

GIORGIO R. CARDONA TRA LINGUISTICA E ANTROPOLOGIA: LA PASSIONE DEI CONFINI

Francesco Remotti
Università di Torino

1. Ciò che rimane

Chi è stato per noi Giorgio R. Cardona? Quali sono stati i suoi contributi più importanti? Quali i significati più originali del suo lavoro? E' possibile cogliere in un'unica formula un'opera tanto complessa e sfaccettata, ricca di esiti e di implicazioni quale egli ci ha prematuramente lasciato in eredità? E' molto probabile che la conoscenza personale e l'amicizia - al di là della conoscenza intellettuale dei suoi lavori scientifici - inducano a ricercare con maggiore partecipazione ed impegno la sua individualità, la sua cifra personale. Conoscenza personale ed amicizia spingono la mente a ricordare situazioni, dialoghi, gesti, ad accumulare materiali di tipo esistenziale, a rivedere e rivivere mentalmente una serie di circostanze ponendo in connessione le parole e i discorsi fatti in quei contesti con quanto egli ha scritto e pubblicato.

In un certo senso è vero che la morte di un amico pone fine a quel gioco complesso e raffinato di reciproche immagini di identità (chi sei tu? chi sono io?), le quali si formano e trasformano di continuo a mano a mano che la conoscenza si sviluppa e si approfondisce. E' anche vero però che "ciò che rimane" consente di prolungare questo gioco inquietante di specchi e di mantenere aperto il dialogo. A quanto pare, gli individui si preoccupano più o meno segretamente del "ciò che di loro rimarrà" dopo la loro scomparsa. E vi sono buoni motivi di ritenere che studiosi, scienziati e filosofi, uomini di lettere (come un tempo si diceva) siano particolarmente impegnati a garantire una qualche loro sopravvivenza. Essi del resto decidono o sono sospinti a far

parte di comunità scientifiche, le quali nel gestire l'eredità dei propri membri, nel selezionare e organizzare il "ciò che rimane" dei singoli studiosi, pongono in causa di volta in volta sia la loro identità, sia l'identità dei singoli.

Il "ciò che rimane" di Giorgio R. Cardona è un'eredità particolarmente ricca e articolata, che interessa in modo diretto più comunità scientifiche (linguisti, letterati, antropologi) e per almeno due di queste comunità (linguisti e antropologi) costituisce un momento chiave sotto il profilo dei loro studi attuali e dell'elaborazione delle loro prospettive di ricerca. Una di queste comunità (quella degli etno-antropologi italiani) ha voluto darsi di recente un'organizzazione associativa esplicita sotto forma di "Associazione italiana per le scienze etno-antropologiche" (A.I.S.E.A.) ed è quindi costretta ad affrontare in modo organico i problemi della propria identità. Che cosa avrebbe pensato e detto Cardona a proposito di questa associazione? Quale sarebbe stato il suo contributo in termini quanto meno di discussione, se non di organizzazione? Sono domande che quasi naturalmente si pongono tutti coloro che hanno potuto apprezzare la sua capacità organizzativa, oltre che critica, e per i quali la figura di Cardona aveva un'incidenza determinante negli studi antropologici. Se a queste domande non è consentito rispondere, "il ciò che rimane" di Cardona sollecita tuttavia da parte della comunità degli etno-antropologi una riflessione sufficientemente approfondita per assimilare i suoi risultati e le sue indicazioni, per fare propri prospettive e problemi che hanno animato la sua ricerca. Ciò che qui si propone non è una ricostruzione dell'opera complessiva di Cardona: è soltanto un tentativo di lettura di alcuni aspetti del suo lavoro, ritenuti importanti e decisivi per la comunità degli antropologi, oltre che per quella dei linguisti.

2. Il tema del viaggio

E' stato Alberto Asor Rosa a proporci un paio di definizioni con cui racchiudere nel giro di poche parole il significato unitario della figura scientifica di Cardona. Nella prefazione a *I linguaggi del sapere* (Cardona 1990), Asor Rosa (1990: viii e ix)

scrive di non potersi «sottrarre ad un'impressione suggestiva e fortissima. Da ogni punto di vista Cardona ci si presenta come un "viaggiatore della ricerca"» e, appena oltre, egli afferma che «la definizione che gli si adatta di più... è "ricercatore di frontiera"».

In effetti, il tema del viaggio, inteso come esperienza della diversità, è decisivo nella prospettiva euristica di Cardona. Ed è significativo che egli, oltre a praticare il viaggio come modulo di ricerca personale, abbia dedicato a questo tema uno dei suoi scritti più pregnanti (Cardona 1990: 295-330). Proprio all'inizio del saggio troviamo alcune notazioni antropologicamente molto pertinenti. Cardona sottolinea infatti come il viaggio sia «stato spesso assunto a metafora dell'intera condizione umana» (1990: 295); e i suoi riferimenti esemplificativi concernono l'*Odissea* e il canto XXVI dell'*Inferno* dantesco. E' però possibile prolungare questa traccia, inizialmente letteraria, verso mondi e culture più lontane da noi. Il "viaggio" non è forse importante e decisivo, per esempio, per le culture siberiane, asiatiche e amerindiane, non appena si pensi alle figure di sciamani che esse ci propongono? Non è forse un viaggio il commercio *kula* delle isole Trobriand, per descrivere il quale Bronislaw Malinowski ha utilizzato l'immagine degli "Argonauti"? Non vi è forse un viaggio di qualche eroe fondatore alle origini (storiche o mitologiche che siano) di numerosi regni dell'Africa precoloniale?

Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito. Ma il loro esame dovrebbe indurci a ritornare alla notazione iniziale di Cardona e a chiederci se davvero il viaggio sia stato adottato come simbolo dell'"intera" esistenza umana o se, non piuttosto, esso indichi "una" sua dimensione imprescindibile. Cardona sarebbe stato probabilmente d'accordo nell'adottare, a questo proposito, una prospettiva bipolare, in base alla quale il viaggio rappresenterebbe un polo oppositivo rispetto a una condizione stazionaria. Gli uomini viaggiano, con il corpo e con la mente, e senza dubbio praticano il viaggio o ne evocano simbolicamente le modalità al fine di conseguire determinati obiettivi e realizzare condizioni ritenute propriamente umane. E tuttavia troviamo in molte culture l'opposizione esplicita tra il viaggio da un lato e il radicamento dall'altro, tra coloro che viaggiano e s'inoltrano nella diversità e coloro che, invece, permangono in

un'identità locale. Gli Abacwezi del Bunyoro, del Toro e del Nkore (Uganda) erano viaggiatori così come i loro predecessori Batembuzi ("costruttori vagabondi"): sono essi - si racconta da quelle parti - che fondarono regni o imperi come quello del Kitara. Ma la rappresentazione dell'intera vicenda contempla anche il ruolo di coloro che rimangono abbarbicati alle loro colline e ai loro bananeti. Per quelle culture africane vi è opposizione tra coloro che vengono da fuori, da un altrove, che hanno dunque attraversato la diversità, e coloro che invece sono stati trovati sulla terra, mantenendo la loro identità.

Del resto la presenza di questo polo oppositivo (tra l'andare e il rimanere, tra la mobilità e il radicamento) è rintracciabile nella stessa nozione di *ostranenie* (spaesamento) intesa dai formalisti russi - ci avverte Cardona - come uno specifico procedimento stilistico. Anche Descartes, nel suo *Discours de la méthode* (1954: 39), aveva previsto sulla scia di Montaigne lo straniamento come effetto del viaggio: «quando si impiega troppo tempo a viaggiare, si diventa alla fine stranieri nel proprio paese». Lo straniamento si realizza in effetti in quanto sia gli altri, presso cui ci rechiamo, sia una parte di noi (noi come individui e noi come collettività) sono stazionari. Non vi sarebbe effetto di straniamento se tutto si muovesse. Lo straniamento sembra essere il risultato dell'interazione (contrastò, ma anche implicazione reciproca) tra la dimensione viaggio e la dimensione radicamento.

E' lo stesso Cardona a suggerire l'idea della combinazione viaggio/radicamento e del diverso dosaggio di questi due ingredienti in un'immagine unitaria. Il saggio da cui traiamo questi stimoli è dedicato all'incidenza dei "viaggi" nella letteratura italiana. E Cardona, se per un verso intende dimostrare la ricchezza e la significatività della letteratura di viaggio italiana, specialmente per quanto riguarda il Cinquecento (analizzandone tipi, temi, meccanismi narrativi), per l'altro pone in luce una certa refrattarietà della letteratura e, più in generale, della cultura italiana nei confronti di questo tema. «La letteratura italiana non inquadra volentieri nel suo canone i viaggi di cui pure è ricca... Nelle storie della letteratura [italiana] manca quindi un capitolo sui viaggi» (1990: 295); «i poeti italiani non sono stati tentati dal dischiudersi dei nuovi continenti» (1990: 302); «negli scrittori italiani è dato cogliere ben pochi echi delle

cose riferite dai viaggiatori, e questo non è che un segno della sostanziale estraneità della letteratura italiana al resto del mondo» (1990: 319). Cardona si chiede allora quale possa essere il motivo per cui l'«immensa potenzialità di dati ed idee nuove contenute nella letteratura di viaggio rimanesse senz'eco nella nostra letteratura, nella formazione del canone letterario, nel modellamento dei grandi temi ideologici» (1990: 320). La risposta, sia pure ipotetica, è duplice: l'egemonia letteraria da parte di Firenze e l'esclusione delle signorie italiane dalla corsa coloniale. Si dovranno attendere gli ultimi decenni dell'Ottocento «perché il viaggio torni ad essere anche per noi un argomento degno di scrittura» con le relazioni geografiche e antropologiche di Piaggia, Miani, Casati, Gessi, Bottego, Cecchi, Boggiani (1990: 321). Nell'arco dei secoli intermedi si assiste invece a «una sostanziale estraneità alle vicende del viaggio... e alla presentazione della diversità». Anzi - aggiunge Cardona - si tratta di «una scelta consapevole a favore dello strapaese, del provincialismo senza scosse e senza confronti, che lascia spegnere senza scintille e senza rimpianti la splendida stagione delle scoperte» (1990: 321).

Visto che si è partiti dal termine russo di *ostranenie* perché non evocare per contrasto la figura di Oblomov, il protagonista del romanzo di Gončarov, sprofondato nel suo letto, radicato nel suo villaggio, avvinghiato ai suoi costumi e alle sue abitudini? Ma l'opposizione di cui qui si parla implica non tanto l'esclusione radicale dell'altro termine (il viaggio o il radicamento locale), quanto piuttosto la possibilità di ridurne in modo consistente la presenza, fin quasi ad annullarla del tutto. Se i due poli sono entrambi ingredienti indispensabili, è lecito pensare a un'ampia gamma di possibilità di combinazioni e di dosaggi diversi. Vien fatto di pensare, a questo punto, al *Voyage autour de ma chambre* di Xavier de Maistre, e all'idea di poter intraprendere un "viaggio" nella propria interiorità capace di offrire sensazioni e temi ben più interessanti dei viaggi del Capitano Cook (1966: 66).

Vi sono però, appunto, combinazioni e dosaggi diversi. In Cardona sono evidenti l'insoddisfazione verso quei dosaggi in cui l'ingrediente viaggio è troppo poco rappresentato, nonché la sua preferenza per il viaggio che faccia davvero incontrare la diversità. Anche qui - beninteso - è questione di gradi: vi sono

diversità minime e diversità massime, diversità che è facile inglobare nelle proprie categorie, ricavandone un effetto di conferma, e diversità che invece impegnano le categorie di partenza e che obbligano molto spesso a doverle rivedere.

