

RiPLA

RIVISTA DI PSICOLINGUISTICA APPLICATA

Direttore Scientifico/Editor-in-Chief
MARIA ANTONIETTA PINTO

Redazione/Editorial office
Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e
Socializzazione · Università di Roma “La Sapienza”
Via dei Marsi 78 · I 00185 Roma

Segretario di Redazione/Editorial Secretary
Dott. Sergio Melogno · Via dei Marsi 78 · I 00185 Roma
e-mail: mariantonietta.pinto@uniroma1.it

Direttore Onorario / Honorary Editor
RENZO TITONE
Prof. Emerito/Emeritus Prof. Università di Roma
“La Sapienza” e Toronto (Canada)
Via Onorato Vigliani 15/4 · I 10135 Torino

Comitato Scientifico / Scientific Board
THOMAS D. BALDWIN (Un. di Milano · Italia), BEATRICE BENELLI (Un. di Padova · Italia), CRISTINA CASELLI (Ist. di Psicologia C.N.R. Roma · Italia), MARCEL DANESI (Un. of Toronto · Canada), ANTONELLA DEVESCOVI (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), LAURA D’ODORICO (Un. di Milano “Bicocca” · Italia), ALESSANDRA FASULO (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), MICHEL FAYOL (Un. de Clermont-Ferrand · France), EMILIA FERREIRO (Ist. Politecnico Nac. · Mexico), LOLA GONZALES GIL (Un. de Sevilla · España), MAURIZIO GOTTI (Un. di Bergamo · Italia), GIUSEPPE MININNI (Un. di Bari · Italia), MARGHERITA ORSOLINI (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), MARIA DA GRAÇA PINTO (Un. de Porto · Portugal), CLOTILDE PONTECORVO (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), CARLO SERRA BORNETO (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), TATIANA SLAMA-CAZACU (Un. of Bucharest · Romania), STEFANIA STAME (Un. di Bologna · Italia), TRAUDE TÆSCHNER (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), ARTURO TOSI (Royal Holloway, Un. of London · UK), FRANCESCA TRUSSO (Un. di Roma “La Sapienza” · Italia), JEAN VIVIER (Un. de Caen · France).

RIVISTA DI PSICOLINGUISTICA APPLICATA

VII

3 · 2007

CONVERSARE, LEGGERE, SCRIVERE:
STUDI IN PROSPETTIVA CULTURALE

CONVERSATION, READING AND WRITING:
STUDIES IN A CULTURAL PERSPECTIVE

Numero monotematico a cura di / Special Issue edited by
MARIA ANTONIETTA PINTO · MARILENA FATIGANTE



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE
MMVIII

Amministrazione e abbonamenti

ACCADEMIA EDITORIALE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa

Tel. +39 050542332 · Fax +39 050574888

Periodico quadrimestrale

Abbonamenti (2007):

Italia: Euro 145,00 (privati) · Euro 245,00 (enti, con edizione *Online*)

Esteri: Euro 245,00 (*Individuals*) · Euro 345,00 (*Institutions, with Online Edition*)

Prezzo del fascicolo singolo Euro 90,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28 · I 56127 Pisa

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma: Via Ruggiero Bonghi 11/b · I 00184 Roma

E-mail: iepi.roma@iepi.it

*

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove proposte (Dlgs. 196/2003).

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 4 del 20.02.2001

Direttore responsabile: Lucia Corsi

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica,

ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

www.libraweb.net

La *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma, pubblica con il marchio *Fabrizio Serra · Editore*[®], Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente edite con il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, che i volumi delle proprie collane precedentemente edite con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*[®], Roma, *Giardini editori e stampatori in Pisa*[®], *Gruppo editoriale internazionale*[®], Pisa · Roma, e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma.

ISSN 1592-1328

ISSN ELETTRONICO 1724-0646

SOMMARIO

MARIA ANTONIETTA PINTO, MARILENA FATIGANTE, *Editoriale/Editorial*

9

CONVERSARE, LEGGERE, SCRIVERE:
STUDI IN PROSPETTIVA CULTURALE

CONVERSATION, READING AND WRITING:
STUDIES IN A CULTURAL PERSPECTIVE

Numero monotematico a cura di / Special Issue edited by

MARIA ANTONIETTA PINTO · MARILENA FATIGANTE

- VINCENZO CANNADA BARTOLI, *Antropologie e linguistiche. Percorsi dialettici / Anthropology and linguistics. A dialectical perspective* 19
- VINCENZO PADIGLIONE, MARILENA FATIGANTE, SABINA GIORGI, *Sulla soglia: istanze di riflessività. Costruire la relazione in un'etnografia sulle famiglie / On the threshold: the emergence of reflexivity. Constructing relationship within ethnographic studies on families* 53
- FRANCESCO ARCIDIACONO, CLOTILDE PONTECORVO, *La co-costruzione del turno dei bambini autistici. Interventi dei genitori e dei fratelli nelle conversazioni familiari a tavola / The co-construction of turn-taking in autistic children. Interventions of parents, brothers and sisters in family conversations at dinner* 81
- LAURA STERPONI, *Reading as involvement with text: insights from a study of high-functioning children with autism* 97
- ANTONIO PERRI, *Evento linguistico vs evento scrittoria: verso un nuovo modello / "SPEAKING" vs "WRITING": towards a new model of the scriptorial event* 125
- AURORA DONZELLI, *Etnicità e linguaggio tra i Toraja di Sulawesi (Indonesia) / Ethnicity and language among the Toraja in Sulawesi (Indonesia)* 147
- NATHALIE MULLER-MIRZA, *«Êtes-vous vraiment prêts à nous écouter?» Négociation de significations et processus identitaires dans un projet de formation d'adultes / «Are you really ready to listen to us?» Negotiation and meaning-making processes in a training project* 171

ETNICITÀ E LINGUAGGIO TRA I TORAJA DI SULAWESI (INDONESIA)

AURORA DONZELLI*

Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT)
Instituto de Linguística Teórica e Computational (ILTEC), Lisboa

TITLE: *Ethnicity and language among the Toraja of Sulawesi (Indonesia).*

ABSTRACT: *This paper presents an overview of the different approaches to the study of ethnicity. It highlights how the adoption of a discourse and interaction centered approach to the study of ethnicity can help to overcome some of the theoretical and empirical limits of more traditional paradigms developed by socio-cultural anthropologists. Thanks to a series of ethno-linguistic examples drawn from my long-term fieldwork in Toraja, a highland region located in the island of Sulawesi (Northeast Indonesia), the aim is to show the ambiguities and the multiple possibilities underlying the representations of people's collective identities. The analysis of code-switching practices between standard Indonesian and Toraja language provides important insights on the contemporary articulations of the relation between language and ethnicity in Toraja. This fact problematizes the existence of a binary correspondence between language choice and identity display.*

KEYWORDS: *Ethnicity - Language - Toraja - Indonesian - Code-switching - Indexicality.*

INTRODUZIONE

QUELLO dell'etnicità (e dell'identità etnica) è un tema che negli ultimi decenni ha riscosso molta attenzione in diversi ambiti delle scienze sociali, dove, soprattutto a partire dagli anni Settanta, si è assistito a una vera e propria proliferazione di pubblicazioni dedicate allo studio di questioni etniche.¹ A fronte di questa vasta letteratura antropologica e sociologica, va notata però la polarizzazione del dibattito sull'etnicità tra diversi approcci che propongono modalità radicalmente divergenti di interpretazione dei fenomeni etnici: ai *primordialisti*, secondo cui le rivendicazioni di appartenenza etnica e identitaria sono determinate da forme di attaccamento primordiale (cfr. Epstein 1978; Geertz 1963; Isaacs 1975; van den Berghe 1978) si oppongono gli *strumentalisti*, che invece assegnano un ruolo fondamentale agli interessi politici ed economici e vedono nell'etnicità un dispositivo simbolico-culturale che può essere manipolato da una data collettività al fine di garantirsi particolari vantaggi nella competizione per l'accesso alle risorse (siano queste di natura sociale o economica) (cfr. A. Cohen 1974a, 1974b; Wallerstein 1974). Al contrasto tra strumentalisti e primordialisti si sovrappongono

- Ultima versione ricevuta nell'ottobre del 2007.

* Aurora Donzelli è Ricercatrice associata presso lo Instituto de Linguística Teórica e Computational (ILTEC) - Lisboa, dove sta conducendo una ricerca di postdottorato con una borsa della Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). E-mail: audonzel@tin.it.

¹ Oltre a ricevere una grande copertura nelle tradizionali riviste di antropologia e sociologia e in numerosi volumi, all'argomento furono dedicate intere serie di periodici scientifici tra cui, per esempio: «Ethnic and Racial Studies» (fondato nel 1978) e il «Journal of Ethnic and Migration Studies» (fondato nel 1971).

no ulteriori opposizioni. Mentre alcuni studiosi sottolineano il primato di aspetti pratici e routinari nel generare, in un gruppo di individui, una serie di disposizioni preriflessive, acquisite attraverso la condivisione di pratiche ed esperienze quotidiane, da cui deriva un senso di appartenenza etnica collettiva, altri enfatizzano le componenti performative,¹ consapevoli e intenzionali nell'elaborazione di definizioni di identità etnica.²

In questo panorama complesso e sfaccettato, un interessante contributo viene da quei ricercatori che, all'interno di ambiti disciplinari diversi (quali l'antropologia linguistica, la sociolinguistica interazionale, l'etnografia linguistica e la linguistica socioculturale), si dedicano allo studio del linguaggio come azione sociale e all'analisi del parlato come pratica culturale. Come suggeriscono infatti Bucholtz e Hall (2005: 608), queste prospettive di ricerca «sono particolarmente ben equipaggiate a fornire descrizioni empiriche delle complessità dell'identità, intesa come fenomeno sociale, culturale, e, soprattutto, interazionale».

Come vedremo nelle prossime pagine, lo studio di come gli attori sociali utilizzano le risorse linguistiche e semiotiche per produrre rappresentazioni del sé e dell'altro collettivi e abitarle nelle pratiche dell'interazione, permette non solo di raggiungere livelli più sofisticati di descrizione empirica, ma anche di riformulare alcuni importanti aspetti teorici relativi ai dibattiti che nelle ultime decadi hanno segnato le riflessioni antropologiche e sociologiche sui temi dell'etnicità. Lo studio di come le pratiche comunicative contribuiscono all'elaborazione di forme di distinzione e comunanza basate su criteri etnici permette infatti di evitare approcci riduzionistici e di mostrare le ambivalenze e le ambiguità sottese a ogni forma di appartenenza a una «comunità immaginata». ³ In tal modo, si potrà dar conto di

¹ Il termine "performativo" va qui inteso non in un'accezione austiniana, ma in relazione alla nozione di *performance* definita da Richard Bauman (1977: 11) come un modo di comunicazione che «consiste nell'assunzione di responsabilità verso un pubblico per l'esibizione di una competenza comunicativa».

