

## La glossolalia, i qualia e la semiotica del sentimento<sup>1 2</sup>

**Nicholas Harkness**

Harvard University  
harkness@fas.harvard.edu

**Abstract** Glossolalia, or “speaking in tongues”, is a global Christian phenomenon. The stereotypical image of glossolalia is one of emotionally overwhelming contact with the deity caused by the direct intervention of the Holy Spirit into human speech behavior. For the linguist, glossolalia consists of language-like vocalizations without denotational “content”. For the glossolalist, the utterances contain divine messages that can be revealed through interpretation. This paper explains the process of verbal decomposition and recomposition, as practitioners shift their orientational focus from the narrow semiotic domain of denotation to the diffuse pragmatic domain of feeling, and then back again. Emotions – as both felt and lexicalized – serve as points of orientation throughout the process. Drawing on ethnographic data from South Korea, where Protestants practice glossolalia across denominations and congregations, this paper elucidates the systematic but covert cultural processes that mediate between the more overt forms of lexicalization of “emotion words” and speaker-focal expressions of “emotivity” or “emotionality”.

---

<sup>1</sup> L'autore è grato al professor Franciscu Sedda per l'invito a presentare questo testo durante il XXV Congresso della Società Italiana di Filosofia del linguaggio presso l'Università di Cagliari, in Sardegna. Il documento è stato notevolmente migliorato dalla discussione che lì ha avuto luogo, e in particolare dall'intuito, precisione e cura che Sedda ha posto nel lavoro editoriale e di traduzione.

<sup>2</sup> *Nota del Traduttore.* Il presente saggio basa parte del suo senso sulla differenza fra *feeling(s)* e *emotion(s)*. Il primo termine risulta centrale, come s'intuisce fin dal titolo originale: *Glossolalia, Qualia, and the Semiotics of Feeling*. Nel linguaggio dell'Autore il termine *feeling* torna sia nei suoi usi comuni sia nel linguaggio specialistico di Sapir e, ancor più, di Peirce. Tale è la densità del termine che nelle traduzioni italiane di quest'ultimo capita spesso che esso venga tenuto non tradotto oppure sia reso di volta in volta attraverso termini quali “sensazione” e “sentimento” (nonostante Peirce faccia ampio uso anche dei concetti di *sensation* e *sentiment*). Ai due termini italiani summenzionati nella presente trattazione ci sembra necessario aggiungere il termine “sentire”, che nella sua generalità coglie la natura diffusa del *feeling*, coerentemente con le argomentazioni dell'Autore. Il termine *emotion* invece rimanda più facilmente all'emozione in quanto passione linguisticamente e culturalmente condivisa, o ancor meglio, con una sorta di ribaltamento traduttivo equivocamente omonimico, in quanto sentimento definito. Non volendo lasciare questi termini non tradotti ma davanti alla contemporanea difficoltà di rendere l'articolazione della forma del contenuto dell'inglese in italiano, garantendo al contempo la riconoscibilità delle isotopie tracciate dall'Autore, si è deciso di tradurre localmente riportando a fianco, in parentesi quadra, l'originale, in modo che il lettore possa cogliere al contempo la densità e la continuità del discorso (quanto l'inevitabile imperfezione della sua traduzione). Similmente si farà per un'altra parola centrale in questo e altri saggi dell'Autore: *sensuous*, che renderemo con “sensibile”, senza tuttavia dimenticare che questo termine correlandosi con il *feeling* spaesante, pericoloso, generato dalla glossolalia, dalla sua sostanza espressiva, porta con sé anche l'idea di qualcosa di sensuale. Infine, un ringraziamento a Nicholas Harkness per il paziente confronto di merito sulla traduzione. (Franciscu Sedda)

**Keywords:** Glossolalia, Speaking in Tongues, Feeling, Emotion, Qualia, Denotation, Semiotics, Peirce

**Invited paper.**

## 0. Introduzione

Questo articolo affronta il tema di questo congresso – linguaggio ed emozione – attraverso un caso etnografico in cui lo status analitico di entrambi i concetti è allo stesso tempo cruciale e discutibile. L'oggetto antropologico problematico è la glossolalia, nota anche come il “parlare in lingue”, e il caso specifico è quello in cui le emozioni lessicalizzate diventano guida di navigazione per i fedeli che la praticano al fine di discernere il bene dal male in assenza di una denotazione trasparente. Attingendo al lavoro etnografico che ho svolto tra i cristiani protestanti della Corea del Sud, proverò in primo luogo a spiegare la semiotica generale del processo di decomposizione verbale, attraverso la quale i sentimenti [*feelings*] emergono come punti di orientamento. Quindi analizzerò gli specifici dati tratti dal lavoro sul campo, e in particolare una porzione di conversazione tra due diaconesse esperte nel “parlare in lingue”, che ci portano dentro al fenomeno della lessicalizzazione sempre più differenziata di questi sentimenti [*feelings*]. Lo scopo dell'intero studio è chiarire il processo culturale, sistematico ma in qualche modo nascosto, che media tra le forme più ovvie di lessicalizzazione delle “parole dell'emozione” e le espressioni focali del parlante in materia di “emotività” o “emozionalità”.

Nelle tradizioni carismatiche cristiane la glossolalia è un genere semiotico di decomposizione verbale in cui l'incomprensibilità prodotta dalla soppressione combinata delle funzioni linguistiche genera la promessa dell'esperienza sensibile [*sensuous*] della presenza divina. I fedeli che praticano la glossolalia in tutto il mondo s'ispirano ad alcuni passaggi del Nuovo Testamento che collegano l'incomprensibilità all'intervento diretto dello Spirito Santo all'interno della pratica linguistica mondana. Vi sono stati ampi dibattiti ermeneutici e teologici su questi passaggi<sup>3</sup>. Teologi e storici biblici si scervellano sulle differenze tra i racconti della Pentecoste e la prima epistola di Paolo ai Corinzi, che forniscono i resoconti descrittivi e la frase greca, *glossais lalein*, da cui deriva il moderno termine inventato *die Glossolalie*, emerso all'interno del dibattito esegetico tedesco dell'inizio del XIX secolo. Teologi e storici si chiedono anche se la glossolalia, nel suo apparire, rimandi ad una produzione miracolosa di lingue terrene non conosciute (xenolalia, xenoglossia) o al manifestarsi di un linguaggio celeste e spirituale. Si domandano se i suoi praticanti siano stati sopraffatti dall'estasi divina o se si siano trovati nella condizione di esercitare attivamente, in alcune situazioni, un dono spirituale. Discutono della necessità di interpretare il parlare in lingue, di rendere denotazionale il non-denotazionale. Ancor più complicate sono le possibili funzioni della glossolalia nel Nuovo Testamento, vale a dire se il parlare in lingue fosse (e quindi dovrebbe essere considerato) un vero segno dello spirito, uno strumento di missionariato o un mezzo per la devozione privata. Infine è importante sottolineare che l'intelligibilità a cui ci si riferisce dibattendo di glossolalia è, in primo luogo, denotazionale. La prima funzione linguistica da sopprimere nella pratica glossolalica è quella che rende la lingua unica tra i media culturali: la funzione semantico-referenziale

---

<sup>3</sup> Specialmente Atti 2:4; Marco 16:17; Corinzi 12:8-10, Corinzi 14:2, 13-15, 20-28; anche Romani 12:6-8; Pietro 4:11. Per una storia della glossolalia nella cristianità, vedi Williams e Waldvogel (1975). Per uno studio etnografico dettagliato e una rassegna delle teorie scientifiche, filosofiche e sociali, in materia di glossolalia, si veda Harkness (*In Press-a*).

(Silverstein 1976). Mentre molti riconoscono la glossolalia come un atto di parola, un dire, pochi possono infatti rispondere alla domanda: “Che cosa viene detto?”.