Si può approfondire il discorso utilizzando un'altra coppia di termini: apertura e chiusura di orizzonti. Il viaggio implica certamente un'operazione di apertura: esso consiste infatti nell'introduzione di diversità entro un contesto (un sistema, una cultura); e anche l'introduzione di diversità rinvia a una nozione di misura (massiccia, media, tenue). Il radicamento comporta invece operazioni di chiusura degli orizzonti, restrizioni, limitazioni, tentativi di annullamento della diversità. Una cultura in cui la dimensione viaggio sia poco rappresentata (poco coltivata) è una cultura caratterizzata da chiusura e ristrettezza di orizzonti. Gli individui che crescono in una simile cultura avvertono la ristrettezza dei suoi limiti, e l'esigenza di vedere ciò che si trova al di là di questi limiti si fa a volte imperiosa. In *We, the Tikopia* Raymond Firth aveva descritto con efficacia la smania di evadere che coglieva i giovani di quella minuscola isoletta polinesiana: «i giovani mostravano un gran desiderio di vedere il mondo» (1976: 21).

Cardona come uno dei giovani di Tikopia, i quali cercavano di raggiungere le navi che si profilavano all'orizzonte e di farsi portare in qualche altra isola? Egli avrebbe accettato volentieri di essere considerato simile a loro per quanto riguarda almeno il "desiderio" del viaggio. Ai giovani di Tikopia, come a Cardona, si può infatti attribuire questa emblematica frase del bolognese Ludovico de Varthema (1510), che egli riporta nel saggio citato:

Il desiderio, il quale molti altri ha speronato a vedere la diversità delle monarchie mundane, similmente alla medesima impresa me incitò (in Cardona 1990: 303).

Perché questo "desiderio"? Da dove nasce? Alla base del desiderio è legittimo intravedere una carenza, una penuria di possibilità. Alla base del desiderio vi è l'insoddisfazione, l'insofferenza per la ristrettezza di certi limiti, l'esclusione preventiva di certe possibilità dell'orizzonte entro cui si vive. «L'uomo non è mica un sasso» - diceva a Firth uno dei giovani di Tikopia vogliosi di conoscere il mondo, sottolineando così

l'esigenza propriamente umana di spezzare in qualche punto l'orizzonte che ci circonda, di aprire uno spiraglio verso l'esterno, verso le possibilità dell'altrove. Come non ricordare Platone, il quale interpretava la ricerca in termini di *eros*, dunque di "desiderio", di "brama", e faceva poi discendere *eros* da *penia*, "povertà", "penuria", "bisogno" (ecco la ristrettezza dei limiti) e da *poros*, "passaggio attraverso", "apertura", "via", "sentiero", "risorsa", "espediente" (ecco lo spiraglio e il guadagno di possibilità) (Platone, *Simposio*, 202d-206e; 1981: 124-129).

3. Confini

La nozione di confine si adatta bene ai temi ora accennati. Il confine determina inevitabilmente una *penia*, una "penuria", una qualche esclusione di possibilità; nello stesso tempo, l'acquisizione di possibilità non può essere che un *poros*, un "passaggio attraverso" i confini, uno sconfinamento. Quali sono i confini che Cardona ha avvertito come ristretti, che gli producevano un senso di insoddisfazione, di *penia*? Egli non ha remore nell'indicare l'«impostazione troppo restrittiva data in Italia alla linguistica istituzionale» (1990: 15). E spiega come, nonostante la salda tradizione dialettologica italiana da un lato e l'esistenza di un'etnologia anche militante (con la descrizione di lingue senza scrittura) dall'altro, «far linguistica in Italia ha significato esclusivamente e per molti decenni occuparsi di "grammatica comparata"... delle lingue indoeuropee antiche». Due tipi di confini hanno eccessivamente ristretto la linguistica italiana. In primo luogo si è proceduto a escludere dal raggio di interesse della linguistica le «altre lingue», non indo-europee, ancorché fossero «lingue di civiltà» fornite di scrittura e nel contempo al loro affidamento ai rispettivi specialisti (l'arabista, il filologo semitico, il sinologo). Ciò che prevale è qui una sorta di logica spartitoria: non vi è misconoscimento, ma un rassicurante atteggiamento di distinzione e distribuzione dei compiti. In secondo luogo, nei confronti delle «lingue senza scrittura» si è proceduto a un'esclusione ben più drastica e radicale: «il problema non si poneva nemmeno». In questo caso - lamenta Cardona - «è mancata anche la volontà di cercare un punto di

incontro con gli etnografi e gli etnologi impegnati nel contatto diretto con lingue e culture viventi non indoeuropee».

Ma - vien fatto di chiedere - qual era il problema che si sarebbe dovuto porre? In questa denuncia di ristrettezza di limiti Cardona raffigura una linguistica affetta da indoeuropeocentrismo: uno schema di cerchi concentrici con al centro lo studio delle lingue indoeuropee (per giunta antiche); ai suoi confini immediati lo studio specialistico di lingue di altre civiltà, dotate pur sempre di scrittura; e al di là - lontane e di nessun interesse - le lingue più accentuatamente "altre", le lingue non di "civiltà", bensì di semplici gruppi o società sperte nell'immane e anonima categoria dei primitivi. Il problema che Cardona ha inteso porre si può formulare nel modo seguente: ha senso, ed è possibile, una "linguistica" caratterizzata da una così evidente e gerarchizzata esclusione delle «altre lingue» dal proprio raggio di interesse? Che cosa sarà in grado di dire sulla lingua, sui fatti linguistici, una linguistica che si autoconfina nella comparazione delle lingue indoeuropee? Proseguendo l'argomentazione di Cardona, si può pensare a una sorta di bivio: una linguistica siffatta tenta di compiere generalizzazioni sulla lingua, ma la sua sarebbe una pretesa illusoria, data la ristrettezza del suo campo; oppure accetta i suoi confini indoeuropeistici ed abdica ad aspirazioni di generalizzazione linguistica.

Questo tipo di argomentazione è alla base della ricostruzione storico-critica che Cardona ci propone della «nascita della linguistica antropologica» (1990: 19). Essa - egli dice - «ha preso forma molto lentamente»; e la lentezza del suo formarsi è chiaramente ricondotta alla mancanza (*penia*, potremmo anche qui suggerire) di una base adeguata di fatti e di informazioni. I filosofi sette- e ottocenteschi speculavano sull'origine del linguaggio poggiandosi «su una base di fatti pressoché stereotipa: il latino, il greco, la loro lingua materna, forse un po' di ebraico». La sproporzione tra le pretese teoriche da un lato e la base fattuale dall'altro è del tutto evidente nel caso di "precursori" come Gian Battista Vico o lord Monboddo: «E' facile immaginare, tanto per fare il nome di un precursore, che cosa potesse sapere delle lingue primitive un Vico, e lord Monboddo (1714-1799), nel suo *Of the origin and progress of Language*, ci offre un buon esempio della scarsezza di informazioni su cui si teorizzava: gli Oranghi sono uomini, eppure non parlano» (1990: 19-20).

Per Cardona il problema principale della linguistica si pone in termini antropologici; più precisamente, la linguistica esige una prospettiva antropologica. E questo obiettivo si può raggiungere soltanto aprendo i confini che la linguistica si è data ed entro cui essa si è storicamente sviluppata. Il giudizio storico di Cardona è però molto equilibrato. Egli è infatti consapevole dei risultati e dei progressi scientifici che la linguistica storica europea aveva conseguito verso la fine dell'Ottocento; e fa intuire che essi furono resi possibili proprio dall'operazione di esclusione prima criticata. E' come se lo sviluppo scientifico della linguistica avesse richiesto una preventiva selezione dei dati, una riduzione del campo di indagine, così da essere «munita di maggiori garanzie di esattezza e di fondatezza» (1990: 20). Nell'argomentazione di Cardona vi è una connessione evidente tra il «crescente sviluppo» della linguistica storica, dimostrato dai suoi metodi e dai suoi «risultati ormai consolidati», e il fatto di aver selezionato come «suo oggetto di studio un solo gruppo di lingue, o comunque lingue di cultura con documenti scritti». Probabilmente questa limitazione e conseguente esclusione sono state il prezzo che sul piano antropologico si è dovuto pagare perché la linguistica potesse assurgere a quei risultati che la imposero come disciplina guida nell'ambito delle scienze umane e in primo luogo per la stessa antropologia.

Questa argomentazione ha una sua fondatezza teorica, oltre che storica, se pensiamo al modello di sviluppo scientifico elaborato da Thomas Kuhn all'inizio degli anni sessanta. La scienza opera inevitabilmente mediante "paradigmi", i quali incanalano la ricerca effettiva e, delimitandone l'ambito, costituiscono i presupposti di particolari e più o meno feconde "tradizioni" scientifiche. Coniugando le osservazioni di Cardona con la teoria kuhniana, possiamo asserire che la linguistica storica si è comportata come una "scienza normale", i cui successi sono stati resi possibili dall'assunzione di "impegni" vincolanti per una determinata e laboriosa "comunità scientifica".

L'area di ricerca in cui opera la scienza normale è, naturalmente, molto ristretta; l'impresa che ora stiamo discutendo ha una visuale drasticamente limitata. Ma quelle restrizioni,

prodotte dalla fiducia in un paradigma, si rivelano essenziali allo sviluppo della scienza (Kuhn 1969: 45).

Il paradigma è sempre vincolante e delimitante: è una specie di paraocchi che, escludendo dal proprio raggio d'interesse tutta una serie di fenomeni, favorisce la concentrazione, l'esame analitico e particolareggiato, l'approfondimento. Che cosa succederebbe se non vi fosse un qualche paraocchi di tal genere?

In assenza di un paradigma o di un qualcosa che possa aspirare a diventare tale, può succedere che tutti i fatti che in qualche modo possono interessare lo sviluppo di una data scienza sembrino egualmente rilevanti. Ne consegue che la raccolta iniziale di fatti è un'attività molto più casuale di quella resa familiare dal successivo sviluppo scientifico... [in assenza di un paradigma] questo raccogliere fatti... porta ad impantanarsi (Kuhn 1969: 35).

L'esistenza di un paradigma, inevitabilmente delimitante, risponde dunque a un irrinunciabile criterio di economicità e di efficienza. Ma, altrettanto inevitabile pare essere - seguendo il filo dell'argomentazione kuhniana - l'esaurirsi, prima o poi, della sua capacità esplicativa e, in definitiva, della sua credibilità. I fenomeni scartati dalla struttura stessa del paradigma ("le altre lingue", nel caso della linguistica storica) si propongono all'attenzione di coloro i quali si trovano ai margini della comunità scientifica che ha fatto proprio il paradigma iniziale. La logica della teoria di Kuhn induce a ritenere che i mutamenti più o meno drastici e consistenti a cui il paradigma viene sottoposto si determinino nelle zone di confine del suo raggio di interesse e dunque ai margini della comunità che si è in esso identificata. Una verifica di questa teoria kuhniana, in quanto prevede la marginalità iniziale delle "rivoluzioni scientifiche", può essere colta nella ricostruzione proposta da Cardona. La linguistica antropologica corrisponde indubbiamente - secondo Cardona - a un nuovo paradigma scientifico, alternativo alla linguistica storica, la quale si era meritatoriamente concentrata nello studio di «un solo gruppo di lingue»; e l'emergere di questo nuovo paradigma può dunque essere concepito come una sorta di mutamento "rivoluzionario". Ebbene, il nuovo paradigma non

sorge dal tronco principale della linguistica storica, come risultato dei suoi successi; e anzi, secondo Cardona, non sono nemmeno dei linguisti coloro che lo elaborano e lo propongono: «si deve proprio a due etnologi - egli afferma (1990: 21) - la fondazione di una linguistica antropologica», ovvero a Franz Boas, con i suoi studi sulle lingue eschimesi e della Costa americana del Pacifico settentrionale, e a Bronislaw Malinowski, con la sua ricerca tra i Trobriandesi della Melanesia.