² Come mi suggeriscono giustamente le curatrici di questo volume, i concetti di pratica e performance non sono mutualmente esclusivi, ma anzi si implicano a vicenda. Faccio questa distinzione tra *identità performata* e *identità praticata* al solo scopo di sottolineare le differenze tra due tendenze o approcci allo studio dei fenomeni identitari nel vasto ambito della letteratura antropologica e sociologica dedicata all'argomento. Questa distinzione si richiama in parte, nell'ambito più ristretto della sociolinguistica interazionale e dell'antropologia linguistica, all'opposizione fatta da Mary Bucholtz (2004: 130) tra la performance e la pratica dell'identità (o, nei termini dell'autrice, tra «identity performance» e «identity practice»): mentre la prima «mette in primo piano la dimensione agentiva della costruzione dell'identità del sé e dell'altro [...], la seconda evidenzia la dimensione abituale e non-riflessiva» dei processi di costruzione identitaria. In questo senso, le istanze di identità performata si contraddistinguono per un maggior grado di consapevolezza e per una componente di eccezionalità, mentre l'identità praticata può essere associata a forme più spontanee, «automatiche», incorporate e «non marcate» di rappresentazione identitaria.

³ Il riferimento qui è al concetto elaborato da Anderson (1983) nel suo studio – ormai divenuto classico – del nazionalismo. In questo lavoro, Anderson si interroga sul processo di formazione degli stati-nazione la cui esistenza è, secondo lui, in parte resa possibile dal fatto che gli individui che compongono queste vaste comunità *immaginate* di esserne parte. In altre parole, gli stati-nazioni per esistere non richiedono solo l'elaborazione di complessi sistemi politico-legislativi, apparati militari, forme di controllo giuridico e poliziesco, ideologie culturali e politiche linguistiche; essi necessitano anche di essere continuamente immaginati da chi ne fa parte. Secondo Anderson, un importante ruolo di mediazione in questo processo è svolto da certi prodotti del 'capitalismo a stampa', come il giornale e il romanzo. La lettura del quotidiano, per Anderson, svolge un ruolo

come «l'etnicità costituisca un 'complesso' pratico-simbolico sfaccettato, il quale ha la sua ragion d'essere in motivi di ordine politico, ideologico, simbolico, psicologico, affettivo, economico che solo se letti simultaneamente possono rendere conto con sufficiente plausibilità del fenomeno» (Fabietti 1998: 11).

Nelle prossime pagine fornirò una breve discussione di alcune problematiche relative al tema dell'etnicità e della relazione tra etnicità e linguaggio, riportando la mia riflessione al caso dei toraja, una piccola comunità bilingue che abita gli altipiani della parte meridionale dell'isola di Sulawesi (un tempo chiamata Celebes), situata nella parte nordorientale dell'arcipelago indonesiano. Il mio intento sarà quello di dimostrare come lo studio delle pratiche comunicative e delle ideologie linguistiche possa contribuire in modo essenziale alla comprensione dei processi di elaborazione di forme di appartenenza collettiva, analizzando le *pratiche rappresentazionali* attraverso cui gli individui costruiscono *comunità immaginate*, all'interno delle quali essi assumono posizioni molteplici e diverse. Ma che cosa significa esattamente affermare che gli attori sociali immaginano comunità, costruendole attraverso pratiche rappresentazionali? E che tipo di metodologie dobbiamo utilizzare per cogliere questi processi?

Lo studio del nesso tra linguaggio ed etnicità si struttura su almeno due piani, o livelli. Il primo è costituito dalle modalità di riproduzione delle forme di appartenenza etnica attraverso determinate *pratiche comunicative*. Il secondo invece riguarda la dimensione delle *rappresentazioni* della relazione tra linguaggio ed etnicità e l'insieme delle idee che i parlanti hanno relativamente ai codici che compongono il loro repertorio. I due piani sono strettamente collegati. Il primo non può prescindere dal secondo, e viceversa (cfr. Keane 1997b; Kuipers 1998; Rumsey 1990). La nozione di pratiche rappresentazionali rinvia quindi al rapporto circolare e reciprocamente costitutivo tra il piano delle pratiche e quello delle rappresentazioni.¹

Per cogliere la relazione complessa e dinamica tra forme collettive di appartenenza socio-culturale e linguaggio (come pratica e come rappresentazione) è essenziale utilizzare un approccio che ci permetta di evitare una separazione netta tra l'analisi di micro-pratiche interazionali (come, per esempio, la commutazione di codice o di registro e gli altri aspetti sequenziali e prosodici del parlato) e la de-costruzione di macro-formazioni discorsive.²

Se da un lato dunque il linguaggio e l'interazione svolgono un ruolo fondamentale nell'elaborazione di forme di appartenenza collettiva, dall'altro la riproduzione sociale di tali forme di appartenenza non avviene solo attraverso l'interazione co-

fondamentale nella produzione di un senso di simultaneità tra individui che probabilmente non si incontreranno mai, ma che, leggendo tutte le mattine le pagine degli stessi quotidiani, acquisiscono un senso di appartenenza alla medesima comunità, potendone così immaginare l'esistenza. Come si vedrà, nell'utilizzare la nozione di 'comunità immaginata', mi ispirò a queste riflessioni (pur in parte discostandomi dal quadro teorico e problematico in cui la nozione era stata originariamente formulata da Anderson).

¹ Per un utilizzo leggermente diverso della nozione di pratiche rappresentazionali rinvio al lavoro di Webb Keane (2007).

² Mi riferisco qui a tutte le rappresentazioni di forme di appartenenza collettiva – prodotte attraverso musei, libri di testo scolastici, editoriali sui giornali, costituzioni e legislazioni, discorsi del presidente della repubblica alla televisione, etc. – che vengono elaborate attraverso processi storici e sociali che trascendono i contesti situazionalmente specifici dell'interazione faccia a faccia.

municativa, ma richiede processi e risorse che eccedono *l'hic et nunc* dell'incontro faccia a faccia e che trascendono la dimensione meramente linguistica, comprendendo molti altri livelli (sistemi di produzione e di relazioni sociali, apparati giudiziari e legislativi, cultura materiale, etc.).

Per dare conto di questa 'eccedenza', senza tuttavia rinunciare a riconoscere alla dimensione delle micro-pratiche dell'interazione quotidiana un ruolo fondamentale nella produzione della realtà sociale, è necessario identificare gli operatori simbolici e materiali che rendono possibili le forme di oggettivazione della differenza e della comunanza attraverso cui le persone producono strutture di appartenenza e di esclusione collettiva. Le riflessioni di Anderson (1983) sulla comunità immaginata possono essere considerate come un tentativo di rispondere a questo interrogativo. Secondo Anderson, per comprendere la produzione di forme di appartenenza collettiva di vasta scala,¹ bisogna indagare i processi ideologici e identificare gli operatori simbolici e materiali (come il quotidiano e il romanzo, cfr. nota 3) attraverso cui le persone sviluppano la percezione di appartenere a comunità che trascendono i confini spazio-temporali dell'incontro faccia a faccia.

Dall'antropologia linguistica, una disciplina attenta a mantenere un alto livello di 'trasparenza analitica' e di 'candore epistemologico' attraverso l'utilizzazione di metodologie (come la registrazione e la trascrizione delle interazioni) che possano rendere accessibile il processo che ha portato a formulare certe ipotesi e interpretazioni a partire da certi dati, viene il suggerimento di dare conto dell'eccedenza attraverso una teoria dell'indessicalità che permetta di rintracciare corrispondenze chiare tra l'azione di forze macro-sociali e i micro-livelli dei processi interazionali. In questo modo, l'idea di Anderson, secondo cui è necessario fare riferimento al lavoro dell'immaginazione per comprendere l'esistenza di forme di partecipazione e di appartenenza che trascendono la dimensione dell'incontro faccia a faccia, si struttura secondo una teoria sistematica delle relazioni tra le pratiche comunicative e il contesto socio-culturale.

Un indice è un elemento linguistico il cui significato varia a seconda del contesto, come ad esempio nel caso dei pronomi personali o degli aggettivi possessivi. In senso più generale, il concetto di indessicalità individua la facoltà del linguaggio di indicare, in modo indiretto, il contesto e di rinviare a significati sociali e culturali che prescindono dal contenuto strettamente denotazionale e referenziale (cfr. Ochs 1992). La potenzialità indessicale del linguaggio svolge un ruolo fondamentale nella produzione di ideologie del linguaggio e di rappresentazioni dell'identità. Come suggerisce Ochs (1992: 338), «una o più varianti fonologiche della stessa parola possono condividere lo stesso referente ma esprimere significati sociali diversi, [come] ad esempio differenze della classe sociale o dell'etnicità dei parlanti, differenze tra le distanze sociali del parlante e del destinatario, differenze dell'affetto». L'indessicalità ha dunque, come ha notato Silverstein (1976), un potere creativo. Essa permette infatti di stabilire associazioni tra forme linguistiche (siano esse lessicali, fonologiche, morfosintattiche, prosodiche o altro), valori socio-culturali e particolari categorie di individui a cui sono associate particolari varietà linguistiche o stili verbali.

¹ Anderson si concentrava in particolare sull'analisi dello stato-nazione, ma le sue osservazioni sull'immaginazione sono molto utili per comprendere la formazione anche di altre forme di appartenenza collettiva a base etnolinguistica in cui l'immaginazione gioca un ruolo decisivo.

Utilizzando queste coordinate teoriche e metodologiche, in questo saggio mi concentrerò sull'analisi di materiale etnografico, storiografico e linguistico tratto dal mio lavoro in Indonesia con l'intento di mostrare come, per indagare l'articolazione della relazione tra linguaggio ed etnicità in un determinato contesto socio-politico e per descrivere le modalità discorsive di costruzione dell'eticità all'interno di interazioni specifiche, sia necessario utilizzare diverse strategie di contestualizzazione. Nelle prossime pagine cercherò di mettere in luce l'importanza di collocare i diversi frammenti di discorso etnico che ho raccolto attraverso l'osservazione partecipante e il lavoro d'archivio¹ all'interno di un gioco di continui rinvii e di posizionamenti multipli. In questa ricostruzione, il mio obiettivo sarà quello di dare conto dell'esistenza di diversi contesti discorsivi e della loro interconnessione, sottolineando quindi come, per comprendere la stratificazione delle macro-formazioni discorsive che compongono le rappresentazioni del sé e dell'altro collettivi, occorra prestare attenzione alle micro-pratiche interazionali che, a loro volta, richiedono di venire contestualizzate all'interno di processi socio-culturali di lungo periodo.

