



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN LINGUISTICA TEORICA,
APPLICATA E DELLE LINGUE MODERNE

LINGUE MINORITARIE E INDIGENE IN VIA DI ESTINZIONE:
UN'ANALISI COMPARATIVA TRA IL FINNMARK (NORVEGIA) E
HOKKAIDŌ (GIAPPONE)

RELATORE

Prof.ssa Ilaria Fiorentini

CORRELATORE

Prof. Marco Forlano

Tesi di Laurea Magistrale di

Yuki Braun

Matricola n. 540414

Anno accademico 2024/2025

INDICE

Capitolo 1 Oggetto di ricerca	3
1.1 Introduzione	3
1.2 Domanda di ricerca	4
1.2.1 Stato dell'arte	5
1.2.2 Quadro teorico	12
1.2.3 Oggetto di ricerca	33
Capitolo 2 Le lingue	48
2.1 Le lingue sámi. Focus sulle lingue parlate in Finnmark: tipologia linguistica e breve storia della scrittura	59
2.1.1 Politiche linguistiche e pianificazione	70
2.1.2 Lingua e legami con l'ambiente	81
2.2 La lingua kven e analisi tipologica	92
2.2.1 Politiche linguistiche e pianificazione	93
2.3 La lingua ainu e analisi tipologica	102
2.3.1 Politiche linguistiche e pianificazione	105
2.3.2 Lingua e legami con l'ambiente	112
2.4 Atteggiamento dei parlanti	117
2.4.1 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua sámi	118
2.4.2 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua kven	120
2.4.3 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua ainu	122
2.5 Prospettive future	124
2.5.1 Sámi	124

2.5.2 Kven	127
2.5.3 Ainu	131
2.6 Comparazione: ragioni delle differenze nelle politiche adottate per i popoli indigeni in Norvegia e in Giappone	134
Capitolo 3 Questionari sulla percezione delle lingue sámi	137
3.1 Metodologia e questionario	137
3.2 Analisi delle risposte	140
Conclusione	160
Bibliografia	166

CAPITOLO 1

Domanda di ricerca

1.1 Introduzione

Le lingue minoritarie sono ampiamente studiate dalla sociolinguistica, con lo scopo di cercare di comprendere come tali idiomi si distribuiscono nel repertorio di un paese insieme alle lingue maggioritarie in un determinato tempo, spazio e società. L'intento di questo lavoro è quello di indagare quali sono state le principali dinamiche nel corso della storia delle lingue indigene di due gruppi presenti in zone molto lontane e molto diverse: le lingue sámi nella contea del Troms e del Finnmark/ Finnmark in Norvegia e la lingua ainu presente nell'isola di Hokkaido, a nord del Giappone. Attraverso la narrazione della loro storia, utile a individuare dove possibile le origini, i tratti principali dell'identità o delle identità e delle caratteristiche di questi due popoli, sarà analizzata e discussa la letteratura esistente sull'argomento. Lo scopo è sottolineare quanto la lingua sia veicolo identitario, nonché un simbolo di cui si coglie l'importanza fondamentale solo quando, insieme alla cultura corrispondente, è messa a repentaglio da una società opprimente che non comprende la ricchezza della diversità e proietta le minoranze indigene in un riquadro vecchio e non veritiero: quello del selvaggio e del puerile privo di una morale e un'etica. Diverse sono le teorie e i punti di vista applicati per definire nel modo quanto più chiaro possibile l'oggetto di studio che nel complesso sono stati adottati nelle scienze linguistiche ed etnoantropologiche, parte già integrante della sociolinguistica secondo Hymes (1980)¹.

¹ Berruto, G. 2003. *Fondamenti di sociolinguistica*. Bari, Laterza, p. 7.

1.2. Domanda di ricerca

La ricerca ha l'obiettivo di comprendere quanto lo stigma, le avversità e la subalternità perpetrate dai tempi passati nei confronti dei gruppi minoritari, abbiano ancora un impatto nonostante le politiche adottate per salvaguardare le loro lingue e culture. A partire da *Voci del Silenzio*² (2001) di D. Nettle e S. Romaine, verrà discussa la letteratura in merito alle lingue in via di estinzione, che ha già avuto contributi interessanti fino ad ora, ma che verte meno nella direzione di una visione comparativa di popoli distanti a livello geografico, in questo caso quelli sámi e quello ainu. Per comprendere quali sono i legami attuali tra l'ambiente e le lingue che vanno sempre più incontro alla totale erosione, si adotterà un'ottica interdisciplinare le cui fondamenta si basano sulle nozioni della sociolinguistica, della tipologia linguistica e dell'antropologia. Attraverso un'analisi delle politiche linguistiche, mi concentro sulle principali difficoltà che comportano il tramandare l'uso di una lingua nell'istruzione e sulla percezione della distanza da ciò che era la situazione linguistica prima della colonizzazione a quella in cui si è trasformata oggi in entrambe le aree interessate. La tesi si focalizza principalmente sulle minoranze linguistiche della contea del Finnmárku/ Finnmark (Norvegia)³, tra cui le

² Nettle, D., Romaine, S. 2001. *Voci del silenzio. Sulle tracce delle lingue in via di estinzione*. Roma, Carocci Editore.

³ Per sensibilizzare al plurilinguismo e alla presenza delle minoranze linguistiche trattate, da qui in avanti i toponimi della regione del Sápmi della Norvegia saranno presentati prima con la varietà sámi locale, quella norvegese e in kven (se presente). Es.: Kárášohka/ Karasjok/ Kaarasjoki. Quando vengono citati una seconda volta saranno solo in sámi del nord o nelle altre varietà locali per non rallentare troppo la lettura. Viene fatta eccezione per la contea del Troms che in sámi del nord è Romsa, uguale al nome per il comune di Tromsø. Lo stesso vale per la lingua kven. Per evitare confusione quindi si mantiene la versione norvegese sia della contea di Troms che del comune di Tromsø. Lo stesso vale per Paatsjoki e Pasvik (il primo idronimo, il secondo è un oronimo il cui nome si è ampliato per indicare un villaggio; in kven la resa è uguale, Paatsjoki sia per il fiume che per il villaggio). Quando invece i toponimi sono presenti all'interno

varietà sámi e la lingua kven. Queste saranno confrontate con un altro gruppo indigeno, ovvero quello ainu presente nell'isola di Hokkaidō (Giappone). Ulteriore scopo di questa ricerca è evidenziare le differenze e i punti in comune dei processi di assimilazione a discapito delle minoranze e individuare quali sono oggi gli strumenti e i mezzi per mantenere vive queste lingue prossime alla scomparsa nei due Paesi interessati. Gli esempi e i risultati presi in considerazione sulla percezione dei parlanti stessi sulla propria lingua sono frutto della ricerca effettuata tramite la distribuzione di questionari online e delle interviste a cui sono stati sottoposti i parlanti sámi.

1.2.1. Stato dell'arte

Sono numerosi i testi che hanno toccato le tematiche oggetto di questa analisi e molti sono stati scritti seguendo un percorso interdisciplinare, comprendendo solitamente quelle già citate, ossia la visione antropologica, linguistica (etnolinguistica, sociolinguistica, tipologia linguistica), politica e storica. Per cominciare, il testo che è stato fonte di ispirazione per queste tematiche è *Voci del silenzio* (2001) di Nettle-Romaine, dove la morte delle lingue viene descritta come la perdita delle pluralità costituenti un vero e proprio ecosistema troppo ignorato dagli esseri umani. La scomparsa delle lingue viene comparata e fatta coincidere con il decadimento e il deturpamento ambientale. La mancanza di rispetto nei confronti delle popolazioni indigene, accompagnata da un distacco dal contesto in cui vive, l'essere umano si pone in cima a un'ipotetica piramide alimentare. Questo pensiero si può considerare come uno

dei nomi di Università o altri istituti verrà mantenuta la forma originale. I toponimi sono stati reperiti in:

<https://stadnamn.kartverket.no/fakta/?stedsnavn=karasjok&kommune=>

(ultimo

accesso 03.03.2026).

strascico della corrente darwiniana, dove l'essere più forte è colui che sopravvive al più debole. I gruppi di persone indigene, sámi e ainu, con una parentesi anche sui gruppi di migrazioni provenienti dalla Finlandia – ossia i kven –, sono invece descritti in modo più o meno dettagliato e a seconda della zona in cui abitano. Mentre sui primi due si possono trovare anche testi in italiano, per l'ultimo gruppo la letteratura è quasi tutta in inglese, se non in norvegese o in altre lingue scandinave.

La condizione in cui si trovano spesso le lingue a rischio viene analizzata nei diversi quadri teorici adottati, specialmente sulla base delle considerazioni di Sasse (1992) trattate da Thomason (2001)⁴. In questo lavoro, i diversi processi che possono portare alla morte di una lingua vengono chiariti e corredati da esempi per contestualizzare, con l'ulteriore aggiunta di ipotesi e teorie, l'importanza di questi cambiamenti dovuti a un contatto.

Un faro per i riferimenti antropologici in italiano dei popoli sámi (specialmente per quelli presenti in Svezia) è certamente il lavoro di Gianluca Ligi: attraverso i testi *La casa saami*⁵ (2003) e *Lapponia*⁶ (2016) gli studenti, gli accademici o anche i lettori comuni possono ricostruire un quadro generale dello stile di vita di questo popolo, grazie alla descrizione morfologica, della fauna e della flora in cui i sámi sono immersi quotidianamente, lontani da una barriera ideologica che gli occidentali pongono tra le loro abitazioni e l'esterno. Le lingue sámi vengono descritte nei testi di Ligi valutando le differenze sull'asse diatopico, facendo emergere la questione legata all'incomprensibilità che sussiste tra due

⁴ Thomason, S. G. 2001. *Language Contact: An Introduction*. Edinburgh, Edinburgh University Press

⁵ Ligi, G. 2003. *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*. Bologna, Il Segnalibro.

⁶ Ligi, G. 2016. *Lapponia. Antropologia e storia di un paesaggio*. Milano, Unicopli.

varietà regionali molto differenti e impossibili da utilizzare da parte dei parlanti sámi stessi di una zona con quelli di un'altra.

Articoli, saggi, interviste a singole persone sámi ma anche opere più o meno scientifiche cercano di trasmettere con espressioni estetiche il dolore e il senso di smarrimento di un popolo lasciato alla deriva. *Norwegian policy on sami language and preservation*⁷ (Shchukina, Zadorin, Savelev et al.: 2018) descrive quali sono le politiche linguistiche adottate in Norvegia al fine di ripristinare quanto possibile grazie all'istruzione ma anche alle associazioni, la trasmissione della lingua e della cultura. Altri testi improntati alla didattica, come *North Sámi. An Essential Grammar*⁸ (Kahn & Valijärvi: 2017), offrono una panoramica sul sámi standardizzato e più utilizzato, il *davvisámegiella/ nordsamisk* (rispettivamente, dal sámi del nord e dal norvegese lett. 'sámi del nord'), con una breve infarinatura sulla ricostruzione tipologica di idiomi sámi spesso non istituzionalizzati e non osservati come diversificati dal punto di vista diatopico, diastratico e diafasico. Le varietà sámi sono indagate più approfonditamente in *The Saami Languages: An Introduction*⁹ (Sammallahti: 1998) dove viene mostrato quanto invece sul piano diatopico possano manifestarsi differenze tra loro più o meno evidenti. Il fine è comprendere quanto possano essere distanti tra loro le varietà nella fonetica, nella morfologia e nel lessico, attraverso schemi, mappe e tabelle per semplificare la comprensione e la riconduzione di una varietà specifica nelle zone in cui queste vengono utilizzate. Non viene infine trascurata

⁷ Shchukina, O., Zadorin, M., Savelev, I., Ershova, L., Konopleva, T. *Norwegian policy on Sami language learning and preservation* In "Polish Journal of Educational Studies", Vol. 1, 185-194 (2018). Warsaw, De Gruyter Poland.

⁸ Kahn, L., Valijärvi, R. L. 2017. *North Sámi. An Essential Grammar*. Londra, Routledge.

⁹ Sammallahti, P. 1998. *The Saami Languages: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

anche l'etimologia, i prestiti e un ulteriore approfondimento sulla tipologia linguistica.

A proposito degli kven, i saggi sono purtroppo di numero inferiore. In *The Kven language: An Overview of a Language in Context*¹⁰ (Räisänen-Kunnas: 2012) è possibile leggere quali sono stati gli eventi che hanno portato questo popolo a migrare verso la Norvegia dalla Finlandia con maggiori chiarimenti sugli etnonimi utilizzati dagli “altri” nei loro confronti. Il contesto sociopolitico è trattato in funzione della situazione linguistica e alle politiche linguistiche, comparandolo talvolta con quello dei sámi. Il contatto della lingua dei kven con le altre presenti nel territorio del Finnmárku invita a un'ulteriore consapevolezza sugli scambi che possono presentarsi in una dimensione in cui gli incontri tra più culture fa parte del quotidiano e gli scambi intergenerazionali e interculturali portano a dei mutamenti nell'uso della lingua nonché, infine, al suo mantenimento.

Per quanto concerne gli ainu, la letteratura è molto più vasta e in italiano diversi sono gli autori che hanno prodotto le prime preziosissime fonti da cui attingere per conoscere la storia di questo popolo a lungo e ancora oggi ostracizzato¹¹ dalle istituzioni e dalla società giapponesi. I testi consultati sono *Gli ultimi pagani*¹² (2001) di Fosco Maraini ma anche *Ainu, Antenati e orsi* (2012). Egli fu uno degli studiosi più stimati del settore e raccolse le testimonianze degli ainu in un'epoca di transizione dove quelli che venivano considerati “veri ainu” venivano soppiantati da

¹⁰ Räisänen, A. *The Kven language: An Overview of a Language in Context* in “Studies in European Language Diversity”. ELDIA (2012).

¹¹ In antropologia per ostracismo si intende la pratica di «punizione o controllo sociale che si riscontra in molte società e che consiste nell'isolare una persona dall'interazione sociale o da ogni comunicazione.» Seymour-Smith, C. 1992. *Dizionario di antropologia*. Firenze, Sansoni, p. 304.

¹² Maraini, F. 1997. *Gli ultimi pagani*. Como, Red edizioni.

altri che esibivano i rituali, le tradizioni per renderle fruibili al turismo, unico mezzo di sostentamento rimasto a seguito delle politiche di assimilazione e coercizione nei confronti delle pratiche legate alla caccia e alla pesca, portando a uno sgretolamento sempre più rapido delle usanze. Impreziositi da fotografie a testimoniare i costumi, le pettinature e i tatuaggi delle persone ainu, i testi raccontano le difficoltà che affrontavano e affrontano ogni giorno i membri delle comunità che hanno deciso di mantenere la propria identità e di coltivare l'artigianato, la lingua e le canzoni tipiche dello Hokkaidō. Nello stesso scenario si colloca la ricerca di Susanna Marino, il cui volume intitolato *Ainu, Un popolo alla ricerca dell'identità negata*¹³ (2022) inquadra le politiche e gli avvenimenti più recenti. Il testo, altrettanto degno di nota, percorre la storia successiva agli scritti di Fosco Maraini con le testimonianze raccolte durante il periodo di ricerca dell'autrice. Sono presenti inoltre storie legate alla cosmogonia, alla mitologia e alla lingua ainu con l'aggiunta di prodotti mediatici quali titoli di film, anime (cartoni animati giapponesi) e testi che hanno descritto la grammatica di questo idioma. *The Fabric of Indigeneity*¹⁴ (2016) di Ann-Elise Lewallen si focalizza invece su un quadro politico, socioculturale e storico delle oppressioni perpetrate da parte dei giapponesi nei confronti delle persone indigene, soprattutto delle donne ainu. Questo testo permette di comprendere quali sono stati i principali fattori che hanno condotto un popolo già minoritario quasi alla sua scomparsa, dove ora la discussione e la salvaguardia di esso non è mai sufficiente. Avendo l'obiettivo di trattare la lingua ainu all'interno di una nazione troppo severa nei confronti delle minoranze linguistiche, *A Study*

¹³ Marino, S., Vecchia, S. 2022. *Ainu: Un popolo alla ricerca dell'identità negata*. Bologna, In riga edizioni.

¹⁴ Lewallen, A. 2016. *The Fabric of Indigeneity*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

*on Ainu Language Preservation*¹⁵ dell'Asian Future Leaders Scholarship Program dell'Università di Tokyo (2024) risulta fondamentale per la comprensione dello stato attuale delle politiche e dei fattori economici ostacolanti nel partecipare alla realtà di un mondo globalizzato per i parlanti di questa lingua. Il testo si conclude mirando al trovare una soluzione sul come mantenere e continuare a fruire di una lingua che è ormai a rischio di scomparsa a causa di discriminazioni, mancanza di collaborazione e ascolto da parte delle istituzioni. Uno sguardo incentrato sulla morfologia e la sintassi del dialetto di Shizunai (varietà della lingua ainu) è possibile grazie a *The Ainu Language*¹⁶ (2000) di Tamura, in cui è presente anche la redazione della storia dei primi ricercatori e studiosi della lingua minoritaria in oggetto dalla metà dell'Ottocento fino all'epoca attuale. Il testo presenta l'aggiunta di molte altre nozioni sulla grammatica, una comparazione con la lingua giapponese, nozioni inerenti alla popolazione ainu in chiave più demografica, fonetica, toponomastica e altri argomenti che vengono specificati in seguito durante la trattazione di questo tema.

È proprio nel tentativo di spiegare la situazione delle politiche linguistiche e della standardizzazione di una lingua attraverso lo scritto che sono risultati essenziali i testi quali *Pianificazione linguistica*¹⁷ (Dell'Aquila & Iannaccaro 2004) in cui vengono esplicitati i termini tecnici di questa disciplina e le nozioni da acquisire per analizzare i soggetti interessati identificando le dimensioni in cui si inseriscono le lingue minoritarie nell'ambito nazionale, nei repertori, le politiche

¹⁵ *A Study on Ainu Language Preservation. Report of Experience-Based Learning Program on Ainu Culture and Language* in "Asian Future Leaders Scholarship Program". Tokyo, University of Tokyo 2024.

¹⁶ Tamura, S. 2000. *The Ainu Language*. Tokyo, Sanseido.

¹⁷ Dell'Aquila, V., Iannaccaro, G., 2004. *La pianificazione linguistica*. Lingue, società e istituzioni. Roma, Carocci Editore

linguistiche e le avversità a cui vanno incontro i pianificatori di una o più lingue appartenenti a una stessa famiglia. In chiusura del testo sono presenti delle schede che, sebbene possano presentare delle difformità con le situazioni attuali, guidano lo studente e il lettore in una breve storia dei decreti riguardanti le politiche e la legislazione delle lingue minoritarie dei paesi presenti in Europa.

Il lavoro *Aspetti teorici e metodologici – Dallo stadio di lingue minacciate allo stadio di lingue moribonde attraverso lo stadio di lingue decadenti: una catastrofe ecolinguistica considerata in una prospettiva costruttivista* di Dressler (2002)¹⁸ è risultato fondamentale al fine di individuare i quadri teorici che concernono l'ecologia linguistica nel corso degli ultimi decenni allo stato della redazione del testo.

Per concludere questa sezione, è stata essenziale la consultazione di articoli e testi che trattano tutti in ottica comparativa le circostanze, la storia e le politiche linguistiche in cui sono immersi i popoli indigeni parlanti le lingue sámí e la lingua ainu: *Introduction Efflorescence*¹⁹ (Roche, Kroik, Maruyama: 2018), l'intervento di Shiori Magara presso l'università della Lapponia *Future of our society from a perspective of indigenous people*²⁰; per le politiche linguistiche *Japan's Policies Towards the Ainu Language and Culture with Special Reference to North*

¹⁸ Dressler, W. (2002), "Aspetti teorici e metodologici - Dallo stadio di lingue minacciate allo stadio di lingue moribonde attraverso lo stadio di lingue decadenti: una catastrofe ecolinguistica considerata in una prospettiva costruttivista". In Valentini, A. (a cura di), *Ecologia linguistica. Atti del XXXVI Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana*. Roma, Bulzoni, pp. 1-18.

¹⁹ Kroik, A. V., Maruyama, H., Roche, R. 2018. *Introduction Efflorescence*. Canberra, ANU Press

²⁰ Link alle slide in formato PDF: <https://www.ulapland.fi/loader.aspx?id=9d925232-9dbc-4d6d-923e-59f2eaacc05f>

*Fennoscandian Sami Policies*²¹ (Maruyama: 2014); così come *Revitalisation of Ainu Culture and Protection of their Right to Culture: Learning from Norwegian Sami Experiences*²² (Maruyama: 2013) nel trattare in ottica comparativa la rivitalizzazione della lingua ainu prendendo come modello quella dei sámi in Norvegia. Più di taglio antropologico e politico invece è *A comparison between Japan and Norway regarding ILO Convention No. 169*²³ (Uzawa: 2007).

1.2.2 Quadro teorico

Le lingue, come descritto da Nettle-Romaine²⁴ (2001), non hanno solo l'utilità di comunicare, ma anche di rappresentare e descrivere l'ambiente in cui vengono parlate. La morte di una lingua comporta infatti anche la scomparsa delle classificazioni ambientali e della conoscenza di una parte di mondo e di strumenti interpretativi. I testi salienti sulla morte delle lingue sono citati nel nono e decimo capitolo di Thomason (2001)²⁵, dove vengono descritti gli studi di Sasse (1992) sulla varietà di albanese arvanitica parlata in Grecia e quelli di Dorian (1981) dello scozzese nell'area del Sutherland orientale. Sasse (1992: 19) riassume il suo modello schematico in un diagramma di flusso con tre colonne utili a separare il contesto esterno (*external setting*), i comportamenti dei parlanti di lingue a rischio e le conseguenze strutturali in una lingua in via di estinzione. La prima colonna indica le condizioni esterne dove queste

²¹ Maruyama, H., *Japan's Policies Towards the Ainu Language and Culture with Special Reference to North Fennoscandian Sami Policies* in "A Nordic Journal of Circumpolar Societies". Vol. 31. (2014), pp. 152-175.

²² Maruyama, H. *Revitalisation of Ainu Culture and Protection of their Right to Culture: Learning from Norwegian Sami Experiences* In "The Yearbook of Polar Law Online" (2013)

²³ Uzawa, K., *A comparison between Japan and Norway regarding ILO Convention No. 169*. (2007). Tromsø, University of Tromsø.

²⁴ Nettle-Romaine 2001, op. cit., pp. 28-29.

²⁵ Thomason 2001, op. cit.

hanno a monte gli eventi storici che hanno guidato la distruzione degli idiomi in un contesto multilingue. Questi eventi portano alla pressione sulle minoranze e a un atteggiamento linguistico negativo da parte dei parlanti nei confronti della loro stessa lingua, culminando poi con la decisione di abbandonarla, passando all'uso di quella o quelle maggioritarie. Nella colonna del comportamento linguistico si presenta l'influenza che gli eventi storici hanno avuto nella restrizione dei differenti domini delle lingue di minoranza.

Una volta che la lingua di minoranza è stigmatizzata, i suoi parlanti sviluppano più competenze nella lingua dominante e come parte della decisione di abbandonare la lingua di origine non trasmettono quest'ultima ai discendenti causando una netta interruzione dell'acquisizione ereditaria dell'idioma. Un esempio può essere l'arvanitico parlato in Grecia unicamente tra le persone anziane. Può capitare inoltre che la lingua in pericolo venga utilizzata in domini specifici come codice segreto e strumento identitario di un gruppo oppure durante i rituali religiosi.

La terza colonna invece riporta i processi sociali che si combinano per innescare conseguenze linguistiche di perdita del lessico oppure, in presenza di nuovi domini, un fallimento nello sviluppo di un lessico per domini utilizzati unicamente nella lingua dei gruppi di maggioranza. È possibile che i prestiti possano aumentare col passare del tempo e i parlanti della lingua minoritaria acquisiscano abilità nella lingua di maggioranza. Nonostante le lingue di minoranza continuino nell'uso regolare dei classici domini, Sasse afferma che questi ultimi cominciano ad acquisire tratti della lingua di maggioranza, passando poi per una semplificazione strutturale e conseguente perdita delle caratteristiche della lingua di origine. Secondo quanto riportato da Thomason (2001: 226-227) sono principalmente tre i processi a cui va incontro una lingua in via di estinzione: la *language attrition*, la sostituzione grammaticale e la mancanza di modifiche.

La *language attrition* è un fenomeno piuttosto comune che porta spesso alla morte di una lingua attraverso un processo graduale in cui diminuisce il numero di parlanti, dei domini e infine la sua struttura. Si manifesta mediante la perdita del materiale linguistico che non è rimpiazzato da uno nuovo (viene preso in prestito da una lingua dominante oppure si perde direttamente) ed è indotto da un cambiamento avvenuto tramite contatto con un'altra lingua. Secondo Sasse (1992: 14) il lessico si perde in diversi casi: quando la lingua è esclusa da un dominio dove solitamente in realtà è impiegata (come la religione) e quando sussiste un'assimilazione che cancella le pratiche originarie di una cultura dominata. Un esempio fornito dallo studio di Sasse (1992) è la lingua Montana Salish (Nord America e Canada), i cui parlanti più anziani non conoscono più gli appellativi attribuiti alle persone facenti parte di un'intricata rete familiare, la cui complessità è tratto tipico della loro cultura. Un altro esempio per comprendere meglio la *language attrition* è osservare l'esempio degli Yingkarta (Australia) dove l'arte del raccontare le storie oralmente ha perso la sua 'utilità' e di conseguenza i parlanti non conoscono più le forme fisse utilizzate per aiutare a memorizzare l'andamento di queste narrazioni, similmente a come può essere normale che le persone anglofone di oggi non conoscano tutti i termini legati ad alcuni campi specifici, come ad esempio quello dell'equitazione e le imbragature utilizzate.

Una delle caratteristiche più importanti della *language attrition*, tuttavia, è la perdita della struttura, principalmente quella fonologica, morfologica, sintattica ma anche quella della costruzione del discorso. Una modifica nella struttura avviene spesso per riduzione di regole che riguardano l'alternanza di una generalizzazione analogica di una variante. Per esempio, in alcune varianti del nubiano, una lingua

sudanese orientale parlata nell'Egitto meridionale e in Sudan, i parlanti tendono a generalizzare una delle tante desinenze finali plurali²⁶.

Un tipo leggermente diverso di *attrition* è la fusione o l'eliminazione delle categorie morfosintattiche. Vi è infatti la tendenza, secondo Sasse, di sostituire forme complesse di costruzioni morfologiche con costruzioni analitiche, ossia, la possibilità di esprimere un concetto con più parole data la perdita del singolo lessema utilizzato in origine per rappresentare il medesimo significato. Lo stesso vale per costruzioni lessicali complesse.

Infine, come spiega Thomason (2001: 229), sebbene molti sostengano che il prestito avvenga più rapidamente e più frequentemente in una lingua a rischio, non ci sono evidenze scientifiche che supportino questa teoria. Il prestito avviene allo stesso modo nelle lingue maggioritarie tanto quanto in quelle minoritarie e/ o in via di estinzione.

Di tutti i cambiamenti interni a una lingua ne esiste uno che riguarda prettamente le lingue in via di estinzione. Si tratta dei cambiamenti introdotti dai cosiddetti 'semi-speakers' (persone che non imparano a fondo la lingua di origine) all'interno di una lingua appresa in modo non corretto (Dorian, 1981: 26). A differenza della *language attrition*, questi cambiamenti non sempre riducono o semplificano un sistema, anzi, talvolta lo complicano. Sasse (1992: 7-30) propone l'esempio di una marcata sovraestensione in una lingua 'non-Spanish' tra i tratti del jumaytepeque xinca (Guatemala), appartenente a una piccola famiglia di lingue xinca oggi probabilmente completamente estinte. In questa lingua c'è stato un rapido processo di glottalizzazione delle consonanti, che ha dato spazio a supposizioni secondo cui queste modifiche sarebbero state adottate dai parlanti indigeni per differenziare la propria pronuncia dalla maggioranza dei parlanti ispanofoni. Tuttavia,

²⁶ Thomason 2001, op. cit., p. 228

essendo anche questo un processo che può capitare anche solo tramite il contatto di due o più lingue e senza la morte di alcuna, si comprende alla fine di tutti questi esempi quanto sia complesso attribuire al decadimento di uso di una lingua fino alla sua scomparsa dei fattori unici, ben definiti e precisi. Sono in realtà una moltitudine di fattori quelli che possono condurre a questo risultato, come ad esempio la *language attrition* e l'interferenza con una lingua dominante nonostante anche questa stessa interferenza possa occorrere in maniera diversa a dipendenza del caso. Inoltre, non si possono trascurare alcune definizioni che riguardano il prestito. Un prestito può riconoscersi come tale qualora il parlante avesse nel suo repertorio come L1 la lingua a rischio e introducesse una feature di interferenza dalla lingua dominante. Questa diventerebbe un'interferenza da contatto o di passaggio se venisse indotto introducendo nel repertorio di un gruppo di persone che non conosce come L1, ma come L2, la lingua minoritaria. Ovviamente può capitare che nella realtà questi due aspetti siano compresenti come si evince nella ricerca di Fenyvesi (1995: 1-117)²⁷. Dal suo studio si può osservare come nelle lingue a rischio sembra che ci sia una percentuale più alta di prestiti strutturali che semplificano il sistema rispetto a una lingua maggioritaria, e che la *language attrition* giochi un ruolo importante nei processi di prestito.

Per quanto riguarda invece la sostituzione grammaticale, si consideri che in quei casi trattati anche da Thomason (2001), il prestito lessicale ha avuto una rilevanza non trascurabile. Per distinguere questo fenomeno da quello della *language attrition*, Thomason fornisce due ipotesi che costituiscono spunti di riflessione. La prima richiede di immaginare una lingua a rischio che ha subito *language attrition* tanto quanto prestiti lessicali e strutturali da un gruppo dominante. Pensare poi che uno sconvolgimento sociale in cui i parlanti sono completamente

²⁷ Thomason 2001, op. cit., pp. 230-232

separati dal gruppo dominante vengano confinati in un'isola disabitata. A questo punto, in tale scenario la situazione linguistica può presentare una perdita di dominio della lingua tradizionale degli esiliati, ma anche una perdita del lessico, delle risorse stilistiche, con buona parte della struttura del lessico non sostituita da prestiti dal gruppo di parlanti della lingua dominante. La lingua di sostrato (in questo caso quella di origine e minoritaria) risulta quindi molto impoverita. Come predice il modello di Sasse, la lingua principale e prima lingua dei discendenti ora è quella del gruppo dominante. Così, anche se non ci sono più persone dominate dal gruppo di maggioranza, le prime sono piuttosto inclini a usare la lingua dominante e lasciare che la loro lingua tradizionale scompaia. Oppure, potrebbero creare una lingua mista in cui il vocabolario provenga dalla L1 e facendo ciò questa sarebbe appresa dalle future generazioni mantenendo qualcosa della lingua d'origine.

La seconda ipotesi invece prevede che un gruppo la cui lingua viene soppiantata gradualmente da una grande sostituzione grammaticale da parte del gruppo della lingua dominante porti alla rinuncia di esprimersi nella L1 in un futuro non troppo lontano. Come nella prima ipotesi, anche qui i parlanti della lingua minacciata vengono esiliati su un'isola disabitata; a quel punto, quale idioma parleranno sul nuovo territorio considerando che la lingua ora è un misto fra quella del gruppo dominante e quella che viene mantenuta della L1 che costituisce una frazione del lessico e la maggior parte del vocabolario di base? La loro lingua mista potrebbe aver perso qualche dominio, ma è ancora appresa come L1 dai loro discendenti (non necessariamente come unica L1) e soddisfa molte funzioni della loro vita quotidiana. Non è chiaro se nel loro gruppo principale, tutti i suoi parlanti siano bilingui ma la L1 non viene impoverita nonostante i prestiti, considerando che non è andata incontro a nessuna *attrition* significativa pur possedendo tutta la complessità della lingua del gruppo dominante vista l'acquisizione della sua grammatica.

La differenza più ovvia nelle due situazioni è che solamente la prima implica *attrition*, una perdita senza sostituzione del lessico e della struttura mentre la lingua che è andata incontro alla sostituzione grammaticale possiede maggiori domini d'uso, inclusi i domini dei bambini più piccoli, fino a quando la lingua non va incontro all'*attrition*. Come previsto dal modello di Sasse, l'*attrition* e la mancanza di trasmissione alle future generazioni si accompagnano alla perdita di domini d'uso. Quest'ultimo processo però può essere spiegato da un dettaglio non trascurabile, ovvero l'atteggiamento dei parlanti nei confronti della propria lingua. I parlanti che rifiutano la propria lingua nativa per poter adeguarsi alle comodità offerte dalla lingua parlata dalla maggioranza infatti, vanno incontro a una sostituzione grammaticale certamente maggiore.

Trattando le considerazioni di Collins (1980: 3-19) sulla lingua laha, Thomason (2001: 233) descrive come i parlanti abbiano mantenuto la propria lingua a costo di cedere adottando a poco a poco la lingua creola ambonese (Indonesia); malgrado il loro punto in comune nell'appartenere alla stessa famiglia di lingue austronesiane, non sono in una relazione così stretta. Ciononostante, sono comunque entrate in contatto e l'ambonese è andato incontro a una sostituzione grammaticale e non solamente a un appiattimento delle differenze dialettali. A questo punto potrebbero sorgere delle domande inerenti al cambiamento di una lingua: è possibile comprendere i passaggi successivi a questi processi quando delle lingue acquisiscono tramite prestito l'intera grammatica di un'altra e sapere se si trasforma in qualcosa di nuovo? Si potrebbe dire di sì, almeno fino a quando le due lingue entrano in forte contatto e sono in una stretta relazione tipologica, nonostante sia difficile da individuare il momento preciso in cui una lingua muta nel tempo divenendo una lingua diversa e nuova. Un esempio di questo evento si ritrova in alcune varietà del votico, lingua appartenente al ramo finnico delle lingue uraliche che sono state in

stretto contatto con la lingua ingrica acquisendo tramite contatto quasi impercettibilmente una preponderanza di caratteristiche grammaticali di lingue finniche. In tal senso, la lingua votica cessò di esistere, mutando in lingua ingrica. È difficile cercare di stimare quante lingue siano andate incontro a questo processo, ma si suppone che il numero sia ridotto e che questo fenomeno si presenti soprattutto quando un gruppo subordinato è oppresso, inducendolo ad abbandonare la lingua di origine.

Vi sono infine lingue che non perdono struttura e non acquisiscono nemmeno così tanti prestiti ma vanno comunque incontro alla morte. Questa scomparsa può avvenire in due modi. Il primo può essere repentino, a causa di un massacro o di una malattia che riduce a zero o quasi i parlanti di una lingua. Ci sono casi in cui i sopravvissuti hanno modo di parlare la lingua, ma il suo uso è piuttosto limitato, come è stato osservato nel chinook inferiore (regione nord-ovest degli U.S.A). I parlanti di questa lingua morirono a causa di alcune malattie diffuse dai coloni a partire dal 1830 (Boyd, 1975: 135-154)²⁸. Un altro tragico episodio riguarda la lingua lenca (El Salvador), che scomparve a causa di un massacro nel 1932, nel corso del quale vennero assassinati migliaia di contadini che si rivoltarono contro il governo salvadoregno che ignorava le loro difficilissime condizioni a seguito della crisi economica del '29. In queste situazioni quando rimangono dei sopravvissuti purtroppo la paura di trasmettere la lingua è troppo grande per loro e l'eredità di questi idiomi si interrompe.

Il secondo tipo invece concerne i casi in cui cambiamenti come quelli citati poc'anzi (language attrition, sostituzione grammaticale, prestiti, ecc.) non si manifestano. Gli studi di Nancy Dorian (1981) sul

²⁸ L'individuazione precisa delle patologie non è univoca. Per approfondimenti si rimanda a Boyd, R. *Another Look at the "Fever and Ague" of Western Oregon* In "Ethnohistory", Vol. 22, No. 2 (1975), pp. 135-154

gaelico del Sutherland orientale per esempio, mostrano infatti che la morfologia è rimasta invariata come accade per il salish (Canada).

Il salish rappresenta un'eccezione poiché, pur avendo meno di sessanta parlanti (almeno ai tempi dello studio di Thomason, 2001), nonostante i lunghi contatti avvenuti nella storia con gli anglofoni e le pressioni sociali, non ha preso in prestito quasi nulla dall'inglese, se non un paio di parole, senza alcun cambiamento di struttura. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i nativi non hanno rigettato la lingua e la cultura di maggioranza, ma hanno trovato parole nuove grazie alla morfologia del salish per descrivere e parlare di oggetti o realtà che prima dei coloni non erano conosciuti. Nonostante abbia perso alcuni domini come risultato di uno scambio interculturale, queste perdite non sono state così drastiche: si tratta di risorse linguistiche legate alla trasmissione orale delle storie, ma senza alcuna *language attrition* significativa, almeno secondo i parlanti di vecchie generazioni che non hanno riscontrato particolari difficoltà nell'uso quotidiano del salish. La diminuzione dei parlanti è quindi dovuta a un minore uso di questa lingua da parte dei salish ormai monolingui inglesi, mentre il parlante di salish più giovane abile nella produzione linguistica era di mezza età e nato in una famiglia particolarmente tradizionale (Thomason, 2001: 237). Gli altri parlanti salish invece comprendono la lingua, ma non la usano, e preferiscono rispondere sempre in inglese. Come conclusione, Thomason (2001: 238) afferma che è possibile stimare se una determinata lingua morirà in un futuro più o meno prossimo, ma non è possibile sapere cosa accadrà al suo lessico e alla sua struttura quando morirà.

