

LINGUISTIC IDEOLOGY AND CULTURE

LOGONIMI, IDEOLOGIA LINGUISTICA E CULTURA NELLE SOCIETÀ ANDINE

(proceedings of the Congress “Words for linguistic activity”, University for Oriental Studies, Naples, Jun. 2003)

I.

I logonimi quechua raccolti in vocabolari coloniali posseggono due caratteristiche semantiche: il riferimento alla correttezza e all'eleganza del parlare; il riferimento a fenomeni testuali e pragmatici specifici. I verbi esprimenti la prima caratteristica (verbi 3-11 della lista trascritta più avanti) posseggono, come comune costante, il riferimento alla comunicazione verbale nei suoi aspetti istituzionali; la relativa ricchezza di questo gruppo è legata probabilmente all'istituzione della corte incaica e alle pratiche comunicative corrispondenti (: narrativa epica; processi giuridici; poesia lirica; poesia celebrativa); i verbi che esibiscono la seconda caratteristica (verbi 12-24 della lista) presentano una costante formale: la giustapposizione tra una radice relativa al linguaggio e una radice appartenente al dominio della percezione sensoriale. Riporto di seguito alcuni dati, indicanti l'attività linguistica, tratti dal dizionario Spagnolo-Quechua/Quechua-Spagnolo del gesuita Gonzalez Holguin (1608):

1 “Hablar” “rima-ni” [parlare].

2 “Habla” “rima-y” [“linguaggio”].

3 “Simi-cta chanta-ni” “Componer galanamente frases y modos de hablar.” [costruire periodi dallo stile elegante; lett. “lingua - creare forme secondo uno stile elevato].

4 “Hablar afectadamente con ostentacion.” “Cazqui cazqui-ta-m o ccapchi kapchi-ylla-m rima-ni.” [parlare in maniera leziosa (: “cazqui”)].

5 “Hablar desbratado y no a proposito.” “Panta panta-cta o mattu-cta-rima-ni mana-cha-ya-qquen-ta haplla-yca-cha-ni.” [parlare a sproposito].

6 “Hablar mucho o sin medida. Yalli-que-yoc-tam o simi-man cha-ya-cta cama-m-rima-ni.” [essere prolissi; “yalli-que-yoc” “eccesso”; v. yalli agg. “eccessivo”].

7 “Hablar disparates.” “Matu-ctam aplla-yca-cha-ni mana-cha-ya-que-nta rima-ni.” [“dire falsità”, con “mattu” (: “falso”) + “simi” (“lingua”)].

8 “Hablar mal de otro murmurando.” “Rima-cu-ni”. [“rima” (parlare)-cu (“aumentativo”): “eccessivamente (a bassa voce)” e “estremamente (male)” ?].

9 “Hablar alto.” “Hatun-ta, o nana-cta rima-ni.” [: “parlare solennemente” con “hatun” (: “grande”), e “nana-” “solenne(mente) (= commovente?)” (lett. “nana” = “provare dolore”, da cui, forse, il significato “commuovere”)].

10 “Hablar mal de alguno.” “Rima-paya-ni, o rima-cu-ni.” [“rima-” (“parlare”) - “paya-” (“frequentativo” > “intensivo”?): da “costantemente” a “eccessivamente” e “male”?].

11 “Hablar entre dientes.” “Simi ucu-pi rima-ni.” [“ucu-pi” (“dal) dentro-loc.” + “rima” “parlare”] “Hablar entre si o consigo.” “Soncco ucu-pi o ucu-llyay-pi rima-cu-ni, o rima-ycu-cu-ni.” [“soncco” (“interiorità/cuore/mente/anima”) + “ucu-pi”/“ucu-llyay-pi” (“verso l'interno”; “llyay” “limitativo”: “unicamente verso l'interno”?) + “rima-” “parlare” + “-cu-” “riflessivo”?; rima “-ycu-” “direzionale”? - “cu” “riflessivo”? : “parlare con/a se stessi”].

12 “Cacha-chacha-n” (cacha: “scintilla” + chacha “esplosione rapida” + morf.verbale) “echar chispas, o centellas” (: “emettere scintille”).

13 “Cacha-chacha-ni simi/cta.” (cacha/chacha/ni: “emettere scintille” + simi/cta “linguaggio”). “Hablar mucho y apriesa uno a muchos” (: “parlare molto, rapidamente e a diverse persone”).