La descrizione dei processi di continua riconfigurazione dell'eticità attualmente in corso a Toraja forniranno anche uno spunto per ripensare ad alcuni importanti aspetti della relazione tra linguaggio e identità che hanno animato il dibattito antropologico negli ultimi decenni. Ad illustrazione di alcune delle riflessioni sullo statuto epistemologico e ontologico della nozione di etnicità (sezione n. 2), offrirò un resoconto etnostorico del processo attraverso cui, nel corso del 1900, gli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale hanno elaborato un senso di appartenenza collettiva a base etnica (sezione n. 3). Come sosterrò, sebbene questa ricostruzione dell'etnogenesi toraja ci permetta di comprendere i processi storici e sociali di lunga durata attraverso cui si è modellata l'identità collettiva toraja nel corso del xx secolo, questa prospettiva macro-analitica richiede di venire intergrata all'interno di una teoria indessicale della produzione di forme di identità e appartenenza collettiva. Dopo una breve descrizione del contesto sociolinguistico ed etnografico (sezione n. 4), presenterò un'analisi di come gli attori sociali costruiscono rappresentazioni etniche utilizzando molteplici risorse semiotiche e linguistiche. Nelle sezioni n. 5 e n. 6, attraverso alcuni esempi tratti dalle trascrizioni di interazioni registrate in contesti formali e istituzionali (lezioni scolastiche e riunioni politiche tra amministratori locali),² mostrerò come i membri della comunità toraja facciano uso di relazioni indessicali tra alcune forme linguistiche e significati culturali e sociali per attivare forme coesistenti di appartenenza e di posizionamento in diversi ordini di definizione del sé collettivo e in diverse comunità sociali e linguistiche.

¹ La ricerca in archivio è stata condotta a fasi intermittenti presso l'Archivio storico di Makassar (*Badan Arsip dan Perpustakaan Daerah Propinsi Sulawesi Selatan di Makassar*) durante l'anno e mezzo che ho trascorso a Sulawesi tra il 2002 e il 2004. La lettura dei documenti risalenti soprattutto al tardo periodo coloniale e ai primi anni del periodo post-coloniale è stata integrata da interviste e conversazioni condotte a Toraja.

² Le trascrizioni delle interazioni provengono da un corpus di circa settanta ore di registrazioni che ho condotto a Toraja tra il 1997 e il 2006.

1. DEFINIZIONI DI ETNICITÀ

L'etnicità può essere definita in senso generale come una modalità di appartenenza collettiva e come una forma di 'relatedness', ancorata in un idioma di parentela e discendenza e spesso coincidente con un discorso di origini condivise e di autenticità. Essa tuttavia sembra incorporare un inevitabile livello di indeterminatezza e apertura che rende difficile fornirne una definizione chiara e definitiva. Possiamo senz'altro dire che l'etnicità comporta la condivisione di qualcosa: un insieme di pratiche culturalmente specifiche, una lingua, una religione, un sistema culturale di classificazione fenotipica – a volte chiamata 'razza' –, un modo di vestire o di mangiare, un territorio – sia che si tratti di uno spazio reale o di una patria immaginaria, come nel caso delle comunità diasporiche di rifugiati o migranti. Risulta però più difficile individuare le costellazioni attraverso cui alcuni di questi elementi si possono combinare in forme di auto- ed etero-identificazione basate sulla categoria dell'etnicità.

Gli studiosi spesso riconoscono nella pubblicazione del famoso testo dell'antropologo norvegese Fredrik Barth (1969) una svolta importante nell'ambito delle riflessioni sull'etnicità. Come nota Nagata (1974: 331), infatti, a parte rare eccezioni (vedi ad esempio il libro del 1954 di Leach), fino ad allora, pochi avevano avanzato l'idea che l'appartenenza ad un gruppo etnico potesse essere soggetta a processi di cambiamento e di oscillazione e che quindi i confini etnici richiedano un attivo lavoro di mantenimento da parte degli attori sociali. Contrariamente all'idea che a maggiori gradi di isolamento corrispondano maggiori livelli di differenziazione, Barth ha invece mostrato come sia proprio il contatto a produrre la differenza tra gruppi umani. In quest'ottica, l'identità etnica si produce attraverso relazioni contrastive, ovvero attraverso processi di «dicotomizzazione tra noi e loro» (R. Cohen 1978: 395).¹ La svolta proposta da Barth fu dunque quella di avanzare una visione dell'etnicità in cui viene sottolineata una prospettiva relazionale e soggettiva, in grado di dare conto di come le forme di appartenenza etnica si producano attraverso «un processo soggettivo di identificazione di gruppo, in cui le persone utilizzano etichette etniche per definire se stessi e la loro interazione con gli altri» (R. Cohen 1978: 383).

L'indicazione di Barth, secondo cui «l'etnicità non esiste a prescindere dalle relazioni interetniche» (R. Cohen 1978: 398), ha contribuito ad innescare una nuova riflessione sullo statuto epistemologico ed ontologico di categorie come quelle di etnicità, etnia, confine etnico ed identità etnica. Di contro alle prospettive essenzialiste, secondo cui sarebbe possibile identificare i confini tra diversi gruppi etnici in modo oggettivo e definitivo, tra gli studiosi si è fatta strada l'idea che le categorie identitarie siano prodotti storici, ideologici e sociali. Lungi dall'essere una realtà di ordine naturale e una categoria oggettiva che può essere determinata unicamente attraverso la prospettiva di un osservatore esterno, l'identità etnica si configura come un fenomeno culturale, in cui il punto di vista emico, ovvero la prospettiva

¹ Tuttavia, va notato che già agli inizi del 1900 il sociologo americano William G. Sumner (1962 [1906]) aveva sottolineato come le forme di appartenenza a una comunità si strutturassero attraverso processi dicotomici basati sull'opposizione di un *in-group* e di *out-group* (cfr. Fabietti 1998: 17).

soggettiva degli attori sociali nell'elaborare «*definizioni del sé e/o dell'altro collettivi*» (Fabietti 1998: 14), riveste un ruolo fondamentale.

La tendenza a problematizzare la naturalità di queste nozioni e il riconoscimento del fatto che le forme di appartenenza collettiva a base etnica non sono dei dati di fatto, ma vengono fabbricate dagli attori sociali, si sono intrecciate con un'importante riflessione sulle dinamiche di potere sottese all'elaborazione di categorie etniche. Questa linea di indagine ha contribuito a mettere in luce come antropologi e amministratori coloniali abbiano avuto un ruolo decisivo nel consolidare l'utilizzo di un etnonimo piuttosto di un altro. Come osserva Southall (1976), l'idea che le popolazioni del Sudan meridionale fossero divise tra due principali gruppi etnici (i nuer e i dinka) deriva in gran parte dal lavoro dell'antropologo britannico Evans Pritchard (1940), che a sua volta adottò etichette coloniali largamente condivise tra i suoi contemporanei, senza metterle in discussione. Come osserva R. Cohen (1978: 383), la parola 'nuer', scelta da Evans Pritchard per riferirsi alle popolazioni da lui studiate, «era in realtà un termine usato dai dinka per riferirsi ai nuer, che in realtà chiamano se stessi naath. I dinka chiamano se stessi jieng, ed entrambi [i gruppi] sono costituiti da diversi [sotto-]gruppi dotati di nomi specifici (...)».¹

Il caso dei 'nuer', senz'altro emblematico, non è certo unico. La letteratura etnografica è infatti ricca di casi simili.² Un esempio di un analogo processo di stratificazione di denominazioni è offerto dal gruppo presso cui ho condotto la mia ricerca etnografica: 'i toraja'. Come mostrerò nella sezione successiva, lungi dal costituire un fatto naturale, 'i toraja' rappresentano un costrutto storico in cui si intrecciano diverse formazioni discorsive, prodotte da molteplici soggetti: gli attori locali, lo stato coloniale e post-coloniale, i missionari olandesi e la Chiesa locale, oltre che i turisti e gli etnografi.

2. COME GLI ABITANTI DELLA VALLE DEL FIUME SA'DAN SONO DIVENTATI 'I TORAJA'

L'etnonimo 'toraja', oggi comunemente utilizzato dagli abitanti degli altipiani di Sulawesi meridionale come appellativo comune per auto-identificarsi, era originariamente un termine usato dalle popolazioni bugis insediate nella regione costiera lungo il golfo di Bone, ad est degli altipiani interni. Come hanno notato diversi etnologi (Adams 1988: 80; Nooy-Palm 1979b: 6; Schrauwers 1998: 207), il termine 'toraja' deriva dalle parole to ('uomo', 'persona') e rija ('sopra', 'ovest', 'interno'), con cui le popolazioni della costa designavano, con una vena di disprezzo, gli abitanti degli altipiani dell'interno. Successivamente, i missionari etnologi olandesi, arrivati a Sulawesi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, si appropriarono di questo termine per riferirsi a tutte le popolazioni non islamizzate, stanziate sugli altipiani della parte meridionale e centrale di Sulawesi (Kruyt 1923, 1938). Il sistema di classificazioni etniche coniato dagli olandesi mirava a tracciare una netta linea di demarcazione tra le regioni montuose dell'interno e le zone costiere a prevalenza islamica. Questo tipo di tassonomia etnica era funzionale agli interessi olandesi in

¹ Vedi il lavoro di J. L. Amselle (1990) per un'analisi dell'implicazione dei poteri coloniali nella segmentazione delle popolazioni locali in diverse unità etniche nell'Africa francese.

² Rinvio al libro di Fabietti (1998) per una discussione critica di alcuni di essi.

quanto permetteva di sminuire l'importanza delle relazioni sussistenti tra le due regioni e, allo stesso tempo, di enfatizzare le similitudini linguistiche e culturali condivise dagli abitanti degli altipiani che i missionari intendevano convertire al Cristianesimo (cfr. Bigalke 2005; Roth 2004; Schrauwers 1998).

Dopo l'indipendenza nel 1945 e la costituzione della Repubblica Indonesiana (avvenuta tra il 1945 e il 1949), i membri della nuova elite di uno dei gruppi che facevano parte di questa vasta congerie di popolazioni montane, che gli olandesi avevano unificato sotto un unico etnonimo, cominciarono a utilizzare il termine 'toraja' per riferirsi al progetto di costituzione di una nuova entità politico-amministrativa che avrebbe dovuto raccogliere gli abitanti della valle del fiume Sa'dan, un territorio che, durante l'amministrazione olandese, era grosso modo compreso nell'*onderafdeeling Makale-Rantepao* ('il sotto-distretto Makale-Rantepao').¹ Fu questa nuova classe dirigente, fatta di intraprendenti figure della borghesia cristiana locale, che si appropriò dell'etnonimo 'toraja' come termine di identificazione collettiva. Il termine 'toraja' ricorre infatti nelle denominazioni delle diverse amministrazioni locali che si avvicendarono a partire dal 1946, fino alla costituzione, negli anni Cinquanta, della Regione (*Kabupaten*) di Tana Toraja, che corrisponde all'odierno distretto in cui ho condotto la mia ricerca di campo.