In tutti questi dibattiti la glossolalia viene costantemente interrogata in base alla sua problematica relazione con il linguaggio. Si dice che la “vera” glossolalia contenga, e quindi si giustifichi attraverso, un nucleo ideologico del linguaggio che è precisamente la denotazione che in esso viene soppressa: nella sua assenza risiede la promessa di una rivelazione futura sotto forma di interpretazione. Tuttavia, in pratica, la glossolalia si produce ai limiti ideologici del linguaggio. Questi limiti ideologici si estendono fino al punto in cui le vocalizzazioni glossolaliche sono percepite e vissute come sufficientemente simili al linguaggio per poter essere chiamate “lingua”, piuttosto che farfugliamenti, borbottii o nonsense. La relazione dialettica tra un nucleo ideologico (in potenza) e vari limiti ideologici (in pratica) differirà tra popolazioni e tradizioni, così come differirà il particolare posto che l’emozionalità riveste all’interno della pratica glossolalica.

Per venire al nostro caso va detto che nella Corea del Sud – oggi una società economicamente potente, altamente istruita, democratica e sempre più multilingue – la glossolalia è praticata ampiamente nelle confessioni e congregazioni protestanti. I protestanti rappresentano circa il 20% di una popolazione di circa 51 milioni. Nella Corea del Sud la stragrande maggioranza dei presbiteriani (la più grande confessione), così come metodisti, battisti, per non parlare dei pentecostali, hanno incontrato personalmente il parlare in lingue, in un modo o nell’altro. La glossolalia è dunque un fatto sociolinguistico del cristianesimo protestante sudcoreano: diffuso, riconoscibile e coercitivo in senso sociologico. La pratica iniziò a diffondersi negli anni Sessanta con la rapida crescita di una potente chiesa fondata nel 1958, successivamente chiamata Yoido Full Gospel Church. Negli anni ’80 la glossolalia si era ormai diffusa in tutte le confessioni. Sia che le persone la praticino regolarmente, abbiano provato a produrla, siano state incoraggiate a produrla o abbiano pregato con qualcuno che l’ha prodotta, la glossolalia è un genere onnipresente del linguaggio cristiano sudcoreano.

Nella Corea del Sud, la glossolalia si presenta come una fruttuosa interruzione del discorso “normale”, perché rafforza nei fedeli praticanti il senso della loro comunicazione diretta e personale con la divinità, la loro percepibile connessione con essa. Gli effetti semiotici immersivi, sovrachianti, della glossolalia, spesso combinati con la cacofonia della preghiera di gruppo, impongono al parlare dei limiti tali da minare le funzioni linguistiche “normali” e intensificare al contempo l’atto di comunicazione in se stesso. L’enfasi sulla lingua è esplicita nel nome coreano della pratica: *pangŏn kido*, o “preghiera dialettale”. Una travolgente esperienza della lingua viene dunque prodotta attraverso processi di negazione della lingua stessa. Questo articolo spiega come il “sentire” [*feeling*], e in particolare quelle forme del sentire che vengono lessicalizzate in forma di “emozione” [*emotion*], diventano delle guide di navigazione, dei punti di orientamento metapragmatico dell’appercezione, all’interno di un processo di valutazione e di riorientamento pragmaticamente riflessivo che mira a produrre un discorso denotazionalmente trasparente.

## 1. Il sentimento del linguaggio

In primo luogo, lasciatemi spiegare come la glossolalia viene ottenuta attraverso un particolare processo di degenerazione semiotica che conduce all’interno di quel dominio del sentire [*feeling*] che, nella sua instabilità, diventa a sua volta generatore di categorie di orientamento esperienziale. Nel suo articolo del 1925 *Sound Patterns in Language*, pubblicato nel volume 1, numero 2 della nascente rivista *Language*, Edward Sapir adottò una prospettiva fondamentalmente saussuriana sui principi fondamentali della fonologia

(Sapir 1925). Questo articolo, come molti altri, adottava anche una prospettiva basicamente boasiana sulla dimensione sociale, largamente inconscia, del comportamento linguistico che guida i parlanti nelle scelte in merito alla naturalezza dei processi di selezione e combinazione (Boas 1889, 1911). All'incrocio di queste prospettive, quella saussuriana e quella boasiana, c'era la costante enfasi di Sapir sul ruolo del "sentire" [*feeling*] nel discorso, un'enfasi che si espanderebbe da ciò che Jakobson chiamava l'"incantesimo dei suoni della lingua parlata" a interi complessi verbali fino al nesso fra lingua e cultura (Jakobson e Waugh 2002 [1979]). Attraverso esempi propri della dimensione fonologica, Sapir sottolineava gli effetti psicologici delle categorie linguistiche nell'appercezione dei suoni della lingua parlata e in merito alle intuizioni che i parlanti madrelingua hanno del proprio linguaggio: «i "suoni ideali", costruiti a partire dal sentimento intuitivo [*intuitive feeling*] delle relazioni significative tra i suoni oggettivi, sono più "reali" per un parlante ingenuo che gli stessi suoni oggettivi» (Sapir 1925: 45 n.2). Sapir, qui, si riferisce alla "psicologia" del potenziale combinatorio nella composizione fonologica dell'enunciato, cioè, ciò che si "sente" [*feels*] giusto o sbagliato, nel senso dei tipi saussuriani di *valeur* realizzati sul piano sintagmatico. Fu attraverso il linguaggio del "sentimento" [*feeling*] che Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf avrebbero formulato alcune delle migliori domande, seppur largamente fraintese e travisate, riguardo alla relazione tra specifiche forme o schemi linguistico-culturali e le tendenze socio-ideazionali dei gruppi<sup>4</sup>. Queste domande non si addensavano attorno alle forme palesi o ovvie di una determinata lingua, ma piuttosto ai modi nascosti, criptotipici e trasversali in cui più dimensioni lessicali, grammatico-sintattiche e fonologiche del linguaggio venivano composte fino a formare dei "modi di parlare". Queste domande erano volte a spiegare perché e come alcuni modi di rappresentare il mondo giungano a essere "sentiti" [*feel*] più naturali o ovvi di altri e alle conseguenze del fatto che spesso diventiamo «così abituati ai nostri soliti tracciati espressivi che finiamo per sentirli [*to be felt*] come inevitabili» (Sapir 2014 [1921]: p. 94).

Il "sentire" [*feeling*] prodotto dalla glossolalia può anch'esso essere sentito [*be felt*] come inevitabile. In vero stile durkheimiano, le dimensioni intrinsecamente sociologiche della sua apparizione vengono convertite in incontri con una totalità divina. Cioè, la glossolalia viene osservata, appresa, generata e praticata attraverso sforzi di socializzazione che sono per tutto il tempo idealmente interpretati come opera divina. Altrove ho spiegato che coloro che praticano la glossolalia collaborano in gruppi per porre limiti a quattro aree del discorso "normale": denotazione (tramite fonologia e sintassi), prosodia, ruoli di partecipazione e indessicalità sociale (vedi Harkness 2017). La denotazione è la più familiare: la glossolalia sembra contenere elementi simili al mondo ma raramente si può dimostrare che gli elementi abbiano una funzione semantica differenziale o referenziale affidabile. La prosodia gioca un ruolo cruciale nel modo in cui ciò viene raggiunto: poiché nella produzione della glossolalia il repertorio fonologico è limitato, lo è anche il contorno tonale del discorso, che spesso arriva a prendere una forma simile ad un canto prima di divenire più elaborato attraverso la produzione di segmenti simili a frasi. I ruoli dei partecipanti, cioè il continuo passaggio fra gli Io e i Tu all'interno del discorso, sono vincolati dai limiti della denotazione e della messa a fuoco paralinguistica, in modo tale che il canale comunicativo risulta via via sempre più limitato al fine di includere solo il supplicante e la divinità in una cornice interazionale focalizzata sul divino. Infine, anche le caratteristiche indessicali non referenziali che differenziano le identità dei parlanti sono limitate, specialmente in contesti di preghiera di gruppo in cui molte glossolalie accadono contemporaneamente; mentre la glossolalia di ogni persona tecnicamente dovrebbe essere diversa, esiste infatti una forte pressione

---

<sup>4</sup> Per un'elaborazione e riformulazione metodologica, vedi Silverstein (1979) e Lucy (1992).

sociale a limitare la differenziazione esplicita che farebbe risaltare un singolo parlante fra gli altri. La teleologia rituale di questi limiti imposti è, tuttavia, l'esperienza di un linguaggio virtuale che supera i limiti del linguaggio "normale".