14 “Cacha” “mensajero” (: “messaggero”).

- 15 “Cacha-ni” “embiar hazta alla mensaje” (: “inviare un messaggio”).
- 16 “Kaçu-ca-cha-ni” (“grattare, incidere”). “Hablar alto a bozes meterlo a barato, o hablar con autoridad y brío” (“parlare a voce alta, [...?], parlare con autorità”).
- 17 “Hablar asperamente.” “Hayac hayac-ta rima-ni.” [probab: “dire parole offensive” “Hayac” = “piccante”]
- 18 “Hablar a troche moche.” “Chamca chamca-cta rima-ni [parlare in maniera approssimativa, lett. “in maniera impasticciata” (v. “chamca”: “guisado de chuño [“minestra di patate”], maçamorra “crema/budino di patate o mais”);
- 18b “ucu-cta hahua-cta-ri-rima-ni” [parlare in maniera approssimativa(?)/ambigua(?), con “ucu”: avv. “interno” e “hahua” agg. “esterno”].
- 19 “Hablar confuso, o oscuro”. “Arui arui-cta-m rima-ni, tito-cta mana uyari-y-tam rima-ni” [: “parlare in maniera incomprensibile”, lett. “a intreccio” (: “arui-”); “difficile” (: “tito-”); “senza (che ci sia) comprensione” (: “mana uyari-”)].
- 20 “Ccaymarayak o hayak simi [...]” “el desabrido en palabras asperas” (: “tendente all’uso di un linguaggio/stile aspro”; “ccaymarayak” = “insipido”; “hayak” = “piccante”).
- 21 “Rima-y-ta ccozni-chi-ni” (“parlare-inf.-accus. / fumo-causativo-Ipers.sing.”). “Entender y ocuparse en parlar y en cossas buenas” (“avere propensione a parlare e a predisporre buoni affari”).
- 21b “Chapchaylla chapcha.ni rima-y-cuna-cta” (: “parlare-inf.-plur.-comp.dir.”). “Hablar a priessa, y sin error, que assi come el ave” (“chapchaylla chapcha.ni” = “beccare grano”).
- 22 “Chhuya simi llumpac (“polido”) simi [...] o chhuya simi-yoc (“lingua-comitativo”), mana mapa (“sporco”) simi-yoc.” “El que habla palabras honestas no suzias” (“chhuya” = “cosa clara como agua sin hezes, o otro liquor o plata refinada”).
- 23 Hancu-cta-m (“crudo-compl.dir.”) rima.ni, o uilla.ni”. “Errar, dezirlo al revés” (“raccontare qualcosa in maniera non esatta”).
- 24 “Hanco-cha-ni (“crudo-fattitivo-Ipers.sing.”) rima-sca-y-ta (parlare-part.pass.-nominalizz.-compl.dir.) [...]”. “Quebrar la palabra y no cumplir lo prometido” (“non mantenere la parola”, lett. “rendere crudo [ciò che è stato] detto”).

Le caratteristiche del gruppo di logonimi compresi tra 12 a 24 consistono nel raccostamento di vari domini sensoriali al dominio dell’attività linguistica. Credo che tale caratteristica sintattica dei verbi logonimici quechua sia legata a un elemento fondamentale delle culture andine, quello della complementarità dei vari aspetti della vita umana e della vita dell’universo.

La comunicazione sembra deputata a tenere insieme un sistema simbolico, basato sulla relazione tra tutti i suoi componenti. La percezione del linguaggio umano, nelle culture andine, riflette questa premessa di fondo. La relativa scambievolezza tra domini sensoriali è evidente, a esempio, nella costruzione di opposizioni basate sul cambio di categoria sintattica delle parti costituenti: in 23 “hancu” è aggettivo (“crudo”), raccostato a “rima-ni”, verbo (“parlo”) mentre in 24 “hancu” funge da base

verbale, in “hanco-cha-ni”, seguito da un compl. ogg. costruito a partire da “rima-”, cioè “rima-sca-y-ta” (“ciò che è stato) detto-morf.possess.Ipers.” (: “ciò che è stato detto da me”).

Tale fenomeno (non ulteriormente esemplificato per ragioni di spazio) investe tutti i verbi costruiti sul raccostamento tra i domini [attività linguistica] e [percezione sensoriale].