Un'altra prospettiva teorica utile per il presente lavoro è quella dell'ecologia linguistica e degli studi di Nettle-Romaine (2001)²⁹ dove l'estinzione di una lingua viene spiegata come parte integrante di un

²⁹ Nettle-Romaine 2001, op. cit., p. 28

ecosistema vicino al collasso. Vengono evidenziate delle correlazioni tra le zone con una notevole diversificazione linguistica e la biodiversità, adottando il termine di ‘diversità biolinguistica’ per esprimere una ricca varietà di specie viventi, come piante e animali, inevitabilmente legati alla lente con cui questi vengono categorizzati e identificati attraverso lingue e culture umane. Le aree in cui è ancora presente questa diversità biolinguistica sono quelle abitate dai popoli indigeni, anche se sono sempre più prossime alla scomparsa.

Il testo di Nettle-Romaine (2001)³⁰ fonda le sue origini in un ciclo di conferenze dal titolo “Linguaggi a rischio di estinzione: cause e conseguenze”, tenutesi presso l’Università di Oxford nel 1998. I dati riportati in *Voci del silenzio* rilevano una presenza del 4% di parlanti indigeni su tutta la popolazione mondiale costituenti però il 60% dei parlanti degli idiomi di tutto il mondo. Il termine “indigeno”, essendo ricorrente e centrale in questa tesi, necessita di una definizione ben precisa, per quanto non ne sia presente una sola. Il significato del termine è ancora oggi dibattuto ma si può dire che l’“indigenismo”³¹, ossia la corrente di pensiero e disciplina antropologica, abbia origine agli inizi degli anni ‘20 del XIX sec. in America Latina come frutto delle riflessioni sulla condizione dei popoli interessati (di solito di minoranza) rispetto agli strati sociali più alti, discendenti dei *conquistadores*. Questa corrente si sviluppò inizialmente in ambito letterario con una conseguente artificiosa creazione e retorica della figura delle persone indigene che si sarebbero opposti ai *conquistadores*. Dal sentimento di rivendicazione dei propri diritti, passando prima per la letteratura, si giunge agli anni ‘30 quando specialmente in Messico e in Perù si cerca di diffondere l’interesse verso un’analisi più diretta alle questioni socioculturali, fino alla creazione di

³⁰ *Ibid.*

³¹ <https://www.treccani.it/enciclopedia/indigenismo/> (ultimo accesso: 03.03.2026)

istituzioni di stampo più politico e diplomatico. Il primo congresso indigenista interamericano vede la partecipazione di studiosi e politici che intervengono per la promozione di un intero programma di indagini al fine di cambiare in meglio la vita delle persone indigene. Sorgono così i movimenti indigenisti per la salvaguardia dei loro diritti, per quanto le iniziative non possano essere intraprese da tutti i popoli allo stesso modo e con la stessa intensità, poiché sono i gruppi di maggioranza a possedere più agentività; ciò porta a esiti quali l'appiattimento delle differenze tra il popolo minoritario e le società considerate “nazionali” mediante assimilazione, integrazione e adattamento. Dagli anni '70 nascono però nuove fondazioni con a capo i membri dei gruppi indigeni stessi, grazie al supporto di enti internazionali e non governativi, con il tentativo di autogestire i progetti di modernizzazione, cercando di mantenere stabile la propria cultura.

Nell'articolo di Madaro (2024)³² il termine ‘indigeno’ è spiegato basandosi sulle considerazioni fatte durante il Secondo Rapporto della Relazione del Segretariato del Forum permanente delle Nazioni Unite sulle questioni indigene tenutosi nel 2010 sul tema “La condizione dei popoli indigeni nel mondo”. Il trattato ha affrontato il problema legato alla definizione del termine “popolo indigeno”, sottolineando come dopo 40 anni dalle prime sfide non ci sia ancora una definizione univoca. Offrendo un excursus sull'uso di questo termine viene citato José R. Martínez Cobo (1986), secondo cui le persone hanno il diritto ad auto definirsi autonomamente ‘indigene’ nel momento in cui:

«avendo una continuità storica con società precoloniali che si svilupparono sui loro territori prima delle invasioni, si considerano distinti da altri settori della

³² <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/temi/la-condizione-dei-popoli-indigeni-nel-mondo-2010-relazione-del-segretariato-del-forum-permanente-delle-nazioni-unite-sulle-questioni-indigene> (ultimo accesso 03.03.2026).

società che hanno finito per prevalere su quei territori o su parte di essi. Esse si formano, attualmente, settori non dominanti della società, ma sono determinati nella volontà di preservare, sviluppare e trasmettere alle generazioni future i propri territori ancestrali e la propria identità etnica quali basi della loro perdurante esistenza come popolo, in accordo con i propri modelli culturali, le istituzioni sociali e i sistemi legislativi» (p. 4)³³.

Di particolare interesse risulta poi il secondo capitolo del medesimo Rapporto. Vengono denunciati il pericolo a cui vanno incontro le 5.000 culture indigene causato dalle popolazioni dominanti, nonché come il 90% delle 7.000 lingue parlate nel mondo sono destinate a estinguersi entro il prossimo secolo. Ancora una volta viene esplicitato quanto una lingua rappresenti la conoscenza di un popolo nei confronti del proprio territorio ma anche la sua storia. Altro punto in comune con il testo di Nettle-Romaine ³⁴ è il rapporto inscindibile che questi popoli indigeni intrattengono con l'ambiente senza concepire una separazione dicotomica tra la natura e la cultura.

La spinta e l'interesse per le lingue in via di estinzione ha avuto un'importanza ancora maggiore nell'ultimo decennio del Novecento, con un rinvigorismento dell'attivismo e dell'agentività dei popoli indigeni in grado ora di far ascoltare le loro voci nei gruppi internazionali mediante l'uso delle lingue maggioritarie quali l'inglese, il francese e lo spagnolo. Per comprendere invece quanto i gruppi indigeni siano stati in pericolo e siano ancora oggi perseguitati, espongo un dato riportato dallo stesso volume per fare un quadro della situazione³⁵: dal 1993 (“Anno delle nazioni Unite per le Popolazioni indigene”) gran parte dei 14 milioni di rifugiati nel mondo facevano parte di popolazioni indigene. Le stime menzionate nel suddetto volume riportano il numero di questi indigeni

³³ *Ibid.*

³⁴ Nettle-Romaine 2001, op. cit.

³⁵ *Ibid.*, p. 28

uccisi ogni anno, circa 200.000 ma, nonostante ciò, la gravità delle loro condizioni sono ignorate.

A proposito del nesso ambiente-lingua, Nettle-Romaine invitano a considerare come mentre si possa venire a conoscenza di piante e animali in via di estinzione, lo stesso non valga per le lingue, nonostante queste siano altrettanto importanti e altrettanto legate all'ambiente, tanto che secondo questo quadro teorico le lingue sono «come il canarino per i minatori: una condizione di pericolo per una lingua segnala un problema ambientale»³⁶. Gli autori sottolineano infatti che il problema, seppur possa apparire distante per chi parla una lingua maggioritaria, sia comunque degno di nota considerando come il linguaggio funga da strumento e sia una capacità unica appartenente all'essere umano per portare alla luce forme d'arte, di cultura e tecnologia nonché a preservare e trasmettere le conoscenze acquisite nel corso della storia. Un altro spunto di riflessione consiste nel fatto che, mentre le tecnologie possono essere sostituibili, lo stesso non vale per le lingue, poiché ognuna di esse si è sviluppata per far sì che raccontasse, interpretasse e spiegasse la realtà e il contesto in cui si instaura in modo totalmente unico e differente dalle altre. Una testimonianza trasmessa da Nettle-Romaine è quella di Marie Smith, che racconta come ci si sente ad essere l'ultima parlante nativa americana Eyak di Cordova (Alaska):

«Non so perché sono io, perché sono l'unica. Ma fa male, ve lo voglio dire, fa male davvero [...]. Mio padre è stato l'ultimo capo Eyak, e io ho preso il suo posto. Ora io sono il capo e devo andare a Cordova per cercare di fermare la soppressione della nostra terra».³⁷

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 29

Queste parole sono di fondamentale importanza per sensibilizzare i parlanti di lingua maggioritaria incapaci di poter comprendere quanto possa essere alienante questa sensazione. I parlanti di una lingua non in pericolo non possono comprendere direttamente cosa significhi vivere in uno scenario dove la propria L1 può sparire da un momento all'altro. Gli esempi che si possono offrire sono numerosissimi, ma ne vengono citati solo alcuni per indurre lettori e lettrici a notare come la perdita di una lingua comporti la perdita di una risorsa. Le lingue sono veicolo di codificazione e classificazione della realtà: per questo motivo gli Stati Uniti e gli altri paesi industrializzati possono godere spesso di rimedi farmacologici che sono studiati sulle piante conosciute e categorizzate in modo approfondito dalle popolazioni indigene che hanno avuto modo di poterle conoscere per secoli, osservandone i cambiamenti e la loro distruzione per mano dei coloni e a causa del cambiamento climatico in modo più o meno diretto. Molti dei principi attivi dei farmaci, infatti, sono stati riconosciuti studiando la vegetazione delle foreste pluviali tropicali ma a meno che queste non siano utili appunto per l'economia occidentale, è piuttosto raro che ci sia un'attenzione nel preservarle, sfruttandole come meri strumenti (risorse) per l'essere umano. Il popolo Inuit (Groenlandia, USA, Canada) ad esempio ha imparato a sopravvivere in condizioni climatiche difficili, ma la conoscenza dei ghiacci e dei vari tipi di neve – che nella mente di molti potrebbero essere inimmaginabili per la mancata esperienza diretta con essi – a seconda per esempio che possa sostenere il peso di un umano, di un cane e dei kayak, è stata di fondamentale importanza per la creazione e l'uso delle parole utili per nominarli.

I linguaggi delle popolazioni indigene si raffinanano per orientarsi inoltre nel luogo in cui vivono, per individuare il momento della giornata o ad esempio gli effetti del riscaldamento globale. I suoni prodotti dal vento che soffia sempre da una certa direzione tra i rami in autunno presso i nativi americani Micmac (Nuova Scozia, Nuovo Brunswick, Isola del

Principe Edoardo, Terranova e Labrador) un'ora prima del tramonto possono indicare il periodo della giornata; oppure, poiché i nomi utilizzati per descriverli non rimangono immutati ma cambiano a seconda delle loro qualità, si può capire come decifrare attraverso questa categorizzazione quali siano gli effetti delle piogge acide sulla flora in quel periodo³⁸. Il tipo di suono prodotto dal vento che attraversa i rami viene interpretato dunque per riconoscere la natura delle precipitazioni. Altri esempi sono la meticolosa attribuzione di nomi dei pesci presso le isole Palau; moltissimi altri ancora saranno illustrati nella seconda sezione che riguarda i sámi e gli ainu.

Non è disponibile una spiegazione univoca sul motivo per cui l'essere umano occidentale si sia distaccato dalla coscienza di uno stretto rapporto e relazione con l'ecosistema, globale ma il paleontologo Eldredge (1991) imputa una prima causa al passaggio delle società di cacciatori e raccoglitori a quelle degli agricoltori stanziali, non più nomadi ma sedentari, tanto da cominciare ad apportare una modifica all'ambiente circostante per potersi adattare meglio a particolari condizioni del territorio, morfologiche, climatiche, culturali e sociali, ma anche politiche³⁹. A conferire ulteriore verosimiglianza a questa teoria è poi la presenza delle lingue in ambienti più variegati possibili o, meglio, come un ambiente composto da diverse specie resti più stabile grazie alla sua biodiversità: la diversità linguistica non dovrebbe sottrarre preziosità alle lingue di minoranza, ma anzi, sottolinearne la vitalità, i prestigii e ritenerle al pari delle altre perché è grazie ad esse se si può affermare una convivenza e una ricchezza culturale. Nettle-Romaine⁴⁰ sottolineano per di più una somiglianza tra le lingue che vengono utilizzate in confini più

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ *Ibid.*, p. 31-32

⁴⁰ *Ibid.*

o meno precisi e le specie che coprono zone di varie dimensioni costituendo una ‘nicchia’. Gli esemplari di granchi a ferro di cavallo (*Limulus polyphemus*) possono sopravvivere in acque piuttosto inquinate negli estuari marini della costa orientale del Nordamerica tollerando escursioni termiche maggiori e un grado di salinità dell’acqua diverso rispetto ad altre specie. Questo artropode appartiene di conseguenza a una nicchia piuttosto ampia. Altre specie rientrano in una nicchia più stretta in quanto invece abitano solo in ambienti più specifici.

In quest’ottica gli idiomi potrebbero distribuirsi in modo analogo in nicchie dove le lingue maggioritarie che si adattano a più contesti appartengono alle nicchie ampie mentre, le lingue parlate da gruppi indigeni, a nicchie più strette. Ma a differenziare la capacità dell’essere umano di adattarsi in maniera più complessa rispetto alle altre specie animali sono le tecnologie più avanzate. Per esempio, attraverso i processi di raffinazione delle tecniche dell’agricoltura e dell’allevamento, l’industrializzazione, la globalizzazione e l’avvento di internet e successivamente dei social, le lingue e le usanze si sono diffuse con più rapidità. Nonostante queste innovazioni, anche l’essere umano “occidentale” in senso ampio continua a dipendere dalla “natura” e per quanto possa distaccarsi da essa non può ignorare l’ambiente circostante per vivere. È questo a portare l’oppressione dei popoli indigeni come i sámi che basavano la propria sussistenza soprattutto sul pascolo delle renne. L’abbandono degli stili di vita tradizionali delle popolazioni indigene quindi è stato spinto dall’assimilazione alle rispettive società occidentali di ogni nazione in cui vivono, dimostrando quanto, per poter risiedere nei territori già precedentemente abitati da esse, i coloni abbiano attinto dalle proprie conoscenze e innovazioni tecnologiche senza creare delle alleanze o rapporti di reciproco rispetto, ma sottomettendo e considerando gli indigeni al pari di risorse di cui appropriarsi per favorirne un tornaconto e l’acquisizione di “nuove terre”. A concludere questo

inquadramento teorico di riferimento viene proposta un'altra metafora: le specie agricole e animali ora sono di origine eurasiatica (orzo, riso, grano, bovini), di numero inferiore rispetto ad altre specie, ma diffusissime in tutto il mondo a discapito delle specie autoctone. Allo stesso modo l'inglese, lo spagnolo e il cinese mandarino sono presenti in larga misura. Sebbene quest'ultimo confronto tra esseri viventi e lingue possa sembrare molto drastico, Schmidt (1985) ha raccolto diverse testimonianze dai figli e i nipoti dei parlanti più anziani della lingua dyirbal (Australia) nel corso del suo lavoro con il linguista Bob Dixon⁴¹. Dalle interviste emerge come tra i parlanti meno abili nella produzione linguistica ci fosse anche una capacità più ridotta nel memorizzare il numero di parole del vocabolario base della lingua dyirbal (circa 500) e più precisamente meno della metà, tanto da non essere in grado di formulare nemmeno una frase. Pochi sono i neologismi presenti nella lingua e vi è una mancanza di forme base su cui costruirle. Anche l'apprendimento e l'uso di una lingua a rischio sono difficili poiché gli adulti, a differenza dei bambini che ampliano il proprio vocabolario in modo spontaneo, devono dipendere maggiormente dall'uso abitudinario e da formule ben precise anche per una conversazione quotidiana, persino in quelle che dovrebbero essere conversazioni spontanee, portandoli a basarsi unicamente su frasi ripetitive e limitando la propria creatività nell'utilizzo di espressioni variegata. I giovani parlanti dyirbal si distinguono da quelli anziani per abbandonare l'uso di parole specifiche e sostituirle con parole molto più generiche. Per esempio, per definire una grande anguilla sarebbe più consono *qunuii* mentre per definire 'grande' un tacchino *waqala*. I giovani in questione non scelgono la forma più appropriata, ma una sola parola per categorizzare nella stessa classe tutto quello che può essere definito grande. Gli stessi giovani dyirbal non

⁴¹ *Ibid.*, op. cit., pp. 74-77.

smettono solo di impiegare termini specifici per descrivere la qualità di un animale per la sua grandezza ma cessano anche di utilizzare un ricchissimo repertorio lessicale utile per fare riferimento ai fenomeni atmosferici e tutto quello che concerne la cultura tradizionale di appartenenza. È proprio in questa dimensione che è possibile comprendere quanto la perdita di una lingua possa cancellare un modo di osservare, di sentire, di percepire e descrivere un mondo. È secondo questo principio che i parlanti avvertono anche un senso di estraneità, di smarrimento e di alienamento nei confronti del luogo in cui vivono, quando sono ancora a cavallo di una generazione che parla una lingua nativa e indigena ma non riesce a proiettarsi in un futuro dove i coloni hanno negato o portato all'assimilazione un intero patrimonio culturale e linguistico.

I parlanti mostrano poi particolari resistenze quando entrano in contatto con una lingua che non è più riconducibile a quella di origine, in quanto ha perso le sue caratteristiche più o meno essenziali, tipiche e di affermazione identitaria. Gli ampliamenti semantici in dyirbal si verificano ad esempio nell'uso della parola *bulmban* che indicava un'erba specifica di cui erano costituiti i materassi. Oggigiorno tuttavia, *bulmban* definisce anche i letti occidentali. Un altro esempio è *waquy* che prima indicava solo 'sabbia' ma ora anche lo zucchero. Molti lessemi provenienti dall'inglese finiscono poi per confluire nell'uso della lingua indigena a seguito del contatto culturale ma, nelle fasi finali di una lingua in via di estinzione, le parole in questione possono fare riferimento a oggetti di una cultura estranea a quella di appartenenza ma anche sostituire quelli della zona creando un circolo vizioso dove la lingua risulta comunque diversa con l'avanzare del tempo.

Nella sezione incentrata sull'apprendimento e la rivitalizzazione delle lingue di minoranza, Nettle-Romaine illustrano le principali sfide di un apprendente o comunque di persone parlanti una lingua indigena che necessitano di seguire le lezioni e di quanto le opportunità per fare questo

diminuiscano nettamente quando l'individuo ha gli strumenti giusti per poter imparare costruzioni grammaticali più complesse. Queste ultime sono principalmente di uso scritto e di prestigio più alto rispetto a quello della produzione orale, come nel caso delle particelle relative quali “la sedia *sulla quale ero seduto* era dipinta di rosso”⁴². Quando gli allievi sono quindi abbastanza maturi per proseguire e consolidare i propri studi sulla lingua molto spesso non hanno più la possibilità di fare esperienza. Questa mancanza comporta un impoverimento sempre maggiore della propria produzione linguistica.

L'assenza di una forma scritta, di una tutela a sostegno della produzione e trasmissione della lingua conducono a una sua semplificazione. Come si può evincere dalle affermazioni di alcuni studiosi quali Nordhoff (1930: 142)⁴³ e Titcomb (1977)⁴⁴, ai tempi dell'arrivo del capitano Cook alle isole del Pacifico, gli hawaiani riuscivano a distinguere con precisione e a riconoscere un gran numero di pesci in misura maggiore rispetto a oggi. Questa peculiarità ora rischia sempre più di scomparire presso i nuovi parlanti, proprio a causa della difficoltà nel trasmettere alle future generazioni forme scritte e insegnamenti inerenti alla cultura di appartenenza. A differenza di Thomason, Nettle-Romaine (2001) riassumono i processi che portano alla morte della lingua in tre categorie: la lingua smette di esistere se le persone smettono di parlarla; cade in disuso una lingua per favorirne un'altra, con due ulteriori sottocategorie quali la sostituzione forzata che si differenzia dalla prima formando la terza categoria, ossia il passaggio volontario a un'altra lingua. Anche secondo questa interpretazione, i fattori e i processi possono avvenire contemporaneamente.

⁴² *Ibid.*, p. 77

⁴³ Nordhoff, C. B. *Notes on the Offshore Fishing of the Society Islands*, in “Journal of the Polynesian Society”, 39. (1930), pp. 137-173, 221-62

⁴⁴ Titcomb, M. 1977. *Native Use of Fish in Hawaii*. University of Hawai'i Press, Honolulu.

Il primo modo in cui si può perdere una lingua è quello che si è verificato più comunemente negli ultimi cinquecento anni, come nel caso dell'estinzione di alcuni gruppi nativi americani, accaduta quando approdarono in America gli europei portando un'epidemia di vaiolo con la morte di una percentuale compresa tra il 50 e il 90% di popolazioni native.

Il secondo invece ha come modello gli abitanti della Cornovaglia, che hanno perso la loro lingua senza estinguersi, ma passando alla lingua inglese. Sottolineando come a condurre alla morte delle lingue minoritarie siano le politiche legate all'economia e non a quelle linguistiche, si conferma la tesi degli autori secondo cui l'espressione linguistica «non è un'entità isolata, ma semmai come il risultato di una più generale matrice ecologica ed economica.»⁴⁵ Se nei confronti delle politiche linguistiche entrate in vigore in un territorio si presentano possibilità di adattamento (per esempio riservando l'uso di una lingua a domini più ristretti), l'economia e la società sono plasmate sulla base dei bisogni delle popolazioni in arrivo (qualora dominanti), causando problemi ben meno controllabili. Queste ultime possono ostacolare i nativi ad utilizzare nella vita quotidiana la lingua madre, sottraendo loro il territorio in cui vivono come accadde alle popolazioni tropicali in seguito ai disboscamenti.

Il terzo tipo di transizione riguarda invece un passaggio volontario. In questo contesto i parlanti si percepiscono in una condizione di inferiorità e scomodità rispetto ai casi in cui utilizzano una lingua dominante. Questi passaggi nell'uso di un idioma ufficiale a un altro non sono affatto repentini, ma possono richiedere decenni o secoli, presentando inizialmente una perdita di prestigio e domini di uso. Nettle-Romaine distinguono poi una morte di lingua in due direzioni: “dall'alto in basso”

⁴⁵ *Ibid.*, p. 118

(top-down) e dal “basso in alto” (bottom up)⁴⁶. Quando una lingua inizia a svanire dalle istituzioni, dagli ambienti pubblici, dai luoghi di culto, dalla politica e dal commercio allora si può parlare di una morte top-down. In questo caso spesso la lingua viene utilizzata in contesti familiari e informali. Questo accade per i parlanti bretone in Francia e parlanti gaelico in Scozia. Lo stesso si verifica per i nuovi immigrati in un paese e le generazioni successive, per le quali l’uso nella lingua di origine avviene in maniera diversa, meno elaborata rispetto agli anziani prediligendo invece o apprendendo in maniera più completa e per necessità la lingua del paese in cui vivono nel presente.

Nel caso di una morte bottom-up la lingua viene trasmessa in contesti più formali, come a scuola, oppure mantenendosi nelle cerimonie. L’esistenza del gros ventres (Fort Belknap) venne registrato per l’ultima volta in uso corrente fino al 1981 grazie a un parlante monolingue, mentre ora, dopo la morte di quest’uomo, l’uso rimane riservato ad ambiti cerimoniali e rituali (ad esempio feste, contesti religiosi).

È difficile oggi comprendere quanto e in quale misura incidano l’imposizione di una lingua (fattore esterno) rispetto alla scelta di adottarne un’altra come strumento comunicativo (fattore interno e del singolo parlante). Si considera l’esempio fornito da Nettle-Romaine per riflettere sul quesito ⁴⁷. Nel caso in cui una minoranza la cui autosufficienza non sembra minacciata da una società dominante, è probabile che con il passare del tempo quest’ultima inglobi il mercato economico con cui la minoranza è in grado di sopravvivere. Questo può portare a una scelta personale a comunicare sempre di più con le istituzioni nella lingua nazionale. Un governo nazionale insistente può successivamente obbligare il pagamento delle tasse nella moneta corrente,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 121-122

facendo scadere quindi la validità di altre forme di commercio tradizionale quali il baratto di materie prime o altri servizi. Le famiglie delle minoranze probabilmente necessitano in questo modo di importare cibo per sopperire le mancanze originate da questo cambiamento e per farlo serve il denaro. Ciò comporta a sua volta un aumento delle vendite nel mercato monetario e di conseguenza un minor tempo disponibile per l'approvvigionamento delle risorse utili anche per la famiglia stessa che le produce. Il fenomeno appena presentato non capita raramente, vicende analoghe hanno visto come partecipi gli abitanti indigeni dell'America meridionale nel XVI secolo nonché i nativi hawaiani nel XIX secolo. Tuttavia, queste dinamiche occorrono ancora oggi manifestando quanto le politiche linguistiche in vigore in un paese possano essere solo una delle cause della morte delle lingue in situazioni in cui un sistema più ampio e intricato, spesso molto complesso, non facilitano la comprensione dei provvedimenti da seguire per mantenere viva una lingua prossima all'estinzione.

1.2.3 Oggetto di ricerca

La vita dei gruppi indigeni che oggi sono costretti ad abitare e a svolgere i lavori tradizionali in un solo Stato rispetto al passato, non hanno avuto l'obbligo di rispettare nella loro storia le stesse restrizioni degli ultimi secoli, poiché in assenza di confini rigidi c'era la possibilità di spostarsi senza le complicazioni che oggi sussistono, per esempio nei controlli alle frontiere. Queste, in situazioni delicate, sono pericolose da attraversare: si pensi al caso del confine russo-norvegese, chiuso salvo poche eccezioni a seguito del conflitto Russia-Ucraina⁴⁸ e sempre più sorvegliato. Facendo

⁴⁸ Visti i continui aggiornamenti sui decreti e le leggi pertinenti al passaggio della frontiera, si consulti il sito della polizia norvegese: <https://www.politiet.no/en/english/the-norwegian-russian-border/> (ultimo accesso: 03.03.2026)

un breve accenno su quelle che poi sono le ulteriori classificazioni e descrizioni di ogni singolo gruppo che viene approfondito nel capitolo 2, la regione della Lapponia non è situata solo in una nazione (sebbene il toponimo della regione Lappland sia presente unicamente in Svezia), ma si estende geograficamente sull'area chiamata Fennoscandia, toccando quindi quattro stati differenti: Norvegia, Svezia, Finlandia e Russia (penisola di Kola).

Sámi è l'etnonimo utilizzato dai *sámi* stessi e significa 'essere umano', nonostante sia più comune sentire parlare di loro con il termine dispregiativo *lappone*, che porta con sé il significato di 'pezza di stoffa', 'pezzo di pelle' e accompagnato oggi da altri morfemi per formulare insulti come 'diavolo di lappone', 'straccione' (sv. *lappdjävlar* e *fattiglap*) da parte degli svedesi ma anche dai norvegesi. Quando un nome proviene da qualcun altro e non dal gruppo stesso, si attiva un processo di attribuzione di significato applicando ad esso una classificazione il cui fulcro è quello del principio di inclusione/esclusione (Lévi-Strauss 1962)⁴⁹. Questo processo di nominazione svolge una funzione del linguaggio articolato seguendo il concetto extralinguistico secondo la quale un nome, ideato e affibbiato, acquisisce un'identità e viene fissato nella memoria nel medesimo modo in cui vengono create le classi di cose e di persone attraverso l'associazione ed esclusione tra il 'noi' e gli 'altri'. Prima che il termine *Lapp/Lappi* venisse adottato e utilizzato diffusamente, i *sámi* sono stati concettualizzati da Tacito come il popolo di nome *Fenni* e notati da lui per l'«incredibile selvatichezza». I *sámi* sono stati identificati poi dai norreni come i *Finn* (germ. *fenn-*, *finn-* 'chi cammina, vagabondo'), altro termine dispregiativo con cui vennero chiamati successivamente anche i *Suomi* ('palude', 'pantano', 'acquittrino'; da qui 'Finlandia', ossia 'terra delle acque'), ossia i membri delle popolazioni finniche presenti

⁴⁹ Ligi 2003, op. cit., p. 66.

nell'attuale Finlandia, conosciuti oggi in italiano come 'finlandesi'. A partire dagli anni '60 sia in Svezia che in Norvegia 'sámi' è il termine che ha sostituito Lapp in tutti i testi ufficiali.

Le prime testimonianze scritte nel periodo antico risalgono a un periodo compreso tra il 1220 e il 1240 e.v.⁵⁰ quando Snorri Sturluson scrisse la Saga di Egil Skallagrimson (*Egils saga Skall-Grímmsonar*). Il racconto in questione tratta la storia del poeta e guerriero vichingo di origine islandese Egil Skallagrimsson, discendente di una famiglia aristocratica stabilitasi in Islanda. Egil intrattenne per tutta la sua vita un pessimo rapporto con il re di Norvegia Harald Bellachioma. La saga incentrata in un periodo intorno all'850 e.v., riporta le imprese del nonno Kveldúlf, fino a comprendere un evento importante che coinvolge i sámi, l'episodio di Bjorgolf e dei suoi figli in viaggio verso lo Hålogaland (Norvegia settentrionale). L'episodio in questione si trova nel capitolo 10 della saga e tratta il mantenimento di una relazione tra scandinavi e sámi attraverso l'imposizione di tasse (dal norr. *finnskatt* lett. 'tasse dei finni'), di scambio commerciale in un rapporto privo delle tensioni bellicose di epoche successive:

Hann hafði með sér kaupskap mikinn. Hann gerði brátt stefnulat við Finna ok tók af þeim skatt ok átti við þá kaupstefnu. Fór með þeim allt í makendum ok í venskap, en sumt með hræðslugæði.

Egli [Thorolf] aveva portato con sé molte merci per gli scambi [per il mercato]. Una volta concordato un incontro con i Finni [við Finna], riscosse da loro il tributo [tók af þeim skatt] e organizzò un mercato [kaupstefnu] con loro. Tutto fu svolto con benevolenza e in amicizia [í makendum ok í venskap] nonostante le paure dei Finni [da parte dei Finni].⁵¹

⁵⁰ Utilizzo la dicitura più neutra a.e.v. ed e.v. per indicare il periodo 'avanti l'era volgare' ed 'era volgare' in sostituzione ad a.C. e d.C.

⁵¹ Ligi, 2003, op. cit., p. 81

Un'altra fonte letteraria è la saga di Harald Bellachioma presente nel volume *Heimskringla* (l'Orbe terrestre) appartenente ancora a Snorri Sturluson e redatta intorno al 1225 per descrivere la vita del re di Norvegia e Svezia. Nel trentaquattresimo capitoletto Erik detto 'il Sanguinario', uno dei figli di Harald, divenne re di Norvegia per tutto il periodo compreso tra il 930 e il 934 e fu due volte re di Northumbria. Di ritorno in Norvegia da una spedizione nel Baltico all'età di 12 anni, si ferma lungo le coste del Finnmárku quando alcuni suoi compagni perlustrano quella che oggi è la Lapponia norvegese:

(34) Þá er hann kom apr á Finnmörk, þá fundu menn hans í gamma einum konu, þá er þeir höfðu enga sét jafnvæna. Hon nefndist fyrir þeim Gunnhildr, ok sagði at faðir hennar bjó á Hálogalandi, er hét Özurr toti. Ek hefi hér verit til þess, segir hon, að nema kunnostu at Finnum tveim, er hér eru fróðastir á Mörkinni; nú eru þeir farnir á veiðar, en báðir þeir vilja eiga mik, ok báðir eru þeir svá visir, at þeir rekja spor sem hundar, bæði á þá ok á hjarni; þeir kunna svá vel á skíðum, at ekki má forðast þá, hvárki menn né dýr [...].

(34) Quando tornò nel Finnmark, i suoi uomini trovarono [fundu] una ragazza [konu] in una tenda [gamma], della cui bellezza non avevano mai visto eguali. Ella disse che il suo nome era Gunilde [Gunnhildr], e che suo padre abitava in Hálogaland [Hálogalandi], e che si chiamava Ozur Tote. Sono qui, ella disse, per imparare [nema kunnostu, apprendere la magia] dai due Finni fra i più sapienti [fróðastir] in tutto il Finnmark, che sono ora a caccia, entrambi mi vogliono sposare, e sono così abili [jeru þeir svá visir] che possono seguire [rekja, individuare, scoprire e seguire per la caccia] le tracce [spor] sia sul ghiaccio che sul terreno con il disgelo [bæði á þá ok á hjarni], come i cani [sem hundar]; essi possono correre così veloci sugli sci che nessun uomo né alcun animale può avvicinarli in velocità [...].⁵²

Come si può evincere da questo frammento, la ragazza Gunilde trascorre del tempo nella suddetta regione per apprendere dai più esperti le arti

⁵² *Ibid.*, p. 82

magiche che in questo particolare contesto consistono in una precisa conoscenza dell'ambiente e in legami profondi con esso, tanto da essere in grado di controllare e plasmare le forze della natura. Interessante a livello antropologico e linguistico è il verbo che in svedese e in norvegese esprime la capacità di fare qualcosa. Ad esempio, *kan du norsk?* 'sai (parlare) il norvegese?' – dove *kan* significa sia 'potere' che 'sapere'. Il potere è quindi derivato dalla conoscenza e per questo i *sámi*, essendo conoscitori dell'ambiente e sapendo plasmarne le forze naturali, sono conoscitori anche della magia e temuti dai vichinghi. Il tipo di capacità acquisite a cui si fa riferimento sono proprio quelle di «individuare, scoprire e seguire per la caccia le tracce sia sul ghiaccio che sul terreno con il disgelo»⁵³. Non consta quindi in questa accezione una magia di tipo 'esoterico' ma piuttosto in abilità acquisite dal costante e intenso legame con la natura, tanto da comprendere e distinguere i fenomeni naturali basandosi sulla direzione del vento e la sua velocità, sugli odori o su altri segnali. Nonostante questa differenza dalle altre forme di magia più legate a poteri occulti, i coloni che vennero inviati in missione evangelica reputarono le arti *sámi* altrettanto diaboliche, e la loro lingua venne definita 'lingua del diavolo'. Nel medesimo passaggio si tratta il tema del matrimonio e Ligi spiega quanto questo sia testimonianza di un passato dove erano solite le unioni intermatrimoniali (*sámi* e scandinavi), costume probabilmente confermabile grazie ai risultati delle ricerche in campo genetico effettuate sulla popolazione scandinava. Nonostante questi possibili rapporti intrattenuti tra i due popoli, al termine dello *Heimskringla*, i due *sámi* vengono uccisi dai compagni di Erik e Gunilde viene riportata a casa nel sud della Norvegia per poi essere promessa in sposa a un uomo ritenuto più idoneo, ossia un uomo scandinavo.

⁵³ *Ibid.*, p. 85

Presenti in ognuna di queste regioni situate nei rispettivi stati, i sámi hanno potuto e dovuto spostarsi seguendo i percorsi in cui erano dirette le renne per la ricerca del cibo qualora la loro economia si basasse sull'allevamento di questi animali (altrove invece l'economia era incentrata sulla pesca o altro ancora). Quando i vichinghi però cominciarono a imporre un sistema di tassazione si iniziò a consolidare lentamente nel corso dei secoli l'istituzione dei distretti fiscali che risultarono in una gestione del territorio secondo l'ideale occidentale per cui l'essere umano dovesse stabilizzarsi in un luogo.

Ciò che è cambiato con il nazionalismo però non è stato incisivo solamente sulle attività e il commercio intrattenuto in passato con le popolazioni della Scandinavia (in senso stretto: Danimarca, Svezia e Norvegia) ma ha impattato inesorabilmente sulla cultura (già di per sé fondata sull'economia connessa con l'allevamento delle renne), sul credo religioso animista e infine sulla lingua. I sámi, ritenuti inferiori da chi abbracciava la teoria darwinista del più forte (coloro che provenivano dal sud della Scandinavia), videro il loro paesaggio deturparsi e l'imporsi degli occidentali su di loro per la conquista dei territori tanto bramati quanto temuti a causa dei luoghi tenebrosi, remoti e concepiti in un ideale confine del mondo. I norvegesi cercarono di distruggere le usanze, proibire l'animismo⁵⁴ e lo sciamanesimo. Il tema dello sciamanesimo è molto complesso da trattare solo per la sua definizione e le sue caratteristiche possono differire in misura considerevole a dipendenza della regione in cui si pratica. Tuttavia, per questo lavoro può essere sufficiente la definizione di Fabietti (2015: 278)⁵⁵ per cui questo termine è legato alla figura del leader spirituale da cui prende il nome, 'sciamano', che assicura

⁵⁴ La definizione di 'animismo' verrà trattata nelle sezioni successive approfondendone la sua espressione anche nella lingua sámi e ainu.

⁵⁵ Fabietti, U. 2015. *Elementi di antropologia culturale*. Milano, Mondadori.

un contatto tra la comunità in cui vive e il mondo spirituale in una visione tipicamente animista. Questo leader spirituale in lingua sámi è detto *noáidi*. Oggi questa figura difficilmente riesce a vivere ricoprendo unicamente le mansioni di un tempo. In genere, a distinguerlo dalle persone comuni però sono le abilità come guaritore, guida spirituale, mentore, tessitore di incantesimi, narratore di storie antiche, veggente e consigliere.