Le "altre lingue" - lingue di "primitivi", per non dire di "selvaggi", e comunque lingue "senza scrittura" -, indagate direttamente sul campo, nei loro "contesti situazionali" (Malinowski), si configurano ormai come gli oggetti irrinunciabili del paradigma nascente, quello della linguistica antropologica. Ed è significativo notare che gli iniziatori del nuovo paradigma siano ricercatori non solo estranei alla comunità dei linguisti storici, ma propriamente "etnografi", personaggi che hanno avviato e compiuto, con la loro etnografia, una "rivoluzione" paradigmatica anche nel campo dell'antropologia. Boas e Malinowski - per limitarci alle due figure qui evocate da Cardona - hanno infatti praticato, in modo poi ritenuto esemplare ed emblematico, un attraversamento di confini non solo di discipline scientifiche, ma di culture. La loro forza, la loro credibilità, consiste tuttavia non soltanto in una "raccolta di fatti" etnografici - per riprendere l'espressione di Kuhn citata prima - fuori da confini disciplinari e culturali, ma nella loro capacità di proporre veri e propri paradigmi antropologici. Non per nulla, attorno ai loro nomi si è costituita una nuova comunità scientifica, quella dei ricercatori che ritengono irrinunciabile, ai fini dell'antropologia, l'attraversamento di "altre" culture e di "altre" lingue.

Del resto, l'esigenza di un nuova "via etnografica" alla linguistica è percepibile anche in personaggi più direttamente collegati alla comunità linguistica tra Ottocento e Novecento. Si pensi a Ferdinand de Saussure e alla sua propensione a esplorare le «regioni più incolte della linguistica indo-europea», come egli dichiara nel *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* del 1878 (De Mauro 1967: 294), nonché - subito dopo (1880) - al suo "viaggio" in Lituania, una sorta di «fuga» per studiare nelle loro «varietà parlate» dialetti arcaici di tipo indo-europeo: una fuga dai testi scritti e verso un contesto di marginalità linguistico-culturale al fine di cogliere

alcuni dei «segreti della storia della parola umana» (De Mauro 1967: 299). Si pensi al diradarsi vistoso dei suoi scritti linguistici in un periodo in cui Saussure dichiara di essere ormai soltanto più interessato al «lato pittoresco... quasi etnografico... di una lingua» (De Mauro 1967: 314-315). Si pensi inoltre a Trubekoj e alle sue giovanili ricerche etnografiche in Russia, precedenti quelle linguistiche, e più o meno negli stessi anni alle ricerche tra gli Indiani d'America di un Kroeber o di un Sapir, allievi o comunque collegati all'insegnamento di Boas. Tutti personaggi che hanno sperimentato la "via etnografica" e l'attraversamento di confini disciplinari e culturali: figure quindi dichiaratamente, volutamente "marginali", in grado proprio per questo di contribuire in modo decisivo all'elaborazione della linguistica antropologica. Per quanto riguarda la situazione italiana - sia pure alcuni decenni dopo queste esperienze decisive - Cardona risulta essere lo studioso che, praticando anche lui attraversamenti culturali e superando confini disciplinari, ha offerto il maggiore contributo alla formazione del paradigma antropologico in linguistica.

4. Universali

Come rinunciare a questi attraversamenti di confini, e dunque allo studio delle "altre lingue", se si prendono a cuore gli obiettivi più generali della "linguistica" ovvero - per dirla con Saussure - «i segreti [della storia] della parola umana»? Nella sua prospettiva più generale o generalizzante, la linguistica può davvero fare a meno della dimensione antropologica, oppure l'antropologia è un suo ingrediente essenziale e imprescindibile? Tutto il lavoro di Cardona si configura come una risposta positiva a questa seconda domanda. Nel momento in cui egli denuncia chiusure e ristrettezze di orizzonti in diversi ambiti della cultura italiana (nella letteratura come nella linguistica) e sottolinea la necessità vitale dell'apertura e dei viaggi (la disponibilità e l'interesse per le altre lingue appaiono come condizioni indispensabili per la linguistica antropologica e, più in generale, ovviamente per l'antropologia), Cardona propone con forza il problema degli universali. Può l'antropologia, e più specifica-

mente la linguistica antropologica, rinunciare alla questione degli universali? L'adozione del paradigma antropologico per la linguistica richiede inevitabilmente la considerazione di questa problematica.

Cardona appare attratto dalla questione degli universali linguistici; e in alcune occasioni manifesta una notevole fiducia nella possibilità di determinare, mediante l'accostamento e la comparazione delle più diverse lingue del mondo, caratteristiche o principi universali: «Ormai vediamo nelle varie lingue meccanismi diversi per proiettare strutture profonde presumibilmente universali» (1990: 29). Ma di quale universalità si tratta e quali sono le condizioni che rendono scientificamente possibile e sensata la ricerca dell'universalità? Vi sono infatti modi diversi di intendere e ricercare l'universalità. A questo proposito, Cardona afferma, come principio irrinunciabile per una ricerca scientifica dell'universalità, «l'assoluta equiparabilità di tutte le lingue» (1981b: 576); e questo principio viene utilizzato come criterio di discriminazione tra prospettive che possono ambire a un valore scientifico e prospettive di tipo etnocentrico.

La prima condizione affinché si possa attuare il principio dell'"equiparabilità" è il riconoscimento della pluralità linguistica. Nel suo saggio *Universalì/particolari* Cardona cita, a questo proposito, i più antichi testi scritti finora noti, conservati negli archivi delle città mesopotamiche, e soprattutto dizionari bilingui (sumero e lingua semitica, accadico o eblaita), i quali testimoniano un grado assai elevato di plurilinguismo di questi stati. Al confronto, la cultura greca appare non soltanto «linguisticamente molto più unitaria», ma anche culturalmente più restia ad affermare il valore intrinseco delle differenze di lingua: essa «stenta... a riconoscere statuto di lingua a quel che non suonava come greco». Eppure, è proprio nella cultura e nella filosofia di lingua greca che la civiltà occidentale ritiene di aver iniziato la sua ricerca dell'universalità. Sotto questo profilo Aristotele è una figura emblematica: «Aristotele stesso - afferma Cardona - non sembra accennare all'esistenza di altre lingue e tuttavia parla del linguaggio in termini di universalità» [corsivo nostro]. La logica e la filosofia del linguaggio aristoteliche prescindono dal pluralismo linguistico e dalla diversità delle lingue. La ricerca aristotelica dell'universalità linguistica viene condotta, potremmo dire, in una prospettiva monolinguistica. E

persino quando - prosegue Cardona (1981b: 577) - si sviluppa in Occidente una tradizione linguistico-grammaticale vera e propria (stoicismo, Dionisio Trace) e cadono molte frontiere e molte identità politiche, la prospettiva monolinguistica non viene affatto meno. Dionisio Trace non fa riferimento alla propria lingua materna, bensì soltanto al greco: «parlare di altre lingue, fosse anche della lingua materna del grammatico stesso (non era forse trace Dionisio?) sarebbe stato incongruo, indegno dei testi... il parlare era universale purché tale universalità venisse attinta nel modo corretto, e cioè parlando greco (o latino)».

Non è quindi sufficiente un contesto oggettivo di plurilinguismo: occorre il riconoscimento dell'importanza e dell'imprescindibilità dell'alterità linguistica (le "altre lingue"). E questo riconoscimento non si è avuto nei «due millenni di pensiero occidentale» (1981b: 576). Il perseguitamento della grammatica universale - a partire dalla metà del XII secolo fino all'epoca moderna - viene condotto a prescindere dalla pluralità e varietà linguistica. L'immagine che domina la visione della pluralità è quella negativa di Babele: e l'obiettivo ideale - quale è esposto nel *De vulgari eloquentia* di Dante - è una condizione linguistica pre-babelica, cioè una lingua universale e perfetta, in quanto creazione divina (1981b: 577). Prevale dunque il modello di ricerca aristotelico: universalismo in una prospettiva monolinguistica; la ricerca dell'universalità come ordine soggiacente alla molteplicità caotica e disordinata delle varie lingue; l'universalità collocata sul piano dell'unità, oltre e a prescindere dalla molteplicità. Non si tratta infatti nemmeno di raccogliere la molteplicità delle lingue per individuare in questa molteplicità o costruire da essa e a partire da essa, induttivamente, uno schema universale; al contrario, l'unico paradigma prevalente pare essere di tipo deduttivistico, ossia cogliere - come afferma Rosiello, qui citato da Cardona (1981b: 578) - «un ordine razionale soggiacente ai modi dell'espressione linguistica, che rappresenta universalmente l'organizzazione della sostanza del pensiero da cui vengono dedotte come da una teoria generale le categorie grammaticali delle lingue». L'esistenza di questo paradigma universalistico-monolinguistico spiega in effetti ciò che Cardona rileva con grande incisività, ovvero il rifiuto teoretico opposto dal pensiero linguistico occidentale alla conoscenza

delle altre lingue, allo sfruttamento della diversità e della molteplicità linguistica per cogliere l'universalità:

E' interessante che nonostante l'età dei viaggi e delle scoperte geografiche avesse cominciato a dischiudere all'Occidente anche l'universo delle altre lingue, nessun dato nuovo riesca a filtrare sino ai filosofi del linguaggio. Nessuno di loro sembra toccato dalla curiosità di sapere come si presentino le lingue del Nuovo Mondo, e se esse si conformino o no ai principi generali individuati. Al contrario, sono le nuove lingue a doversi adattare a schemi già fissati, come è facile vedere esaminando per esempio, le varie *Artes* o *Llaves* cinque- e secentesche delle lingue americane, e questa mancanza di comunicazione è durata sino a tempi molto recenti. Né si può portare come motivazione la scarsa accessibilità di tali materiali in Europa... Del resto, l'assai più conoscibile cinese non ha avuto in Occidente miglior fortuna (Cardona 1981b: 578).