Nonostante le resistenze manifestate dalla vecchia guardia dell'aristocrazia locale – strettamente connessa al regno buginese di Luwu –, l'elaborazione di forme di appartenenza culturale e religiosa distintamente 'toraja' svolse un ruolo fondamentale nel progetto politico (sostenuto dalla nuova borghesia cristiana) di costituzione di un'amministrazione indipendente dal distretto coloniale di Luwu (*afdeeling Luwu*) e facilitò il processo di emancipazione dall'influenza politico-culturale delle popolazioni costiere. Se dunque, come osserva lo storico sociale Bigalke (1981: 14), prima del xx secolo, coloro che abitavano gli altipiani corrispondenti all'odierna regione di Tana Toraja non avevano mai adottato il nome toraja e non si erano mai identificati in un gruppo etnico unitario, preferendo invece riferirsi a se stessi «utilizzando il nome del loro villaggio», nella seconda metà del secolo, si sviluppò tra costoro un senso di appartenenza etnica molto marcato.

Oltre al ruolo importante svolto dai missionari olandesi e dalla nuova borghesia locale, un aspetto importante nel processo di etnogenesi toraja fu senz'altro costituito dallo scoppio, nei primi anni Cinquanta, di un'insurrezione islamica e di una guerra civile (durata quasi tre lustri) che coinvolse diverse zone dell'arcipelago indonesiano, tra cui la regione dove ho condotto le mie ricerche, che fu teatro di gravi scontri tra un complesso schieramento di forze politiche, sociali e militari.² Le angherie e gli espropri commessi dai guerriglieri islamici ai danni della popolazione civile e la ferocia con cui l'esercito indonesiano tentò, a più riprese,

¹ Questa nuova dirigenza politica, emersa in epoca post-coloniale e costituita soprattutto dai rappresentanti di una nuova borghesia in ascesa, si era prevalentemente formata nelle scuole istituite dai missionari olandesi nella prima metà del xx secolo ed era caratterizzata dalla volontà di contrastare l'egemonia dell'aristocrazia tradizionale, che era invece contraddistinta da una forte affinità culturale e da legami di solidarietà con le elite islamiche dell'aristocrazia costiera (Donzelli 2004).

² Fu in questo periodo, infatti, che nella parte di altipiani che oggi corrispondono alla regione di Tana Toraja, si fronteggiarono i guerriglieri islamici guidati dal generale Kahar Muzakkar e dal capitano Andi Sose, i battaglioni di orientamento marxista dell'esercito nazionale indonesiano (TNI) e i sindacati contadini (BTI) che, spalleggiati dall'esercito, minacciavano i latifondisti aristocratici i quali, a loro volta, per sfuggire alle contestazioni contadine, si univano ai guerriglieri islamici (Donzelli 2004).

di reprimere i sostenitori della rivolta, che aveva avuto largo seguito non solo tra gli aristocratici ma anche tra vaste fasce della popolazione locale, contribuì, senza dubbio, a polarizzare le contrapposizioni tra i diversi gruppi, favorendo forme di identificazione collettiva su base etnica (bugis versus toraja) e religiosa (musulmani versus cristiani).

In anni più recenti, la robusta migrazione periodica (*merantau*) della popolazione, verso altre aree dell'arcipelago in cerca di nuove fonti di guadagno e la partecipazione, soprattutto a partire dagli anni Settanta, nel mercato del turismo nazionale e internazionale (Adams 1988; Volkman 1984) hanno ulteriormente enfatizzato, tra gli abitanti degli altipiani, un senso condiviso di fare parte di una minoranza religiosa (va ricordato che l'Indonesia è il più grande paese islamico del mondo per numero di abitanti), dotata di una cultura 'tradizionale' e localizzata in una zona economicamente e geograficamente periferica.¹

Queste brevi notazioni storiche dovrebbero suggerire come il graduale processo di etnogenesi toraja sia avvenuto attraverso un complesso intreccio di fatti endogeni ed esogeni, costituito da una molteplicità di eventi politici e di trasformazioni culturali e socio-economiche. La prospettiva etnostorica² ha il merito di mostrare come, lungi dal costituire «un'unità culturale che si evolve in modo isolato» (R. Cohen 1978: 394), l'identità etnica toraja si sia prodotta in una storia di relazioni e di rapporti di forza e attraverso la selezione di elementi diacritici. Tuttavia, nonostante gli indiscutibili pregi, questa prospettiva macro-analitica lascia aperte una serie di questioni.

Se da un lato ci permette di cogliere i processi storici e sociali di lunga durata attraverso cui si è modellata l'identità collettiva toraja nel corso del xx secolo, essa dice poco su come le forme di appartenenza collettiva vengano elaborate e ridefinite nella vita quotidiana. Inoltre, se, da un lato, l'adozione di un approccio relazionale e diacritico contribuisce a mettere in evidenza come le modalità di definizione di quello che uno è si basino soprattutto sulla definizione di quello che uno *non* è, dall'altro, esso non dà conto di come, lungi dall'essere fisse e prive di ambiguità, queste forme di appartenenza costituiscono l'esito sempre provvisorio e mutevole di processi dinamici e fluidi. Se è vero, infatti, che le forme di identificazione etnica si producono attraverso processi di inclusione e di esclusione, in cui certi elementi diacritici (i.e., cristiano *versus* musulmano, montano *versus* costiero, centrale *versus* periferico, tradizionale *versus* moderno, etc.) svolgono un ruolo decisivo nel determinare la partecipazione nel gruppo, dall'altro, questa prospettiva relazionale e strutturalista (Barth 1969) non mostra, come invece sostengono i situazionalisti (cfr. Handleman 1977; Nagata 1974), come gli individui siano spesso impegnati in più di un sistema di marche identitarie.³

Uno dei problemi principali della prospettiva relazionale e strutturalista consiste infatti nel fatto che essa rischia di produrre una reificazione dell'etnicità, fissandosi

¹ A questo si aggiunge anche il ruolo svolto dall'elaborazione, durante il regime autoritario del Presidente Soeharto (1965-1998), di forme di cittadinanza che enfatizzano il valore delle tradizioni locali. In questo discorso ufficiale nazionale, i toraja sono stati rappresentati come uno dei quattro principali 'gruppi etnici' (*suku*) della provincia (*Propinsi*) di Sulawesi meridionale.

² Per una descrizione più approfondita di questi processi si vedano Bigalke (1981, 2005), Donzelli (2004), Roth (2004) e Schrauwers (1998).

³ Come infatti nota un sostenitore di questa prospettiva: «la stessa persona può essere categorizzata sulla base di diversi criteri di rilevanza in situazioni diverse» (Handleman 1977: 192).

su uno dei livelli di strutturazione diacritica ed escludendo gli altri. R. Cohen (1978: 388) discute questo rischio, secondo lui inerente alla prospettiva barthiana, osservando che: «un gruppo A può venire etichettato A in relazione a B, C e D. Ma tra di loro, i membri del gruppo A sono assolutamente consapevoli delle differenze tra sottogruppi sussistenti tra i gruppi X, Y e Z, [i quali] comprendono perfettamente le distinzioni etniche tra loro e la possibilità che [tali distinzioni] possano in futuro attenuarsi o enfatizzarsi in base a una vasta serie di fattori».

L'approccio indessicale all'identità proposto da antropologi linguisti e da linguisti socioculturali, quindi, non solo dà conto, come già fanno in una prospettiva macro-analitica i situazionalisti, della coesistenza di molteplici sistemi di associazioni e di rappresentazioni, ma rivela anche le ambiguità e le ambivalenze sottese ad ogni atto di rappresentazione identitaria (cfr. Kroskrity 1993, 2000; Ochs 1992; Woolard 1998). Come vedremo negli esempi tratti da alcune trascrizioni di interazioni pubbliche in contesti istituzionali (analizzati nelle sezioni n. 5 e n. 6), i parlanti toraja, attraverso particolari scelte linguistiche, possono produrre immagini positive della comunità locale, oppure possono proiettare stereotipi negativi di identità toraja da cui fuoriuscire per porsi ai margini ed evocare rappresentazioni alternative. Prima di addentrarci nell'analisi delle trascrizioni però, è opportuno fornire qualche indicazione relativa al contesto sociolinguistico di questo studio.

3. IL CONTESTO ETNOGRAFICO E SOCIOLINGUISTICO

Come abbiamo visto nella sezione precedente, una serie di vicende storiche e sociali hanno determinato l'utilizzo contemporaneo dell'etnonimo 'toraja' per identificare una piccola comunità bilingue stanziata nell'odierno distretto (*Kabupaten*) di Tana Toraja. L'area di circa 400.000 km² che costituisce il territorio di questo distretto amministrativo è abitata da una popolazione di circa 500.000 abitanti (Badan Pusat Statistik 1999), stanziata nei molti villaggi sparsi sui pendii delle montagne e nei due principali centri urbani di Makale e Rantepao e occupata prevalentemente nella coltivazione del riso in campi allagati (*sawah*), a cui si affiancano altre colture (caffè, vaniglia, chiodi di garofano), destinate alla vendita sul mercato nazionale e internazionale. Coloro che non sono impegnati nell'agricoltura, lavorano nell'amministrazione pubblica o nel settore turistico. Anche se oggi la popolazione locale è per quasi il 90% di religione cristiana, i toraja praticano in forma sincretica anche il tradizionale culto degli antenati (*aluk to dolo*), contraddistinto da cerimonie funebri straordinariamente elaborate che li hanno resi celebri nel mercato del turismo internazionale, corroborando a livello locale l'idea di fare parte di una 'minoranza etnica'.

Il repertorio condiviso da questa comunità è caratterizzato dalla compresenza di diverse varietà e registri linguistici: va infatti ricordato che Toraja, come molte altre aree dell'arcipelago indonesiano, costituisce un contesto bilingue in cui la lingua locale (il toraja) coesiste con l'indonesiano (*Bahasa Indonesia*), la lingua nazionale. Indonesiano e toraja, pur condividendo l'appartenenza al gruppo delle lingue austronesiane, costituiscono due varietà non mutualmente intelleggibili,¹ associate a connotazioni sociali e culturali molto distinte.

¹ Le due lingue differiscono profondamente a livello fonologico, morfologico, lessicale e sintattico. Per dare una misura del grado di differenza linguistica tra toraja e indonesiano, un paragone utile può essere quello tra lingue romanze e germaniche in Europa.