Un ulteriore oggetto della ricerca è un'altra lingua minoritaria presente nel Finnmárku anche se non parlata da un gruppo propriamente indigeno: la lingua kven. I kven, discendenti da parlanti di una lingua finnica, più precisamente una variante del finlandese, sono migrati nel nord della contea Troms e del Finnmárku da prima del 1945 partendo molto probabilmente dall'attuale zona della Finlandia settentrionale. Le prime testimonianze che farebbero riferimento a questo gruppo risalgono circa al IX sec. e.v. dalle fonti in antico inglese, dalle fonti islandesi, e in un registro dano-norvegese in un periodo compreso tra il XVII e il XIX secolo e.v. (Niemi, 1995: 149)⁵⁶. Le prime migrazioni risalgono al XVII, al XVIII e al XIX secolo più specificamente nella zona occidentale del Finnmárku (Norvegia) anche se l'ultima, favorita dalla richiesta di lavoro nell'industria del pesce, era indirizzata nella zona più orientale di questa regione. Kven e sámi hanno abitato contemporaneamente gli spazi dell'ampia area costale della zona settentrionale della Norvegia insieme ai norvegesi tra cui il comune di Alta, di Porsanger, di Tana e della penisola di Varanger settentrionale e meridionale. L'etnonimo *kven* non venne utilizzato normalmente dai membri di queste comunità ma è stato adottato dai norvegesi. Piuttosto, si sono sempre definiti in base alla zona di

⁵⁶ Niemi, E. *The Finns in Northern Scandinavia and Minority Policy*. In "Ethnicity and nation building in Nordic world". Illinois, Southern Illinois University Press, (1995) 145–178.

residenza come ad esempio *annijokinen*, *pykealainen*, *pyssyjokinen* ('provenienti da/ abitanti di Annijoki/ Pykea/ Pyssijoki') oppure secondo agli antenati finlandesi *finnskættede*, *finskættet* ('di famiglia/ origine finlandese'); in norvegese invece si definivano *finne* mentre *ruijansuomalainen* o *suomenlähtöinen* ('finlandesi del Finnmark' oppure 'di origine finlandese') in finlandese. Il tema degli etnonimi è stato particolarmente spinoso tra gli anni '80 e '90 del secolo scorso. Gli stessi discendenti dei migranti non sapevano come definirsi: kven oppure norvegesi con antenati finlandesi? Di certo questo non dovevano deciderlo né i finlandesi né i norvegesi ma loro stessi. La volontà di optare per un nome con cui identificarsi infatti, dipende dal soggetto, non dalle usanze e dalla cultura ma dalla percezione che i parlanti hanno di se stessi. Inoltre, molto spesso queste generazioni discendono da persone di diversa nazionalità, etnia e background migratorio. Spesso per questo motivo, i parlanti kven o discendenti di parlanti kven, possono identificarsi contemporaneamente come norvegesi, kven e sámi. Le ragioni per cui una persona si identifica come kven possono essere le seguenti: conoscere la lingua; avere legami familiari con kven; possedere nel proprio retroterra caratteristiche etnografiche oppure storiche e il desiderio di identificarsi come persone kven (criteri molto simili vengono adottati dai sámi). Anche le usanze come l'utilizzo frequente della sauna e altre 'creazioni culturali' più recenti divenute tipiche degli kven sono simboli della loro identità per riformare un patrimonio culturale che è stato cancellato nel corso dei vari secoli, soprattutto durante la Seconda guerra mondiale. La religione delle persone kven (come per i sámi) dopo l'evangelizzazione è stata il culto læstadiano. È comunemente diffusa l'idea che la lingua finlandese abbia promosso, grazie alla sua importanza nelle cerimonie liturgiche, la sopravvivenza della lingua kven, contrastando con la forte assimilazione delle politiche linguistiche e culturali norvegesi. Ci fu una diffusione della lingua kven che ha in parte resistito all'assimilazione restando utilizzato

in contesti esterni alla vita privata. Nel corso del tempo infine, il movimento læstadiano è stato fondamentale per il mantenimento di un ambiente multilingue anche se oggi questa funzione supplementare si è esaurita spontaneamente forse per un allontanamento dal culto stesso.

Mentre la storia della Norvegia e della Scandinavia è facilmente ricollegabile alle vicende che hanno coinvolto gli altri paesi presenti in Europa, diversamente accade quando si prende in considerazione uno Stato idealmente lontano come il Giappone. Questo gode di una moltitudine di culture, di storie e di momenti salienti che in realtà sono comunque avvenuti grazie al contatto con altri paesi europei. Questi eventi offrono innumerevoli spunti di riflessione e fungono da esempio per comprendere come l'immagine che molti occidentali si sono costruiti nei periodi delle colonie e delle conquiste di nazioni e territori ben lontani da loro possa essere stata fraintesa a causa della scarsa conoscenza in materia. Attraverso un'ottica comparativa è possibile comprendere come i processi di assimilazione di due popoli indigeni (sámi e ainu) apparentemente molto lontani abbiano in realtà punti in comune. Dove si presentano delle differenze invece, queste permettono di evidenziare maggiormente rispetto a quando questi popoli sono considerati singolarmente, le problematiche che nonostante gli anni di battaglie e conquiste si trovano ad affrontare ancora oggi.

Come per la maggioranza dei popoli indigeni, anche gli ainu hanno ricevuto un appellativo dall'esterno, il più delle volte dispregiativo. Il termine *ainu* significa 'uomini, esseri umani'. Ogni popolo tuttavia ha una sua concezione di essere umano, uno standard e una gradazione per definire più o meno una persona un essere umano. Gli ainu sono stati ostracizzati e reputati degli esseri inferiori fin da quando il popolo che diede origine alla nazione giapponese iniziò ad espandere i suoi territori dalla parte più meridionale del Giappone. Il luogo abitato dagli ainu viene definito *Ainu moshiri* – 'Paese degli uomini' oppure *Isho moshiri* 'Paese

della selvaggina' e il territorio interessato si colloca nella parte più a nord del paese del Sol Levante, nell'isola di Hokkaidō, come anche in altre isole conquistate dall'unione sovietica nella Seconda guerra mondiale, tra cui le isole Curili meridionali e la zona del sud delle Sachalin. Gli studi e le analisi condotti su questo popolo sono stati condizionati fino a tempi molto recenti da una visione etnocentrica che non ha potuto rendere giustizia a un intero patrimonio culturale e linguistico fino a quando gli ainu stessi non hanno ottenuto un'agentività. Come per quanto accadde ai sámi, il popolo indigeno non fu mai isolato dal resto del mondo e i contatti con gli altri gruppi presenti sul territorio hanno generato influenze culturali per entrambi gli attori partecipanti. Tuttavia, a causa di inferiorità numerica, gli ainu hanno vissuto in condizioni di subalternità forzata, di acculturazione e adozione di altri costumi, vedendo disperdere inesorabilmente le proprie usanze a favore di scambi con le isole Curili, l'isola di Sachalin, la Kamchatka e con le estremità orientali della Siberia. Questi fenomeni di assimilazione si verificano spesso nei paesi insulari dove le società di maggioranza sviluppano nel corso del tempo un'idea di superiorità, un distacco dal resto del mondo coltivando il bisogno di dover consolidare un'identità nazionale avente una sola lingua e delle tradizioni da tutelare. Questa constatazione di Siddle (1998: 121)⁵⁷ potrebbe a maggior ragione essere stata usata come pretesto per i processi di assimilazione e subordinazione degli ainu. La storia degli ainu inoltre non è stata trasmessa poiché erano privi di scrittura. Il loro passato piuttosto, è raccontato da reperti archeologici, cronache e iconografie tutte di stampo nipponico.

La cultura ainu si fa risalire intorno al 1450 e.v. ma la sua origine è ancora oggetto di discussione. Mentre le prove archeologiche sono sorte dalle

⁵⁷ Siddle, R. 1998. *Colonialism and identity in Okinawan before 1945* in "Japanese Studies", XVIII (1998), n.2, p. 121. California, University of California Press.

scoperte di studiosi russi e giapponesi, la lingua ainu è stata un mezzo fondamentale per la trasmissione della cosmogonia che è giunta fino a tempi recenti grazie agli *yukar* ('narrazioni orali'). Ascoltando anche queste storie, si può notare come in qualche modo le versioni degli storici russo-nipponici combacino con i racconti degli ainu. Entrambi sostengono infatti che la discendenza ainu sia originata da un incontro che vede come protagoniste la cultura Okhotsk e Satsumon risalenti all'800 e al 1200 e.v. nell'isola di Hokkaidō. La cultura Satsumon presenta un filo conduttore che si lega alla cultura ainu, tanto da essere definita proto-ainu. Altri reperti testimoniano eventuali influenze provenienti da regioni adiacenti quali ad esempio dall'isola Honshū (isola centrale dell'attuale Giappone). Altri ancora invece provengono da zone più settentrionali come quella del fiume Amur, in prossimità delle coste del mare di Okhotsk. Okhotsk è poi il nome della cultura proveniente dall'isola di Sachalin il cui arrivo sull'isola di Hokkaidō rimane ancora coperto da un velo di mistero. La cultura di questo gruppo, la cui sussistenza si basava sulla caccia e la pesca, venne dominata dalla cultura Satsumon nel XIII sec. dando origine con il passare del tempo alla società e alla cultura ainu. La scomparsa quasi repentina della cultura Okhotsk è spiegata in uno *yukar* che vede come protagonista la principessa dei Repunkur (riconducibili agli Okhotsk) vittima dei rapitori Yaunkur (Satsumon) dando vita a dei dissidi lunghi anni, con esito la vittoria in guerra degli Yaunkur che respinsero i Repunkur verso la loro terra natia.

Le prime attestazioni che descrivono gli ainu con i primi esonimi dispregiativi sono compilate dalla Corte giapponese agli inizi dell'VIII secolo: *Kojiki* ('Cronaca di antichi eventi', 712 e.v.) e *Nihon Shoki* ('Cronache del Giappone' 720 e.v.). In questi testi si fa riferimento agli

ainu con l'appellativo *emishi* oppure *ebisu* ('barbaro, selvaggio')⁵⁸. Questi due termini deriverebbero secondo Kojima (1993: 106-107)⁵⁹ da un adattamento della pronuncia del sostantivo 'ainu' *enchiw* ('uomo, maschio'). Tuttavia, questi due nomi non si dovrebbero ricondurre all'etnia ainu, ma piuttosto a un'altra popolazione del Giappone settentrionale la cui costituzione fisica e tratti fenotipici differivano dagli Ainu. *Emishi* ed *ebisu* non sono solo termini dispregiativi ma venivano usati impropriamente dai giapponesi per indicare un popolo e una cultura che non sono realmente collegabili agli ainu (proprio come accadde per i *sámi* con il termine *finn*). Inoltre, gli ainu vennero allontanati dai poteri centrali sempre più a nord per favorire l'espansione dei soldati giapponesi. Questi ultimi costituivano la maggioranza e si stabilirono nella parte centrale di quello che è l'attuale Giappone. Alimentavano sentimenti di disprezzo nei confronti del popolo minoritario (ainu) concependolo come 'non giapponese' malgrado il concetto di Giappone come nazione ancora non ci fosse. Berque (1980: 126-131)⁶⁰ esprime perfettamente l'idea dello stigma che iniziavano a percepire gli ainu, ormai nominati con un termine che affonda le sue radici nelle cronache cinesi dell'epoca, ossia 'barbari situati all'est dell'impero':

«Nell'arco dei secoli, l'isola di Hokkaidō venne a definirsi, nello spazio mentale della nazione giapponese, come un "antimondo", il luogo della selvaticità, in opposizione al luogo della civiltà. Si accumularono così una serie di immagini e descrizioni terrificanti che andarono via via nutrendo una sorta di mitologia che, in minima parte, ancora oggi, si perpetua in fenomeni di discriminazione reale che vedono come oggetto gli Ainu».

⁵⁸ Marino, S., Vecchia, S. 2022. Ainu: Un popolo alla ricerca dell'identità negata. Bologna, In riga edizioni, pp. 17-18

⁵⁹ Kojima et. al. 1993. *Ainu no hon*. Tokyo, Takarajima EX.

⁶⁰ Berque, A. 1980. *La rizière et la banquise*. Parigi, Publications orientalistes de France.

Quando i primi giapponesi, più precisamente il clan Matsumae, si insediò nel sud dell'isola di Hokkaidō, questo stesso clan rimase distante dal potere centrale e dal suo *han*. Gli *han* erano dei territori con delle proprie leggi ma comunque controllati quanto più possibile da un potere centrale con sede a Edo (odierna Tokyo) chiamato shogunato (centro militare e legislativo), in opposizione alla corte imperiale che ricopriva quasi unicamente un ruolo simbolico e al tempo ignara della politica estera (XVII secolo). Grazie a questa lontananza con lo shogunato, il clan Matsumae decise di non inviare informazioni ad esso e di limitare i contatti tra i giapponesi dell'isola centrale e gli ainu. Il clan divise poi la zona che occupava dello Hokkaidō, *Wajin-chi* 'terra giapponese', dalla regione abitata dal popolo subordinato, *Ezo-chi* 'terra dei barbari'.

Queste misure vennero escogitate dallo stesso clan per poter mantenere le proprie ricchezze ed effettuare all'oscuro dello shogunato più scambi con i mercanti di Ōsaka. Dal XVII secolo i Matsumae cominciano a sfruttare nei propri territori la manodopera ainu a fini commerciali. L'imponente controllo sugli ainu non era più tollerabile e i capi del gruppo indigeno a cui dovevano spettare l'autorità e il controllo delle rispettive zone iniziarono a desiderare l'allontanamento dei giapponesi. Il culmine che portò poi alla supremazia del popolo nipponico fu la battaglia che vide partecipi e sconfitti il capo ainu Shakushain e i suoi guerrieri raccolti da varie zone dell'isola contro il castello Matsumae. Allo scadere del XVIII secolo i Tokugawa (famiglia che deteneva il potere dello shogunato) inviò in missione i suoi ufficiali che dedussero poi come la regione potesse fungere da cuscinetto tra la Russia imperiale e l'impero giapponese. A partire dalla Trasformazione Meiji (1868) il governo giapponese acquisì sempre più potere proibendo agli Ainu la facoltà di sostenersi economicamente attraverso la caccia e la pesca ma anche di mantenere pratiche culturali quali le cerimonie e i rituali di tipo animista (es. cerimonia dell'orso, *iyomande*). Poco dopo ebbe il controllo anche delle

proprietà terriere con l'“Ordinanza per la distribuzione della terra in Hokkaidō”. Questa ordinanza prevedeva l'imposizione di tre leggi che consistevano nell'ordine per la disposizione della terra ai residenti permanenti, il decreto che regolamentava le proprietà terriere di questa regione e infine un controllo sull'affitto e sulla vendita dei terreni in Hokkaidō. Tra le leggi più discusse ci fu quella promulgata nel 1899. La “Legge di protezione per i nativi di Hokkaidō” aveva l'obiettivo di ricollocare il gruppo indigeno dell'isola in territori diversi portando al disfacimento dei *kotan* (villaggi tradizionali ainu) facilitandone un controllo e un'assimilazione più rapida. Gli ainu diventarono così cittadini ufficiali dell'Impero nipponico come giapponesi. L'ultima goccia a far traboccare il vaso furono i matrimoni misti in cui l'identità culturale venne soppiantata da quella nipponica a causa della difficile sopravvivenza della cultura ainu, in minoranza sia rispetto ai fattori esterni alla famiglia quanto a quelli interni ad essa. Se già il punto di vista etnocentrico dei giapponesi scolpì nella storia un'immagine distorta degli ainu, i primi occidentali che approdarono in Giappone palesarono nei loro scritti il sostegno alle teorie dell'Ottocento che riguardavano la razza. In particolare sono noti due episodi: il primo dall'esploratore e naturalista tedesco W. Joest (1852-1897) e il secondo della scrittrice Isabella Lucy Bird (1831-1904):

«È sorprendente come questi autoctoni asiatici (gli Ainu), un popolo dalle facoltà mentali poco avanzate e che presenta uno stadio di sviluppo simile a quello di un bambino giapponese, un popolo sporco e parassita che beve sangue e mangia carne cruda - riferimento alla cerimonia dell'orso - un popolo che dovrebbe rappresentare l'anello mancante tra gli Orientali altamente civilizzati e i loro antenati discendenti dalle scimmie, possa essere considerato da alcuni studiosi simile agli Europei.»

«Il profondo tonfo delle onde era musica, le strane grida degli uccelli marini e le aspre note degli audaci corvi neri erano armoniose, perché la natura, quando viene lasciata a se stessa, non produce mai discordanze né nei suoni né nei colori. [...] La sola nota stonata nell'armonia generale era la vista degli Ainu: un popolo inoffensivo, senza il senso del progresso, che discende dalla vasta tomba destinata

alle razze sconosciute e conquistate, sepolcro che ha già accolto molti altri prima di loro. [...]. Sono uomini dall'aspetto superbo, gentili ed estremamente cortesi [...]. Sono nella terra degli Ainu, penso che l'esperienza più interessante dei miei viaggi sia stata vivere per tre giorni e due notti in una capanna Ainu, vedendo e condividendo la vita dei selvaggi che sbrigavano le loro faccende ordinarie come se io non fossi presente.»⁶¹

Terminato l'inquadramento teorico e una breve introduzione sulla storia di ogni soggetto interessato, approfondisco il tema dei processi di assimilazione in tempi più recenti nonché lo stigma, concentrandomi sull'aspetto sociolinguistico, le politiche linguistiche, e l'atteggiamento dei parlanti nei confronti del proprio idioma.

⁶¹ *Ibid.*, p. 25

CAPITOLO 2

Le lingue

Nel presente capitolo sarà approfondito come gli idiomi mettano in relazione i suoi parlanti e l'ambiente in cui vivono. L'ambiente infatti non può essere inteso come “natura” scissa dalla cultura dell'essere umano (Van Aken, 2020: 14; 24)⁶², bensì è interpretato, plasmato, regolamentato e delimitato da esso:

«Come ha mostrato il confronto con la maggior parte delle forme di socializzazione dell'ambiente presenti in altre culture, nell'economia del carbonio abbiamo *alterizzato* i soggetti dell'ambiente con i quali siamo interrelati, li abbiamo tradotti come prodotto e costruzione culturale, in un grande Altro vicino a noi. Abbiamo messo a distanza ciò che ci è familiare, ne abbiamo fatto l'emblema di una diversità radicale perché fuori, distante dalle nostre relazioni⁶³.»

Come gli altri gruppi indigeni del mondo, i *sámi* e gli *ainu* subiscono, più di tutte le altre persone e più dei gruppi maggioritari, gli effetti negativi dei cambiamenti della modernità e della globalizzazione. Per questo sarà utile comprendere – al fine di avere un quadro ancora più chiaro sui legami che connettono le culture dei popoli indigeni e il mondo – qual è la loro posizione nell'epoca moderna e contemporanea, concentrandosi perlopiù sugli aspetti che riguardano la lingua e i dialetti. Per ogni idioma presentato nel capitolo precedente (*sámi*, *kven* e *ainu*) offrirò un'analisi tipologica, le variazioni diatopiche, i repertori linguistici, le politiche che regolamentano l'uso e la tutela delle lingue minoritarie in questione. Inoltre, si orienterà lo sguardo sull'insegnamento e la salvaguardia di

⁶² Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*. Milano, Elèuthera

⁶³ *Ibid.*, p. 24

queste lingue favoriti dalla nascita di alcuni testi, ma anche alla fruizione dei media come ai nuovi media e alle espressioni artistiche.

Ulteriore interesse di questa ricerca è il seguente: è possibile applicare gli stessi concetti adottati dagli autori italiani (ad esempio Dell'Aquila, Fiorentini, Iannàccaro, Negri e Toso) per descrivere le situazioni sociolinguistiche in contesti differenti da quello italiano? Questi sicuramente sono utili se non fondamentali per comprendere in termini tecnici come si può comporre il repertorio di una determinata area, tuttavia, molto spesso i presupposti delle politiche linguistiche per la salvaguardia delle lingue minoritarie contrastano con la realtà.

Secondo gli studi di Dell'Aquila-Iannàccaro (2004: 104)⁶⁴, le 'lingue nazionali' posseggono un valore simbolico più alto riconosciuto dalle istituzioni e costituiscono la maggioranza dei parlanti che abitano una nazione. Le persone e il Paese si identificano quindi in queste lingue che veicolano l'identità nazionale nonché etnica dello Stato. Un altro termine utilizzato dagli stessi autori è quello di 'lingua ufficiale'. A denotare la diversa sfumatura da quelle nazionali è una minor concezione simbolica. È nota per il suo impiego nell'amministrazione statale in ambiti governativi e svolge un ruolo intermediario tra l'amministrazione e i cittadini dello Stato in cui viene parlata. Uno Stato può avere diverse lingue ufficiali. Per fare un esempio rimanendo nell'area della Scandinavia politica, in Finlandia sono presenti lo svedese, il finlandese e le varietà di sámi; in Svizzera invece le lingue ufficiali sono quattro (tedesco, francese, italiano e romancio) che possono essere definite secondo alcuni sistemi giuridici come "lingue coufficiali" (Dell'Aquila-Iannàccaro 2004: 104)⁶⁵. A questi idiomi si contrappongono le 'lingue minoritarie'. La classificazione di queste ultime non è sempre univoca. Inoltre, possono

⁶⁴ Dell'Aquila-Iannàccaro 2004, op. cit., p. 104

⁶⁵ *Ibid.*

essere molto sottili le differenze con altre denominate ‘lingue di minoranza’ o ‘lingue regionali’. Per fornire un quadro il più chiaro e conciso possibile anche per le comparazioni con le situazioni linguistiche dei paesi interessati, prendo in considerazione i concetti e gli autori principali che li hanno trattati. Per le lingue minoritarie è piuttosto lampante una differenza di importanza a livello di statuto giuridico rispetto alle lingue nazionali e ufficiali citate poc’anzi. Il gaelico in Scozia, ad esempio, non gode dello stesso status sociolinguistico rispetto alla lingua inglese. Le ‘lingue di minoranza’ invece possono essere largamente diffuse internazionalmente ma assumono un ruolo minoritario in determinati Stati sia a livello demografico che legislativo. Un esempio potrebbe essere il tedesco parlato in Italia (Dell’Aquila-Iannàccaro, 2004: 106-107)⁶⁶.

Un’ulteriore definizione è quella di ‘lingua regionale’ che si contrappone a quella di ‘lingua minoritaria’. È difficile comprendere quali delle due sia più consono adottare e in quale ambito. La Carta Europea infatti non ha sempre utilizzato in modo continuo i lessemi di ‘regionale’ e ‘minoritario’. Anche la letteratura scientifica non sempre è unanime sull’uso di questi termini poiché la questione si basa anche sull’interpretazione di ‘lingua minoritaria’ e la difficile distinzione tra ‘lingua’ e ‘dialetto’.

Mentre una ‘lingua di minoranza’ è parlata anche in altri paesi oltre che a quelli in cui è ufficialmente e nazionalmente riconosciuta, si intende con ‘lingue regionali’ perlopiù un:

«insieme di dialetti primari comparabili fra loro – meglio se dotati di una qualunque forma di koinè – che in qualche modo possano essere ricondotti a un’unità territoriale riconoscibile: il piemontese, il siciliano, il veneto e così via.»⁶⁷

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Iannàccaro, G., *Per una tipologia delle politiche linguistiche europee tra lingue di minoranza e lingue nazionali* in Marra, A., Dal Negro, S. (a cura di), *Lingue minoritarie tra localismi e globalizzazione* (2020), pp. 25-50. Milano, Studi AltLA 11

Queste, infatti, sono utilizzate principalmente da una specifica fetta di popolazione che abita parti specifiche del territorio (Dell'Aquila-Iannàccaro, 2004: 104-105)⁶⁸. Secondo Toso (2008a: 90)⁶⁹ invece, le lingue come il friulano, il sardo e il ladino hanno un valore prettamente geografico prive di un altro riferimento politico e culturale che sia esterno all'area dello Stato italiano.

Le politiche linguistiche in Italia si sono affermate in maniera importante con la legge 482/99, a seguito dell'approvazione della Carta europea delle lingue regionali e minoritarie del 1992 e successivamente grazie anche alla Convenzione-quadro per la protezione delle minoranze nazionali del 1995. La legge 482/99 riporta il titolo "Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche" per soddisfare le esigenze di trovare delle politiche linguistiche, provvedimento che avevano già preso ai tempi la maggior parte dei paesi dell'Unione Europea. Queste politiche linguistiche hanno potuto definire dei domini e delle aree in cui le minoranze linguistiche potessero e possono essere usate, tutelate e trasmesse. Non sono solo le norme e i regolamenti ufficiali a dare un ordine a questi usi ma anche atti più indiretti al fine di canalizzare ancora di più le pratiche linguistiche. Guerini (2011: 110)⁷⁰ distingue tre componenti. La prima componente è legata alle pratiche linguistiche, ossia dei modelli frequenti per selezionare una varietà comune fra tutte quelle considerate e selezionate. Le pratiche consistono nel concreto nello stabilire quali sono i domini in cui viene ammesso l'uso di una lingua e in quali invece è sconsigliato. La seconda componente riguarda invece le

⁶⁸ Dell'Aquila-Iannàccaro 2004, op. cit.

⁶⁹ Toso, F. 2008. *Le minoranze linguistiche in Italia*. Firenze, il Mulino

⁷⁰ Guerini, F., *Language Policy and Ideology in Italy*, in Guerini F., Dal Negro S. (eds), *Italian Sociolinguistics: Twenty Years On*, monographic number of "International Journal of the Sociology of Language" (2011), 210, pp. 109-126. Berlin: De Gruyter

convinzioni linguistiche. Queste possono condizionare la percezione e l'opinione dei parlanti sulle lingue in questione fino ad escluderle dal repertorio linguistico dei parlanti e da qualsiasi dominio se non quello privato. La gestione linguistica è l'ultima dei tre punti toccati da Guerini e descrive tutte le energie impiegate dai "gestori" linguistici, ossia istituzioni che hanno agentività nel campo per monitorare e incitare l'uso da parte di enti pubblici di minoranze linguistiche. Queste istituzioni non sono necessariamente comuni o enti regionali ma anche il personale docente che sprona i genitori all'uso e all'apprendimento di questi idiomi.

Per comprendere quali sono le numerose difficoltà nate dalla redazione di questi leggi e compararle occorre fare riferimento alle analisi di Iannàccaro (2021: 354-5)⁷¹. Il primo ostacolo è quello della vaghezza di una legge che non considera le lingue come variegate e variabili, ma racchiuse in un unico territorio e in un gruppo di parlanti che non si esprimono con forme diverse ma con una sola, riconosciuta in uno 'standard'. Il secondo fattore è di nuovo il trascurare la complessità di una comunità linguistica e i diversi tipi di rapporti tra la minoranza e la maggioranza italoфона. La visione di un'unità invariabile si riflette anche sulla concezione del territorio, visto come un blocco coeso i cui parlanti non possono distaccarsi da esso e vivere in altri contesti. La lingua è quindi percepita come un'entità monolitica: non si può estendere dal suo "nucleo" e non può approcciarsi ad altre comunità portando a galla le peculiarità interne e il suo reagire in relazione alla maggioranza della popolazione italoфона. Un ulteriore fattore che impedisce di trovare una legge adatta per controllare e tutelare tutte le minoranze è il concetto di 'territorialità' e 'storicità' su cui si esprime De Mauro (1979: 37)⁷². L'autore sottolinea

⁷¹ Iannàccaro, G., Pisano, S., *Vent'anni dopo. Scenari diversi e nuove sfide*, in Iannàccaro, G., Pisano, S. *Intrecci di parole. Esperienze di pianificazione del plurilinguismo, in Europa e fuori dall'Europa* (2021), pp. 353-364. Alessandria, Edizioni dell'Orso

⁷² De Mauro, T., Lodi, M., 1979. *L'Italia delle Italie*. Firenze, Nuova Guaraldi

quanto l'allontanamento dal luogo di origine delle tradizioni etnico-linguistiche diverse da quella maggioritaria renda ancora più improbabile un controllo e la protezione instaurata a partire da un territorio, per esempio un ente regionale. Il territorialismo è un criterio su cui si basano moltissime politiche linguistiche anche negli altri paesi europei poiché la minoranza è inquadrata attraverso un riquadro prettamente geografico.

«si può essere “minoranza” rispetto a qualcuno solo in un territorio ben definito, e relativamente ad una scala di riferimento ben definita, che la “maggioranza” decide di volta in volta» (Iannàccaro, 2020: 36)⁷³.

Il conoscere una lingua minoritaria o di minoranza non è sempre percepito come un vantaggio, anzi. Molto spesso può risultare come un peso: per esempio, in contesto migratorio, per i parlanti “immigrati di seconda generazione” o “terza generazione”, che possono avere difficoltà nel trovare la propria identità, nonché a riconoscersi in un gruppo per poter condividere esperienze e crescere in una società la cui maggioranza differisce da quella della famiglia di appartenenza. Il problema però non è causato da un'identità etnica mista ma dal contesto stringente e dalla società che spesso ammette e categorizza gli individui in scatole chiuse, senza lasciare spazio a un mondo dove l'identità in realtà non è singola e immutata (Bolognesi-Lorenzini, 2017: 223-224)⁷⁴. Sono numerosissimi gli studi che descrivono quanta cautela necessita il trattamento dei termini quali ‘identità’ e ‘immigrati di seconda generazione’. Cominciando dal termine che ricorrerà più spesso nel presente scritto, ‘identità’ è un termine altamente controverso in antropologia poiché è molto spesso stringente, non permette di esprimere le sfaccettature dell'essere umano e soprattutto

⁷³ Iannàccaro 2020, op. cit.

⁷⁴ Bolognesi, I., Lorenzini, S. 2017. *Pedagogia interculturale*. Bologna, Bononia University Press.

è culturalmente connotato. Remotti (2021: 13-14)⁷⁵ riporta le parole di Fabietti (2013: 12)⁷⁶ che sostiene come l'identità etnica sia: «una costruzione culturale contingente, storica [...] dipendente da contesti caratterizzati da rapporti di forza tra gruppi». Questa però non è «qualcosa che è sempre uguale a sé stesso» ma una costruzione storicamente connotata influenzata dal cambiamento. L'identità non è naturale e spontanea, a differenza di quanto in realtà non lo sia la necessità di riconoscersi in un'identità. Sempre Fabietti: «non si può vivere senza identità, individuale o collettiva che sia». L'essere umano è istintivamente etnocentrico⁷⁷ per lo stesso autore (2013: 23)⁷⁸.

La questione si ripresenta nell'insegnamento di un idioma. Dovendo trasmettere una lingua minoritaria e non avendo spesso una forma scritta per tutte le varietà, si ricorre a uno standard. Lo standard è l'insieme di valori e caratteristiche che possono essere ritenute come nucleo di una lingua da cui si diramano le sue varianti. È a questa forma linguistica che gode di prestigio maggiore e dai confini e regole molto definiti che va di pari passo anche una forma scritta, elemento che suscita spesso dubbi e perplessità nei parlanti natii della lingua minoritaria. Questa standardizzazione non distoglie solamente lo sguardo da una realtà più variegata ma, secondo Toso (2008b: 169)⁷⁹, contribuisce all'idea che ci sia sempre una competizione tra una lingua standard come l'italiano e l'altra lingua invece minoritaria. Come conseguenza vi è una perdita d'importanza alle sfumature degli idiomi in questione e alla loro reale

⁷⁵ Remotti, F. 2021. *Sull'identità*. Milano, Raffaello Cortina Editore.

⁷⁶ Fabietti, U., 2013. *L'identità etnica*. Roma, Carocci Editore

⁷⁷ Impossibilità di non riuscire a porre al centro come visione del mondo la cultura con cui ci si identifica e la società in cui si è immersi.

⁷⁸ Fabietti 2013, op. cit.

⁷⁹ Toso, F., *Alcuni episodi di applicazione delle norme di tutela delle minoranze linguistiche in Italia*, in "Ladinia", 32 (2008b), pp. 42-100. San Martino in Badia, Istituto Ladino "Micurá de Rù"

condizione in rapporto con l'ambiente e il contesto in cui è inserita in toto piuttosto che dal confronto con una sola lingua dominante. Nell'istruzione questi fattori possono incidere nella scelta della forma esatta della lingua.

Una panoramica sugli studi sul bilinguismo può far comprendere maggiormente qual è stato lo stigma e quali sono stati i pregiudizi nei confronti dei parlanti bilingui in passato fino ad oggi. I risultati e i miti sfatati che descriverò da ora in avanti saranno particolarmente rilevanti sullo sfondo di un panorama come quello norvegese e giapponese che hanno messo in atto azioni invalidanti nei confronti dell'apprendimento dei soggetti interessati. Prima ancora che si concepisse il 'bilinguismo', le idee nazionalistiche e l'associazione "una nazione, una lingua" lo ponevano già sotto una cattiva luce. Secondo le teorie che si svilupparono in tale direzione, gli apprendenti di età precoce avrebbero avuto dei problemi di natura cognitiva, fino a mostrare con lo scarso successo scolastico la mancata acquisizione "completa" di una lingua, quella del paese di arrivo per i bambini immigrati. Uno degli autori e sostenitori di questa corrente fu Otto Jespersen (1860-1943). Egli credeva che il bambino bilingue non sarebbe mai potuto diventare fluente nella L2 e che le sue conoscenze della lingua madre compromettessero l'assimilazione di tutte le altre nozioni apprese seguendo altre materie. A partire dagli anni '50 del Novecento, tuttavia, si scoprì quanto gli errori falsati dei test metodologici portassero a delle conclusioni errate: veniva scarsamente considerata la lingua in cui venivano condotti i test per avvalorare quanto l'educazione bilingue avrebbe ostacolato lo sviluppo cognitivo di un bambino.

Il termine 'bilinguismo' venne introdotto da Bloomfield (1933: 55-56)⁸⁰ che lo utilizzò per descrivere lo stato in cui un apprendente acquisisce un livello di conoscenza della lingua seconda tale da non distinguere più una

⁸⁰ Bloomfield, L., 1933. *Language*. New York, Holt

diversa abilità di espressione rispetto alla prima. Altre interessanti interpretazioni del termine successive sono quelle ad esempio di Weinreich (1953)⁸¹ che enfatizzò meno il livello di conoscenza della lingua denotando di più invece quello sociale e la frequenza di alternanza tra la lingua natia e quella imparata in un secondo momento. Se prima di questo momento i principali requisiti per definire bilingue una persona erano l'alto livello di competenza e l'alta frequenza di alternanza, con la definizione di Macnamara (1967)⁸² è bilingue anche chi ha una competenza parziale nella seconda lingua (L2). La conoscenza delle lingue quindi viene posto su un *continuum* e i parlanti possono essere considerati bilingui indipendentemente dalle loro competenze linguistiche, potenzialmente anche un parlante con conoscenze passive o più latenti. Per Weinreich (1953)⁸³ inoltre il concetto di bilinguismo è associabile anche con la biculturalità ed evince come il bilinguismo in fondo sia un «doppio mezzo, necessario o opzionale, di comunicazione efficace fra due o più mondi che utilizzano due sistemi linguistici». (Beatens Beardsmore, 1986)⁸⁴.

L'osservazione delle classificazioni del repertorio linguistico⁸⁵ è sicuramente utile per comprendere quali dinamiche sono presenti in Italia ma anche nelle altre zone del mondo. Due sono i termini che denotano una differenza di status e prestigio delle lingue in Europa e in ogni paese, dove nella maggior parte dei casi, vengono parlate più di una lingua. Queste

⁸¹ Weinreich, U., 1953. *Language in Contact: Findings and Problems*. New York, Linguistic Circle of New York

⁸² Macnamara, J., *The Bilingual's Linguistic Performance. A Psychological overview* in "Journal of Social Issues", 23 (1967), pp. 58-77. Southeast, Journal of Social Issues

⁸³ Weinreich 1953, op. cit.

⁸⁴ Beatens Beardsmore, H. 1986. *Bilingualism: Basic Principles*. Bristol, Multilingual Matters

⁸⁵ Il repertorio linguistico è «l'insieme delle risorse linguistiche a disposizione di una comunità linguistica o di un parlante; nel primo caso si parla di *repertorio comunitario*, nel secondo di *repertorio individuale*.» Iannàccaro, G. 2011b. *Repertori linguistici* in *Enciclopedia dell'italiano*

possono essere lingue standard, o lingua tetto e la lingua basileto. Diverse sono invece le varietà o quelli considerati “dialetti affini” che non hanno subito una particolare elaborazione. Le minoranze linguistiche non fanno parte di questi e approfondirò la distinzione in questo paragrafo. Il repertorio può poi essere non-gerarchico oppure essere differenziato funzionalmente. Si distingue quindi in un bilinguismo sociale il fenomeno che non prevede una distinzione gerarchica in fatto di status e prestigio. Un esempio può essere il bilinguismo presso i francofoni canadesi: l’inglese e il francese non hanno un prestigio diverso nella comunità. La diglossia invece, come la dilalia e il bidialettismo si distinguono funzionalmente. La diglossia (Ferguson, 1959)⁸⁶ rappresenta il caso in cui occorre una distinzione gerarchica all’interno del repertorio distinguendo lo spazio diafasico con un codice detto ‘acroletto’ (alto contesto) e un ‘basileto’ (basso contesto). Il primo è usato quindi nei domini più formali come quelli pubblici (ad. es. nei giornali) mentre il secondo è destinato solo agli usi informali (ambienti familiari, amicali). Un esempio citato in Dell’Aquila-Iannàccaro (2004: 188)⁸⁷ è quello della lingua norvegese, per la quale esistono due standard scritti, il bokmål e il nynorsk⁸⁸. Non in tutta la Norvegia tuttavia è possibile discernere esattamente due varietà contrapposte poiché le due lingue si usano negli stessi domini, sia alti che bassi (Dal Negro, 2002: 36)⁸⁹. Il termine di ‘dilalia’ invece venne teorizzato da Berruto (1987)⁹⁰ per spiegare il quadro italo-romanzo opposto a quello diglottico. La varietà alta in questo caso viene parlata

⁸⁶ Ferguson, C., A. 1959. *Diglossia* in “Word”, 16, pp. 325-40.

⁸⁷ Dell’Aquila-Iannàccaro 2004, op. cit.

