

Francesco Garlato

A proposito di identità etnica **LETTURA DELLA TRADIZIONE** **Comunicazione e messaggio - storicità e continuità**

Grazie alla divulgazione – più o meno seria e corretta – di teorie psicologiche e psicoanalitiche, con cui di volta in volta si sottolineano non soltanto scuole diverse, ma aspetti particolari di una stessa scuola (e Dio sa quale confusione si è spesso creata nei tanti »non addetti«, pur giustamente curiosi), si è sufficientemente diffuso il termine di »identità« e di »processo di identità«. Da un punto di vista molto meno debitore alla psicoanalisi che a una riflessione maggiormente articolata e di più ampio orizzonte, nel precedente intervento (cfr. «LADINIA» n. 2/1978) ho cercato di puntualizzare, sia pure con un taglio di impostazione metodologica, i momenti essenziali per una identità etnica che sia in grado di sviluppare tutta la dinamica che essa racchiude.

È evidente che una identità etnica deve partire, nel processo del suo vitale attuarsi come essere-vivere nella storia, dalle matrici originarie espresse da tradizioni, da simbolismi, da leggende (o miti), in cui il »nucleo« di *valori individuanti* deve essere fatto trasparire dalla e nella forma in cui è stato tramandato, per confrontarsi – e, nel confronto, dilatarsi in *evento vissuto*¹⁾ – con forme nuove o rinnovate, e con forme diverse di diversificate matrici, alle quali il processo storico via via conduce ogni realtà umana.

Ritengo opportuno, in questa occasione e proseguendo la riflessione del precedente articolo, considerare (ancora da un punto di vista soprattutto metodologico) il come un »nucleo« di valori individuanti possa – e debba, io credo – giungere alla consapevolezza di chi, come i Ladini di questo nostro tempo, hanno e sentono la necessità di sfuggire da insidiosi pericoli e di ricercare una loro originale interpretazione di fenomeni nuovi dai quali non possono non essere coinvolti (e talvolta frastornati).

Vorrei fare una premessa-affermazione che possa essere un punto di riferimento e quasi un »codice« interpretativo di quanto cercherò di illustrare, e che comunque deriva, o ne è la sostanza, dall'articolo precedente su »Il senso dell'identità etnica«. E cioè: non possedere una propria identità porta inevitabilmente a una di queste due situazioni contrapposte nella forma, ma identiche nella realtà più profonda: essere strumenti di »altri« oppure essere a tutti i costi contro gli »altri« in una chiusura mortificante; in ambedue i casi, per paura, per incertezza, per incapacità di sviluppo, per distacco dalla concreta vitalità della storia; o per colpevole pigrizia abdicante.

* * *

Gli elementi che costituiscono il patrimonio radicale per una identità etnica, continuano a »vivere« per effetto della *comunicazione*. La comunicazione, dunque, è essenzialità per l'essere-vivere nella consapevolezza di se stessi. Tale essenzialità, tuttavia, non è quasi

1) Ciò comporta tutta la sostanziale interrelazione tra conoscenza e prassi, che può essere individuata come *convinzione* che informa globalmente l'essere-vivere dell'uomo e di un gruppo. (A proposito del termine,

che qui viene spesso usato, »essere-vivere«, confronta il precedente articolo »Il senso dell'identità etnica«, sempre su LADINIA, n. 2/1978).

mai così semplice o così chiara nel *movimento* che di generazione in generazione dovrebbe consolidare e dilatare il nervo vivo dell'identità, soprattutto quando, come nella nostra epoca in particolare, sovrastrutture mentali e comportamentali tendono ad atrofizzare le dimensioni globali dell'esistere-uomini. È stato detto che gran parte della cultura contemporanea ha posto fra parentesi la nascita e la morte, ovvero il mistero stesso della vita. Si è perduta quella verticalità dell'essere uomini che consente il vissuto della »profondità« oltre il contingente e contro ogni fanatismo utopico che a tutto incolla l'etichetta di un »sociale« che è incapace di esaurire lo spessore autentico dell'esistenza umana, costretta, invece, ai limiti asfissianti di schemi precostituiti e di slogans monotoni, devianti, livellatori di valori anche nell'ambito stesso di un »sociale« etnico o che per vari motivi si vuole soltanto etnico.