La «scoperta degli universali» è resa possibile soltanto dal principio dell'«assoluta equiparazione di tutte le lingue». Non per nulla Cardona individua in Roman Jakobson l'iniziatore di un «programma circostanziato» di ricerca degli universali (1981b: 579). E anche se, in questo testo, Cardona si limita a riferire - come contributo specifico del linguista russo - il «catalogo di tratti fonologici binari universali che le varie lingue scelgono e combinano», si può probabilmente asserire che la prospettiva di ricerca degli universali, a cui Cardona aderisce, trova nelle riflessioni generali di Jakobson una delle formulazioni più chiare e convincenti. Jakobson, il quale aveva fatto proprio il motto terenziano, adattandolo al suo ruolo di linguista («Sono linguista, e nulla di ciò che concerne la lingua mi è estraneo»), è anche colui che in modo reciso aveva condannato «ogni spirito di parrocchia, ogni asserzione universalizzante fondata sulla propria lingua materna (ad esempio l'inglese) o su una lingua accademica (come il latino)» (Jakobson 1984: 61). Per Jakobson non ci si può limitare affatto a stilare «un mero inventario di assunzioni universalistiche», una «semplice catalogazione meccanica». Sarebbe una «realizzazione imperfetta» e unilaterale, in quanto tralascerebbe di connettere le invarianti

con le varianti. Il nesso invarianza/varianza è ciò che contraddistingue la ricerca degli universali, di cui Jakobson si era fatto sostenitore, e che riemerge nella proposta di Cardona sotto forma di tensione ineliminabile, e costantemente produttiva, tra l'universalità e la particolarità. Corrado Bologna ha colto bene questo punto, allorché ha affermato che il linguaggio è costituito da «immense reti di segni, sempre diverse nel tempo e nello spazio» e che «compito dello studioso, per Cardona, è condurre alla luce in un solo, dialettico processo ermeneutico, le costanti universali e le specificità delle singole culture» (Bologna 1990: 6).

Più che sull'aggettivo "ermeneutico", occorrerebbe soffermarsi su quel "dialettico". E forse, anche qui, le argomentazioni di Jakobson non sono affatto fuori luogo. Il rapporto invariante/varianti non consiste affatto in una semplice particolarizzazione o contestualizzazione delle prime. Le varianti, specialmente intese, al loro grado estremo, come anomalie impreviste, mutano inevitabilmente il quadro delle invarianti. La scoperta dell'echidna australiano e dell'ornitorinco tasmaniano comportò una modificazione nel quadro delle proprietà fino allora ritenute essenziali (e sufficienti) per la definizione dei mammiferi (Jakobson 1984: 61). I casi particolari non si limitano ad aggiungere conferme: forzano, invece, i quadri prestabiliti; oltre a porne in luce i limiti, provocano spesso ridefinizioni, aggiustamenti, sostituzioni, mutamenti talvolta radicali. Una volta ammessa «l'assoluta equiparabilità di tutte le lingue», non si può non concedere alle particolarità, alle differenze, alla varietà, alla molteplicità un'incidenza più o meno forte nella formulazione degli universali. In base a quel principio, gli universali sono infatti costretti a modellarsi e a rimodellarsi costantemente nell'attraversamento delle particolarità. Vale la pena citare in proposito ancora Jakobson:

La questione delle convergenze universali circa la configurazione fonetica della lingua è inseparabile da quella delle divergenze locali e si deve prendere in considerazione il fatto che la mutabilità multipla - variabilità nello spazio e nel tempo così come variabilità nell'uso che il singolo individuo fa della lingua e nella sua competenza ed esecuzioni personali - è

forse l'invariante più notevole nell'universo delle lingue (1984: 133 - corsivo nostro).

Se corollario del principio dell'«assoluta equiparabilità di tutte le lingue» è il passaggio dell'universalità attraverso la molteplicità e la particolarità, se conseguenza inevitabile è che l'universalità si carichi del peso della molteplicità e della particolarità, diventa pure imprescindibile la questione (altrettanto "dialettica") dell'incidenza delle seconde sulla prima. Per un verso, fino a che punto e in quali condizioni l'universalità prevale sulla particolarità, riesce, per così dire, ad assorbirla e ad addomesticarla; e, sul versante opposto, fino a che punto e in quali condizioni la molteplicità invade l'universalità, assottiglia il suo strato, ne riduce la portata e la significatività?

Alla luce di tale problematica è possibile cogliere il senso della discussione sulle ricerche di ispirazione universalistica nella linguistica contemporanea, che Cardona ci propone e, ancor più, il senso delle oscillazioni (segno di feconde tensioni) tra i due poli inscindibili dell'universalità/particularità. Ritorna spesso in Cardona il riferimento alle ricerche di Berlin e dei suoi collaboratori per quanto riguarda i «principi universali» che presiedono la percezione e la denominazione dei colori o i «principi universali» secondo cui è organizzato il sapere etno-biologico. E in entrambi i casi il giudizio di Cardona risulta positivo. Ma, specialmente per ciò che concerne la classificazione dei colori, egli è indotto a fare proprie le conclusioni delle ricerche di Tornay e ad opporre alla prospettiva di Berlin un maggiore «grado di culturalizzazione dei sistemi» (Cardona 1981b: 584). Nelle riflessioni di Cardona la determinazione biologizzante sembra recedere in misura più considerevole di quanto non sia in Berlin, per lasciare spazio al gioco delle differenziazioni culturali. La biologia determina «un numero dato di possibilità» (Cardona 1990: 81), ma dipende poi dalla cultura elaborare, entro le possibilità biologicamente limitate, un sistema, ovvero «un costrutto tipicamente umano... arbitrario e dunque basato su suoi criteri di dinamica interna».

La dimensione biologica fornisce - questo è evidente - l'universalità, o meglio lo schema rigido entro cui prende forma l'universalità; ma non si tratta dell'universalità di un sistema, bensì di un numero più o meno ampio di possibilità. Il sistema

che ne risulta è invece un fatto culturale, che si costruisce sfruttando alcune possibilità date. Dire "possibilità" significa necessariamente dire anche "scelta", "selezione", e quindi un grado più o meno elevato di "arbitrarietà". Se al testo ora citato di Cardona aggiungiamo il concetto di "selezione" (in quanto implicato dalla nozione di possibilità), la prospettiva sull'universalità che ne emerge è molto simile a quella di un Jakobson, per il quale «selezione e combinazione» si configuran come «le due operazioni di base» (Jakobson 1984: 4). E' importante rendersi conto che lo schema biologico è fatto di possibilità e che queste possono essere più o meno numerose. Questo significa infatti che, a seconda degli ambiti considerati (costanti fonologiche, strutture sintattiche, visione dei colori, classificazioni naturali ecc.), lo schema biologico impone un'universalità ora più rigorosa e ripetitiva, che lascia poco spazio alle differenziazioni culturali, ora più ampia e sfrangiata, la quale si impregna più densamente di particolarità locali (culturali, storiche). Tra la dimensione biologica, garante dell'universalità, e la dimensione culturale, produttrice di particolarità, pare esservi insomma un dialogo (la "dialettica" evocata da Bologna) il cui esito non è mai scontato, una sorta - potremmo anche dire - di tiro alla fune interminabile e oscillante tra i due estremi: da una parte, possibilità più o meno numerose offerte entro limiti più o meno ampi ed argini in definitiva insuperabili; dall'altra, selezione di queste possibilità e loro utilizzazione per costrutti più o meno arbitrari e comunque sempre significativi. Là dove i margini di scelta si riducono a zero, la «significatività culturale» (Cardona 1990: 81) è nulla, mentre là dove le possibilità di selezione e di combinazione sono ricche e complesse, lo schema biologico tende a sfumare verso un orizzonte forse troppo lontano per essere fatto interagire con i costrutti culturali. Ma se alla base di ogni sistema linguistico e culturale è ipotizzabile una scelta, ciò significa che nessuno di essi incarna un'universalità compiuta. In quanto frutto di scelta, ognuno è vincolato a una qualche particolarità, e l'universalità che ognuno di essi può vantare consiste soltanto nell'evocazione delle "altre" possibilità, che altri sistemi, altrettanto particolari, hanno realizzato.

Per questi motivi la ricerca degli universali caldeggiate da Cardona risulta impraticabile in una prospettiva monolingu-

stica. Universalismo e monolinguismo sono inconciliabili, eccetto che sotto forma di una rivendicazione etnocentrica. L'universalità ricercata da Cardona implica invece non solo il riconoscimento teorico della pluralità linguistica, bensì anche l'attraversamento empirico (quindi etnografico) di questa molteplicità. Si comprende così l'atteggiamento di rifiuto che Cardona ha opposto alla prospettiva di Chomsky:

Il sorgere della linguistica generativo-trasformazionale doveva far segnare una battuta di arresto. Insistendo sul concetto di parlante idealizzato, trascurando di prendere in considerazione contesto, significato, diversità linguistica, mutamento linguistico, funzioni del linguaggio, la linguistica chomskyana [...] impoveriva enormemente il campo d'azione della linguistica antropologica... (Cardona 1990: 35)

e quindi - potremmo aggiungere - della linguistica *tout court*.

E' significativo allora che nelle conclusioni del saggio *Universalì/particolari* Cardona opponga due modi diversi di intendere e di praticare la ricerca degli universali, anzi «due modi di guardare al linguaggio» (1981b: 594). Il primo, esemplificato soprattutto da Chomsky, «considera il linguaggio come un universale dato, le cui proprietà vanno ricavate deduttivamente». Si tratta di una prospettiva fortemente autonomistica e assolutizzante, in quanto il linguaggio viene identificato con «strutture astratte ricavate... indipendentemente dagli atti linguistici concreti» e che non prevedono di essere verificate, corrette, modificate da attività che si svolgono su altri piani. L'universalità chomskyana si ammanta di un'aura di «autentica scientificità e razionalità» (Cardona 1981b: 595) ed essa reincarna - si potrebbe aggiungere - l'ideale di "purezza" (non per nulla Chomsky si rifà a Descartes) che a lungo il pensiero occidentale moderno ha perseguito, recingendo e isolando strutture (della ragione, del linguaggio) autoesplicanti, purgandole dalle accidentalità, separandole dai contesti sempre più o meno disordinati. In sostanza, si potrebbe dire che l'universalismo di Chomsky si sposa a un monolinguismo purificato e idealizzato, sottratto a quegli attraversamenti di confini tra le varie lingue che - come abbiamo visto - rappresentano per Cardona i percorsi obbligati della linguistica. Il secondo modo è appunto

quello degli attraversamenti empirici tra le varie lingue. E gli universali, anziché raggrupparsi in un unico sistema purificato e astratto (una sorta di costruzione verticale al di là del caos disordinato della molteplicità linguistica), si distendono orizzontalmente, mescolandosi alle varietà linguistiche e producendo reti di connessione tra lingua e lingua, tra contesto e contesto. Il principio rimane quello dell'equiparabilità, cioè - come Cardona sostiene in un altro testo (1990: 37) - dell'«egualanza di tutte le lingue, per cui si può fare una teoria sull'inglese come sul dyirbal o sul malgascio». In più, dato il principio della particolarità di ogni sistema linguistico, questa rete di connessioni induce uno scambio continuo di informazioni da sistema a sistema, da contesto a contesto: «I risultati ottenuti con una lingua potranno provarsi utili e fruttuosi per l'altra: gli onorifici giapponesi ci faranno riflettere sugli onorifici inglesi, gli ideofoni delle lingue africane si ritroveranno anche in altre lingue a noi più vicine». Ma questi richiami non sono puramente esornativi; le evocazioni interlinguistiche non sono un lusso, un vezzo, uno sfoggio di erudizione. Si può ricordare a questo punto Ferdinand de Saussure, per il quale occorre «chiarire una lingua mediante un'altra lingua, spiegare le forme dell'una con le forme dell'altra» (1967: 10). L'universalità che Cardona propone è un viaggio tra le diverse lingue, le varie forme e i differenti contesti, perché lo studio degli uni è indispensabile allo studio degli altri. Ma il viaggio che propone è molto empirico (questo secondo modo di intendere gli universali linguistici «può benissimo essere tacciato di bieco empirismo» (Cardona 1981b: 595), perché non si svolge affatto in un cielo di pure astrazioni, di varianti meramente strutturali, e il viaggiatore non si trova comodamente seduto in un vettore teorico protetto dall'ambiente esterno. Questo modo empirico di intendere il viaggio interlinguistico sfascia anzi la carrozza dell'autonomia linguistica, costringendo il ricercatore a raccogliere dati e reperire connessioni al di fuori di ciò che per comodità analitiche si definisce il linguaggio in sé e per sé.

