

“Cortesia”, “*politeness*” e “*politesse*”: gerarchie, strategie e sentimenti

Alessandro Duranti
University of California, Los Angeles

Introduzione: tre parole, tre paradigmi

Con i tre termini presenti nel titolo di quest’articolo¹, riportati in tre lingue diverse, che potrebbero voler dire la stessa cosa ma di fatto hanno allusioni e contesti d’uso diversi, ho voluto, da una parte, mettere in atto un possibile effetto di relatività linguistica e, dall’altra, tentare di dare un senso che fosse contemporaneamente biografico, empirico, e teorico, a un’evoluzione di pensiero che rappresenta un accumulo progressivo di metodi, teorie, e dati nel corso di quasi quattro decenni².

Il mio primo articolo (“*Cortesia*” e “*rispetto*”: *un aspetto poco studiato della competenza linguistica*) apparve nel 1974 su “Rassegna Italiana di Sociologia”, grazie all’approvazione di Antonino Colajanni, allora membro della redazione, e alla segnalazione di Giorgio Raimondo Cardona, che mi aveva incoraggiato a trasformare in articolo quello che avevo imparato sui cosiddetti “*speech levels*” della lingua coreana mentre scrivevo la mia tesi di laurea in Glottologia. Quel mio primo articolo del 1974 mi è tornato in mente quando sono stato invitato a fare una lezione nel luogo dove sono accademicamente “nato”. Mi sono allora reso conto che il tema della cortesia non l’ho mai completamente abbandonato. Anche se sotto altri nomi e in altri contesti etnografici e teorici, me ne sono continuato a interessare per quasi quattro decenni. Lo si può individuare nei miei studi in Samoa sui discorsi cerimoniali (*lāuga*), il vocabolario di rispetto (*upu fa’aaloalo*) (Duranti 1992a), e i saluti (Duranti 1992b, 1997a, 1997b), così come, più recentemente, negli scritti teorici sull’intersoggettività e la forza del linguaggio (Duranti 2007, 2009).

Col tempo però, i quadri teorici di riferimento così come i metodi d'analisi sono cambiati. Negli anni Settanta partivo dalle scelte morfologiche possibili in una lingua particolare (il coreano) per risalire al concetto di competenza linguistica necessaria a spiegare tali scelte. Negli anni Ottanta ho usato il linguaggio di rispetto samoano per dimostrare che le scelte linguistiche da una parte presuppongono un dato contesto sociale e dall'altra lo ridefiniscono (Duranti 1992a, 1992b 1997a, 1997b). E infine negli ultimi anni ho ripensato all'agire linguistico all'interno di un approccio ispirato alla fenomenologia di Edmund Husserl (Duranti 2009a, , 2010). In questa fase teorica più recente, ho riscoperto una lezione di Bergson del 1892 intitolata *La politesse*, che anticipa alcuni temi fenomenologici come l'empatia e l'intersoggettività e mi ha aiutato a ripensare ad alcuni modi scontati con cui si è discusso di "*politeness*" negli studi di pragmatica linguistica.

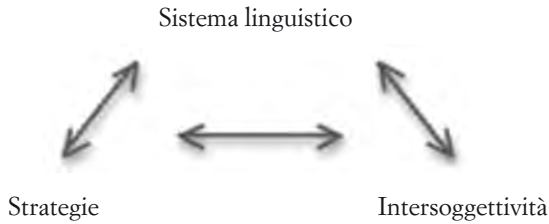
Lo schema seguente rappresenta questi tre stadi del mio cammino intellettuale.

sistema linguistico > strategie interazionali > livelli di intersoggettività

Nel primo stadio, i fenomeni linguistici vengono descritti dal punto di vista del sistema sopraindividuale, la *langue* saussuriana o la competenza linguistica di Chomsky. Nel secondo stadio, l'attenzione analitica e teorica è rivolta verso gli enunciati in quanto mosse strategiche di attori sociali che cercano di realizzare particolari scopi interazionali. Qui, come vedremo, il quadro di riferimento è l'agire strategico reso celebre dai lavori di Erving Goffman. Nel terzo stadio, scopro l'intersoggettività e anche la possibilità di un agire non-razionale, empatico, pieno di sfumature che sfuggono al pensare strategico.

La rappresentazione nello schema precedente non va interpretata come una serie correttiva. Vale a dire che non siamo di fronte ad un cambiamento paradigmatico alla Kuhn (1962), in cui un nuovo paradigma di ricerca o quadro di riferimento teorico-metodologico sostituisce quello precedente. Al contrario, come ho sostenuto altrove per lo studio del linguaggio come cultura in ambito statunitense (Duranti 2003), ci troviamo di fronte ad una situazione in cui un approccio nuovo non elimina necessariamente quello che lo precede. Oltre che a sovrapporsi nel tempo, convivendo a volte anche nello stesso autore, ognuno dei tre quadri di riferimento può far uso di metodi o scoperte rese possibili da uno degli altri. Questo vale soprattutto per l'analisi strutturale dei fenomeni linguistici che serve sempre in qualche modo anche agli altri due approcci.

Lo schema successivo presenta una visione modificata che meglio rappresenta il rapporto tra i tre paradigmi di ricerca.



Esaminerò ora i fenomeni descritti tramite i termini “cortesia”, “*politeness*” e “*politesse*”, dal punto di vista di questi tre tipi d’analisi o paradigmi di ricerca.

Primo paradigma: il sistema linguistico

La cortesia è stata spesso vista come uno scambio di atti regolati da presupposizioni di carattere sociale che al tempo stesso hanno degli effetti particolari, ad esempio, nelle riproduzioni di relazioni di solidarietà o di potere. Come dice il nome stesso, la cortesia è stata identificata con la corte o vista come costitutiva della vita di corte e della galanteria, e quindi tipica di sistemi sociali gerarchici, vale a dire con differenze di potere che vanno anche quotidianamente riconosciute nel modo in cui si parla o si scrive. Ma il fenomeno è più generale, e come proporrò qui di seguito la cortesia può esserci particolarmente utile per una riflessione sull’ontologia del sociale presso un gruppo particolare e in generale, per l’umanità. Utilizzando l’ambiguità del genitivo, si può dire che un’antropologia *della* cortesia linguistica non solo vuol dire usare l’antropologia (e la linguistica) per descrivere i fenomeni di cortesia (l’antropologia prende per *oggetto* d’analisi i fenomeni di cortesia), ma può anche indicare un’analisi di quello che le lingue – in un senso comparativo – e il linguaggio – in un senso generale – svelano della nostra comprensione-in-atto dell’essere sociale (i modi linguistici di essere “cortesi” in quanto “soggetti” racchiudono essi stessi un’antropologia della nostra socialità). Uno dei significati di un’antropologia della cortesia è dunque che la cortesia stessa in quanto interazione codificata ci può far capire come una tradizione culturale-linguistica presenta e interpreta non solo il sistema sociale, ad esempio in senso gerarchico o egualitario, ma anche il *Mit-sein*, l’essere-con degli umani come un particolare modo di essere insieme agli altri all’interno di un particolare flusso storico.

Per parlare della cortesia (o sue varianti linguistiche) fino agli anni Settanta si poteva facilmente partire dalla morfologia e dal lessico di una lingua particolare, senza doversi preoccupare di quello che effettivamente

succedeva negli scambi verbali in cui la cortesia veniva manifestata. L'oggetto di studio era il sistema linguistico (o la competenza per Chomsky). Questo valeva per gli autori più diversi, dall'indoeuropeista Émile Benveniste (1956) al sociolinguista Charles Ferguson (1976). La cortesia era interpretata dai linguisti storici e dai sociolinguisti della prima generazione come una questione di scelte fornite (o imposte) dalla lingua ai parlanti. Un esempio spesso citato era il fatto che in così tante lingue indoeuropee la seconda persona singolare del verbo (il "tu" dell'italiano o del francese) viene resa plurale (il "voi" dell'italiano del sud, il "*vous*" del francese) oppure viene trasformata in terza persona come nel "Lei" dell'italiano o nel "*Sie*" del tedesco. Se seguiamo l'idea di Benveniste che la terza persona è una "non-persona" ("*la non-personne*") (1956: 228), la scelta pronominale e/o verbale starebbe ad indicare che per essere cortesi si parla di un altro come se non ci fosse. Questa interpretazione trova riscontro in una vasta letteratura antropologica sui tabù e su quei comportamenti che Radcliffe-Brown (1965: 134) chiamò «*ritual avoidances*». Nel riconoscere o per riconoscere una differenza sociale, un cambiamento di status, o un pericolo di natura escatologica, le società più diverse proibirebbero il contatto fisico (ad esempio col corpo di un sovrano, di un bambino appena nato, oppure con il corpo di un morto). In certi casi, il contatto può o deve essere mediato simbolicamente, tramite delle espressioni sostitutive, degli eufemismi a volte organizzati in liste di vocaboli riconoscibili e persino recitabili, come è il caso del lessico speciale che si trova nelle lingue australiane quando si parla davanti alla suocera o al cognato (Dixon 1972; Haviland 1979). In questi casi, l'espressione linguistica può essere un verbo o aggettivo, un'espressione allocutiva (di seconda persona) o referenziale che descrive o identifica persone, relazioni, o cose. In ogni caso, l'espressione linguistica, per dirlo con un linguaggio antropologico contemporaneo, è un *indice* di relazioni sociali, di contesti, o di azioni (Peirce 1940; Silverstein 1976). I cosiddetti "*speech levels*" del coreano di cui scrissi nel mio articolo del 1974 (Duranti 1997a), sono un esempio di questo tipo di fenomeni.