⁸⁸ Per approfondimenti suggerisco: Holmes, P., Enger, H. E., 2018. *Norwegian: A Comprehensive Grammar*. London, Routledge.

⁸⁹ Dal Negro, S., *Repertori plurilingui in contesto minoritario* in Dal Negro, Molinelli (2002), pp. 23-42. Roma, Carocci Editore.

⁹⁰ Berruto, G., *Lingua, dialetto, diglossia, dilalia* in Holtus, G. et al. *Romania et Slavia Adriatica. Festschrift für Žarko Muljačić* (1987) pp. 57-81. Hamburg, Buske.

anche in contesti informali e nelle conversazioni. Le due lingue che differiscono nella propria struttura si fanno largo nei diversi usi e non c'è una vera e propria separazione. Una varietà alta che quindi potrà essere usata ovunque, sovrasterà probabilmente l'altra. Secondo Iannàccaro-Dell'Aquila (2011: 33-34)⁹¹ in questo caso si verifica una sovrapposizione tra la lingua standard e quella minoritaria che è usata unicamente in alcuni contesti. Alla lingua dominante si associano anche i valori affettivi poiché utile al fine di socializzare. Tuttavia si può apprezzare un notevole sforzo e volontà da parte delle nuove generazioni a riavvicinarsi alle lingue minoritarie incitandone l'uso nella scrittura.

Iannàccaro-Dell'Aquila (2011: 33-34)⁹² hanno individuato un altro tipo di repertorio oltre alle già citate diglossia e dilalia: la diacrolettia. Con diacrolettia si intende l'impiego della lingua minoritaria in tutti i domini in alternativa alla lingua dominante. In Val Badia, ad esempio, i cittadini usano in contesti sia alti sia bassi il ladino e l'italiano, mentre il tedesco si ritrova solo in quelli alti, e il sudtirolese solo in quelli bassi. I parlanti crescono e vengono istruiti in un ambiente trilingue e possono acquisire capacità in tutte le lingue usate nel territorio in cui vivono senza percepire una particolare difficoltà a comunicare con i germanofoni e gli italofoeni. Vi è poi anche il 'bidialettismo', ossia la presenza di una varietà standardizzata con una o diverse varietà che rappresentano una variante diatopica della prima che ricopre entrambi i registri. Sebbene siano accettate entrambe, la forma standard e le sue varianti, nelle conversazioni si utilizza di più il dialetto locale. Il tipo di repertorio in questo caso è

⁹¹ Iannàccaro, G., Dell'Aquila, V., *Historical Linguistic Minorities: Suggestions for Classification and Typology* in Guerini, F., Dal Negro, S., (eds). *Italian Sociolinguistics: Twenty Years On*, monographic number of "International Journal of the Sociology of Language", 210 (2011), pp. 29-45.

⁹² *Ibid.*

monolingue quindi perché il secondo codice, differente dalla forma standard, rappresenta solo una sua variante.

Per ricollegare i concetti sopraccitati al legame tra lingua e ambiente e contestualizzare gli argomenti, nel 2008 è stato sottolineato dal Forum Permanente delle Nazioni Unite sulle Questioni degli Indigeni quanto considerato anche da Nettle-Romaine (2001): «la perdita della lingua è molto di più che una scomparsa delle conoscenze tradizionali, poiché anche la diversità e della spiritualità sono coinvolte.»

2.1 Le lingue sámi. Focus sulle lingue parlate in Finnmárku: tipologia linguistica e breve storia della scrittura

I confini nazionali che sono stati istituiti non ostacolano la percezione dei membri delle comunità sámi presenti in ogni Stato a non vedersi come quattro popoli diversi ma come uno soltanto. Le parole di apertura del programma politico sámi del 1980, rinnovato nel 1986, attribuiscono a questo gruppo indigeno delle caratteristiche uniche e dei criteri per definirne la sua identità: «I sámi sono un popolo e i confini nazionali non possono permettere di distruggere la connessione che c'è tra noi. Abbiamo la nostra storia e le nostre tradizioni, la nostra cultura e la nostra lingua» (Kovács-Grünthal, 2011: 46)⁹³. L'importanza della lingua per questo popolo è fondamentale ed è uno dei tratti che più li identifica rispetto ad altri quali le tradizioni come l'allevamento di renne o la pesca. La lingua mette in mostra il proprio passato, le proprie radici familiari e genealogiche.

Per quanto il presente paragrafo si incentri sulla lingua sámi parlata nel Finnmárku, sono molte altre le lingue facenti parte della stessa famiglia

⁹³ Kovacs, M., Grünthal, R. 2011. *Ethnic and Linguistic Context of Identity*. Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura.

e usate in diverse zone della Scandinavia. Le lingue sámi sono tendenzialmente agglutinanti e la struttura sintattica segue l'ordine SVO. Le isoglosse, ovvero le linee immaginarie che delimitano i territori in cui vengono usati determinati idiomi, se spesso sono molto relative, per i sámi sono ancora più sfumate. Forse in questo caso sarebbe più adatto parlare di *fasce di isoglosse*, termine con cui in modo più elastico si inquadra con più cautela come un insieme di caratteristiche che possono costituire e presentare una macrocategoria di variante linguistica (rispetto allo standard, come per esempio accade per i dialetti). Il punto però è un altro. A causa del fatto che i sámi si concepiscono quasi come un'unità, diventa difficile comprendere quali pattern differenziano un dialetto piuttosto che un altro. Nei movimenti esistenti per la promozione della lingua si fa riferimento, per ogni paese in cui si trovano a discuterne, a una sola lingua. Ad essa ci si riferisce al singolare, come se parlare di una fosse sufficiente per parlare di tutte. In realtà i membri di questi movimenti sono consci del fatto che la maggioranza di parlanti sámi sia in Norvegia e che la forma più standardizzata che si presta ad essere utilizzata molto di più è quella del sámi del nord.

Le lingue sámi fanno parte della famiglia delle lingue uraliche, che consistono in due gruppi principali. Uno è quello delle lingue samoiede che includono le lingue parlate in Siberia, mentre il secondo è quello ugro-finnico che racchiude invece le lingue utilizzate dai popoli che hanno vissuto presso i monti Urali e poi migrati nei luoghi in cui vivono attualmente (questo almeno per quanto riguarda gli attuali sámi). Secondo i numeri riportati da Kahn-Valijärvi (2017: 1-2)⁹⁴ sono circa 25 milioni i parlanti di quest'ultimo gruppo e abitano un'area piuttosto ampia che si distende tra la Siberia fino alla costa atlantica in Norvegia. Le lingue con più parlanti approssimativamente è l'ungherese (14 milioni), il finlandese

⁹⁴ Kahn-Valijärvi 2017, op. cit.

(5,4 milioni) e l'estone (1,2 milioni) e sono le uniche il cui status è riconosciuto come lingua ufficiale nazionale in uno Stato indipendente nell'Unione europea da cui vengono considerate anche lingue ufficiali. Come le lingue uraliche, le lingue sámi hanno una ricca morfologia e sistema derivazionale, modi verbali, e altre caratteristiche ancora. Fondamentale è conoscere l'origine del suo lessico dal ramo uralico. Alcuni esempi da cui si possono evincere delle somiglianze con altri idiomi è il verbo 'andare', *mannat* (sámi del nord), *mennä* (finlandese) e *menni* (ungherese); oppure 'pesce' *guolli* (sámi del nord), *kala* (finlandese) e *hal* (ungherese). La lingua sámi in quanto discendente del ramo ugro-finnico, si suppone che sia tipologicamente la più simile al sottogruppo delle lingue finniche, che comprende il finlandese, l'estone e il careliano. Tuttavia non si hanno certezze sul motivo di questa somiglianza, se sia più una parentela oppure se sia stata indotta attraverso il contatto. Nonostante la natura dubbia di questi punti in comune, autori quali Johannes Schefferus (1621-1679) che insegnò presso l'Università di Uppsala dal 1647 (autore di *Lapponia. Regionis Lapponum*), e il sacerdote e linguista norvegese Knut Leem (1696/1697-1774) notarono delle possibili similarità sia per ragioni etimologiche che per desinenze e declinazioni (Ligi, 2016: 119-121)⁹⁵. Le lingue sámi differiscono tuttavia dalle lingue finniche grazie al sistema vocalico che è andato incontro a cambiamenti molto importanti e possiede un ricco inventario di consonanti.

Si ipotizza che il proto-sámi abbia avuto origine nell'odierna Finlandia meridionale intorno a 2'500 anni fa da cui partirono i parlanti di questa lingua verso la Fennoscandia nel corso dei secoli successivi. La lingua sámi si sarebbe poi distinta significativamente nell'800 e.v. nonostante alcune varietà come quella del sámi meridionale che si sarebbe differenziato in un periodo precedente sulla base dei suffissi del suo stadio

⁹⁵ Ligi 2016, op. cit.

più arcaico e sulla base di un sistema vocalico più complesso in confronto alle altre varietà. Queste varietà dimostrano delle influenze provenienti dai contatti avuti con i parlanti dei paesi baltici e germanici, tanto quanto con quelli della lingua proto-finnica nel prestito delle parole.

Altre peculiarità dei dialetti *sámi* sono ad esempio il “tono alto”, punto in comune con il norvegese e lo svedese, che sono entrambe lingue tonali. L’accento principale cade sempre sulla prima sillaba, pronunciata con un tono più alto. Anche la quantità consonantica è fonema e se ne distinguono tre gradi differenti. Il grado di lunghezza o ‘gradazione consonantica’, può cambiare il significato nella coniugazione o flessione di alcune parole come ad esempio il numero singolare o plurale in base al caso (Kahn-Valijärvi, 2017: 27)⁹⁶.

Tutte queste varietà sono parlate in una regione denominata *Sápmi*. La reciproca comprensione tra parlanti di diverse varietà è stata discussa lungo i secoli da diversi autori. Schefferus venne incaricato da Magnus Gabriel de la Gardie (1622-1688, politico e militare svedese) a scrivere sui *sámi* per contrastare tutte le credenze assurde provenienti dal resto d’Europa e fornirne una descrizione più verosimile. Schefferus riteneva che i dialetti *sámi* fossero quasi incomprensibili l’uno con l’altro a causa della vastità del *Sápmi*. Lo stesso sosteneva Samuele Rheen (1615-1680), un prete svedese che si occupò dello studio dei *sámi*. Una delle ragioni dell’impossibilità di comprensione di diverse varietà potrebbe essere attribuita al processo di migrazione che portò le tribù di pastori più antiche verso regioni diverse del *Sápmi* in diverse epoche.

Le studiose Kahn-Valijärvi (2017: 2)⁹⁷ danno un quadro diverso, secondo cui le varietà di *sámi* sono piuttosto comprensibili le une con le altre, ma più le regioni sono distanti tra loro, più sono rari i contatti interlinguistici

⁹⁶ Kahn-Valijärvi 2017, op. cit.

⁹⁷ *Ibid.*

minori sono i prestiti, portando a una difficoltà di comprensione tra gruppi più lontani tra loro. In linea di massima però, il grado di intellegibilità è simile a quello che sussiste tra le lingue romanze o tra le lingue scandinave. Le varietà possono essere raggruppate in due macrocategorie: le lingue sámi occidentali e quelle orientali. Sono ritenute occidentali le varietà meridionale (sámi del sud e Ume sámi), centrale (Pite, Lule e sámi del nord). Le varietà orientali invece sono suddivise in due sottogruppi: uno dell'entroterra (sámi di Inari, Kemi, skolt e di akkala) e un altro peninsulare (sámi di Kildin e di Ter). Nelle immagini (Figura 1 Figura 2) Kahn-Valijärvi (2017: 3-4)⁹⁸ riportano il numero di parlanti per ogni varietà e la localizzazione approssimativa di ciascuna. Di queste, solo le sei varietà più parlate, quella del sud, di Lule, del nord, di Inari, quella Skolt e Kildin, hanno uno standard scritto e un'ortografia propria.



Figura 1. Mappa delle varietà sámi nel Sápmi (fonte: Kahn-Valijärvi 2017, p. 3)

⁹⁸ *Ibid.*

Sámi language variety	Approximate number of speakers
South Sámi	600
Ume Sámi	20
Pite Sámi	20
Lule Sámi	1,000–2,000
North Sámi	20,000
Inari Sámi	300
Kemi Sámi	extinct
Skolt Sámi	420
Akkala Sámi	extinct
Kildin Sámi	500
Ter Sámi	2–10

Figura 2. Numero di parlanti per varietà (fonte: Kahn-Valijärvi 2017, p. 4)

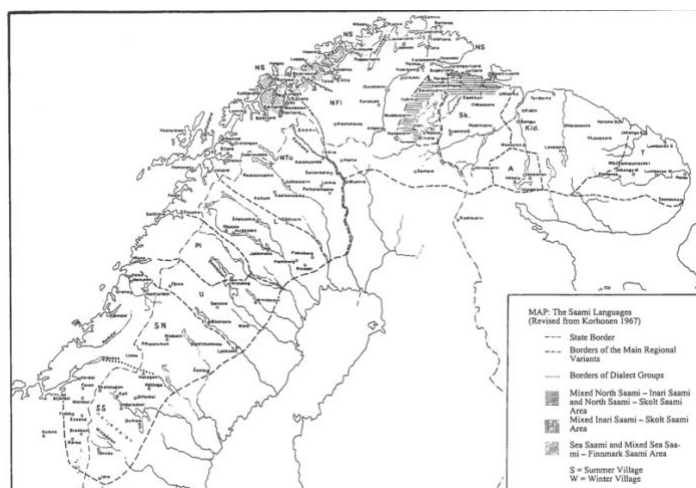


Figura 3. Mappa dettagliata delle varietà sámi (fonte: Sammallahti, 1998, p. 5)

Sammallahti (1998)⁹⁹ individua nello specifico tre tipi di sámi e la distribuzione dei dialetti nella contea del Finnmark: il sámi del mare dalla Fisherman Peninsula (*Rybachy* Peninsula) fino a Troms, eccetto Porsangerfjord; il sámi del Finnmark parlato nell'entroterra e nelle aree costiere di Porsangerford; infine il sámi di Torne (dal nome del fiume che scorre in Svezia e che passa al confine della Norvegia) parlato da Ufuohtá/

⁹⁹ Sammallahti, P. 1998. *The Saami Languages: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press

Ofofjord fino a Ivguvuotna/ Lyngen/ Ykeänvuono e Ráisa/ Nordreisa/ Raisi. Ognuno di questi gruppi si dirama a sua volta in altri gruppi ancora più specifici che costituiscono altre varietà ricche di peculiarità e differenze fonologiche le une con le altre.

Nella contea di Troms e del Finnmark il repertorio linguistico è sicuramente già molto ricco. Tuttavia, vi sono alcuni comuni in cui le lingue ugro-finniche sono immerse in un reticolo di varietà, di usi linguistici, toponimi che suggeriscono la presenza di alcune lingue sámi che sarebbero parlate in teoria in altri stati. Nel comune di Sør-Varanger, ad esempio, nel villaggio di Njauddâm/Njávdán/Neiden¹⁰⁰, diviso da un fiume che scorre sul confine finlandese e norvegese, è possibile trovare diversi toponimi che suggerirebbero il passaggio dei sámi di Inari, parlanti che oggi risiedono nel territorio dell'omonimo lago in Finlandia. La varietà sámi skolt invece è esplicitamente testimoniata nel comune norvegese non solo dai toponimi ma anche dai suoi abitanti (intorno ai 400, di cui solo 10-12 effettivi parlanti¹⁰¹) che risiedono principalmente in Finlandia vantandone circa 600-700 (di cui attualmente 300 parlanti) e in passato anche in Russia. I sámi di questo specifico gruppo assistettero solo successivamente all'arrivo degli altri sámi del nord, dei finlandesi e dei migranti russi¹⁰². Nel 1826 i confini che separavano i tre stati norvegese, finlandese e russo, vennero designati in prossimità degli attuali villaggi di Njauddâm e Pasvik seguendo i rispettivi corsi fluviali, Näätamö (la cui sorgente è il lago Iijärvi a Inari) e Paatsjoki (emissario del lago Inari). Questo popolo dal momento in cui all'inizio di questo periodo rientrava

¹⁰⁰ Toponimi, in ordine: sámi skolt, sámi del nord e norvegese.

¹⁰¹ <https://dvmv.no/en/vv-skoltesamisk-muse/projects/project-activities/>, dati di Torkel Rasmussen, professore associato dell'UiT.

¹⁰² Alcuni di questi erano sámi del mare o nomadi o allevatori di renne che arrivavano dalla parte più settentrionale del Sápmi, nei pressi di Deatnu/Tana e Várnjárga/ Varanger. Gli skolt parlano una lingua diversa rispetto a quella dei sámi settentrionali ma sono mutuamente intellegibili.

nel territorio dell'impero russo ha subito la sua influenza. Solo nel 1842, dopo alcuni cambiamenti politici che li avvicinarono di più ai finlandesi e alla Scandinavia, divennero cittadini dello Stato norvegese. Dopo la Prima guerra mondiale i territori di Pasvik e Petsamo divennero finlandesi ma a seguito della Seconda, l'Unione Sovietica riacquisì quest'ultimo territorio. Molti *sámi skolt* fuggirono in Finlandia dove vennero fatti restare ad abitare anche se in un'area che continuava ad essere considerata come eredità di questo gruppo, *Sevettjärvi*¹⁰³.

L'istruzione per questo popolo fu tutt'altro che lineare e coerente con i successivi programmi per il mantenimento delle varietà *sámi*. Nel 1819 si attesta la scolarizzazione da parte di preti *sámi* (parlanti della variante settentrionale) a *Sør-Varanger* e dal 1853, da parte di alcuni insegnanti finlandesi, l'istruzione dei bambini di *Buodggák/ Bugøynes/ Pykeijä e Njauddâm*. Come tutti gli altri luoghi del *Finnmárku* arrivarono le spinte di norvegizzazione e successivamente gli *skolt* dovettero passare sempre più all'uso del *sámi* del nord e del finlandese (spesso come lingua seconda nell'istruzione), le uniche lingue insegnate oltre al norvegese. A distinguerli maggiormente rispetto agli altri gruppi *sámi* fu sicuramente la precedente adesione ai culti ortodossi mentre oggi si assiste a un'adesione al luteranesimo e *læstadianesimo*. Il territorio del comune di *Sør-Varanger*, nella sua totalità, è forse quello in cui è possibile vedere un panorama linguistico più variegato. La lingua *kven*, *sámi skolt*, *sámi* del nord, forse il *sámi* di *Inari*, finlandese e norvegese, sono presenti tutte in un territorio di confine. Prima del conflitto russo-ucraino erano maggiori anche gli scambi e i passaggi a *Murmansk* in auto o con l'ausilio di navette e quindi una maggior presenza e uso della lingua russa nel territorio norvegese ma è possibile notare una presenza della lingua russa anche sui cartelli stradali

¹⁰³ Per ulteriori approfondimenti rimando all'articolo di *Ávvir* <http://skuvla.info/minaigi33-e.htm>

(Austad-Sivertsen, 2022: 34)¹⁰⁴. Elin Steinberg testimonia quanto la lingua finlandese, appresa dopo la lingua norvegese, sia attualmente quella che usa di più. Oltre al norvegese, possiede nel suo repertorio anche il *sámi* le cui caratteristiche appaiono a lei come un misto tra la varietà orientale (*skolt*) e settentrionale (*sámi del nord*)¹⁰⁵. Ai tempi della redazione dell'articolo 33 della rivista *Ávvir*¹⁰⁶ il panorama linguistico a livello di insegne stradali e comunicazioni ufficiali appariva unicamente in norvegese e in *sámi del nord* nell'area norvegese di Njauddâm mentre in finlandese e in *skolt sámi* nella zona finlandese. Si potrebbe dunque affermare che lo statuto della lingua *skolt sámi* sia differente nelle due zone. Mentre in Norvegia ricopre contesti bassi (familiari) e sia prossimo all'estinzione se non fosse per i progetti di rivitalizzazione, non ha statuto ufficiale. In Finlandia la situazione sociolinguistica nell'area *Sápmi* è di dilalia (varietà *sámi*, contesto basso e finlandese alto), talvolta con una possibile diacrolettia del *sámi* in contesto mediano e il finlandese in quello alto. Sebbene la Carta europea delle lingue regionali (2025¹⁰⁷) attesti che in Finlandia il *sámi skolt* sia una lingua riconosciuta come lingua minoritaria dello Stato, è difficile definire nei casi specifici come quelli di Inari a quale tipo di repertorio si assista. Si potrebbe supporre una diglossia con bilinguismo in cui la varietà *sámi* locale (*skolt*) ricopre un contesto basso, e quello di Inari alto quanto il finlandese (Dell'Aquila-Iannàccaro, 2004: 177-178)¹⁰⁸. È difficile tuttavia capire quali siano i contesti di uso.

Le standardizzazioni ortografiche più recenti riguardano la varietà di Ume e Pite (dal 2016 in avanti). I primi testi furono pubblicati nel 1619

¹⁰⁴ Austad-Sivertsen 2022, op. cit.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ <https://www.coe.int/it/web/european-charter-regional-or-minority-languages/testo-della-carta>.

¹⁰⁸ Dell'Aquila-Iannàccaro 2004, op. cit.

in sámi di Ume e tutte le scritture successive nella stessa varietà di sámi sono in caratteri romani. Il sámi di Kildin è l'unica eccezione e viene scritto in una versione estesa dell'alfabeto cirillico. La presenza delle varietà è riconosciuta in tutti paesi scandinavi in cui vengono parlate ma vengono ufficialmente riconosciute solo alcune come evidenziato poc'anzi¹⁰⁹.

Le testimonianze scritte del sámi del nord risalgono al XVII secolo e consistono in una collezione di preghiere e confessioni pubblicate nel 1638, intitolate come *Swenske och lappeske ABC-book* “Libro dell'ABC dello svedese e del Lappone”, seguito poi cronologicamente dal *Manuale Lapponicum* (1648) e scritto dal sacerdote Johan Tornaeus (1605-1681) contenente alcuni testi religiosi scritti principalmente in una varietà svedese del sámi del nord. Questa varietà attrasse i primi studiosi nello stesso periodo e vide la nascita di una grammatica redatta da Leem pubblicata nel 1748. I primi dizionari invece vennero pubblicati nel 1756 e nel 1768. Il primo sámi a ricevere un alto livello di istruzione fu Anders Porsanger (1735-1780) e assistette Leem nelle sue ricerche, traducendo porzioni della Bibbia in sámi del nord. Purtroppo però la maggior parte dei suoi scritti sono andati persi e a pubblicare le prime forme scritte del sámi del nord parlato in Svezia per come lo conosciamo ancora oggi grazie al mantenimento delle opere fu il prete svedese Per Fjellström (1697-1764). Questa ortografia si basava sul sámi del sud e incorporava anche elementi del sámi del nord. La scrittura venne utilizzata nel XVIII e XIX secolo. Altre caratteristiche fondamentali della scrittura del sámi del nord sono state attribuite ai lavori del linguista danese Rasmus Rask (1787-1842) che elaborò il sistema ortografico includendo per la prima volta l'uso di

¹⁰⁹ In Norvegia a seguito del Sámi language Act del 1990 mentre in Svezia venne riconosciuto solo nel 2000.

caratteri speciali per distinguere suoni particolari della lingua che differivano dallo svedese e dalle altre lingue scandinave.

La prima ortografia moderna usata in Norvegia venne trattata dal linguista norvegese Andreas Friis (1821-1896), che ebbe un ruolo fondamentale anche nella traduzione della prima Bibbia completa in sámi del nord, di una grammatica, di un dizionario, di un'antologia sulla mitologia sámi e un romanzo chiamato *Lajla* (1881). L'insieme di caratteri studiato da Friis per la scrittura venne usata ad esempio per il primo giornale sámi, *Sagai Muittalægje* (1904-1911) e in una serie di pubblicazione in stampa basato su tematiche religiose chiamato *Nuort-tanaste* (1898- ad oggi). Da allora sono state ancora molte le modifiche che i vari linguisti come Knut Bergland (1914-1998) e Israel Ruong (1903-1986) apportarono all'alfabeto conducendolo al suo consolidamento e uniformazione nel 1979 e prendendo il nome "Bergland-Ruong" con l'obiettivo di utilizzarlo nei tre paesi scandinavi. Venne approvato anche dal Concilio Nordico Sámi (al cui interno erano presenti anche insegnanti sámi) e rimpiazzò tutti i precedenti. Questo alfabeto venne sottoposto ancora ad alcune piccole revisioni nel 1985 fino a dare vita al sistema di scrittura ancora oggi utilizzato.

Concentrando l'attenzione sul Finnmárku, il sámi del nord viene distinto in due dialetti principali: uno occidentale, parlato nel comune e dintorni di Guovdageaidnu/ Kautokeino, nei comuni di Alta, e un altro orientale, il cui nucleo è situato a Kárášohka/Karasjok, comprendendo anche i comuni di Porsáŋggu/ Porsanger e Deatnu/ Tana. Si riconoscono altre varietà dialettali ancora nel macro-gruppo del sámi nordoccidentale ma riguardano strettamente regioni della Svezia che per ragioni di politiche linguistiche e del focus di questo testo sul Finnmárku non tratterò. Basti notare però che a fungere da confine ambientale tra le molteplici varietà, sono le Alpi scandinave su cui si basa la separazione tra gli Stati norvegese e svedese. In ultimo, il sámi del nord ora è molto diffuso anche

nelle zone più centro-meridionali del Sápmi a causa delle rilocalizzazioni attuate nella prima metà del '900 causato dall'industrializzazione. L'apertura delle imprese minerarie e le dispute di confine hanno ostacolato poi il movimento libero e stagionale dei pastori sámi (Ligi, 2003: 90-91)¹¹⁰. La scrittura assume come standard la varietà occidentale di questi dialetti con alcune aggiunte provenienti da caratteristiche delle varietà di sámi nordorientale. Le differenze tra queste varietà possono essere di diversa natura anche se quella più importante è sicuramente di tipo fonologico e lessicale.

2.1.1 Politiche linguistiche, pianificazione, istruzione e rivitalizzazione

A seguito dell'acquisizione dell'indipendenza dalla Danimarca nel 1814, la Norvegia mise in atto delle procedure per unificare lo Stato in tutti gli ambiti della sua società. Tra gli abitanti della Norvegia che ne subirono le conseguenze peggiori ci furono i sámi, che a partire dal 1850 circa dovettero seguire le leggi della politica di "norvegizzazione". Queste leggi prevedevano la promozione della lingua norvegese e forzare il popolo indigeno ad acquisirne anche la cultura, rinunciando a quella di origine. Questo tipo di discriminazione si chiama "discriminazione positiva", ossia il processo per cui un gruppo viene privilegiato fino a quando non è reintegrato nella società come descritto nella Sezione 4 dell'Articolo 1 del Convegno internazionale sull'Eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale.

Fu l'Ottocento dunque il periodo in cui l'idea di creare una nazione con una propria tradizione e lingua che si rafforzò sempre di più la volontà di voler eliminare la lingua sámi. I bambini ricevevano allora l'istruzione unicamente nelle lingue nordiche e venne stabilito il divieto di parlare la loro lingua di origine durante le pause. Nonostante gli intenti dei coloni e

¹¹⁰ Ligi 2003, op. cit.

le rigide restrizioni, crebbe l'interesse per le tradizioni sámi e venne scritta una raccolta di fiabe da Friis.

Il declino delle usanze, dell'uso della lingua e dell'aumento dello stigma verso i sámi iniziò alla fine del Seicento, a opera di alcuni missionari che imposero al popolo sámi di recarsi in chiesa per bruciare i loro tamburi e altri strumenti di culto utilizzati nei rituali dai *noáidi*. Per quanto ci siano anche stati numerosi sforzi da parte di alcuni preti e missionari a voler mantenere viva la lingua sámi, a costo di impararla per convincere al meglio i propri seguaci, c'è stato un alto grado di abbassamento delle capacità linguistiche in cui il 20% dei pastori sámi, ancora negli anni '70 del Novecento, non poteva capire il sámi, il 40% non sapeva parlarlo, il 65% non era in grado di leggerlo e infine l'85% non lo sapeva scrivere (Ligi, 2016: 115)¹¹¹.

La politica di norvegizzazione può essere suddivisa in diversi passaggi, ma il cambiamento più importante ha coinvolto l'uso della lingua sámi e la sua posizione all'interno della società norvegese. Nel 1851 il parlamento norvegese (*Storting*) stabilì il fondo Finnefondet che mirava alla promozione della lingua norvegese tra le persone sámi la cui premessa principale era assegnare risorse economiche per queste misure. Venne influenzata soprattutto l'istruzione e il sistema scolastico. Gli insegnanti dei comuni del nord della Norvegia che seguivano le istruzioni per l'introduzione della lingua dello stato percepivano un aumento del salario e altri bonus extra. Nonostante questo, fino al 1880 l'uso della lingua sámi era ammessa nell'istruzione religiosa. Da questo anno però le politiche si irrigidiscono ancora di più e l'uso della lingua di minoranza nelle scuole era ancora più limitata fino al 1889 quando venne poi vietata con un nuovo atto chiamato *Wexelsenplakaten* ("il Manifesto di Wexelsen"). Nel 1888 venne emanata la "legge sulla cittadinanza" (*Lov om statsborgerskap*).

¹¹¹ Ligi 2016, op. cit.

Poiché in quel periodo la Norvegia non era ancora indipendente¹¹² ma condizionata da alcuni decreti imposti dalla Svezia, la stessa legge serviva per limitare l'arrivo di immigrati kven che provenivano dalla Finlandia. Questa stabiliva come criterio che chi avesse voluto possedere delle terre sarebbe dovuto essere cittadino svedese o norvegese. Si poteva dimostrare di esserlo avendo ottime conoscenze nella lingua del paese in cui si abitava. L'anno successivo venne fondata nel Finnmark la Società per la promozione dell'agricoltura. Questa distribuiva appezzamenti di terra unicamente a chi si poteva ritenere secondo gli standard nazionalistici e razziali 'di pura razza norvegese'. Nel 1902 una nuova legge sulla vendita di questi terreni concedeva l'acquisto di essi unicamente a chi sapeva scrivere e parlare la lingua norvegese nella quotidianità. Contemporaneamente, l'uso del sámì venne proibito anche fuori dall'ambiente scolastico e nel 1902 venne emanato un atto del parlamento per cui solo i norvegesi e coloro che sapevano parlarlo, leggerlo e scriverlo avrebbero avuto il diritto all'affitto o all'acquisto di terreni dello Stato. Il sistema scolastico norvegese prevedeva che la legge di norvegizzazione facesse risiedere i bambini in dei dormitori situati in una zona lontana dal Sápmi o dai loro villaggi. Un esempio fu quello del 1905 nella parte meridionale di Várnjárga, che segnò l'effettivo inizio di queste pratiche che durò per 50 anni. L'area in cui erano presenti questi dormitori era vastissima, dal nord della Norvegia fino a quella centrale, precisamente a Snåsa dove erano presenti invece i sámì del sud. Allontanare i bambini dal luogo di origine, secondo queste teorie che supportavano la concezione del bilingue come "capace a metà" e l'idea che i sámì fossero una "razza inferiore", avrebbe fatto in modo che dimenticassero la lingua e la cultura di origine che li avrebbero altrimenti distratti dal venire educati.

¹¹² Divenne indipendente di fatto nel 1905.

Il comitato governativo che si occupava dei problemi legati al sistema educativo, il *Samordningsnemda for skoleverket* (‘comitato di coordinamento del sistema scolastico’), cominciò però ad ammorbidire le misure di assimilazione proponendo graduali misure per rafforzare invece la posizione della lingua e cultura sámi. Le motivazioni sono molteplici: il dibattito sui diritti umani reso pubblico dopo la Seconda guerra mondiale e la condanna alle discriminazioni si diffuse attraverso le idee liberali europee. Dal 1959 i processi di assimilazione appartengono ormai al passato dopo la formazione del Concilio Sámi che unì i sámi di Norvegia, Svezia, Finlandia e Russia per far valere i propri diritti. Solo la Norvegia però attuò delle leggi internazionali per proteggere la lingua sámi attraverso diversi passaggi.

Alla fine degli anni '60 a Kárášohka venne costruita una scuola secondaria superiore per l'insegnamento in lingua nativa. L'insegnamento della lingua sámi venne promosso anche dalle Università di Oslo e alla scuola di specializzazione per insegnanti di Tromsø. All'inizio degli anni '70 venne poi fondato ad Alta un istituto di formazione contenente un dipartimento sámi che successivamente ricevette però molte critiche per essere “troppo norvegese” (Seurujärvi-Kari, 2011: 56)¹¹³. Tuttavia fu grazie alle iniziative politico-culturali se nel 1973 venne istituito l'Istituto Nordico Sámi in Guovdageaidnu che iniziò ad operare l'anno successivo. Dopo le scoraggianti misure intraprese dai vari stati per proibire e punire l'utilizzo della lingua sámi attuato attraverso il divieto di poter abitare determinati territori e il diritto all'uso dell'acqua nelle zone che i membri

¹¹³ Seurujärvi-Kari, I., “*We Took Our Language Back*”, *The Formation of a Sámi Identity within the Sámi Movement and the Role of the Sámi Language from the 1960s until 2008* in Grünthal, R., Kovács, M., *Ethnic and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities in Uralica* Helsingiensia, 5 (2011), pp. 37-78. Helsinki, Uralica Helsingiensia.

di questo popolo abitavano da migliaia di anni¹¹⁴, negli anni '70 emersero movimenti di attivismo sia culturali che politici che miravano a un nuovo ottenimento dei diritti sulle terre a loro sottratte nonché all'autonomia linguistica. Questi portarono anche alla fondazione delle organizzazioni sámi come ad esempio il parlamento, *Samediggi* ('Parlamento sámi') con sede in Norvegia, Svezia e Finlandia.

Nel 1987 vennero promulgate delle leggi speciali nel *Sámi Act* ('L'Atto dei Sámi') del 12 giugno per la tutela dei diritti del popolo indigeno e nel 1989 invece ci fu la ratifica del Convegno dell'organizzazione del lavoro inerente i popoli Indigeni e Tribali in Paesi Indipendenti. Secondo l'articolo 28, i bambini, avrebbero dovuto iniziare a ricevere gli insegnamenti nella loro lingua natia e poterla anche parlare, scrivere e di conseguenza permettere di trasmetterla. Il 1989 fu poi l'anno in cui venne inaugurato anche il Parlamento Sámi norvegese (*Sametinget*), ossia un organo elettivo creato per la discussione delle questioni culturali ed educative. Il suddetto parlamento è supportato ancora oggi dallo Stato che regola le sue attività, gli affari e le elezioni.

Insieme al Sámi University College, nel 1989 l'Istituto Nordico Sámi collaborò per incrementare la ricerca, l'insegnamento del sámi e portarlo anche nell'ambiente accademico. All'inizio del progetto sul lavoro linguistico iniziato nel 1973 i requisiti per trovare un'ortografia funzionale alla lingua minoritaria erano rispettare una 'facilità' e una 'semplicità'. Si cercò quindi un'ortografia più accurata possibile avente una connessione stretta con la lingua parlata in modo che le persone si potessero adattare a una scrittura non "troppo lontana dal parlato".

¹¹⁴ I territori sámi prima della colonizzazione non avevano città. Uno dei primi paesi ad essere fondato da un governatore provinciale fu Alta (sami *Áltá*) nel 1738. Chiesa Isnardi, G. 2019. *Storia e cultura della Scandinavia*, pp. 1397-1938 (nota 86). Milano, Bompiani.

La situazione migliorò decisamente quando nel 1975, grazie alla fondazione del Dipartimento di Studi Sámi presso l'Università di Umeå, vennero avviati i corsi di lingua sámi basati sulla lingua svedese. Un altro esempio è il programma radiofonico *Davvin* ('Dal Nord'), trasmesso prima in Svezia nel 1953 ma poi diffuso anche in Norvegia e Finlandia. *Davvin* è stato utile per gli apprendenti di lingua sámi come L2 ma anche come modello per il corso *Samas* (di cui esiste anche una versione televisiva), proficuo invece per coloro che avessero voluto migliorare le proprie capacità linguistiche già preesistenti. Dal 2001 fino a oggi in tutta la Scandinavia va in onda *Ođđasat*, un telegiornale le cui notizie in sámi del nord vengono sottotitolate in diverse lingue e sono fruibili anche su internet.

Il *Sámi Áigi*, un settimanale che si ispirò al giornale norvegese *Ságat* cominciò ad essere pubblicato nel 1958 e divulgava in norvegese le vicende legate al popolo indigeno. *Sámi Áigi*, approvato alla Conferenza Sámi nel 1979 a Kárášohka, era scritto in sámi del nord e destinato a tutto il mercato nordico. Questo fu veicolo e canale per divulgare l'ideologia soggiacente al Movimento di Alta tra i sámi che approfondirò a breve. Con *Sámi Áigi* infatti le persone iniziarono a identificarsi e a riconoscersi creando una distinzione tra sé stessi come popolo indigeno e gli altri, concretizzando anche la percezione di un contatto tra il loro "mondo" con quello che li circondava (in termini di condizioni sociali).

Le persone impararono anche a leggere la propria lingua scritta e praticarla ogni giorno. Quando il *Sámi Áigi* smise di essere pubblicato, raggiunsero un vasto pubblico altri due giornali, *Áššu* e *Min Áigi*, fusi in un solo bisettimanalmente che assunse il nome di *Ávvir*.