5. Pensiero, lingua, scrittura

L'altro modo, che può benissimo essere tacciato di bieco empirismo, è di ammettere che il linguaggio non può essere considerato in sé e per sé che per momentanee esigenze di analisi. In realtà, in nessun momento, nemmeno dell'analisi, a meno che ci basti stendere un catalogo di occorrenze grammaticali, si può dimenticare che esso è continuamente influenzato e modificato da spinte ed esigenze dei più vari ordini e che la sua funzione è proprio quella di darne in ogni momento conto in modo agevole; per di più, non è il solo meccanismo a espletare questa funzione perché è continuamente integrato o sostituito da altri strumenti, la scrittura nel suo senso più ampio, il gesto e gli atteggiamenti del corpo, la musica e la danza. Riconoscere questa realtà e adattare ad essa le proprie teorie non è un rinunziare ad alcun requisito scientifico; metterla da parte come un fastidioso accidente che vela la nostra comprensione significa accettare come unico discorso valido la tautologia [...] o la teologia [...] (Cardona 1981b: 595).

E' questo uno dei momenti più alti della riflessione di Cardona. Questo secondo modo di intendere la ricerca degli universali linguistici e lo stesso linguaggio comporta due tipi di attraversamento di confini: per un verso si tratta di attraversare confini linguistici, di passare da una lingua all'altra; ma per un altro verso si tratta pure di sconfinare oltre il sistema linguistico, di procedere verso zone della cultura, della società e della vita, che il paradigma classico della linguistica tendeva e tuttora tende a obliterare, se non altro per esigenze d'analisi, per motivi di economicità ed efficienza scientifica. Proprio questa consapevolezza paradigmatica (dei limiti di un paradigma) spinge Cardona non soltanto verso le "altre lingue", ma anche verso ciò che non è lingua (ciò che il paradigma linguistico afferma di non essere lingua).

I due tipi di sconfinamento (inter- ed extra-linguistico) sono tra loro collegati ed entrambi comportano un mutamento di notevole entità: il secondo non meno del primo; anzi, essendone probabilmente la conseguenza, è forse ancor più carico di effetti

"rivoluzionari". Indicazioni di sconfinamento extra-linguistico sono presenti nella storia del pensiero linguistico e negli autori novecenteschi che maggiormente hanno contribuito al suo sviluppo: Saussure, per esempio, il quale dichiarava - come si ricorderà - di essere ormai esclusivamente interessato al lato "etnografico" della lingua; ed Edward Sapir, la cui seguente dichiarazione (del 1929) Cardona pone a epigrafe del suo saggio su "La linguistica antropologica":

Tutto sommato, è chiaro che, negli ultimi anni, *l'interesse per la lingua è andato oltrepassando i confini strettamente linguistici...* Si può solo sperare che i linguisti diventino sempre più consapevoli dell'importanza della loro disciplina nel campo della scienza in generale, e non si tengano in disparte al riparo di una tradizione che minaccia di diventare una scolastica, quando non sia vivificata da interessi che si trovano al di là dell'interesse formale per la lingua considerata in sé e per sé (Sapir 1972: 62, corsivo nostro; trad. parzialmente modificata).

Sono molte le pagine di Sapir che si avrebbe voglia di rileggere in seguito a stimoli provenienti dal lavoro di Cardona. Eppure, paradossalmente, Cardona dà avvio ai suoi sconfinamenti extra-linguistici con una vigorosa presa di distanza critica dall'ipotesi Sapir-Whorf. Egli dichiara che i risultati di un lungo lavoro di verifica da parte di linguisti e di antropologi «non hanno portato che alla sconfessione dell'ipotesi» (Cardona 1990: 27); e fa sua l'obiezione che J. A. Fishman aveva elaborato nei primi anni Settanta. L'ipotesi si regge infatti su un erroneo presupposto di tipo ontologico e olistico, cioè quello di ritenere che ciascuna lingua sia come un «insieme compatto», quasi che esista davvero «uno hopi», «un inglese» ecc. (1990: 28). Si tratta di un'indebita reificazione, giacché «noi sappiamo che una comunità linguistica è tutt'altro che uniforme e che consiste di varie reti linguistiche... che differiscono nella natura e nell'ampiezza dei loro repertori linguistici».

Il rifiuto dell'ipotesi Sapir-Whorf (in realtà più whorfiana che sapiriana) pare motivato in Cardona da una duplice esigenza: quella di allentare e rendere meno immediato (più articolato e dialettico) il rapporto lingua/pensiero e, nello stesso

tempo, di porre maggiormente in luce i limiti e le carenze della lingua in quanto tale. A ben vedere, un'identificazione troppo stretta e sostanziale tra lingua e pensiero, quale verrebbe suggerita o presupposta dall'ipotesi in questione (e che Cardona comunque ritrova anche in L. Hjelmslev e in E. Benveniste [1990: 70]), non giustificherebbe quell'uscita dai confini della sfera prettamente linguistica suggerita - come si è visto - dallo stesso Sapir. Accogliere l'invito di Sapir significa rifiutare l'ipotesi che fa ricorso al suo nome.

Nel lavoro di Cardona sono parecchi i momenti in cui egli denuncia le carenze della lingua. Allorché si tratta, per esempio, di affrontare l'analisi delle "Categorie conoscitive e categorie linguistiche in Huave", egli avverte che «non tutto è codificato nel sistema grammaticale e lessicale» (1990: 45). La lingua agisce certamente come un filtro rispetto alla cultura; ma «non ci si deve attendere che di tutti i tipi di operazione culturale rimanga traccia nel sistema della lingua»; e in ogni caso non è detto che l'operazione di codifica da parte della lingua sia sempre sistematica. Per esempio, nel sistema huave «le maglie della classificazione [zoologica] sono diseguali» (1990: 48). Il mezzo linguistico rimane ovviamente la via privilegiata e preliminare all'indagine dei sistemi di classificazione culturale. Ma le carenze linguistiche, della cui esistenza e possibilità il ricercatore deve essere avvertito, fanno sì che vi siano domini della classificazione più accessibili e altri meno (1990: 46). Sarebbe un grave errore di prospettiva estendere indebitamente a tutta una cultura il carattere sistematico e articolato di un dominio linguisticamente ben codificato; ma sarebbe altrettanto grave circoscrivere l'indagine alle aree di maggiore sistematicità linguistica.

E' legittimo ritenere - sostiene Cardona (1990: 70) - che «la capacità di classificare, di ridurre a categorie discrete quello che altrimenti non sarebbe che un flusso continuo» sia un'attività «specificamente umana». Ciò che egli contesta, tuttavia, è la riduzione della capacità classificatoria umana alla sua codificazione linguistica. Il principio che, appellandosi ad Aristotele (contro Benveniste e Hjelmslev), egli fa valere è «l'esistenza di un sistema del pensiero distinto dal sistema linguistico». Sul piano della ricerca etnolinguistica questo principio esprime le sue valenze euristiche nell'«avvertire» non soltanto che vi sono

«aree più o meno cospicue di regolarità» (1990:74), ma anche che gli eventuali vuoti linguistici non corrispondono necessariamente a vuoti di pensiero:

... tante cose importantissime non le scriviamo o diciamo che raramente; ma le sappiamo sempre, e spesso le pensiamo anche quando non ce ne accorgiamo, come ci insegna l'osservazione dei *lapsus* e di tutto il materiale inconscio. Di qui il pericolo delle illazioni troppo affrettate del tipo "il popolo X manca del tal concetto perché nella sua lingua non esiste un termine corrispondente" (1990: 77).

Una notazione curiosa al riguardo è quella che Cardona espone a proposito del telefono: un'invenzione di straordinaria rilevanza nella configurazione antropologica delle società industrializzate e a cui tuttavia non è attribuito un ruolo adeguato alla sua importanza sociale e culturale nelle espressioni linguistiche e artistiche (letteratura o canzoni): «ipotetici archeologi del futuro», che si soffermassero soltanto su queste espressioni trarrebbero un'immagine distorta della nostra civiltà (1990: 353). A chi scrive - impegnato in questi anni ad analizzare reti di connessioni semantiche in una lingua bantu dell'Africa equatoriale - vien fatto di pensare che qualcosa di analogo succede per le "capre" nel kinande. A differenza di altri oggetti o situazioni della cultura nande (e in particolare, del tema "foresta"), le "capre" non intervengono nei nodi più densi di associazioni semantiche; su questo piano dell'organizzazione linguistica esse non sono rappresentate. Eppure, sono moltissime le occasioni in cui la cultura nande prevede l'utilizzazione delle capre (sacrifici e scambi di ogni tipo, oltre che alimentazione), a tal punto che si potrebbe motivatamente concepire i Nande come aventi una cultura "caprina".

Sarebbe interessante chiedersi il motivo di questi vuoti di registrazione linguistica, oltre che constatarli e avvertirne l'esistenza e la possibilità: interrogato, Cardona avrebbe senza dubbio contribuito attivamente a una più approfondita esplorazione. Ma forse avrebbe rovesciato la domanda: è opportuno chiedersi perché mai la registrazione linguistica, perché oggetti, situazioni, eventi, attività dovrebbero fruire di una rappresenta-

zione aggiuntiva rispetto a quella che già si determina sul piano che è loro proprio.

Le analisi e le riflessioni che Cardona ci ha lasciato possono essere sfruttate più ampiamente lungo questa direzione di indagine. Il punto centrale pare essere quello di una relativa separazione e comunque di una distinzione tra sfere e ambiti. Già abbiamo considerato la doverosità della separazione/articolazione (della non coincidenza o assimilazione) tra pensiero e lingua. Ma, in tema di registrazione, Cardona - "oralista" militante, «studioso di lingue di popoli senza scrittura» (1990: 183) - non poteva tralasciare il polo della "scrittura". In effetti, pensiero/lingua/scrittura costituiscono i tre poli tra cui e attorno a cui si è mossa prevalentemente la sua indagine. Il tentativo di separazione, relativo allontanamento e articolazione tra pensiero (P) e lingua (L) viene riprodotto nella considerazione dei rapporti tra lingua (L) e scrittura (S), nonché tra pensiero (P) e scrittura (S). Come la lingua non è il pensiero (L non ingloba, non rappresenta interamente P), così la scrittura non è la registrazione fedele della lingua e tanto meno del pensiero. Ma, anche, come nella lingua troviamo delle rappresentazioni del pensiero, allo stesso modo nella scrittura sono reperibili forme di pensiero, non necessariamente filtrate dalla lingua.

E' importante rendersi conto che la separazione P/L è stata una mossa molto opportuna per l'analisi della scrittura. Allentando il rapporto tra pensiero e lingua (evitando la loro coincidenza totale), Cardona si è aperto la strada per una considerazione più feconda della scrittura; se il pensiero non è tutto nella lingua, anche la scrittura può essere autonomizzata rispetto alla lingua e, soprattutto, può essere posta in connessione diretta con il pensiero, evitando il passaggio obbligato (o meglio, ritenuto tale) della lingua. Lo scioglimento di rapporti troppo stretti (di identificazione e di assimilazione) tra pensiero e lingua, e tra scrittura e lingua, ha liberato delle valenze, in virtù delle quali pensiero e scrittura entrano in contatto diretto tra loro. In sintesi, Cardona ha rifiutato il paradigma delle identificazioni $P=L=S$, mentre ha fatto proprio il paradigma delle distinzioni $P/L/S$.