Le sensazioni [*feelings*] prodotte nella glossolalia diventano una guida alla sua stessa produzione. Ciò avviene attraverso una complicata semiotica dell'orientamento verso differenti tipi di fenomeni segnici. Il percorso empirico per studiare questo processo diventa più chiaro quando viene compreso attraverso la composizione del segno peirceano in quanto triade funzionale, la cui struttura viene resa dinamica per mezzo di una dialettica. Questa triade funzionale, come si sa, è composta da un *representamen* (o segno veicolo), un oggetto e un interpretante. La dialettica è costituita da vettori opposti e gerarchicamente differenziati di determinazione e rappresentazione<sup>5</sup>.

La soluzione si basa sulla posizione funzionale dell'interpretante all'interno dell'emiologia semiotica di Peirce. È qui infatti che la dialettica si rivela in modo più esplicito. L'interpretante, generalmente inteso come "effetto" del segno e come ciò che contribuisce a produrre ulteriore significazione, è quella posizione che da un lato è determinata e dall'altro rappresenta le altre posizioni funzionali (*representamen* e oggetto) all'interno di un segno. Per spiegare la "prospettiva" dell'interpretante (come posizione analitica, non in quanto asserzione ontologica), con particolare riferimento al fatto che esso può definire le condizioni della sua esistenza in modo diverso dalla sua effettiva determinazione, Peirce ha usato i termini "rema", "dicente", "argomento" (tre termini che, lo si noti, sono tutti derivati dai verbi del discorso). L'interpretante all'interno della composizione di un segno dovrebbe essere distinto dalla classificazione degli interpretanti di Peirce in rapporto a come e se questi producono ulteriori effetti semiotici assumendo posizioni funzionali diverse in nuovi segni (ad esempio, relativamente "immediato" o "emozionale", "dinamico" o "energetico", "finale" o "logico").

Prendendo in prestito concetti tecnici dalla matematica, Peirce usò anche i termini "genuino" e "degenerato" – come caratteristiche relative lungo un gradiente, non in quanto categorie assolute (o morali) – per comprendere la relazione tra determinazione e rappresentazione, la relativa riducibilità o irriducibilità della composizione semiotica e la gerarchia generale delle classi di segni. Al limite compositivo superiore, l'interpretante è più limitato e la configurazione del segno è più genuina perché essa è la più autoriflessivamente triadica. Esiste una sola configurazione logica di determinazione in cui il segno, dal punto di vista della rappresentazione, può essere un argomento: il legisegno simbolico. Al limite compositivo più basso, l'interpretante è meno limitato. Esistono sei configurazioni logiche di determinazione in cui il segno, dal punto di vista della rappresentazione, può essere un rema (anche il legisegno simbolico è tra questi). Nella tipologia di Peirce, il qualisegno iconico rematico – segno della possibilità qualitativa, in cui la primità appare sotto forma di terzità – è la classe più bassa o più semplice di segni minimamente genuini.

Il punto di partenza per questi fenomeni segnici è la configurazione del segno più stereotipicamente associata al linguaggio: le parole. In che modo le parole formano un continuo con la semiotica della materializzazione divina? In che modo le parole come veicoli della verità divina diventano manifestazione di quella verità per i fedeli? Il compito non è semplicemente quello di seguire le regole linguistiche della decomposizione in elementi fonologici o di affermare la presenza della voce divina, come in un rituale di possessione. Si tratta, piuttosto, di comprendere quella che a volte i teologi caratterizzano come la differenza tra il logos, ovvero la parola di Dio in generale,

---

<sup>5</sup> Vedi Parmentier (1994) per una formulazione della tricotomia di Peirce nell'ambito dell'antropologia semiotica e del linguaggio.

che si incontra nelle scritture, e il rema, vale a dire il discorso divino diretto a un particolare individuo storico. Coincidenza vuole che lo spazio semiotico tra questi due è tracciato seguendo quelli che Charles Peirce chiamava segni “rematici”. Le parole – unità che i linguisti hanno a lungo segnalato come imprecise e fuorvianti ma generalmente necessarie per iniziare il processo di analisi – nel quadro semiotico qui presentato sono legisegni simbolico rematici. Sono segni-tipo, determinati da processi di convenzionalizzazione socio-istituzionale, definiti dall’interpretante come ciò che sta per una possibilità qualitativa. Il segno rematico, come la frase incompleta del verbo “... è rosso”, indica l’apertura qualitativa, la primità peirciana. Cioè, in questa esposizione semiotica delle così dette *content words*, – la parola portatrice di significato come nel caso di verbi, sostantivi e aggettivi – ritroviamo intrecciati gli elementi semiotici della terzità e della primità. Il legisegno simbolico rematico è l’incontro (logico) con una parola spogliata dei suoi vincoli sintattico-pragmatici in uso, ovvero “blu” anziché “quel blu”, “la palla blu”, “il velluto blu”, “blu notte”, “non blu” o qualsiasi altro tipo di ancoraggio indessicale che si realizza all’interno di una composizione sintattica o concettuale.

I fedeli spesso passano attraverso periodi di intensificazione glossolalica che li orientano verso un diverso tipo di segno rematico. Una fase iniziale è il passaggio da legisegni simbolico rematici (le “parole”) a sinsegni indessicali rematici. L’esempio che si dà per esemplificare un tale tipo di segno è di solito il grido spontaneo: un evento singolare (il *representamen*), con una fonte causale materica, diretta, indessicalmente collegata (l’oggetto), e un interpretante che definisce il segno come possibilità qualitativa, aperto rispetto al carattere e alle condizioni della sua produzione. La degenerazione che porta dal legisegno simbolico rematico al sinsegno indessicale rematico è catturata da una delle più comuni caratterizzazioni scritturali della glossolalia: «Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché non sappiamo pregare come si conviene; ma lo Spirito intercede egli stesso per noi con sospiri ineffabili» (Romani 8:26).

Continuando a perseguire la dimensione rematica, coloro che praticano la glossolalia orientano la loro attenzione al di là della semiotica della vocalizzazione verso il dominio eterogeneo del “sentire” [*feeling*] che tali vocalizzazioni producono: qualisegni iconico rematici. Il qualisegno iconico rematico, in termini peirceani, è la primità sotto forma di “terzità”, ovvero la primità che opera come un segno minimamente autentico. I qualisegni sono generalmente esemplificati e descritti come “sentimenti di” [*feeling of*] qualcosa, un qualcosa ampiamente indeterminato ma qualitativamente ricco. Sono segni della possibilità al limite estremo di ciò che è propriamente ancora un “segno”.