Un altro esempio di un altro sistema linguistico che codifica distinzioni sociali tra tipi diversi di persone si trova in Samoa, in cui esistono delle parole, dette *ʻupu faʻaaloalo* "parole (di) rispetto", che distinguono minimamente tra gente comune (*tauleleʻa*), e gente con un titolo (*matai*), e in alcuni casi fanno delle distinzioni a loro volta più specifiche, ad esempio tra i *matai* che sono "capi" (*aliʻi*) e quelli che sono "oratori" (*tulāfale*) (Milner 1961; Duranti 1992a, Duranti 1992b). In alcuni casi, le distinzioni sono ancora più sottili, con parole diverse per gli oratori di rango più alto, come ad esempio i due oratori *matua* ("anziani"), Iuli e Moeʻono, del villaggio di Falefâ, nell'isola di ʻUpolu, dove ho fatto lavoro di ricerca a partire dal 1978. A Falefâ i due *matua* hanno il compito e l'autorità di far

convenire il *fono* ovvero il consiglio dei *matai* del villaggio e di controllare, in parte, la discussione. Come ho dimostrato altrove (Duranti 1981, 1994), coloro che hanno il titolo di *Iuli* o *Moe`ono* di fatto arrivano ad avere un potere effettivo a volte non minore di quello dei capi (*ali`i*) di rango più alto.

Ecco qui una tavola con degli esempi di distinzioni lessicali per quattro tipi di persone (sociali).

TABELLA I

Esempi di vocaboli di rispetto che distinguono fra tre o quattro tipi di persone sociali: persone comuni, capi (*ali`i*), oratori (*tulâfale*), e oratori anziani (*matua*)

comuni (<i>taule`ale`a</i>)	capi (<i>ali`i</i>)	oratori (<i>tulâfale</i>)	oratori anziani (<i>matua</i>)
<i>ʻoe</i> “tu”	<i>lau afioga</i> “vostro onore”	<i>lau tôfâ</i> “vostro onore”	<i>lau tôfâ le Matua</i> “vostro onore l’anziano”
<i>Fale</i> “casa”	<i>maota</i> “casa, dimora”	<i>laoa</i> “casa, dimora”	<i>laoa</i>
<i>tautala</i> “parlare”	<i>saunoa</i> “parlare”	<i>fetalai</i> “parlare”	<i>vagana</i> “parlare”
<i>Tautalaga</i> ³ “discorso”	<i>saunoaga</i> “discorso”	<i>fetalaiga</i> “discorso”	<i>vagana</i> “discorso”
<i>sau/ôma</i> ⁴ “venire”	<i>afio mai</i> “venire, arrivare”	<i>maliu mai</i> “venire, arrivare”	<i>maliu mai</i>

Questi vocaboli si trovano usati in particolari eventi linguistici, come ad esempio nei saluti (Duranti 1992b, 1997a, 1997b) e nei *fono* (Duranti 1981, 1994). Ognuno di questi termini ha dunque un valore indessicale particolare che presuppone oppure costituisce un tipo particolare di persona di cui (o a cui) si parla (Silverstein 1976).

Secondo paradigma: strategie interazionali

Durante gli anni Ottanta e Novanta il testo di riferimento per la cortesia era il trattato di Penelope Brown e Stephen C. Levinson del 1978 sugli universali della “*politeness*”, interpretata come una combinazione originale delle massime pragmatiche del filosofo analitico Paul Grice e il concetto di “faccia” (*face*) introdotto da Erving Goffman nel suo famoso articolo del 1955 *On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction*, ripubblicato nel suo libro *Interaction Rituals* (1967).

Grice era interessato a come fa la gente a capire quello che non viene detto ma è sottinteso. Per spiegarlo, si inventò il principio di Cooperazio-

ne diviso in quattro massime di ispirazione kantiana: la massima di quantità (dà abbastanza informazioni, ma non troppe), di qualità (di la verità), rilevanza (parla a proposito), e di maniera (evita ambiguità, sii breve, etc.). La presupposizione che chi parla osservi queste massime ci permette di trarre delle inferenze che non sono esplicite in quello che è stato detto. Al tempo stesso, la “*politeness*” consiste nella violazione di tali massime, come quando si fa un complimento dicendo qualcosa che tutti sanno di non essere vera oppure quando si evita di dare una risposta negativa facendo un lungo discorso ambiguo.

Goffman era interessato a come le persone mantengono un’immagine di se stesse che sia positiva e coerente. In italiano esiste, come in altre lingue indoeuropee, un concetto simile di “faccia”, come nell’espressione “hai salvato la faccia”, ma il concetto che più si avvicina a quello che voleva dire Goffman è forse quello di “figura”, come espresso nel problema di riuscire a fare “una bella figura” ed evitare quindi una “brutta figura” (Nardini 1999). L’idea di “figura” ci fa pensare ad un’immagine disegnata su un foglio, proiettata su una parete, o semplicemente delineata grazie ad un controluce. Il termine “figura” può anche essere usato per parlare di un personaggio storico (“una figura importante”) e quindi si rifà alla visione collettiva di una persona. Era questo aspetto che interessava a Goffman: come siamo visti dagli altri, ma anche come crediamo di essere visti. Goffman introdusse nei suoi scritti diverse metafore prese dal palcoscenico (ad esempio usava spesso il verbo “*perform*” ovvero “eseguire, rappresentare”, ma anche il verbo “*act*” che in inglese a differenza della traduzione italiana “agire” si rifà al teatro e quindi andrebbe tradotto con “recitare”). In questo modo Goffman concettualizzava la vita quotidiana come una serie di occasioni sociali (incontri, riunioni, situazioni varie) in cui le persone sono degli attori che recitano non tanto dei personaggi inventati da un autore, ma loro stessi; o meglio, rappresentano un personaggio che da una parte credono di dover essere e dall’altra sperano di riuscire a essere. C’è dunque in Goffman qualcosa di più di un costruttivismo sociale; nella sua teoria siamo tutti coinvolti in una manipolazione del reale e una copertura del nostro essere più profondo, che appare e scompare sulla scena della vita quotidiana. C’è qui un ovvio collegamento con il Sartre di *L’essere e il nulla*, da cui Goffman aveva tratto la descrizione del cameriere parigino che recita la parte del cameriere ed è in questo prigioniero del proprio ruolo. In Goffman c’è anche l’idea che il nostro essere è fragile, sempre in pericolo di fare un passo falso o una gaffe, e quindi va protetto, come tutto ciò che è “sacro”, tramite dei rituali. La sacralità dell’io è un ovvio richiamo alla sociologia di Durkheim e all’antropologia di Radcliffe-Brown, a cui Goffman dedica *Relations in Public*. In questa prospettiva le formule di cortesia sono allora uno dei modi sviluppati dalle società per

proteggere la fragilità e la sacralità dell’essere umano. La società impone e la lingua dispone, fornendo agli individui delle formule o pratiche di comportamento linguistico che possono essere usate per riuscire a fare quello che uno vuole o per premiare (ad esempio con complimenti) le persone che vogliamo tenerci amiche. Qui troviamo allora un concetto fondamentale della sociolinguistica non quantitativa e dell’antropologia del linguaggio degli anni Ottanta: l’agire sociale strategico.