Di qui il tradimento di quella essenzialità per l'essere-vivere nella consapevolezza di se stessi che è la comunicazione; la quale non è più un fatto di reciprocità (comunicazione da »communis«, far parte ad altri), ma imposizione atrofizzante. Tutto in questa cultura tende alla terribile orizzontalità di un deserto, dal quale può emanare certamente un fascino, ma che non riesce ad evitare a lungo andare il senso della mancanza di vita, e, rifiutando un sole più alto, nemmeno il senso della capacità di orientarsi (e, perciò, è falsa cultura). Ne può essere un »saggio« la così detta filosofia analitica del linguaggio con lo strutturalismo esasperato, che hanno fatto dell'uomo un oggetto e non un soggetto capace di responsabilità creativa. Una »cultura«, ancora, che dunque non ha saputo comunicare, tranciando – soprattutto per i giovani – ogni legame vivo e purificato con la storia, con i valori individuanti, e per conseguenza con il fondamento di essere e di esistere di se stessi: di qui lo smarrimento, l'inconsistenza, la mancanza di senso e di significato, e la ricerca di tutti quei palliativi che pur la »società« sembra condannare, come la droga, la violenza, il rifiuto dell'impegno autentico, la lotta al »perbenismo« senza capacità di proposte alternative; in sostanza, l'egoismo tanto più accentuato quanto più abissale è il vuoto e la relativa inesperienza del dare.

Ecco perché è necessario riprendere il dinamismo vero della comunicazione umana globale, la significanza dell'ascolto e del dialogo con tutto ciò che è vivo della tradizione, delle linee profonde del proprio ceppo originario pur nel dilatarsi dei rami che la stagione attuale ha fatto crescere (fra l'altro, è il problema dell'ermeneutica storica e della storiografia), ma in chiave di armonia tra riflessione e prassi, che è la vera cultura del singolo e del gruppo.

Su questa base è bene, dunque, dire qualcosa sul tema della comunicazione, per poter avere gli strumenti adeguati a cogliere il »nucleo« fecondo di una tradizione individuante e il significato dei »segni«, positivi o negativi, della situazione in cui si vive e che si intreccia, anche in forme e in modi ambigui, con le sedimentazioni conscie o inconscie della tradizione stessa.

Comunicazione e messaggio

Ogni comunicazione è un messaggio, ma non ogni messaggio è una comunicazione, se in questa intendiamo, come elemento essenziale, un minimo almeno di volontà da parte di chi, in qualche modo, produce un messaggio. Non solo: nella comunicazione interviene in maniera e in misura determinanti la dimensione interpersonale di relazioni che coinvolgono ogni soggetto, sì che non è possibile parlare di comunicazione se non nell'ambito di quella *manifestazione* del soggetto a se stesso *con* altro (o altri) soggetto.

Come affermava Jaspers, »la verità comincia a due«; e se ci rifacciamo a una osservazione

di John Parry, secondo cui »la comunicazione esprime la esigenza del soggetto di mantenere i contatti con l'ambiente«²⁾ (affermazione vera ma, a mio avviso, non esaustiva), riusciamo a individuare come la comunicazione sia – per usare una distinzione antica, ma sempre valida – un atto dell'uomo e non semplicemente un atto umano. Atto dell'uomo teso proprio alla ricerca costante della identità personale e comunitaria degli ineliminabili rapporti che costituiscono la dinamica della coscienza, che è momento unificante della mente, del cuore e del corpo. È la viva raggiera di quell'*hic et nunc* che già nella riflessione di San Tommaso d'Aquino costituiva il »luogo« del processo conoscitivo, pur nel raggiungimento di concetti che trascendono lo stesso *hic et nunc*: ma precisamente in questa necessaria »richiesta« di tempo e di spazio della »operazione intellettuale« – che è anche conoscenza di sè –, si trova la dinamica per la quale il »concetto« (e possiamo dire il »principio«, il »valore« riconosciuto, e quindi il »simbolo« intramontabile, o il »mito«, o la »leggenda«) deve essere – perché può esserlo – il vivificatore dei successivi *hic et nunc* che formano la storia personale e comunitaria, in un continuo interscambio verso una pienezza.