Ma coloro che praticano la glossolalia spesso mirano a una decomposizione semiotica ancor più radicale. Essi vogliono dissolvere il senso di separatezza dalla loro divinità, e così facendo vogliono dissolvere il senso stesso di operare attraverso “segni”, di qualsiasi tipo essi siano. Coloro che praticano la glossolalia spendono una grande quantità di tempo nel tentativo di spingere il progetto di decomposizione ancor più in là, fin dentro la primità. Peirce ha ragionato sugli elementi esperienziali nel dominio della primità che non hanno ancora raggiunto lo status di qualisegni. Si tratta degli elementi quasi-semiotici, o semioticamente incompleti, del sentire [*feeling*] che egli chiamava «qualia», «fatti di primità» o «la primità che appare nella sua secondità»<sup>6</sup>. Il suo trattamento dei qualia è da ricondurre a una filosofia semiotica dell’esperienza sensibile [*sensuous experience*] prima del passaggio, nel XX secolo, alla concettualizzazione dei qualia come “proprietà della coscienza” o come “dati sensoriali”. Questi “fatti di primità” sono assimilati alla stabilità semiotica dei qualisegni: segni della primità che servono sia come guide per la navigazione che come categorie appercettive, cioè punti di riferimento della percezione che orientano le nostre capacità classificatorie. Il passaggio dai fatti di

---

<sup>6</sup> Per una discussione approfondita, vedi Harkness (2017a).

primità ai segni di primità è un passaggio da elementi diffusi “di sentimento” [*“of feelings”*] ai “sentimenti di” [*“feelings of”*] una certa qualità sensibile [*sensuous quality*] (notare l’inversione sintattica).

Va ora sottolineato che Peirce non ha applicato la dinamica Genuino-Degenerato ad alcune categorie di primità, ma è utile farlo qui per dar senso al più ampio quadro della decomposizione semiotica in non-segni esperienziali (vedi Harkness *In Press-b*). I qualia infatti portano la degenerazione semiotica un passo oltre rispetto ai qualisegni, perché non sono in alcun modo trattati dall’interpretante come segni. Piuttosto, essi possono essere concettualizzati come elementi semiotici dell’esperienza per i quali un interpretante rappresenta le caratteristiche della determinazione non come possibilità qualitative ma piuttosto come una immediata presenza sensibile (da cui la loro caratterizzazione filosofica come proprietà intrinseche della coscienza che sembrano soggette ad una prensione diretta o immediata). Si tratta di una sintesi esperienziale che si concentra sul sentimento di unità [*felt unity*] dei differenti tratti dell’esperienza. I qualia semplificano, fino alla cancellazione, il complesso campo indessicale e le categorie concettuali che generano l’esperienza. L’ironia terminologica è che le entità semiotiche oltre la soglia della genuinità stabilita da Peirce sono quegli elementi propriamente esperienziali che sono considerati i più “genuini” o “grezzi”: il “modo in cui le cose sono” in quanto elementi del sentire [*elements of feeling*]. I qualia, tuttavia, sono instabili. Nella glossolalia questi non-segni semiotici generati ritualmente sono assimilati a classi di segni di ordine superiore usati per la riflessione e la manipolazione, in particolare i qualisegni (i “sentimenti di” [*feelings of*]) e i legisegni simbolico rematici (le “parole”). Utilizzerò la parte finale di questo saggio per concentrarmi su alcuni esempi che mostrano come tutto ciò accade.

## 2. Il linguaggio del sentimento

Esistono differenze abbastanza pronunciate tra coloro che praticano la glossolalia riguardo al ruolo del sentire [*feelings*] (*kamdong, nūkkim*) e delle emozioni (*kamjōng*) nelle pratiche glossolaliche e specialmente nei modi di discernimento spirituale (cioè, nei modi di discernere la santità dalle forze demoniache). Per molti, le sensazioni [*feelings*] sono pericolosi spazi di seduzione, dato che è facile confondere il piacere estetico con la volontà divina. Altri, tuttavia, credono fortemente che una fede ben addestrata e affettivamente sintonizzata fornisca la guida per navigare nel terreno disorientante della glossolalia e della pratica spirituale in generale.

Voglio presentare un esempio di quest’ultima prospettiva, che è stato catturato in una conversazione con due diaconesse – una sulla cinquantina e una settantenne – in una piccola chiesa metodista in una zona operaia di Seoul<sup>7</sup>. Nei seguenti estratti, le due diaconesse mappano in modo collaborativo il processo di discernimento per spiegare sia come emerge la glossolalia sia come una persona possa sapere se si trova al sicuro dalle forze demoniache. Si tratta di un processo di contenimento e differenziazione semiotica, in cui la sensazione [*feeling*] eccessiva e abbondante che è in gioco in quell’incontro con lo Spirito Santo che si ottiene attraverso una parola che sembra superare i limiti stessi del linguaggio, viene domata e addomesticata attraverso i limiti lessicali della descrizione e della giustificazione teologica.

Nel materiale etnografico analizzato di seguito questo processo mette in campo tre invocazioni semiotiche – ognuna delle quali è portatrice di un aumento di complessità – che attirano la complessa semiotica dell’esperienza sensibile [*sensuous experience*] all’interno del discorso stesso, insufflando il parlare del sentire [*talking about feeling*] con i

---

<sup>7</sup> Questa conversazione è stata registrata nel 2014 dal mio assistente alla ricerca, Yaon-ju Bae.

modi del sentire [*ways of feeling*]. Le invocazioni a cui stiamo facendo riferimento sono (1) i gesti vocali di intensificazione, (2) i generi evangelici di interazione e (3) le narrazioni bibliche di complessificazione. Queste tre invocazioni ci aiutano a capire come i “fatti di primità” ai limiti del linguaggio e ai margini del sentire [*feeling*] siano assimilati attraverso e all’interno di valutazioni autoriflessive del comportamento umano.

## 2.1. Gesti vocali di intensificazione

A circa 42 minuti dall’inizio della conversazione la Diaconessa A, più giovane, chiede alla Diaconessa B, più anziana, come ha ricevuto il dono delle lingue. La diaconessa B spiega che, mentre frequentava un’altra chiesa molti anni prima, aveva pregato per tutta la notte in una veglia di preghiera che era parte di una Guerra Santa. Fu durante questa preghiera che ricevette il dono delle lingue. Segue la descrizione del “sentimento” [*feeling*] del suo primo incontro con il dono delle lingue, organizzato attorno al concetto di “potere” (*him*) che ha accompagnato il dono. È importante notare che la Diaconessa B aveva precedentemente rivelato di essere stata cresciuta praticando l’“adorazione di idoli” e coltivando le “superstizioni”. Essa quindi ha una profonda conoscenza delle pratiche rituali sciamaniche coreane che operano generando, organizzando e risolvendo conflitti emozionali (vedi Bruno 2002: pp. 158-80). Di seguito traduco questo e altri brani e fornisco il coreano originale tra parentesi per le lessicalizzazioni chiave.

### *Estratto 1*

Quindi stavo facendo la glossolalia, e quando fai la glossolalia il **potere** [*him*] arriva nel tuo stomaco. È così, mentre [lui] ti dà **potere** [*him*], mentre tu fai la glossolalia, la glossolalia cambia, e a quel punto stavo parlando ad alta voce come se mi fosse stata data una Bibbia da cui leggere, quando ricevi la glossolalia il potere si produce. Il **potere** [*him*] si produce. Il **coraggio** [*yonggi*] si produce ed è **forte** [*kanghago*], e appare l’**audacia** [*tamdaeham*], e quindi quando ricevi la glossolalia, **felicità** [*kippūm*], e quando ricevi la glossolalia ne conseguono molti altri tipi di doni spirituali.

Quando l’anziana diaconessa parla del potere nella pancia che deriva dal parlare in lingue, il suo posto in una tassonomia concettuale dell’affetto è difficile da individuare. È una sensazione [*feeling*], certo, ma di che tipo? È un’emozione? Non ci aiuta a risolvere il quesito il fatto che la traduzione di questa particolare forma di “potere” (*him*) dal coreano sia tutt’altro semplice. Non si tratta di potere politico, né di autorità, ma di una capacità o manifestazione di forza decisamente incorporata di cui si parla spesso in Corea come qualcosa del tutto naturale e ovvio. Non c’è infatti una reale interrogazione su cosa “essa” sia, ma solo la comprensione del fatto che uno dovrebbe volerla.