All’interno di questa visione strategica dell’interazione sociale, Brown e Levinson distinguono tra una “*politeness*” *negativa* e una *positiva*, che corrispondono alla “faccia negativa” e “faccia positiva”. Con la “*politeness*” *negativa*, si cerca di attenuare una minaccia alla violazione dei desideri, bisogni, e spazio d’azione dell’Altro, con un’azione di riparo, di aggiustamento, o di compenso. Questo si fa con espressioni linguistiche che contengono frasi ipotetiche, scuse, richieste indirette e quindi non esplicite, come a dar d’intendere che l’Altro è in grado di scegliere e magari di negarci il privilegio che ci stiamo prendendo o già ci siamo preso (facendoci spazio per scendere dall’autobus, chiedendogli di passarci un piatto, etc.). I tipi di atti linguistici tipici della “*politeness*” *negativa* sono le scuse o le richieste di permesso, il discorso indiretto (si fa capire che uno vorrebbe qualcosa senza chiederlo direttamente). In italiano, questo si fa con espressioni del tipo: *Scusi; mi permette; chissà se si può; Le dispiacerebbe aprire la finestra, spegnere il televisore, abbassare il volume; non fa un po’ caldo qui dentro?*

Con la “*politeness*” *positiva* si cerca di rinforzare e confermare il valore delle decisioni, del gusto, e degli scopi e desideri dell’Altro. Esempi tipici sono i complimenti. In italiano si rinforza la “faccia positiva” dell’Altro con espressioni del tipo: *Come sei elegante! Che bella casa! Sei sempre generosa, quante cose hai preparato!* Oppure tramite l’anticipazione dei bisogni dell’Altro, ad esempio: *Posso offrirti qualcosa? Un’altra fetta di melone? Fa freddo qui? Vuole una coperta? Un altro bicchiere di vino? Ha abbastanza spazio?* Anche la “*politeness*” *positiva* si può usare per rimediare ad una minaccia alla “faccia” dell’Altro, ad esempio quando si chiede un favore, si può dire: *tu sei sempre così gentile, puoi prestarmi di nuovo il trapano elettrico?*

Questa teoria di Brown e Levinson è stata ignorata o criticata dagli antropologi del linguaggio che di solito sono sospettosi di generalizzazioni e di universali. Io vorrei brevemente soffermarmi su due presupposizioni di fondo della proposta di Brown e Levinson. La prima è l’idea che la “*politeness*” è qualcosa che serve a dare l’impressione (falsa) di libertà di scelta o d’azione all’Altro anche quando di fatto tale libertà non c’è o non viene seriamente presa in considerazione. La seconda presupposizione è che la persona modello della teoria è un essere razionale che tipicamente sceglie i mezzi che gli permettono di soddisfare i propri scopi. L’agire

umano è quindi un agire sempre strategico, in funzione di un qualche fine. Vediamo un paio di esempi.

Per rimanere in Samoa, un esempio di “*politeness*” positiva si trova nei saluti cerimoniali samoani, che ho analizzato in un articolo pubblicato venti anni fa su “*American Anthropologist*” (Duranti 1992b). Quando un *matai* o comunque una persona di rango elevato (ad esempio un rappresentante del governo, un ospite straniero) entra in una casa viene invitato a sedersi nella parte “frontale” (*i luma*)⁵ della casa (su una stuoia già sistemata in quel punto). Dopo lo scambio di qualche commento o battuta con il nuovo arrivato, appena si è seduto, le persone presenti e già sedute gli danno il benvenuto con dei vocaboli di rispetto del tipo di quelli elencati nella Tabella 1. L'esempio 1 riporta uno scambio di saluti semplificato⁶ tratto da una riunione video registrata nell'agosto del 1988. L'oratore anziano (*matua*) Moe`ono si è appena seduto e il padrone di casa e “sindaco” (*pulenu`u*) del villaggio, Falefâ, gli dà il benvenuto usando il verbo di rispetto *maliu mai* e l'appellativo *lau tôfâ* (qui pronunciato /ko:fa:/) “vostro (letteralmente “tuo”) onore”, e il titolo *matua* (pronunciato /makua/) “oratore anziano”. Moe`ono risponde riconoscendo tutti i presenti (“il nostro villaggio”) e salutando a parte il “sindaco” Falefâ.

Esempio 1. Agosto 1988, Fono o le Aso Gafua “fono del lunedì”.

F: *ia` mâliu mai lau kôfâ i le Makua,*

“Okay. (Ben) venuto vostro onore l'Anziano”,

M: *lau kôfâ i le Makua.*

“vostro onore l'Anziano”.

(*pausa di 2 secondi*)

Moe`ono: *ia` (e`e ka`ia) le kâkou gu`u,*

“ok. (riconosco) il nostro villaggio”,

mamalu i le- (1 sec.) susuga a le ali`i pulegu`u gei

“dignitario qui ... l'onorevole signor sindaco”

Per illustrare un caso di “*politeness*” negativa, ritornerò a un esempio originariamente discusso in Duranti (1992a) dove avevo cercato di dimostrare che sia il concetto nativo di rispetto (*fa`aaloalo*) che il modo in cui esso si manifesta nelle interazioni quotidiane in Samoa non è tanto o solo un modo di comunicare ad un Altro un senso di libertà reale o immaginata, per salvare la “faccia”, quanto (o anche) un modo per contenere o controllare le azioni dell'Altro in modo da indirizzarle verso un tipo di comportamento che soddisfa scopi sociali che sono sopra-individuali oppure ispirati ad una moralità alternativa a quella fino a quel punto resa esplicita dalle azioni (anche linguistiche).

L'esempio che diedi nell'articolo del 1992 fu quello di un capo che venne in mio soccorso quando il potente Moe`ono, uno dei due *matua* “oratori anziani” nel villaggio, alla fine di una difficile discussione nel consiglio (*fono*) si rivolse verso di me chiamandomi con un appellativo da scherzo o scherno (“Alessandro Il Grande”) e mi fece una domanda che sembrava volermi imbarazzare o mettere in questione il mio diritto di prendere appunti durante la riunione appena conclusasi. La domanda di Moe`ono poteva essere interpretata come una minaccia indiretta. Come vedremo, la risposta non mia, ma di un capo presente, Fuimaono, usò la “*politeness*” positiva (con le parole di rispetto) per controbilanciare la minaccia. Ecco qui di seguito lo scambio:

Esempio 2. *Fono* del 7 aprile 1979.

Moe`ono: *ia` Alesaga Le Sili,*
 “allora, Alessandro Il Grande”,
ua`ua`uma ga kusikusi,
 “dunque, hai finito di scrivere e scrivere?”
`o`a ea ga mea e kusikusi e `oe?
 “che cos’è insomma che tu (non fai altro che) scrivere?”
 (*alcuni dei presenti ridono*)

Fuimaono: *`o`a kou vagaga a ma saugoaga lea*
 “sono proprio i vostri discorsi e quelli degli altri capi che”

Moe`ono: *oh.*

Fuimaono: *`ua- (.3) kusikusi `uma lava e le kama.*
 “il ragazzo non fa altro che scrivere uno dopo l’altro”.
 (*voci di gente che comincia ad alzarsi e uscire*)
 (*qualche risata sparsa*)

Visto che è rivolto verso un ricercatore straniero, l’appellativo “Alessandro Il Grande” è uno pseudo-titolo. Ha senso come sostituto buffo di un titolo da *matua* che avrei dovuto avere per poter essere presente al consiglio del villaggio. Questo finto titolo generava di solito sorrisi o risate. Nel darmi un titolo falso, Moe`ono quindi sottolinea la mia non-appartenenza al gruppo dei *matua* presenti. Si noti anche che Moe`ono usa il pronome di seconda persona singolare `oe ‘tu’ (cfr. Tab. 1) anziché una delle forme allocutive di cortesia che a volte erano usate da altri samoani nei miei confronti in situazioni formali. In più il pronome `oe è preceduto dalla marca semantica dell’ergativo (la preposizione *e*) che mi dà agentività e quindi responsabilità. Come ho mostrato altrove (Duranti 1994), nei consigli (*fono*) quest’attribuzione tramite il caso ergativo si trova usata o per celebrare/complimentare oppure per biasimare o accusare. In questo caso, si

tratta del secondo tipo di atto linguistico. Al fare (linguistico) di Moe`ono, si contrappone con un tempismo straordinario, l'intervento del capo Fuimaono, in cui riconosciamo due termini di rispetto (*`upu fa`aaloalo*): *vagaga* (la versione parlata di *vagana* cfr. Tab. 1)⁷ e *saugoaga* (versione parlata di *saunoaga* cfr. Tab. 1) che rendono omaggio all'importanza di quello che viene detto da Moe`ono e da altri importanti membri del consiglio del villaggio. Al tempo stesso, il termine *kama* (versione parlata di *tama* "ragazzo") usato per identificarmi, fa l'opposto: abbassa lo status della mia persona (nel senso del termine francese "*moi*" di Mauss, o "*person*" o "*self*" dell'antropologia interpretativa americana) creando un contrasto ancora più forte di quello già stabilito con i due termini di rispetto per Moe`ono e i capi. Fuimaono fa capire che non solo io onoro Moe`ono e gli altri facendo attenzione a quello che loro dicono – tanto da scriverlo nei miei appunti – ma inoltre, essendo io un "ragazzo", le mie azioni non possono essere una minaccia per chi è così al di sopra nella scala sociale. Da un punto di vista strategico, questo è dunque un uso del vocabolario di rispetto per contrastare la minaccia alla mia "faccia" fatta da Moe`ono con la sua domanda, e al tempo stesso per rimetterlo a suo posto (sociale). Questa mossa funziona perché l'argomento non è ulteriormente discusso e gli altri partecipanti al consiglio si alzano subito dopo per tornare alle proprie rispettive abitazioni. Va qui notato che sebbene avessi allora ventotto anni e relativamente all'età dei capi più anziani potessi apparire un "ragazzo" (*tama*), in altre occasioni ero definito in modi molto diversi, a volte come un capo (*ali`i*) o addirittura come un "vecchietto" (*toea`ina*) (si veda il prossimo esempio per l'uso di quest'ultimo appellativo nei miei confronti).