D'altra parte, credo che si debba attentamente considerare un duplice aspetto della realtà storica: la storia come continuo processo nel quale l'uomo, o il gruppo etnico, si realizza in proporzione alle possibilità qualitative più che quantitative ch'egli trova nella realtà in cui è immerso; la storicità dell'uomo – elemento costitutivo –, che è sempre tensione tra un passato ed un futuro, in cui emerge essenziale la libertà, perché davvero, come afferma W. Kasper, »esiste una storia soltanto dove esiste libertà«. Ciò comporta, ovviamente, nell'un aspetto come nell'altro, la qualificante »presenza« di una tradizione: espressione del senso e del significato che una realtà necessariamente circoscritta (l'ambiente nel senso più ampio) porta nel rapporto con l'uomo – ed è, poi, l'uomo a scoprire e a dare questo senso e questo significato nell'interpretazione vissuta che compie quotidianamente della realtà che lo circonda –; ed espressione di una »visione« umana del rapporto globale dell'uomo con se stesso, con la comunità, con la realtà concreta in cui vive. In questo senso, nessun uomo – e nessuna comunità – può presumere realisticamente di iniziare da zero, e una mancanza di tradizione è l'antitesi della costitutiva storicità dell'uomo o del gruppo, cioè la negazione del valore dell'uomo e del gruppo. Poiché, inoltre, tale storicità è, come dicevamo, tensione tra passato e futuro, è altrettanto antitetica una passiva e meccanica fedeltà a una tradizione intesa come legge ferrea e formalistica. La storicità dell'uomo, allora, è possibile soltanto se l'uomo – e il gruppo – entra in discussione con la tradizione: il che comporta conoscenza e dialogo con la tradizione.

Bisogna, dunque, saper cogliere la comunicazione e il messaggio della tradizione. Tuttavia avevamo sottolineato che se ogni comunicazione è un messaggio, non ogni messaggio è una comunicazione. Infatti un messaggio può essere colto in »segni« non volutamente e intenzionalmente prodotti o presentati: ciò può accadere sia nell'incontro tra un essere percipiente e un qualsiasi »oggetto« che non abbia capacità di volere e, quindi, intenzionalità comunicativa; sia fra un essere percipiente ed elementi di un fatto comunicativo non voluti espressamente, non intesi e assolutamente non considerati dal comunicante per la specifica comunicazione che intende fare; sia, ancora, fra un percipiente e la polivalenza di un »segno« (polisemia), quando dei vari significati di un segno il percipiente ne coglie uno non intenzionalmente considerato o addirittura escluso dal comunicante.

2) J. Parry, *Psicologia della comunicazione umana*, Roma 1973.

Se vogliamo fare degli esempi, nel primo caso possiamo pensare a un'aurora in cui si coglie un messaggio di gioia – e in tal caso potremmo anche dire che l'aurora è »causa strumentale« del messaggio, che trova il suo fondamento ultimo nel percipiente stesso, come fatto psicologico in qualche modo razionalizzato. Nel secondo caso pensiamo a gesti di nervosismo di chi sta parlando di argomenti che nulla hanno a che vedere con i motivi del suo nervosismo: motivi, tra l'altro, che il comunicante non intende assolutamente manifestare; quei gesti »lanciano« comunque il messaggio: »sono preoccupato«, »sono adirato«, ecc. Nel terzo caso pensiamo a una comunicazione tipo: »domani affronterò il campo con impegno«, in cui – se non esistono altre indicazioni, anche di natura non verbale o di situazione o di ambiente – chi parla può voler intendere il campo da gioco, ma chi ascolta si riferisce al campo di esercitazioni militari.

Questa distinzione non soltanto non è oziosa, ma riveste una particolare importanza se riferita a un linguaggio, come quello della tradizione, nel quale concorrono o possono concorrere elementi disparati della comunicazione, nei loro molteplici rapporti. Perché nel messaggio confluiscono sempre una *oggettività* e una *soggettività* che rendono il rapporto comunicazione-messaggio caratterizzato costantemente dalla possibilità di una dimensione ambigua. Una oggettività e una soggettività che sono polivalenti nell'insieme del processo comunicativo. Vi è, infatti, una oggettività voluta dal comunicante che non può prescindere dalla capacità soggettiva del ricevente di cogliere i significati e le significanze, di inserirsi nel senso e nella prassi dei »segni« usati per comunicare; vi è una oggettività dei mezzi comunicativi ed espressivi che hanno una »forza« indicatrice; vi è, di fronte al comunicante, una oggettività della soggettività – non è un bisticcio di parole – dell'ascolto. Ed esiste una soggettività, conscia o inconscia, implicita o esplicita, nell'umore, nel »momento« esistenziale, nella posizione socio-culturale, oppure nella pigrizia, nella dispersione del ricevente. Il rischio di tradire quel nucleo di valori individuanti al quale un processo di identità etnica non può rinunciare, esiste dunque, e in misura da non sottovalutare.