Un indizio su cosa “essa” sia viene dal modo in cui questo potere (*him*) culturalmente concettualizzato e sensibilmente vissuto [*sensuously experienced*] penetra nella stessa struttura dell’enunciato attraverso un fenomeno fonosonico associato al modo in cui la Diaconessa pronuncia la parola *him*, “potere”. Attraverso questo suono la Diaconessa dà per buono che i suoi interlocutori “sentano” il potere mentre lei dice “potere” perché, presumibilmente, essa mentre lo enuncia lo “sente” [*feels*] o sta richiamando quel “sentire” [*feeling*] che è normalmente legato al manifestarsi del potere. Il fenomeno fonosonico che è qui in gioco appartiene a una classe di suoni del parlato in coreano che ho altrove chiamato *Fricative Voice Gesture*, Gesto Vocale Fricativo (Harkness 2011). I gesti vocali fricativi sono emissioni di suono prodotti quando l’aria passa attraverso i luoghi di fricazione lungo il tratto vocale sopralaringeo. Il suono può variare dal respiro, a un forte sussurro o ai suoni più ruvidi e senza voce che si possono udire quando

qualcuno si schiarisce la gola. Questa forma sonora può essere dispiegata da sola (stereotipicamente dopo il primo sorso del liquore coreano chiamato *soju*), oppure può essere sovrapposta in modo prosodico su un enunciato, operando come una sorta di intensificatore che comunica l'effetto o la sensazione [*feeling*] d'intensificazione vissuta dal parlante.

Il Gesto Vocale Fricativo acquisisce la sua forza pragmatica attraverso complesse modalità interdiscorsive. Nel passaggio appena visto abbiamo degli indizi di questa interdiscorsività, ad esempio attraverso il modo in cui la Diaconessa più anziana parla dell'"audacia" (*tamdaebam*) che essa sentiva [*fell*] mentre parlava in lingue. Pur essendo una risorsa generalmente disponibile per i parlanti coreani, l'uso del Gesto Vocale Fricativo in questa particolare espressione ha una relazione interdiscorsiva con la predicazione del pastore pentecostale Cho Yonggi, a cui è attribuita la popolarità della glossolalia tra i protestanti coreani. La chiesa che egli ha co-fondato nel 1958, ora chiamata Yoido Full Gospel Church, è cresciuta fino a diventare la più grande congregazione protestante del mondo, accreditata ad un certo momento di più di 800.000 fedeli. Cho dice ai suoi fedeli di parlare con audacia per ricevere il potere dello Spirito Santo e sperimentare miracoli, e lo fa incorporando nel suo discorso gesti vocali rumorosi e allungati. Ad esempio, in un sermone del 1997, Cho incoraggiò i membri della congregazione a proclamare la loro fede "audacemente" al fine di realizzare miracoli sulla terra. Egli usò San Pietro come esempio di aurorale audacia nella fede, aggiungendo un prolungato Gesto Vocale Fricativo sulla [a] che apre il complesso avverbio *tamdaebam üro* ("audacemente, con entusiasmo"), nella frase seguente: «Quando San Pietro tirò audacemente via le sue mani giunte dal bordo della barca, egli iniziò a stare in piedi sulla superficie dell'acqua!». Lo spettrogramma in Figura 1 mostra il suono sibilante sostenuto che subentra al posto della voce normale sulla vocale [a] di *tamdaebam üro*. Se isolata dalla frase parlata, questa rappresentazione grafica del Gesto Vocale Fricativo sembrerebbe foneticamente una consonante.

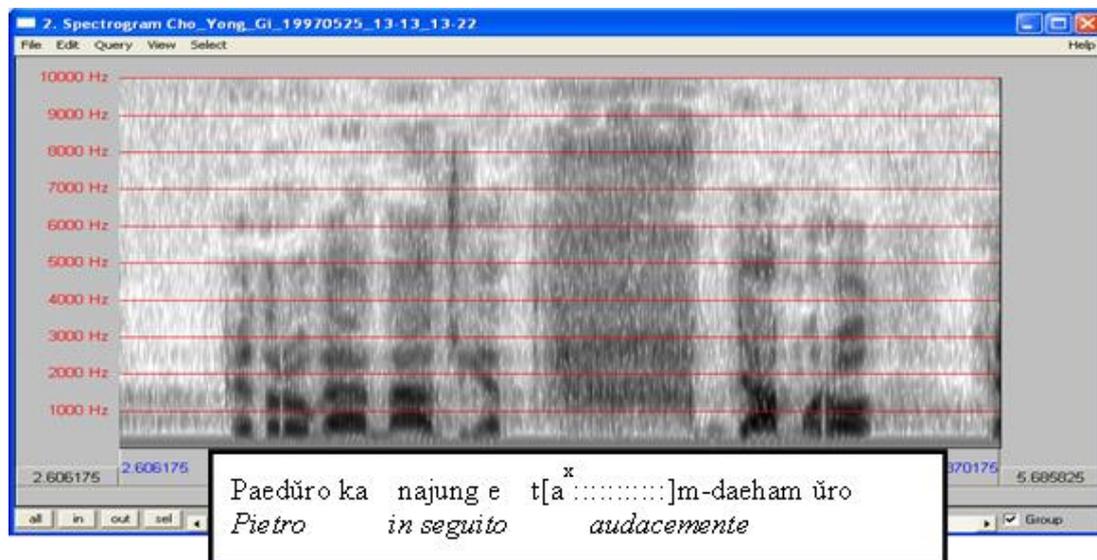


Figura 1 - Riprodotto da Harkness 2011.

Non abbiamo prove che durante il suo discorso la diaconessa stesse pensando specificamente a Cho Yonggi, né sarebbe probabile. Tuttavia, durante il suo discorso, questa vecchia diaconessa ha invocato una tipizzazione del discorso evangelico che il pastore Cho ha contribuito a rendere popolare. Cioè, si è appropriata di questo intensificatore prosodico – che non è affatto specificamente cristiano – all'interno di un

genere di testimonianza evangelica specificamente cristiana, articolando interdorsivamente il “sentire” [*feeling*] attraverso il suo collegamento con molteplici ordini semiotici: dal vero e proprio centro ideologico rappresentato dal valore denotazionale della parola *him* fino ai limiti ideologici del linguaggio qui rappresentati da un gesto vocale di intensificazione.

## 2.2. Generi evangelici di interazione

Nel primo estratto “potere”, “coraggio”, “forza”, “audacia” e “felicità” sono unificati nell’incontro generale con lo Spirito Santo. I termini riflettevano dimensioni diverse dello stesso sentire [*feeling*]: un’abbondanza di forza (potere, resistenza), la sua esternazione espressiva (coraggio, audacia) e la sua interiorizzazione emotiva (felicità). Nel secondo estratto, che si svolge pochi minuti dopo nella conversazione, gli interlocutori passano dalla descrizione dell’unità del sentire [*unity of feeling*] alla differenziazione del sentire [*differentiating feelings*] in base a valenze positive o negative. Qui, la stessa Diaconessa B insiste sul fatto che per ricevere le lingue, prima una persona deve “pentirsi” (*hoegē*). Il genere si sposta dalla testimonianza auto-centrata all’evangelismo incentrato sul destinatario sotto forma di comando. Come spiegano sia la Diaconessa B che quella A, qualunque cosa negativa dovrebbe sempre essere trasformata in positiva attraverso processi rituali di purificazione, come il pentimento. La Diaconessa A inizia con la metafora dell’acqua del pozzo che deve essere purificata prima di essere bevuta. Alla fine, la Diaconessa B, resa apparentemente impaziente dalla lunga allegoria, la interrompe con un comando: «Pentiti!».