Nove anni più tardi, nell'agosto del 1988, ad un'altra riunione del consiglio del villaggio, quando arriva il Moe`ono figlio di quello anziano dell'esempio 1, succede qualcosa di simile a quanto appena raccontato. Nel 1988 il Moe`ono giovane (il titolo gli è stato conferito dalla famiglia "estesa" alla morte di suo padre) non mi conosce e non mi parla direttamente come aveva fatto suo padre (questo è in parte dovuto al fatto che Moe`ono figlio non abitava nel villaggio durante i miei precedenti soggiorni, nel 1978-79 e nel 1981). Appena seduto, il nuovo Moe`ono si limita a notare che c'è una video camera, usando l'aggettivo *mânaia* "bello", che può essere interpretato letteralmente o ironicamente. Come si vede da quello che accade subito dopo, il commento di Moe`ono viene interpretato come una richiesta di una giustificazione per questa presenza sia di qualcuno che non appartiene al contesto che della sua video camera. L'oratore Manu`a, che siede davanti alla ciotola di legno in cui sta preparando la *kava*⁸, fornisce la spiegazione-giustificazione intervenendo in un modo simile a quello di Fuimaono nove anni prima.

Esempio 3. Agosto 1988, *fono o le Aso Gafua* “fono del lunedì”.

- Moe`ono: *mâgaia ali`i le-lea ke va`ai aku ali`i,*
 “bello signori che vedo, signori”
e fai le pu`ega aka ali`i (o le-) ...
 “(che) si fa un film, signori, (del-) ...”
o le kâkou foga ali`i
 “della nostra riunione, signori”,
- Talitau: *ai `o le mea lea ga ili ai le pû a le pulenu`u.*
 “forse è per questo che il sindaco ha suonato la conchiglia”.
 (pausa)
- Manu`a: *e vaku lau kôfâ le Makua, (2.0)*
 “mi permetto (di dire) a Vostro Onore l’Oratore Anziano”
`o si koe- `o si koe`iga e sau e pu`e se aka o le-
 “il caro ve-vecchietto è venuto a fare il film del-”
 (Moe`ono fa un gran sospiro e l’argomento è abbandonato)

Come aveva fatto Fuimaono nel 1979, l’oratore Manu`a si offre di spiegare la mia presenza e lo fa in modo vago, senza apparentemente finire la frase, ma usando anche lui una formula di cortesia che riconosce lo *status* superiore di Moe`ono. Questa volta però non è un complimento, ma una scusa. L’espressione *vaku lau kôfâ* può essere tradotto con “Vostro Onore l’Oratore Anziano permettendo” o “col permesso di Vostra Altezza Oratore Anziano”, un’espressione con cui ci si scusa a volte per fatto stesso di prendere la parola (e quindi è una richiesta di permesso) o con cui si preannuncia un qualcosa che potrebbe dar disturbo all’interlocutore superiore. Al tempo stesso, anche in questo caso la mia persona sociale viene sminuita. Questa volta, però, invece di “ragazzo”, vengo descritto come “un (caro) vecchietto” (a trentasette anni!). Questa traduzione di *si koe`iga* (versione parlata di *si toea`ina*) vuole cogliere la sfumatura dell’aggiunta del morfema affettivo *si* che evoca un sentimento di simpatia o affetto (*alofa*) in chi lo ascolta. Ecco allora che mentre parliamo di cortesia e rispetto, la morfologia della lingua samoana ci costringe a prendere in considerazione i sentimenti. La tattica di Manu`a è simile ma più esplicita di quella di Fuimaono (forse perché il suo rango sociale è più basso). Non solo parla in modo da riconoscere l’autorità di Moe`ono e abbassa il mio *status* chiamandomi “vecchio” o “vecchietto”, ma lo fa evocando il sentimento positivo di *alofa* “affetto”. La combinazione sembra funzionare anche in questo caso visto che mi si permette di continuare a filmare.

Se analizziamo queste due interazioni dal punto di vista della sequenza temporale di quello che viene detto e da chi, troviamo diverse indizi di un *sense pratique* (alla Bourdieu) tutto samoano. Nell’esempio 1,

Moe`ono (padre) asserisce il suo potere e rinforza la sua immagine di “duro” producendo un “face-threatening act” (FTA) – un atto minaccioso – verso di me, che mette in dubbio il mio diritto di prendere appunti e quindi di fare il mio lavoro etnografico (N.B. Moe`ono mi conosceva, sapeva che abitavo nel suo villaggio da più di otto mesi, e mi aveva già visto ad altri consigli). La risposta immediata viene non da me – probabilmente paralizzato a quel punto tra l'imbarazzo e il dubbio sul come rispondere –, ma da una terza persona che parla in mia vece. In tal senso, il capo Fuimaono produce un atto linguistico molto complesso che oltre a riconoscere a Moe`ono uno status sociale superiore, mi definisce implicitamente come persona che merita un portavoce o difensore, una prerogativa che è di solito riservata a persone di rango elevato. È probabilmente la doppia direzionalità dell'azione linguistica che la rende efficace, riducendo Moe`ono al silenzio. Lo stesso avviene quando Moe`ono figlio, nell'esempio 2, indaga la presenza della videocamera alla riunione del consiglio del villaggio.

Questo “parlare-per” che abbiamo visto nelle due interazioni degli esempi 2 e 3 è una forma comunicativa frequente nelle situazioni formali e cerimoniali in Samoa, nelle società polinesiane più stratificate, e anche altrove, ad esempio in Ghana (Yankah 1995). In Samoa e soprattutto nelle riunioni del consiglio del villaggio, il parlare-per è tipico dell'organizzazione del discorso. Gli oratori sono quelli che parlano-per in modo ufficiale, di solito introducendo un certo argomento che va discusso. Nel farlo sono considerati portavoce del capo con cui sono abbinati tramite il titolo di *matai* che hanno. Questo sistema di presa di parola (Duranti 1981) permette al capo di aspettare a esporsi troppo presto nel prendere una decisione che potrebbe risultare pericolosa o controversa. Ci sono anche dei casi, in cui il parlare-per è usato per placare gli animi di due o più partecipanti che sembrano aver perso il controllo delle loro emozioni. Una terza persona interviene con un tono più pacato e usato metafore di pace. Quando funziona, questo tipo di parlare-per è accettato e apprezzato.

A questo punto vorrei sottolineare che l'atto del parlare-per non è un universale culturale, vale a dire esistono situazioni in cui non è apprezzato o desta sospetti. Illustrerò questo punto con un breve aneddoto. Qualche anno fa, mi trovavo sul treno Napoli-Roma di ritorno da una lezione fatta all'Università Federico II. Il collega che mi aveva invitato e aveva acquistato anche il mio biglietto si trovava seduto sul sedile opposto al mio. Quando arrivò il controllore, il mio collega mostrò il suo biglietto e poi il mio, aggiungendo un breve chiarimento del fatto che il mio biglietto era stato modificato dalla prenotazione originaria. Dopo aver ascoltato la spiegazione, il capotreno si voltò brevemente verso di me poi tornò a guardare il mio collega e gli chiese: «Ma a lui non lo fate

parlare?». Fui allora colpito dal fatto che per l'impiegato napoletano delle Ferrovie dello Stato, il parlare-per del mio collega sembrava un'injustizia, un'imposizione, o comunque un atto che ha bisogno di una giustificazione.