Nel 1997 il re di Norvegia tenne un discorso al *Sametinget* in cui ribadiva quanto i sámi fossero parte integrante del Paese e della società. Si scusò per tutti i soprusi commessi ai danni dei popoli indigeni. Un altro evento molto importante che segnò l'inizio definitivo della tutela della lingua fu

l'istituzione, da parte del Parlamento Norvegese, di leggi per il rafforzamento della lingua e della cultura sámi, per ristabilire in forma simbolica l'equilibrio dopo i gravissimi scompensi conseguenti dalle politiche di norvegizzazione.

La lingua sámi oggi gode di uno statuto più equilibrato e al pari del norvegese, deve soddisfare le stesse necessità dei suoi parlanti ossia, poter essere fruita non solo nell'istruzione ma deve anche essere presente nelle segnaletiche, nei regolamenti, nelle leggi, nelle comunicazioni statali e tutto ciò che concerne la popolazione indigena all'interno del Sápmi. L'idioma può essere usato quindi all'interno di luoghi pubblici, in comunicazione con enti giudiziari, sanitari e settori sociali più disparati tra cui anche durante le funzioni religiose. Secondo Dell'Aquila-Iannaccaro (2004: 187-188)¹¹⁵ la Norvegia considera come lingue ufficiali due varietà del norvegese (*bokmål* e *nynorsk*) mentre altre lingue riconosciute sono proprio il sámi e il *kven*. Gli autori riportano diversi eventi significativi per la storia del sámi tra cui, prima la firma del 5 novembre del 1992 alla Carta europea per le lingue regionali e minoritarie ratificata nel 10 novembre 1993 ed entrata in vigore nel 1° marzo del 1998, quest'ultimo anticipato dall'art. 110 della Costituzione (1814, rev. 1996): «È responsabilità delle autorità dello stato creare le condizioni per permettere alla popolazione *lappone* di mantenere e sviluppare la propria lingua, la propria cultura e le proprie tradizioni»¹¹⁶.

La situazione sociolinguistica descritta al tempo della redazione dell'opera degli autori mostrava: diglossia nei dialetti scandinavi [L]/ standard norvegesi scritti (*bokmål* e *nynorsk*) [H]; una dilalia nel caso dei dialetti *lapponi* [L]/ dialetti scandinavi [M]/ norvegese (*bokmål*) [H] verso

¹¹⁵ Dell'Aquila-Iannaccaro 2004, op. cit.

¹¹⁶ *Ibid.*

standard *lapponi* [HL]/ dialetti scandinavi [M]/ norvegese (*bokmål*) [H] nel Sápmi¹¹⁷.

Con l'avvento del XXI secolo i bambini sámi cominciano a ricevere un'educazione nella lingua madre iniziando ad essere insegnato anche in diverse università. In Norvegia, l'Università di Tromsø ancora oggi offre la possibilità oltre ai corsi di triennale e magistrale, un master di studi indigeni¹¹⁸. A Guovdageaidnu invece è presente un istituto di alta istruzione, il *Sámi allaskuvla* (Sámi University College). Le televisioni nazionali di ogni paese scandinavo (a parte la Danimarca) trasmettono programmi indirizzati principalmente ai bambini ma anche notiziari nella varietà locale. Tutti questi ultimi prodotti mediatici garantirebbero secondo Kahn-Valijärvi (2017: 10)¹¹⁹ un futuro apparentemente sicuro per la salvaguardia almeno del *sámi del nord*. Kotlova (2015: 16)¹²⁰ afferma che la Norvegia odierna presenti un pluralismo culturale dove i diritti riguardanti la trasmissione e il mantenimento dell'uso della lingua dei sámi sono riaffermati.

A contribuire alla rivitalizzazione del sámi furono anche le opere letterarie con la fondazione di una commissione che si riunì nel seminario del 1972 'ČSV'¹²¹ a Sirbmá/ Sirma (Norvegia) includendo attivisti di varie associazioni. Venne pubblicata un'antologia nel 1973 di nome *Čállagat*

¹¹⁷ *Ibid.*: H (alto), M (medio), L (basso) rappresentano i poli e le varietà utilizzate nel contesto che può essere alto, medio o basso.

¹¹⁸ https://uit.no/utdanning/program/270446/indigenous_studies_-_master (ultimo accesso: 03.03.2026)

¹¹⁹ Kahn-Valijärvi 2017, op. cit.

¹²⁰ Kotlova, E., S. 2015. Maneuvering between icebergs: ethnic policy models in Norway. *Arctic and North*, 21, 15-28

¹²¹ Le tre lettere sono quelle più pronunciate in sámi. Come acronimo invece può avere diversi significati. Alcuni di questi: *Čajet Sámi Vuoiŋja* "mostra lo siprito sámi"; *Čiegus sámi veahka* "Gli aiutanti segreti sámi" oppure "forze nascoste sámi". <https://nsr.no/bergen-sameforening/csv-spraklig-aktivisme/> (ultimo accesso 03.03.2026)

che divenne l'ispirazione per compagnie teatrali in Svezia e il primo centro artistico a Máze/ Masi (Norvegia) (Seurujärvi-Kari 2005h: 412)¹²².

La trasmissione della lingua e la garanzia che si potesse avere una copertura su tutti i contesti possibili è assicurata dalla Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 quando nell'art. 13 venne enfatizzato il diritto e il dovere della Norvegia di permettere ai cittadini di poter partecipare alla politica, fruire dei servizi amministrativi e di provvedere alla traduzione in sámi grazie agli interpreti. A partire dal 2008 il governo norvegese ha poi redatto dei libri bianchi¹²³ sulle politiche inerenti alla trasmissione del sámi¹²⁴.

A seguito del libro bianco N. 11 (p. 8)¹²⁵ nel 2009 ci sono state delle iniziative il cui obiettivo era quello di incrementare il numero di parlanti sámi. Le prime misure adottate hanno riguardato l'insegnamento dell'idioma a diversi livelli, dall'asilo alle scuole primarie, secondarie e infine rivolto alla formazione accademica con un focus particolare sull'organizzazione per gli insegnanti di programmi mirati allo sviluppo di materiale didattico in lingua originale. Altro obiettivo di queste iniziative è rendere possibile la comunicazione con i servizi pubblici (2009: 41)¹²⁶ ma anche nella letteratura, film per rendere sempre più nota l'identità sámi al resto dei cittadini norvegesi. Secondo l'Education Act

¹²² Seurujärvi-Kari. I. 2005h: Theatre. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds), *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 412–413.

¹²³ «Raccolta di documenti e testimonianze che associazioni, comitati, partiti, ecc. pubblicano al fine di denunciare (sensibilizzando così la pubblica opinione) gravi fenomeni sociali, la degradazione di certe istituzioni, il cattivo funzionamento di pubblici enti e servizi» (Treccani: https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_067.html ultimo accesso: 03.03.2026)

¹²⁴ White Paper No. 28 “Sami Politics”; 35, “Objectives and Purposes”, 2007-2008; No. 11, “The Teacher – role and education”, 2008-2009

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

del 2014 fuori dal Sápmi è possibile ricevere lezioni quando il numero di allievi supera un minimo di dieci, standard promosso dall'art. 14 della Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni. La situazione attuale, nonostante le misure adottate, resta comunque non troppo rassicurante. I parlanti sámi diminuiscono sempre di più e la moltitudine di dialetti non incoraggia a trovare dei giusti provvedimenti per poter assecondare le esigenze di ciascun parlante che può avere difficoltà a comprendere la versione standardizzata di una variante del sámi. Per fare un altro esempio inoltre, ricollegandomi a quanto evidenziato precedentemente dal lavoro di Iannàccaro-Fiorentini (2021: 52-53)¹²⁷, si può incorrere in alcune difficoltà per quanto riguarda la trasmissione di una lingua a seconda delle sue modalità di insegnamento. Nell'Università Sámi di Scienze Applicate di Kautokeino, l'idioma sámi è insegnato ma non è incluso nelle attività curricolari scolastiche. Altri fattori che rendono ostica la sua rivitalizzazione sono l'alta percentuale di persone indigene che vivono nelle zone rurali (66%)¹²⁸, la mancanza di fondi e la dubbia questione sul tipo di formazione che devono possedere gli insegnanti, compresi i madrelingua.

La rivitalizzazione sámi riguardava il mantenimento e la tutela nonché la ripresa della cultura in senso ampio. La cultura in quanto processo che subisce cambiamenti e fusioni, è anche un modo di vedere la realtà e di percepirla. In un mondo in continuo cambiamento, la percezione delle differenze culturali è ancora più enfatizzata. La cultura non è solo astratta e non concerne solo le idee ma anche la materia e per questo, i sámi sono sempre stati molto legati all'ambiente:

¹²⁷ Iannàccaro, G., Fiorentini, I., *Le lingue minoritarie a scuola*, in Luise, M. C., Vicario, F., *Le lingue regionali a scuola. Competenze e certificazione didattica* (2021), pp. 37-64. Torino, UTET.

¹²⁸ Shchukina, Zadorin, Savelev, Ershova, Konopleva 2018, op. cit.

«I sámi hanno la loro cultura e vita sociale, a cui collegano la loro storia, le loro tradizioni, la loro lingua, i loro mezzi di sussistenza e visioni del futuro... per i sámi la terra e l'acqua costituiscono le basi della cultura» (trad. mia)¹²⁹

Nel 1973 iniziò un'operazione linguistica con il fine di trovare un'ortografia utile per le varietà sámi. I sámi però si decisero a intervenire sulla standardizzazione distinta dei dialetti. Il sámi del nord ad esempio avrebbe dovuto essere diverso da quello di Lule poiché erano dialetti estremamente diversi e i parlanti avrebbero potuto avere paura di perdere la propria identità tradizionale dovendo anche parlare una varietà diversa (Seurujärvi-Kari, 2011: 58)¹³⁰. La necessità di riottenere la loro agentività sul poter prendere decisioni autonomamente e abitare il territorio in cui sono sempre vissute, le persone sámi hanno riversato queste ambizioni nella controversia di Alta nel 1979-1981. Il progetto di costruzione della diga sul fiume di Áltá/Alta/Alattio-Guovdageaidnu fu una vicenda che suscitò interesse a livello internazionale nelle tematiche dei popoli indigeni. La causa scatenante fu la volontà da parte della compagnia energetica statale norvegese NVE che avanzò una proposta per poter sfruttare le risorse idriche della contea del Finnmark. Ai tempi tra i membri del movimento sámi c'erano dei professionisti che avevano la possibilità di diffondere la propria voce attraverso i media e al pubblico più ampio. I leader di questi gruppi richiesero allo Stato che i loro diritti venissero riconosciuti di modo da lasciare intonsa la terra in cui da migliaia di anni circolano le renne che allevano e con cui stabiliscono la loro economia. Il movimento sámi quindi incontrò l'appoggio degli attivisti ambientalisti internazionali che rafforzarono il senso identitario e comunitario. Vedendo portare alla luce ancora le disparità presenti tra

¹²⁹ Pohjoismainen saamelaisopimus, Oslo, 2005; riportato da Seurujärvi-Kari 2018, op. cit., p. 62

¹³⁰ Seurujärvi-Kari 2011, op. cit.

norvegesi e sámi, lo stato norvegese non poteva più trascurare l'esigenza di tutelare con più rigore le minoranze linguistiche e fu così uno dei primi paesi al mondo ad approvare dei trattati il 20 giugno del 1990 e la Convenzione ILO No. 169. Ancora fino alla stesura del loro testo, Seurujärvi-Kari ribadiscono quanto ancora nel 2011 la Norvegia fosse un esempio per gli altri paesi nordici dal momento in cui investì 34,5 milioni di corone per i comuni del Sápmi nella promozione al bilinguismo e nei progetti di lingue, fino a raggiungere negli anni seguenti le 42 milioni di corone.

2.1.2 Lingua e legami con l'ambiente

A partire dal 1977, i sámi hanno sfoggiato durante le manifestazioni una bandiera su cui si è basata quella ufficiale del 1986, il cui motivo è stato ridisegnato dall'artista Astrid Båhl che utilizzò i colori del costume tradizionale (*gákti*). Insieme al loro inno, entrambi racchiudono in pochi elementi i principi della loro identità. Il motivo che la raffigura oggi (Figura 4) è costituito da rettangoli verticali di quattro colori: a partire da sinistra il rosso, seguito dal verde, dal giallo e infine dal blu. A cavallo della linea che divide il verde dal giallo si pone un cerchio, diviso a sua volta verticalmente a metà in due colori diversi, a sinistra blu e a destra rosso. I colori rappresentano il popolo indigeno distribuito nei vari Stati. Con il rosso si fa riferimento alla Svezia, con il verde alla Finlandia, con il giallo alla Russia e infine per la Norvegia il colore blu. Gli stessi però riconducono anche ad alcuni elementi del paesaggio fondamentali per il popolo sámi, rispettivamente: il fuoco, le piante, il sole e l'acqua. Il cerchio infine simboleggia il sole nella metà a sinistra e la luna in quella di destra ma ricorda anche il tamburo dei *noáidi*.



Figura 4. Bandiera sámi (fonte: <https://sametinget.no/om-sametinget/nasjonaldag-og-nasjonale-symboler/flaggets-farger-og-dimensjoner/>)

Heidegger (1927: 144)¹³¹ sosteneva che la lingua non è unicamente un mezzo per classificare ma «un insieme di pratiche, un mezzo attraverso cui è possibile mediare fra gli aspetti ideativo e materiale dell'esistenza umana dando vita a particolari modi di *essere-nel-mondo*». Come scrive Ligi (2016: 101)¹³², per esempio il vocabolario legato alla descrizione della primavera è molto ricco in lingua sámi poiché è necessario esprimere un'esperienza sensoriale complessa, che costituisce una parte dell'anno essenziale per l'allevamento e il ciclo vitale delle renne. In questo periodo, di fatto, sono moltissime a partorire, mentre la luce del cielo è estremamente brillante e contrasta con il buio dell'inverno; comincia inoltre lo scioglimento dei ghiacci. Quest'ultimo evento ricopre un'importanza non indifferente per l'ambiente e la cultura, in quanto le lastre di ghiaccio che iniziano a frantumarsi vengono trasportate lentamente dalla corrente dei fiumi che lentamente riprendono a scorrere, provocando rumori fortissimi nelle notti silenziose. Infine, a segnare il momento dell'inizio della migrazione delle renne è la fioritura delle betulle. Questo determina quindi la vita dei pastori nomadi che seguono

¹³¹ Heidegger, M. 1927. *Essere e tempo*. Milano, Longanesi (ed. 1976)

¹³² Ligi 2016, op. cit.

gli animali per allevarli e poter vivere di un'economia che è ormai condizionata dal cambiamento climatico.

Il lessico del *sámi* racchiude i dettagli ambientali in moltissime parole specifiche. La brina, ad esempio, può possedere le seguenti caratteristiche: si posa sul terreno (*bihci*), *suhči*, a seconda della quantità e di dove si posi, di quanto sia mista con il ghiaccio oppure se non sia presente sugli arbusti e gli alberi della taiga (*sealli*). La brina viene descritta con termini diversi per poter classificare gli ambienti in cui si posano le pernici bianche artiche che venivano cacciate con un metodo antico. Questi volatili infatti si cibano di gemme e di bacche cercandole sotto gli strati di neve.

Quando la brina non c'è e il paesaggio non è completamente innevato, le pernici non si fiondano nelle strutture in cui vengono intrappolate poiché individuano l'impalcatura che serve per immobilizzarle e restano all'esterno.

La formazione della brina e del ghiaccio sono chiaramente circoscritti in alcune regioni piuttosto che in altre ma in molte zone del *Sápmi*, le temperature possono variare anche di poco e creare piccoli fenomeni molto diversi tra loro testimoniando di conseguenza anche la presenza o meno all'interno del lessico di questi lessemi legati alla brina e al metodo di caccia sopraccitato.

Come viene riportato nell'articolo di BBC *How climate change is altering Sami language* (Benke, 2024)¹³³ il termine *dálkkádatrivdan* (*dálkkadat* 'clima' e *rievdat* 'cambiamento', quindi 'cambiamento climatico') viene sempre più spesso utilizzato dai *sámi*. Visti i repentini cambiamenti dell'antropocene si assiste anche a un minore uso di alcune parole che descrivono particolari particolari situazioni legate al nutrimento delle renne. La parola *ealát* (altra parola utilizzata è *guohtun* che spiegherò a

¹³³ <https://www.bbc.com/future/article/20240228-climate-change-is-altering-this-arctic-language> (ultimo accesso: 03.03.2026).

breve) rappresenta la condizione in cui le renne possono trovare il nutrimento sotto la neve¹³⁴. Insieme a questa, spiega Näkkäljärvi, presidente del Concilio Climatico Sámi e ricercatore presso l'Università di Oulu e di Helsinki, molte altre utili ad esprimere la buona nutrizione del bestiame cadono in disuso. *Ealát* riassume quindi la possibilità che le renne possano trovare subito i licheni sotto la neve, che essi non siano ammuffiti ma commestibili alle renne. La parola non si può tradurre in inglese se non tramite parafrasi. Secondo Näkkäljärvi la lingua sámi avrebbe modo di esprimere mediante 360 parole diverse tutti i diversi tipi di neve. Alcune di queste vengono predilette rispetto ad altre e, curiosamente, la maggior parte concernono i tipi di neve che si presentano nel caso in cui le temperature siano più miti, quando la neve è in procinto di sciogliersi. Altre ancora come *jassa*, ossia la neve che ricopre costantemente le montagne o gli altipiani in estate, vengono usate sempre meno. Secondo Pentti Pieski, traduttore e interprete, il lessico andrà a impoverirsi sempre più nei prossimi 20 anni a seguito della scomparsa di alcune stagioni, nello specifico quella a cavallo tra la primavera e l'estate¹³⁵. Mentre gli autunni si allungano, il periodo delle nevicate si accorcia, la neve si scioglie prima e il ghiaccio si rompe prima. Le estati sono più calde e le piogge più persistenti tra giugno e luglio. Oltre alla neve, la lingua sámi attribuisce i toponimi in base alle conformazioni del paesaggio, alle caratteristiche del terreno e alla vegetazione. Questi nomi precisi servono per ambientarsi nei territori sconfinati del Finnmárku e del resto

¹³⁴ Con il cambiamento climatico e le nevicate incostanti, sopra il muschio si formano in ordine uno strato di ghiaccio e poi la neve si posa su di esso. Le renne, scavando sotto la neve non trovano quindi la vegetazione ma il ghiaccio.

¹³⁵ <https://www.bbc.com/future/article/20240228-climate-change-is-altering-this-arctic-language> (ultimo accesso: 03.03.2026). Le stagioni presso i sámi inoltre sono categorizzate in modo diverso da quello conosciuto comunemente in Occidente, sia per numero che per tipo. Per approfondimenti: Ligi 2003, op. cit., p. 224.

del Sápmi. Purtroppo però, con lo sconvolgimento delle stagioni si accompagna anche lo stravolgimento dell'ambiente. Dove prima le terre erano brulle, ora crescono arbusti. *Duottar* ad esempio sono le montagne che da una determinata altitudine presentano una vegetazione più rada. *Várri* è invece una piccola montagna la cui vegetazione si estende su tutta la sua superficie. Quelle che prima erano *duottar* ora diventano *várri*. Le descrizioni di un tempo quindi non combaciano più con la situazione attuale.

La perdita di lessemi però non si limita solo alle condizioni climatiche ma anche alle pratiche di caccia e macellazione. Berkes (2008)¹³⁶ afferma infatti quanto la lingua contribuisca non solo a diffondere le conoscenze ma anche a strutturarle.

Le diverse definizioni dei tipi di neve vengono descritte per le sue peculiarità in *Traditional Sámi snow terminology and physical snow classification – Two ways of knowing* in Eira et al. (2013). Nelle rispettive tabelle presenti all'interno dell'articolo i termini vengono tradotti in sámì del nord e in inglese. Dopodiché, la neve viene categorizzata in base alla condizione della stessa e alla conseguente possibilità per le renne di accedere al cibo. La neve viene classificata anche per il tipo di mobilità a cui può lasciare spazio e al traffico dell'allevamento ma anche al tracciamento delle renne nonché la visibilità dell'orizzonte. Infine, si distinguono i luoghi in cui la neve si adagia, le sue variazioni e altre informazioni aggiuntive. Viene fornita inoltre una spiegazione e classificazione della neve a livello concreto e fisico (2013: 122-126)¹³⁷.

¹³⁶ Berkes, F. 2008. *Sacred Ecology*. New York/ London, Routledge

¹³⁷ Eira, I., M., G., et al., *Traditional Sámi snow terminology and physical snow classification – Two ways of knowing* in “Cold Regions Science and Technology”, Vol. 85 (2013), pp. 117-130. Amsterdam, Elsevier

Eira (2012)¹³⁸ analizza in maniera più approfondita i fenomeni riconosciuti nella lingua sámi del nord nella varietà occidentali di Guovdageaidnu con l'intento di evidenziare i cambiamenti avvenuti nel vocabolario nel corso degli anni a causa del cambiamento climatico e cogliere l'essenza del lessico usato dai pastori sámi per relazionarsi all'ambiente. L'area di indagine si estende da Guovdageaidnu fino a Kárašohka. I dati sono stati elicitali tramite interviste semi strutturate a cui sono state sottoposte 34 persone tra gli anni 2007 e 2009. Successivamente le interviste sono state interamente trascritte. I soggetti inoltre hanno compilato dei diari in cui davano dei resoconti sul clima e i fenomeni atmosferici e l'adattamento delle renne ad essi. Consultando questi diari si ha dedotto e affermato che il cambiamento climatico sta effettivamente lasciando dei segni concreti nella vita degli animali ma anche nell'economia dei sámi.

Nel suo lavoro, Eira spiega come il vento e la temperatura nel Sápmi siano particolarmente imprevedibili. Per questo, l'allevamento che prevede i tre partecipanti (la renna, gli umani e l'ecologia) consiste in un rapporto particolarmente dinamico in quanto la vita dei pastori è nomade o semi nomade¹³⁹. L'insieme di queste conoscenze indigene che hanno permesso attraverso la loro trasmissione di generazione in generazione di sopravvivere nell'ambiente viene chiamato da Berkes (2008: 7)¹⁴⁰ "indigenous knowledge (IK)", "traditional knowledge (TK)" e "traditional ecological knowledge (TEK)" definendolo un insieme, un corpo di conoscenze accumulate nel corso del tempo attraverso pratiche e credenze evolute in processi adattivi lasciati in eredità attraverso le generazioni per trasmissione culturale. Le conoscenze indigene dunque sono

¹³⁸ Eira, I. M, G. 2012, op. cit.

¹³⁹ La vita non è del tutto sedentaria ma quando le renne trovano nutrimento in un luogo, i sámi si stabiliscono in un'area per più tempo rispetto al passato.

¹⁴⁰ Berkes 2008, op. cit.

dinamiche perché necessitano di adattarsi ai cambiamenti ambientali, incorporano processi sociali e l'utilizzo delle risorse presenti sul momento, variando da comunità a comunità (Peloquin-Berkes, 2009: 534)¹⁴¹. Il rapporto tra identità ed eredità culturale tramandato grazie all'allevamento delle renne è instaurato su una base prettamente linguistica. La capacità di poter mantenere il proprio allevamento indipendente quindi è fondamentale per autosostenersi economicamente in un mondo in cui il settore primario, specie se per un popolo minoritario e indigeno, è sempre più in difficoltà (Sara, 2003: 94)¹⁴².

Si può notare come il *sámi* del sud rispetto a quello del nord abbia nel suo repertorio più parole per la crosta e per gli strati di ghiaccio. Questa differenza ritrae perfettamente le condizioni metereologiche che si verificano nella zona più meridionale del *Sápmi* dove una maggior escursione termica fa sì che gli strati di neve che si formano differiscano con il cambiamento termico e i vari tipi di neve accumulati (Magga, 2010)¹⁴³. Per comprendere in maniera sintetica il ricco lessico e l'intricata relazione tra i concetti legati alla neve e le sue proprietà si può ricorrere allo schema nella Figura 5. Questo complesso di concetti e la relazione tra l'allevamento delle renne e l'ambiente si può riassumere in *sámi* con una sola parola: *guohtun*. Essa riflette la visione olistica tipica di molti altri popoli indigeni.

«Le persone utilizzano il concetto di *guohtun* per prevedere quanto facilmente la renna può scavare nella neve fino al terreno sottostante dove possono trovare il

¹⁴¹ Peloquin, C., Berkes, F., *Local knowledge, subsistence harvests, and social-ecological complexity* in Bay, J. *Human Ecology*, Vol. 37 (2009), pp. 533-545. Berlin, Springer Group.

¹⁴² Sara, M., N., *Boazosápmelaččaid vuodđoárvvut* in Eriksen, E. H., *Árvvut – Árvo – Vierhtie – Samiske verdier* (2003). Karasjok, Davvi Girji

¹⁴³ Magga, O., H. 2010. *Interaction between reindeer, landscape and human beings in winter as reflected in the traditional terminology of South Sámi*. Oslo, OSC.

cibo. Questa definizione è usata unicamente per descrivere lo stato della neve e non per il nutrimento; per questa ragione si usa solo in inverno». (trad. mia)¹⁴⁴

Il concetto ¹⁴⁵ di *guohtun* non compare mai da solo ma è sempre accompagnato da altri ad esso subordinati. Un *guohtun* infatti viene associato da altri aggettivi per descrivere caratteristiche precise. Esso può essere ad esempio buono o cattivo (*buorre guohtun* e *heajos guohtun*). Con questi aggettivi o specifiche un'espressione composta da due o più parole separate da uno spazio, oppure si riconosce come espressione multiparola (Arntz & Picht, 1995)¹⁴⁶. A sua volta, i fenomeni espressi con i termini inclusi nella Figura 6 mostrano quanto possano contribuire alla formazione di un buon o cattivo *guohtun*¹⁴⁷. In generale, un 'buon *guohtun*' è tale quando gli strati superiori o interni agli strati che ricoprono il terreno non possono essere rotti o scavati dalle renne. Questo risultato si ottiene con lo spessore degli strati di neve che aumenta e si rafforza con il numero di cicli di fusione e congelamento della materia (espresso da *geardni* e *cuoŋu*). Tuttavia *guohtun* non è l'unico concetto ad essere specificato. Ve ne sono altri altrettanto fondamentali per distinguere le aree più consone per le renne che, se non trovano un terreno adatto, rischiano di morire per mancanza di risorse alimentari. Questi sono *oppas* e *čiegar*. Il primo indica il luogo principale in cui i pastori si stabilizzano in inverno dove le renne possono trovare muschi e licheni sotto gli strati di neve. Il suo opposto invece è *čiegar*, ossia un'area in cui c'è poco *oppas*. Entrambi i due concetti hanno moltissimi iponimi che definiscono in una sola espressione

¹⁴⁴ Eira, I., M., G., et. al., *Muohtatearpmaid sisdoallu ja geavahus* in "Sámi dieđalaš áigečála" (2010), pp. 3-24. Tromsø, Università di Tromsø.

¹⁴⁵ 'Concetto' inteso come «rappresentazione mentale o logica della realtà che crea un sistema nella mente umana per classificare e comprendere la percezione dell'intelletto» (trad. mia da Eira 2012, op. cit.).

¹⁴⁶ Arntz, R., Picht, H. 1995. *Introducción a la terminología*. Madrid: Ediciones Pirámide

¹⁴⁷ Per la definizione di questi termini rimando a Eira et al. 2013, op. cit. pp. 122-126

multiparola la qualità dell'*oppas* (Figura 7). Si può dire *čieggar* quindi quando la neve è fitta e il cibo offerto dal suolo è altamente inaccessibile al bestiame nella stessa area durante la stagione delle nevi. A sua volta, questo termine contiene altri 3 sotto elementi che lo identificano: il primo riguarda l'area in cui le renne hanno già scavato; il secondo pertiene l'area in cui sono state le renne che presenta ancora dei buchi prodotti da loro durante la ricerca di approvvigionamento e, in ultimo, la neve quando è estremamente dura.

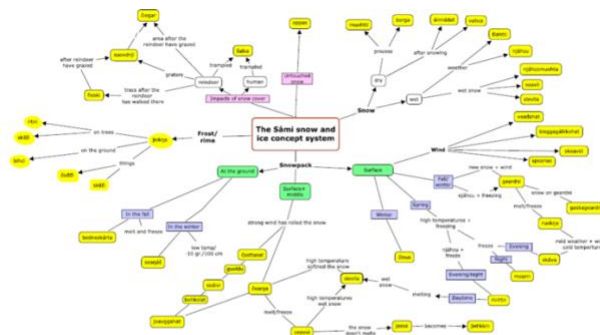


Figure 8: Sámi snow concept system, shown as a graphical concept map, based upon the relationship of similarities/differences of Sámi snow and ice concepts in relation to influencing matters. Yellow ring indicates snow terms, bright blue ring indicates seasonal/time matters, light green indicates stratigraphical relationships and bright red indicates reindeer herding matters. Text without a ring is about snow physical conditions and snow metamorphism. Arrows indicate processes and changing cycles. The concept system is prepared with Cmap Tools (<http://cmap.ihmc.us>) (Novak & Cañas, 2008).

Figura 5. Sistema concettuale della neve in sámi (fonte: Eira 2012: 133)¹⁴⁸

Snow types	Guohtun	
	Positive	Negative
Precipitation (snow)	+	-
Vahca	+	
Seañás	+	
Luotkku muohta	+	
Ceavvi		-
Cuoŋu		-
Skáva	+	-
Skárta		-
Čearga		-
Šalka		-
Muovllahat		-
Oppas	+	
Čieggar		-
Fieski		-

Figura 6. Tipi di neve che possono causare un buono o cattivo *guohtun* (fonte: Eira 2012: 137)¹⁴⁹

¹⁴⁸ Eira, op. cit.

¹⁴⁹ *Ibid.*

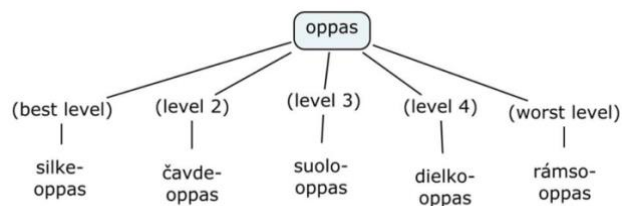


Figura 7. Tipi di *oppas*, dal livello migliore a peggiore (fonte: Eira 2012: 141)

Come è facile immaginare dunque, senza neve e senza ghiaccio non c'è *guohtun* e cade completamente un sistema di conoscenze che esprime la complessità dei fenomeni naturali e dell'allevamento.

I parlanti delle lingue indigene però non sono da vedere come succubi dell'ambiente. Al contrario, come evidenziato dall'antropologo Franz Boas (1858-1942) durante una ricerca etnografica presso gli Inuit nella Baia di Baffin¹⁵⁰, essi riuscirono a salvarlo dall'ipotermia adattandosi all'ambiente: «gli Inuit facevano le cose *nonostante* l'ambiente, piuttosto che a causa di esso.» (Ligi: 2016: 105)¹⁵¹. I termini che costituiscono il lessico dei *sámi* contengono l'essenza dell'esperienza sensoriale e la connessione con l'ambiente in cui vivono ma questo non deriva da una “contemplazione visiva” e passiva. Il parlante in questo caso fornisce attraverso il linguaggio una spiegazione estremamente dettagliata delle relazioni presenti nel luogo che abita. In *sámi* però non sono solo i vocaboli ad essere utilizzati per riconoscere il paesaggio ma anche l'uso del locativo per orientarsi a livello spaziale e temporale dello stato oppure dell'azione indicati dal verbo. Come riportato da Ligi (2016: 122)¹⁵² il riferimento spaziale di un'azione si attua grazie a sei sotto casi diversi classificati in tipo “interno” ed “esterno”. Quelli di tipo “interno” sono

¹⁵⁰ Boas, F. 1964. *The Central Eskimo*. Lincoln, University of Nebraska Press

¹⁵¹ Ligi 2016, op. cit.

¹⁵² *Ibid.*

l'inessivo (stato all'interno di limiti circoscritti, es. "nella casa"), l'elativo (moto da luogo entro certi limiti, es. "dall'interno della casa") e l'illativo (moto dall'esterno verso l'interno, es. "verso l'interno della casa"). Di tipo "esterno" invece, adessivo (stato sopra luogo senza una distanza precisa, es. "sul tetto della casa, sopra la casa"), ablativo (moto da luogo, es. "dal di sopra della casa, dal tetto della casa") e allativo (moto a luogo, es. "verso la superficie del tetto della casa")¹⁵³. Secondo l'antropologia dello spazio e del paesaggio (Levinson: 1996) le lingue possono essere classificate in "pienamente deittiche", "prevalentemente deittiche", o "non deittiche". Il sámí si distingue per essere una lingua pienamente deittica confermando quindi i risultati delle ricerche sperimentali effettuate da Knud Leem nel Settecento. Non è possibile avere delle risposte al motivo per cui il sistema linguistico inerente ai riferimenti spaziali sia così ampio. Sono state tuttavia formulate alcune ipotesi secondo la quale i pastori durante la migrazione abbiano avuto l'esigenza di trovare punti di riferimento nei vastissimi paesaggi in cui le relazioni reciproche distanziali dovevano essere comunicate in modo preciso.

La tesi di Eira (2012)¹⁵⁴ offre quindi uno sguardo approfondito sull'importanza del lessico sámí e come esso possa essere utilizzato non solo come veicolo identitario ma anche come strumento per muoversi in una realtà e in un luogo in continuo cambiamento causato dagli agenti atmosferici. Mentre i sámí, grazie a migliaia di anni di conoscenze trasmesse, sono riusciti a sopravvivere a un clima e a luoghi già ostili, ora si ritrovano a doversi reinventare e salvaguardare sia i vecchi termini usati prima delle grosse conseguenze del cambiamento climatico sia a doversi adattare a un ambiente nuovo, diverso. Dove prima si assisteva a determinati fenomeni in un periodo più o meno vicino a quello previsto,

¹⁵³ Per maggiori approfondimenti si consulti Ligi 2016, op. cit., pp. 122-123, nota 77.

¹⁵⁴ Eira 2012, op. cit.

ora essi non si presentano oppure, quando lo fanno, appaiono ancora più imprevedibili. Gli effetti del cambiamento climatico si riflettono poi anche sulla salute mentale e fisica dei sámi. Jaakkola et al. (2018: 16)¹⁵⁵ ha esplicito come i sámi, costretti spesso a dover migrare fuori dai centri che ruotavano intorno all'economia tradizionale e alla loro cultura abbiano perso una connessione con i mezzi di sussistenza di origine portandoli spesso a provare un senso di inferiorità e bassa resilienza nei confronti della discriminazione etnica. Questo ha portato e porta ancora oggi ad un alto tasso di disturbi mentali, accelerati dall'esposizione diretta con le aree urbane che hanno portato a un sentimento di estraneazione causato dal contesto abitativo nuovo e totalmente differente (Jaakkola, 2018: 413)¹⁵⁶.

2.2 La lingua kven: analisi tipologica

Approfondendo quanto accennato nel primo capitolo, la lingua kven può essere considerata come una variante dialettale del finlandese, ma presenta moltissime differenze lessicali e fonologiche rispetto a quest'ultimo. C'è un'altra variante del finlandese parlata nel nord della Svezia con cui ha più somiglianze, il meänkieli. Sia il kven che il meänkieli sono comprensibili ai finlandesi, ma come spesso accade non c'è sempre un accordo unanime nel voler tutelare queste minoranze linguistiche; come descriverò a breve, sono stati diversi gli episodi in cui le due hanno ricevuto definizioni dispregiative.

Il kven è una lingua agglutinante e ha ricevuto numerosissimi prestiti dal norvegese, dallo svedese e dalle lingue sámi. La maggior parte dei prestiti

¹⁵⁵ Jaakkola, J., K., J., et. al., *The Holistic Effects of Climate Change on the Culture, Well-Being, and Health of the Saami, the Only Indigenous People in the European Union* in “Global Environmental Health and Sustainability”, *Current Environmental Health Reports* (2018), pp. 401-417. Berlin, Springer

¹⁵⁶ *Ibid.*

legati ai tempi moderni derivano dal norvegese. Il finlandese, essendo riconosciuto come lingua ufficiale dal 1863, ha potuto svilupparsi e consolidarsi anche nei contesti educativi e amministrativi. La standardizzazione del finlandese è avvenuta gradualmente con l'obiettivo di evitare i prestiti svedesi rimpiazzandoli con neologismi e seguendo le strutture grammaticali delle varietà dialettali orientali della Finlandia. I parlanti kven, avendo lasciato il paese prima della standardizzazione, non hanno assistito agli stessi processi e per questo l'idioma presenta ancora oggi delle differenze dalla lingua del paese di origine. Per lo stesso motivo il kven si distingue molto per il suo vocabolario. Il kven ha mantenuto alcuni prestiti dallo svedese più antico accogliendone anche nuovi dal norvegese. I parlanti kven sono compresi di più dai finlandesi che viceversa, poiché questi ultimi apprendono lo svedese come lingua seconda e riescono a comprendere i prestiti e il lessico nella loro vecchia forma svedese e quelli nuovi norvegesi (lingua che è comprensibile piuttosto facilmente anche dai norvegesi).

Il kven è stato descritto nel report del 2013 emesso dal progetto di ricerca finanziato dall'Unione europea, ELDIA (*European Language Diversity for All*) come un idioma in serio pericolo. Per ragioni legate all'atteggiamento e alla percezione dei parlanti nei confronti di questa lingua, sono pochissimi i giovani e i genitori che scelgono di parlarla.