Da questa scelta iniziale scaturisce uno schema triangolare, che conferisce notevole autonomia di rapporti a ciascuno dei

suoi vertici (P, L, S). Ciò che si determina - come afferma lo stesso Cardona (1990: 333) - è una «sorta di *ménage à trois*», una combinazione tripolare molto più feconda di quella consentita dal paradigma tradizionale (perlopiù monolinguistico, e linguistico-centrico) in cui la lingua assimilava a sé da un lato il pensiero e dall'altro la scrittura. Sia sul versante del rapporto P/L, sia sul versante del rapporto L/S, il paradigma adottato da Cardona può essere definito in termini anti-riduzionistici: buona parte del suo lavoro appare ispirata dalla convinzione che non sia conveniente ridurre P a L, e nemmeno S a L; troppi fenomeni e dati etnografici risultano obnubilati dal riduzionismo linguistico. Ma questa operazione di allentamento dei rapporti P/L e L/S non va a vantaggio soltanto dei termini estremi (di per sé non linguistici) P e S, i quali non verrebbero più schiacciati su L: a trarne beneficio è anche la considerazione della lingua, non più irrigidita dalle strutture logiche del pensiero o bloccata dalle strutture statiche della scrittura.

Cardona è consapevole di porsi in uno snodo paradigmatico decisivo per quanto concerne la considerazione della scrittura e del suo rapporto con la lingua. Sotto questo profilo si possono individuare tre tappe diverse. In un primo momento, vi è la linguistica indoeuropea e semitica, fondata esclusivamente sullo studio di testi scritti. In base a questo paradigma non si pone nemmeno il problema della distinzione L/S: «proprio perché la scrittura non era un oggetto a sé, ma era parte integrante dell'oggetto di studio, non si è mai avvertita, all'interno di questa tradizione, la necessità di darne una particolare definizione» (1981a: 18). In questa prospettiva, lingua e scrittura coincidono: non ci si pone il problema della loro distinzione.

In un secondo momento, la linguistica elabora una propria «teoria del linguaggio», e si ha una netta separazione L/S: Ferdinand de Saussure e Leonard Bloomfield vengono assunti come gli esponenti più significativi di questo paradigma che intende porre a fuoco la lingua in quanto tale, distinta dalla scrittura. Fa parte di questo paradigma l'altrettanto netta sottovalutazione della scrittura: la separazione L/S ha il significato di emarginare completamente la scrittura, trattata al più come uno «specchio più o meno fedele della lingua parlata» (1981a: 19). E Cardona cita a questo proposito Saussure, per il quale l'unica ragione d'essere della scrittura è di «rappresentare» la lingua, e

Bloomfield, secondo cui la scrittura è un mero «espediente esterno» che consente di registrare alcuni tratti del discorso del passato.

Il terzo paradigma è proposto dallo stesso Cardona. Esso condivide con il secondo l'idea della separazione L/S come «due sistemi di segni distinti» (Saussure); ma la separazione della scrittura, lungi dal risolversi in un suo accantonamento, dà luogo a un'esplorazione ad ampio raggio delle sue forme, delle sue funzioni, dei suoi significati. In modo analogo a quanto già si è visto per la lingua, Cardona procede a una pluralizzazione del dominio della scrittura; come non vi è un'unica lingua, un unico gruppo di lingue degno di essere analizzato, né un unico sistema linguistico che si possa astrarre al di là della molteplicità delle lingue, così non vi è un unico sistema di scrittura, rispetto a cui tutti gli altri non sarebbero che tappe preparatorie. Se, per quanto concerne la lingua, il paradigma assume il titolo di "linguistica antropologica", per quanto riguarda il secondo dominio il paradigma assume esplicitamente il nome di "antropologia della scrittura" (1981a: 33).

Ma il paradigma "antropologico" non è bell'e pronto; o meglio non lo era, allorché Cardona si è accinto a questa impresa. Nel secolo trascorso da *Ancient Society* di Lewis H. Morgan «non è mai sorta una teoria [antropologica] della scrittura» (1981a: 20). Per fare questo, occorre - come già per gli altri fenomeni - porsi in una sorta di lungo viaggio attraverso le forme più diverse di "scrittura". Condizione e conseguenza, nello stesso tempo, di questa avventura conoscitiva è una decisa dilatazione del concetto di "scrittura". E il primo passo in questa direzione consiste nel rifiuto di concepire la scrittura unicamente come codificazione della lingua.

I sistemi di segni dell'Africa occidentale ci sono noti solo da qualche decennio, da quando cioè M. Griaule e G. Dieterlen pubblicarono *Signes graphiques soudanais* (1951), e non hanno ancora ricevuto un posto adeguato nelle trattazioni. Eppure essi ci mostrano come la comprensione della funzione grafica sia per noi seriamente limitata dal presupposto che si debba partire dalla codificazione della lingua. Considerando questa la prima e più importante funzione della scrittura, ci si impedisce di cogliere all'opera la funzione

grafica come modellizzazione primaria del pensiero. Nei ~~sistemi~~ ^{scritture} ~~grafici~~ ^{scritte} sudanesi ciò che "precipita" nei segni è direttamente un universo concettuale e non la codificazione in termini linguistici (1981a: 50-51).

L'operazione a cui Cardona si accinge a proposito della "scrittura" non può non evocare l'analogia dilatazione a cui Edward B. Tylor, nel 1871, aveva sottoposto il concetto di "cultura"; la "scrittura", come la "cultura", ha da essere intesa «nel suo più ampio senso etnografico» (Tylor). Certo, il rischio è di «estendere eccessivamente il campo» («dall'iconografia paleocristiana ai marchi sul bestiame» [1981a: 23]); ma Cardona non è disposto, per evitare questo rischio, a imporre a un campo tanto vasto un modello o un sistema unitario. Nel paradigma "antropologico" che egli elabora vale di più provare a costruire reti di connessione da forma a forma, individuando modalità e significati differenti secondo i contesti, i mezzi prescelti, le occasioni, i materiali e i supporti a disposizione e, soprattutto, le intenzioni, i significati. In quest'ottica Cardona ha persino ipotizzato «un ideale museo della scrittura» in cui «non sarà un reato contro la storia affiancare un pannello di calligrafia cinese ad un manoscritto ornato persiano» (1990: 194).

La scrittura appare infatti, agli occhi di Cardona, come «un'attività universale e continua» (1990: 193), nella quale il pensiero trova un'espressione visiva, più fissa e comunque alternativa rispetto a quella acustica, mossa e fluida della lingua. Con la sapiente dilatazione etnografica della scrittura, Cardona non soltanto evoca la dilatazione tyloriana della cultura, ma finisce per riavvicinare - in maniera oltremodo significativa e quasi inaspettata - cultura e scrittura. Un tempo questi due termini erano profondamente connessi: per la tradizione classica e fino ai giorni nostri, si acquisisce cultura soprattutto attraverso i testi scritti; sono le società con scrittura che possiedono una cultura. Poi, l'antropologia ha provocato una loro netta separazione: la cultura si è dilatata «nel suo ampio senso etnografico», e si è allontanata dalla scrittura per avvicinarsi e quasi identificarsi con la lingua (ogni comunità parlante dispone, per questo stesso fatto, di una cultura). Cardona ha voluto far compiere alla scrittura la stessa operazione di attraversamento etnografico già realizzata dalla cultura. Ma non si tratta soltanto di operazioni

formalmente simili. Il riavvicinamento (questa volta antropologico, non più classico) della scrittura alla cultura riproduce un nesso più intimo. La cultura ridiventava in qualche modo scrittura, e mostra un'insopprimibile dimensione grafica, altrettanto importante della sua innegabile dimensione linguistica. Se è attraverso la cultura che si diventa uomini, e che ci si distingue come una particolare forma di umanità, è indubbio che la lingua è il fiume principale che ci trascina verso l'umanità (la "nostra", particolare, specifica umanità), ma è altrettanto indubbio che la "scrittura" interviene poi a fissare, a imprimere su di noi, sul nostro corpo, sui nostri oggetti rituali, così come sul nostro ambiente (e spesso in modo indelebile), i segni distintivi della "nostra" umanità.

Per i Nuba del Sudan solo la capacità di decorarsi è il *proprium* specificamente umano, mentre nemmeno il linguaggio lo è (un tempo anche le scimmie lo possedevano); per i Bafia del Camerun un uomo senza scarificazioni non è diverso dai maiali o dagli scimpanzè...

Non diversamente per i Caduveo, che si ornano il viso di elaborate pitture facciali...: "La decorazione è il volto, o piuttosto lo crea. Solo essa gli conferisce il suo essere sociale, la sua dignità umana, il suo significato spirituale" (1981a: 197 - la citazione da Lévi-Strauss 1966: 289).

Nell'ottica della scrittura antropologicamente intesa si possono leggere in modo proficuo non soltanto i segni "scritti" sul corpo, ma anche «i segni impressi sul territorio da popoli di differenti organizzazioni sociali e spaziali»: il modo in cui «l'uomo si "iscrive" nel territorio, "scrive", "segna" quindi comunica la propria esistenza, la propria storia...» (Antongini e Spini 1989: 17). Con una nozione di scrittura così antropologicamente dilatata prendono risalto infatti modi e forme di "scrivere" la propria storia o la propria struttura anche da parte di società "prive di scrittura". In base a questo paradigma antropologico di "scrittura" si può probabilmente scorgere nelle capitali mobili dei regni africani l'intenzione di a) rappresentare visivamente, con la forma fissa delle capitali, la struttura del potere politico (il modello urbanistico delle capitali è un "testo" la cui lettura svela il modo in cui il potere è fatto, costruito e

articolato), e *b*) con la mobilità di questi centri, di "scrivere" nello spazio - a beneficio di tutti (sovrani, sudditi, studiosi) - la "storia" particolare dei vari regni (Remotti 1989).

6. Tra flusso e sistema: la legge dell'oscillazione

«La scrittura - ricorda Cardona - è uno strumento di grande precisione ma al tempo stesso di grande rigidezza» (1981a: 65). Proprio per questo, e nonostante l'ampio spazio (la dilatazione etnografica) che Cardona ha accordato alla scrittura, la sua riflessione rifiuta il modello di un'ascensionalità progressiva (dal pensiero alla lingua, alla scrittura: P→L→S) ed esige invece di continuo un ritorno, potremmo meglio dire un'oscillazione tra i poli considerati. Pensiero, lingua, scrittura costituiscono - si è detto - una sorta di combinazione tripolare: ma il triangolo non è statico, in quanto i rapporti tra i poli sono caratterizzati da un movimento di reciproca implicazione. L'incessante movimento di oscillazione può a sua volta essere interpretato facendo intervenire due nozioni che ricorrono con insistenza nel pensiero di Cardona, "flusso" e "sistema". Così, la riflessione sulla rigidità della scrittura non può non suscitare la considerazione di ciò che è per essa, all'opposto, più fluido: il pensiero e la lingua. Ci si potrebbe forse spingere fino al punto di concepire questa oscillazione tra "flusso" e "sistema" nei rapporti P/L, L/S, P/S come una sorta di "legge", la quale ispira l'intero arco delle ricerche di Cardona. Si tratta, anche qui, di un'esigenza di completezza, di un bisogno di integrare una visione inevitabilmente unilaterale, di un'ansia di progredire o meglio di trasgredire i confini di una prospettiva per cogliere i fenomeni che solo l'altra è in grado di lumeggiare.