Lasciamo per ora aperta la questione se il modello di Brown e Levinson funziona ancora. Sembra a prima vista che certi capisaldi rimangono forti, in particolare, il concetto di strategia e la presupposizione che i parlanti siano degli agenti razionali che cercano di realizzare degli scopi tramite i mezzi a loro disposizione. Per ora mi limito a dire che il capo Fuimaono e l'oratore Manu`a non avevano dei rapporti con me o con la mia famiglia, loro o membri della loro famiglia non facevano parte del nostro progetto e io non ero mai stato a trovarli né loro erano mai stati a trovare noi. Quindi il gesto del parlare-per rimane per ora motivato in modo debole, vista la mancanza di rapporti personali o di possibile interesse economico.

Il presidente Obama e la regina d'Inghilterra

Passiamo ora ad un contesto molto diverso ma in cui la cortesia e la “*politeness*” fin qui discusse c'entrano sicuramente. Un contesto per il quale potremo anche evocare il concetto di “protocollo” o quello di “*etiquette*”, ma la “cortesia” è perfettamente adatta come denominazione visto che siamo in una corte reale. Si tratta della corte della regina d'Inghilterra. L'occasione è la visita ufficiale del presidente Barak Obama e della First Lady in Inghilterra. Il 24 maggio, prima del pranzo a corte, il Presidente Obama fa un discorso e conclude con un brindisi (in inglese *toast*) in onore della regina Elizabeth.

Cominciamo con il leggere il testo ufficiale del brindisi riportato dalla White House.

Esempio 4. Brindisi offerto dal presidente Obama alla regina d'Inghilterra; a ciascuna riga del testo originale, in corsivo, segue la traduzione italiana.

Ladies and gentlemen, please stand with me and raise your glasses as I propose a toast:

“Signore e signori, vi prego di alzarvi in piedi con me e alzare i vostri bicchieri mentre propongo un brindisi”

To Her Majesty the Queen. For the vitality of the special relationship between our peoples, and in the words of Shakespeare, “To this blessed plot, this Earth, this realm, this England”.

“A Sua Maestà la Regina. Per la vitalità del rapporto speciale tra i nostri popoli, e nelle parole di Shakespeare, “A questo pezzo di terra benedetto, a questa Terra, a questo reame, a questa Inghilterra”.

To the Queen.
 “Alla Regina”.

(*A toast is offered.*) (*Applause.*)
 “(Si offre un brindisi) (Applauso)”.

Qui il presidente di un altro Stato, e uno Stato particolarmente potente e importante, fa un gesto che potremmo definire “di cortesia”. Nel linguaggio di Brown e Levinson, possiamo dire che l’atto di proporre il brindisi e richiedere ai presenti di alzarsi in piedi è un’imposizione che, non a caso, è preceduta dal termine di cortesia *please*. Il resto del brindisi è una serie di atti di cortesia positiva (“*positive politeness*”), nel senso che celebra in pubblico (a Buckingham Palace e davanti alle telecamere che lo collegano al resto del mondo) la regina (con l’attributo di rispetto “*Her Majesty*”), il rapporto speciale con il suo popolo (i cittadini degli Stati Uniti e del Regno Unito), e la terra, il trono, il reame, e l’Inghilterra, tramite una citazione di Shakespeare che contribuisce alla “faccia” positiva dei presenti in quanto riconoscimento del valore artistico di Shakespeare cittadino britannico.

A questo punto devo fare una piccola parentesi metodologica-storica e confessare un trucco (o procedimento euristico) che ho usato. Vi ho fatto leggere il testo senza menzionare che esiste anche una registrazione televisiva disponibile su Youtube che arricchisce notevolmente la comprensione delle parole dette dal Presidente. La registrazione televisiva dell’evento non solo “aggiunge” molto al testo, ma, direi, lo stravolge. Il video *mostra* quello che il testo di fatto *nasconde*. Per rimanere in territorio britannico, nel linguaggio introdotto dal filosofo John Austin (1962), possiamo dire che l’atto linguistico (complesso) costituito dal “brindisi” di Obama “*misfires*” (manca il bersaglio), cioè fallisce nella sua forza illocutiva. L’intenzione ben chiara proiettata da Obama sia verbalmente, come dimostra il testo sopra citato, che corporalmente, come dimostra il video, non si realizza nel momento voluto e annunciato dal presidente statunitense tramite il suo “*To the Queen!*” “Alla regina”. Lo farà venticinque secondi più tardi per ragioni che possono essere dibattute ma hanno in qualche modo a che fare con un protocollo apparentemente sconosciuto al presidente. Ecco dunque una nuova trascrizione del testo, questa volta accompagnata da una descrizione delle azioni corporee (riportate in corsivo) dei due partecipanti principali, il presidente Obama e la regina Elizabeth.

Esempio 5. Il brindisi di Obama, ritrascritto sulla base della registrazione televisiva.

(*Obama guarda alla sua destra*)

Ladies and Gentlemen,

[

(Guarda il biglietto che ha in mano)

Please stand with me,

[

(Guarda alla sua destra)

[

(Guarda il biglietto)

And raise your glasses,

[

(Mette giù il biglietto; con la destra raggiunge il bicchiere)

(La regina guarda in avanti, senza muoversi)

(Il maggiordomo in seconda fila fa un passo in avanti per prepararsi a muovere la sedia dove siede (alla destra di Obama) Camilla Parker Bowles)

As I propose a toast.

(Passano 5 secondi durante i quali Obama guarda in basso verso il testo che sembra avere davanti sulla tavola, poi alza lo sguardo mentre aspetta che tutti siano in piedi)

To Her Majesty, the Queen.

(Due secondi di pausa)

The vitality of the special relationship, ...

[

(L'orchestra della Guardia Scozzese inizia a suonare l'inno nazionale "God Save The Queen")

Between our people and in the words of Shakespeare

"To this blessed plot, this Earth

This throne, this realm...

This England."

To the Queen.

(Obama si volta verso la regina con il bicchiere in mano mentre nessun altro alza il bicchiere per fare il brindisi. Obama alza leggermente il bicchiere mentre la regina continuando a tenere le mani incrociate e sorridendo si volta leggermente verso di lui per una frazione di secondo e poi torna nella posizione originaria, guardando avanti con espressione seria. Obama torna nella posizione iniziale, guarda davanti e poi in giù mentre posa il bicchiere sulla tavola bandita. Alza la testa, guarda alla sua destra, e rimane fermo in piedi con le labbra serrate, e con le mani incrociate, come il resto delle persone al suo fianco)

(Durante l'ultima lunga nota dell'inno nazionale, la regina guarda in basso verso il bicchiere che ha davanti, lo raggiunge con la mano destra, seguita immediatamente dal principe Philip che fa lo stesso e poi da Camilla e Obama)

*(Obama alza il suo bicchiere, si volta verso la regina, e inchina leggermente il capo, mentre anche la regina e il principe Philip si voltano verso di lui)
To the Queen.*

La regina sorride brevemente mentre alza il bicchiere, si volta verso il resto dei commensali alzando di nuovo leggermente il bicchiere, poi lo riposa sulla tavola senza bere. Anche Obama si volta di nuovo verso il resto degli invitati e posa il bicchiere senza bere.

Dopo circa tre secondi di silenzio il resto degli invitati applaudono.

Ci potremmo avventurare a discutere le ragioni di quello che i commentatori di tutti il mondo hanno visto come un fallimento o addirittura come una “gaffe” di Obama che ha continuato a parlare mentre l’orchestra suonava l’inno nazionale e il resto degli invitati erano in piedi immobili. Non è chiaro se e come i cinque secondi di silenzio che precedono “*To the Queen*” né tanto meno i due secondi che lo seguono giocano o meno un ruolo nell’attivazione dell’orchestra. Io proporrei piuttosto l’ipotesi che la frase di Obama “*To the Queen*” venga interpretata dall’orchestra della Guardia Scozzese come la fine piuttosto che come quello che si rivelerà essere l’inizio del brindisi⁹ e che i due secondi che seguono quella frase coincidono con lo scandire del tempo da parte del direttore davanti ai musicisti dell’orchestra.

Comunque sia, una volta partito l’inno nazionale, Obama continua non solo a parlare ma anche a muoversi, alzando e abbassando il capo per leggere il testo che ha poggiato sulla tavola e per guardarsi intorno. Solo alla fine, quando nessuno lo segue nell’alzare i calici e nel salutare la regina, e la regina stessa non contraccambia ma si limita ad un breve sorriso senza alzare il suo calice, Obama capisce che qualcosa non ha funzionato e che ha in qualche modo violato il galateo reale britannico – ovvero la “cortesia” locale. Qui va detto che i commentatori americani hanno avuto interpretazioni e valutazioni divergenti, in alcuni casi accusando Obama di essere incompetente e in altri casi accusando la regina di intransigenza o di avere addirittura snobbato o offeso il presidente. Tralascio un’analisi di questi commenti che ci porterebbe altrove per soffermarmi su due altri punti che ci ricollegano al resto dell’articolo.