A Toraja, come nella maggior parte dell'Indonesia, il *Bahasa Indonesia* viene acquisita come seconda lingua attraverso l'educazione scolastica. Qui, come nella maggior parte delle zone rurali e semirurali dell'arcipelago, i bambini apprendono prima la lingua locale attraverso l'interazione quotidiana con i loro familiari e vengono socializzati alla lingua nazionale solo attraverso la scuola (Keane 2003: 505). Come osserva Keane (1997a, 2003), è proprio la mancanza di una cospicua comunità di parlanti nativi a dare al *Bahasa Indonesia* il suo carattere distintivo di 'metalingua transcendente', capace di includere le lingue locali all'interno di una comunità nazionale superiore. L'indonesiano è quindi un codice *out-group*, a cui non viene associata una comunità di parlanti nativi (Errington 1998: 3), ovvero «una lingua che non appartiene a nessuno in particolare» (Keane 2003: 505), o, in altri termini, una «lingua etnicamente neutra», da usare ogniqualvolta sia necessario mettere in atto «strategie di neutralità» (Meyers-Scotton 1976: 919), per evitare di utilizzare una varietà linguistica connotata in senso etnico.¹ Esso viene però utilizzato anche come codice per la comunicazione intra-etnica in contesti marcati come ufficiali e associati allo Stato (scuola, pubblica amministrazione, tribunali, etc.), connotandosi come un medium di partecipazione alla comunità immaginata nazionale e divenendo un simbolo di appartenenza allo stato-nazione indonesiano.

Se l'autorità dell'indonesiano deriva dal suo potenziale di evocare lo stato-nazione e di cancellare le relazioni indessicali che rinviano a contesti culturalmente e localmente specifici o a significati locali, il toraja viene percepito come un codice *in-group*, che incarna l'intimità della comunità locale e un senso di appartenenza collettiva etnicamente marcato. Come suggeriscono i termini *basata* (o *basa solata*) ('la nostra lingua'), con cui i parlanti toraja si riferiscono alla lingua locale, il toraja ha una indubbia connotazione *in-group*.

4. RIVENDICAZIONI DI ORGOGLIO ETNICO

Questa polarizzazione tra indonesiano e toraja emerge in modo chiaro dall'esempio riportato qui sotto in cui, durante una riunione politica ufficiale – *rapat* – che prescrive l'utilizzo dell'indonesiano formale, un rappresentante locale, interrompendo il dibattito che si stava svolgendo in indonesiano, prese la parola dichiarando provocatoriamente in toraja:²

¹ In tal senso, l'indonesiano condivide alcune caratteristiche sociolinguistiche di altre lingue franche come, per esempio, il creolo inglese hawaiano, che viene considerato come un *medium* non gerarchico di comunicazione inter-etnica (Labrador 2004).

² Nel trascrivere i dati, ho scelto due diversi font per segnalare l'utilizzo dell'indonesiano (courier) e del toraja (arial). Le altre convenzioni sono state adattate da Sacks, Schegloff, Jefferson (1974) e da Goodwin (1990):

- indica che il parlato è stato repentinamente interrotto.

Il corsivo segnala una qualche forma di enfasi, incluso il rallentamento del parlato e della pronuncia.

Il **grassetto** indica un aumento del volume.

? segnala intonazione ascendente.

. indica intonazione discendente.

: indica allungamento.

[segnano l'inizio di porzioni di parole sovrapposte.

(())forniscono indicazioni relative a informazioni non-verbali rilevanti.

(1) *Rapat* a Saluputti, 19 Ottobre 2002

1. Eh lama' basa: basata bangmo **aku**?
Eh **io** però pa:rlerò nella nostra lingua?
2. (.) **saba' torayaki'**?
(.) **perché siamo toraja**?

La dichiarazione metapragmatica (alla riga n. 1) in cui il parlante sottolinea enfaticamente la sua scelta di parlare toraja e quindi di contravvenire alle norme di interazione sociolinguistica che prevedono l'utilizzo dell'indonesiano standard nel contesto formale del *rapat*, costituisce al tempo stesso una rappresentazione del toraja come un 'codice-noi' (Gumperz 1982), un'affermazione di orgoglio etnico e una rivendicazione del valore dell'appartenenza alla comunità locale in opposizione alla partecipazione nello stato-nazione indonesiano. Il carattere provocatorio di questa dichiarazione è dato non solo dall'utilizzo 'marcato' (Myers-Scotton 1993)¹ del toraja in un contesto che prevederebbe l'indonesiano, ma anche da alcuni tratti linguistico-morfologici: alla riga n. 1, è da notare per esempio l'utilizzo del pronome personale libero 'io' (*aku*) postposto e della marca enfatica *bangmo* (che ho scelto di tradurre con l'avversativo 'però').² Da un punto di vista prosodico, rileviamo invece l'intonazione ascendente e l'aumento di volume quando vengono pronunciati i pronomi 'io' (*aku*), alla riga n. 1 e 'noi' (*-ki*), alla riga n. 2, e il rallentamento del parlato, alla riga n. 2.

Un simile esempio di ricorso al toraja per evocare un'immagine positiva della comunità locale, in opposizione al malfunzionamento della burocrazia statale, emerge anche in un altro frammento, dove, durante una riunione ufficiale, un capo villaggio passa (riga n. 1850), dopo una lunga pausa, dall'indonesiano al toraja per lamentarsi di non avere ricevuto, per ben quattordici mesi, il suo salario di impiegato statale:

(2) *Rapat* a Marinding, 3 Febbraio 2003

1847. **empat belas bulan** saya tidak pernah mendapatkan honor
per (ben) 14 mesi non ho ricevuto il mio salario
1848. pernahkah saya menagih kepada masyarakat?
(e con questo) me la sono mai (per caso) presa con la comunità? ((domanda retorica))
1849. bahwa saya tidak dihonor.
(rinfacciandovi) che non venivo pagato.

() indicano parole che non fanno parte della traduzione letterale.

(.) indica pause di circa due secondi.

(.7) indica pause superiori a due secondi.

¹ Secondo Carol Myers-Scotton (1993), nelle comunità multilingui, le scelte di codice sono organizzate secondo un sistema di opposizioni, che permette ai parlanti di scegliere, a seconda dell'interazione, se utilizzare la varietà 'marked' o 'unmarked'. Il modello ideato dalla Myers-Scotton divide «le scelte di codice disponibili [...] tra scelte (relativamente) marcate e non marcate. Le scelte non marcate sono considerate relativamente abituali, comuni o prevedibili. [...] Le scelte marcate, invece, utilizzano un codice [...] non tipico. Sono relativamente rare e inaspettate e vengono interpretate come un distacco dalla scelta di codice normativa» (Migge 2007: 56).

² Vedi Donzelli (2007) per ulteriori dettagli sull'utilizzo enfatico dei pronomi liberi in toraja come alternativa alle particelle pronominali enclitiche e proclitiche.

1850. (.7) *kada-kada Toraya kumua to meapi tu disaroi?*
 (.7) (come dice) **il proverbio toraja**, persino colui che ci aiuta ad accendere il fuoco (per cucinare) riceve qualcosa in cambio?
1851. (.3) *na kusanga yate kupogau' te? tannia mora to meapi manna.*
 (.3) e (allora) penso quello che io ho fatto qui? Non mi sono certo limitato a fare quello che accende il fuoco.
1852. (.) *yanna tomale meapi*
 (.) se andiamo (dal vicino a chiedere) il fuoco (per accendere il focolare)
1853. *paling tidak ma'nasuki' sola ke ba'tu tunu dua' raka*
 (gli offriremmo) per lo meno di venire a cucinare a casa nostra oppure arrostitoremmo un poco di cassava (da offrirgli)
1854. *aparaka dikande sia sola*
 oppure (gli proporremmo) di mangiare insieme
1855. *tapi kami te?*
 Mentre invece noi qui?
1856. (.) **ma'jama alu-alu selama sangpulo a'pa' bulanna.**
 (.) (io) **ho lavorato gratis per 14 mesi** (senza avere nulla in cambio)
1857. (.5) *Dan saya kira ini akan berjalan seperti itu*
 (.5) E io penso che andrà avanti così

In questo brano, il capo villaggio passa ad utilizzare il toraja per appellarsi al buon-senso locale (condensato nel proverbio toraja riportato alla riga n. 1850) e alla valorizzazione del principio di reciprocità che informa la morale tradizionale. In questo passaggio, il riferimento ai principi che governano la vita quotidiana della comunità (secondo cui anche per la prestazione più piccola è sensato aspettarsi una qualche forma di contropartita) contiene una critica implicita alla burocrazia statale, responsabile della mancata retribuzione del salario mensile a cui il capovillaggio ha diritto, in quanto funzionario dello stato indonesiano. In modo simile, e perfino più accentuato, a quanto osservato nell'esempio precedente, la violazione delle norme che prescrivono l'utilizzo dell'indonesiano durante i *rapat*, ha la funzione di incrementare l'impatto performativo e la *vis polemica* del parlante. Inoltre, il ricorso al toraja veicola anche importanti contenuti emotivi. Come segnalano alcuni tratti prosodici, quali per esempio l'aumento di volume (righe n. 1847, 1859, 1855-1856) e le lunghe pause (righe n. 1850, 1851, 1857), il toraja viene qui utilizzato per esprimere un forte senso di indignazione, al tempo stesso personale e politica.

5. AUTORAPPRESENTAZIONI PARODICHE

A fronte del ricorso al toraja come emblema di identità etnolinguistica, distinta e contrapposta all'appartenenza allo stato-nazione indonesiano, va segnalato un altro tipo di posizionamento discorsivo, in netto contrasto con il primo. Nel frammento seguente, tratto da una lezione inaugurale di un corso tenutosi nel 1998 in una scuola privata di inglese nella cittadina di Rantepao, vediamo come l'insegnante si lanci in una specie di parodia della parlata toraja locale:¹

¹ Per una descrizione più dettagliata di questa interazione vedi Donzelli (2002).

(3) Lezione di Inglese alla BLC, Agosto 1998

63. Maestro :

Karena anda sudah pernah belajar *Ba:hasa Indonesia toh?*
Perché voi avete già studiato *l'Indo:nesiano no?*

64. (.3) Lancar **raka** bahasa Indonesiamu? (.4)

Yanna ma' bahasa Indonesia?

lo parlate bene voi l'indonesiano, o no? (.4) quando parlate
l'indonesiano? (.) ((con tono leggermente sarcastico))

65. (.) Mau ke mana **kole'**? (.) [

(.) Hei **tu** dove stai (andando)? (.) ((parodiando la tendenza
locale a mescolare indonesiano e toraja))

66. Studenti :

[Ahahah ((ridendo))]

67. Maestro :

Mau ke situ **na'**?