Volendo, pertanto, dare una definizione del messaggio, nel quale si intrecciano tutti questi elementi e che costituisce in realtà, voluto o non voluto espressamente, il »prodotto« ultimo del rapporto fra soggetto e oggetto nel campo dei »segni«, potremmo forse dire che esso è la significanza di combinazioni che di volta in volta si attuano fra i vari elementi del linguaggio (inteso nel senso più generale), e che *connota* una sintesi di valori o pseudovalori, o comunque ritenuti tali dal comunicante e dal ricevente, in sintonia o indipendentemente, o addirittura in contrasto fra loro. Una scenetta comica è in grado di »lanciare« un messaggio che può non avere alcun riferimento alla pura struttura anche linguistica della scenetta stessa, e può invece connotare per significanza determinati valori drammaticamente contestati o vilipesi. Proprio per questa sua caratteristica, il messaggio non necessariamente è esplicito; quando il Parry afferma che »l'essere umano è in massima parte inconsapevole del processo implicito nello scambio di messaggi quotidiani«, sottolinea come la particolare significanza che è il messaggio scaturisca da quei rapporti e da quelle interrelazioni che, più di segni singoli o di combinazioni complessive di segni, includono una apertura sul mondo delle idee e dei valori, quale si è formato o si va formando come »situazione fondamentale« dell'uomo nella sua specifica esperienza storica, sociale e culturale. Questa »situazione fondamentale« non è necessariamente esplicita al soggetto stesso: anzi, il più delle volte è sotto – per così dire – il razionale e, comunque, è sempre indeterminata rispetto alla normale discorsività logica dell'uomo. È come il cuore nascosto dell'atteggiamento esistenziale, poiché lo vivifica; ed è, per altro aspetto, come il »magazzino« al quale attinge di volta in volta la dinamica psicologica e »ispira«, in senso di criterio valutativo e di confronto, il giudizio pratico dell'uomo. In questo

senso pregnante possiamo riprendere il concetto di una reciprocità, nel linguaggio, che «ci chiama a esistere», quasi disincantandoci di fronte alla «povertà» della comunicazione considerata in se stessa.

Intendiamoci su questa «povertà» della comunicazione. In realtà, pur nella indefinita varietà di articolazione del linguaggio (verbale e non verbale) ci si trova sempre e comunque di fronte a una sproporzione globale tra significanti e significati. L'attualizzarsi dei vari segni nella dimensione comunicativa, reciprocamente per il comunicante come per il ricevente, lascia una zona – a volte molto estesa – di realtà «intraducibile» che è nella stessa natura di quella «situazione fondamentale» irripetibile pur se aperta dinamicamente alla globalità dell'esperienza, costituita da una capacità emotiva che pur cogliendo la realtà, non si riversa mai totalmente, attraverso la coscienza, nella sfera strettamente logica dell'uomo (ma, semmai, nella sua coerenza che è ben altra dimensione), con «angolazioni» a volte *uniche*.

Tale «povertà» della comunicazione considerata in se stessa propone, dunque, una sua alleanza con tutta la ricchezza del «fenomeno» umano nella dinamica di quel «mantenere i propri rapporti con l'ambiente» che abbiamo visto espresso in J. Parry, ma anche di quel processo interiore che, nell'ambiente, tende a superare di continuo la sproporzione dell'essere umano tra esigenze, slanci, intuizioni, capacità logico-discorsiva e realtà spaziotemporale.

Se queste peculiarità che si intrecciano fra messaggio e comunicazione sul perno fondamentale delle caratteristiche individuali e sociali – e quindi etniche – dell'uomo, vengono ad attualizzarsi in un linguaggio specifico – nel caso quello della tradizione –, è necessario allora considerare tale specificità, onde poterlo usare nel modo migliore e con più chiara consapevolezza. La specificità del linguaggio condiziona³⁾, infatti, non soltanto la comunicazione (la sua validità, secondo le intenzioni del comunicante), ma anche il messaggio, poiché essa si articola proporzionando in modi e in misure diversi e diversificanti i vari elementi del linguaggio in generale. Se per specificità di un linguaggio intendiamo, appunto, una particolare preponderanza di un gruppo di segni (difficilmente di un segno solo) rispetto agli altri segni, in un altrettanto particolare rapporto tra di loro (compreso il «campo semantico»): il loro condizionamento sulla comunicazione e sul messaggio ne risulta come ovvia, anche se non sempre cosciente, conseguenza.

Ma la specificità del linguaggio condiziona anche l'ascolto, l'atto percettivo, poiché il «gioco» delle proporzioni nell'uso dei «segni» (in cui una certa «esasperazione» di alcuni, l'assenza parziale o totale di altri, struttura il linguaggio entro particolari schemi espressivi) richiede una codificazione *sui generis* e, per conseguenza, una decodificazione altrettanto *sui generis*. Decodificazione sulla possibilità della quale incidono diversi elementi anche extralinguistici, che non possono essere ignorati nel fatto comunicativo.