Il primo è che Obama parla usando la prima persona singolare. Dice «*Please stand with me*» (“Per favore alzatevi in piedi con me”), e «*as I propose a toast*» (“mentre propongo un brindisi”).

Il secondo punto è che nessun altro parla dopo Obama né a sua difesa. Il presidente americano rimane “solo” con il suo “bersaglio mancato”. Possiamo dire allora che non troviamo qui la pratica samoana che ho chiamato “parlare-per”. La mancanza di questa pratica per prima cosa espone il presidente all’errore poiché è lui che viene poi biasimato da quei commentatori che lo accusano di aver fatto una gaffe. In secondo luogo,

nessuno viene in suo soccorso, come invece avevano fatto i capi samoani quando mi avevano visto in pericolo di aver anch'io fatto una “gaffe” (ora possiamo usare questo termine) e cioè di aver “registrato” con la scrittura o con la videocamera quello che succede in un consiglio del villaggio, un luogo alquanto “sacro”.

Al tempo stesso, l'incidente del brindisi di Obama alla regina introduce, sia in alcuni commentatori il giorno dopo che in noi più tardi, altre possibili reazioni. In particolare, il video attiva un sentimento che chiamerei “di imbarazzo” o di disagio. Vorrei proporre un'interpretazione teorica di quest'imbarazzo o disagio: essi sono dei sentimenti provocati dall'empatia, ovvero una reazione emotiva-somatica che non è controllabile razionalmente e che quindi è al di fuori delle categorie introdotte e usate da Brown e Levinson. Nel momento in cui proviamo un sentimento che ci fa identificare con Obama, il presidente americano diventa in qualche modo per noi “il povero Obama” – una descrizione che, come abbiamo visto più sopra nell'esempio 3, può essere prodotta in samoano tramite il morfema affettivo *si*, siamo al di fuori delle “strategie”. Ma se, una volta messa in gioco l'empatia, siamo fuori dalle strategie interazionali di individuo razionali che vogliono realizzare i loro scopi. Dove siamo socialmente? E analiticamente?

È venuto allora il momento di introdurre il terzo paradigma, quello dell'intersoggettività, e un autore che ho riscoperto negli ultimi anni: Henri Bergson. La sua teoria della “*politesse*”, anche se solo abbozzata in un discorso a degli studenti liceali, ci permette di avere una visione più ampia della “*politeness*” e anche più differenziata.

Terzo paradigma: intersoggettività

Per Husserl, l'intersoggettività è la proprietà che gli esseri umani hanno di potersi immaginare al posto di un altro, non necessariamente per leggergli il pensiero ma per coordinare le proprie azioni con quelle degli altri, e anche per pensarsi come visto dagli altri, ovvero per oggettivarsi in quanto esseri sociali. L'Altro che ci guarda o che ci potrebbe guardare, che ci tocca o che ci potrebbe toccare, che ci ascolta o ci potrebbe ascoltare, e così via, ci definisce proprio per la sola possibilità di una di queste azioni, che ci riguarda, che ci definisce e oggettivizza, permettendoci di essere visti a trecentosessanta gradi e non solo dal nostro punto di vista, sempre limitato. Quindi l'io, la nostra coscienza, e quel nostro essere-nel-mondo peculiare che ci caratterizza non solo come umani ma come umani di un certo gruppo o luogo, è in parte, anzi in gran parte, definito, circoscritto, anticipato, preannunciato dall'agire degli altri (Husserl 1960, 1965a, 1965b, 1966; Zahavi 2001; Costa 2010).

Husserl arriva a concettualizzare l'intersoggettività a partire dal primo decennio del 1900 dopo aver letto gli scritti di Theodor Lipps sull'empatia (*Einfühlung*), un concetto su cui fa lezione nel 1905 e che sarà il tema della tesi del 1917 della sua studentessa e assistente Edith Stein, curatrice del suo libro sulla coscienza del tempo.

Per Lipps (1903), l'empatia è una partecipazione che entra ("ein") in un'opera d'arte e ci permette di "perderci" nell'oggetto (o in un Altro). Per Stein e Husserl, l'empatia è il percepire gli altri e le loro esperienze in modi distinti dall'auto-percezione e dai ricordi. La questione teorica per Husserl, che cerca di uscire dal potenziale solipsismo della coscienza intenzionale, è capire il processo tramite il quale arriviamo a conoscere gli altri, a sentire quello che essi sentono o pensare quello che essi pensano, visto che non possiamo averne un'esperienza primaria, diretta. Come facciamo a sentire il dolore degli altri quando ci raccontano di eventi drammatici della loro vita o quando li vediamo soffrire? (Löwith 2007; Throop 2010; Hollan e Throop 2011).

Di fatto l'empatia viene vista come la condizione del nostro essere-con, del *Mit-Sein*, e quindi anche la condizione della nostra conoscenza del mondo esterno. L'intersoggettività diventerà per Husserl la condizione dell'oggettività e come ho cercato di spiegare recentemente (Duranti 2010), rileggendo Husserl possiamo arrivare a concettualizzare diversi livelli o stadi d'intersoggettività, compresa quella di quando l'altro non c'è ma una presenza (o co-presenza) umana è "sentita" anche nel mezzo di un bosco o in una spiaggia deserta (ad esempio quando Robinson Crusoe scopre un orma nella sabbia). C'è anche l'intersoggettività della co-presenza senza parole, in una strada affollata o in una sala d'attesa, o quella più complessa del conversare o del lavorare insieme ad altri ad un problema. E c'è l'intersoggettività non-razionale di Emmanuel Levinas quando parla della forza del viso dell'Altro che ci impone di abbandonare i nostri scopi per diventare disponibile, aperto all'alterità, e contrario alla violenza.

Negli esempi di cui ho parlato prima, c'è ovviamente una dimensione di pensare all'Altro non solo in quanto essere sociale che ha bisogno di essere rispettato e celebrato nella sua volontà d'agire, nella sua autorità – come ci insegna l'approccio strategico – ma anche un pensare all'Altro in quanto ad un essere che ha e che evoca empatia e tramite essa dei sentimenti che vanno anche essi rispettati, onorati. Questa dimensione dei sentimenti non c'è né nell'analisi strutturalista preoccupata di cogliere le scelte linguistiche offerte dal sistema dal punto di vista di scelte di codice (primo paradigma), né nei "rimedi" alle offese potenziali o reali della persona "sacra" dell'Altro, come si trova nella teoria di Brown e Levinson (secondo paradigma). Per esplorare un cammino teoretico diverso, che lasci spazio ai sentimenti,

ancor più che l'intersoggettività di Husserl, ci sarà d'aiuto un breve saggio di Bergson intitolato *La politesse* che mette in gioco sia le “buone maniere” che i sentimenti.

I tre livelli di Bergson

Nel saggio del 1892, Bergson distingue tre tipi di “*politesse*”, ognuno dei quali necessita un diverso livello di immedesimazione con l'Altro e quindi un tipo diverso di intersoggettività o essere-con (*Mit-Sein*).

Il primo è la “*politesse des manières*”. Questa è una cortesia di convenzioni che si trova ad esempio nei saluti; l'abbiamo vista nei saluti cerimoniali samoani dell'esempio 1. Si tratta di un esser cortesi basato su abitudini quasi di riflesso che onorano le circostanze; un modo di agire di riflesso, quasi automatico, non messo in discussione. Assorbita anche fisicamente (“*embodied*”) in anni di socializzazione come è la posizione del corpo di Queen Elizabeth che aspetta che finisca l'inno nazionale prima di prendere in mano il bicchiere. Questo è un tipo di cortesia che non riesce bene a Obama che espone invece la propria limitata educazione al cerimoniale come quando si gira, col bicchiere in mano, un po' troppo verso la regina.

Il secondo tipo di Bergson è la “*politesse de l'esprit*” e cioè un modo di onorare e darsi all'altro, rinunciando anche a ciò che ci verrebbe naturale, ad esempio fermanoci di colpo prima di entrare in un negozio anche se andiamo in fretta per far passare un'altra persona, magari tenendo la porta aperta per chi mostra difficoltà a farlo, visto che ha tutte e due le mani occupate. Questo tipo di “*politesse*” per Bergson ha come scopo quello di fare un piacere e al tempo stesso di ricavarne. È un livello di cortesia che ha bisogno di inventiva e di improvvisazione, come suggerito dal fatto che Bergson parla in questo caso di un “talento”.