2.2.1 Politiche linguistiche e pianificazione

La Norvegia firmò nel 1993 la Carta per le lingue minoritarie e regionali le cui iniziative vennero messe in atto a partire dal 1998 per promuovere le condizioni necessarie per le persone ad «appartenere effettivamente alle minoranze linguistiche e sviluppare la propria cultura preservando gli elementi essenziali della loro identità, regione ed eredità

culturale e linguistica»¹⁵⁷. Dal 1996 il popolo kven è stato riconosciuto dalla Norvegia come minoranza nazionale, mentre l'idioma ha ricevuto il titolo di lingua minoritaria nel 2005, quando la lingua sámi ha assunto il riconoscimento di 'lingua indigena'. Nonostante la firma per il riconoscimento da parte della Norvegia dei kven come minoranza, sono state fatte entrare in vigore ulteriori leggi che concernono la lingua e i suoi parlanti attraverso la legislazione nazionale, sull'insegnamento, gli atti per la giustizia sociale, l'eredità culturale e i diritti umani. Le leggi sull'insegnamento e sulla nomenclatura hanno entrambe dato modo rispettivamente di imparare e studiare la lingua kven o finlandese come seconda lingua nelle contee del Troms e del Finnmarku. Nel secondo caso inoltre hanno permesso di rendere anche sui cartelli stradali – e quindi su tutte le insegne ufficiali – il toponimo in questi due idiomi, con l'intento di proteggere i nomi locali e l'eredità culturale favorendo collateralmente di potersi esprimere e orientarsi in kven o in finlandese nelle regioni in cui viene correntemente usato. Fino al 2012 tuttavia solo Porsáŋggu e Čáhcesuolu/Vadsø/ Vesisaari ha aderito solo su alcune mappe a farne apparire entrambe le diciture.

La storia della toponomastica norvegese è fortemente intrecciata principalmente con la lingua sámi. Entrare nel dettaglio di questa interessante questione richiederebbe più spazio di quanto previsto per questo lavoro. Per questo basti considerare che la maggior parte dei nomi di luogo presenti in Finnmarku è di origine sámi ma, come spesso avvenne a causa delle politiche di norvegizzazione, la lingua è stata trattata come “esterna” ed “estranea”. I toponimi norvegesi infatti sono stati creati senza un ordine o un programma preciso prendendo in prestito quelli sámi e resi

¹⁵⁷ Trad. mia di Räsänen-Kunnas, A. *The Kven language: An Overview of a Language in Context* in “Studies in European Language Diversity”, ELDIA (2003: 5). Vienna, Università di Vienna.

tramite lo standard ortografico bokmål o nynorsk per rendere la pronuncia più frequente nella zona interessata (Helander, 2008: 493-494)¹⁵⁸.

Come riportato infatti anche da Austad-Sivertsen (2022)¹⁵⁹, non è scontato che nel contesto istituzionale (cartelli stradali, edifici comunali, scuole)¹⁶⁰ si assista sempre a delle diciture bilingue o plurilingue. Anzi, nel comune di Sør-Varanger dove le diverse comunità linguistiche minoritarie sono costantemente presenti, si trovano spessissimo insegne unicamente in norvegese. Di seguito cito alcuni degli esempi di plurilinguismo presente nel paesaggio linguistico¹⁶¹ del suddetto comune. Nella Figura 8 si può notare come in un sito spesso frequentato per la pesca ci siano istruzioni sia in norvegese che in finlandese. All'interno dell'ospedale di Girkonjárga/ Kirkenes/ Kirkkonieni invece si trovano le targhette riportanti i nomi e il numero delle stanze e altre indicazioni in sámi del nord (Figura 9). Altri esempi riguardano le insegne stradali che esplicitano il nome di un paese come appunto Njauddâm. In questo caso il cartello riporta il nome in norvegese, in sámi del nord e in finlandese/ kven (Figura 10)¹⁶².

¹⁵⁸ Helander, K., R. *Renaming Indigenous Toponymy in Official Use in the Light of Contact Onomastic Theories* in "Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences" (2008), pp. 492-500. Toronto, York University.

¹⁵⁹ Austad-Sivertsen, N. M. 2022. *Skolt Sami language elements in the linguistic landscape in Norway and Finland: presence or absence?*. Tromsø: UiT and Johnson Shoyama Graduate School of Public Policy.

¹⁶⁰ Uberti-Bona, M., *Esempi di eteroglossia nel paesaggio linguistico milanese* in "Lingue, culture, mediazioni", vol. 3, No. 1 (2016), pp. 151-166.

¹⁶¹ Termine che fa riferimento alle insegne stradali, ai nomi delle vie e dei luoghi, le insegne commerciali, ecc. da Landry, R., Bourhis, R., Y., *Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality. An Empirical Study* in "Journal of Language and Social Psychology", vol. XVI (1997), No. 1, pp. 23-49. Chandler's Ford: COPE.

¹⁶² Sarebbe impossibile racchiudere in breve i risultati e lo stato dell'arte delle indagini effettuate sul territorio e le dinamiche nate dalle politiche linguistiche sui toponimi. Per questo mi ricollego unicamente al lavoro di Austad-Sivertsen citato poc'anzi. Per un'analisi quantitativa e

Più variegato invece in questo senso è il contesto finlandese nell'area di Sevettijärvi dove si constatano insegne in finlandese, in svedese e in sámí skolt in combinazioni diverse.



Figura 8. Cartello stradale presente vicino alla cascata di Skoltefossen a Njauddâm (fonte: Austad-Sivertsen 2022, p. 33)



Figura 9. Cartello dell'area di attesa di un ospedale sia in norvegese che in sámí del nord (fonte: Austad-Sivertsen 2022, p. 34)



Figura 10. Cartello stradale all'ingresso di Njauddân (fonte: Austad-Sivertsen 2022, p. 38)

qualitativa più approfondita dei dati (inclusa la presenza di sámí skolt nel paesaggio linguistico norvegese) rimando a Austad-Sivertsen 2022, op. cit., p. 42-43.

La legge sull'insegnamento non specifica come debba essere regolato l'uso di una particolare lingua o lingue per l'apprendimento nelle scuole elementari e medie e nemmeno se i due idiomi debbano essere usati come lingue di insegnamento. Essa apre comunque la visione su un futuro in cui questa opzione è possibile, dal momento in cui la richiesta di scegliere un percorso di questo genere dipende dalla richiesta degli studenti e dai loro genitori.

Il Parlamento norvegese, a seguito della mancata scolarizzazione causata dalla Seconda guerra mondiale e dai processi di norvegizzazione, ha stabilito di dover risarcire i sámi e i kven che per almeno 18 mesi non hanno potuto avere accesso all'istruzione. Lo *Storting* ha dato peso nelle sue indagini anche alle forme di discriminazione e i pregiudizi da parte della maggioranza della popolazione nei confronti della minoranza. Nel 2008 la Carta europea delle lingue minoritarie ha reso nota l'importanza della lingua kven come lingua minoritaria e quindi avente diritto di tutela.

Il primo tentativo di standardizzazione della lingua kven iniziò nel 2007 con la fondazione del Concilio Linguistico Kven (*språkråd*) mentre nel 2008 l'Istituto Kven consultò parlanti che rappresentavano le zone e i diversi distretti in cui si usava la lingua. L'obiettivo del concilio era quello di accordarsi sulla creazione di un nuovo lessico, una grammatica e una scrittura della lingua sulla base della consultazione di alcuni testi incentrati sulle sue differenti varianti. Le opzioni offerte dal Concilio erano diverse; una era quella di basare la scrittura della lingua su alcuni dialetti kven scegliendo le caratteristiche condivise da più varianti possibili, scegliere un dialetto come punto di partenza e svilupparne uno standard avvicinandosi al meänkieli. Pare che non ci fosse chiarezza su questo ultimo punto, perché non si aveva un'idea su quanto lo standard dovesse somigliare al finlandese standard, piuttosto che differire da esso, e in quale misura. L'Assemblea Kven (*Kvensk språktting*) decise che lo standard più adatto dovesse essere creato scegliendo le forme comuni a quanti più

dialetti kven possibili e far somigliare questo standard al meänkieli, suscitando pareri molto discordanti, come spesso accade quando si cerca uno standard per una lingua che in realtà ha moltissime varianti. Alcuni sostenevano anche che per scrivere in kven si dovesse in realtà utilizzare il finlandese standard. Tra le altre critiche, proprio come si è visto per i fenomeni di standardizzazione in Italia, molti temevano che trovare uno standard avrebbe portato alla perdita dei singoli dialetti e che si potessero appiattare tutte le peculiarità di ogni variante a un comune denominatore.

Tra le varie associazioni descritte nel Libro bianco no. 12¹⁶³ per la promozione, rivitalizzazione e trasmissione della lingua kven, la *Kvenlandsforbundet* ('Associazione Kvenland'), fondata nel 1999 e avente anche dei rami collaterali organizzativi in Finlandia e in Svezia, ha contribuito a incorporare nel congresso mondiale dei popoli ugrofinnici il popolo kven. L'associazione in questione ha ritenuto inoltre importante includere il kven all'interno di un repertorio bilingue nel paese suggerendo la messa in atto di politiche linguistiche che ne riconoscessero lo statuto di minoranza linguistica all'interno del territorio nazionale.

Altre istituzioni hanno promosso la lingua e la cultura kven: *Kainun institutti* ('Istituto kven'¹⁶⁴), il museo di Vadsø (Finnmárku), lo Storfjord språksenter ('Centro linguistico di Storfjord') e infine il *Målrettet plan 2017-2021 – videre innsats for kvensk språk* ('Piano degli obiettivi del 2017-2021, ulteriori sforzi per la lingua kven') che ha promesso di provvedere allo stabilimento di tre nuovi centri linguistici nelle contee del Finnmark e in quella del Troms (a Porsáŋggu, a Čáhcesuolu e a Kvænangen). Sulla spinta di queste iniziative le rispettive contee hanno

¹⁶³ White Paper No. 28 "Sami Politics"; 35, "Objectives and Purposes", 2007-2008; No. 11, "The Teacher – role and education", 2008-2009.

¹⁶⁴ *Kainu* è il nome la cui connotazione è più neutra rispetto a *kven*. Sono usati entrambi per definire lo stesso idioma.

supportato i progetti attraverso dei piani per il supporto alla diffusione della lingua e cultura.

Se da un lato c'è una volontà e un apprezzamento nel poter assistere al mantenimento e riconoscimento del kven come lingua minoritaria, altre organizzazioni come la Norwegian Kven Organization, la Norwegian-Finnish Organization e altre istituzioni che si occupano dei problemi che riguardano le minoranze, riportano come dagli anni '80 non tutti siano d'accordo sui risultati ottenuti e vorrebbero che il finlandese occupasse lo stesso spazio e ricevesse lo stesso riconoscimento della lingua kven come lingua di minoranza in Norvegia. La lingua "kven/finlandese", o almeno come era definita nel 1998 dalla Carta Europea per le Lingue Minoritarie e Regionali, dal 2005 è riconosciuta ufficialmente solo come lingua "kven" e suscita alcune perplessità di coloro che disapprovano questi provvedimenti non ritenendo nemmeno appropriato l'uso di un etnonimo a sé stante per questi parlanti. Secondo l'associazione NFI (*norsk-finner interesseorgan* 'gruppo di interesse finno-norvegese') considerare il gruppo come minoranza nazionale è un errore poiché lo dipingerebbe nel ruolo della vittima. L'Associazione finno-norvegese (*Norsk-finsk forbundet/Norjalais-Suomalainen Liitto*) è infatti contraria all'uso di questo etnonimo perché ricorderebbe ancora oggi l'uso improprio che né stato fatto nel corso del tempo, preferendo invece utilizzare il termine *norskfinner* ('finno-norvegesi'). La stessa associazione non condivide l'idea che la lingua kven debba essere insegnata a scuola come lingua minoritaria. Secondo la stessa, sarebbe più consona la tutela del finlandese come L2 (<https://snl.no/kvener>¹⁶⁵).

Nel 2017, il Parlamento norvegese ha deciso di indagare su quanto accaduto nel periodo della norvegizzazione e le sue conseguenze creando

¹⁶⁵ <https://snl.no/kvener> (ultimo accesso, 03.03.2026).

una commissione e consultando istituzioni e organizzazioni kven, nonché anche il Parlamento Sámi.

La lingua kven ha iniziato a diffondersi anche tramite la televisione e la radio grazie ad NRK, l'emittente radiotelevisiva norvegese. Nel 1970 ci fu la prima trasmissione radio in finlandese che venne sostituita nel 2017 da un altro programma radio in lingua kven con contenuti interessanti per la comunità. Il sito internet di NRK presenta lo kven scritto e registrazioni di parlato. L'obiettivo è chiaramente quello di rivitalizzare l'idioma ma anche di valorizzare un'identità, darle uno spazio e potersi sentire orgogliosi di sentire la propria lingua anche nelle comunicazioni sia in versione scritta che in formato audio. A consolidare il rapporto con la comunità è la possibilità che hanno gli utenti di interagire con l'emittente per suggerire spunti interessanti sulla propria cultura, così che NRK possa divulgare anche agli altri parlanti o con background kven informazioni che non conoscono.

Le scuole elementari e medie nelle contee del Troms e del Finnmark, come riporta il Libro bianco no. 12 (2020-2021), hanno il diritto di insegnare in kven o in finlandese quando almeno 3 studenti che possiedono nel loro repertorio linguistico il kven, il norvegese e il finlandese lo richiedono. La Direzione Norvegese per l'Istruzione e la Formazione ha provveduto ai fondi per l'insegnamento in kven e in finlandese come lingua seconda nelle scuole primarie e secondarie portando poi all'introduzione nel 1° agosto del 2020 alla creazione di un nuovo curriculum scolastico. Queste misure sono state adottate al fine di riequilibrare il decrescere continuo che si era verificato nel 2015 dall'abbandono delle classi di finlandese come lingua seconda, causato dallo scarso materiale didattico e dallo scarso numero di docenti competenti nell'insegnamento. Per sopperire a queste lacune, il governatore delle contee di Troms e del Finnmark ha provveduto a rendere possibile lo sviluppo di una serie di libri di testo in kven, dei

dizionari ad essi collegati e un libro di grammatica. Soluzioni simili sono state ricercate e avviate anche per l'insegnamento della lingua finlandese. Per rendere noti i diritti che spettano agli studenti ad apprendere il kven e il finlandese la Direzione per l'Educazione e la Formazione Norvegese ha creato e mostrato dei video per incoraggiarli a scegliere queste due materie scolastiche all'interno del loro curriculum. Qualora le misure adottate non servissero per incrementare il numero di studenti, l'incarico verrà affidato al Ministero dell'Educazione e della Ricerca norvegese. L'Università di Tromsø (UiT) offre la possibilità di seguire dei corsi triennali o dei master in lingua, lettere e cultura kven che nel 2018 sono stati supportati economicamente anche dal Ministero dell'Educazione e della Ricerca per la creazione di un programma di formazione degli insegnanti.

Nel 2018 Shchukina et al. (2018)¹⁶⁶ riportavano lo studio di Rusinova (2010: 574)¹⁶⁷ constatando come i sámi, essendo riconosciuti come popolazione indigena con le sue tradizioni le sue lingue e con un suo parlamento, i kven sono invece considerati una minoranza etnica.

Il teatro del nord-Troms attivo dal 2018 ha contribuito alla costruzione di un teatro kven in Halti (Raisi) con il fine di comprendere gli ostacoli in cui i parlanti kven si imbattono nel riflettere sul futuro della loro cultura e identità. Altri eventi per la promozione della lingua e della cultura sono il festival Kven che si tiene ogni anno nel Troms e nel Finnmárku includendo a sua volta una serie di eventi quali letture, concerti e cerimonie religiose.

Nonostante siano presenti due centri kven per la lingua e la cultura, l'Istituto di Børselv e il centro culturale Halti in Raisi, molto spesso non sono facilmente accessibili per la lontananza dai luoghi effettivamente

¹⁶⁶ Shchukina, Zadorin, Savelev, Ershova, Konopleva 2018, op. cit.

¹⁶⁷ Rusinov, A. N., *Kveny: istoriya razvitiya I sovremennoe sostoyanie in Skandinaviskie chteniya 2008 goda*. "Etnograficheskie ikul'turno-istoricheskie aspekty" (2010), pp. 567-574. San Pietroburgo, MAE RAN.

abitati dai kven. Il museo Ruija Kven di Vadsø ha il ruolo di rinforzare il multilinguismo nei villaggi circostanti. Tra i vari eventi proposti per la promozione culturale dal 2007 si tiene il *Baaskifestivalen* che propone concerti, seminari, artigianato e piatti tipici della cultura kven. Il *Kipparin festivaali* ha luogo a Bissojohka/ Børselv/ Pysyjoki e nel suo programma è prevista un'immersione linguistica, concerti, la proiezione di film e messe in kven.

2.3 La lingua ainu e analisi tipologica

La lingua ainu ha iniziato a suscitare l'interesse degli studiosi verso la fine del XIX secolo. Il missionario John Batchelor (1855-1944) e altri suoi contemporanei si interessarono principalmente all'etimologia dei luoghi geografici e ai racconti epici trasmessi oralmente. Patrie (1978)¹⁶⁸ scrisse quanto non fosse ancora possibile classificare la lingua ainu in una famiglia precisa e ancora oggi in effetti non si ha una risposta. Viene definita una lingua isolata, ossia una lingua che non si può ricondurre a nessuna genealogia se non a sé stessa. Altri esempi di queste lingue isolate sono il coreano, il giapponese e il basco, a cui si riconducono altre varietà o dialetti tra loro comprensibili (Velupillai, 2012: 22)¹⁶⁹. Nel corso della storia tuttavia, come riporta Patrie, sono state formulate delle ipotesi per cui la lingua ainu si potrebbe ricondurre a una famiglia a sé stante con il giapponese, oppure facente parte delle lingue indoeuropee, delle lingue austronesiane, paleosiberiane o altaiche. Gli elementi che metterebbero più in comune la lingua ainu e quelle altaiche sono la moltitudine di prestiti dovuti ai contatti che ci sono stati tra le popolazioni interessate (Patrie,

¹⁶⁸ Patrie, J., T. 1978. *The genetic relationship of the Ainu Language*. Manoa, University of Hawaii at Manoa.

¹⁶⁹ Velupillai, V. 2012. *An Introduction to Linguistic Typology*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

1978: 18-21)¹⁷⁰. Tuttavia, la maggior parte degli incontri che si sono presentati nella storia, riconducono i prestiti a un solo dialetto della lingua ainu, quello del Karafuto (sud delle isole Sachalin) che si distanzia quindi dall'oggetto di interesse del presente testo, la lingua ainu dello Hokkaidō. Nonostante altre somiglianze possano sussistere tra quest'ultima lingua e quelle della famiglia altaica, può darsi che le somiglianze di carattere fonetico e strutturale¹⁷¹ siano dovute o a un'effettiva parentela tra le due oppure a un'influenza tra le lingue altaiche e quella ainu nelle fasi precoci dei suoi stadi iniziali, ipotesi che motiverebbe la maggior parte delle similarità tra la lingua ainu e alle altre famiglie a cui è stata associata. Accennate a grandi linee queste ipotesi, oggi si può affermare che la lingua ainu dello Hokkaidō sia isolata, tendenzialmente polisintetica e che la sua sintassi sia di tipo SOV. La lingua ainu, nelle sue varianti, erano presenti anche nelle isole Sachalin e nelle isole Curili, ora in entrambe le zone estinta (Tamura, 2000: 1)¹⁷². La varietà oggetto di interesse differisce molto dalle ultime due e si possono distinguere quattro sottoperiodi della storia della lingua: fino al 1800 e.v. circa era utilizzata come mezzo comunicativo; dal XIX secolo i parlanti dovettero iniziare ad esprimersi anche in giapponese, senza interrompere l'utilizzo dell'ainu. Dal 1900 al 1940 si è assistito a un rovesciamento nel repertorio del paese: la lingua giapponese divenne la lingua dominante fino a portare all'ultimo periodo, quello odierno, in cui la lingua ainu è gravemente in pericolo¹⁷³. Purtroppo, fin dalle ricerche effettuate dagli anni '50 è stato molto spesso difficile trovare più di un parlante per ogni zona che avrebbe dovuto attestare un dialetto diverso dell'idioma ed è stato arduo, perciò, riconoscere delle

¹⁷⁰ Patrie 1978, op. cit.

¹⁷¹ Patrie utilizza il termine 'structural similarities'.

¹⁷² Tamura 2000, op. cit.

¹⁷³ La lingua è appresa unicamente nelle scuole e attraverso corsi accademici (<https://www.ethnologue.com/language/ain/> ultimo accesso: 04.03.2026)

effettive varietà sull'asse diatopico. Le fonti più attendibili per i risultati ottenuti però ci sono e per citarne alcune, sono tutte riconducibili a Hattori Shirō e Chiri Mashiho (1960: 307-342¹⁷⁴). I villaggi e le comunità ainu erano stabiliti in prossimità dei fiumi (*petiwor*). La loro economia si basava sulla pesca e le varietà dialettali differivano contestualmente alla regione abitata e probabilmente delimitata originariamente proprio dai corsi fluviali. I fiumi non fungevano quindi da linee di demarcazione per le varietà quanto piuttosto costituivano particolari aree geografiche. Le differenze più grandi rilevate tra le varietà presenti in Hokkaidō riguardano il lessico delle zone nord-orientali dell'isola dalla prefettura di Sōya, la costa occidentale di Teshio e Ishikari, la costa orientale di Kitami e Nemuro e le isole di Kunashiri, Etorofu e altre ancora. Si possono quindi suddividere i vari dialetti in sotto aree come quella nord-orientale che si distingue nella regione settentrionale (Sōya), centrale (Teshio e Ishikari), orientale (Tokachi, Kitami, Kushiro e la parte orientale di Hidaka). Tra tutte queste varietà, quella di Sōya somiglia di più alla varietà estinta dell'isola Sachalin. Ci sarebbe poi un'apparente isoglossa che distinguerebbe le parlate dell'area di Shizunai (distretto di Hidaka) a tutte le altre sopraccitate. In questo distretto è presente un'altra sottovarietà che differenzia Shizunai da Saru. Com'è possibile notare quindi, anche per l'ainu come per tutte le altre lingue trattate in precedenza, non c'è una forma fissa e la lingua in via di estinzione è a sua volta parte di un sistema linguistico totalmente differente da un monolite: cambia diatopicamente e nel corso del tempo, esattamente come tutte le lingue.

¹⁷⁴ Shirō, H., Mashiho, C., *Ainukotoba sho hōgen no kiso goi tōkeigakuteki kenkyū* In "The Japanese journal of ethnology", Vol. 24 (1960), pp. 307-342. Yokohama, Japanese Society of Cultural Anthropology.

2.3.1 Politiche linguistiche e pianificazione

Il nome dato all'isola Hokkaidō ('Circuito del Mare del Nord') è molto recente. Risale ai tempi della colonizzazione. Prima di questo momento era chiamato sulle mappe e nei testi Ezochi 'terra aliena' poiché l'isola veniva visto come un luogo a metà, una terra straniera e in una zona grigia la cui cultura rimaneva indefinita, compresa unicamente come diversa da quella giapponese imperiale. Il nuovo appellativo venne attribuito dall'Agenzia dello Sviluppo di Hokkaidō (*Kaitakushi*) che si occupò poi dell'organizzazione della migrazione dei giapponesi (*wajin*¹⁷⁵) verso questa isola. Gli indigeni tuttavia hanno preferito per lungo tempo nominarla, nella lingua natia, *Ainu Mosir* 'la terra pacifica degli Ainu'. La parola 'ainu' che fino ad allora tendeva ad avere una concordanza unicamente con verbi e avverbi che riguardavano le persone; ora poteva essere il nome di un luogo e di una lingua per racchiudere in un solo termine quella che veniva percepita come l'"identificazione degli ainu" in un popolo unitario, come se gli ainu avessero una sola lingua e una cultura. In realtà la loro identità è multifaccettata e trovare un'unità e il riconoscersi in un solo gruppo è un modo per individuarsi come differenti dai giapponesi. Il volersi identificare in un solo gruppo emerge infatti come necessità unicamente a seguito della colonizzazione.

Sebbene il vero stigma per la lingua ainu sia emerso soprattutto negli anni '40 del secolo scorso, in realtà si sono attuati grandi sconvolgimenti già con l'avvento del periodo Meiji e l'arrivo del colonialismo in modo imponente nel 1869. Questo ha comportato poi uno sforzo da parte del governo giapponese a trovare un'unità nazionale, a creare politiche di assimilazione con lo scopo di avere una sola lingua, un solo popolo e raggiungere la modernità per poter essere al pari delle potenze mondiali.

¹⁷⁵ Nome dato dagli ainu ai giapponesi, lett. 'persone di Wa'.

Prima ancora della colonizzazione il multilinguismo era frequente tra quegli ainu e rivelava come attraverso le varie generazioni si fossero trasmesse le varie lingue a seguito dei rapporti commerciali con i paesi vicini. Non era così raro infatti che gli ainu parlassero già il giapponese, una delle varietà di ainu e il russo. Non mancavano nemmeno gli interpreti che mediavano le relazioni tra il Giappone, Sachalin e la Russia, come con il resto dell'Asia continentale (Maher, 2022: 70¹⁷⁶).

Il nuovo governo di Hokkaidō (anche detto Kaitaushi) avanzò con un regime assimilatorio nei confronti di tutto ciò che esulava dall'identità che si tentava di costruire. Il popolo indigeno dovette quindi sostenere anche il peso di nuove politiche sull'agricoltura: il sistema lavorativo precoloniale non connotato in base al genere dell'individuo dovette essere soppiantato dalle usanze di stampo confuciano (patriarcale) in voga nella corte imperiale e nel governo giapponese. Per questo motivo, fin dall'inizio si sono avanzate pretese diverse nei confronti di uomini e donne. Mentre si pensava che gli uomini avrebbero abbandonato la loro identità etnica per dedicarsi al lavoro, le donne si sarebbero dimostrate restie e avrebbero simboleggiato ancora una popolazione ormai vecchia e da soppiantare. Gli uomini quindi si trovavano ad essere trascinati e coinvolti sia dall'assimilazione che dalla selezione dell'Armata Imperiale del Giappone del XIX secolo. Coloro che poi desideravano continuare a vivere di pesca e di caccia come era uso prima del colonialismo, vennero arrestati (Lewallen, 2016: 17¹⁷⁷).

Gli obiettivi che il Giappone del periodo Meiji si prefissava di raggiungere erano stati ispirati dalle teorie darwiniane. L'identità etnica smise di passare unicamente dalla cultura e dalla lingua parlata soprattutto a partire dal 1899. La parvenza fisica e i tratti fenotipici venivano

¹⁷⁶ Maher, C., J. 2022. *Language Communities in Japan*. Oxford, Oxford University Press.

¹⁷⁷ Lewallen 2016, op. cit.

interpretati per comprendere le capacità di un individuo. Queste mancanze che il popolo ainu aveva venendo misurato sulla base di una questione razziale, potevano essere corrette o mitigate. Il selvaggio poteva essere cambiato livellando le sue caratteristiche (come accadde ai sámi in Norvegia), integrandolo con i giapponesi, facendo finta che le sue origini non esistessero e non differissero dalla maggioranza nazionale. Proprio per questa difficoltà nel riuscire a integrarlo, l'indigeno venne considerato debole e inferiore, facendo aderire questi esiti alle teorie darwiniste.

Dal Novecento in avanti si mirò sempre di più a cancellare tutti i tratti culturali e tradizionali tipici delle varie popolazioni ainu esistenti, tra tutte: la lingua, le preghiere e i rituali ma anche l'artigianato tessile. Vennero inglobati nello Stato giapponese i territori abitati dagli ainu in cui già nel 1869 erano state individuate le parlate di Hokkaidō, al fine di annetterli totalmente al paese anche a livello linguistico cancellandone le differenze. Le prime forzature vere e proprie avvennero con l'imposizione delle trascrizioni in *kanji*, come si dirà a breve. Gli ainu iniziarono a essere dislocati dai loro villaggi mentre lo stato occupava i territori ormai vuoti e privi di abitanti. Nel 1871 vennero vietate le pratiche culturali più tipiche come i noti tatuaggi, i rituali legati alla caccia e le cerimonie funerarie. Allo stesso tempo gli ainu venivano considerati cittadini giapponesi (*heimin*), mossa che permise di giustificare come in quanto tali dovessero diventare tali a tutti gli effetti. Anzi, queste politiche venivano viste dai legislatori come mosse genuine per salvare il popolo indigeno dalla miseria. Essere cittadini del paese implicava dover parlare la lingua giapponese e nessun'altra. Per questo nel 1882 iniziarono ad essere inviati a Tokyo 35 ainu a imparare le usanze locali e ad apprendere la lingua giapponese al fine di diventare un modello da seguire in termini culturali e linguistici anche per gli altri ainu, guadagnando conseguentemente fama e prestigio. Non si raggiunse questo obiettivo al pari degli scrupolosi requisiti del nuovo sistema scolastico che entrò in

vigore dal 1875 ma, nel 1879, i Centri di Educazione Aborigena (*Dojin Kyōikujo*) cominciarono a distribuire libri per l'apprendimento della lingua giapponese agli ainu. Agli inizi degli anni '90 del XIX secolo tuttavia le pressioni si fecero sentire di più con l'istituzione di scuole per gli ainu le cui lezioni venivano tenute totalmente in giapponese. Il 1899 e il 1901 furono poi le date decisive per l'assimilazione linguistica. La Legge per la Protezione degli Aborigeni di Hokkaidō venne promulgata nel 1899 e due anni dopo si istituì il Sistema Educativo Ainu. Modificando prima le politiche agricole, lo Stato voleva portare gli indigeni all'agricoltura vietando qualsiasi altro tipo di tradizione per l'auto sostentamento (la caccia, la pesca e i metodi di coltivazione). I sistemi educativi invece erano già stati sperimentati da tempo sugli abitanti indigeni delle isole Ryūkyū e si tentava di andare verso la stessa direzione con la popolazione ainu, anche se a tempi più lenti. Gli ainu di fatto erano di numero nettamente inferiore agli abitanti delle Ryūkyū e non rappresentavano un ostacolo troppo insormontabile per l'unità nazionale. Nel 1901 tuttavia si diffusero le pratiche delle segregazioni degli ainu presso le scuole per l'apprendimento del giapponese, atti che poi vennero vietati sette anni dopo e reintrodotti successivamente tra il 1916 e il 1937. Imparare la “nuova lingua” era una priorità talmente fondamentale tanto da rendere inaccessibili agli studenti ainu le altre materie come la storia, la geografia e la scienza, le cui nozioni, se insegnate senza censure, avrebbero probabilmente ampliato nella loro infanzia una coscienza spazio temporale e più oggettiva di quanto esigesse il Governo.

Vennero impartite le istruzioni sul come si dovesse dimostrare fedeltà alla Nazione e all'Impero. Nel periodo compreso tra il 1910 e il 1930 la trasmissione della lingua indigena verso le successive generazioni iniziò a rallentare e a decrescere sempre di più. I bambini cominciarono ad acquisire sempre di più il giapponese come lingua prima. Qualora si fossero presentate delle trasmissioni intergenerazionali, queste sarebbero

avvenute – come spesso accade per le lingue di minoranza – tra i nonni e i nipoti. Anche per questo motivo, con la scomparsa della generazione dei nonni, si perse gran parte del patrimonio linguistico e culturale. Un esempio fu la storia di Hatozawa Fujino (in ainu Wateke, 1890-1961), una donna che parlò ainu unicamente insieme a sua nonna fino a quando quest'ultima non morì nel 1905. Da quel momento in avanti la lingua usata in casa fu il giapponese. Dal 1920 passarono tre generazioni in cui i parlanti ainu utilizzavano come lingua primaria il giapponese. Da allora l'ainu cominciò ad essere in pericolo e i suoi domini limitati all'uso domestico e familiare.

Nel 1994 il politico Kayano Shigeru (1926-2006) divenne il primo ainu ad essere eletto nella Dieta Nazionale esprimendosi nel suo primo discorso inizialmente in ainu e poi in giapponese. Promosse e fondò una scuola privata con lezioni in ainu a Biratori, la sua città natale, nel 1983. A seguito della sua condivisione di idee sul futuro degli ainu (ossia che la modernità li avrebbe portati alla scomparsa), gli attivisti ainu fecero pressione per diversi decenni sull'annullamento della Legge di Protezione per gli Indigeni di Hokkaidō del 1899. Essa venne finalmente sostituita nel 1997 dalla Legge per la Promozione della Cultura Ainu e la Diffusione e difesa delle tradizioni. Gli obiettivi della legge erano l'emissione di una dichiarazione per i diritti umani in cui si eliminasse la discriminazione, si assicurasse la creazione di un fondo per promuovere l'autosufficienza degli indigeni, nonché l'istituzione di corpi consultivi per le politiche sugli ainu e infine la promozione della cultura ainu (Dubreuil, 2007)¹⁷⁸. Purtroppo solo l'ultimo degli obiettivi si realizzò, grazie alla nascita della Fondazione per la Ricerca e la Promozione della Cultura Ainu nel 1997.

¹⁷⁸ Dubreuil, C. O. 2007. *The Ainu and their culture. A critical twenty-first century assessment*. In *Japan Focus* – Online document: http://japanfocus.org/-Chisato_Kitty_Dubreuil/2589 (non più accessibile).

Gli ultimi parlanti del XXI secolo sono quasi tutti *semi-speakers* o apprendono la lingua seguendo dei corsi specifici. Nessuno di questi ha mai usato la lingua ainu nella comunicazione quotidiana e come risultato la lingua ainu è andata incontro a *language attrition* e perdita linguistica nel corso delle ultime tre generazioni. Tamura (2001: 1)¹⁷⁹ afferma come la sintassi, la pronuncia, il lessico sono stati influenzati dal giapponese. Se ancora all'inizio degli anni '90 il governo ammise che le circa 100.000 persone ainu fossero una minoranza etnica – continuando a non riconoscerle come indigene – nel 2008 durante l'incontro al vertice G8 ospitato in Hokkaidō, l'allora primo ministro Fukuda presentò una petizione per riconoscere gli ainu come popolo indigeno. Questo evento fu in realtà stimolato dalla dichiarazione nel 2007 da parte delle Nazioni Unite di riconoscere gli ainu come popolo indigeno del Giappone. A seguire, nel 2008, venne stabilita una politica per il trattamento dei problemi che coinvolgevano gli ainu da tempo: si rese esplicita la passata discriminazione, le condizioni di povertà e venne manifestato l'intento di iniziare a proteggere l'onore e la dignità di tutte le persone indigene rendendo possibile la trasmissione culturale e l'orgoglio identitario alle future generazioni. Successivamente, nel 2009, l'UNESCO riconobbe ufficialmente la lingua come fortemente in pericolo.

La lingua ainu oggi viene trasmessa presso alcuni centri culturali o insegnata nell'ambito accademico. Al momento, per quanto la lingua possa essere riconosciuta effettivamente come una minoranza linguistica, l'impatto positivo sulla rivitalizzazione di un idioma che ha cessato di essere trasmesso nel XX secolo è basso e gli effetti veri e propri sono scarsi. Al momento quindi gli ainu sono parlanti bilingui, la lingua indigena è parlata in famiglia come L2 e tra membri della stessa comunità ma il contesto resta sempre basso e via via viene comunque rimpiazzato dalla

¹⁷⁹ Tamura, S. 2001. *Ainugo Saru hōgen no onsei shiryō I*. Kyoto, Meiji Shoin.

lingua giapponese. Non si assiste più di fatto a una trasmissione generazionale della lingua ainu come lingua L1/ materna.

Tra le diverse trasmissioni radio utili all'ascolto di una lingua straniera, ve ne sono anche per l'apprendimento della lingua giapponese per gli ainu e i parlanti delle lingue delle Ryūkyū (Serragiotto, 2021: 24)¹⁸⁰ evidenziando quanto sia fondamentale l'unità linguistica e il giapponese ricopra ancora un ruolo dominante. In direzione opposta, dopo l'influenza positiva di Kayano negli anni '80, vennero fondate circa quattordici classi in Hokkaidō le cui lezioni si svolgevano nel dialetto locale, venne avviata una stazione radio che iniziò a trasmettere settimanalmente corsi di lingua ainu supervisionati dalla Fondazione per la Cultura Ainu. L'Università dello Hokkaidō presenta il Centro per gli Ainu e gli Studi Indigeni dove vengono svolte ricerche nella documentazione linguistica e progetti di rivitalizzazione. Altro ruolo importante è ricoperto dal Museo Nazionale Ainu a Shiraoi.

L'insegnante di ainu Sengoku Yuko spiega nel seminario tenutosi presso la Japan House London (*Keeping the Ainu Language Alive*, 2023) come sono organizzate le lezioni presso le scuole elementari di Nibutani. I corsi sono proposti in giapponese, sono extracurricolari e corrispondono a circa 10 ore al mese solo della lingua, accompagnate da altre ore sull'apprendimento della cultura. L'apprendimento della lingua avviene tramite il canto di alcune canzoni popolari, concentrandosi sulle tematiche legate alla tradizione e ai campi semantici connessi alla vita quotidiana degli ainu di un tempo.

La lingua ainu non possiede una scrittura fissa. Diversi documenti e trascrizioni sono state adattate nel sistema di scrittura della lingua di

¹⁸⁰ Serragiotto, G. 2021. "La politica linguistica del Giappone tra passato e presente" in Maugeri, G., Serragiotto, G. *L'insegnamento della lingua italiana in Giappone*. SAIL, Vol. 20. Pp. 19-35. Venezia, Edizioni Ca' Foscari.

arrivo, dal cirillico, all'alfabeto latino fino ai *kana* in giapponese. I *kana*, su cui oggi si basa maggiormente il numero di trascrizioni dal giapponese all'ainu, sono due sistemi di scrittura sillabici utilizzati genericamente in alternanza o contemporaneamente nella stessa frase, a seconda delle esigenze, chiamati *hiragana* e *katakana*. Lo *hiragana* serve per trascrivere i suoni della lingua giapponese e sono nati perlopiù da una semplificazione dei caratteri di origine cinese, i *kanji*. Il *katakana* invece viene utilizzato per trascrivere le parole straniere e le onomatopée.

