le comunità dei parlanti.

### *Il contributo semiotico-strutturale*

Antropologi come Boas e Sapir, linguisti come Saussure e Hjelmslev, pur avvertendo il problema, non si impegnano (tranne nei limiti richiamati) a sostenere orientamenti deterministici a senso unico. Si limitano piuttosto a stabilire corrispondenze fra vocabolario e tratti culturali presi singolarmente: la questione di fondo continua così a restare irrisolta. Di questo prende atto Lévi-Strauss che ne ripercorre i termini alcuni anni dopo. Nel corso di una conferenza tenuta nel 1952 a Bloomington, egli fa il punto della complessa problematica introducendo nuovi elementi di

valutazione: «Il problema dei rapporti fra linguaggio e cultura è uno dei più complicati. Si può innanzitutto considerare il linguaggio come un *prodotto* della cultura: una lingua in uso in una società riflette la cultura generale della popolazione. Ma, in un altro senso, il linguaggio è una *parte* della cultura; ne costituisce un elemento fra altri... Non solo: si può persino considerare il linguaggio come *condizione* della cultura, e in due sensi: diacronico poiché è soprattutto mediante il linguaggio che l'individuo acquista la cultura del suo gruppo; si istruisce, si educa il bambino con la parola; lo si sgrida, lo si loda con parole. Da un punto di vista più teorico, invece, il linguaggio appare anche come condizione della cultura nella misura in cui quest'ultima è dotata di un'architettura simile a quella del linguaggio» (Lévi-Strauss 1966, 84).

In Lévi-Strauss, nel quale (com'è risaputo) la dimensione antropologica confluisce su quella linguistica, sembra prefigurarsi l'orientamento «costruttivistico» quale si impone lungo tutta la linea di pensiero che qui definiamo «semiotico-strutturale». I primi due attributi riconosciuti alla lingua (prodotto e parte della cultura) possono essere considerati ovvi anche dai non addetti ai lavori. È chiaro infatti che, dandosi della cultura la definizione di «tutto quanto è dovuto all'uomo in società» (Tylor), non vi può non esser compresa la lingua. Franz Boas individuava opportunamente tra gli specifici ambiti d'indagine la cultura materiale, le relazioni sociali, la conoscenza e, per ultimo ma non il meno importante, il linguaggio. È invece molto problematico già solo individuare il modo d'essere del terzo.

Il concetto di *condizione*, che qui più ci interessa, può essere inteso in tre modi diversi:

a) nel senso rilevato dallo stesso Lévi-Strauss, riguardante i processi di inculturazione e socializzazione: i bambini apprendono la cultura del gruppo attraverso la mediazione svolta dalla lingua. «Nell'apprendere la lingua della loro comunità – spiega Giorgio R. Cardona – essi acquisiscono gradualmente i criteri organizzativi, le regole del comportamento, le norme dell'agire e del pensare, i principi ideologici che governano la loro collettività... Apprendere concetti come 'bene', 'buono', 'male', 'cattivo' significa assumere una gerarchia di valori e di comportamenti sociali a questi connessi» (Cardona 1976, 7-8). Nello stesso apprendistato, in cui il «veder fare» avvia al successivo «saper fare»,

la lingua svolge un ruolo importante: l'apprendista impara a distinguere infatti strumenti di lavoro apparentemente simili perché il maestro-artigiano ricorre a parole diverse per indicarli;

b) nel senso teorico o esplicativo (il primo termine è di Lévi-Strauss, il secondo è di Edwin Ardener): si riconosce alla cultura un modo di articolarsi simile a quello del linguaggio, basato a livello profondo su opposizioni e correlazioni. Questo fatto consente a Lévi-Strauss di elaborare i fondamenti di un'antropologia strutturale omologa alla linguistica di Jakobson e di Trubetzkoy, perché omologhi sono considerati gli oggetti di studio;

c) nel senso pragmatico (Ardener 1971, xi). Dando per buona l'ipotesi che la lingua «fonda» una comunità e che rispecchia la cultura che in essa si esprime, non è possibile dedurne che la lingua determina la cultura e ne condiziona le relative «visioni del mondo»?

L'esigenza di riconoscere alla lingua un ruolo di «costruzione di realtà» torna a farsi avvertire, e non a caso, a partire dagli anni Sessanta. La ripresa delle proposizioni saussuriane, nella più generale prospettiva strutturalista che dagli anni Cinquanta si diffonde nei paesi occidentali, giunge in un contesto di riflessioni più maturo e consapevole. Proprio nella direzione semiotico-strutturale il principio della socialità del sistema linguistico trova i più adeguati sviluppi e approfondimenti, sulla base di più ampie ricerche e riflessioni: il materiale documentario di supporto proviene infatti da indagini condotte in ambiti nuovi, etno- e sociolinguistici, con agganci alle scienze cognitive e alla psicanalisi. Gli esiti più rilevanti del nuovo quadro scientifico si raggiungono nella Scuola estone di semiotica della cultura, di cui è capofila Juri Lotman già più volte richiamato in queste pagine. Per lo studioso la cultura costituisce la forma di mediazione simbolica per eccellenza perché «organizza strutturalmente il mondo che circonda l'uomo». Creando opposizione con quanto resta 'non-cultura' ossia non strutturato, «sullo sfondo della non cultura la cultura interviene come un *sistema di segni*» (Lotman-Uspenskij 1975, 40-42).

Si avverte con chiarezza, nelle parole di Lotman, la presenza di una prospettiva legata alla teoria dell'informazione (operante in tutta la scuola di Tartu): «In quanto forma di varietà, l'infor-

mazione non si distingue intrinsecamente dal rumore. L'informazione non ha significazione intrinseca, né significato, né valore d'uso, né valore di scambio intrinseci. Tuttavia in, o per, un dato sistema, l'informazione rappresenterà una varietà codificata o strutturata, e il rumore una varietà non-codificata... La distinzione tra la forma di varietà chiamata 'informazione' e quella definita 'rumore' è di conseguenza sempre una funzione della maniera in cui la varietà globale disponibile per un determinato sistema finalizzato è suddivisa mediante vari processi di codificazione e ordinamento... tutto ciò che non è informazione, né ridondanza, né relazione codificata, utilizzata, è rumore; e il rumore è la unica fonte possibile di nuove configurazioni» (Wilden 1979, 565-67). Ispirandosi alla teoria dell'informazione, Lotman e Uspenskij innestano orientamenti di tipo linguistico e semiotico su uno sfondo antropologico. Sostengono perciò che, per assolvere alla funzione di mediazione simbolica, la cultura fa ricorso a una sorta di «dispositivo stereotipante strutturale» che coincide nella gran parte delle società con la lingua naturale. La funzione della *lingua* si colloca qui ad un livello di tutta evidenza: essa ritaglia e mantiene in essere infatti le unità segmentate dal *continuum* della non-cultura e ne consente la comunicazione (Buttitta 1979).

Sulla stessa linea degli studiosi estoni si collocano le riflessioni di Zygmunt Bauman, che intrattiene con i primi un sottile dialogo scientifico, anche se non dichiarato e da opposte sponde. Per Bauman funzione della cultura è porre ordine in una realtà altrimenti caotica, dove ordinare significa anche dare significato e rendere intellegibile. «Il conferire ordine – osserva al riguardo – comporta la trasformazione di quello che fondamentalmente è un flusso percettivo continuo e informe in un insieme di entità discrete. In questo senso il mondo non ci è dato nella sua realtà preumana; l'immagine e la conseguente pratica dell'ordine gli vengono sovrapposti dalla cultura» (Bauman 1976, 188-89). Juri Lotman e Boris Uspenskij, a loro volta, concordano con Bauman nell'osservare che la cultura «organizza strutturalmente il mondo che circonda l'uomo», facendo ricorso al «dispositivo stereotipante strutturale» che è la lingua.

Se queste sono le premesse, la conclusione sarebbe che lingua e cultura procedono insieme, come si ricava dalle corri-

spondenze prima segnalate. Ma Lotman non si ferma qui e aggiunge subito dopo che la cultura, in quanto «sistema modellizzante secondario», è *derivata* rispetto alla lingua. Il dispositivo stereotipante infatti «fornisce ai membri del gruppo sociale il senso intuitivo della strutturalità; proprio esso, con la sua sistematicità evidente (perlomeno ai livelli più bassi), con la sua trasformazione del mondo ‘aperto’ dei *realia* nel ‘chiuso’ mondo dei nomi, costringe gli uomini a interpretare come strutture fenomeni la cui strutturalità, nel caso migliore, non è evidente» (Lotman Uspenskij 1975, 42-43). La prospettiva semiotico-strutturale consente a Bauman e Lotman di evidenziare il processo di «messa in forma» della realtà preumana svolto dalla lingua, dalla cultura e dai modelli di semiotizzazione cui le prime fanno ricorso. Nella sua tradizionale accezione di insieme di costumi, conoscenze, credenze, ecc., la cultura si costituisce come «memoria non ereditaria della collettività» e, proiettata nel tempo, si trasforma in programma per il futuro. Ciò è possibile perché l’esperienza si sedimenta sotto forma di testo: il che avviene ancora una volta attraverso l’intervento strutturante della lingua (*ivi*, 44). Ne deriva la conclusione che la lingua opera in due fasi successive: prima consente il processo di strutturazione della realtà in segni culturali; poi fornisce la traccia per identificare nella memoria l’esperienza già «formata».

### *Connessioni fra relazioni sociali e mediazioni culturali*

Le prospettive richiamate mostrano come sia giunta a conclusione una linea di pensiero delineatasi ai primi del Novecento e sostenuta, pur con cautele e incertezze, da studiosi di varia origine e collocazione. Sia pure in maniera sotterranea, siamo del resto dell’idea che l’orientamento al «determinismo linguistico» accompagni molte delle più recenti riflessioni. L’orientamento semiotico-strutturale, per ultimo, ha messo in chiaro il fatto che la semiotizzazione non origina sistemi sincronicamente chiusi (come voleva ancora lo Strutturalismo linguistico) ma attiva processi continuamente *in fieri*. Lungi dal generare insiemi statici, essa si identifica con il significare in generale: non giunge mai a termine, e i confini della realtà semiotizzata vengono continuamente

ridisegnati e spostati all'indietro. La teoria dell'informazione e la cibernetica, come abbiamo più volte ricordato, hanno offerto contributi di grande rilievo nella direzione intrapresa.

Resta aperta una domanda alla quale ora cercheremo di rispondere: che cosa fa sì che una cultura e una lingua articolino in un modo la realtà preumana e altre in modo diverso? Qual è il fattore che genera i diversi processi di semiotizzazione?

Un antropologo classico come Bronislaw Malinowski avrebbe risposto che la diversità di ambienti produce risposte differenziate; dalle pagine dell'antropologo funzionalista emerge chiara l'idea che la prima forma di segmentazione imposta dalla cultura è dettata dagli ambienti e dai bisogni da soddisfare per assicurare la sopravvivenza delle comunità: se ne può dedurre che essa è imposta dai modi e dalle tecnologie di produzione. Dietro il vario articolarsi delle culture umane non si esplicherebbe perciò alcuna sorta di libera creatività, ma si esprimerebbero esigenze umane e sociali. Le varie culture sommano in pratica i diversi modi di rispondere ai bisogni e questi, a loro volta, si configurano in modi diversi a seconda degli ambienti in cui i gruppi umani si insediano e operano. Malinowski scriveva nel 1931 che, per sopravvivere, l'uomo crea un «ambiente artificiale» fatto di case, strade, rifugi, ecc. Quell'ambiente è l'esito di una complessa pratica sociale che coincide in gran parte col lavoro umano. La creazione dell'ambiente artificiale, perché costruito, comprende anche la nominazione e la significazione del mondo naturale preumano: lo spazio fisico viene infatti concettualizzato in relazione ai reali bisogni da soddisfare.