### *Estratto 2*

A: Quindi, quando vai a prendere l’acqua dal pozzo, c’è sempre qualcosa che si deposita nella sua parte superiore. Qualche tipo di imperfezione. Ma è solo dopo aver rimosso quella [imperfezione] che l’acqua chiara della sorgente può salire fino in cima. La nostra vita di preghiera è uguale. Quando provi per la prima volta a pregare, proprio come con l’imperfezione depositata nella parte superiore del pozzo, devi rimuoverla. E così anche la preghiera, non è qualcosa che viene fatta bene fin dall’inizio, [è come con] l’imperfezione che deve essere rimossa dalla superficie del pozzo. E così la glossolalia ha quel tipo di ruolo.

B: Per prima cosa [tu] devi pentirti!

A: Esatto, il pentimento [ride] al fine di ricevere la glossolalia.

B: Proprio così! Se dobbiamo mangiare da una ciotola, devi lavarla prima che possiamo mangiarci, lo sai. Prima devi pentirti!

Nell’ultima frase, la Diaconessa B produce un forte Gesto Vocale Fricativo nel momento in cui insiste sul fatto che “prima” (*ch’ottchae*) bisogna pentirsi. Ma in questo caso non si tratta semplicemente di una descrizione del sentire [*feeling*] della diaconessa quanto piuttosto di un comando diretto al destinatario (specificamente, il ricercatore che sta facilitando la conversazione). E questo comando esiste ed ha efficacia non solo con riferimento ad una relazione interdorsiva ma all’interno di una più complessa relazione intertestuale con la Bibbia e le molteplici istanze che possiedono un’autorità in merito alla sua diffusione. In effetti, è un’intera sequenza trans-storica di asserzioni e ordini evangelici che viene portata a compimento in questo comando individuale. L’intertestualità non è solo denotazionale ma anche fondamentalmente interazionale: il comando ha una direzionalità comunicativa; denotazione e interazione s’intrecciano (Silverstein 1998).

Questo comando risuona con particolare forza per gli anziani protestanti coreani, che hanno ospitato quello che è da alcuni considerato il più grande raduno storico, a livello mondiale, di cristiani protestanti in un singolo luogo: la “crociata” del 1973 di Billy Graham a Seul, l’ultimo giorno del quale più di un milione di persone si radunarono per ascoltarlo predicare. Al suo fianco c’era un predicatore battista coreano Jang Hwan “Billy” Kim, che, come interprete, tradusse e “trasdusse” il messaggio di Graham, parola per parola, gesto per gesto, tono per tono (Harkness 2017b). Sebbene nessuno dei predicatori parlasse in lingue o incoraggiasse gli altri a farlo, il loro modo di parlare rappresentava lo stesso problema della glossolalia: lo spirito che parlava attraverso una persona, la fusione di parlanti separati, l’interpretazione dell’oracolo prescelto e ispirato. Nel primo esempio, Graham e Kim descrivono la tentazione di Eva nel Giardino dell’Eden. La relazione intertestuale con il racconto biblico è chiara. Qui essa viene realizzata attraverso due lingue e due parlanti che danno forma ad una complessa densità multimodale di vocalizzazioni dirette e indirette.

*Estratto 3*

1. G: There’s one tree in the garden you’re not to touch. [C’è un albero nel giardino che non devi toccare.]  
 K: *Eden tongsan e innün yölmae* [frutto] *hana nün ttamökechi* [scegli e mangia] *rül marara.*
2. G: If you touch it you’ll die. [Se lo tocchi, morirai.]  
 K: *Ne ka kü köt ül ttamögümyön* [scegli e mangia] *chungnūnda.*
3. G: And Eve looked at it. [Ed Eva lo guardò.]  
 K: *Haewa ka kü yölmae rül poassūmnida.*
4. G: She was very curious. [Lei era molto curiosa.]  
 K: *Koengjanghi hogisim ül kajigo pomnida.*
5. G: How would it taste? [Che sapore avrà?]  
 K: *Öttök’e masissülkeka?*
6. G: It looked good. [Sembrava buono.]  
 K: *Koengjanghi pogi enün t’amsüröunde.*
7. G: And then the devil came and whispered in her ear. [E allora il diavolo venne e le sussurrò all’orecchio.]  
 K: *Kü taüm e magwi ka kwi eda taego soksagimmida.*
8. G: He said, Oh, take some of it. [Disse: “Oh, prendine un po”].  
 K: *Chom mögö posyö.*

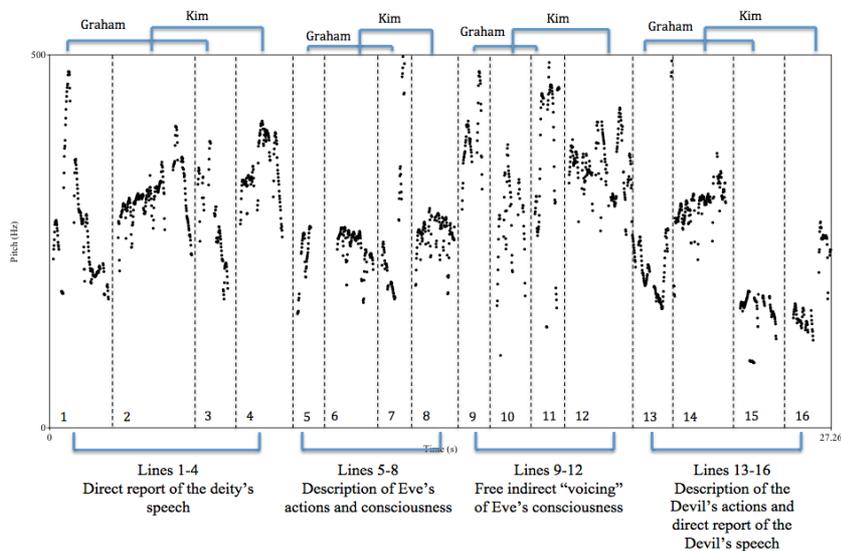


Figura 2

La polifonia e la confusione del Giardino dell'Eden, con il bene e il male esperienzialmente intrecciati e sovrapposti, lasciano il posto a un comando monologico nel prossimo esempio, pochi minuti dopo nel sermone. Tale comando monologico è semplice: «pentiti!» Il pentimento, spiegano congiuntamente Graham e Kim, è l'unico modo per passare attraverso le porte del paradiso.

*Estratto 4*

1. **Americans** have to repent! [Gli **americani** devono pentirsi!]
2. *Miguk saram to hoegae haeya toemnida!*
3. The **Russians** have to repent! [I **russoi** devono pentirsi!]
4. *Soryŏn saram to hoegae haeya toemnida!*
5. The **Chinese** have to repent! [I **cinesi** devono pentirsi!]
6. *Chungguk saram a hoegae haeya toemnida!*
7. The **Europeans** have to repent! [Gli **europei** devono pentirsi!]
8. *Kurap'a saram to hoegae haeya toemnida!*
9. The **Koreans** have to repent! [I **coreani** devono pentirsi!]
10. *Han'guk saram to hoegae haeya toemnida!*