Il primo dizionario reperito tra i documenti inerenti alla lingua è il *Moshiogusa* compilato dall'interprete Uehara Kumajirō (?- 1827 e.v.) e Abe Chōzaburō (date di nascita e morte non reperite). Il loro lavoro conteneva diversi testi epici – trasmessi altrimenti oralmente in lingua originale – e la definizione di circa 2'700 parole. La prima parte di questi poemi epici veniva scritta in *kana* ma questa scelta limitava la precisione nella trascrizione.

Il sistema di scrittura dunque non ha tradizionalmente un alfabeto e durante la scolarizzazione primaria gli studenti imparano lo *hiragana*, il *katakana* e infine i *kanji*. Le segnaletiche e i toponimi nell'isola, nonostante siano in ainu, vengono trascritti in *ateji*¹⁸¹. I nativi giapponesi quindi imparano volta per volta la lettura fonetica dei caratteri che esprimono nomi in lingua ainu.

2.3.2 Lingua e legami con l'ambiente

I rituali funerari ainu, come quelli legati alla caccia, ruotano in genere attorno alla visione che l'essere umano sia inserito in un ecosistema in cui sono presenti anche gli spiriti, entità con cui deve rimanere in contatto per assicurarsi l'equilibrio del mondo. Ciò che differenzia infatti l'umano

¹⁸¹ Sono *kanji* utilizzati per il loro valore fonetico.

dagli altri animali è la facoltà di poter comunicare attraverso un linguaggio molto complesso e celebrare rituali. Questi ultimi erano fondamentali per stringere un rapporto di armonia tra le parti e mantenere la pace (Maraini, 2012: 16)¹⁸². Il rapporto con le entità non umane (spiriti e divinità) è costituito da scambi reciproci. Gli dèi potevano scordarsi di proteggere un villaggio e i suoi abitanti qualora la comunità non li avesse rispettati. In quel caso i membri delle comunità si sarebbero dovuti preparare a ristabilire una relazione con gli spiriti onde evitare eventi spiacevoli. La lingua quindi diventa il veicolo per connettere il mondo terreno a quello degli spiriti per farlo coesistere in una realtà stabile dove entrambe le parti vivono in armonia. Senza questa lingua dunque cade un sistema di credenze, di tradizioni e di visione del mondo.

Tra i vari periodi che hanno connotato la vitalità della lingua e della cultura ainu, meritano un piccolo approfondimento gli anni '50, quando Maraini decise di visitare lo Hokkaidō per assistere alla cerimonia dell'orso *iyomande*¹⁸³. La situazione che si presenta al suo arrivo però è tutt'altro che rosea e nota come la guerra abbia lasciato definitivamente un segno nella storia del popolo ainu. La fame, la povertà e il freddo condussero infatti alla morte moltissimi anziani. I giovani non alimentavano più l'interesse per le tradizioni se non attraverso l'incisione del legno e altri prodotti di artigianato per venderli ai turisti. Il rapporto con l'ambiente non era più lo stesso. L'autore scopri quanto tutta la manodopera ainu era destinata ai soldati americani che continuavano a risiedere nel territorio giapponese dopo la guerra e al governo. Le loro usanze quindi divennero inutili. Non potevano più vivere della caccia e di conseguenza con le loro tradizioni.

¹⁸² Maraini, F. 2012. *Ainu. Antenati spiriti e orsi*. Torino, Museo Nazionale della Montagna.

¹⁸³ È una cerimonia sacra in cui viene inviato un orso nel mondo degli spiriti tramite un sacrificio. Il rituale dura diversi giorni e tutto ruota intorno al celebrare la vita e la morte dell'animale.

Il vastissimo lessico che poteva riguardare le tecniche di caccia, di pesca e le specie che abitavano gli ambienti in cui vivevano anche gli ainu sono stati in gran parte persi. Un esempio però del legame tra il popolo indigeno e la natura è sicuramente il campo semantico che riguarda il sacro e il credo animista, certamente connessi con la caccia. In ainu la parola *kamui* è un termine usato in riferimento a esseri soprannaturali con potere spirituale e divino che si può tradurre come ‘divinità’ o ‘spirito’ (Yamada, 2018: 39)¹⁸⁴. Il termine fa parte in realtà di parole molto spesso composte. L’ainu, essendo una lingua polisintetica, spesso combina la radice dei morfemi in modo da formare una singola parola racchiudendo nelle strutture più complesse molti lessemi, ad esempio, *Nupurikorkamui* (*nupuri* ‘una montagna’, *kor* ‘possedere, governare’ e *kamui* ‘divinità, spirito’), ossia ‘divinità che governa una montagna’. La particolarità di queste entità è il fatto che il lessema *kamui* possa identificare anche alcuni spiriti che non abbiano un’incarnazione nel mondo reale mentre la maggior parte sono presenti all’interno delle creature viventi, oggetti naturali o fenomeni naturali. Adottando la traslitterazione dal giapponese in cui si palesano le unità morfologiche della parola in base al loro significato, *Kim-un-kamui* (lett. ‘divinità vivente di montagna’) ad esempio si identifica il *kamui* che si incarna in un orso, così come altre divinità ancora sono incarnate in nell’orca assassina o in altri animali. Ciò che rende ancora più complesso un ambiente con uno schema di significati così denso è il rapporto e la relazione che si stabiliscono tra il simbolo del *kamui* incarnato e l’essere umano.

Si distinguono poi due mondi: uno è quello degli umani, *Ainu-mosir* (o *moshir*, lett. ‘mondo’), l’altro è quello del sovrannaturale in cui vivono i *kamui* o i defunti, appunto *Kamui-mosir*. Entrambi sono perennemente in

¹⁸⁴ Yamada, T., *The Ainu Bear Ceremony and the Logic behind Hunting the Deified Bear in* “Journal of Northern Studies”, Vol. 12, No. 1 (2018), pp. 35-51. Umeå, Università di Umeå.

comunicazione. È possibile notare quanto la cerimonia dello *iyomande* dalla sua proibizione negli anni '50 a seguito delle segnalazioni delle associazioni animaliste, coinvolgesse una sfera di significati, una comunicazione e un linguaggio appropriato e circoscritto all'evento. L'uccisione rituale dell'orso infatti costituiva un evento importante per la connessione tra lo *Ainu-mosir* e il *Kamui-mosir*. Da come si è evinto in precedenza, con il divieto nel perpetrare le usanze antiche, il popolo ainu e soprattutto i suoi giovani discendenti hanno perso l'interesse nel coltivare le coscienze dei predecessori. La lingua, di nuovo, ha iniziato a indebolirsi in concomitanza della perdita di cultura e legami con l'ambiente. Connettendomi a quanto anticipato nell'1.1 Introduzione facendo riferimento alle teorie di Nettle-Romaine (2001)¹⁸⁵, in questo caso non abbiamo una scomparsa dell'orso ma abbiamo una cesura nel rapporto tra il popolo indigeno e il suo modo di approcciarsi all'ambiente circostante. Questo non riguarda infatti unicamente i rituali ma anche la forzata transizione dal vecchio tipo di coltivazione a quello dell'agricoltura, alla riduzione della possibilità di cacciare, entrambi attività che richiedevano ai parlanti livelli di distinzione semantica molto più approfonditi, specifici, proprio come per i sámi. Come riportato da Irimoto (1996: 295-297)¹⁸⁶, il cane da caccia ha un ruolo simbolico in quanto messaggero – dei Kamui del Fuoco e della Montagna – giacché porterebbe loro delle parole di invito¹⁸⁷. Nei miti sui kamui (*kamui-yukar*) riportati da Kubodera (1977)¹⁸⁸ si raccontava di come un cane viverrino (*Nyctereutes procynoides*) – che si credeva fosse servitore di un orso –

¹⁸⁵ Nettle-Romaine 2001, op. cit.

¹⁸⁶ Irimoto, T., *Ainu worldview and bear hunting strategies* in “Shamanism and Northern Ecology, Religion and Society”, vol. 36. (1996), pp. 293-303. Berlin, De Gruyter.

¹⁸⁷ probabilmente da parte degli umani ma nel testo non è specificato.

¹⁸⁸ Kubodera, I. 1977. *Ainu Jojishi: Shinyo, Seiden no Kenkyu [L'epica ainu: uno studio sui kamui yukar e oina]*. Tokyo, Iwanami Shoten.

avesse raccontato di alcuni cani che avevano attaccato la tana dell'orso, o, in altre versioni, la sua abitazione e quella del suo zio orso. Per non tradurre a mia volta la resa in un'altra lingua e comportando altre possibili grosse differenze, riporto in inglese la vicenda:

“Dogs/ at the/ door of (our) house/ lining up their heads, hastily, each by each/ ‘the Kamui of Fire/ sent me/ (so, I) came here’/ saying so/ (, and then) wanting to give the message/ just like fighting together/ (dogs) gave the message.”¹⁸⁹

L'importanza della figura canina è testimoniata dai diversi appellativi dati ai cani nelle diverse regioni dello Hokkaidō, tutti assimilabili a degli spiriti (per esempio, *mintar-us-kur* ‘spirito che risiede nel recinto’) e alle cerimonie funerarie dove si invitava il cane da caccia defunto a recarsi nel ‘mondo della divinità lupo’ (Sarashina 1976: 335)¹⁹⁰. Il ruolo di cane come messaggero traspare anche dalle espressioni metaforiche utilizzate nella nomenclatura di alcune piante in lingua ainu (Yamada 1986: 160-161)¹⁹¹. Anche la moltitudine di parole che coincidono con la figura dell'orso può essere molto variegata e dettagliata. Per gli orsi che risultavano pericolosi venivano utilizzati nomi che descrivevano peculiarità della pelle e della corporatura. *Ikon-noka* (‘marchi di spada’, ossia macchie sulla pelle a forma di spada), oppure *epen-kuwans (-kamui)* (‘orso con lunghe zampe anteriori’). La classificazione di questo animale è basata sulle definizioni di anomalie legate al colore, alla pelle e alle caratteristiche fisiche. *Wey-yuk* (‘cattivo gioco’ da *Wen kamui* ‘kamui malevolo’) è un orso che si distingue in base alle anomalie mentre il termine *no-yuk* (‘buon gioco’ da *Kimun kamui* ‘kamui benevolo’) indica i restanti esemplari di orsi che

¹⁸⁹ Irimoto 1996, op. cit., p. 295.

¹⁹⁰ Sarashina, G. 1976. *Kotan seibutsuki*. Vol. 2. Tokyo: Hoseidaigaku Shuppanyoku.

¹⁹¹ Yamada, T., *Ainu no Shokobutsu Bunrui Taikei* [Classificazione Ainu delle piante], in “The Japanese Journal of Ethnology”, Vol. 51 (1986), No.2, p. 111-218. Yokohama, The Japanese Journal of Ethnology

differiscono dal *wey-yuk*. Gli ainu quindi seguono strategie diverse nella caccia per difendersi dai kamui malevoli attraverso il potere degli esorcismi di altri kamui. Kamui ausiliari invece sono presenti in diverse piante utilizzate insieme all'aconito come ingredienti per il veleno in cui vengono intrise le punte delle frecce. Il sistema di credenze degli ainu quindi metteva in relazione l'umano e la natura attraverso strategie comportamentali alla cui base c'era la dualità del mondo umano e quello degli spiriti e la loro reciproca dipendenza.

2.4 Atteggiamento dei parlanti

I processi di assimilazione osservati per tutti e tre i casi hanno fatto emergere diverse difficoltà anche solamente nel riconoscersi senza vergogna nelle proprie origini e nella propria discendenza. Essere indigeni o una minoranza è molto spesso sembrata una colpa ai membri delle comunità. Tuttavia, nelle generazioni immediatamente successive ai processi di assimilazione sono molte le persone che hanno iniziato ad attivarsi per riaffermare la propria identità. L'abbandono dalle tradizioni e dai luoghi di origine ha costretto a doversi riorientare e identificarsi in un luogo nuovo, in un tempo diverso con usanze diverse, nonché a parlare in modo diverso. Le famiglie sono molto frequentemente miste, fattore che ha contribuito a una diversa autopercezione e a esperienze uniche nel loro genere in un mondo sempre più diversificato e ricco di contatti tra il nucleo familiare o indigeno e la dimensione locale, nazionale e internazionale.

Per quanto riguarda i *sámi* e i *kven* in Norvegia, essi hanno affermato quanto la maggioranza si approcci a loro con ignoranza o sappia poco della loro storia. IPSOS, nel 2020, ha effettuato un'indagine per conto del Ministero degli enti locali e della modernizzazione con l'obiettivo di individuare e rappresentare su un grafico quanto le persone fossero a

conoscenza della presenza di minoranze nazionali¹⁹². Il risultato è stato positivo. Nove persone su dieci hanno dimostrato di essere al corrente dell'esistenza dei sámi e dei kven, ma solo sette persone su dieci hanno affermato che i sámi sono una minoranza nazionale. Il 19% ha riconosciuto tra le minoranze i kven, il 7% i rom, il 6% i romani/tater svedesi e norvegesi (giunti nei rispettivi stati nel XVI sec.) il 3% finlandesi della foresta¹⁹³. Nel 2020 una fondazione per la ricerca norvegese, FAFO, ha condotto un altro sondaggio in cui veniva chiesto se la maggioranza sostenesse o appoggiasse i diritti dei sámi. La maggioranza si è dichiarata sostenitrice dei sámi o almeno contraria alle forme di discriminazione. Un ulteriore supporto a proposito della consapevolezza rispetto alle comunità sámi e kven può essere dato dall'educazione scolastica. I principi e i valori trasmessi nell'educazione primaria e secondaria invitano gli allievi a comprendere come l'eredità culturale nazionale sia stata formata anche grazie al contributo dei sámi e alle altre minoranze nazionali.

2.4.1 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua sámi

Il primo sforzo per scardinare i pregiudizi che concepivano i bilingui e i sámi come inetti fu riappropriarsi dei propri tratti culturali e linguistici. Fino alla metà del Novecento vi era una palese asimmetria di prestigio linguistico tra il sámi e le lingue scandinave. La situazione doveva essere quindi riequilibrata oltrepassando i limiti concettuali di 'minoranza' e 'maggioranza'. Gli studenti delle scuole superiori e dell'università hanno iniziato a rivendicare con questo spirito la necessità e la volontà di ricercare le proprie radici linguistiche e a identificarsi come sámi. Questa

¹⁹² White Paper No. 28 "Sami Politics"; 35, "Objectives and Purposes", 2007-2008; No. 11, "The Teacher – role and education", 2008-2009, p. 54

¹⁹³ *Ibid.*

emancipazione all'inizio degli anni '60 non era apprezzata dai genitori di questa generazione, ancora influenzata dall'idea che servisse imparare la lingua dominante per vivere nel mondo e che ogni genere di riconquista identitaria sarebbe stata una perdita di tempo o un lusso che non si sarebbero dovuti e potuti permettere. Nota è la storia della cantante Mari Boine, che in diverse interviste raccontò di come i genitori non l'abbiano mai supportata nel voler riscoprire il canto *sámi* tradizionale (*joik*) a causa della loro rigida visione e credo radicale nella fede cristiana¹⁹⁴. È stato possibile notare infatti che le generazioni che hanno vissuto l'assimilazione in misura maggiore agli inizi del Novecento abbiano sviluppato un senso di vergogna tale da sentirsi anche spinti all'apprendere la lingua di maggioranza conferendo ad essa una maggiore validità e autorità. Tuttavia, non appena la lingua *sámi* ha riacquisito la sua dovuta attenzione e ha iniziato ad essere valorizzata, i parlanti hanno ricominciato a volerla apprendere. Il prestigio di una lingua quindi riflette lo stato dei suoi parlanti che si pongono delle domande sul capire come e perché sia necessario rivitalizzarla: perché la nostra lingua sta morendo? Cosa vogliamo fare e come possiamo farlo? Cosa è importante proteggere e preservare della nostra lingua? Cosa possiamo fare per preservare la lingua dalla sua morte? (Seurujärvi-Kari, 2011: 41)¹⁹⁵.

L'importanza del ridare vita a una lingua non è legata solo al fine di essere usata come mezzo di comunicazione ma anche come simbolo di appartenenza etnica dove l'idioma e l'identità “appaiono reciprocamente connessi: l'uso della lingua influenza la formazione dell'identità del

¹⁹⁴

https://www.youtube.com/watch?v=LDYfs_2EHX0;

<https://www.youtube.com/watch?v=pntBtlaHBQA>

¹⁹⁵ Seurujärvi-Kari 2011, op. cit.

gruppo e l'identità del gruppo influenza i pattern di influenza delle attitudini e usi della lingua.” (Liebkind, 1999: 144)¹⁹⁶.

2.4.2 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua kven

Per comprendere come sia cambiata la reputazione della lingua kven è necessario guardare al passato: quando immigrarono dalla Finlandia tra il XVIII e il XIX secolo, i parlanti non erano così stigmatizzati dalla maggioranza norvegese e dai politici, anzi, fino al periodo compreso tra il XIX secolo e il XX la lingua kven era una delle tre parlate dei vari villaggi in cui si spostarono. I territori dunque, inizialmente comprendevano nel repertorio linguistico locale un uso piuttosto fluido di kven, sámi e norvegese per via dei matrimoni misti che potevano presentarsi per i tre diversi gruppi. La reputazione e il prestigio della lingua affondarono però con le politiche della Norvegia nazionalista che si fecero più forti nel corso del 1800 fino alla Seconda guerra mondiale. A seguito di queste vicende, Niemi (1994)¹⁹⁷ riporta come i kven siano stati rinominati ‘le persone silenziose’.

Il secondo cambiamento nei confronti delle minoranze si attuò negli anni '60 del Novecento con un riconoscimento del popolo sámi come minoranza prima (già negli anni '50) e poi dei parlanti kven (Niemi, 2006: 416; 417)¹⁹⁸. Solo negli anni '70 ci fu un cambiamento di attitudine nei

¹⁹⁶ Liebkind, K., *Social Psychology* in Fishman, J., A., (ed.), *Handbook of Language and Ethnic Identity*, pp. 140-151. New York, Oxford University Press.

¹⁹⁷ Niemi, E. 1994. “Kvenene og staten – et historisk riss.” In Torekoven Strøm (ed.) *Rapport fra seminarret “Kvenene – en glemt minrotet?”* Mandag 14.11.94, Università di Oslo, Museo di Tromsø

¹⁹⁸ Niemi, E., *National Minorities and Minority Policies in Norway* in Sia Spiliopoulou Åkermark, S., Huss, L., Oeter, S., Alastair Walker, A. (eds.) *International Obligations and National Debates: Minorities around the Baltic Sea*. (2006), pp. 397–451. Marichamn, The Åland Island Peace Insitute

confronti della propria lingua ma Megard (1999)¹⁹⁹ registra come molte persone che al tempo del suo studio avevano più di 60 anni attribuivano ancora un valore dispregiativo all'etnonimo *kven* e alla lingua dal momento in cui avevano vissuto pienamente il periodo in cui esserlo e parlarlo era considerato un difetto. La parola che in realtà li avrebbe potuti definire senza nessuna malizia divenne un appellativo utile per disprezzarli. Coloro che invece alla fine degli anni '90 non avevano ancora compiuto 40 anni avevano una concezione decisamente più positiva e si definivano 'kven', specialmente se non sono parlanti kven (1999: 116-118)²⁰⁰. Nonostante l'apparente volontà nel voler riacquisire i propri diritti, il senso di inferiorità non scomparve e gli stessi kven continuarono e continuano a sminuire la propria lingua e cultura definendole con aggettivi come 'inferiore' e 'misto'. L'attitudine dunque si discosta nettamente da quella che i sámi hanno generalmente acquisito negli ultimi anni e sembra ancora essere ancorata all'idea che lo kven non sia una vera e propria lingua e nemmeno un 'finlandese corretto'.

La lingua kven è stata trasmessa oralmente nella sfera privata e all'interno di alcuni contesti lavorativi e campi semantici più di altri, come ad esempio la caccia e la pesca. È stata associata spesso ai tempi premoderni, ai lavori ritenuti maschili e alla mascolinità in generale. Le donne infatti hanno spesso deciso di passare alla lingua norvegese e hanno smesso di trasmettere la lingua alle nuove generazioni (Räisänen, 2003: 7)²⁰¹.

Attualmente, la maggior parte dei kven che usa il proprio idioma di origine di solito si aggira attorno a un'età di 60 anni o più; questa fascia lo parla quotidianamente e non ci sono particolari segni di *language attrition*.

¹⁹⁹ Megard, B., Ø. 1999. *Kvener og finskætta: En undersøkelse av betegnelse "kvener" og "etterkommere etter finske innvandrere" i politisk diskurs og i utforming av identitetstilknytning*. Oslo, Università di Oslo

²⁰⁰ Megard 1999, op. cit.

²⁰¹ Räisänen-Kunnas, A. 2003. Op. Cit.

Tuttavia, altri ne hanno una conoscenza passiva, altri sanno esprimersi con frasi brevi e semplici o quando l'argomento è limitato ad alcuni momenti (per esempio con i turisti finlandesi). Le persone con meno di trent'anni lo utilizzano raramente mentre i bambini lo possono imparare nelle scuole primarie a Bissojohka.

Il quasi totale abbandono da parte delle generazioni più recenti della lingua kven e una maggiore propensione alla lingua norvegese ha fatto sì che molto spesso i parlanti kven scoprono tardissimo, sempre che ci riescano, se l'interlocutore con cui stanno interagendo ha le loro stesse origini. Hyltenstam-Milani (2003)²⁰² rilevano oltretutto quanto i parlanti kven si identifichino, ormai, come norvegesi e non come finlandesi.

2.4.3 Atteggiamento dei parlanti nei confronti della lingua ainu

Se la situazione appare critica per la lingua kven, non è di certo più serena per l'ainu. Anche i parlanti di questo idioma continuano a percepire l'ainu come inferiore rispetto al giapponese (Hanami, 1995)²⁰³. Chiaramente quindi il senso di vergogna non proviene dalla concezione che questa sia una versione peggiore della lingua di maggioranza (visto che non c'è un legame di "parentela" con l'acroletto): piuttosto, è legato alla storia e alla cultura del popolo che è stato forzato a lasciare il posto in cui sarebbe vissuto abitualmente e a cui è stato anche indotto il pensiero che in Giappone ci dovesse essere una sola lingua e una sola cultura. Questo

²⁰² Hyltenstam, K., Milani, T., M. 2003. *Kvenskans Status: Rapport for Kommunal- og regionaldepartementet og Kultur og Kirke departementet i Norge*. Stoccolma, Università di Stoccolma

²⁰³ Hanami, M., *Minority in Japan. Towards a society of sharing* in Mayer, J. C. & Macdonalds, G. (eds) "Diversity in Japanese Culture and Language" (1995), pp. 121-146. London, Kegan Paul International.

spiega anche come l'ainu non sia stato trasmesso alle generazioni successive.

Come per i kven però, l'etnonimo che definisce gli indigeni in questione è stato percepito come particolarmente dispregiativo, nonostante il suo significato sia semplicemente 'essere umano'. I bambini giapponesi sono cresciuti con giocattoli e attività in cui l'identità ainu veniva derisa e disprezzata. Le fattezze degli ainu riprese nelle bambole erano caricaturali e disumane, i bambini si stuzzicavano al grido di "Ainu! Ainu!" (Chiri, 1993: 19)²⁰⁴ o inserendolo in giochi di parole come *A-inu!* ('guarda, un cane!'; *A-*: interiezione di sorpresa; *inu*: 'cane'). L'uso dell'etnonimo è risultato troppo compromettente anche per alcuni enti come l'Associazione Ainu dello Hokkaidō che nel 1961 cambiò nome in Associazione Utari²⁰⁵ dello Hokkaidō. Altre istituzioni hanno incluso questo etnonimo nel titolo nel decennio successivo per rivendicare il suo vero significato (Museo delle risorse culturali ainu a Nibutani e in un Incontro nazionale dei parlanti ainu).

Dubreuil Chisato (2006: 4-19)²⁰⁶ suggerisce come sia necessario andare oltre al problema e tentare di riscattare la propria identità consolidando un'autostima tale da potersi esprimere e vivere con serenità anche la propria discendenza da un popolo indigeno. All'estero, ad esempio, si è riscontrato un particolare orgoglio tra gli ainu che sono migrati (detti 'Ainu in diaspora').

²⁰⁴ Chiri, M., *False images of the Ainu in school textbooks* in *AMPO*, Vol. 24, No. 3, (1993), pp. 19-22. Tokyo, AMPO.

²⁰⁵ 'Amici'.

²⁰⁶ Dubreuil, C., *Ainu Art and Culture. A call of Respect* in "Kyoto Journal", n. 63 (2007). Kyoto, Kyoto Journal.

2.5 Prospettive future

2.5.1 Sámi

Sia nel contesto norvegese sia in quello giapponese sono presenti iniziative e progetti per la salvaguardia delle lingue in pericolo nel futuro. Ciò che le riguarda maggiormente sia nel presente che nel futuro sono sicuramente le rappresentazioni nei media e nei nuovi media, i corsi di lingua e le associazioni già esistenti. Altri invece sono ancora in via di sviluppo e riguardano i corpora o altri strumenti utili per complesse analisi linguistiche.

Gli sforzi fatti per l'introduzione del 1974 della lingua sámi nell'istruzione hanno seguito un percorso e obiettivi differenti nel corso del tempo. Come testimoniato nell'articolo di Sollid (2022)²⁰⁷, mentre dal 1974 il tentativo era quello di rafforzare le competenze linguistiche dei parlanti sámi per fruire della lingua all'interno del territorio norvegese, nel 1987 si percepì il bisogno di includere come seconda lingua nel programma scolastico il sámi. Il tentativo era quello di sensibilizzare una prospettiva anticoloniale e valorizzare la lingua e la cultura indigena. Successivamente però si sentì la necessità di ampliare gli orizzonti e i madrelingua sámi non dovevano più basare solamente le conoscenze linguistiche acquisite e i metodi di studio di una scuola statale sulla grammatica e altre nozioni nell'apprendimento del norvegese per poter interagire con la società maggioritaria. Dal 2020, infatti, anche lo studio del norvegese inizia a ricoprire un ruolo importante perché diventa un tassello importante per il repertorio linguistico dello Stato e permette alle popolazioni sámi di partecipare attivamente alle iniziative, alla società e ad interagire negli scambi non solo con e all'interno della Norvegia, ma anche di trasmettere

²⁰⁷ Sollid, H., *Sámi language education policy and citizenship in Norway*, in Olsen, T. A., Sollid, H., *Indigenising Education and Citizenship*, (2022), pp. 133-152. Oslo, Scandinavian University Press.

competenze interculturali nei contesti internazionali e indigeni. Se nel 1987 infatti i sámi apprendevano i metodi per interfacciarsi a vari livelli e registri con la stessa comunità che stava venendo gradualmente riconosciuta nell'ambiente quotidiano norvegese²⁰⁸ in cui risiedevano, dagli anni successivi, e almeno fino al 2020, la direzione di questo approccio si connette anche al resto del mondo e alla società²⁰⁹. Questo progressivo spostamento dall'individuo al 'collettivo' permette di far esulare l'idioma indigeno da una nicchia e contestualizzarlo in un mondo globalizzato e permeato dalle diverse influenze. Viene esaltato così un senso di comunità e il riconoscimento della diversità all'interno dei vari gruppi sámi come differenziato e non più piatto e uniforme come veniva concepito fino a meno di un secolo fa. Sulla stessa onda si fondarono alcuni festival annuali come il Riddu Riđđu che si tiene ogni anno dal 1980 nel comune di Gáivuotna/ Kåfjord. Ad oggi in questo evento culturale si tengono concerti e si ospitano noti artisti del panorama musicale delle popolazioni indigene provenienti da tutto il mondo.

L'Università di Oulu (Finlandia) ospita l'Istituto Giellagas che ha l'obiettivo di divulgare studi sulle lingue e sulle culture sámi di tutta la Scanvinavia. La pagina ufficiale offre informazioni e la possibilità di navigare all'interno del sito web in inglese, in finlandese, in sámi del nord, nel sámi di Inari e in sámi skolt²¹⁰. Oltre agli insegnamenti in lingua e cultura, l'istituto ha contribuito anche alla creazione di un corpus grazie ai suoi ricercatori, il corpus Giellagas. Come nella pagina web dell'Istituto, il corpus presenta una raccolta di registrazioni audio. Con la collaborazione del consorzio FIN-CLARIN (banca di dati linguistici finlandese) si sono resi accessibili i dati annotati con ELAN di circa 15

²⁰⁸ Il termine usato è *miljøet*, il cui significato si avvicina di più ad 'ambiente' o 'contesto'.

²⁰⁹ Il termine usato è *samfunnet*, 'società'.

²¹⁰ <https://www oulu.fi/en/university/faculties-and-units/faculty-humanities/giellagas-institute>
(ultimo accesso: 03.03.2026)

minuti di audio di ciascuna variante sámi presente in Finlandia e in parte della Norvegia (sámi del nord, Inari e skolt). Le annotazioni sono state allineate sezionandole temporalmente, morfologicamente e sintatticamente; sono inoltre state tradotte in finlandese e in inglese. Per ogni esempio ci sono campioni di dati elicitati sia di individui di sesso maschile che femminile. Per il sámi del nord sono stati raccolti quindi 30 minuti (15 registrazioni di audio da femmine, 15 da maschi) delle varietà orientali e occidentali del Finnmárku; lo stesso per il sámi di Torne e le sue sottovarietà e per il sámi del mare. Le varietà del sámi skolt raccolte sono quelle del gruppo settentrionale, meridionale e i rispettivi sottogruppi. Per il sámi di Inari invece sono stati raccolti i dati del dialetto orientale.

Ulteriori corpora sono stati costruiti dall'Università Artica della Norvegia (UiT, Tromsø) e dal Parlamento Sámi norvegese. I corpora in questione, *Korp*, raccolgono dati di diverse lingue uraliche, quelle appunto sámi²¹¹, ugro-finniche (kven) ma anche di lingue germaniche²¹².

Nello specifico per il sámi skolt, il progetto *People cross borders (Oummu rãâst raaj)* concerne i comuni di Inari (Finlandia) e quello di Sør-Varanger della contea del Finnmárku. Ha una durata di circa due anni; è cominciato a settembre 2024 e terminerà nell'agosto del 2026. Collaborano a questo progetto enti come il museo Ä'vv Skolt Saami con sede a Njauddâm (Sør-Varanger) con numerosi altri del confine norvegese. L'obiettivo è quello di rafforzare l'uso della lingua e cultura skolt nelle situazioni di confine e creare uno spazio linguistico comune tra i sámi skolt di Norvegia e

²¹¹ https://gtweb.uit.no/korp/sme/#?corpus=sme_admin_20211118,sme_bible_20211118,sme_science_20211118,sme_facta_20211118,sme_ficti_20211118,sme_news_20211118,sme_wikipedia_20211118,sme_laws_20211118,sme_blogs_20211118&ccqp=%5B%5D

²¹² Maggiori informazioni sul sito di Giellatekno: <https://giellatekno.uit.no/Giellatekno.eng.html> (ultimo accesso: 03.03.2026).

Finlandia. Il progetto prevede l'offerta di corsi linguistici ed eventi culturali nell'istruzione universitaria, nei centri culturali e nei musei²¹³.

2.5.2 Kven

Nonostante i bambini abbiano l'opportunità di imparare la propria lingua nelle scuole primarie, non proseguono con il suo uso una volta conclusa la formazione. Sono più incoraggianti invece i media poiché hanno un maggiore impatto sull'identità dei kven e su coloro che si esprimono più frequentemente con questo idioma, consapevoli della situazione linguistica che lo vede inserito in un contesto maggioritario e rischia di essere perso. La situazione del repertorio norvegese ha sicuramente attratto l'attenzione degli ammiratori di questo paese e le sue peculiarità, tanto che sono stati fondati dei corsi anche in lingua kven per stranieri. Un esempio è *Kven for Foreigner* (KfF, 2018)²¹⁴, sito web che include delle lezioni attraverso le quali si viene anche reindirizzati alle pagine social in cui sono pubblicate alcune piccole nozioni sulla grammatica.

Un altro progetto il cui futuro dovrebbe essere più regolare è quello di Interreg Aurora, un programma che offre opportunità nuove grazie ai rapporti tra i paesi del Nord-europa e il Sápmi nel periodo compreso tra il 2021 e il 2027. A settembre del 2025 è stato annunciato il primo progetto Webinar *Roots and Future*²¹⁵ sul tema della lingua kven, sulla sua storia e lo stato attuale dell'uso della lingua. Oltre alla lingua kven è possibile imparare le basi del meänkieli, del finlandese parlato in Svezia e dello svedese parlato in Finlandia al fine di rafforzare il legame con il territorio

²¹³ <https://dvmv.no/en/vv-skolttesamisk-muse/projects/project-activities/> (ultimo accesso: 03.03.2026).

²¹⁴ <https://www.kvenforforeigners.com/about/about-us>. (ultimo accesso: 03.03.2026).

²¹⁵ <https://www.interregaurora.eu/approved-projects/roots-and-future-empowering-minority-language-education-and-communities/> (ultimo accesso: 03.03.2026).

e le minoranze. Il principale target di questi corsi sono gli studenti adulti che utilizzano abitualmente il meänkieli e il finlandese nel nord della Svezia e coloro che sono interessati alle stesse lingue ma non le usano, gli studenti universitari delle scienze applicate di Oulu che studiano svedese come seconda lingua nazionale, i parlanti kven o le persone interessate a conoscerne la lingua e gli educatori e insegnanti della Finlandia, Svezia e Norvegia.

Lane et al. (2022)²¹⁶ riportano come il corpus *Ruija*, una raccolta di dati linguistici in formato audio, sia utilizzato per sviluppare grammatiche, dizionari per le lingue come quella kven e finlandese parlate in Norvegia ma che non hanno ancora una standardizzazione precisissima. Risulta pertanto necessario, più di altri casi, raccogliere il più possibile informazioni a tal proposito. Nel loro articolo si approcciano in modo critico alle risorse di corpora come *Ruija* e ne discutono l'utilità, i punti di forza e di debolezza anche nell'ottica di rivitalizzare l'idioma. Il nuovo progetto sul corpus venne presentato già al quarto Anno Internazionale Polare (IPY 2007-2008) e vide la partecipazione di 50.000 ricercatori provenienti da 60 paesi diversi. Vennero poi presentati 29 progetti finanziati dal Concilio di Ricerca della Norvegia. Tra questi, il Network elettronico di eredità culturale e linguistica (LICHEN), diretto da Pia Lane del Dipartimento di linguistica e scandinavistica dell'Università di Oslo. Il progetto in questione mira alla raccolta e allo sfruttamento di corpora preesistenti della regione settentrionale circumpolare. Con LICHEN si presentò un progetto pilota per la lingua kven, per digitalizzare e trascrivere vecchie registrazioni, collezionare nuovi dati per testare gli strumenti tecnici sviluppati dall'Università di Oulu e rendere poi disponibili i risultati ai ricercatori. Dal momento in cui il progetto

²¹⁶ Lane, P. et al. 2022. *Creating a corpus for Kven, a minority language in Norway*. Oslo, Universitetet i Oslo.

norvegese non era ancora concluso, venne reso disponibile parallelamente il corpus Ruija. Le prime difficoltà sono risultate le classiche quando si cerca di intraprendere un percorso di rivitalizzazione e documentazione di una lingua minoritaria: la scarsità dei finanziamenti concessi dagli enti statali conseguente in una scarsità di risorse per annotare il corpus. Nella fase di elaborazione del progetto non vi era ancora una standardizzazione dello kven e risultava dunque difficile avere delle basi utili da seguire per le annotazioni. La costruzione del corpus venne avviata nel 2010 e la sua quantità di dati venne implementata con il contributo di altri due, lo *Identities in transition – a longitudinal study of language shift* e lo *Standardising minority languages (STANDARDS)*. Il primo si basava su un corpus che si basava sulla sostituzione linguistica (*language shift*) di Bugøynes-Pykelä, una comunità nel nord della Norvegia, comparando la situazione linguistica di giovani parlanti intervistati tra il 1975 e il 2007 concentrandosi sui processi inerenti all'abbandono della lingua kven per preferire il norvegese.

Lo *STANDARDS* invece esplora come i parlanti si avvicinano a una standardizzazione scritta dello kven. Ai parlanti sono state somministrate delle domande e delle videoregistrazioni su altri kven che leggono dei testi nella lingua di origine per la prima volta. Dal 2023 il corpus include anche il progetto *Voices of revitalisation* che si concentra su come i parlanti esperiscono il processo in cui iniziano a parlare il sámí o lo kven. I soggetti di solito hanno appreso la lingua o la stanno imparando seguendo un'impostazione scolastica. L'intento è quello di comprendere l'andamento della rivitalizzazione dell'idioma e poter lavorare nei luoghi in cui questi codici sono usati di più o in particolari momenti della vita, come ad esempio la fase in cui i genitori sono in procinto di trasmettere la lingua ai figli. Il corpus quindi si presta a indagare quali sono stati i cambiamenti nella lingua, specialmente a livello fonologico e grammaticale nel corso di 30 anni. Gli stessi dati permettono a livello

sociolinguistico di effettuare analisi sull'attitudine dei parlanti nei confronti della propria lingua e sullo stato della costruzione della propria identità.