La risposta funzionalista di sessant'anni fa non è tanto diversa da quella proveniente da una sorta di «stile di pensiero» d'impronta marxiana che si diffonde a partire dagli anni Settanta: viene riproposto allora un concetto che sembrava da tempo dimenticato, il concetto di *prassi* come fattore di spiegazione dei processi di mutamento nei più diversi ambiti del sociale. In questo contesto si segnalano, per la profondità delle loro riflessioni, i contributi del semiologo argentino Luis Prieto, per la linguistica, e nuovamente di Bauman. «Alla base di ogni costruzione di concetti – scrive Prieto – c'è sempre, in modo mediato o immediato, una *pratica*, vale a dire una maniera di trasformare o di controllare una realtà... La pratica che ogni conoscenza

presuppone non viene beninteso imposta dall'oggetto, ma proviene sempre dal soggetto. Inevitabilmente però tale soggetto è un soggetto sociale, un soggetto cioè la cui sopravvivenza è organizzata all'interno di un gruppo». In Prieto compare, denso di significato, il binomio *pratica sociale*, il che costituisce una novità ricca di conseguenze anche per la semiotica. Egli ignora volutamente la prospettiva «realista», e fa propria, con Saussure, la visione «concettualista» della lingua, purché esplicitamente radicata nel sociale. Precisa infatti che la pratica è «determinata non dagli interessi del soggetto, bensì dagli interessi del gruppo, oppure evidentemente dei sottogruppi, delle 'classi' dominanti al suo interno» (Prieto 1978, 50-51).

Zygmunt Bauman, a sua volta, rileva in diversi luoghi della sua opera il ruolo svolto dalla pratica sociale nel processo di segmentazione della realtà preumana. Egli è molto chiaro al riguardo: «L'operazione di 'isolare' mediante la denominazione e l'uso di 'gradienti di generalizzazione', 'specifici per la specie' ed 'acquisiti', lascia innominate e, sul piano culturale, trascurate e ignorate, delle parti consistenti della realtà nel suo stato 'pristino' e pre-culturale. Tali parti, fino a che non siano elaborate dai procedimenti semiotici della *prassi culturale*, per gli esseri umani è come non esistessero... Esse forniscono invece, inesaurevolmente, le ampie terre vergini delle future assimilazioni culturali» (Bauman 1976, 188-89). La «prassi culturale» introduce quello che è da considerare il fattore determinante del processo di semiotizzazione e, in questo caso specifico, di «nominazione».

Il sociologo polacco non contraddice ma approfondisce la prospettiva funzionalista quando identifica, alla base del processo di segmentazione del *continuum*, l'azione di determinati tipi di *prassi*. Nella letteratura scientifica il concetto rimanda a più di un'accezione: fa proprie infatti opzioni che sono a un tempo economiche, sociali, tecnologiche, ideologiche infine. L'uso è anche socioantropologico e fa riferimento al ruolo esercitato dalla cultura nel fornire risposte ai bisogni di tipo biologico delle comunità umane: questi vengono detti primari, mentre quelli legati al sociale sono detti integrativi, ma non sono meno importanti dei primi. Tali risposte si concretizzano in una serie di saperi, di atti e di pratiche sociali, appunto, attivati da individui che adottano precisi codici, norme e segni linguistici.

Bauman procede con grande cautela nell'utilizzare il concetto di *prassi*. Comincia con l'osservare come la segmentazione del *continuum* della realtà preumana, cioè non ancora antropizzata e semiotizzata, si arresti a livelli diversi del campo cognitivo; rileva poi come in ogni cultura esistano aree di particolare «densità culturale» le quali non sempre coincidono con quelle di altre. «Le zone di particolare concentrazione delle opposizioni significative, in cui sono avvertite e segnalate anche le tinte più tenui, costituiscono probabilmente un nucleo centrale per un dato tipo di prassi. Talune di queste zone sono facilmente riconducibili alla tecnologia della sopravvivenza biologica» (Bauman 1976, 216). La segmentazione del *continuum* si arresta a livelli diversi del campo cognitivo, in relazione ai bisogni di sopravvivenza; le parti che ne restano al di fuori è come non esistessero finché non saranno soggette a future assimilazioni culturali. Torna a farsi sentire, come prima in Lotman, la teoria dell'informazione: la «messa in forma» della realtà preumana non giunge mai a termine, infatti, e i suoi confini vengono sempre spostati.

La tecnologia della sopravvivenza biologica, richiamata nel brano citato, apre prospettive interessanti sul senso profondo della «prassi». Ma lo studioso, almeno in prima istanza, non sembra trarne tutte le conseguenze. Egli pare infatti escludere, o riporre in secondo piano, qualsiasi forma di determinismo tecnologico ed economico sui fatti culturali, perché anche tecnologia ed economia rientrerebbero tra i prodotti della prassi e sarebbero dunque fatti di cultura. Svaluta inoltre ogni prospettiva di tipo funzionalista in quanto la positività di un progetto solo in subordine potrebbe commisurarsi a valori di sopravvivenza del gruppo (*ivi*, 217, 258). Si rifà infine al Marx delle *Opere giovanili* e alle riflessioni della Scuola di Francoforte, per concludere: «La cultura umana, lungi dall'essere l'arte dell'adattamento, è il più audace di tutti i tentativi di smantellare i vincoli dell'adattamento... audace slancio verso la liberazione dalla necessità e verso la libertà di creare» (*ivi*, 260). Mette l'accento, in poche parole, più sulla funzione «liberatrice» della cultura che non sulla funzione di risposta a bisogni di sopravvivenza, di cui fa solo un momento da superare: «La cultura – nota infatti con una certa enfasi – può esistere solo come una critica intellettuale e pratica della realtà sociale esistente» (*ivi*, 262).

Ora, noi siamo dell'idea che non si possa metter da parte la funzione di «adattamento» svolta dalla cultura, senza prima aver segnalato alcune delle implicazioni d'ordine sociale e politico che il concetto di «prassi» contiene. Nelle società che Lévi-Strauss chiamava «fredde», certe strutture non possono essere messe continuamente in discussione, pena il venir meno delle possibilità di sopravvivenza dei gruppi umani. Ciò peraltro contribuisce a spiegare il loro puntuale rispetto delle soluzioni convalidate dalla tradizione, ovvero il loro sostanziale conservatorismo. Altre società sono libere invece di mettersi di continuo in discussione: le esigenze di sopravvivenza non vengono infatti toccate in quanto si collocano «molto in basso», essendo soddisfatte a livelli diversi da quelli in cui si conduce la «contestazione» (Giacomarra 1981). Le conferme si sommano ormai da tempo: a partire dai modi di «nominare» la neve e le foche tra gli Eschimesi si sono addotti ulteriori esempi di grande valore etnolinguistico ed etnometodologico. Molti popoli pastori del Mediterraneo distinguono i capi delle loro greggi in base ad attributi (il sesso, l'età, la prolificità, la lattazione, ecc.) che hanno a che fare con le pratiche sociali su cui basano la loro sopravvivenza (Evans Pritchard 1976). Tra allevatori insediati nell'interno della Sicilia si registrano fino a diciotto termini per individuare uno per uno tutti i capi di un gregge di ovicaprini in base alle condizioni prima ricordate. Decine di termini diversi si registrano invece tra allevatori di lama, in Sudamerica, per individuare i capi delle mandrie in base ad attributi (colore del mantello, pezzature, forme delle corna, ecc.) utilizzabili nel corso della vita quotidiana legata a particolari generi di attività pastorali (Flores Ochoa 1978). La funzione della lingua si impone con tutta evidenza nei casi richiamati: essa serve sia a mantenere distinte le unità individuate, sia a consentirne la classificazione in termini funzionali e la comunicazione ai membri della loro e di altre comunità pastorali.

Le nominazioni richiamate valgono, come è stato più volte dimostrato dai ricercatori, solo per coloro che vivono da allevatori e sono del tutto ignote a chi sta al di fuori del loro mondo e non affida alle pratiche pastorali la propria sopravvivenza. «È prevedibile che il lessico abbia distinzioni più sottili nei settori che hanno maggiore importanza culturale: in culture che hanno

come principale alimento il riso possiamo aspettarci che la lavorazione e i diversi tipi di riso siano indicati con un lessico molto articolato» (Cardona 1976, 100). Ne deriva che la lingua non può non essere fatta rientrare nello stesso campo semantico della prassi e assunta come strumento primo nel «ritagliare realtà preumane»: le aree di particolare densità culturale sfidano la trasmissione nel tempo e la propagazione nello spazio solo perché sono linguisticamente formate, se no rischiano di ritornare nella non-cultura. Può pure accadere, e numerose ricerche lo hanno confermato, che «settori dell'esperienza legati alla cultura materiale si costituiscono come modello di riferimento conoscitivo rispetto agli altri campi dell'esperienza» (*ivi*, 101). Cardona segnala come, tra il vario configurarsi del colore del mantello delle vacche dei Nuer, e dei Dinka, e l'ambiente fisico e socioculturale del Sudan sia dato osservare complesse associazioni metaforiche: i nomi dei colori dei Dinka riprendono i termini adoperati per il bestiame; uno stesso termine designa mandria e gruppo agnatizio, recinto degli animali e localizzazione della tribù. «Il mondo del bestiame serve da filtro alla visione del colore, della luce e delle gradazioni del mondo circostante... La simbiosi con gli animali si è tradotta in una diversa categorizzazione e visione del mondo che si estende a tutti gli aspetti della vita quotidiana e di relazione» (Cardona Ferrara 1977, 46).

In conclusione, la lingua «costruisce realtà» rispondendo alle esigenze dettate da determinati tipi di prassi legati ai bisogni di sopravvivenza. Il nesso lingua-cultura trova fondamento nelle pratiche sociali delle comunità e il concetto di *prassi*, inteso nel senso di lavoro umano organizzato in vista del raggiungimento di uno scopo, non può che costituirne il fondamento.



## Capitolo 10

# La comunicazione per l'integrazione: verso una società interculturale

### *Processi migratori e scomparsa (?) delle frontiere*

Mai affermazione è risultata più valida oggi rispetto a quando fu formulata. Ci riferiamo alla società intesa come *struttura di comunicazione*, idea avanzata da Claude Lévi-Strauss fin dalle *Structures élémentaires de la parenté* (1949). In essa compaiono scambi *ristretti*, dove il passaggio di unità di significato tra singoli e/o gruppi attiva definiti rapporti di reciprocità; e scambi *generalizzati*, dove il primo dona al secondo che ricambia, restituendo al primo, il secondo dona a un terzo da cui riceve qualcosa in cambio, e così via di seguito. Si attivano così azioni e retroazioni, in un continuo dare e ricevere tra mittenti e destinatari; l'esito finale è il costituirsi di rapporti fra soggetti in numero indefinito. Tutto questo vale però se mettiamo da parte l'idea corrente di comunicazione come semplice trasferimento di informazioni, e facciamo nostra l'idea lévi-straussiana di comunicazione, intesa come scambio: scambio di beni e servizi (che è poi l'essenza stessa dell'economia), scambio di donne e uomini (l'essenza del matrimonio e della parentela), scambio di segni e messaggi (per come è da intendere la comunicazione verbale e non verbale). Ecco perché l'antropologo francese può sostenere che la comunicazione è prodotto, parte, ma soprattutto *condizione* della società.