Sto andando là? ((**sempre stilizzando la parlata locale**))

68. Tunggu sebentar**le'** kuambil **pa** [anungku'

Hey Aspetta un momento (devo) ancora prendere una cosa

69. Studenti :

[**Ahahah** ((ridendo più forte))]

In questa lezione inaugurale, il maestro dedica una particolare attenzione a spiegare ai suoi nuovi studenti che per imparare una lingua straniera è importante seguire un metodo rigoroso e rivolgere particolare attenzione allo studio della sintassi e della grammatica. Al fine di illustrare questo punto, il maestro fa riferimento all'esperienza di apprendimento dell'indonesiano (riga n. 63) che i suoi ascoltatori (tutti studenti della scuola media superiore) devono avere affrontato nel loro precedente iter scolastico. Se imparare l'indonesiano ha richiesto tempo, vanno preventivati tempi ancora più lunghi per apprendere l'inglese. Il maestro utilizza un'originale strategia per esortare gli studenti allo studio diligente della nuova lingua che si accingono ad apprendere, lanciandosi (righe n. 65-68) in un'«esilarante» imitazione in cui viene sbeffeggiato il comune fenomeno di interferenza linguistica, rappresentato qui attraverso la ridicolizzazione del 'vizio' diffuso di interpolare in un discorso in indonesiano elementi toraja come le marche discorsive *raka* (riga n. 64) e *le'* (righe n. 65 e n. 68), le locuzioni temporali *yanna* ('se', 'quando') (riga n. 64) o i pronomi personali *-ko* ('tu') (alla riga n. 65), *-na'* e *ku-* ('io') (righe n. 67 e n. 68).

Attraverso questa rappresentazione derogatoria della parlata locale, il maestro riproduce alcuni modelli stereotipi di comportamento e di parlato toraja che rinviano ai pregiudizi diffusi tra gli abitanti dei centri metropolitani (come Makassar o Giakarta), che considerano i toraja come dei grossolani montanari, provinciali e incolti. La parodia dell'incompetenza linguistica del 'toraja buzzurro', che parla un indonesiano inframezzato di elementi regionali, oltre a vivacizzare la lezione e a suscitare l'ilarità dell'uditorio (come emerge dalla reazione divertita degli studenti alle righe n. 66 e 69), ha l'indubbia funzione retorica di incitare gli studenti a dedicarsi con zelo allo studio della nuova lingua, onde evitare di apprendere un inglese 'maccheronico' e approssimativo.

Ma la messa in scena di questa particolare ideologia linguistica (in cui inglese e indonesiano vengono rappresentati come lingue prestigiose a cui si contrappone una stigmatizzazione della lingua locale, vista come grossolana e provinciale), si accompagna a un più complesso posizionamento del parlante rispetto alla comunità locale. La performance del maestro di inglese attiva infatti una serie di processi di distanziamento, identificazione ed empatia che producono il doppio effetto di rafforzare la sua appartenenza etnica e al tempo stesso di elevare la sua posizione e la sua autorevolezza. L'autoparodia di stereotipi etnici che stigmatizzano i toraja mette in atto una costellazione complessa di riferimenti indessicali, chiavi interpretative (Goffman 1974) e strutture di partecipazione (Philips 1972), che permettono di realizzare allo stesso tempo molteplici azioni sociali (Lo e Reyes 2004). Riproducendo i modi in cui spesso i toraja vengono presi in giro nella città prevalentemente islamica di Makassar,¹ il maestro è in grado, quindi, di autorizzare il suo ruolo di insegnante professionista dotato di una perfetta padronanza dell'indonesiano standard (come dimostra alla riga n. 63) e, al tempo stesso, di evocare un senso di complicità con i suoi interlocutori. Associando l'«incompetenza linguistica» a un'«identità subordinata» (Labrador 2004: 294), egli infatti prende distanza dalla comunità locale sottolineando la sua superiorità rispetto ai suoi compaesani che non hanno avuto accesso alle sue stesse opportunità educative; allo stesso tempo, però, sbeffeggiando la sua comunità d'origine, allude a un'«ideologia di legittimità» (Chun 2004) che presuppone un senso di *ingroupness*.²

Un simile intreccio di intimità e distanziamento è fornito dall'ultimo esempio tratto da un'assemblea ufficiale, convocata al fine di eleggere il nuovo consiglio di villaggio, durante la quale un inviato dell'amministrazione regionale fa un interessante ricorso al toraja per sottolineare l'importanza di eleggere, come membri del consiglio, dei rappresentanti locali che siano capaci di «muoversi» agevolmente in diversi contesti politici. Come appare evidente dal frammento riportato poco sotto, il toraja viene utilizzato come istanza di «modellizzazione del pensiero» (Errington 1998: 117) di un ipotetico notabile locale che, nonostante il potere e il prestigio di cui gode nel villaggio, si rivela del tutto inetto non appena varca i confini del piccolo mondo rurale a lui noto:

(4) *Rapat* a Marinding, 3 Febbraio 2003

324. *nasanga tau* . - *jangan kita pintar?* (.) *nasanga tau* . (.) *manarangki?*

(Questa) *gente pensa* . - voi non dovete pensare? (.) *la gente crede* .

(.) *siamo furbi qua dentro?* (finchè stiamo nel nostro villaggio) (riportando il pensiero altrui)

¹ La coppia di frasi «*Mau ke mana kole?*» «*Mau ke situ na?*» (righe n. 65 e 67) costituisce – a detta di uno dei miei informatori – uno dei principali stereotipi interazionali con cui vengono presi in giro i toraja a Makassar (la capitale della provincia di Sulawesi meridionale).

² Discutendo le ideologie di legittimizzazione della presa in giro degli stereotipi etnici presso la comunità asiatica negli Stati Uniti, Chun (2004) osserva come la pratica del 'self-mockery', produca, a volte, una riaffermazione del senso di appartenenza al gruppo. In altre parole, mentre la stilizzazione della parlata asiatica fatta dai bianchi (ma anche da membri di un'altra minoranza) viene percepita come illegittima e razzista, la *performance* di 'mock Asian' da parte di persone che appartengono alla comunità asiatica viene interpretata in un'altra chiave e sortisce un differente effetto, attivando un senso di complicità e di solidarietà.

325. susi anu lallu kararo.
(proprio) **come cosa** (come se stanno) **dentro** (il loro) **guscio**. ((esprimendo la sua valutazione))
326. (.) tapi **male** bernegosiasi dionglu Ma'kale. ba'tu inde sau' Ge'tengan?
(.) Ma (che provino) **ad andare** a negoziare **laggiù a Makale**. (nella sede dell'amministrazione regionale) o qua a Ge'tengan (nell'ufficio del capo distretto)? (in tono di sfida)
327. nakua. **inda raka la ku sipa'kadanni** ?
dice. (ma) **con chi è che devo parlare** ? ((dando voce al pensiero di un inetto e disorientato leader politico locale incapace di andare a fare negoziazioni politiche nella sede distrettuale di Ge'tengan))
328. nakua. yanna lalan **yasiamia to** ?
dice. **ma è questa la strada** (giusta) ? ((sempre riproducendo il pensiero del rappresentante incapace))
329. nakua. umbani kantoro'no minda sanganna to le' ?
dice. (ma) **dove è l'ufficio come si chiama** (la persona con cui devo parlare)?
330. dia sudah ketinggalan itu. seperti itu ?
E così finisce per perdersi. in questo modo ? ((esprimendo la sua valutazione critica e il suo disallineamento dalla prospettiva del rappresentante inetto))

In modo simile all'esempio precedente, anche in questo frammento possiamo vedere come i passaggi dall'indonesiano (riga n. 324) al toraja (righe n. 324-329), e di nuovo all'indonesiano (riga 330), vengano utilizzati per mettere in atto complessi giochi di posizionamento del parlante e dei suoi ascoltatori. Il parlante (un funzionario regionale intervenuto alla riunione per fornire indicazioni sulle modalità di selezione dei rappresentanti del consiglio di villaggio) ricorre al toraja per 'animare' (Goffman 1981) il pensiero e le parole di un immaginario personaggio che incarna un modello negativo di rappresentante, cercando così di dissuadere gli ascoltatori dall'eleggere quel tipo di persona. Anche qui, come nell'esempio precedente, il toraja viene utilizzato per materializzare nella narrazione personaggi stereotipicamente provinciali e inetti e per dare corpo a stereotipi negativi.

Il distanziamento del parlante dalle parole (e dai pensieri) del politicante inetto viene segnalato, qui in modo ancora più netto che nel brano precedente, attraverso l'impiego di *verba dicendi* (righe n. 324, 327, 328, 329) che esplicitano che si tratta di una stilizzazione di discorsi altrui. In questo secondo esempio, la distinzione tra le due voci non viene prodotta, come nell'esempio precedente, attraverso un'alternanza netta tra indonesiano standard e indonesiano torajanizzato. In questo secondo caso, infatti, la valutazione del parlante viene espressa sia in indonesiano (righe n. 324 e n. 330) sia in toraja (riga n. 325). Tuttavia, anche qui, come nell'esempio precedente, il parlante si pone al di fuori della comunità locale e utilizza il toraja per evocare una forma di razionalità politica provinciale e arretrata.

CONCLUSIONI

I quattro esempi analizzati nelle due precedenti sezioni ci forniscono un'indicazione importante, dimostrando che le scelte di codice che sovvertono le aspettative e le norme di interazione abituali, non si traducono automaticamente in una rivren-

dicazione emblematica di identità etnolinguistica. Questo avviene nei primi due casi (esempi n. 1 e n. 2), in cui i parlanti fanno dichiarazioni serie – nel primo caso quasi solenni – di appartenenza etnica, ma non nei secondi due (esempi n. 3 e n. 4), in cui vengono messe in atto rappresentazioni parodiche dell'identità locale.

L'utilizzo del toraja (in contesti che prevederebbero l'indonesiano) nei primi due frammenti, attiva una rivendicazione di orgoglio etnico. Nel primo caso (esempio n. 1), l'appartenenza alla comunità toraja si dispiega attraverso una dichiarazione meta-pragmatica e meta-identitaria («io parlerò toraja perchè siamo toraja») che permette al parlante di mettere in atto una strategia di 'autenticazione' (Bucholtz e Hall 2005) e di ancorare il suo discorso in un'affermazione della propria appartenenza ad una minoranza etnica. Nel secondo caso (esempio n. 2), attraverso il ricorso al toraja, il parlante è in grado di produrre una rappresentazione positiva della comunità locale da cui legittimare la critica allo stato-nazione indonesiano.