Ogni comunicazione tende per sua natura intrinseca a informare (informazione in senso lato, aperta a qualsiasi contenuto). Ora, se l'informazione, a sua volta per propria intrinseca natura, tende alla riduzione di incertezza, offrendo contenuti e significati che allargano la consapevolezza dell'esistenza e della natura dei rapporti con la realtà, il problema della specificità di un linguaggio assume, sia per chi lo usa come per chi lo intende recepire, un valore deontologico essenziale, e pone una esigenza primaria di coerenza: il che significa, fra l'altro, conoscenza quanto più profonda e particolareggiata possibile del linguaggio stesso.

3) Usando il termine «condizionare», non ho inteso necessariamente il suo senso negativo.

Vi sono condizionamenti dinamici, di dilatazione, di apertura, e quindi positivi.

Il linguaggio della tradizione

La specificità del linguaggio della tradizione propria di un gruppo etnico da che cosa è data? Certamente dalla propria lingua, nella quale una particolarità individuante è costituita non soltanto dal lessico, ma, soprattutto direi, dalla sua sintassi, dalle sue forme idiomatiche e dalla stessa »pronuncia«⁴⁾. E tuttavia la lingua, pur elemento essenziale, non forma ancora da sé il linguaggio della tradizione: questa si »incarna«, anche attraverso la lingua, in una serie di comportamenti usuali, rituali quasi (le usanze e i costumi) e in una »letteratura« – scritta od orale – che raccoglie nelle leggende, nei miti e negli stessi racconti storici, non tanto conclusioni interpretative della specificità etnica che consente l'identità (e ricordiamo la sua ineliminabile essenzialità, come si è tentato di connotare nel precedente articolo), quanto piuttosto la chiave interpretativa del proprio essere-vivere in una determinata identità. Sì che una tale letteratura non va semplicemente letta, ma »com-presa« nella ricerca sempre rinnovata di quella »chiave«, proprio perché la storicità dell'uomo deve entrare, per una esigenza intrinseca, in discussione (conoscenza e dialogo) con la tradizione, nella tensione fra passato e futuro.

Sarebbe, forse, illuminante ricorrere all'esempio di una »com-prensione« raffinata, filosofica, come quella che Unamuno ha fatto del »Don Chisciotte« di Cervantes, in cui ha voluto cogliere, sia pure dal suo punto di vista, il significato esistenziale di una grande »favola«, quasi condensazione della tradizione spagnola. E altrettanto illuminante potrebbe essere una attenta lettura delle più acute elaborazioni storiografiche che, attraverso i fatti, scoprono le motivazioni di fondo che hanno condotto a quei fatti, sottolineando le sostanziali linee nelle quali – come si esprime il grande storico Marc Bloch – »l'elemento umano ha fatto la sua comparsa«; poiché – citiamo sempre il Bloch, che traduce, forse inconsapevolmente, San Tommaso – »il nostro intelletto tende, per sua natura, assai più a voler comprendere che a voler sapere«⁵⁾. Si troverebbero elementi positivi e meno positivi (a volte, forse, negativi) in grado di indirizzare per convergenza o per contrasto una indagine sulla propria tradizione, e dai quali verrebbe sottolineata la distinzione che abbiamo fatto tra comunicazione e messaggio.

Vi è infatti nella tradizione un evento comunicativo che ha ovviamente un messaggio individuante; ma i messaggi che dalla tradizione possono derivare all'uomo dell'oggi, possono anche non essere l'autentico messaggio della tradizione, bensì una deviante – anche se inconsapevolmente – interpretazione, dovuta all'ambiguità di una »polisemia«⁶⁾ non

4) Il senso di questo termine è qui molto lato, includendovi non soltanto i »suoni«, sia delle vocali che delle consonanti, bensì anche quella che comunemente viene chiamata »cadenza«. In ogni caso sarebbe interessante ricercare le motivazioni di una determinata fonetica, oltre che sulla base di etimologie e di derivazioni, anche sulla base dell'effettivo »parlare«.

5) M. de Unamuno, *Vita di don Chisciotte*, trad. ital., Milano 1926.

M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino 1969. Il verbo »sapere« è qui inteso nel limite del »conoscere« e non nella sua più vasta e originaria accezione dell'»aver sapore - capire - vivere il conosciuto«.