Se allarghiamo il riferimento dalla singola società a un'area geografica, etnica e culturale di ben più vasta estensione, qual è il bacino del Mediterraneo, l'idea trova ulteriore conferma. Il

Mediterraneo si può ben considerare un crocevia di movimenti, ed è stato Fernand Braudel a definirlo opportunamente uno *spazio di movimento*: «Il Mediterraneo è un insieme di vie marittime e terrestri collegate tra loro, e quindi di città che, dalle più modeste alle medie, alle maggiori si tengono tutte per mano. Strade e ancora strade, ovvero tutto un sistema di circolazione. Attraverso tale sistema possiamo arrivare a comprendere fino in fondo il Mediterraneo, che si può definire, nella totale pienezza del termine, uno *spazio-movimento*. All'apporto dello spazio circostante, terrestre o marino, che è la base della sua vita quotidiana, si assommano i doni del movimento. Più questo si accelera, più tali doni si moltiplicano, manifestandosi in conseguenze visibili» (Braudel 1992, 51).

Il Mediterraneo del Cinquecento, non meno di quello attuale, costituisce l'esito di tre grandi movimenti migratori, distribuiti nell'arco dei millenni. Non invasioni barbariche, come una storia etnocentrica ci ha insegnato a chiamarle, ma migrazioni di popoli alla ricerca di condizioni di vita diverse e più accettabili. Il che è dato dall'arrivo degli indoeuropei i quali, a partire dal secondo millennio a.C., popolano le penisole che da Nord si protendono verso Sud. Il secondo si svolge nel lungo arco di tempo che accompagna lo sfaldarsi dell'Impero romano: i franchi, i longobardi, gli slavi hanno un impatto forte e duraturo sia sull'insediamento che sulla lingua e su certi tratti della cultura (Aymard 1992, 231). Vengono poi gli arabi che partono dalla penisola arabica, attraversano l'attuale Maghreb fino a sbarcare in Spagna e in Sicilia. E poi ancora i normanni, che scendono dal Nord... Il terzo movimento migratorio si svolge tra basso Medioevo e Età moderna, costituito com'è da nuclei di popolazione che scendono dalle montagne e forniscono alle pianure povere d'uomini la manodopera necessaria al tempo dei raccolti.

La nostra Isola viene coinvolta in tutte le migrazioni richiamate, non solo come luogo di transito ma anche di arrivo e stabilizzazione: pensiamo ai Galloitalici, che nell'XI-XII secolo scendono dal Monferrato per insediarsi lungo una linea centro-orientale che va da San Fratello a Nicosia e a Piazza Armerina; ma pensiamo soprattutto agli Arbëreshë, che nel XIV-XV secolo si spostano dall'Albania verso la Calabria e la Sicilia, dove si insediano nelle ben note cinque colonie albanesi della provincia di Palermo.

A partire dalla fine dell'Ottocento, e in maniera crescente dalla metà del Novecento, l'area di riferimento si allarga ulteriormente fino a toccare dimensioni planetarie: prima le emigrazioni transoceaniche e intereuropee, ora le immigrazioni extracomunitarie (come le continuiamo a chiamare, con malcelato razzismo).

A questo punto nasce la domanda: che ne è delle frontiere, che dal formarsi degli stati nazionali nel XVI secolo sono stati una costante nella vita dei popoli? E quali condizioni si indeboliscono fino ad annullarsi quei confini per i quali si combatterono le guerre ora dei sette, ora dei trenta o dei cent'anni (per non dire della guerra arabo-israeliana dei sette giorni)? In effetti, non si può non richiamare in primo luogo l'azione dei *media* la quale, in maniera non sempre lineare e anzi quasi sempre contorta, contribuisce a generare «sviluppo di un mercato mondiale e crescente integrazione planetaria del villaggio globale». Il crescere della rete dei *media* e delle nuove tecnologie della comunicazione, fino ad avvolgere l'intero pianeta Terra, sembra prefigurare l'abolizione di quelle che in passato erano frontiere fra popoli, culture e stati nazionali. La realtà degli stati nazionali sembra dissolversi per cedere il posto a «nazioni senza frontiere». E si preconizzano esiti già scolpiti: le insegne e le agenzie intitolate a «Nouvelles frontières», «Viaggi senza frontiere», *tours operators*, organizzazioni e agenzie di viaggio, per non dire di «Médecins sans frontières»: lungi dall'essere espressioni metaforiche, sono le prime a registrare, nel parlato comune, nuove situazioni di fatto.

In queste condizioni, non è superfluo richiamare l'attenzione su quella che è stata detta *ambivalenza della frontiera*. Le frontiere dividono infatti, ma allo stesso tempo uniscono; separano, sì, ma nello stesso tempo mettono in comunicazione e diventano perciò anche luoghi d'incontro. «Sono i luoghi in cui i paesi e gli uomini che li abitano si incontrano e *stanno di fronte*. Questo *essere di fronte* può significare molte cose: in primo luogo guardare l'altro, acquisirne conoscenza, confrontarsi, capire che cosa ci si può attendere da lui» (Cassano 1996, 53-54). I movimenti intorno alle frontiere stanno a loro volta alla base di importanti dinamiche storiche e sociali: «La frontiera unifica nel momento stesso in cui separa. In primo luogo unifica tutti coloro che da

essa vengono messi insieme, in una sola figura... La frontiera quindi non unisce e separa, ma unisce *in quanto* separa... *Con-fine* vuol dire infatti anche contatto, punto in comune e le guardie di frontiera condividono il paesaggio anche se lo tengono diviso» (Cassano 1996, 55-56).

### *Le migrazioni oggi e il ruolo motore delle comunicazioni*

E siamo alle migrazioni di oggi. Per comprenderne l'intrinseca natura non basta concentrare l'obiettivo sugli squilibri demografici fra aree diverse del mondo, che pure innescano in periodi e condizioni determinate processi variamente esitati; né sui fattori di espulsione, che determinano «effetti spinta» sulle popolazioni dei paesi in via di sviluppo; né sui fattori di richiamo da parte dei paesi economicamente avanzati, in cui si attivano meccanismi di offerta di lavoro nei diversi settori.

Le ragioni demografiche e gli squilibri territoriali, da soli, non è detto che possano innescare processi migratori, se mancano altre condizioni, che per noi sono riconducibili in primo luogo all'estendersi delle reti di comunicazioni, reali e simboliche. Comunicazioni fisiche, le strade, i trasporti aerei, marittimi e terrestri; ma soprattutto comunicazioni simboliche, per cui (prima ancora dell'arrivo di Internet) la tv italiana era di casa tra albanesi e tunisini: canali tutti attraverso cui la realtà degli stati nazionali scompariva per cedere sempre più il posto a «nazioni senza frontiere». Il villaggio globale, che quando fu formulato sembrava nient'altro che una felice metafora, acquista così ogni giorno consistenza di realtà, in quanto rimanda a un ambiente simbolico comune a paesi poveri e paesi ricchi, «simbolico» molto prima che economico e sociale (Giacomarra 1994).

Tra i vettori di un tale processo alcuni sono facilmente identificabili:

1) l'incorporazione economico-finanziaria attivata dai paesi a sviluppo avanzato, attraverso gli interventi di promozione dello sviluppo massicciamente sostenuti dai programmi d'investimento attuati dall'Occidente. Aiuti a fondo perduto, prestiti, decentramenti della produzione, costituiscono interventi di base attraverso i quali paesi inizialmente "estranei" vengono fat-

ti entrare in contatto, grazie a snodi commerciali, trasporti, intermediazioni finanziarie e scambi culturali, non ultima la tanto deprecata pubblicità;

2) i processi di scolarizzazione, attivati nei paesi del Terzo Mondo quali aspetti dei programmi di cooperazione internazionale, e largamente dimensionati sui contenuti e sui modelli di formazione europei e/o nordamericani. A parte le scarse prospettive d'occupazione in loco, questo provoca una specie di salto dall'arretratezza dei paesi originari alla modernità dei paesi avanzati. Laureati o in possesso di una semplice qualifica professionale, gli strati più giovani di quei paesi identificano nella società occidentale la realtà dove le condizioni di vita materiale sono migliori, dove è possibile fruire di grande mobilità sociale e di realtà lavorative dove la professionalità acquisita trova la dovuta soddisfazione. I processi di scolarizzazione, insomma, risultano sovradimensionati rispetto alle possibilità offerte dalle economie locali, e i più intraprendenti finiscono col cercare fuori ciò che il paese non offre loro;

3) il sistema dei mass media, *last but not least*, inserisce infine quei paesi in un immaginario collettivo, che non può non essere "occidentale". La televisione scavalca confini secolari e introduce modelli di comportamento, valori, informazioni occidentali nei paesi del Terzo Mondo. Essa fa penetrare nuovi modelli culturali in paesi dove non esistono ancora le condizioni primarie della modernizzazione.

L'unificazione, sul piano simbolico e dell'immaginario collettivo, di popolazioni diverse per ambienti, economie e sistemi sociali, innesca processi a catena: aspettative di benessere, mobilità dalle campagne ai centri urbani, trasferimento nei paesi avanzati, tappe segnate ora da successi, ora da delusioni, fallimenti, difficoltà di integrazione. I processi migratori appaiono in conclusione sempre meno attivati solo da ragioni "strutturali", e sempre più collegati, se non promossi, da meccanismi innanzitutto "culturali", connessi alla comunicazione del simbolico e alla diffusione di un identico immaginario collettivo tra popoli diversi. Continue testimonianze dei profughi del Canale di Sicilia, avidi divoratori di televisioni occidentali, danno un'idea di quali effetti finisca col produrre ciò che parrebbe un "innocente" consumo di immaginario.

*Migrazioni e processi d'integrazione*

Il ruolo della comunicazione, motore dei recenti flussi migratori, torna a porsi in tutta evidenza nei processi d'integrazione che prima o poi ne conseguono, soprattutto nel passaggio dalla prima alla seconda generazione. Ma che cosa dobbiamo intendere per *integrazione*, parola buona per gli usi più diversi nel parlare quotidiano? Nei classici della sociologia l'uso non è meno ambiguo. Qui con "integrazione" si intende innanzitutto uno stato concernente l'essere stesso di una società: da Comte a Spencer e a Durkheim, essa viene intesa infatti come la condizione d'esistenza del sistema sociale. La durkheimiana «solidarietà meccanica», preesistente ai rapporti che si instaurano con la divisione sociale del lavoro, non meno della «solidarietà organica», può essere indicativa, al riguardo. L'una e l'altra appaiono come lo «stato variabile di una società... caratterizzato dalla tendenza e disponibilità costanti, da parte della gran maggioranza degli individui che la compongono, a coordinare regolarmente ed efficacemente le proprie azioni con quelle degli altri individui a diversi livelli della struttura della società stessa... facendo registrare un grado relativamente basso di conflitto» (Gallino 1978, 387).