Negli altri due esempi (n. 3 e n. 4), l'utilizzo marcato del toraja in istanze di discorso semi-diretto (esempio n. 3) e riportato (esempio n. 4) sortisce un effetto alquanto diverso. In questi due frammenti, l'impiego di una chiave parodica e scherzosa permette al parlante di attivare una forma di partecipazione periferica alla comunità locale. L'assunzione di questa condizione etnicamente liminale, che condensa la conoscenza locale tipica dell'*insider* e l'atteggiamento valutativo dell'osservatore esterno, incrementa l'autorità del parlante e, al tempo stesso, gli permette di riappropriarsi degli stereotipi negativi che stigmatizzano i toraja come provinciali e arretrati per evocare modi alternativi, cosmopoliti e moderni, di essere toraja.

Uno dei contributi che provengono dallo studio delle ideologie linguistiche è quello di aver problematizzato l'universalità della relazione tra identità e lingua e di aver mostrato come essa non sia una costante cross-culturale, quanto piuttosto una nozione storicamente relativa e ideologicamente determinata (cfr. Bauman e Briggs 2000; Kroskrity 2000; Silverstein 2000, 2003). Inoltre, contrariamente alle prospettive macro-sociologiche che individuavano una corrispondenza biunivoca tra linguaggio e identità/nazionalità/località, l'approccio pragmatico alle modalità linguistiche di negoziazione identitaria ha contribuito a mostrare i complessi posizionamenti, al tempo stesso pragmatici e identitari, attraverso cui gli attori sociali partecipano in molteplici forme di appartenenza collettiva. Di contro all'idea che esista una corrispondenza diretta tra la scelta di un particolare codice e l'attivazione di una corrispondente forma identitaria, la serie di esempi che ho discusso mostra l'importanza del posizionamento che il parlante assume rispetto al contenuto del suo discorso. Dunque, se, da un lato, la commutazione di codice fornisce importanti indicazioni metapragmatiche per l'interpretazione del parlato, essa da sola non basta a dare conto del senso da attribuire all'interazione.

Per cogliere appieno il significato delle istanze etnicamente salienti di commutazione di codice analizzate nei quattro esempi precedenti, risulta fondamentale considerare le modalità attraverso cui il parlante esprime valutazioni morali e affettive e segnala il proprio orientamento epistemico¹ rispetto a quanto sta dicendo. Come

¹ Con questo termine mi riferisco agli elementi discorsivi attraverso cui il parlante fornisce indicazioni rispetto alla conoscenza di cui dispone relativamente a ciò di cui sta discutendo.

suggeriscono Bucholtz e Hall (2005: 595), una risorsa fondamentale per analizzare le diverse modalità discorsive attraverso cui gli attori sociali possono allinearsi e distanziarsi da forme di appartenenza collettiva a sfondo etnico è costituita da nozioni – come quella di ‘stance’ (Du Bois 2002), ‘assessment’ (Goodwin e Goodwin 1992; Pomerantz 1984) ed ‘evaluation’ (Hunston e Thompson 2000) – che permettono di cogliere il tono (serio, parodico, solenne, beffardo) e di conseguenza il tipo di posizionamento che il parlante assume all’interno della comunità immaginata, evocata dai riferimenti indessicali attivati nel corso dell’interazione.

Lo studio delle pratiche comunicative e delle ideologie linguistiche può contribuire quindi in modo essenziale alla comprensione dei processi di elaborazione di forme di appartenenza collettiva e di creazione/mantenimento/attenuazione dei confini etnici. Attraverso l’analisi di alcuni esempi di interazioni concrete, il mio obiettivo in questo articolo è stato quello di mostrare alcune istanze delle pratiche rappresentazionali attraverso cui gli individui costruiscono comunità immaginate al cui interno assumono posizioni molteplici e complesse. Oltre ad indicare come i parlanti toraja possano usare diverse risorse linguistiche per evocare identità multiple e sfaccettate, il materiale qui presentato vorrebbe anche suggerire come un’analisi delle pratiche identitarie ancorata in una prospettiva micro-interazionale possa contribuire se non a sciogliere, almeno a riarticolare alcune delle aporie relative alle riflessioni sull’etnicità e l’identità etnica, che sono state sviluppate da sociologi e antropologi socioculturali.

L’idea che «l’identità sia un costrutto discorsivo che emerge nell’interazione» (Bucholtz e Hall 2005: 578), permette infatti di superare una gran parte dei rischi di riduzionismo che si annidano nei paradigmi per lo studio dell’etnicità. Contro l’alternativa tra prospettive oggettiviste (che assegnano un primato al punto di vista etico dell’osservatore) o soggettiviste (che privilegiano il punto di vista emico), l’approccio discorsivo allo studio dell’etnicità e dell’identità etnica sottolinea come le identità siano prodotte ‘intersoggettivamente’ attraverso l’interazione (Bucholtz e Hall 2005: 591) e l’interpretazione dell’interazione. Contro la prospettiva relazionale secondo cui l’identità etnica si produce attraverso una serie di marche diacritiche di appartenenza che attivano rapporti contrastivi tra ‘noi’ e ‘loro’, l’enfasi sui processi comunicativi e interazionali permette di dare conto della molteplicità di assi e di chiavi interpretative sottesi all’attivazione di diversi ‘repertori identitari’ (Kroskrity 1993), anche all’interno di uno stesso gruppo.

Inoltre, sempre per tornare alle opposizioni di cui si parlava all’inizio, un approccio linguistico e micro-interazionale alle forme di produzione sociale dell’etnicità permette di conciliare l’alternativa dicotomica tra prospettive che enfatizzano gli aspetti consapevoli, strumentali e performativi dei processi di costruzione di appartenenze collettive e quelli che invece ne sottolineano il carattere abituale, periferico, incorporato e ‘pratico’ (Bentley 1987). Secondo i sostenitori dell’approccio pratico all’etnicità, essa costituisce un fenomeno che non può essere ridotto all’attivazione strategica e consapevole di forme di appartenenza collettiva. In questa prospettiva, una delle debolezze degli approcci strumentalisti e performativi consiste infatti nell’incapacità di dare conto del fatto che l’etnicità sia inscritta in diversi *habitus* e si modelli attraverso «differenze nei modi di muovere il corpo e di parlare» (Bentley 1987: 33). Di contro agli approcci situazionisti e relazionali che rappresentano l’etnicità come un insieme meramente esteriore di categorie

diacritiche a cui gli individui possono appellarsi a seconda del contesto (storico o situazionale), Bentley (1987: 32) nota infatti come «le sensazioni di affinità etnica siano fondate su esperienze di vita comune che generano disposizioni abituali simili [...] È la comunanza di esperienza e l'*habitus* perconscio che ne viene generato che fornisce ai membri di un gruppo etnico il senso di essere [...] familiari gli uni agli altri».

Gli esempi analizzati nelle pagine precedenti costituiscono istanze di un uso deliberato dell'indessicalità, realizzato attraverso scelte di codice che deviano palesemente dalle norme di interazione condivise. In questo senso, essi privilegiano la dimensione performativa, 'straordinaria' e riflessiva della rappresentazione di forme di appartenenza etnica. Tuttavia, l'utilizzo del toraja per esprimere emozioni di rabbia e indignazione (esempio n. 2, soprattutto alle righe n. 1855-6), o per modellizzare un discorso in prima persona (esempio n. 3, righe n. 65, 67 e 68) e per dare voce ai pensieri altrui (esempio n. 4, righe n. 324, 327, 328, 329) forniscono importanti indicazioni sulle diverse modalità pratiche di 'abitare il linguaggio' a Toraja. La preferenza per l'utilizzo della lingua locale per esprimere contenuti emozionali (esempio n. 2) o per attivare meccanismi di identificazione empatica (tra il parlante e l'uditorio – esempio n. 2 – e tra l'uditorio e i personaggi immaginari – esempi n. 3 e n. 4 –) suggerisce un rapporto di maggior intimità e prossimità esperienziale con la lingua locale. L'utilizzo dell'indonesiano per esprimere valutazioni e giudizi ne conferma invece l'esteriorità. Come suggerisce Keane (2003: 505) infatti, il fatto di essere una seconda lingua, sia dal punto di vista biografico che cognitivo,¹ per la maggioranza dei suoi parlanti conferisce all'indonesiano un senso di 'alterità'. Gli esempi discussi nelle pagine precedenti forniscono quindi interessanti elementi per cogliere il diverso statuto metalinguistico del toraja e dell'indonesiano, mettendo in luce importanti aspetti relativi alle modalità non solo strategiche, ma anche pre-riflessive e incorporate di utilizzazione dei due codici.

I dati analizzati nelle pagine precedenti sottolineano quindi la complessità della relazione tra linguaggio ed etnicità, mostrando come, contrariamente ai tradizionali paradigmi sociolinguistici che identificavano una corrispondenza uno a uno tra l'uso di una certa varietà linguistica e l'attivazione di una certa rappresentazione identitaria, le forme di appartenenza collettiva si costruiscono attraverso l'utilizzo di molteplici relazioni indessicali e di dispositivi discorsivi che segnalano il posizionamento del parlante in un continuo gioco di rinvii tra il micro-livello del contesto interazionale e le macro-formazioni discorsive prodotte attraverso processi socio-culturali di lingua durata.

Oltre che a migliorare la nostra comprensione delle forme di appartenenza collettiva elaborate da quella che si autoproclama una delle molte minoranze etniche che oggi popolano l'arcipelago indonesiano, la presente analisi mirava anche a mettere in luce il contributo che l'analisi del parlato può offrire al superamento di alcune alternative dicotomiche che contraddistinguono i dibattiti sull'etnicità. L'antropologia linguistica invita infatti ad assumere un approccio analitico

¹ Dal punto di vista biografico l'indonesiano viene «acquisito come seconda lingua, in marcato contrasto con le lingue [...] locali. [...] [Dal punto di vista cognitivo,] in contrasto con la prima lingua che i bambini imparano a casa, [...] l'indonesiano viene incontrato come qualcosa di relativamente reificato, che si impara attraverso regole esplicite» (Keane 2003: 505).

critico e, al tempo stesso, produttivo allo studio dell'etnicità, utile a riconoscere il carattere costruito e dinamico dei discorsi identitari, senza tuttavia cadere in un eccessivo decostruzionismo che, esageratamente preoccupato di dimostrare che le forme di appartenenza etnica non sono dei fatti naturali, finisce per non analizzarne i micro-processi di produzione, dando l'impressione che esse siano finzioni evanescenti.