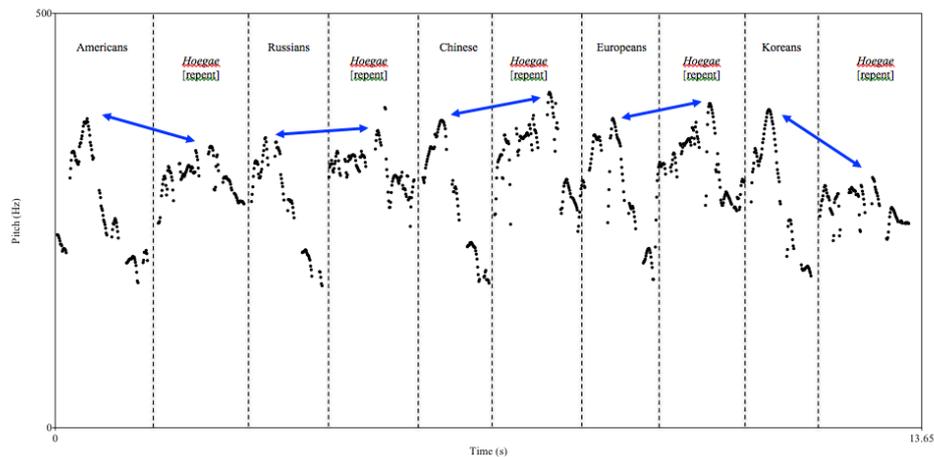


Figura 3

Qui il comando – pentiti! *Hoegehara!* – è poeticamente vincolato dalla ripetizione, dal parallelismo, dal ritmo e dalla prosodia che purifica formalmente quello stesso discorso che richiede purificazione. Ed è qui, nella la forza sensibile [*sensuous*] del comando, che troviamo non solo una relazione interdiscorsiva con la nostra diaconessa che parla in lingue, ma anche una relazione chiaramente intertestuale inquadrata dal genere dell'orazione propria dell'evangelismo. L'anziana diaconessa sta predicando con l'uso autorizzato della forza illocutoria.

L'emozione [*emotion*] dell'evangelismo è quindi costruita ed incorporata nell'enunciato stesso, non semplicemente da ciò che “sente” [*feels*] l'oratore o il destinatario dell'enunciato. Queste operazioni semiotiche interdiscorsive e intertestuali di più alto livello, al lavoro in questi enunciati relativamente semplici, generano dunque quei sentimenti [*feelings*] che sono al contempo regolati e superati dal lessico delle emozioni [*emotions*]. Si può dire che la diaconessa, David Yonggi Cho, Billy Graham e Billy Kim parlino “con sentimento” [*with feeling*]. La dimensione enfatica del loro discorso e il lessico delle emozioni dispiegato, suggeriscono che l'esperienza e la sua comunicazione siano saturati dai quei qualia e da quell'affetto che influenzano la descrizione del “sentire” [*feeling*] proprio della glossolalia.

### 2.3. La narrazione biblica della complessificazione

L'estratto finale ha avuto luogo pochi minuti dopo quello precedente. Le due diaconesse spiegavano la necessità di discernere tra gli spiriti buoni e quelli cattivi durante la glossolalia. Il discernimento, in quanto categoria, fa riferimento a una più ampia abilità spirituale applicata a ogni sorta di cose. Nella glossolalia esso emerge in modo coerente perché la soppressione della funzione denotazionale del linguaggio produce, da un lato, un'esperienza comunicativa potenzialmente liberatrice e, dall'altro, un'esperienza profondamente disorientante, persino spaventosa. Le diaconesse spiegano che il discernimento esperto si basa spesso su un raffinato senso del sentimento [*sense of feeling*], in cui si è in grado di percepire propriocettivamente e cognitivamente quali sono questi sentimenti [*feelings*] e da quale forza, positiva o negativa, vengono generati. Ciò accade attraverso l'uso di un lessico dell'"emozione" e più in generale attraverso un lessico fatto di termini che esprimono un "sentimento" positivo o negativo.

Si noti che l'onere della spiegazione si è spostato dalla Diaconessa B alla Diaconessa A, che sviluppa l'argomento con distinzioni lessicali più complesse. Qui la Diaconessa A propone e articola delle differenze utilizzando molteplici termini, contrastanti o paralleli, propri del lessico delle emozioni [*emotions*] e dei sentimenti [*feelings*]. Lo fa seguendo un principio di orientamento sensibile [*sensuos orientation*] che, come lei stessa spiega, rimanda al primo esempio della Diaconessa B: vale a dire che la "vera natura dello Spirito Santo" è "felicità" e che "l'essenza" [*ponch'e*] o "il vero carattere" [*ponsöng*] di Satana è "lo spirito di distruzione, un odio che vuole uccidere, rabbia".

#### *Estratto 6*

A: Lo Spirito Santo, cioè la vera natura dello Spirito Santo, è felicità [*kippüm*], gioia [*chülgöum*], felicità [*haengbok*], amore [*sarang*], gratitudine [*kamsa*]

Ricercatore: Sì, [lo Spirito Santo è] grato, amorevole, buono

A: Sì, è tutte queste cose. Ma ecco l'opposto, ciò che appartiene a Satana, lo spirito del fantasma [*kwisin*] di Satana, lo spirito [*yöng*] di Satana, lo spirito di quel fantasma, che cos'è?

B. Non c'è felicità.

A. Morte [*Chugüm*], ansia [*pulan*], anche gelosia [*chilt'u*], odio [*miüm*], lo sai? Il male [*Ak*], comunque, l'ira [*punno*], quel tipo di gelosia [*Chilt'u*], di orgoglio [*kyoman*]. È tutto un tipo di oscurità [*öduüm*], lo spirito dell'oscurità, come dirlo? Come dire cosa succede quando l'ansia penetra nel cuore-mente [*maüm*] di ciascuno di noi?

In questo terzo estratto entriamo in un mondo interamente permeato dalla complessità emotiva, un mondo ancora polarizzato fra positività e negatività ma adesso organizzato nei termini della vita affettiva delle relazioni sociali mondane, non solo delle relazioni spirituali con il divino. Gratitudine contro gelosia. Amore contro odio. Felicità contro rabbia e desiderio di uccidere. Se il secondo estratto era incentrato sul Giardino dell'Eden, ora siamo entrati nella storia di Caino e Abele. È come se la struttura dei primi quattro capitoli della Genesi fosse stata proiettata segretamente sulla conversazione, organizzando il suo processo di complessificazione. Capitolo 1: "In principio Dio creò i cieli e la terra ... E Dio vide che era buono"; un'unità di sentimento intesa come incontro con il divino potere creatore. Capitoli 2 e 3: Adamo, Eva, il Giardino dell'Eden e il peccato originale; la divisione tra positivo e negativo come principio primordiale e fondamentale di articolazione e la conseguente necessità di

purificazione attraverso il pentimento. Capitolo 4: Caino, Abele, l'invidia, il fratricidio, il mondo sociale.

Siamo davanti ad una matrice componenziale di attributi e relazioni sociali sempre più complessa, attraverso la quale i diversi elementi del sentire [*feeling*], i fatti di primità, vengono distinti, ordinati e situati come punti di orientamento e di appercezione all'interno di relazioni che non sono solo spirituali ma umane, e cariche di tensioni.