Ma c'è una seconda accezione che risulta più significativa per le problematiche su cui stiamo riflettendo in questo contesto: è quella che privilegia la dimensione processuale del concetto di integrazione. L'idea solitamente condivisa è che i primi assumano i tratti culturali che maggiormente contraddistinguono la società ospite, man mano che occupano gli spazi del sistema sociale nel suo complesso. In questo secondo senso, l'integrazione può essere intesa come « il processo con cui una parte della realtà sociale viene... destinata a quella realtà stessa... a cui tende per esigenza di crescita o per creatività culturale... Si ha così... la costruzione di contesti, e di eventi in essi, che realizzano ed espandono la socialità dell'uomo» (Scivoletto 1987, 1056). Dal che si evidenzia la necessità funzionale dell'integrazione: ogni sistema sociale appare infatti tendere verso l'equilibrio delle singole parti (e dunque verso una loro integrazione progressiva).

In tempi di migrazioni, riferendoci all'inserimento di nuclei di popolazione immigrata in una società di più ampie di-

mensioni, si comprende come risulti più adeguata l'idea di integrazione come processo, non meccanicamente orientata verso esiti predefiniti, ma dinamica, non stagnante, e in ogni caso problematica. L'inserimento degli immigrati, in quanto «gruppi minoritari», in una realtà sociale molto più vasta sembra comportare l'assunzione di molti dei tratti che contraddistinguono la società ospite. L'immigrato ha, tra gli obiettivi immediati, quello di farsi accettare, e perciò si sforza di adottare abitudini, costumi e lingua della popolazione che lo ospita; nello stesso tempo, o a breve distanza, però, egli si ritrova a «vivere meglio» con il proprio passato, i propri corregionali, le comuni tradizioni, in un alternarsi di alti e bassi connessi a fattori oggettivamente rilevabili come l'età, il tipo di lavoro, le condizioni abitative, per non dire delle esperienze vissute.

A favore della tendenza all'isolamento degli immigrati, piuttosto che ad una loro progressiva integrazione, depone ad esempio la diversa collocazione sul piano spaziale dei loro insediamenti abitativi, denotanti stati di marginalità sociale e culturale. «Così le *favelas*, le *bidonvilles*, le borgate di periferia riflettono la marginalità a livello sociale, al tempo stesso economica, politica e territoriale... I quartieri degli immigrati riflettono, in tutte le città del mondo, la marginalità politica e culturale non meno di quella economica» (Gallino 1978, 387). I percorsi non sono affatto lineari, insomma, e invece di tracciati rettilinei ci troviamo davanti a situazioni contraddittorie: l'esigenza di farsi accettare comunque convive con la rassegnazione al ghetto, con stati di anomia e con l'esplosione di conflitti.

### *La gestione sociale dell'identità*

L'immigrato – abbiamo appena segnalato – si ritrova a «vivere meglio» con il proprio passato, i propri corregionali, le comuni tradizioni... E questo ci porta a toccare la questione che spesso costituisce il nodo cruciale dei processi d'integrazione: l'*identità* delle popolazioni in movimento. Sotteso a un termine spesso abusato, è un concetto fluido, posto al convergere dell'area sociologica con quella antropologica e con quella psicologica. Le pro-

spettive di interpretazione e uso divergono, se non altro perché sono diverse le domande a cui rispondere.

In prima approssimazione, l'identità si può intendere come «il sistema di rappresentazioni in base al quale l'individuo sente di esistere come persona, si sente accettato e riconosciuto come tale dagli altri, dal suo gruppo e dalla sua cultura di appartenenza... Il problema dell'identità non si pone dunque a livello individuale o a livello sociale come autonomi e distinti, bensì nell'ambito io-mondo sociale; esiste infatti una stretta relazione tra l'identità come elemento individuale o personale, come esperienza soggettiva, e l'identità come elemento inter-soggettivo, condiviso cioè da più soggetti» (Tessarini 1987, 970).

L'identità è caratterizzata da «una dimensione *locativa*, nel senso che attraverso essa l'individuo si colloca all'interno di un campo (simbolico) o, in senso più lato, definisce il campo in cui collocarsi». È caratterizzata inoltre da «una dimensione *selettiva*, nel senso che l'individuo, una volta che ha definito i propri confini e assunto un sistema di rilevanza, è in grado di *ordinare* le proprie preferenze, di scegliere alcune alternative e di scartarne o differirne altre». Di maggior rilievo, ai nostri fini, è la dimensione *integrativa*, «nel senso che attraverso essa l'individuo dispone di un quadro interpretativo che *colleghi* le esperienze passate, presenti e future nell'unità di una biografia. Mentre attraverso la dimensione locativa l'attore sociale diventa capace di *stabilire una differenza* tra sé e l'altro, tra sé e il mondo, attraverso la dimensione integrativa egli diventa capace di *mantenere nel tempo* il senso di questa differenza, ossia il senso della continuità del sé» (Sciolla 1983, 22).

Che succede quando le componenti, individuali o collettive che siano, entrano in crisi? E prima ancora, per quali motivi vengono meno?

Per lungo tempo, le cause generatrici di crisi di identità sono state individuate nello sfaldarsi delle società e delle culture tradizionali coinvolte nei processi di modernizzazione: «Quali sono le forze prevaricatrici in gioco? Il complesso quadro dei fenomeni... ci porta a identificarle nei gruppi di potere economico, che volta a volta si concretano nel 'consumismo' ovvero nel 'colonialismo' (o meglio ancora 'neocolonialismo') interno, ossia volto contro gruppi classi e comunità interne, ai fini della stru-

mentalizzazione e dello sfruttamento economico... Consumismo e colonialismo, o neocolonialismo, in questo quadro, vengono a costituire due aspetti complementari d'un unico fenomeno che indicheremo come 'sfida' deculturatrice, il cui effetto, ad amplissimo raggio, è la crisi d'identità che coinvolge l'intera società moderna» (Lanternari 1977, 234-35).

Vasti processi di omologazione, che annullavano il valore del passato delle comunità, cancellavano le differenze e mettevano in discussione l'essenza stessa delle culture originarie: sembravano derivarne crisi d'identità che finivano col generare stati di alienazione, rigurgiti di magismo, disturbi mentali, malesseri di tipo psicosomatico, suicidi persino. In tale stato di cose, le risposte, individuali o collettive, spontanee o organizzate, date alle crisi sembravano variamente costituite da movimenti nativisti, manifestazioni folkloristiche, esperienze misticheggianti (tali almeno parevano le frequentazioni dei Guru indiani, l'adesione agli Are Khrishna...). Erano tutte pratiche, insomma, intese a «recuperare identità», connesse com'erano al bisogno di ritrovare un senso del sé che il singolo o la collettività ritenevano perduto.

Un simile modo di pensare ha fatto il suo tempo, e oggi l'identità è lungi dall'apparire un che di statico, connessa a un passato remoto, e in ogni caso in via di sparizione. Oggi, si ha l'impressione che le grandi crisi d'identità non si accontentano di risposte rivolte al passato: «La crisi non significa (sempre e soltanto) un colpo mortale, ma piuttosto... un tempo cruciale o un punto di svolta ineludibile per il meglio o per il peggio. Con 'meglio' si intende il confluire di energie costruttive dell'individuo e della società... Con 'peggio' una protratta confusione di identità nel giovane come nella società, che smarrisce la leale attivazione delle energie giovanili» (Erikson 1968, 63). Nelle attuali situazioni migratorie, perciò, se crisi d'identità sono registrabili, non è detto che si risolvano guardando al passato (il 'peggio' di Erikson), ma bensì attivando «energie giovanili» rivolte al futuro. Sia per ragioni d'ordine demografico, essendo la popolazione migrante formata sempre più da giovani che da anziani, sia per ragioni legate alla modernizzazione e all'ampliarsi delle comunicazioni. Torniamo di nuovo al ruolo della comunicazione.

*Dalla crisi alla costruzione d'identità nei processi di integrazione*

Ammessi che ci sia ancora un passato da recuperare, in situazioni del genere quali tratti di identità le giovani generazioni possono recuperare, se le comunità dalle quali provengono non sono identificabili con chiarezza? Né possono riferirsi, in ogni caso, a tratti culturali con i quali non sono mai stati abituati a convivere.

A questo punto non sappiamo se sia ancora il caso di parlare di «crisi e ricerca di identità», o non piuttosto il caso di parlare di *costruzione di identità*. Non si tratta di andare a cercare un universo di riferimento, preesistente ai diversi soggetti, e l'identità della quale parliamo appare sempre più chiaramente come l'*esito di un processo*. Il suo modo di articolarsi solo in parte minima può dipendere ancora da tradizioni storiche e geografiche del passato, e dipende soprattutto dal complesso delle relazioni che gli attori sociali istituiscono e coltivano nei diversi contesti di vita e di lavoro. Ecco allora che, fra i giovani immigrati il contatto prolungato con la civiltà occidentale non conduce alla piatta omologazione con i gruppi dominanti in questa parte del mondo: accanto a fenomeni previsti, e in qualche modo scontati, emergono tendenze nuove, tra cui la tensione a «creare etnicità» o al conformarsi di nuove identità culturali, che con le antiche «radici» possono non avere molto in comune.

Recenti fenomeni possono essere compresi solo se vengono letti nella chiave qui proposta: si moltiplicano le occasioni di affermazione di identità; si celebrano etnicismi che in passato sarebbero parsi un semplice ritorno agli arcaismi del passato. Il diffondersi dell'uso del *chador* tra le giovani immigrate musulmane; il tornare a vestire l'abito indigeno della festa fra le donne ghanesi, somale e indiane; l'attivazione di moschee, e relativi culti, in molti centri urbani del nostro e di altri Paesi interessati all'immigrazione araba; il recente riproporsi e ampliarsi della pratica del *Ramadan*: sono tutti esempi che si possono agevolmente richiamare. Gli indiani hurok conformano sempre più la loro antica identità sul folklore del moderno Québec. A Londra, Parigi, Bruxelles, e più di recente a Roma e Milano, i gruppi preservano le loro specificità etniche generando, ognuno, inattese identità mentre si conformano alla società ospite.

Le nuove identità non derivano da antiche culture da tutelare o da tradizioni da conservare: esse vengono invece conformate, modificate, riplasmate o create *ex novo* dai nuovi gruppi di immigrati nelle moderne società industriali. «Molte società tribali del Terzo Mondo sono state smantellate e molte diversità culturali cancellate dalle moderne istituzioni», ma ciò che più si impone all'attenzione, ogni giorno che passa, è che «i gruppi etnici riaffermano se stessi in maniera sempre più decisa. Essi promuovono la loro nuova identità culturale mentre si va erodendo la loro antica identità» (Roosens 1989, 9).

A questo punto siamo nelle condizioni di connettere i due fenomeni che finora abbiamo tenuti distinti e, apparentemente, staccati l'uno dall'altro: l'integrazione e l'identità, entrambe assunte in una dimensione non di stato di fatto ma di processo. Sulla base dei fenomeni osservati, non è difficile convenire sul fatto che il crescere delle comunicazioni fisiche e simboliche, l'ampliarsi delle relazioni sociali, lungi dall'abolire le differenze, le esalta. Che diverse comunità rivendichino come prioritario il rispetto della loro differenza, promovendo manifestazioni nativiste, può intendersi come condizione all'inserimento nella società ospite: le opere di «costruzioni d'identità» possono perciò considerarsi premesse a processi di integrazione in atto; nel delinearci di etnicismi è lecito vedere segnali che un gruppo sta movendosi in quel senso. *Differenziarsi per integrarsi*, è il caso di dire (Giacomarra 2000b).