6) Quando un termine può avere più significati, individuabili a seconda del contesto sia linguistico che extralinguistico, o del »campo semantico« nel quale è contenuto, si parla di »polisemia«. Ad esempio, il termine »campo« può assumere significati diversi a seconda che il contesto indichi di volta in volta »campo agricolo«, »campo elettromagnetico«, »campo sportivo«, »campo di battaglia«, ecc. Senza una specificazione precisa (ripetiamo, non soltanto dovuta alla »frase«, ma anche a elementi extralinguistici, che possono essere l'ambiente, l'atmosfera socio-culturale, lo stesso tono di voce, ecc.) si presenta in una estrema ambiguità, che determina l'ambiguità della comunicazione stessa.

presente quando la tradizione »codificò« la propria comunicazione, e subentrata successivamente per mutamenti di prassi, di incontri con altre tradizioni, di modo di vivere, di rapporti con ambienti »diversi« per diverse attività (pensiamo al fenomeno del turismo nelle Valli ladine, che da solo costituisce un poliedrico mutamento di enormi proporzioni). Messaggi, inoltre, che la tradizione pur contiene nella sua autenticità, ma che per le mutate situazioni psicologiche, sociali e di rapporti, non vengono captati, rendendo parziale e sproporzionata la sua comunicazione. Infine, messaggi non intenzionali della tradizione: non va dimenticato, infatti, che la riflessione sull'uomo, sulla sua cultura, sulla sua storia, ha portato a possibilità conoscitive maggiori, che sanno cogliere significati — e quindi consapevolezza — là dove un tempo era soltanto questione di espressività spontanea o istintiva, capace comunque di rivelare risvolti anche strutturali di una identità.

Queste tre linee del rapporto con la tradizione attraverso i messaggi, portano a valutare più a fondo e con più accentuata convinzione l'importanza ineliminabile della lingua (nel nostro caso, la lingua ladina che ha particolarità pregnanti di significato tutte proprie): nel suo lessico, come rapporto tra realtà espressa ed espressione; nella sua sintassi, come rapporto tra essere-vivere dell'uomo e suo ambiente in una scala di valori interrelati; nella sua pronuncia, come rapporto tra fatto comunicativo e sensibilità ⁷⁾. Una buona conoscenza della propria lingua dovrebbe dunque consentire una maggiore attenzione e una più spontanea relazione con la tradizione, sapendone cogliere quel »nucleo« di valori individuanti che formano la base della maturazione etnica, e sapendo scartare e superare le ambiguità che derivano sia da una »polisemia«, dirò così *vagante*, sia da una scarsa e confusa coscienza delle proprie capacità espressive e comunicative.

Il simbolo, ovvero la ricchezza comunicativa della tradizione ⁸⁾

Il proporre e il riproporre continuamente il bagaglio storico e letterario della propria tradizione, e il perpetuarsi o il ricordo di usanze e di costumi, incontra inevitabilmente il *simbolo*, il cui senso e la cui fecondità, oggi, in una società consumistica, tecnologica, sperimentalistica, sono piuttosto perduti e obliati, o la cui dimensione è ridotta e mortificata

7) Non so se, al di là dell'ambito della fonetica, è la prima volta che viene data una definizione di questo tipo della »pronuncia«, intendendo in questa, come si annotava prima, anche la cadenza del parlare. Bisognerebbe approfondire quanto qui intendo esprimere, ma l'economia dell'articolo consente soltanto un accenno, come, del resto, per il »lessico« e per la »sintassi«. Mi rendo conto, d'altra parte, delle difficoltà che una fruttuosa analisi della »pronuncia« può comportare.

8) Prendo la parola »simbolo« nel suo significato più ampio, senza per il momento fare quella distinzione — essenziale in un discorso più specifico e più approfondito — che consiste nel considerare da una parte il »simbolo« vero e proprio, come manifestazione e comunicazione di un *sensu*, attraverso una realtà singola o estremamente ridotta, come »condensazione di un discorso

infinito« (P. Ricoeur), ovvero che non si esaurisce mai pur nel mutare delle esperienze e dei discorsi logici (ad esempio, la macchia come senso di impurità; la croce per il cristiano — ricordiamo che nella Chiesa antica si chiamava »simbolo« la succinta elencazione delle principali verità di fede: il »Simbolo apostolico«, il »Simbolo niceno«, ecc.), e, dall'altra parte, il »mito-leggenda«, che è un »simbolo sviluppato in forma di racconto e articolato in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia secondo il metodo critico« (P. Ricoeur) — ad esempio, il mito della caverna di Platone.