Partiamo dalla scrittura, forma indubbiamente più rigida e fissa, che, proprio per la sua organizzazione e per la sua capacità di imporre un ordine alle espressioni della lingua e del pensiero, presenta una caratteristica di irreversibilità: è ordine, forma, organizzazione, quindi emergenza, costruzione, sovrapposizione di un "sistema". Essa infatti dà luogo a un "testo": qualunque sia la scelta dei simboli utilizzati, è «la messa in forma» di un testo (Cardona 1990: 185). Il suo carattere di testo, forma o sistema

appare oltremodo evidente nella sua capacità di produrre un «ordinamento», il quale può essere tanto lineare, quanto bidimensionale (1990: 186). Il caso della costruzione di tabelle è significativo al riguardo: il confronto simultaneo tra due colonne dà luogo a una visione sincronica di corrispondenze e di differenze. E in generale il testo scritto pone in grado il lettore di «stabilire una serie di nessi che si possono leggere in orizzontale ma anche in verticale».

Il carattere di sistema della scrittura non riguarda soltanto la sua organizzazione interna: essa si esprime anche all'esterno, e in primo luogo nei confronti della lingua. L'aver preventivamente staccato la scrittura dalla lingua consente infatti a Cardona di sottolineare adeguatamente il ruolo attivo e condizionante che la scrittura esercita sulla lingua. A confronto della scrittura (forma fissa, sottratta in qualche modo al tempo), la lingua appare un «flusso inarrestabile» (1990: 187). Lo «stampo peculiare» della scrittura è un sistema in cui la lingua sembra prendere "forma". Con l'emergere di quella specifica forma di "scrittura" che si interessa alla lingua (come si è visto, per Cardona, vi sono altre forme di "scrittura" che ignorano il mezzo linguistico) si assiste a un inglobamento della lingua nel sistema scritturale. Qui la lingua perde la sua fluidità (l'aspetto ovviamente più vivo del suo essere in quanto incessante diventare); ma vi è pure un guadagno. Una lingua non scritta può essere percepita soltanto in misura molto limitata: o meglio, si percepisce il suo flusso, e la sua conservazione è semplicemente affidata alla memoria (una conservazione molto parziale, sporadica, per l'appunto non sistematica).

Certo, la lingua non confluisce tutta nella scrittura: ma la possibilità di conoscere e analizzare la lingua in modo organico, offerto dalla scrittura, tende a produrre una visione "sistematica" della lingua stessa. Chi riflette sulla lingua "sistematizzata" è portato a concepire la lingua come "sistema". Curiosa e importante la notazione di Cardona circa la visione "sistematizzante" della lingua offerta dallo strutturalismo. Come si è già visto (§5), Saussure aveva marginalizzato la scrittura, separandola dalla lingua, al fine di poter considerare la lingua nella sua natura propriamente linguistica. Ma - seguendo la critica di Cardona - appare chiaro che la separazione L/S, operata per esempio da Saussure, non è stata sufficiente a impedire un ritorno di

immagine della scrittura sulla lingua (L-S): il "sistema" della scrittura induce a immaginare anche la lingua sotto forma di sistema.

La sistematicità della forma linguistica consegnata alla grafia è così evidente da imporsi poi anche alla concezione della lingua parlata: ciò avviene per i parlanti innanzitutto, ma anche per gli stessi analisti del linguaggio; la concezione della lingua come sistema, addirittura tutto il modello della lingua - suoni, sequenze, agglomerazioni, strutture, opposizioni - che ha dominato il nostro secolo, è un'astrazione resa possibile dall'osservazione non della lingua parlata ma di quella scritta, giacché soltanto nella lingua scritta è possibile trovare una sistematicità di un tipo paragonabile a quello di cui parla lo strutturalismo (Cardona 1990: 187).

E' evidente che per Cardona occorre non soltanto separare lingua e scrittura, ma anche liberarsi dall'immagine "sistemica" che la scrittura getta sulla lingua. Se nel paragrafo 5 abbiamo visto come la separazione L/S sia un presupposto indispensabile per ottenere un'immagine più adeguata e più ricca della scrittura, ora assistiamo al movimento opposto: la separazione L/S induce ora a ritenere che la lingua sia qualcosa di più e di diverso dal "sistema". Il "sistema" della lingua è infatti un'"astrazione", una sorta di "finzione", un'"immagine" o "modello" della lingua, in cui vengono trattenuti soltanto gli aspetti normali, regolari, costanti, discreti. Ma - avverte Cardona (1990: 187) - «in realtà le cose non stanno così». Come per capire appieno la scrittura occorre uscire in qualche modo dalla lingua, così per capire la lingua è indispensabile uscire dal modello della scrittura. Soltanto provando a porre tra parentesi il "sistema" è possibile cogliere la lingua come "flusso", ovvero rendersi conto delle «infinite oscillazioni proprie dell'uso parlato», del mare delle infinite variazioni individuali (come del resto sosteneva Sapir) in cui consiste propriamente la lingua. Adottando la prospettiva "flusso", si possono percepire suoni e morfemi non già come elementi «discreti», «staccati e staccabili», bensì come componenti che di continuo sfumano gli uni negli altri.

Vi è un rischio in tutto ciò: la perdita dell'intelligibilità della lingua. L'attenzione per le infinite variazioni individuali offusca il quadro. Se il sistema crolla, e prevale il flusso, non soltanto emerge «la difficoltà di trovare... regolarità» (come infatti è testimoniato dalle grafie non *standard*), ma affiora anche la difficoltà (forse l'impossibilità) di «avere un'immagine mentale della lingua come qualcosa di pensabile» (Cardona 1990: 188). Ponendo da parte la prospettiva "sistema", si coglie probabilmente ciò che la lingua in effetti è, ossia un «flusso inarrestabile». Ma - senza sistema - che ne è dell'intelligibilità della lingua? Sembra quasi che Cardona ci stia portando di fronte a un' *impasse* improvvisa e non facilmente superabile: il "sistema" (derivazione della scrittura, livello diverso e separato) ci offre un'immagine astratta e ridotta della lingua; per cogliere la lingua nella sua realtà occorre uscire dalla prospettiva "sistema" e immergersi invece nel suo "flusso". In questo modo la nostra immagine della lingua si fa più aderente alla sua realtà cangiante e multiforme; ma, al di là della percezione del "flusso", è poi davvero pensabile, intelligibile, analizzabile, una lingua senza sistema? Forse è a un' *impasse* di questo genere che il "silenzio" di Saussure (il rarefarsi preoccupante dei suoi scritti, la distruzione degli appunti per le lezioni da cui pur è nato il *Cours*) intendeva alludere. E anche in Cardona si ha la sensazione netta e anzi la consapevolezza esplicita di «un paradosso insanabile» (1990: 212): il «parlato», ovvero la lingua tenuta separata dalla scrittura, considerata come un'attività a parte e prioritaria rispetto alla scrittura, «ci oppone pur sempre la sua proteiforme natura; segmentato e notomizzato, rivela una disperante mancanza di coerenza interna, un'oscillazione continua tra forme equivalenti ma non identiche, una mancanza di adesione a un modello preciso». Si tratta - afferma Cardona (1990: 208) - di un' «insondabile complessità».

Cardona ha però trovato appigli nella linguistica post-saussuriana; e il paradigma antropologico si è configurato ai suoi occhi come il metodo principale per non rimanere attanagliato dall' *impasse* "flusso"/"sistema" e non cadere nel silenzio saussuriano. Il punto di riferimento più consistente è stata - a quanto pare - l'*ethnography of speaking* di Dell Hymes, intesa come «il primo serio tentativo di una linguistica antropologica integrata», avente come obiettivo lo studio dell'«esecuzione», oltre che della

«competenza», degli «atti di parola», oltre che delle norme grammaticali, e dunque degli «usì», delle «situazioni», dei contesti (Cardona 1990: 35). «Al posto dell'uniformità... essa assume l'eterogeneità; al posto della sola funzione referenziale, la pluralità di funzioni». L'uscita dall'*impasse* è un tentativo di conoscenza dei contesti comunicativi in cui viene meno «la tradizionale distinzione in scompartimenti delle varie attività umane» (1990: 35-36), in cui il linguista si fa "etnografo" per affrontare la complessità (e la ricchezza) di situazioni in cui il comunicare non è fatto soltanto di suoni articolati e di parole, ma anche - come limiti estremi della parola - di «silenzio» o di «glossolalia», o di «riso», «pianto», «urlo» (1990: 187).

Del resto, come negare che anche la lingua - a prescindere dal condizionamento della scrittura - ha una sua componente sistematica, che le infinite variazioni individuali, di cui è composta, danno luogo sì a un "flusso", ma questo "flusso" non è certo privo di direzioni, di tendenze, di "derive" (secondo la felice immagine di Sapir)?

La lingua si muove, scende lungo il corso del tempo, seguendo una corrente che essa stessa crea. La lingua insomma ha un movimento di deriva (Sapir 1969: 151).

Un po' come dire che c'è una qualche regolarità nel flusso, ovvero che le indefinite variazioni individuali trattengono elementi di reciproca riconoscibilità, ripetitività, quindi di intelligibilità. E' quanto lo stesso Cardona ammette, allorché sostiene che occorre distinguere «due fondamentali aree di variazione: l'una per blocchi di maggiore percepibilità complessiva... e l'altra più molecolare, che si distribuisce all'interno dei materiali che costituiscono il flusso del discorso quotidiano» (1990: 211).

Se la dimensione "flusso" della lingua è particolarmente evidente allorché si confronta lingua e scrittura, la sua dimensione "sistema" risalta allorché la si pone a confronto del pensiero. Rispetto al pensiero, la lingua appare come un «sistema più povero», mediante cui il pensiero può «essere messo in forma» (Cardona 1990: 183). Perché più povero? Perché la messa in forma implica sempre una selezione, una riduzione, una rinuncia. La lingua è più povera rispetto al

pensiero; e la scrittura è più povera rispetto sia al pensiero, sia alla lingua. In generale il "sistema" appare più povero rispetto al "flusso". Il guadagno di intelligenza che, a qualunque livello, si ottiene con il "sistema" è bilanciato dalla perdita di elementi, che risultano inevitabilmente scartati da una qualunque messa in forma. Quanti elementi di pensiero non vengono "detti" dal linguaggio parlato; e, tuttavia, come sarebbe mai possibile che il pensiero e la lingua non fossero altro che "flusso continuo"?

La coppia "flusso/sistema" è infatti costituita da una reciproca e inscindibile implicazione dei due termini: il sistema si configura come un'irrinunciabile messa in forma del flusso, come il prodotto di un'azione contrastiva rispetto al flusso, come una sua solidificazione e un suo irrigidimento, mentre a sua volta il flusso appare come la materia indispensabile rispetto a cui soltanto si può esercitare l'azione di strutturazione, organizzazione o messa in forma. Ma il nesso "flusso/sistema" non caratterizza soltanto i rapporti esterni tra i vari ambiti che Cardona ha provveduto a separare (§ 5). Anche all'interno del pensiero, per esempio, è possibile distinguere - o quanto meno ipotizzare - un «flusso interiore», una «continua fluttuazione» (1990: 183), un intrecciarsi, sovrapporsi e mescolarsi di stimoli e di immagini da un lato e, dall'altro, una messa in forma di questi stimoli, un dare ordine a queste immagini, così da impedire che la fluttuazione sia soltanto un disordinato e insopportabile flusso caotico.