Del resto, è proprio necessario che si dissolvano le identità originarie perché abbia successo un processo di integrazione? O l'operare della comunità nel senso delineato non rappresenta già di per sé l'inizio di un processo del genere? Le azioni richiamate possono offrire risposte: esse infatti smentiscono processi quali quelli consistenti nella pura e semplice assimilazione ai modelli dominanti. L'integrazione nel senso più ricco del termine è invece quella che, lungi dal tenere insieme parti già rese omogenee (il che sarebbe pacifico!), fa coesistere insieme eterogenei. «L'integrazione presuppone la eterogeneità delle parti che stanno in relazione tra di loro... L'integrazione di, o fra, *parti diverse* è resa possibile dall'esistenza di qualcosa che le accomuna conservandole, e dunque dal modo in cui taluni strumenti, o valori-base... vengono partecipati, condivisi o usati nel sistema a

fini aggregativi... Emerge così il legame tra integrazione ed eterogeneità sociale: mentre quest'ultima rivela caratteri empirici direttamente rilevabili, l'integrazione costituisce una delle possibili condizioni di stato di un insieme eterogeneo» (Scivoletto 1987, 1057-59).

Per tornare a Lévi-Strauss, sono le azioni di scambio (economico, sociale o simbolico) a mettere in comunicazione stati di fatto eterogenei: si tratta, è il caso di dire, di una sorta di *Communicative Integration*, distinta dalle integrazioni di tipo normativo (o politico) e da quelle di tipo funzionale (o associativo). Se conflitti emergono, essi nascono dall'accostamento di realtà eterogenee che fanno fatica a coesistere, ma provvisoriamente, in un tempo e in una situazione determinati, non nei tempi lunghi.

### *La comunicazione per l'integrazione: il ruolo dei media*

Arriviamo in chiusura all'argomento che fa appello a tutti coloro che sono o saranno operatori dell'informazione. Ci riferiamo alla responsabilità sociale dei media, per l'opera che ad essi finisce con l'essere affidata di agevolare o, viceversa, rallentare (e impedire persino) i processi di integrazione in atto (Piomallo-Gambardella, in stampa).

La prima osservazione è che la *notiziabilità* degli immigrati e del fenomeno migratorio è stata per lungo tempo assente e, nel migliore dei casi, distratta. Tranne che non costituissero oggetto di cronaca nera, è dovuto passare del tempo prima che gli immigrati diventassero argomento di rilievo per il giornalismo di attualità; fino ai primi anni Novanta essi sono stati presenti solo in quel certo modo cronachistico, appunto, né sono mai stati oggetto di tematizzazione e riflessione, che non fosse «Al lupo! Al lupo!».

Sono ben note le fasi che portano alla costituzione di un tema su cui focalizzare l'interesse di target specifici di lettori. Il «ciclo di attenzione» si apre con una *fase di latenza*: pur esistendo tutte le condizioni che danno rilievo a un problema economico e sociale, esso può continuare per molto tempo a venire ignorato dai media e a essere discusso solo da gruppi ristretti di esperti e specialisti, i quali non sempre si attivano per farne un tema

d'opinione. Segue la *fase di emergenza*: se si verificano eventi rilevanti (o ritenuti tali), può accadere che coloro che fanno opinione (politici e media, in primo luogo) scoprono l'urgenza del problema e perciò stesso lo pongano ai primi posti dell'ordine del giorno nell'agenda politica o mediale, offrendogli contemporaneamente quella visibilità che gli era negata. È la fase in cui si vede crescere, per converso, la domanda d'informazione da parte del pubblico e i media si incaricano di mantenere alta l'attenzione anche con scoop quando non con pseudo-eventi. La terza, infine, è la *fase autoreferenziale*: ora il tema «appare compiutamente formato, si autonomizza rispetto alle dinamiche d'opinione e ai problemi che lo avevano fatto sorgere, diventando relativamente indipendente dagli eventi. Ormai la sua trattazione e il suo sviluppo in questa fase sono determinati dalle interazioni fra i media e la politica» (Marletti 1991, 61-2).

Quale grado di notiziabilità è stato concesso agli immigrati in seno al processo appena delineato?

Non è difficile trovare risposte, e basta solo sfogliare i giornali degli anni scorsi. Quanto alla *Raccolta*, tranne che non provenissero dalle questure (e dunque trattassero di episodi criminali), le informazioni sugli immigrati sono state quasi inesistenti perché un giornalismo che non fosse d'inchiesta non entrava nel loro vissuto quotidiano. Nella *Selezione*, tra i criteri in base ai quali il giornale sceglie quali informazioni far diventare notizia, ce n'è uno legato all'importanza o all'interesse suscitato dal soggetto coinvolto. È chiaro che l'immigrato non era fra questi e dunque veniva notiziato solo in casi eccezionali. Il *Trattamento* è la fase in cui si scrivono, letteralmente, gli articoli da passare poi in redazione: non può essere un caso che le stesure di articoli sugli immigrati venissero quasi sempre affidate ad apprendisti e praticanti, che potevano essere anche più capaci dei professionisti, ma che certo non venivano scelti per questo. L'*Editing*, infine, è la fase in cui il giornale *presenta* le notizie, offrendole al lettore. Impaginazione, collocazione nella pagina, titolazione era raro che facessero salire in prima pagina l'immigrato nel suo vissuto quotidiano, tranne che non fosse coinvolto in fatti di cronaca di grande risonanza.

Stretto insomma nei meccanismi attraverso cui opera l'informazione, l'immigrato è rimasto buon ultimo, perché non posse-

deva nessuna delle caratteristiche che rendessero *notiziabile* gli eventi che lo riguardavano e rimaneva perciò vittima di stereotipi alimentati e coltivati dai media. Una qualche presenza nell'informazione si registrava solo se lo straniero *rompeva* lo schermo televisivo, se *andava oltre* la pagina del giornale. Sul vissuto quotidiano, sul lavoro e le condizioni di vita, sui problemi affrontati giornalmente dagli immigrati mancava qualsiasi forma di attenzione.

Riandando indietro con la memoria, il flusso degli immigrati maghrebini aveva assunto una buona consistenza (soprattutto in Sicilia) già nei primi anni Settanta, eppure allora non lasciava tracce adeguate sulla stampa, neanche in quella regionale. Tranne che in episodi di cronaca nera, o in occasioni di manifestazioni sindacali tese a proteggere il lavoro bracciantile minacciato dai nuovi arrivi, il fenomeno migratorio continuava a vivere in uno stadio di latenza sia sui giornali che sulla tv. La copertura dei media è rimasta discontinua ancora negli anni Ottanta e la percezione che si aveva del fenomeno rimaneva circoscritta ad ambienti molto limitati e sub-regionali, «a macchia di leopardo, un po' qua e un po' là, in modo molecolare e subliminale».

La fase di latenza è durata anni, dunque, e solo in pieni anni Ottanta la quantità di informazione è passata dai 280 titoli del 1984 ai 600 del 1990 (l'anno della legge Martelli) in cui il tema, scavalcando la fase di emergenza, ha teso a diventare autoreferenziale. Tra il 1982 e il 1990, su «La Stampa» di Torino sono stati un centinaio di articoli pubblicati in prima pagina, 400 nel settore «Interni», 420 negli «Esteri» e, significativamente, più di 760 in «Cronaca» (Marletti 1991, 63-6). La presenza degli immigrati, insomma, in un arco di tempo quasi decennale che ne ha fatto registrare un costante afflusso nel nostro paese, non ha lasciato tracce «tematiche» se non in rari casi ed è stato tutto «giocato» in cronaca. «Dieci arrestati, tre di essi sono marocchini» è il titolo di una notizia relativa al fermo di una banda di spacciatori... Se tre degli arrestati soltanto erano 'marocchini', ciò vuol dire che gli altri sette, e quindi la grande maggioranza degli spacciatori arrestati, erano di pelle bianca e di etnia occidentale, magari cittadini italiani. Perché dunque mettere in risalto questo particolare e in modo così generico?» (*ivi*, 77).

E poi rimane sempre pronta la notiziabilità dell'emergenza. Il riferimento va all'informazione sui flussi migratori conseguenti agli eventi bellici della ex Jugoslavia o di paesi africani, come la Sierra Leone. Negli ultimi anni decine di migliaia di migranti di diverse nazionalità sono sbarcati sulle coste calabro-pugliesi, per i provenienti da est, e pantesche o lampedusane, da sud. Ogni volta, i media sono tornati a farsi interpreti, per un verso, ma soprattutto ad alimentare gli orientamenti dell'opinione pubblica nei confronti degli immigrati, regolarmente bollati come «clandestini» dai giornali e dalle emittenti televisive (a conferma dei condizionamenti ideologici e culturali a un tempo). Basti per tutti il titolo dell'articolo in cui si presentava il *Rapporto '99* della Caritas: il contenuto del servizio non era per nulla allarmistico ma il titolo (*Boom di clandestini criminali*) era di tutt'altro stampo.

In tutto questo panorama, solo il supplemento domenicale «Metropoli» di «Repubblica» lascia bene sperare. Ma è troppo presto per tracciarne un bilancio.

### *Le comunicazioni su e per gli immigrati in radio e tv*

Sono poche, per non dire assenti, le trasmissioni di servizio della tv pubblica, dalla quale sarebbe stato lecito attendersi tematizzazioni sull'argomento, dedicando spazi alla questione immigrati, quasi sempre collocate in fasce orarie di poco ascolto: si ricorda appena il televisivo *Non solo nero*, ma anche il radiofonico *Permesso di soggiorno*, (trasmesso ogni mattina alle 5,45), a meno di non riandare con la memoria agli spot di *Pubblicità progresso* sui cui effetti molti hanno nutrito ragionevoli dubbi (Giordano, in stampa).

Se entriamo nello specifico delle trasmissioni di servizio, gli argomenti trattati non sono tutti dello stesso ordine di rilevanza: si delinea un ordine decrescente quanto all'importanza attribuita a episodi di razzismo nei confronti degli immigrati, e calano di rilievo gli argomenti quando da «Diritti e assistenza» si passa ad «Adattamento culturale», a «Discriminazioni e violenze subite», a «Manifestazioni e iniziative di solidarietà» e a «Reati e violenze». *Non solo nero* tende a «problematizzare» per l'83%

le questioni trattate e a «denunciarle» per il rimanente 16,7%, Raiuno tende a offrire una informazione «neutrale» per il 53% e a «problematizzare» per il 46,7%, senza alcuna forma di denuncia; Raidue dà informazioni «neutrali» per il 72,7%, di «denuncia» per il 9% e «problematizza» per il 18%; Raitre, infine, «problematizza» solo per il 27%, mentre dà informazione «neutrale» e di «denuncia» per il 31,5% in entrambi i casi (Marletti 1991).

Al di là dei contenuti, sono però gli stili informativi e argomentativi a incidere sulle immagini di realtà che la tv produce e trasmette a un multiforme pubblico di destinatari che difficilmente sono in condizione di farsi da soli un'idea del problema immigrazione. Viene per prima lo *stile minimizzante* il quale riguarda «la neutralizzazione dell'evento», fenomeno tipico delle notizie di cronaca, in cui i fatti vengono decontestualizzati dal quadro generale in cui si svolgono, vengono ridotti a singoli eventi staccati uno dall'altro, dei quali perciò si finiscono con l'ignorare le motivazioni più profonde e le conseguenze che ne possono derivare. Una simile procedura «minimizzante» è dato ritrovare anche nelle «benevole omissioni, quando non si dichiara esplicitamente l'appartenenza etnica o razziale del protagonista di un fatto di cronaca, per minimizzare il presunto impatto emotivo che ciò potrebbe avere» (*ivi*, 119).