RINGRAZIAMENTI

Il materiale etnografico su cui si basa questo saggio è stato raccolto durante diversi periodi di ricerca che ho condotto a Tana Toraja tra il 1997 e il 2006. Ringrazio il dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università degli Studi di Milano Bicocca, la Fundação para a Ciência e a Tecnologia e l'Instituto de Ciências Sociais dell'Università di Lisbona per avere finanziato i diversi periodi di ricerca di campo. Ringrazio l'Istituto Indonesiano per le Scienze (LIPI) per avermi accordato i permessi di ricerca e di soggiorno durante le due principali fasi di raccolta di dati nel 2002-2003 e 2004. Marilena Fatigante e Maria Antonietta Pinto hanno letto e commentato le prime due stesure di questo articolo, fornendomi indicazioni preziose per rendere più chiara la mia analisi e perfezionare i miei pensieri. Un ringraziamento speciale va a tutti coloro che a Toraja hanno reso possibile questo lavoro, aiutandomi nello studio della lingua locale (Yakob Patanduk e Clemens Malliwa) ospitandomi nelle loro case (Mama Potton e Dahlan Kembong Bangga Padang), assistendomi nel complesso lavoro di trascrizione e traduzione (Yakob Patanduk, Yatim Sucipto, Clemens Malliwa, Salmon Sirappa'), permettendomi di registrare i loro discorsi, e dimostrandosi sempre disponibili a discutere insieme del mio lavoro nelle sue diverse fasi.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, K. M. (1998), *Domestic Tourism and Nation-Building in South Sulawesi*, «Indonesia and the Malay World», 26 (75), pp. 77-96.
- AMSELLE, J. L. (1990), *Logiques métisses, Anthropologie en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot [trad. It. 1999, Torino, Bollati Boringhieri].
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso. [trad. it. 1996, Roma, Manifestolibri]
- BADAN PUSAT STATISTIK (1999), *'Tana Toraja dalam angka'* [Tana Toraja in figures], Makale.
- BARTH, F. (1969), *Introduction*, in *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, ed. F. Barth, Boston, Little, Brown and Company, pp. 9-38.
- BAUMAN, R. (1977), *Verbal Art as Performance*, Prospect Heights, Illinois Waveland Press.
- BAUMAN, R., BRIGGS, C. (2000), *Language Philosophy as Language Ideology: John Locke and Johann Gottfried Herder*, in *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, ed. P. V. Kroskirty, Santa Fe, NM, School of American Research Press, pp. 139-205.
- BENTLEY, G. C. (1987), *Ethnicity and Practice*, «Comparative Studies in Society and History», 29 (1), pp. 24-55.
- BIGALKE, T. W. (1981), *A Social History of 'Tana Toraja' 1870-1965*, PhD dissertation, Department of History, University of Wisconsin, Madison.
- (2005), *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Leiden-Singapore, KITLV Press and Singapore University Press.
- BUCHOLTZ, M., HALL, K. (2004), *Language and Identity*, in *A Companion to Linguistic Anthropology*, ed. A. Duranti, Malden, MA, Blackwell, pp. 369-394.

- (2005), *Identity and Interaction: A Sociocultural Linguistic Approach*, «Discourse Studies», 7 (4-5), pp. 585-614.
- CHUN, E. (2004), *Ideologies of legitimate mockery: Margaret Cho's Revoicings of mock Asian*, «Pragmatics», 14 (2/3), pp. 263-289.
- COHEN, A. (1974a), *Two-Dimensional Man*, London, Tavistock.
- (1974b) *Introduction: The lesson of ethnicity*, in *Urban Ethnicity*, ed. A. Cohen, pp. ix-xxii, London, Tavistock.
- COHEN, R. (1978), *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*, «Annual Review of Anthropology», 7, pp. 379-403.
- DONZELLI, A. (2002), *Pratiche comunicative tra i Toraja di Sulawesi*, in VINCENZO MATERA, *Etnografia della comunicazione. Teorie e pratiche dell'interazione sociale*, Roma, Carocci editore, pp. 97-150.
- (2004), «Sang Buku Duang Buku Kada» (“One or Two Words”): *Communicative Practices and Linguistic Ideologies in the Toraja Highlands, Eastern Indonesia*, PhD dissertation, Milan, Università degli Studi di Milano-Bicocca.
- (2007), *Agenti vulnerabili: agency, intenzionalità e carisma nell'oratoria politica a Toraja (Indonesia)*, in *Agency e Linguaggio: Etnoteorie della Soggettività e della Responsabilità nell'Azione Sociale*, eds. A. Donzelli e A. Fasulo, Roma, Meltemi, pp. 85-110.
- DU BOIS, J. W. (2002), *Stance and Consequence*, paper presented at the annual meeting of the American Anthropological Association, New Orleans.
- EPSTEIN, A. L. (1978), *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock (trad. it. 1983, Loescher, Torino).
- ERRINGTON, J. J. (1998), *Shifting Languages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940), *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press.
- FABIETTI, U. (1998), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci [ed. or. 1995].
- GEERTZ, C. (1963), *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in *Old Societies and New States*, ed. C. Geertz, New York, Free Press, pp. 105-157.
- GOFFMAN, E. (1974), *Frame Analysis*, Boston, Northeastern University Press.
- (1981), *Forms of Talk*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1987, *Forme del parlare*, Bologna, Il Mulino.
- GOODWIN, M. H. (1990), *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children*, Bloomington, Indiana University Press.
- GOODWIN, C., GOODWIN, M. H. (1992), *Assessments and the Construction of Context*, in *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, eds. A. Duranti and C. Goodwin, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 147-189.
- GUMPERZ, J. (1982), *Discourse strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HANDLEMAN, D. (1977), *The organization of ethnicity*, «Ethnic Groups», 1, pp. 187-200.
- HUNSTON, S., THOMPSON, G. (eds.) (2000), *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*, Oxford, Oxford University Press.
- ISAACS, H. (1975), *Idols of the Tribe*, New York, Harper e Row.
- KEANE, W. (1997a), *Knowing One's Place: National Language and the Idea of the Local in Eastern Indonesia*, «Cultural Anthropology», 12 (1), pp. 37-63.
- (1997b), *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representations in an Indonesian Society*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- (2003), *Public Speaking: On Indonesian as the Language of the Nation*, «Public Culture», 15 (3), pp. 503-530.
- (2007), *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley. The University of California Press.
- KROSKRITY, P. V. (1993), *Language, History, and Identity: Ethnolinguistic Studies of the Arizona Tewa*, Tucson, University of Arizona Press.
- (2000,) *Language Ideologies in the Expression and Representation of Arizona Tewa Ethnic Iden-*

- tity, in *Regimes of Languages: Ideologies, Politics and Identities*, ed. Paul V. Kroskrity, Santa Fe New Mexico, School of American Research Press.
- KRUYT, A. C. (1923), *De Toradjas van de Sa'dan, Masopoe en Mamasa Rivieren*, 24 Tijdschrift voor Indische Taal, Landen Volkenkunde, 63, pp. 81-176.
- (1938), *De West-Toradjas op Midden Celebes*, 4 Vols., Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, new series, vol. XL, Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, Amsterdam.
- KUIPERS, J. C. (1998), *Language, Identity and Marginality in Indonesia. The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LABRADOR, R. N. (2004), 'We can laugh at ourselves': Hawaii ethnic humor, local identity and the myth of multiculturalism, «Pragmatics», 14 (2/3), pp. 291-317.
- LEACH, E. R. (1954), *Political Systems of Highland Burma*, London, Athlone.
- LO, A., REYES, A. (2004), *Language, identity and relationality in Asian Pacific America: An introduction*, «Pragmatics», 14 (2/3), pp. 115-127.
- MIGGE, B. (2007), *Code-switching and social identities in the Eastern Maroon community of Suriname and French Guiana*, «Journal of Sociolinguistics», 11(1), pp. 53-73.
- MYERS-SCOTTON, C. (1976), *Strategies of Neutrality: Language Choice in Uncertain Situations*, «Language», 52 (4), pp. 919-941.
- (1993) *Social Motivations for Code-switching: Evidence from Africa*, Oxford, UK, Clarendon Press.
- NAGATA, J. (1974), *What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society*, «American Ethnologist», 1, pp. 331-350.
- NOOY-PALM, H. (1979), *The Sa'dan-Toraja: a Study of their Social Life and Religion*, vol. 1, *Organization, Symbols and Beliefs*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- OCHS, E. (1992), *Indexing Gender*, in *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, eds. A. Duranti e C. Goodwin, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 335-358.
- PHILIPS, S. (1972), *Participant structure and communicative competence: warm springs children in community and classroom*, in *Functions of language in the classroom*, eds. C. B. Cazden, V. P. John, D. Hymes, New York, Teachers College Press, pp. 370-394.
- POMERANTZ, A. (1984), *Agreeing and Disagreeing with Assessments: Some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes*, in *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, eds. J. M. Atkinson and J. Heritage, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 57-101.
- ROTH, D. (2004), *From "Grooter Toradja" to "Toraja Raya". Emergent ethnic identity, expansionism and political struggle in Tana Toraja and Luwu, South Sulawesi*, in *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*, ed. M. Ramstedt, London, Routledge Curzon, pp. 160-183.
- RUMSEY, A. (1990), *Wording, Meaning, and Linguistic Ideology*, «American Anthropologist», 92, pp. 346-361.
- SACKS, H., SCHEGLOFF, E. A., & JEFFERSON, G. (1974), *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*, «Language», 50, pp. 696-735.
- SCHRAUWERS, A. (1998), *Returning to the 'Origin': Church and the State in the Ethnographies of the 'To Pamona'*, in *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*, ed. Joel S. Kahn, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore and London, pp. 203-226.
- SILVERSTEIN, M. (1976), *Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description*, in *Meaning in Anthropology*, eds. K. H. Basso e H. A. Selby, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 11-56.
- (2000), *Whorfianism and the Linguistic Imagination of Nationality*, in *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, ed. P. V. Kroskrity, Santa Fe, NM, School of American Research Press, pp. 85-139.
- (2003), *The Whens and Wheres – as well as Hows – of Ethnolinguistic Recognition*, «Public Culture», 15(3), pp. 531-557.

- SOUTHALL, A. (1976), *Nuer and Dinka are people: ecology, ethnicity and logical possibility*, «Man», vol. 11(4), pp. 463-491.
- SUMNER, W. G. (1906), *Folkways*, New York, Ginn. [trad. It 1962, Milano, Edizioni di Comunità]
- VAN DEN BERGHE, P. L. (1978), *Race and ethnicity: a sociobiological perspective*, «Ethnic and Racial Studies», 1(4), pp. 401-411.
- VOLKMAN, T. A. (1984), *Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970s*, «American Ethnologist», 11 (1), pp. 152-167.
- WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World System*, New York, Academic Press.
- WOOLARD, K. A. (1998), *Simultaneity and bivalency as strategies in bilingualism*, «Journal of Linguistic Anthropology», 8, pp. 3-29.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Marzo 2008

(czz / FG3)