Il terzo livello, la “*politesse du cœur*”, è il più complesso e, come indica il nome stesso, è quello che mette chiaramente in causa le emozioni. Questo è il livello della fraternità (*fraternité*) e dell'amicizia, anche tra persone che non si conoscono. È un modo d'agire di una persona che sente simpatia per l'Altro e cerca le parole giuste non solo o tanto per seguire le regole formali della cortesia, ma per risollevarlo l'animo di chi si trova in difficoltà. Bergson dà come esempi le lodi e le parole amichevoli che possono produrre sugli animi di chi ne è oggetto “l'effetto di un raggio di sole che si abbatte all'improvviso su una campagna desolata” riuscendo a trasformare in frutti dei fiori che altrimenti rimarrebbero secchi (Bergson 2008: 25-6).

Le categorie di Bergson ovviamente non sono immuni dall'ideologia, così come non lo sono quelle samoane, e direi anche quelle di Brown e

Levinson. L'ideologia di Bergson è in alcuni momenti quella della Rivoluzione Francese – quando si rifà esplicitamente nel testo agli ideali di libertà, uguaglianza e fraternità. Ma è anche il modo di comportarsi in corte espresso dalle massime di La Rochefoucauld del 1665 sulla “*politesse*” e sulla “*galanterie*”, che Bergson non cita ma probabilmente conosceva¹⁰.

Le definizioni date da Bergson ci permettono di ripensare agli esempi tratti dai dati raccolti in Samoa. Il capo Fuimaono e l'oratore Manu`a che vengono in mio soccorso agiscono per lo meno al secondo livello (quello della “*politesse de l'esprit*”) o forse addirittura arrivano alla “*politesse*” del cuore, visto che nello sfidare il potente Moe`ono, rischiano un po' più del solito. Lo fanno apparentemente senza pensarci su troppo ed evocando un'empatia/simpatia verso lo straniero/antropologo. Ma la simpatia che evocano non nasce sul momento. L'improvvisazione qui, come altrove, si appoggia alle formule già sperimentate e a disposizione di chi le sa e vuole usare. Il descrivermi la prima volta (nel 1979) come un ragazzo affascinato dalla retorica delle persone importanti e la seconda volta (nel 1988) come un “povero vecchietto” con la videocamera faceva parte di un repertorio di appellativi possibili con cui la gente della comunità parlava della mia persona, a seconda delle occasioni. La creatività nei due casi va cercata nella tempestività con cui quelle descrizioni vengono usate invece di altre possibili descrizioni. Ad esempio in altri contesti potevo essere chiamato e trattato come un capo (*ali`i*) oppure come un oratore (*tulâfale*), ad esempio quando dimostravo di saper fare un discorso cerimoniale. Vale a dire che questi usi di parole per togliere l'Altro dai guai e magari risollevargli l'animo esistono all'interno di una gamma di comportamenti ritualizzati che comprendono descrizioni e anche generi o stili linguistici come ad esempio quella che ho chiamato la pratica del parlare-per un altro.

Nel caso di Obama e la regina ci troviamo davanti all'incontro (se non “scontro”) tra almeno due (forse più) tradizioni culturali colte in un momento dove non compaiono efficaci mediatori. Nonostante la volontà dimostrata dalla regina in altri contesti di voler essere accogliente (ci sono immagini del suo mettere un braccio intorno alla *First Lady* Michelle, su cui hanno commentato i giornalisti televisivi), il protocollo di corte è più forte degli individui e nessuno viene in soccorso del – e qui ci vuole – “povero caro” Obama che finisce per perdersi nel mezzo di convenzioni che gli sfuggono. E gli altri partecipanti – dalla regina che accenna un breve sorriso ai maggiordomi che rimangono muti e in disparte anche se pronti a muovere le sedie delle dame al momento opportuno – non sono in grado di “salvare” Obama o giustificarlo. Bisognerà attendere fino alla fine dell'inno nazionale per dare la soddisfazione al presidente americano di poter concludere il brindisi. Ma la conclusione avviene senza rico-

noscimento del “problema”. Bisognerà attendere il giorno dopo quando Obama incontrerà il *Deputy Prime Minister* Nick Clegg e dirà (stando a quanto riportato dai giornali) «*I thought that it was like, it was like out of the movies when the soundtrack kinda comes in*» (“pensavo che fosse come, come in un film quando entra ad un certo punto la colonna sonora”). A quel punto Clegg lo rassicura: «*I thought you did exactly the right thing*»¹¹ (“Ho pensato che hai fatto esattamente la cosa giusta”). C’è qui finalmente spazio per un atto linguistico che rassicura Obama – tramite un’espressione di accordo – e gli dimostra di avere l’approvazione di un membro del governo. Il rigido protocollo di corte non va al di là di quello che per Bergson è il livello più basso di cortesia, la “*politesse des manières*”. Spetterà a un politico, in un altro contesto, di mostrare a Obama un po’ di “*politesse du coeur*”.

Conclusioni

Ho qui brevemente presentato tre modi di pensare a dei fenomeni diversi ma accumulati, per citare Wittgenstein, da una certa “rassomiglianza familiare”.

Una prima mossa analitica è stata quella di evocare uno dei capisaldi dell’antropologia linguistica degli ultimi cento anni, ovvero la relatività della descrizione linguistica. “Cortesia” evoca la corte, “*politeness*” per gli studiosi nordamericani evoca la ricerca di universali strategici, e “*politesse*” ci porta in un ambito filosofico diverso che anticipa con Bergson l’intersoggettività di Husserl e al tempo stesso mette in gioco i sentimenti dimenticati sia dai linguisti strutturalisti che dai pragmatici che scrivevano negli anni Settanta e Ottanta.

Possiamo porci di fronte agli esempi che vi ho dato e ai quadri di riferimento teorici in almeno due modi: cercare l’approccio più adatto per spiegare la gamma più vasta di casi oppure pensare che i fenomeni linguistici, come i sogni per Freud, sono più intelligenti di chi li usa. Come abbiamo visto, all’interno degli esempi discussi si trovano presupposizioni e implicazioni che coinvolgono sistemi sociali, storie di rapporti, iniziative individuali, la forza della tradizione, e strutture materiali, sociali ed ideologiche, come i consigli dei *matai* in Samoa e la corte britannica. Con Bachtin, potremo dire che il linguaggio ha un bagaglio di riferimenti e di funzioni che un individuo da solo non può controllare, anche se ci prova. I sistemi, siano essi linguistici, culturali, sociali, o (come più verosimilmente) una combinazione di questi tre livelli d’analisi, non sono solo delle costruzioni teoriche o ideologiche, essi sono anche dei freni al comportamento degli individui. Le regole ci sono e le abbiamo viste in azione. Ma ci sono anche gli “incidenti”, le minacce, le riparazioni e i silenzi. La micro

analisi dell'interazione che ho qui esemplificato ci offre quindi l'occasione di documentare e studiare ogni caso in modo da arrivare a formulare delle ipotesi sul significato di quello che è avvenuto sia per i partecipanti che per il "sistema" che li ha fatti riunire sotto lo stesso tetto e all'interno di un evento che definisce la loro socialità.

La mia proposta è stata di alternare le lenti dei tre paradigmi qui illustrati per dimostrare la necessità di allargare sia l'analisi strutturale che quella strategica fino a includere il ruolo dell'empatia e delle emozioni dei partecipanti. Al tempo stesso, ho anche mostrato che la possibilità di impegnarsi nei tipi diversi di cortesia proposti da Bergson dipende da condizioni contestuali che comprendono l'organizzazione sociale dell'attività in corso e l'*habitus* dei partecipanti nel prendere il punto di vista di un altro e di improvvisare o meno una risposta adeguata.

Note

1. Quest'articolo riproduce, con qualche variante, il testo della mia *lectio magistralis* del 16 dicembre del 2011 presso il Dipartimento di Storia, Culture, Religioni alla Sapienza Università di Roma. Ringrazio il prof. Mariano Pavanello, direttore del Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, e il resto dei docenti per l'invito e per la stimolante discussione che ha fatto seguito alla lezione.

2. Ovviamente i tre termini del titolo non esauriscono le possibili varianti lessicali e semantiche del tema a cui alludono. In italiano, si possono citare, ad esempio, gentilezza, galanteria e anche "grazia", un termine usato da Castiglione ([1528] 1854: 37-8) insieme al termine "sprezzatura" e ripreso da Gloria Nardini nella sua discussione di "bella figura" (Nardini 1999: 25-6). Per Castiglione, sia la grazia che la sprezzatura, doti necessarie al buon cortigiano, sono il fare le cose (dalla danza al modo di maneggiare la spada) con eleganza e al tempo stesso senza mostrare sforzo.