In un testo del 1631 (“Vida de los varones ilustres de la compañía de Jesus en el Perú”) il gesuita italiano Anello Oliva rappresenta un “ideogramma”, illustrato e descrittogli da un peruviano meticcio colto, don Felipe Guaman Poma de Ayala (: GP). L’ideogramma consiste in una serie di cerchi concentrici. L’immagine è visibile in un disegno effettuato dallo stesso GP (v. immagine circolare alla destra del braccio del personaggio maschile nella fig. 2 [GP 1980]). Il testo apposto come glossa all’ideogramma, nel testo di Oliva, è scritto in italiano: “ciclo evolutivo, Luna, vagina, conchiglia, Orecchio, verbo et seme umano, linfa vitale, Sumac ñusta, Pachacamac

Creatore, Viracocha Fecondatore”. Questa rappresentazione inserisce la lingua in un quadro simbolico, ponendola in relazione a elementi fondamentali della vita dell’universo: processi (ciclo evolutivo); entità extra-terrene (luna; le due divinità massime della religione incaica, “Pachacamac” [“colui che anima l’universo”] e “Vira-cocha” [“grasso-lago”, il creatore dell’universo]); elementi del corpo umano (orecchio; seme); elementi del mondo “oggettivo” (linfa; conchiglia); società umana (la principessa, “sumac ñusta”).

Il linguaggio umano è presentato, nel testo di Oliva, come entità attuante un processo di sintesi: una sintesi simbolica, quella tra mondo e individuo parlante; e una sintesi reale, quella tra parlante e ascoltatore (“verbo et orecchio”).

Se si guarda ai fenomeni culturali in prospettiva storica, ci si accorge del fatto che, durante l’epoca incaica, si è verificata una sintesi di due prospettive relative alla comunicazione, così come si è verificata una sintesi in molti altri aspetti della vita culturale (un esempio è la citata compresenza di due massime divinità cosmiche, Pachacamac e Viracocha); ciò è evidente nella relazione tra genere e pratiche comunicative. Guaman Poma de Ayala indica nei suoi disegni che tanto i sacerdoti quanto le sacerdotesse partecipavano a feste religiose, e rivolgevano il proprio canto al sole alla luna (v. fig. 3 e 4 [GP 1980]); o che le donne cantavano mentre gli uomini suonavano (v. fig. 5 [GP 1980]). GP indica anche attività esclusivamente maschili: il brindisi al dio sole (v. fig. 6 [GP 1980]) e il parlare alle pietre (v. fig. 7 [GP 1980]). La “complementarità comunicativa secondo il genere” ritrae, invece, una condizione attuale delle culture andine, come chiarirò oltre.

II.

Recenti ricerche hanno dimostrato che alcuni parlanti italiani sono in grado di attribuire a vocali e a consonanti caratteristiche relative a diversi domini sensoriali. Ciò è spiegabile, intuitivamente, pensando al fatto che la nostra cultura linguistica è legata alla pratica dell’apprendimento dell’alfabeto e il dominio più percepibile per la coscienza del parlante è quello delle unità minime della scrittura, grafemi consonantici e vocalici.

Secondo una ricerca pubblicata da Fernando Dogana (1990: 436 e 444-445) con studenti (universitari e medi), i soggetti (di lingua italiana) di un esperimento erano in grado di assegnare valori provenienti da domini diversi della percezione sensoriale alle vocali: olfatto (vocali “profumate”), gusto (vocali “piccanti”), tatto (vocali “ruvide”) e vista (vocali “gialle”, “blu”, ecc...); Dogana segnala, inoltre, vocali “gradevoli”, “sgradevoli”, “simpatiche”. Riferendo di esperimenti analoghi, Michela Balconi (2001) ulteriori ricerche, durante le quali il suono /a/ è stato classificato come “basso” e “grande”; il suono /i/ come “chiaro” e il suono /u/ come “scuro”; il suono /r/ come “ruvido” e il suono /s/ come “liscio”.

I logonimi quechua e aymara manifestano una visione di fondo basata sulla permeabilità tra sensi umani e dominio dell’espressione linguistica. Tale visione è analoga a quella indicata dai parlanti italiani durante le ricerche menzionate; ma gli atteggiamenti ideologico-linguistici di partenza sono diversi: nelle culture andine il linguaggio non sembra essere, come avviene per i parlanti di italiano, e probabilmente per i parlanti di altre lingue europee moderne, un’attività comunicativa dominante rispetto a altre, percezione sottostante a espressioni usate nelle scienze biologiche, quali: “le molecole di DNA impartiscono ordini alle molecole di RNA” o “i ribosomi ricevono il messaggio” (Rossi Landi 2003: 129); né l’alfabeto è il punto di partenza per le riflessioni sul linguaggio reale, cosa che avviene, probabilmente in modo semiconsapevole, negli esempi italiani citati.