Il simbolo è dunque più »radicale« del mito, e tuttavia il mito consente un approccio al *sensu* maggiormente legato all'esperienza e muove più facilmente la componente emotiva dell'uomo, facendolo *partecipe* dei valori espressi dal suo simbolismo.

a ruoli di strumenti ipocritamente usati (vedi tanta, troppa pubblicità). Eppure il *simbolo* è quanto mai legato alle esigenze della natura umana, anche storicamente e geograficamente considerata, perché essa non è soltanto logica discorsiva che si serve di un linguaggio analitico, ma è anche intuizione intellettuale che si serve di un linguaggio sintetico (intuizione che è superiore alla ragione discorsiva, riuscendo a cogliere più a fondo e con maggiore apertura l'interezza della realtà); linguaggio sintetico che è molto più »dinamico« e molto più inerente al processo della autentica conoscenza, che è privilegio dell'uomo, in quella prospettiva così chiaramente enunciata dalla filosofia classica: nulla vi è nell'intelletto che prima non sia nei sensi ⁹⁾.

Ed è su questa linea che si evidenzia la fecondità della formula di Paul Ricoeur: »il simbolo dà a pensare« ¹⁰⁾, come ricchezza che precede un discorso filosofico scientifico (ivi compresa l'etnologia), perché la realtà umanamente vissuta tende sempre ad essere espressa, inizialmente e anche nella trasmissione, con simboli. Il linguaggio logico-discorsivo può mutare e muta nel tempo, anche in base al mutare di esperienze legate al mutamento della »storia«: risulta, quindi, sempre un linguaggio parziale se non si ancora, in chiave di ermeneutica oggettivamente rispettosa, a una esperienza di relazione e, ancor meglio, di tensione con il *tutto* quale può essere espresso soltanto dal simbolo. Ma va tenuto presente che il simbolo *non spiega* qualcosa, ma *apre* a una dimensione dell'esperienza in cui predomina l'*intenzionalità* dei significati e dei sensi globalizzanti e, in quanto tali, individuanti una precisa identità d'essere-vivere. Così il simbolo è linguaggio sintetico-intuitivo, la cui interpretazione non può prescindere da quella ricchezza intrinseca del *vissuto* che si manifesta nel simbolo stesso; come dire che il vero approccio al simbolo non è mai una semplice »ricostruzione« asettica, commemoratoria, o anche solo formalmente rituale, ma un processo di *sim-patia* (nel senso etimologico), qualunque ne possa essere in un secondo momento la esplicazione logico-discorsiva.

Se, poi, il simbolo è dato da un mito, da una leggenda, da un racconto, da comportamenti codificati (ad esempio, il ballo, determinate cerimonie, ecc.) la ricchezza da scoprire sta precisamente nella dinamica del »drama«, nell'originaria accezione greca del termine, come »azione«, »fatto«, »evento«: una dinamica che implica — sulla linea che stiamo trattando — proprio quella tensione *umana* verso un tutto che, potremmo dire con Blondel, sta nell'azione, in cui si trova il centro della vita, sintesi di pensiero e di vissuto in una consapevolezza fattuale.

È con questa metodologia — che è anche impegno — che va considerata la relazione dell'uomo, e del gruppo, con la propria tradizione. Così, infatti, si riescono a captare sia il »nucleo« dei valori individuanti, che la sua forza, anche nella prospettiva di un presente che punta al futuro, cioè di realtà mutate nel tempo e che, a loro volta, tendono a mutare verso una sempre maggiore maturazione di identità non statica. La comunicazione e il messaggio della tradizione sono colti nella pregnanza esistenziale (come raccordo concreto fra principi e loro attuazione) di un »tradere« che esclude qualsiasi fissità di pura curiosità archeologica, ed è, invece, la linfa sempre viva per nuove e rinnovate »imprese« dell'uomo. Si tratti di simbolo o di mito-leggenda (ritorniamo qui alla distinzione alla quale abbiamo fatto cenno alla nota n. 8), in un modo più conciso ma forse più ricco di idea il primo, o in modo maggiormente articolato ma più ricco forse di prassi ¹¹⁾ il secondo: si tratta

9) Anche un »racconto« — leggenda o mito —, nella sua capacità di suscitare *immagini*, è »qualcosa« di sensibile.

10) P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970.

11) Una prassi, tuttavia, globale, che è attuazione di valori, essendo — in quanto prassi dell'uomo — interrelata con i valori stessi.

sempre di una esperienza che ha attinto a realtà intramontabili ed essenziali per il processo di identità; realtà esenti da forme contingenti e capaci invece di non tradire l'essere-vivere che è proprio del singolo e della comunità qualificantisi nella specifica essenza che li distingue da altri e li fa se stessi in profonda e creativa libertà.