Segue lo *stile eufemistico*, regolarmente adottato nella «ufficialità celebrativa»: è quanto accade allorché, invece che a un evento o a un problema, si dà maggior rilievo alle dichiarazioni delle autorità e dei politici, oppure agli aspetti rituali che accompagnano gli eventi (manifestazioni, ecc.). Un altro modo di esprimere lo stile eufemistico è quello dell'ottimismo consolatorio: «Malgrado l'evidente presenza di aspetti inquietanti e problematici, che non fanno bene presagire per il futuro, si ripetono frasi di circostanza o si sovrappongono ad essi fatti minori in funzione diversiva o evasiva» (*ibidem*).

Si colloca al terzo posto lo *stile drammatizzante*, proprio dell'«allarmismo sussultorio»: si verifica quando si gonfia eccessivamente la portata di un fatto, o lo si drammatizza, tranne poi lasciarlo cadere nel silenzio. Il «miserabilismo denunciatorio» si verifica quando si eccede «in scene fosche e trucidate allo scopo dichiarato di denunciare le condizioni in cui vivono gli immigrati, o comunque di fornire un 'documento' o una inchiesta,

mentre mancano dati precisi, notizie di prima mano, e in realtà si fa del sensazionalismo» (Marletti 1991, 120).

Vengono infine le *pseudo-tematizzazioni*: è quanto si verifica in un certo «antirazzismo declamatorio» oppure nell'atteggiamento da avvocato difensore assunto da certo giornalismo. È il caso di «molti servizi con immigrati stravolti davanti alla macchina da presa, mentre i conduttori del programma fanno retorica e si stracciano le vesti, offrendosi non richiesti come tutori e paladini degli oppressi, con un buon pizzico di romanticismo» (*ibidem*). Né si può considerare diversamente la «multietnicità ideologica», che scade nella «retorica del multiculturalismo»: allora ci si impegna a proclamare un futuro di società multietniche, ignorando però le segregazioni, o ghettonizzazioni vere e proprie, degli immigrati nei confronti delle popolazioni locali.

*Dall'assimilazione alla convivenza e alla società multiculturale: quali passi verso l'intercultura?*

I modi secondo cui interagiscono «culture in contatto» (per riecheggiare il titolo di un importante lavoro di Uriel Weinreich, 1974, dedicato alle «lingue in contatto») si possono ricondurre a tre: assimilazione, convivenza, integrazione. E tutti e tre sono oggetto di politiche immigratorie variamente esitate.

*Assimilazione* rimanda ad un processo di inserimento degli immigrati nella società ospite, la quale però li obbliga a rinunciare ai loro tratti originari, sforzandosi di diventare in qualche modo americani con gli americani e francesi con i francesi: il che è quanto sembra essere avvenuto nella grande emigrazione europea verso le Americhe, quando italiani, polacchi, olandesi venivano tutti sospinti a entrare nella grande insalatiera etnica che era il *Melting Pot*. Sappiamo quanto questo processo sia stato difficile e doloroso, perché spingeva a spogliarsi della propria identità per acquisirne una del tutto nuova; processo spesso fallimentare perché, quando non riusciva in pieno, ingenerava tristi fenomeni quali erano i ghetti dei neri d'America, le *Little Italies* o i *China Towns*, da valutare ben al di là delle loro sopravvivenze folkloriche.

*Convivenza* rimanda a forme di interazione che sono frequenti, e normali, nelle prime fasi del contatto fra portatori di culture diverse, ma che diventano anormali e a rischio (perché generano conflitti e aboliscono solidarietà) nel prosieguo del tempo. È quello che accade fra gruppi etnici rassegnati a convivenze pronte a esplodere quando vengono meno condizioni d'ordine politico (è il caso della ex Jugoslavia), economiche o culturali in genere. Anche la convivenza sembra rientrare insomma fra le soluzioni perdenti, promosse o favorite, da una parte, e sopportate, dall'altra, come esito di processi non riusciti.

Viene per ultima l'*integrazione*, della quale non mette più conto parlare.

Rimane però aperta una domanda: è possibile istituire un qualche collegamento fra il multiculturalismo, cui si ispira il nostro incontro, e l'integrazione? Abbiamo già avanzato una risposta, riferendoci alle costruzioni d'identità. Ma è sufficiente? Riteniamo di no.

Ciò perché non ci possiamo accontentare di culture che vivono in contatto. L'esplosione del disagio maghrebino nelle *banlieux* parigine e di quello pakistano nei sobborghi londinesi, dove pure ci si era illusi che tutto andasse per il meglio, devono far pensare. Come la cronaca ha avuto modo di mostrare, può darsi che quella realizzata in quei paesi era più una *convivenza* che un'*integrazione*. E la convivenza finisce con l'esplosere quando vengono meno certe condizioni politiche. O no? Il multiculturalismo è per molti versi figlio del relativismo culturale di Melville Herskovits: sommamente democratico, in apparenza, il rischio è che, a non voler entrare nelle modalità di operare di una cultura, si finisce col ghettizzarla, ignorandone l'intima complessità che si fa problematica quando entra in contatto con altre culture.

È all'*intercultura* che occorre fare appello, invece, perché si superi lo stato di convivenza e si proceda verso l'integrazione. E l'integrazione non può che cominciare con l'interazione, ovvero con la reciproca influenza (Goffman). E le interazioni personali o di gruppo, a loro volta, come le interazioni quasi mediate (Thompson 1998) generate dai mass media, sono esiti autentici della comunicazione (Giacomarra 2000b). Da qui l'esigenza che dal multiculturalismo si proceda con piena consape-

volezza verso uno stato di *interculturale*. Da qui l'esigenza di quella *comunicazione interculturale* cui Chiara Giaccardi (2005) ha dedicato un recente contributo: l'esito di processi di comunicazione molteplici e articolati (da quelli interpersonali a quelli mediatici, fino a quelli su rete) è la creazione di una società interculturale, dove le culture interagiscono, comunicano, si meticciano e si arricchiscono scambievolmente. La comunicazione è l'unica azione finora nota per generare integrazione, e questa non può che generare una società interculturale.

Se è stata la comunicazione, infine, pur in presenza di condizioni strutturali di squilibrio fra il Nord e il Sud del mondo, a mettere in moto i recenti flussi migratori, è alla comunicazione che dobbiamo fare appello perché si avviino a soluzione i problemi che ne derivano nei tempi lunghi di braudeliana memoria.

### *Per concludere*

Il concetto di integrazione, intesa come processo, sul quale ci siamo dianzi soffermati, non risulta meccanicamente orientato verso un esito predefinito, bensì è dinamico, mai stagnante, comunque problematico. È fatale infatti che l'inserimento di nuclei di popolazione, in quanto «gruppi minoritari», in una realtà sociale molto più vasta comporti l'assunzione di molti dei tratti che la contraddistinguono. Ma i percorsi non sono affatto lineari: invece di tracciati rettilinei tesi verso l'assimilazione a ogni costo (come si poteva ancora immaginare nell'ideologia del *Melting Pot* americano), ci si trova in presenza di stati contraddittori: convivono infatti l'esigenza di farsi accettare comunque di contro alla rassegnazione al ghetto, le condizioni di anomia di contro all'esplosione dei conflitti. Prevalgono di gran lunga insomma le aree problematiche costituite dalle concrete situazioni in cui il processo si mostra all'improvviso tortuoso.

In ogni caso, è integrazione sociale e culturale, a differenza della altre, ad offrire pari dignità alla cultura dei popoli migranti come a quella delle società d'accoglienza: da qui si parte per riconoscere loro il diritto alla tutela e alla valorizzazione (nelle forme e nei modi che i rispettivi portatori ritengono opportuni) sicché l'una vive «rimodellandosi» sull'altra. Non ade-

guandosi, disgregandosi o assoggettandosi, ma appunto «rimodellandosi». Ciò significa che, lungi dall'essere conservata, il che a tratti finisce col mummificare la cultura originaria rendendola per ciò stesso superata e inutile, la cultura di cui i migranti sono portatori viene rispettata e, allo stesso tempo, le si lascia la possibilità di adeguarsi al nuovo contesto, modellandosi su questo. Il processo di integrazione per un verso elimina il rischio dei fondamentalismi, perché non si hanno tratti arcaici da conservare ad ogni costo e da imporre nonostante «non sia più il tempo»; per altro verso favorisce l'accordo, il rispetto reciproco, lo scambio culturale senza che questo generi prevalenze di un'etnia sull'altra, o di una cultura sull'altra. Se oggi si predica l'intercultura, e lo si fa spesso e a ragione, si profilano società multiculturali e multiethniche, si elaborano progetti scolastici diretti alle scuole primarie, è perché consapevolmente ci si orienta in tal senso.

A essere ottimisti immaginiamo una società futura, multiethnica e multiculturale, in cui un ruolo centrale non può non essere svolto dalle comunicazioni. Il loro espandersi e articolarsi fa sentire sempre più prossima la fine delle frontiere tra popoli, culture e stati nazionali. Alcuni arrivano a immaginare scenari in cui nell'universo delle comunicazioni si incontreranno i popoli più lontani, si aboliranno le disparità mentre si moltiplicheranno gli scambi. Questo nei tempi lunghi, però, in quanto nei tempi brevi l'attualità rivela che quegli scenari sono ancora remoti: stereotipi e pregiudizi operano ancora massicciamente negli apparati di comunicazione, nonostante le buone intenzioni e le comunicazioni, lungi dall'unire i popoli del pianeta, creano finora nuovi sbarramenti tra coloro che vi accedono e i tanti che ne restano esclusi (Bigotto Martino 2004).

Eppure, il ruolo che i mass media e le nuove tecnologie possono e devono svolgere nei confronti del pianeta immigrazione non può essere per questo sminuito né messo da parte. Tutt'altro. I media non sono solo interpreti di opinione pubblica ma *fanno* opinione pubblica, soprattutto in un periodo in cui le agenzie di socializzazione tradizionali (la scuola, la chiesa, i partiti, ecc.) sembrano non disporre di strumenti adeguati per intervenire su un pubblico di massa. Da qui l'esigenza di monitorare costantemente di quali immagini degli immigrati essi si fan-

no veicoli, registrando ma soprattutto promovendo opinione pubblica.

I rigurgiti di razzismo e di xenofobia che si registrano ancora nei diversi paesi sono dovuti anche a vere e proprie carenze di comunicazione. L'assenza di notizie sulle condizioni di vita, sui problemi dei luoghi da cui provengono gli immigrati, contribuisce a renderceli poco noti, facendo crescere pregiudizi e coltivare stereotipi. Se fossimo messi nelle condizioni di conoscere le reali condizioni di vita quotidiana dei paesi di provenienza degli immigrati, e se loro avessero accesso ai canali di comunicazione internazionali, sì da poter essere gli uni familiari agli altri, anche solo in realtà di immaginario: chissà che non possano essere avviate a superamento le immagini solite dello "straniero"!

La funzione che le comunicazioni possono e devono svolgere nei processi di integrazione degli immigrati è insomma di grande rilievo: è un compito che il sistema dei media e le nuove tecnologie non possono permettersi di ignorare. Essi possono aiutare infatti a superare antichi stereotipi e a muoversi nella direzione della reale conoscenza delle loro condizioni di vita, dei loro universi culturali e delle loro aspirazioni per il futuro. Ancora una volta, insomma, affidiamo alle comunicazioni il miracolo dell'incontro e dello scambio che, soli, possono portare all'integrazione interculturale.



## Riferimenti bibliografici

AA.VV.

- 1976 *Intorno al Codice*, III Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, Firenze.

Ardener E.