3. Il suffisso *-ga* trasforma un verbo in un nome. Quindi se *tautala* vuol dire "parlare", *tautalaga* vuol dire "parlata" o "discorso". Nel caso del termine *vagana*, la forma verbale e quella nominale sono uguali (questo è abbastanza frequente in samoano in cui le categorie lessicali sono più fluide e raramente marcate morfologicamente).

4. Il plurale di *sau* "venire" è formato con il plurale *ô* di *alu* "andare" seguito dalla particella deittica *mai* (verso il parlante o centro deittico), cioè un andare verso chi parla. Nella versione di rispetto, anziché due radici diverse per dire "andare" e "venire", troviamo un verbo unico con la sola variante della particella deittica. Quindi *afio* (per i capi) vuol dire "andare" e con l'aggiunta della particella deittica *mai* significa "venire" oppure "arrivare" e può anche essere usato nel senso di "(ben) arrivato" o "benvenuto" nei saluti cerimoniali, come dimostrato nell'esempio 2 (Duranti 1992b).

5. Sul come si stabilisce la parte frontale di ogni casa, vedi Duranti 1981, 1994.

6. La semplificazione riguarda soprattutto l'omissione del saluto fatto simultaneamente da altri, come è tipico di questi casi. I saluti cerimoniali di questo tipo tendono ad essere "corali" con sovrapposizioni leggermente sfasate. Per una discussione dettagliata di questo fenomeno, si vedano Duranti 1997a, 1997b.

7. La versione delle parole nella Tab. 2 rispetta le convenzioni ortografiche del samoano scritto. Nella maggior parte delle situazioni sia formali che informali, i segmenti dentali-alveolari /t/ e /n/ vengono pronunciati come velari e cioè /k/ e /ng/. Vale a dire che

il contrasto tra /t/ e /k/ e quello tra /n/ e /ng/ (che si trova nella lingua scritta e nel parlare in chiesa e a scuola) si neutralizza nello stile detto *tautala leaga* “parlata cattiva” (Duranti, Ochs 1984). Per questo nell’esempio 2 troviamo *vagaga* (/vanganga/) e *saugoaga* (*saungoan-ga*) invece di *vagana* e *saunoaga*, e nell’esempio 3 *matua* è pronunciato /makua/.

8. La *kava*, detta ‘ava in samoano, è una bevanda cerimoniale che si prepara mischiando l’acqua con la radice secca e polverizzata della pianta del pepe.

9. Questa è anche l’interpretazione data il giorno dopo, 25 maggio 2012, sul giornale “The Telegraph”: cfr. http://www.washingtonpost.com/blogs/reliable-source/post/burnt-toast-how-obama-bungled-his-salute-to-the-queen/2011/05/26/AGtv3HCH_blog.html.

10. Il duca di La Rochefoucauld menziona sia “la *politesse de l’esprit*” che “la *galanterie de l’esprit*”, ma con definizioni diverse da quelle suggerite oltre due secoli più tardi da Bergson.

11. Cfr. http://www.washingtonpost.com/blogs/reliable-source/post/burnt-toast-how-obama-bungled-his-salute-to-the-queen/2011/05/26/AGtv3HCH_blog.html.

Bibliografia

- Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Benveniste, É. 1956. “La nature des pronoms”, in *For Roman Jakobson*, a cura di M. Halle *et. al.*, pp. 34-7. The Hague: Mouton.
- Bergson, H. 2008. *La politesse*. Paris: Payot & Rivages.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Brown, P. & S. C. Levinson 1978. “Universals in Language Usage: Politeness Phenomena”, in *Questions and Politeness Strategies in Social Interaction*, a cura di E. N. Goody, pp. 56-289. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castiglione, B. [1528] 1854. *Il cortegiano*. Firenze: Le Monnier.
- Costa, V. 2010. *Fenomenologia dell’intersoggettività*. Roma: Carocci.
- Desjarlais, R. & C. J. Throop 2011. Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40: 87-102.
- Dixon, R. M. W. 1972. *The Dyirbal Language of North Queensland*. Cambridge: University Press Cambridge.
- Duranti, A. 1974. “Cortesía” e “rispetto”: un aspetto poco studiato della competenza linguistica. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 15: 311-22.
- Duranti, A. 1981. The Samoan Fono: A Sociolinguistic Study. *Pacific Linguistics Monographs*, Series B., 80. Canberra: Australian National University, Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies.
- Duranti, A. 1983. Samoan Speechmaking Across Social Events: One Genre in and out of a Fono. *Language in Society*, 12: 1-22.
- Duranti, A. 1992a. “Language in Context and Language as Context: The Samoan Respect Vocabulary”, in *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, a cura di Duranti, A. & C. Goodwin, pp. 77-99. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duranti, A. 1992b. Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings. *American Anthropologist*, 94: 657-91.
- Duranti, A. 1994. *From Grammar to Politics: Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

- Duranti, A. 1997a. Polyphonic Discourse: Overlapping in Samoan Ceremonial Greetings. *Text*, 17: 349-81.
- Duranti, A. 1997b. Universal and Culture-Specific Properties of Greetings. *Journal of Linguistic Anthropology*, 7: 63-97.
- Duranti, A. 2003. Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms. *Current Anthropology*, 44: 323-47.
- Duranti, A. 2007. *Etnopragmatica. La forza nel parlare*. Roma: Carocci.
- Duranti, A. 2009. "The Force of Language and Its Temporal Unfolding", in *Language in Life, and a Life in Language: Jacob May - A Festschrift*, a cura di Turner, K & B. Fraser, pp. 63-71. Bingley (UK): Emerald Group Publishers.
- Duranti, A. 2010. Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory*, 10: 1-20.
- Duranti, A. & E. Ochs 1984. L'alfabetizzazione in un villaggio samoano. *Età Evolutiva*, 17: 8-24.
- Ferguson, C. A. 1976. The Structure and Use of Politeness Formulas. *Language in Society*, 5: 137-51.
- Gallese, V., Ferrari, P. F. & M. A. Umiltà 2002. The Mirror Matching System: A Shared Manifold for Intersubjectivity. *Behavioral Brain Sciences*, 25: 35-6.
- Gallese, V. & M. A. Umiltà 2002. From Self-Modeling to the Self Model: Agency and the Representation of the Self. *Neuro-Psychoanalysis*, 4, 2: 35-40.
- Goffman, E. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Harper and Row.
- Grice, H. P. 1975. "Logic and Conversation", in *Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts*, a cura di Cole, P & N. L. Morgan, pp. 41-58. New York: Academic Press.
- Grice, H. P. 1978. "Logica e conversazione", in *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, a cura di M. Sbisà. Milano: Feltrinelli.
- Haviland, J. B. 1979. Guugu Yimidhurr Brother-in-Law Language. *Language in Society*, 8: 365-93.
- Hollan, D. & C. J. Throop (a cura di) 2011. *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*. New York: Berghahn.
- Husserl, E. 1960. *Meditazioni cartesiane*. Ed. it. a cura di F. Costa. Milano: Bompiani.
- Husserl, E. 1965a. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di E. Filippini. Torino: Einaudi.
- Husserl, E. 1965b. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.
- Husserl, E. 1966. *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. Trad. it. di D. G. Neri. Roma-Bari: Laterza.
- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lipps, T. 1903. Einfühlung, innere Nachahmung, und Organeempfindungen. *Archiv für die gesammte Psychologie*, 1: 185-204.
- Löwith, K. 2007. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*. Napoli: Guida.

- Milner, G. B. 1961. The Samoan Vocabulary of Respect. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91: 296-317.
- Nardini, G. 1999. *Che Bella Figura! The Power of Performance in an Italian Ladies' Club in Chicago*. Albany, NY: SUNY Press.
- Peirce, C. S. 1940. “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, in *Philosophical Writings of Peirce: Selected Writings*, a cura di J. Buchler. London: Routledge and Kegan Paul.
- Peirce, C. S. 1980. *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*. Testi scelti e introdotti da Bonfantini, M. A., Grassi, L. & R. Grazia. Torino: Einaudi.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1965. “Taboo”, in *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 133-52. New York: Free Press.
- Raffel, S. H. 2002. If Goffman Had Read Levinas. *Journal of Classical Sociology*, 2, 2: 179-202.
- Silverstein, M. 1976. “Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description”, in *Meaning in Anthropology*, a cura di Basso, K. H. & H. A. Selby, pp. 11-56. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Stein, E. 1917. *Zur Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Throop, C. J. 2010. *Suffering and Sentiment: Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yankah, K. 1995. *Speaking for the Chief: Okeyame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zahavi, D. 2001. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Translation by Elizabeth A. Behnke. Athens, OH: Ohio University Press.