Per un verso quindi è molto visibile in Cardona l'attenzione per il lato "sistema" (sia esso scrittura, lingua, pensiero: di qui nasce il suo interesse per i "sistemi di classificazione"); per un altro verso, la stessa attenzione per il sistema sembra dar luogo a una sorta di "nostalgia" per il flusso. La percezione del flusso è considerata come indispensabile per la stessa analisi del sistema. Ma in Cardona vi è qualcosa di più: vi è l'attrazione per ciò che si trova al di là dei confini del sistema, un'attrazione del resto che egli - lunghi dall'interpretare soltanto come una sua inclinazione personale - vede realizzarsi in una molteplicità di forme e di aspetti culturali. La scrittura - l'attività più "sistematica" e meno "fluida" - risulta talvolta segnata da una «nostalgia del parlato» (1990: 343). E, in generale - potremmo chiederci, seguendo il filo degli interessi di Cardona - quali culture non

sono attratte da quel mondo ancora più "fluido" (rispetto alla lingua) che è il pensiero che fluisce e si forma nell'interiorità?

L'attrazione per l'interiorità sembra configurarsi davvero come una tappa ulteriore del viaggio di Cardona. Che cosa c'è al di là (o al di qua) dei confini dello scritto e del parlato? Ancora una volta la separazione a cui Cardona ha sottoposto i rapporti tra pensiero, lingua e scrittura si rivela un'operazione di grande fecondità e saggezza, in quanto consente di presentire, di intuire e poi di esplorare mondi diversi: si tratta di un distanziamento che risponde alla sua "brama" di conoscenza. Se il pensiero non può essere fatto coincidere con la lingua, diventa imperioso - per Cardona - il "desiderio" di inoltrarsi in questo territorio contiguo, in una zona verso cui sia la scrittura, sia la lingua, antropologicamente intese, costringono prima o poi a spingere lo sguardo.

«Ma quando ci è consentito vedere questo pensiero prelinguistico?» (Cardona 1990: 356). Sembra di essere ai confini del mondo conoscibile; sembra di essere con Erodoto nell'ultima delle terre conosciute: «da questo punto in poi nessuno può dire niente con certezza» (II 31). Cardona evoca il mondo dei "sogni": «non troveremo quasi mai una forma di pensiero priva del suo involucro linguistico; salvo nei sogni, che hanno la loro propria grammatica mentale, non ancora linguistica» (1990: 356). Come si vede, anche a proposito dei sogni interviene la coppia "flusso/sistema": anche i sogni, pur così fluttuanti, hanno una loro "grammatica". Ma proprio perché «i sogni sono concepiti in termini di pensiero puro», essi sono del tutto evanescenti, inafferrabili e quindi inutilizzabili per cogliere la natura del "pensiero" puro: non appena li vogliamo utilizzare, siamo costretti a calarli «entro uno stampo linguistico, scegliendo un'immagine e tralasciandone un'altra» (ecco la selezione, la riduzione, l'impoverimento linguistico), «collocando in un ordine lineare ciò che era simultaneo...». Proprio così - secondo Cardona - la lingua tradisce il pensiero. La struttura lineare della lingua non è in grado di tradurre e rappresentare adeguatamente la «struttura - radiale, stellare, reticolare? - non ancora consolidata, non lineare» del pensiero prelinguistico (1990: 335). «Il nostro cervello... vede immagini prima che parole». Ancora una volta - per Cardona - è una "scrittura", antropologicamente intesa, che viene in soccorso, che

offre una via più adeguata a cogliere la "struttura" del pensiero: sono le immagini tracciate su corpi, sono le pitture parietali del neolitico, sono i «mitogrammi» di Leroi-Gourhan a farci intuire, con la loro natura di «testo esploso», un'attività di pensiero che si esplica del tutto al di fuori del mezzo linguistico. Compresenza e simultaneità, non linearità, esplosione di immagini sono indicazioni, sintomi, manifestazioni di un pensiero intuito come «materia magmatica» (Cardona 1990: 362), come flusso non riducibile alle forme lineari della lingua. Ma queste immagini mitografiche sono pur tuttavia "solidificate", "fissate", staccate dal flusso del pensiero: se è stata trattenuta la simultaneità, il "flusso" si è però disperso.

Può essere significativo notare come Cardona, cercando di cogliere il "flusso" del pensiero, delinei un nuovo spazio di ricerca, che i curatori del suo ultimo volume hanno denominato «il linguaggio dell'interiorità» [parte quarta], e come il "silenzio" assuma in questo spazio un rilievo decisivo. «Il silenzio -afferma Cardona (1990: 350) - è necessario per opporre un interno all'esterno, per creare una differenza abitabile, una bolla di spazio in cui chi ha scelto di allontanarsi dal mondo possa respirare». Non si potrebbe allora pensare al silenzio come un modo privilegiato di scendere nell'interiorità e così cogliere il pensiero allo stato puro, fluido e magmatico? Eppure, anche là dove le società prevedono e istituzionalizzano la via dell'interiorità, non pare che il silenzio sia affidato alla spontaneità assoluta dell'individuo. «Nella giornata del monaco delle varie regole lamaiste tibetane non c'è spazio per la parola non prevista, spontanea; fin dal risveglio lo attende una sequenza programmata di invocazioni, canti, preghiere di ringraziamento, e naturalmente silenzi» (1990: 350). Anche altrove, l'accesso e l'uso dell'interiorità risultano sottoposti a «varie forme di disciplina mentale» (1990: 363). Le culture sembrano infatti diffidare del «flusso spontaneo», del «pensiero... vagante», della «fantasticheria». E' come se si volesse imporre un «ordine a ciò che non ha ancora ordine». Con stili di meditazione, con la preghiera continua, con l'uso di formule anche brevi ma costantemente reiterate (il nome del Buddha, *nembutsu*, può essere ripetuto anche sessantamila volte in un giorno), «il flusso interiore è letteralmente canalizzato in un percorso a cerchi concentrici».

Perché questa diffidenza verso l'uso libero e spontaneo dell'interiorità, ancorché l'interiorità possa essere altamente apprezzata e valorizzata? «E' una sorta di costante nelle più diverse dottrine religiose - sostiene Cardona (1990: 362) - che questo flusso ancora non formato - che invece la psicanalisi rivaluta come la *fons et origo* dei nostri comportamenti - sia la *noche obscura*, il nemico da esorcizzare, o meglio assoggettare entro le costrizioni di una procedura psicoverbale». Frutto di oscurantismi e di superstizioni, di volontà di controllo delle masse e degli individui, che solo di recente l'illuminismo e l'individualismo moderni si sarebbero incaricati di smascherare? Cardona si rifà al vangelo di Marco (7. 20-23), là dove si afferma che «è quel che esce dall'uomo, [dalla sua interiorità dal suo "cuore"] a contaminarlo...» (1990: 362); e l'interpretazione che egli fornisce è che in tal modo si provvede non solo a distinguere un "interno" e un "esterno", ma anche a connotare negativamente l'interno, come «momento preformato, alinguistico», disordine pericoloso, mentre l'esterno è il luogo della socialità, della convivenza, del linguaggio, dell'ordine.

Vi è dunque un'oscillazione in queste culture tra la propensione verso l'interiorità - luogo originario e sorgivo - e la rivendicazione del controllo dell'interiorità, avvertita come possibile minaccia di disordine. Quasi a dire che dal "flusso" nasce, quale sua esigenza imprescindibile, un qualche "sistema" con effetti di organizzazione e di solidificazione e che, tuttavia, al flusso occorre ritornare quale esigenza di recupero di senso e di vitalità. Se questa oscillazione ha senso, forse possiamo intravedere in essa anche uno dei movimenti più tipici dell'antropologia proposta da Cardona. Come molte culture, di cui era a conoscenza, egli ha intravisto e sostenuto la virtù e i pregi dell'oscillazione, in quanto dovuta alla consapevolezza della complessità: oscillazione tra l'universale e il particolare, tra le varianti e le invarianti, tra il detto e il non detto, tra il flusso e il sistema, tra l'interiorità e l'esteriorità. Si tratta in fondo di riconoscere che la "saggezza" - se di questo si tratta - si gioca ai confini, nei passaggi, nelle uscite e nei ritorni, nei ricuperi e nelle inevitabili riduzioni. E forse anche il "pensiero" - questo orizzonte sembra un po' oscuro e inquietante delle ricerche in cui Cardona si è impegnato -, lungi dal rifugiarsi unilateralmente nel foro privato della conoscenza individuale (dove sarebbe fin

troppo comodo reperirlo, a tal punto che ci si potrebbe chiedere perché mai finora non ci si è riusciti), finisce per collocarsi in bilico tra il pubblico e il privato, a mezzo tra il «traffico di simboli» in cui consiste la cultura (Geertz) e gli individui dalle cui rielaborazioni ed attività essa pur tuttavia continua a dipendere. Cardona, «viaggiatore della ricerca», «ricercatore di frontiera» (Asor Rosa 1990: viii-ix), impegnato nella "dialettica" tra «le costanti universali e la specificità delle singole culture» (Bologna 1990: 6), si è portato dietro, durante i suoi numerosi e affascinanti attraversamenti culturali, la chiave duttile ed euristicamente efficace dell' "oscillazione" nelle sue varie forme e modalità. Questa è stata probabilmente la sua "saggezza": questo è presumibilmente uno dei lasciti più significativi della sua eredità.

Bibliografia

- Antongini G. & T. Spini. *Reiterazione di spazi e segni come conferma di potere: il regno Dahomey*, in Cardona 1989: 17-34.
- Asor Rosa, A. 1990. Prefazione a Cardona 1990: vii-x.
- Bologna, C. 1990. *Introduzione* a Cardona 1990: 5-10.
- Cardona, G.R. 1981a. *Antropologia della scrittura*. Torino: Loescher.
- 1981b. "Universali/Particolari", in *Enciclopedia Einaudi*. XIV: 575-598. Torino: Einaudi.
- 1989. (a cura di). *La trasmissione del sapere*. Roma: Bagatto Libri.
- 1990. *I linguaggi del sapere*, a cura di C. Bologna. Roma-Bari: Laterza.
- De Maistre, X. 1966. "Viaggio intorno alla mia camera", in *Racconti*. Torino: UTET.
- De Mauro, T. 1967. *Notizie biografiche e critiche su F. De Saussure*, in Saussure 1983: 283-364.
- Descartes, R. 1954. *Discorso sul metodo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Erodoto. 1984. *Storie*. Milano: Rizzoli.
- Firth, R. 1976. *Noi, Tikopia*. Roma-Bari: Laterza.

- Jakobson, R. 1984. *La forma fonica della lingua*. Milano: Il Saggiatore.
- Kuhn, T. 1969. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- Lévi-Strauss, C. 1966. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.
- Platone. 1981. *Simposio*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano. Torino: UTET.
- Remotti, F. 1989. *Capitali mobili africane*, in Remotti, Scarduelli & Fabietti 1989: cap. II.
- , Scarduelli, P. & U. Fabietti. 1989. *Centri, ritualità, potere*. Bologna: Il Mulino.
- Sapir, E. 1969. *Il linguaggio*. Torino: Einaudi.
- 1972. *Cultura, linguaggio e personalità*. Torino: Einaudi.
- Saussure, F. de 1983. *Corso di linguistica generale*. Bari: Laterza.