Se abbiamo affermato che la costituiva storicità dell'uomo è possibile soltanto se l'uomo – e il gruppo – entra in discussione con la tradizione (come conoscenza e dialogo), un impegno a meditare e a rimeditare il simbolismo della tradizione diventa un dovere di ciascuno e dell'intera comunità, soprattutto in quanti hanno responsabilità educative e culturali. In questa direzione credo che si debbano rivedere i programmi scolastici, sia per quanto riguarda l'insegnamento del ladino, sia per quanto concerne la sua distribuzione oraria, sia, ancora, per il delicato problema della preparazione degli insegnanti.

Si tratta senza dubbio di un impegno considerevole. Il problema della comunicazione dei significati, dei sensi e dei valori delle realtà tradizionali che non sia semplice problema di raccolte, di curiosità, di esercizio accademico, sta essenzialmente nella partecipata ricerca del messaggio genuino che da quella comunicazione deriva. Interrogare la tradizione del proprio gruppo etnico comporta anche un lavoro di ricerca, di selezione, di raccolta (e, forse, in questo campo c'è ancora molto da fare), ma l'*animus* deve porsi in atteggiamento di comprensione, attraverso il linguaggio *globale*, di ciò che è sempre vivo soprattutto nel simbolismo della tradizione, al di là delle forme, ma nel fondo dei valori che le forme esprimono. È, dunque, anche un'attenzione alla comparazione tra le varie forme, tra i vari simbolismi: nelle leggende e nei fatti storici, ma anche – contemporaneamente – nelle usanze, nei proverbi, nei canti (ivi compreso il tipo di musicalità, di armonia, di cadenza, ecc.), nelle cerimonie, nella lingua, nello stesso modo di lavorare. Poiché il processo di identità è allo stesso tempo anche processo di unità, di armonia.

Credo proprio di dover sottolineare questa intrinseca complementarietà tra processo di identità e processo di unità e di armonia, come raccordo di quanto ho cercato di analizzare dei vari aspetti di »tradizione e comunicazione« nella prospettiva del »senso dell'identità etnica«: la preoccupazione dell'unità, del significato globale e globalizzante dell'essere-vivere in una etnia particolare. Come per il singolo l'essere se stesso e, quindi, in libertà interiore e in libertà con gli altri (che è anche dignitosa e feconda collaborazione con gli altri) trova il presupposto direi ontologico nella propria unità che, in dimensione umana, vuol dire coerenza: anche per un gruppo etnico il processo di unità, armonia, coerenza è presupposto della propria effettiva e feconda identità. Lo stesso simbolismo che ispira il riconoscersi come entità e come operatività innestati nei valori di questa identità (e le stesse caratteristiche che abbiamo considerato nel problema della comunicazione e del rapporto tra comunicazione e messaggio) è indice efficace di questa esigenza di unità e di coerenza.

* * *

Devo lasciare ad altri l'applicazione concreta di questa metodologia al complesso della tradizione ladina, e mi auguro che quanto prima ciò possa essere attuato, magari in lavoro di gruppo. Sono convinto che una seria riflessione, una acuta analisi, un ascolto partecipe della storia, delle leggende, delle usanze, dei canti ladini, nella prospettiva metodologica qui abbozzata, potranno dare un risultato positivo, con conoscenze, idee, consapevolezza capaci di affrontare con maggiore sicurezza di identità i molteplici nuovi problemi posti da una società che, accanto alle tante contraddizioni (che vogliamo sperare sintomo di una crisi di crescita), rivela anche una forte tendenza alla confusione per l'ambiguità di

significato, di senso e di prassi degli elementi (pluralità piuttosto che pluralismo di ideologie, economia, tecnologia, ecc.) di cui oggi si serve.

Saper ritrovare e saper rivivere quei rapporti dinamici che fermentano sempre tra passato e presente del proprio ceppo, vuol dire saper fondare una identità etnica chiara e senza incertezza: e soltanto con una identità etnica chiara e certa, la *necessaria* apertura, e collaborazione, al nuovo come al diverso, si fa maturazione, e non processo di depauperamento o, peggio, di estinzione dei valori propri; abbandonando i quali non si diventa una nuova realtà »altra«, ma strumenti passivi degli altri.

Credo che quanto succintamente ho cercato di esporre in questo e nel precedente articolo sia in grado di delineare anche questo pericolo.

* * *

BINDO CHIURLO

**LA LETTERATURA
LADINA
DEL FRIULI**



Ristampa anastatica
dell'edizione 1922



RIBIS – UDINE
1978