- 1971 *Introductory Essay*, in Idem (ed.), *Social Anthropology and Language*, Methuen, London.

Argyle M.

- 1969 *Social Interaction*, Methuen, London.  
1974 *La comunicazione non verbale nell'interazione sociale*, trad. it. in Hinde (1974).  
1979 *Il contatto oculare e la direzione dello sguardo*, trad. it. in Stevens (1979).

Attili G., Ricci Bitti P.E.

- 1983 (a cura di) *Comunicare senza parole*, Bulzoni, Roma.

Austin J.

- 1974 *Quando dire è fare*, trad. it., Marietti, Genova.  
1987 *Come fare cose con le parole*, n. ed., trad. it., Marietti, Genova.

Aymard M.

- 1992 *Migrazioni*, in F. Braudel (a cura di), *Il Mediterraneo: spazio storia uomini tradizioni*, trad. it., Bompiani, Milano.

Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A.

- 1997 *Corso di Sociologia*, Il Mulino, Bologna.

- Balandier G.  
1973 *Le società comunicanti*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.
- Balandier G., Sfez L.  
1994 (éds) *La communication vue d'ailleurs*, in Sfez (1994), tome 2, pp. 1531-1686.
- Barel Y., Cauquelin A.  
1994 (éds) *Concepts transversaux*, in Sfez (1994), tome 1, pp. 179-290.
- Bateson G.  
1983 *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano.
- Battaglia S.  
1964-1996 *Grande Dizionario della lingua italiana*, 17 voll., Utet, Torino.
- Bauman R., Sherzer J.  
1974 (eds) *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Bauman Z.  
1976 *Cultura come prassi*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Baylon C., Mignot X.  
1994 *La Communication*, Nathan Université, Paris.
- Beishon J.  
1979 *L'analisi dei sistemi*, trad. it., Mondadori, Milano.
- Bentivegna S.  
1994 (a cura di) *Mediare la realtà*, F. Angeli, Milano.
- Berger P., Luckmann T.  
1989 *La realtà come costruzione sociale*, trad. it., a cura di L.Sciolla, Il Mulino, Bologna, 2<sup>a</sup> ed.
- Bernstein B.  
1971 *Class, Codes and Control*, 2 vols, Routledge & Kegan Paul, London.  
1975 *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et contrôle social*, trad. franç. Textes choisis par J.C. Chamboredon, Minit, Paris.
- Berruto G.  
1974 *La sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna.  
1998 *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Bari-Roma.

- Berthalanffy L. von  
1971 *Teoria generale dei sistemi*, trad. it., Isedi, Milano.
- Bertucelli-Papi M.  
1993 *Che cos'è la pragmatica*, Bompiani, Milano.
- Bigotto M., Martino V.  
2004 (a cura di) *Fuori luogo. L'immigrazione e i media italiani*, Pellegrini/Rai-ERI, Cosenza.
- Birdwhistell R.  
1953 *Introduction to Kinesics*, Univ. of Louisville Press, Louisville.  
1968 *Communication; Kinesics*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Mc Millan, London New York, vols. 3, 8.  
1970 *Kinesics and Context*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Blumer H.  
1969 *Symbolic Interactionism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Boas F.  
1979 *Introduzione alle lingue indiane d'America*, trad. it. e cura di G. R. Cardona, Boringhieri, Torino.
- Braga G.  
1977 *Per una teoria della comunicazione verbale*, F. Angeli, Milano.
- Brown R., Fraser C.  
1979 *Speech as a Marker of Situation*, in Scherer K. R. Giles H., *Social Markers in Speech*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown R., Gilman A.  
1973 *I pronomi del potere e della solidarietà*, trad. it. in Giglioli (1973).
- Bühler K.  
1983 *Teorie del linguaggio* (1934), trad. it., Armando, Roma.
- Buttitta A.  
1979 *Semiotica e antropologia*, Sellerio, Palermo.
- Calvet L.J.  
1977 *Linguistica e colonialismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Cardona G.R.  
1976 *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna.

- Cardona G.R., Ferrara F.  
1977 (a cura di) *Messaggi e ambiente*, Officina, Roma.
- Cassano F.  
1996 *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassirer E.  
1966 *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., Sansoni, Firenze, 3 voll.
- Castelfranchi C., Parisi D.  
1980 *Linguaggio: conoscenze e scopi*, Il Mulino, Bologna.
- Cesareo V.  
1990 *La cultura dell'Italia contemporanea*, Utet, Torino.
- Cheli E.  
1993 *La realtà mediata*, F. Angeli, Milano.
- Chiozzi P.  
1974 *La socioetnologia francese*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- Ciacci M.  
1983 (a cura di) *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna.
- Cosnier J., Brossard A.  
1984 *La communication non verbale*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris.
- Coulter J.  
1991 *Mente, conoscenza, società*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Crespi F.  
1984 *Mediazione simbolica e società*, F. Angeli, Milano.
- Dal Lago A.  
1992 *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, Il Mulino, Bologna.
- De Fleur M., Ball-Rokeach S.J.  
1995 *Teorie delle comunicazioni di massa*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Demarchi F., Ellena A., Cattarinussi B.  
1987 (a cura di) *Nuovo dizionario di sociologia*, Ed. Paoline, Milano.
- De Mauro T.  
1963 *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Bari-Roma.  
1971 *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari-Roma.

Dittmar N.

1978 *Manuale di Sociolinguistica*, trad. it., Laterza, Bari-Roma.

Donati P.

1994 *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano.

2008 *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari.

Drew P., Wootton A.

1988 (eds) *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, Polity Press, Cambridge.

Ducrot O.

1972 *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.

Durkheim E.

1962a *Le regole del metodo sociologico* (1895), trad. it., Comunità, Milano.

1962b *La divisione del lavoro sociale* (1897), trad. it., Comunità, Milano.

1963 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), trad. it., Comunità, Milano.

Durkheim E., Mauss M.

1976 *Alcune forme primitive di classificazione* (1902), trad. it. in Id., *Sociologia e Antropologia*, Newton Compton, Roma.

Eco U.

1975 *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.

1978 *Codice*, in *Enciclopedia*, vol.3, Einaudi, Torino.

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

Ekman P., Friesen W.V.

1978 *Manual for the Facial Action Coding System*, Cons. Psychologist Press, Palo Alto.

Elia A.

1978 *Per Saussure, contro Saussure: il sociale nelle teorie linguistiche del Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Erikson E.

1968 *Identity psychosocial*, in *International Encyclopaedia of Social Sciences*, MacMillan, London New York, vol. 4.

Evans Pritchard E.E.

1976 *I Nuer: un'anarchia ordinata*, trad. it., F. Angeli, Milano.

- Ferguson C.A.  
1973 *La diglossia*, trad. it. in Giglioli (1973).
- Fishman J.  
1972 (ed.) *Advances in the Sociology of Language*, Mouton, The Hague.  
1975 *La sociologia del linguaggio*, trad. it., Officina, Roma.
- Flores Ochoa J.A.  
1978 *Classification et dénomination des camélidés sud-américaines*, in «Annales E.S.C.», XXXIII, n. 5/6.
- Fraser C.  
1979 *Comunicazione in interazione*, trad. it. in H. Tajfel, C. Fraser (a cura di), *Introduzione alla psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Galatolo-Pallotti A.  
1999 *La conversazione*, Cortina, Milano.
- Gallino L.  
1978 *Dizionario di Sociologia*, Utet, Torino.
- Garfinkel H.  
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Geymonat L.  
1977 *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., Bompiani, Milano, 2<sup>a</sup> ed.
- Giaccardi C.  
2005 *La comunicazione interculturale*, Il Mulino, Bologna.
- Giacomarra M.  
1981 *Cultura e pratica sociale, lingua e dialetto*, «Humana», Università di Palermo.  
1994 *Immigrati e minoranze. Percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo.  
1997 *Manipolare per comunicare. Lingua, mass media e costruzione di realtà*, Palumbo, Palermo.  
2000a *Al di qua dei media. Introduzione agli studi di interazione e comunicazione sociale*, Meltemi, Roma.  
2000b *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, Palumbo, Palermo.

- 2003 *Condizioni di minoranza oggi. Gli Albanesi di Sicilia tra etnicismi e globalizzazione*, Mirror, Palermo.
- in st. (a cura di) *Isole. Minoranze culturali migranti globalizzazione*, Fond. Buttitta, Palermo.
- Giglioli P.P.
- 1968 (a cura di) *Introduzione alla Sociolinguistica*, «Rassegna Italiana di Sociologia», IX, 2.
- 1971 *Self e interazione nella sociologia di E. Goffman*, in Goffman (1971).
- 1972 (ed.) *Language and Social Context*, Harmondsworth, London.
- 1973 (a cura di) *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna.
- 1993 *Etnometodologia*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Utet, Torino, vol. 3.
- Giglioli P.P., Dal Lago A.
- 1982 (a cura di) *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna.
- Giordano F.
- in st. *Rappresentazioni dei migranti in programmi RAI*, in Giacomarra (in st.).
- Goffman E.
- 1969 *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), trad. it., Il Mulino, Bologna.
- 1971 *Modelli di interazione*, trad. it. di *Interaction Ritual* (1967) e *Strategic Interaction* (1969), Il Mulino, Bologna.
- 1972 *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione* (1963), trad. it., Einaudi, Torino.
- 1974 *Frame Analysis*, Harper & Row, New York.
- 1981 *Relazioni in pubblico* (1971), trad. it., Bompiani, Milano.
- 1987 *Forme del parlare* (1981), trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Greene J.
- 1980 *Il comportamento comunicativo*, trad. it., Mondadori, Milano.
- Gumperz J.
- 1971 *Language in Social Groups*, Stanford Univ. Press, Stanford.
- 1973 *La comunità linguistica*, trad. it. in Giglioli (1973).
- 1982 *Discourse Strategies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Gumperz J., Hymes D.
- 1972 *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, Holt Rinehart Wiston, New York.

Habermas J.

- 1973 *Alcune osservazioni introduttive a una teoria del comportamento comunicativo*, trad. it., in Giglioli (1973).  
 1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it., Il Mulino, Bologna.

Hall E.

- 1966 *Il linguaggio silenzioso*, trad. it., Bompiani, Milano.  
 1968 *La dimensione nascosta*, trad. it., Bompiani, Milano.

Halliday M.A.K.

- 1973a *Il linguaggio in una prospettiva sociale*, trad. it. in Giglioli (1973).  
 1973b *Explorations in the Function of Language*, Arnold, London.

Havelock E.

- 1973 *Cultura orale e civiltà della scrittura*, trad. it., Laterza, Bari.

Hinde R. A.

- 1981 *Le relazioni interpersonali*, trad. it., Il Mulino, Bologna.  
 1974 (a cura di) *La comunicazione non verbale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.  
 1977 (a cura di) *La natura della comunicazione*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.

Hjelmslev L.

- 1968 *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it., Einaudi, Torino.

Humboldt W.

- 1989 *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Carrano, Liguori, Napoli.

Hymes D.

- 1962 *The Ethnography of Speaking*, in T. Gladwin, W.C. Sturtevant (eds), *Anthropology and Human Behaviour*, Anthropological Society, Washington.  
 1971 *On Communicative Competence*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia.  
 1973 *Verso un'etnografia della comunicazione: gli scambi comunicativi*, trad. it. in Giglioli (1973).  
 1980 *Fondamenti di Sociolinguistica. Un approccio etnografico*, trad. it., Zanichelli, Bologna.