Alcuni esempi dalla lingua aymara chiariranno la relazione esistente tra lingua, domini sensoriali e sistemi comunicativi nelle culture andine: “...le donne di Qaqachaka (Bolivia) riconoscono che il potere simbolico della sostanza ancestrale del sangue materno lega tra loro vari domini: per esempio i processi di apprendimento, le attività di pastorizia, i modelli di eredità femminile e i suoi fondamenti mitici, e la ricchezza femminile derivante dai pascoli. Per questo, si identifica nel sangue materno una matrice

comune, un linguaggio simbolico espresso attraverso il tessuto e il canto” (Arnold e De Dios Yapita 1999: 237).

La parola aymara “wila”, oltre che significare “sangue” “rosso”, esprime le manifestazioni dell’elemento femminile nella società; la sua sede è nel “chuyma”, “cuore”. “Chuyma” è ritenuto essere, significativamente, la fonte d’ispirazione per le parole del canto, attività linguistica rituale femminile. Durante ricerche sul campo è stato osservato come le levatrici fossero considerate come gli individui aventi un maggiore “potere” nel canto, in conseguenza, probabilmente, del loro contatto quotidiano con il sangue. La tassonomia delle parole che indicano il cantare è influenzata dalla legame esistente tra attività quotidiane e genere femminile: “k’iru-ña”, “avvolgere”, è anche un termine metalinguistico e equivale, grosso modo, all’italiano “riferirsi a, significare”, usato per formulare ragionamenti relativi ai testi contenuti nelle canzoni dedicate agli animali (Arnold e De Dios Yapita 1999: 237); tanto i testi contenuti nelle canzoni quanto il canto stesso delle donne, dunque, “avvolgono” gli animali.

Le donne apprendono a tessere gradualmente, dalle figure più semplici (un occhio, un campo arato) a quelle più complesse (gli animali). L’apprendimento della struttura delle canzoni e del narrare segue la stessa trafila durante la vita di una donna: dalle frasi chiave, più formulaiche, apprese e ripetute da bambine soprattutto durante i matrimoni, si arriva allo stadio ultimo, la capacità di legare tra loro, in una trama, ritornelli e strofe (tale struttura è chiamata “t’ak’i”: “strada”).

Le ragazze iniziano a cantare solo quando ricevono animali da accudire. La prima fase è caratterizzata da “jaynu”, indicante una strada semplice, non dotata di ostacoli; “jaynu” designa anche il palo con cui le donne, mentre tessono, pongono una figura in rilievo rispetto allo sfondo.

Durante la maturità si passa alla complessità del “t’ak’i” delle canzoni intonate durante i “brindisi” dedicati agli animali, ai prodotti del lavoro e agli dei delle montagne. Un “t’ak’i” tipico di una donna matura è unità complessa, strutturata in: “tunatu” (: “melodia” < sp. “tonado”, “tonada”?), “wirsu” (< sp. “verso”) e “rimatu” (: “ritornello” < sp. “rimado”); per tutte le parole aymara menzionate, v. Arnold e De Dios Yapita 1999: 264). “T’ak’i” indica anche lo stile di vita tradizionale.

L’attività comunicativa degli uomini sembra essere percepita grazie all’opposizione verso categorie “femminili”. Gli uomini di Qaqachaka traggono la propria forza non da una parte del corpo o dal cuore, “chuyma”, bensì da rocce e pietre, elementi verso i quali vengono rivolte formule religiose in lingua aymara. Pietre e rocce sono ritenuti sede degli esseri soprannaturali (Arnold e De Dios Yapita 1999: 236). L’attività linguistica dei maschi ha nel discorso in pubblico la sua manifestazione più completa; ciò è indice di una percezione complementare degli ambiti lavorativi maschili e femminili: tutti possono manifestare la propria attività linguistica in pubblico; mentre gli uomini esprimono la propria “forza” comunicativa attraverso attività comunicative altamente formali (: le assemblee; le formule religiose rivolte alle rocce), le donne esercitano la propria creatività e abilità in attività comunicative meno formali (: il canto; il tessere).