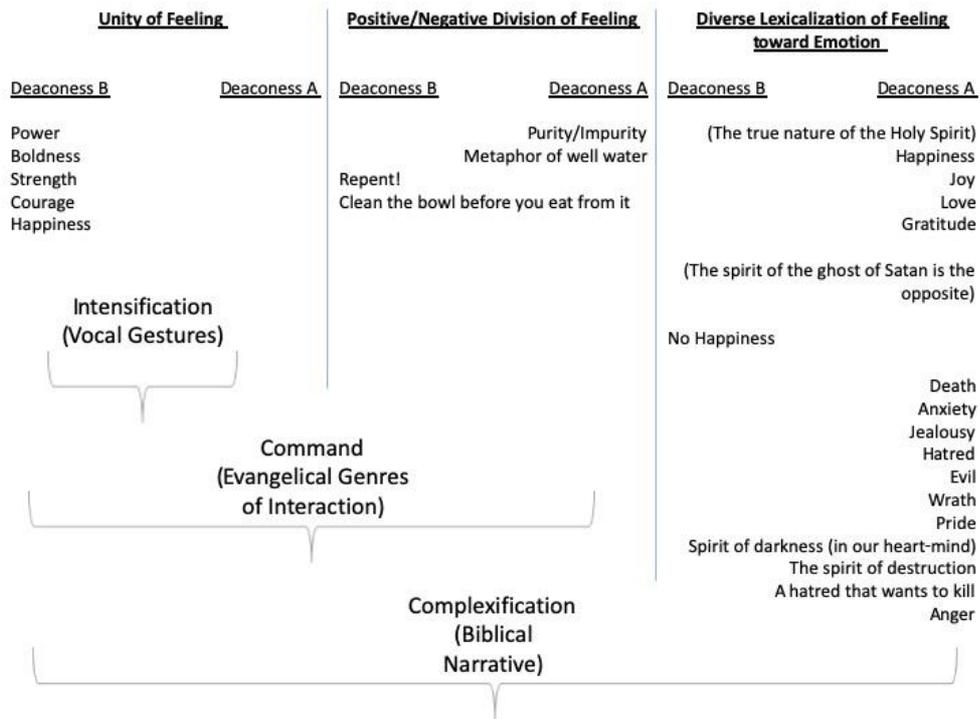


Figura 4

Questo processo si svolge non attraverso un soggetto parlante individuale ed isolato, ma nell'interazione comunicativa, attraverso la produzione collaborativa e interazionale di una testualità denotazionale distribuita su diversi parlanti che sono in differente posizione d'autorità. Alcuni di questi sentimenti [*feelings*] non rientrano facilmente nelle categorie lessicali dell'emozione (per esempio, *pulan*, che sta al contempo per insicurezza, disagio, ansia). In ultima istanza, questi sentimenti [*feelings*] e, più specificamente, le emozioni sono pensate attraverso il concetto coreano di "mente-cuore", *maum*: sede della vita umana e della sua esperienza emotiva, che come altri che abbiamo incontrato non si lascia tradurre comodamente nel lessico dei linguaggi europei (ad esempio attraverso la locuzione "il cuore"). Passando dall'interdiscorsività vocale dei Gesti Vocali Fricativi, all'intertestualità interazionale collegata al comando evangelico, alla completa proiezione analogica della poetica biblica sulla complessificazione e l'etica del sentire umano [*human feeling*] propria delle relazioni sociali, si può comprendere come la cruciale relazione tra linguaggio ed emozione è mediata da disparati "fatti di primità" che emergono come oggetti di coscienza nel momento di decomposizione del discorso. Nella glossolalia, infatti, la capacità denotazionale del linguaggio lascia il posto ai qualità in quanto elementi del sentire [*feelings*], i quali vengono poi assimilati, attraverso una valutazione auto-riflessiva, all'interno dei qualisegni che lessicalizzano le emozioni.

### 3. Conclusione

Per concludere lasciatemi prendere una frase da Peirce, il quale, uscendo in qualche modo dal suo personaggio, ha detto in modo semplice una cosa complicata. Ha scritto infatti: «l'emozione è sempre un predicato semplice assunto, tramite un'operazione mentale, in luogo di un predicato estremamente complesso» (CP 5.292). Questa è una proposta senza un metodo. Se si vuole un metodo per trovare il predicato estremamente complesso che risiede all'interno di quello semplice, possiamo forse tornare nuovamente a Sapir che, scrivendo a proposito del *feeling of language*, del sentimento del linguaggio, ci ha invitato a confrontarci, a testa alta, con la tirannia dei nostri stessi usi linguistici: «Di tutti gli studiosi del comportamento umano il linguista dovrebbe essere, per la stessa natura della sua materia, il più relativista nel modo di sentire [quando si tratta di cose linguistiche]<sup>8</sup>, il meno disposto a farsi irretire dalle forme del suo stesso parlare» (Sapir 1929: p. 212). Perché ciò accada, come lo stesso Sapir ha detto, serve una «analisi distruttiva di ciò che è familiare» (Sapir 2014 [1921]: 94). La propria lingua madre e le proprie emozioni personali sono spesso trattate come familiari e ontologicamente separate. Al contrario, il materiale che ho presentato suggerisce che il linguaggio e l'emozione non si “intersecano” al modo di domini familiari ma distinti, piuttosto essi possono essere esperiti in quanto semioticamente continui. Come Niko Besnier ha dimostrato nella sua rassegna della ricerca antropologica in materia di linguaggio e affettività, «l'affetto permea tutti i livelli delle strutture linguistiche e comunicative, tutti gli enunciati e tutti i contesti comunicativi, ma lo fa in modi che hanno gradi differenti di trasparenza» (Besnier 1990: p. 438). In questo saggio ho cercato di far emergere quelle dimensioni del linguaggio non trasparenti ma cariche di affettività che potrebbero altrimenti sfuggire all'analisi. La glossolalia, in quanto semiosi culturale motivata da un nucleo ideologico del linguaggio ma praticata ai limiti ideologici del linguaggio stesso, ci ha fornito modo e occasione per farlo.

### References

- Besnier, Niko (1990), «Language and Affect», in *Annual Review of Anthropology*, n. 19, pp. 419-451.
- Boas, Franz (1889), «On Alternating Sound», in *American Anthropologist*, n. 2 (1), pp. 47-54.
- Boas, Franz (1911), «Introduction to Handbook of American Indian Languages», in *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, edited by Franz Boas, Government Printing Office, Washington, D.C., pp. 1-83.

---

<sup>8</sup> Il passaggio originale è «the most relativist in feeling». Il contenuto in parentesi, concordato con l'Autore, è stato inserito per rendere conto del più ampio e complesso ragionamento di Sapir da cui l'intera frase è stata estratta (Ndt).

Bruno, Antonetta Lucia (2002), *The Gate of Words: Language in the Rituals of Korean Shamans*, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, Universiteit Leiden, Leiden.

Harkness, Nicholas (2011), «Culture and Interdiscursivity in Korean Fricative Voice Gestures», in *Journal of Linguistic Anthropology*, n. 21 (1), pp. 99-123.

Harkness, Nicholas (2017a), «The Open Throat: Deceptive Sounds, Facts of Firstness, and the Interactional Emergence of Voice», in *Signs and Society*, n. 5 (S1), pp. 21-52.

Harkness, Nicholas (2017b), «Transducing a Sermon, Inducing Conversion: Billy Graham, Billy Kim, and the 1973 Crusade in Seoul», in *Representations*, n. 137, pp. 112-43.

Harkness, Nicholas (*In Press-a*), *Glossolalia and the Problem of Language*, University of Chicago Press, Chicago.

Harkness, Nicholas (*In Press-b*), «Qualia», in *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*, edited by James Stanlaw and Jack Sidnell, Wiley-Blackwell.

Jakobson, Roman, and Linda Waugh (2002) [1979], «The Spell of Speech Sounds», in *The Sound Shape of Language*, Mouton de Gruyter, Berlin, pp. 181-234.

Lucy, John (1992), *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parmentier, Richard (1994), *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Sapir, Edward (1925), «Sound Patterns in Language», in *Language*, n. 1 (2), pp. 37-51.

Sapir, Edward (1929), «The Status of Linguistics as a Science», in *Language*, n. 5 (4), pp. 207-214.

Sapir, Edward (2014) [1921], *Language: An Introduction to the Study of Speech*. Cambridge: Cambridge University Press.

Silverstein, Michael (1976), «Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description», in *Meaning in Anthropology*, edited by Keith Basso and Keith Selby, University of New Mexico Press, Albuquerque, New Mexico, pp. 11-55.

Silverstein, Michael (1979), «Language Structure and Linguistic Ideology», in *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, edited by Paul Cline, William Hanks and Charles Hofbauer, Chicago Linguistic Society, Chicago, pp. 193-247.

Silverstein, Michael (1998), «The Improvisational Performance of Culture in Realtime Discursive Practices», in *Creativity in Performance*, edited by Keith Sawyer, Ablex Publishing Corp, Greenwich, CT, pp. 265-312.