Jakobson R.

- 1973 *Essais de linguistique générale*, II, trad. franç. Textes choisis, Seuil, Paris.  
 1985 *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2ª ed.

Kendon A.

- 1978 *Two problems for investigation*, in "Semiotica", 24, 3/4.

Kerbrat-Orecchioni C.

- 1995 *Les interactions verbales*, tome I, *Approche interactionnelle et structure des conversations*, Colin, Paris.

Kjølseth R.

- 1972 *Marking Sense: Natural Language and Shared Knowledge in Understanding*, in Fishman (1972).

Labov W.

- 1966 *The Social Stratification of English in New York City*, Center for Applied Linguistics, Washington.
- 1972 *Language in the Inner City*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- 1973 *Lo studio del linguaggio nel suo contesto sociale*, trad. it. in Giglioli (1973).
- 1976 *Sociolinguistique*, trad. franç., Textes choisis, Minit, Paris.
- 1977 *Il continuo e il discreto nel linguaggio*, trad. it., Il Mulino, Bologna.

Lanternari V.

- 1977 *Crisi e ricerca di identità*, Guida, Napoli.

Lasswell H.D.

- 1948 *The Structure and Function of Communication in Society*, in L. Bryson (ed.), *The Communication of Ideas*, New York.

Leach E.

- 1974 *L'influenza del contesto culturale nella comunicazione non verbale nell'uomo*, trad. it. in Hinde (1974).
- 1981 *Cultura e comunicazione*, trad. it., F. Angeli, Milano.

Levinson S.

- 1985 *La pragmatica*, trad. it., Il Mulino, Bologna.

Lévi-Strauss C.

- 1966 *Antropologia strutturale*, trad. it., Saggiatore, Milano.
- 1969 *Le strutture elementari della parentela*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2ª ed.

Livolsi M.

- 2003 *Manuale di sociologia della comunicazione*, Laterza, Roma Bari 2ª ed.

- Lotman J.M.  
 1984 *La semiosfera*, trad. it., a cura di E.Salvestroni, Marsilio, Venezia.
- Lotman J.M., Uspenskij B.A.  
 1975 *Tipologia della cultura*, trad. it., Bompiani, Milano.
- Luhmann N.  
 1988 *La comunicazione ecologica*, trad. it., F. Angeli, Milano.
- Lyons J.  
 1974 *Il linguaggio umano*, in Hinde (1974).  
 1980 *Manuale di semantica*, trad. it., Laterza, Bari-Roma.
- MacKay D.M.  
 1974 *Analisi formale dei processi comunicativi*, in Hinde (1974).
- Madami P.  
 1977 *L'esigenza di una 'scienza sociale': il costituirsi della sociologia*, in Geymonat (1977), vol. VI.
- Malinowski B.  
 1966a *Il problema del significato nelle lingue primitive*, in Ogden Richards (1966).  
 1966b *Teoria scientifica della cultura*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Manghi S.  
 1998 (a cura di) *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Cortina, Milano.
- Marletti C.  
 1991 *Extracomunitari. Dall'immaginario collettivo al vissuto quotidiano del razzismo*, Eri Vqpt, Roma.
- Mastronardi V.  
 1998 *Le strategie della comunicazione umana*, F. Angeli, Milano.
- Mauss M.  
 1965 *Saggio sul dono* (1924), trad. it. in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.
- Mead G.H.  
 1966 *Mente, sé e società*, trad. it., Giunti-Barbera, Firenze.
- Miceli S.  
 1982 *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo.

- Mioni A.  
1975 *Per una sociolinguistica italiana*, in Fishman (1975).
- Moravia S.  
1970 *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari.
- Morcellini M., Fatelli F.  
1994 *Le scienze della comunicazione*, Carocci, Roma.
- Morin E.  
1974 (a cura di), *Teorie dell'evento*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Morris C.  
1949 *Segni, linguaggio e comportamento*, trad. it., Longanesi, Milano.
- Morris D.  
1977 *Manwatching: a field guide to human behaviour*, J. Cape, London.
- Ogden C.K., Richards I.A.  
1966 *Il significato del significato*, trad. it., Bompiani, Milano.
- Paccagnella L.  
2004 *Sociologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna.
- Papi G.  
1997 *Dimmi come ti muovi*, in «Salve», 8.
- Pettigiani M.G., Sica S.  
1990 *La comunicazione interumana*, F. Angeli, Milano.
- Piattelli-Palmarini M.  
1984 (a cura di) *Livelli di realtà*, F. Angeli, Milano.
- Piromallo-Gambardella A.  
in st. *Il consumo dei media come fattore d'integrazione. Un approccio etnografico*, in Giacomarra (in st.).
- Ponzio A. et alii  
1990 *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Bari-Roma.
- Prieto L.J.  
1976 *Pertinenza e pratica*, trad.it., Feltrinelli, Milano.  
1978 *Conoscenza e rivoluzione: responsabilità sociale della semiotica*, in AA.VV., *Strutture semiotiche e strutture ideologiche*. Atti del Convegno (1976), Palermo.  
1989-95 *Saggi di semiotica*, 3 voll., Pratiche, Parma.

- Ricci-Bitti P., Cortesi S.  
 1977 *Comportamento non verbale e comunicazione*, Il Mulino, Bologna.
- Ricci-Bitti P., Zani B.  
 1983 *La comunicazione come processo sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Robinson W.P.  
 1978 *Linguaggio e comportamento sociale*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Roosens E.E.  
 1989 (ed.) *Creating Ethnicity: the Process of Ethnogenesis*, London.
- Rossi P.  
 1970 (a cura di) *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.
- Ruesch J., Bateson G.  
 1951 *Communication. The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York.
- Saccà A.  
 1995 *Storia della sociologia*, Newton Compton, Roma.  
 1996 *Dizionario di Sociologia*, Newton Compton, Roma.
- Salvet M.  
 1997 *Le visage: signes et symptômes*, Klincksieck, Paris.
- Sapir E.  
 1968 *Selected Writings of E.S. in Language, Culture and Personality*, ed. D.G. Mandelbaum, Berkeley/Los Angeles.  
 1969 *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, trad. it. e cura di P. Valesio, Torino.  
 1972 *Cultura, linguaggio e personalità*, trad. it. e cura di G.C. Lepschy, Torino.
- Saussure F. de  
 1974 *Corso di Linguistica generale* (1916), trad. it. commento e note di T. De Mauro, Laterza, Bari-Roma.
- Sbisà M.  
 1978 (a cura di) *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano.
- Schegloff E.  
 1982 *Discourse as an Interactional Achievement*, in D. Tannen (ed.), *Analyzing Discourse*, Georgetown University, Washington.

Scherer K.R.

- 1984 *Les fonctions des signes non verbaux dans la conversation*, trad. franç. in Cosnier Brossard (1984).

Schutz A.

- 1976 *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), trad. it., Il Mulino, Bologna.

Sciolla L.

- 1983 (a cura di) *Identità: percorsi d'analisi in sociologia*, Loescher, Torino.  
1995 *La dimensione dimenticata dell'identità*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXXVI, I.

Scivoletto A.

- 1987 *Integrazione*, in Demarchi-Ellena-Cattarinussi (1987).

Searle J.

- 1976 *Atti linguistici*, trad. it. Boringhieri, Torino.

Sebeok T.A., Hayes A.S., Bateson M.C.

- 1970 *Paralinguistica e cinesica*, trad. it., Bompiani, Milano.

Segre C.

- 1981 *Testo*, in *Enciclopedia*, vol. 14, Einaudi, Torino.

Sfez L.

- 1988 *Critique de la communication*, Seuil, Paris.  
1991 *La Communication*, PUF, Paris.  
1994 (éd.) *Dictionnaire critique de la communication*, 2 vols, Seuil, Paris.

Shannon C., Weaver W.

- 1971 *La teoria matematica delle comunicazioni* (1949), trad. it., Etas, Milano.

Simmel G.

- 1982 *La differenziazione sociale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.

Statera G.

- 1980 *Problemi della sociologia*, Palumbo, Palermo.

Stevens R.

- 1979 *La comunicazione interpersonale*, trad. it., Mondadori, Milano.

Tagliagambe S.

- 1977 *Alcuni aspetti dello Strutturalismo*, in Geymonat (1977), vol. VII.

- Tessarlin N.  
1987 *Identità*, in Demarchi Ellena Cattarinussi (1987).
- Thompson J.B.  
1998 *Mezzi di comunicazione e modernità*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Tönnies F.  
1963 *Comunità e società* (1887), trad. it., Comunità, Milano.
- Touraine A.  
1975 *La produzione della società*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Turner R.  
1974 (ed.) *Ethnomethodology*, Penguin, London.
- Ullmann S.  
1966 *La semantica: introduzione alla scienza del significato*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Van Dick J.  
2001 *Sociologia dei nuovi media*, trad. it., Il Mulino, Bologna.
- Villamira M.A.  
1996 (a cura di) *Comunicazione e interazione*, F. Angeli, Milano.
- Volli U.  
1994a *Il libro della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano.  
1994b (a cura di) *I filosofi e il linguaggio*, con C. Gallotti e S. Bulgari, Cluep, Bologna.
- Watzlawick P.  
1976 *La realtà della realtà. Comunicazione, disinformazione, confusione*, trad. it., Feltrinelli, Milano.  
1978 *The Language of Change. Elements of Therapeutic Communication*, Basic Books, New York.  
1988 (a cura di) *La realtà inventata: contributi al costruttivismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Watzlawick P., Beavin J.H., Jackson D.D.  
1971 *Pragmatica della comunicazione umana*, trad. it., Astrolabio, Roma.
- Watzlawick P., Weakland J.H., Fisch R.  
1974 *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, Norton, New York.

Weber M.

- 1961 *Economia e società* (1922), trad. it., 2 voll., Comunità, Milano.

Weinreich U.

- 1979 *Lingue in contatto* (1953), trad. it., Boringhieri, Torino.

Whorf B.L.

- 1970 *Linguaggio, pensiero, realtà*, trad. it. e cura di A. Mioni, Boringhieri, Torino.

Wiener N.

- 1953 *Cibernetica* (1948), trad. it., Bompiani, Milano.

Wilden A.

- 1972 *System and Structure. Essays on Communication and Exchange*, Mc Millan, London.
- 1974 *La scrittura e il rumore nella morfogenesi del sistema aperto*, trad. it. in Morin (1974).
- 1978 *Comunicazione*, in *Enciclopedia*, vol. 3, Einaudi, Torino.
- 1979 *Informazione*, in *Enciclopedia*, vol. 7, Einaudi, Torino.

Wilkins K.

- 1999 *Development Discourse on Gender and Communication in Strategies for Social Change*, in «Journal of Communication», 49, 1.

Winkin Y.

- 1981 (ed.) *La nouvelle communication*, Seuil, Paris.
- 1994 (ed.) *Communication interpersonnelle et interculturelle*, in Sfez (1994), tome 1, pp. 413-516.

Wolf M.

- 1979 *Sociologia della vita quotidiana*, Espresso Strumenti, Roma.
- 1985 *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano.
- 1992 *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano.

Zani B., Selleri P., David D.

- 1994 *La comunicazione*, Carocci, Roma.

Zémor P.

- 1995 *La communication publique*, PUF, Paris.

Zuanelli Sonino E.

- 1981 *La competenza comunicativa*, Boringhieri, Torino.

Finito di stampare dalla Luxograph s.r.l.  
per conto della G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.  
Palermo, ottobre 2008