Come conseguenza di questo riconoscimento della lingua kven si è avviato un processo di standardizzazione intrapreso dal Concilio di lingua kven e dall'Organizzazione della lingua kven. Questi due enti hanno suggerito che lo standard si dovesse avvicinare al meänkieli, rispettando anche la scrittura del finlandese e cercando di raccogliere e includere i punti in comune dei diversi dialetti kven. Le strutture grammaticali tra i dialetti kven occidentali e orientali infatti differiscono a causa dell'arrivo in momenti diversi degli immigrati nell'area orientale che ebbero più contatti con la Finlandia. Una delle prime risorse su cui basare le grammatiche si ottenne proprio dal corpus *STANDARDS*, strutturato a sua volta anche su una raccolta dei dialetti occidentali (Børselv-Pyssyjoki) che venne usato sia dal Concilio di lingua kven e successivamente da Söderholm come base per le descrizioni grammaticali kven. Una delle maggiori criticità riscontrate con la creazione dello standard però era la sua coesistenza, approccio e confronto con le diverse varietà presenti sul territorio. Nonostante le difficoltà, lo standard sarebbe stato poi utile per trasmettere a scuola lo kven e, di fatto, per la produzione di testi per i parlanti kven che non hanno però suscitato sempre il loro entusiasmo. Il ruolo dei corpora nelle pratiche di rivitalizzazione delle lingue minoritarie è molto importante e l'obiettivo del corpus Ruija è quello di rendere disponibile anche ai parlanti non accademici le risorse raccolte.

Nel 2021 l'Autorità dei Media Norvegesi (*Medietilsynet*) ha affermato che la NRK avrebbe dovuto rafforzare le sue offerte alle minoranze nazionali. Da quel momento l'emittente ha fatto in modo che le redazioni regionali (NRK Troms) potessero coprire maggiormente i contenuti presenti incontrando più spesso le preferenze delle minoranze. Un esempio è stato quello di richiedere a un giornalista avente nel repertorio personale lo kven

come L2 di scrivere contenuti e creare sottotitoli in kven, compreso un telegiornale settimanale che riassume tutte le notizie in lingua kven con sottotitoli²¹⁷.

2.5.3 Ainu

Le possibilità e le offerte che riguardano la cultura e le tradizioni del popolo indigeno sono maggiori rispetto ai corsi di lingua. Il museo di Upopoy (Shiraoi, Giappone) crea saltuariamente degli eventi in cui è possibile conoscere a piccole dosi l'ainu attraverso workshop. Non si assiste tuttavia a un supporto da parte del governo di Hokkaidō a una volontà di offrire un'istruzione in ainu nelle scuole, di tutelare l'idioma e di comunicare con i suoi parlanti attraverso documenti ufficiali in ainu. La Fondazione per la cultura Ainu con sede a Sapporo tiene dei corsi di lingua ainu anche di livello avanzato per formare gli studenti a diventare insegnanti. Vengono inoltre offerti dei corsi base attraverso la trasmissione di programmi radio accessibili anche su internet tutte le domeniche e altre risorse multimediali. Altri corsi ancora invece permettono di mettere in pratica le nozioni acquisite durante le lezioni in esperienze di scambio culturale in cui è possibile unire l'apprendimento delle tradizioni alla possibilità di parlare con i nativi.

Anche lo studioso Sekine Kenji contribuisce alla rivitalizzazione dell'ainu. Portando nelle scuole elementari di Nibutani i racconti ainu, offre 10 lezioni all'anno incentrate sulla lingua e la cultura attraverso lezioni interattive. Tra i campi semantici più approfonditi ci sono quelli legati all'ambiente come la classificazione delle specie animali e botaniche in lingua ainu. Nel seminario *Keeping the Ainu Language Alive* (2023) ad esempio ha raccontato di come abbia inserito nelle sue lezioni i nomi degli

²¹⁷ <https://www.nrk.no/kvensk/>

insetti tipici delle zone di Nibutani. È poi intervenuto sulla toponomastica e i nomi delle fermate dei bus cambiandole nuovamente in ainu da quando erano stati sostituiti in giapponese nel tentativo di uniformare la nazione a una sola lingua. Questo intervento si potrebbe riconoscere in un atto di sensibilizzazione al plurilinguismo come spiega Malinowski (2015)²¹⁸ in quanto il paesaggio linguistico può stimolare gli apprendenti a prendere coscienza delle lingue parlate in un territorio. Contenuti simili vengono offerti anche nei corsi di cui tratta Yuko nello stesso evento: il nome degli animali, i saluti e attività inerenti alla quotidianità e giochi.

Al momento vi sono dei progetti in corso per tentare di rallentare il processo di scomparsa della lingua. Il *Natural Language Processing* e la linguistica computazionale possono essere utili in tal senso. Lo strumento AI Pirika (2019)²¹⁹ nato in 5 anni dalla collaborazione della Società per la Ricerca Accademica della Cultura Ainu (SARAC), Kenji Araki e altri. Pirika ('bella ragazza' in ainu) è un'applicazione che mischia le capacità di una chat virtuale e uno strumento per il riconoscimento vocale. La peculiarità di questa intelligenza artificiale è l'esser programmata al fine di somigliare a una lingua parlata da un nativo, come se la lingua fosse senza scrittura – proprio come era originariamente l'ainu – permettendo di poter usufruire di AI Pirika anche da parte di coloro che conoscono la lingua ma non la sanno leggere.

Un corpus utilissimo per la ricerca linguistica invece è NINJAL: *A Glossed Audio Corpus of Ainu Folklore* (Nakagawa et al. 2016-2024)²²⁰, il primo database di audio di storie tradotte dall'ainu al giapponese e all'inglese. I dati linguistici sono stati raccolti da Nakagawa dal 1977 al 1983 dalle narrazioni dell'oratrice Kimi Kimura (1900-1988) che possedeva una

²¹⁸ Malinowski, D., *Opening spaces of learning in the linguistic landscape* in "Linguistic Landscape", Vol.1 (2015), No. 1., pp. 95-113. London: Palgrave Macmillan UK

²¹⁹ <https://stanfordrewired.com/post/japan-restored-ainu-ai-pirika>

²²⁰ <https://ainu.ninjal.ac.jp/folklore/en/>

conoscenza dell'ainu superiore a quella del giapponese, con l'aggiunta di annotazioni e glosse morfologiche. Il corpus contiene quasi dieci ore di registrazione di ventinove racconti popolari in prosa e nove narrazioni epiche.

Altre risorse sono in lingua giapponese o di difficile accesso, ma ne cito di seguito alcuni: l'archivio di lingua ainu del Museo Nazionale racchiude diversi dizionari in un solo database e storie narrate in varietà di ainu differenti. Per quanto le traduzioni siano rese anche in inglese, purtroppo non sono buone e presentano molti errori. Altro ancora, unicamente in giapponese, i racconti di Toshi Ueda (1912-2005) e le registrazioni raccolte nella libreria di racconti popolari in lingua ainu nella varietà di Saru. Impossibile trascurare infine una rarità nell'ambiente europeo, il corso di lingua ainu presso l'Università Ca' Foscari di Venezia istituito da Elia Dal Corso, docente che ha svolto gran parte della sua ricerca nella linguistica e nella lingua ainu.

A valorizzare la lingua e la cultura ainu infine sono sicuramente i media come il manga *Golden kamui*²²¹ (2014) trasposto in anime, numerosissimi film come ad esempio *Tokyo Ainu* (2011) e *Ainu mosir* (2020). Per fortuna, la produzione musicale e la narrativa non sembrano arrestarsi e, come è stato dimostrato in più occasioni, le espressioni artistiche sono a volte l'unica promessa e testimonianza per il futuro di una lingua che sta scomparendo.

²²¹ Ricco di tavole con spunti sulla cultura e la lingua ainu.

2.6 Comparazione: ragioni delle differenze nelle politiche adottate per i popoli indigeni in Norvegia e in Giappone

Per concludere questo capitolo è doveroso evidenziare quali sono i punti in comune e le differenze salienti risultate nella comparazione delle politiche linguistiche attuate in Norvegia e Giappone. Uzawa (2007)²²² prende in considerazione la Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) del 1989 e sottolinea quanto la Norvegia sia stata la prima nazione al mondo ad approvarla. Il Giappone, al contrario, non l'ha ratificata e nonostante ci siano altri strumenti internazionali che potrebbero proteggere i diritti dei popoli indigeni, l'autrice ha volontariamente scelto la suddetta convenzione in quanto è stata il primo mezzo con cui i popoli indigeni hanno potuto prendere provvedimenti nel contesto politico per avviare a catena le successive leggi. In tal senso sono risultati evidenti gli andamenti differenti delle due vicende nel territorio norvegese e giapponese. Mentre i sámi hanno potuto emanciparsi a livello legislativo e politico in quanto ascoltati dal governo norvegese, gli ainu, purtroppo, non hanno ricevuto lo stesso trattamento dal governo giapponese.

Tra le differenze principali che sussistono nei casi riguardanti le due popolazioni indigene, possiamo evincere come i sámi siano stati riconosciuti dal governo norvegese non solo come persone aventi gli stessi diritti dei norvegesi in quanto nati nello stesso Paese ma anche come indigeni. Ciò significa che i sámi e la loro presenza in Norvegia è individuata per quella che è, ossia ben precedente nell'area del Sápmi rispetto agli scandinavi. Di rimando sono valorizzati e rispettati la loro

²²² Uzawa, K. 2007. *A comparison between Japan and Norway regarding ILO Convention No. 169*. Tromsø, University of Tromsø

cultura e lingua differenti e ritenuti altrettanto validi come quelli norvegesi (Uzawa, 2007: 17-19)²²³.

La popolazione ainu invece nella costituzione non è stata riconosciuta come indigena, bensì come minoranza etnica. Nel 1986 il governo giapponese infatti ha riconosciuto il diverso credo religioso, la lingua e la necessità di tutelare la cultura ainu ma ha definito i suoi tratti come appartenenti unicamente a una comunità “minoritaria” (Uzawa, 2007: 23)²²⁴. In generale, le minoranze in Giappone sembrano restare sempre su un confine dove sono riconosciute come differenti dalla maggioranza, ma al tempo stesso viene richiesto loro di appiattare le proprie caratteristiche per sottostare a delle usanze comuni e imprescindibili dello Stato (Uzawa, 2007: 7)²²⁵. Questa infatti potrebbe essere una delle ragioni che hanno portato alla mancata ratifica della Convenzione ILO No. 169 e ai successivi disagi legati alla costruzione della diga del fiume Saru a Nibutani, una terra sacra e abitata dagli ainu. Nonostante gli attivisti si siano rifiutati di vendere le proprie abitazioni dove si sarebbe formato il lago, il governo giapponese ha comunque concesso alla compagnia di concludere la costruzione nel 1997. Il Tribunale distrettuale del Sapporo, già contrario alla realizzazione dell’impianto, ha giudicato l’approvazione di questa costruzione da parte del governo come incostituzionale in quanto ha violato i diritti degli ainu, le loro terre e la possibilità di mantenere e trasmettere le proprie usanze nell’area coinvolta.

Traendo le conclusioni di questa comparazione, oltre alla ormai nota assimilazione presente nella storia di entrambi i paesi e lo stigma che ne è conseguito, possiamo notare quanto per i sámi l’emancipazione sia stata notata dagli stessi enti nazionali ottenendo sempre più l’attenzione dal

²²³ Uzawa 2007, op. cit.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

governo norvegese e successivamente a livello internazionale. Per quanto riguarda invece gli ainu, l'attenzione sulla loro situazione e un particolare ascolto sembra essere giunto più dagli enti internazionali verso il Giappone. Rendendo note le condizioni a cui gli indigeni erano subordinati, le associazioni internazionali sui diritti dei popoli indigeni hanno smosso l'opinione pubblica di una nazione che per troppo tempo ha voluto silenziare la vera identità ainu. Grazie all'Associazione Ainu dello Hokkaidō, ai giovani attivisti ainu e ai giapponesi esperti della loro cultura, sono stati organizzati dei seminari con l'obiettivo di raccontare l'annichilente realtà in cui versavano gli ainu e portare le questioni alle conferenze delle Nazioni Unite facendo pressione sul governo. Il movimento provocato da questi provvedimenti ha raggiunto finalmente il suo obiettivo solamente nel 2008 facendo sì che gli ainu venissero riconosciuti come popolazione indigena.

CAPITOLO 3

Questionario sulla percezione delle lingue sámí

3.1 Metodologia e questionario

Il presente capitolo prende in considerazione la percezione dei parlanti sámí nei confronti del proprio idioma legato alla relazione con l'ambiente, alla percezione sul futuro della lingua e il suo valore identitario. Per fare ciò ho compilato un questionario con più di trenta domanda per cercare di toccare i temi principali trattati nei precedenti due capitoli ponendo però l'attenzione unicamente ai parlanti sámí della contea del Finnmarku. Il motivo è molto semplice: purtroppo non ci sono più parlanti madrelingua ainu. L'ainu viene trasmesso esclusivamente grazie alle lezioni all'interno delle accademie o attraverso corsi specifici. Per questo mi è sembrato più plausibile basare la domanda di ricerca finale sul verificare se la perdita di un legame con l'ambiente e l'estinzione di specie o fenomeni esistenti nella fauna e nella flora della contea norvegese comporti anche la scomparsa delle espressioni linguistiche per descriverli.

Il tentativo è stato quello di ottenere un bacino di utenti più variegato possibile, a livello di età, istruzione e provenienza da regioni diverse all'interno della contea. Gli informanti sono 14 che hanno partecipato volontariamente e con interesse dopo aver visualizzato i post su alcuni gruppi Facebook ²²⁶delle zone interessate (contea del Finnmarku) tra cui

²²⁶ Kautokeino oppslagstavle/ Guovdageainnu távval:

<https://www.facebook.com/groups/314638061998928> ;

Ártegis ságat: <https://www.facebook.com/groups/336300756303> ;

Sør-Varanger Oppslagstavle: <https://www.facebook.com/groups/2552750571524631> ;

Kárásjoga távval: <https://www.facebook.com/groups/909124626467174> ;

Karasjok Tavla:

https://www.facebook.com/groups/461313780557601/?multi_permalinks=2608013372491558

studenti, allevatori di renne, insegnanti e personale sanitario. Non sono state tenute in considerazione le variabili dell'identità di genere e il sesso biologico perché avrebbero richiesto maggiori approfondimenti e una complessità non affrontata nei capitoli precedenti. Come si è potuto comprendere in precedenza inoltre, i processi di assimilazione da parte dello stato norvegese hanno avuto un impatto molto determinante su tutta la popolazione della comunità sámi, senza distinzione di genere.

I riscontri ricevuti attraverso i gruppi Facebook fanno trasparire un interesse da parte dei soggetti nel venire informati sui risultati della ricerca e nel voler comprendere meglio quali fossero i suoi scopi. Per poter soddisfare questo interesse ho informato i partecipanti sull'ipotesi di ricerca tramite un'introduzione generale per informare su come secondo alcuni studiosi (Nettle-Romaine, 2001) il parlante non utilizzi la lingua solo per comunicare ma anche per descrivere l'ambiente, il tempo e per identificarsi all'interno della società in cui vive.

Per poter assicurare il totale anonimato e rendere impossibile il riconoscimento degli informanti, ho assegnato ai soggetti della ricerca un codice identificativo comprensivo di una sigla di un nome o di un soprannome da loro scelto, dell'età, della provenienza attuale e dei luoghi in cui hanno vissuto in passato (per le sigle, Figura 11). Ho sviluppato il questionario con l'ausilio del modello dei moduli Google. Prima delle domande, al soggetto è stato richiesto di inserire l'indirizzo e-mail in modo da poter ricevere successivamente le risposte date a ogni domanda. Con la necessità di raccogliere delle risposte il più libere possibili, ho reso le opzioni di risposta aperte e obbligatorie (in modo da poter rispondere anche "non lo so" o con altre formule per non rispondere affatto). Le risposte ottenute non sono visibili da utenti esterni. Le norme di privacy fanno riferimento al Documento UE GDPR 2016/679 per cui è stata necessaria l'autorizzazione obbligatoria preventiva all'inizio della compilazione. Tutte le domande inoltre sono state create sulla

considerazione di alcune norme redatte appositamente per i ricercatori interni ed esterni alle comunità sámi presente in Finlandia ma facilmente adattabili alla situazione norvegese (Magga et al. 2024²²⁷).

Legenda dei codici riguardanti i luoghi di residenza e i luoghi in cui hanno vissuto in passato i soggetti:

IVF = Indre Vest-Finnmark, ossia la parte interna occidentale del Finnmárku

K = Kárášohka

G = Guovdageaidnu

O = Oslo

T = Tromsø

S = Sandefjord

Sp = Spagna

Á = Áhkánjárga

R = Tromsø

Kar = Karesuando

ÁL = Alta

B = Bergen

T = Trondheim

Da = Danimarca

*il trattino separa il luogo di residenza dai luoghi in cui hanno vissuto in passato.

Figura 11. Legenda

Il questionario, in lingua norvegese, è stato distribuito e ha elicitato risposte in norvegese; tuttavia, è interessante notare come parte dei toponimi e i nomi degli idiomi siano spesso forniti nella lingua sámi del nord.

²²⁷ Magga, S. M., Virtanen., P. K., 2024. *Ethical Guidelines for Research Involving the Sámi People in Finland*. Rovaniemi, University of Lapland

Gli interrogativi principali sono categorizzabili in macro-argomenti. Il primo argomento concerne i dati principali tra cui l'età, la formazione, il luogo di residenza, i luoghi in cui hanno vissuto in precedenza alla residenza attuale, la loro professione e quella dei loro genitori. La seconda parte invece è incentrata sulla lingua appresa dalla famiglia e a scuola. La terza parte si concentra prettamente sull'atteggiamento linguistico e sull'aspetto identitario (compreso il credo religioso). I parlanti sono stati interrogati poi sulla 'giornata linguistica', ossia, quali lingue utilizzano nella quotidianità, per quali contesti semantici ritengono più indicato l'uso degli idiomi presenti nel repertorio linguistico personale e anche la percezione della diversità e delle varietà di sámi utilizzate nella contea del Finnmark. Altre domande più specifiche verranno trattate poi nel corso dell'analisi delle risposte date nei questionari, evidenziando le peculiarità delle singole esperienze riportate.

3.2 Analisi delle risposte

Il numero di soggetti è certamente ridotto rispetto a un'ideale ricerca approfondita ma può rappresentare il prototipo per un'ulteriore indagine di portata più ampia. Per quanto i dati elicitati non possano essere pienamente rappresentativi di una comunità di parlanti di lingua indigena ai tempi odierni, può essere invece utile per evidenziare la soggettività e i punti critici di una serie di domande per comprendere se effettivamente i quesiti posti ai partecipanti possano sollecitare una riflessione e sensibilizzare le persone a notare un legame che può sussistere tra la lingua indigena e l'ambiente. In quest'ottica non solo i ricercatori ma anche i soggetti che magari non posseggono un livello di istruzione elevato e soprattutto specifico nel campo della sociolinguistica e dell'ecolinguistica, possono realizzare quanta importanza hanno gli studi che indagano il rischio a cui vanno incontro le lingue in pericolo.

La risposta più comune alla domanda “Qual è la prima lingua che hai imparato dai tuoi genitori (anche più di una)?” è stata, in questa combinazione, sámi o sámi del nord e norvegese. Fra queste persone, una di loro ha risposto di aver appreso la lingua norvegese a circa 4-5 anni. Le lingue parlate maggiormente in famiglia sono le lingue sámi e il norvegese. 7 persone su 14 hanno risposto di aver appreso la lingua norvegese soprattutto a scuola o nel contesto immersivo norvegese, ossia nelle relazioni esterne alla famiglia.

Alla domanda posta per verificare con quale lingua si sentissero più a loro agio, la risposta più frequente è stata sámi, poi sámi del nord e al terzo posto la lingua norvegese. I soggetti inoltre insegnerebbero ai propri figli, qualora programmassero di averne, la lingua sámi o sámi del nord e in un solo caso anche il norvegese (Figura 12).

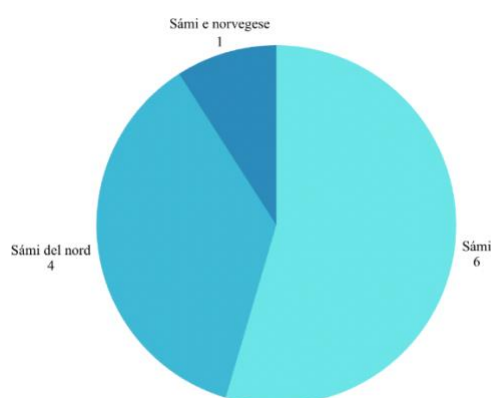


Figura 12. “Quali lingue insegneresti ai tuoi figli?”²²⁸

Altri valori importanti riguardano le lingue parlate nell’arco della giornata: in ordine crescente sono presenti il il sámi del nord, l’inglese, il sámi del nord e il norvegese (Figura 13).

²²⁸ Non tutti i soggetti desiderano o programmano di avere figli.

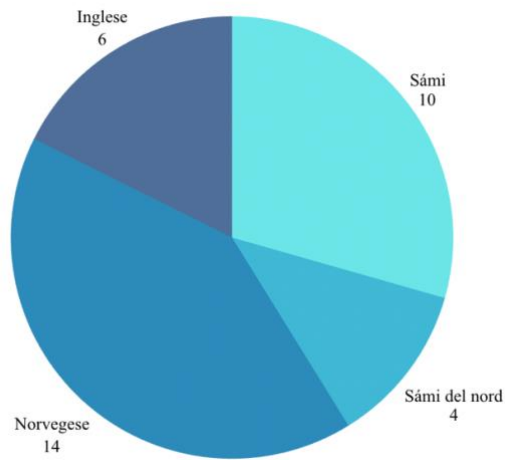


Figura 13. “Quali lingue parli durante la giornata?”

La domanda “Quando e dove parli queste lingue?” non ha ricevuto risposte sempre chiare e facilmente riassumibili in un grafico. Per questo riporto con il codice del soggetto la singola risposta all’interno di una tabella (Tabella 1). Nella tabella successiva (Tabella 2) è esplicitata la percezione o l’idea che i parlanti hanno su come verrà insegnata e trasmessa la lingua sámi in futuro per poter osservare in modo più pratico la percezione in base ai fattori come l’età, la provenienza e la professione.

Soggetto	Lingue parlate durante la giornata	Dove e quando sono parlate
M27F-Sp	Sámi del nord, norvegese, inglese e spagnolo	A casa, al lavoro, con gli amici, su internet
LM25K-Á-R	Sámi del nord e norvegese	Sámi del nord nell'insegnamento e nella società, il norvegese e il sámì a casa
IV29K	Sámi e norvegese	ovunque
JMS20G	Sámi, norvegese e inglese	In famiglia solo sámì, fuori dalla famiglia e con le persone che non parlano sámì parla norvegese; l'inglese all'estero
M34A-G	Sámi, norvegese	ovunque
A48O-KBTDa	Sámi, norvegese e inglese	A casa, con gli amici
JW63T-Kar	Sámi e norvegese	Norvegese con i vicini, sámì con i sámì
MG	Sámi del nord, norvegese e inglese	Tutto il giorno, a casa e al lavoro (amministrazione pubblica)
BJT60G-T	Sámi del nord, norvegese e inglese	A casa, al lavoro e in paese
V37K-O	Sámi e norvegese	Sámi nella quotidianità, sia nella vita privata che nel lavoro (didattica)
S19S-GÁL	Sámi, norvegese e inglese	Sámi e norvegese a casa, norvegese e inglese a scuola, con gli amici e su internet
VHNR31K-T	Norvegese e sámì	Ovunque
IS33Ø-BKÁL	Norvegese e sámì	A lavoro e a casa; "A casa parlo di più sámì, così mio figlio lo impara. Parlo norvegese al lavoro quando non ci sono sámì."
LK34K	Sámi e norvegese	Ovunque

Tabella 1. "Quando e dove parli le lingue?"

Soggetto	Professione	Come pensi verrà parlata e insegnata la lingua sámi?
M27F-Sp	sviluppo	A scuola sia per uso attivo che passivo, per radio, tv, altri media, libri di testo, letteratura ed esposizione
LM25K-A-R	Studente/ studentessa magistrale e insegnante	Nella società dove si parla maggiormente (Karášjohka, Guovdageaidnu) ma sotto l'influenza del norvegese, finlandese e inglese, specialmente legato alle parole moderne e agli strumenti (tecnologia)
IV29K	Allevamento di renne	Nessuna risposta
JMS20G	Studente/ studentessa	“È una parte della cultura e delle tradizioni della nostra comunità”
M34A-G	Ambito sanitario	“bene”
A48O-KBTDa	Attualmente casalinga	A casa e a scuola nelle grandi città e nelle zone del Sápmi
JW63T-Kar	Invalido/a al lavoro	“Non lo so”
MG	Amministrazione pubblica	Come adesso: a scuola e nella didattica a distanza
BJT60G-T	Direttore/ direttrice della comunicazione in un teatro	Nessuna risposta precisa alla domanda, però: “So che non ci sono abbastanza docenti sámi in Norvegia e la maggior parte dei bambini non riceve un insegnamento sulla lingua e cultura sámi.”
V37K-O	Insegnamento	“Qui va bene ma molti sámi hanno iniziato ad esigere un'istruzione in sámi,

		indipendentemente da dove vivano.”
S19S-GÁL	Studente/ studentessa	Non ha risposto alla domanda, ma: “Fuori dal Sápmi (specialmente fuori da Guovdageaidnu) è difficile trovare insegnanti sámí fuori dalla scuola per parlanti sámí”
VHNR31K-T	Studente/ studentessa	Non lo sa
IS33Ø-BKÁL	Manager	Molto probabilmente verrà insegnata come è insegnata ora
LK34K	Insegnante	“Non so la risposta”

Tabella 2. “Come pensi verrà parlata e insegnata la lingua sámí?”

Possiamo notare come le persone che oggi hanno un’età compresa tra i 19 e i 30 anni dichiarino di avere effettivamente ricevuto un’istruzione in sámí e il loro sentimento nel voler tenere viva la lingua e le tradizioni non sono sopite.

Un altro dato molto rilevante è la distanza e differenza percepita dai parlanti nei confronti delle varietà sámí a loro vicine. Queste non sono avvertite come distanti o discriminanti per un’identificazione diversa basata sulla provenienza specifica (p. es. sámí del nord rispetto ai sámí del sud, ecc.) a parte un caso (LM25K-Á-R) (Tabella 3).

Soggetto	Senti parlare altre varianti?	Ti senti diverso/ a dagli altri sámi se parlano un'altra variante?
M27F-Sp	no	No
LM25K-Á-R	Varianti occidentali e orientali del sámi del nord. Differenti altre varietà, specialmente tra quelle parlate in Norvegia e in Finlandia.	Sì
IV29K	No	No
JMS20G	No	No
M34A-G	No	No
A48O-KBTDa	Sì, un po' di sámi del sud e un po' di sámi di Lule	No
JW63T-Kar	No	No
MG	Un po' di sámi del sud	No
BJT60G-T	Poche	No
V37K-O	Sì, sámi del nord e di Lule	No
S19S-GÁL	“Non spesso ma è successo. Per la maggior parte, sámi di Lule”	“No dal momento in cui le sento poco e la variante settentrionale è quella più diffusa.”
VHNR31K-T	Sámi di Lule e del sud ma in misura minore	No
IS33Ø-BKÁL	Poco	No
LK34K	Sì, qualche volta	No

Tabella 3. “Senti parlare altre varianti?”, “Ti senti diverso dagli altri sámi se parlano un'altra variante?”

Le differenze presenti nel sámi parlato dai genitori o dai nonni sono state riconosciute da tutti i partecipanti, tranne tre, che non hanno fornito nessuna informazione specifica. Di seguito sono riportate alcune tra le risposte più interessanti tradotte da me in italiano:

LM25K-Á-R: “Ho meno parole legate alla tradizione, espressioni e concezioni e idee sulla natura, il tempo, la neve, gli animali, la fauna, gli uccelli, gli insetti, l'allevamento di renne, la pesca e il bosco. Ho anche meno parole per i sentimenti, la famiglia e le relazioni”

A48O-KBTDa: “Sì, la lingua si semplifica e ha molti prestiti dal norvegese”

V37K-O: “Sì, alcune parole sono scomparse ma noto che sempre più persone hanno iniziato a riutilizzarle”

S19S-GÁL: “(La lingua sámi che parlo) Non è così tanto diversa da quella dei miei genitori ma ho notato che io e le persone intorno a me della mia generazione utilizziamo molti prestiti dal norvegese rispetto a quanto facessero i miei nonni”.

VHNR31K-T: “Sì, la lingua di oggi è modernizzata.”

IS33Ø-BKÁL: “Sì, io parlo il dialetto di Kárášohka e i miei nonni parlavano il dialetto di Spansdalen e il sámi di Lule.”

LK34K: “Sì, loro probabilmente avevano una lingua più ricca, specialmente per quanto riguarda il sapere tradizionale e la natura.”

Ai partecipanti è stato inoltre chiesto di indicare per quale campo semantico una lingua sarebbe più specifica. “Per quale campo semantico pensi che una lingua indigena sia più specifica/ precisa? (per esempio: natura, scuola, lavoro, città, ecc.)”. Le risposte sono riassunte nella Tabella 4 e come si può notare la percezione dei parlanti rispetto a quale campo semantico una lingua indigena possa descrivere in modo più specifico vi sono in generale la natura e l'approvvigionamento delle risorse come la caccia, l'allevamento delle renne e di conseguenza il riconoscimento animali.

Un ulteriore dato interessante è stato fornito dal soggetto LK34K:

“Senza dubbio natura. In altri casi utilizziamo molto prestiti dal norvegese e dall'inglese.”

Natura	10
Manifattura e artigianato	1
Paesaggio	1
Persone	1
Sentimenti	1
Lavoro	1
Lavoro tradizionale	1
Tempo meteorologico	1
Scuola	1
Neve	1
Uccelli	1
Pesca	2
Bosco	1
Insetti	1
Società e famiglia	2
Allevamento delle renne	3
Tv	1
Caccia	3

Tabella 4. “Per quale campo semantico pensi che una lingua indigena sia più specifica/precisa?”

Per la domanda “Sogni in sámi?” le risposte sono state perlopiù positive; il tema dei sogni riguardava maggiormente la vita quotidiana e il lavoro, in linea anche con la professione di ciascun parlante, soprattutto quando vivevano nel Sápmi (S19S-GÁL).

Anche l’uso dei toponimi è stato oggetto dell’indagine in quanto, come è stato descritto nei precedenti due capitoli, il repertorio linguistico plurilingue dà la possibilità di chiamare un luogo in più modi a seconda che si usi una varietà di sámi, la lingua kven o il norvegese. I cartelli stradali, infatti, non sempre presentano la dicitura in sámi del nord

(attestata piuttosto nei paesi del Sápmi più popolati). LM25K-Á-R riporta come la presenza dei toponimi in sámi del nord siano poco frequenti e non sempre corrispondano alla lingua effettivamente parlata. Il fiordo chiamato Lillefjord, per esempio, è nominato in sámi Uhcavuotna, ma sulle insegne compare come Vuotkevuotna. Altre volte, il toponimo appare unicamente in norvegese, specialmente se dichiara la distanza tra un luogo e un altro (p. es. “Karasjok 10 km”). V37K-O testimonia come invece a Kárašohka le insegne stradali riportino in sámi dei nomi più vecchi che però vengono ancora usati.

La parte fondamentale di questa ricerca ha voluto sollecitare dati legati alla lingua in rapporto con l’ambiente, considerando anche le antiche credenze dell’animismo e di come queste possano influenzare lo sguardo sul mondo e il rapporto con l’ambiente da parte dei sámi.

A seguire alcune risposte alla domanda “Pensi che gli antichi credi e l’animismo possano influenzare il legame dei sámi con l’ambiente e il loro sguardo sul mondo?”:

LM25K-Á-R: “Sì. Si tratta di un rispetto reciproco con la natura. Sei una parte di essa. Non puoi usarla troppo e inquinarla. Fa ancora parte del mio credo. Mi è stato trasmesso indirettamente, non come religione ma come “un modo di essere”, una visione della vita. Puoi vederlo oggi nei conflitti come quello a Fosen con l’aumento delle pale eoliche.”

V37K-O: “Sì dal momento in cui abbiamo in passato vissuto in natura. Questo è qualcosa che ho iniziato a praticare io (il modo di vedere il mondo) e che insegno ai miei figli.”

Nelle risposte positive, 4 persone hanno dichiarato di aderire a un “credo sámi” (animista), 3 al cristianesimo, 4 a nessun credo. Per l’unica risposta negativa il parlante si è dichiarato senza nessun credo. Per le persone incerte, due si sono identificate cristiane e una non segue nessun credo.

L'età non si è dimostrata caratterizzante, forse anche perché il numero dei soggetti è troppo basso. Il risultato è riassunto nella Figura 14.

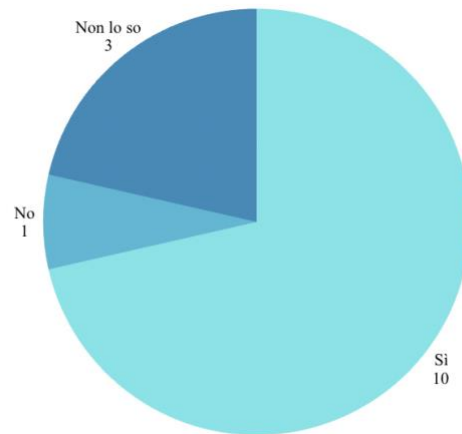


Figura 14 “Pensi che gli antichi credi e l'animismo possano influenzare il legame dei sámi con l'ambiente e il loro sguardo sul mondo?”

Di seguito si riportano alcune testimonianze dei parlanti in risposta alle domande: “Se dovessi descrivere una giornata passata all'esterno, quale lingua utilizzeresti?” (Figura 15) e “Se dovessi descrivere una giornata passata al chiuso, quali lingue utilizzeresti?” (Figura 16)

Nel primo caso, i parlanti hanno fornito le seguenti risposte:

LM25K-Á-R: “Sámi del nord e norvegese. Dipende con chi parlo. In sámi uso qualche volta espressioni prese dal norvegese. Per esempio, dimentico spesso *njáhcu*²²⁹ che è la neve bagnata, e utilizzo il modo di dirlo in norvegese ma lo dico in sámi *njuoska muohta* (formazione analitica, lett. neve bagnata, in norv. *våt snø*).”

A48O-KBTDa: “Dipende dalle persone con cui parlo. Tuttavia lo direi sia in sámi che in norvegese perché hanno un modo migliore per descriverla rispetto per esempio all'inglese. E il sámi è ancora un po' più specifico del norvegese.”

²²⁹ È il nome specifico in sámi.

V37K-O: “Sámi, piú facile da spiegare con il minor numero di parole possibile.”

Nessun soggetto ha affermato di utilizzare unicamente il norvegese. 4 parlanti su 14 quindi utilizzerebbero una lingua diversa da quelle sámi ma sempre e comunque in combinazione ad esse. Un soggetto soltanto deciderebbe di parlare in una lingua in base all’interlocutore.

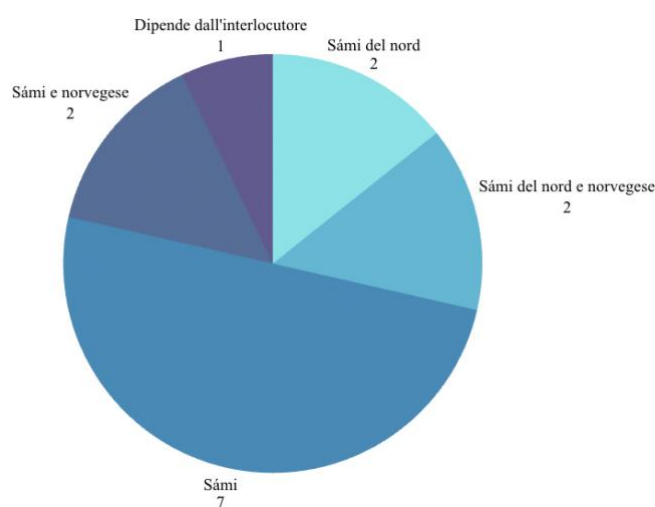


Figura 15. “Se dovessi descrivere una giornata passata all’esterno, quale lingua utilizzeresti?”

Anche nel secondo caso, alcune risposte sono risultate particolarmente interessanti (Figura 16):

M27F-Sp: “Dipende dal tipo di attività al chiuso, per esempio, se è *duodji*²³⁰, preparare il cibo o tutt’altro. Sámi del nord ma forse anche norvegese.”

LM25K-Á-R: “Parole norvegesi: aspirapolvere, detersivo, lavatrice, ecc. anche quando parlo sámi. Ma mischio anche norvegese e sámi nelle stesse frasi. Qualche volta utilizzo anche delle espressioni/ costruzioni di espressioni in sámi come

²³⁰ È l’artigianato tradizionale sámi.

bassan-mašiidna (calco dal norv. *vaske maskin*, lett. ‘macchina che lava’, ossia ‘lavatrice’).”

Rispetto alla Figura 15, nella Figura 16 sono 3 i parlanti che utilizzerebbero solo la lingua norvegese per descrivere una giornata passata al chiuso, 1 soltanto in inglese, 1 sceglierebbe in base all’interlocutore, 3 il sámi del nord insieme al norvegese e 5 il sámi. Per quanto il sámi sia comunque usato, è evidente come qui ci siano più parlanti che non descriverebbero una giornata passata al chiuso unicamente nelle lingue sámi (7 su 14).

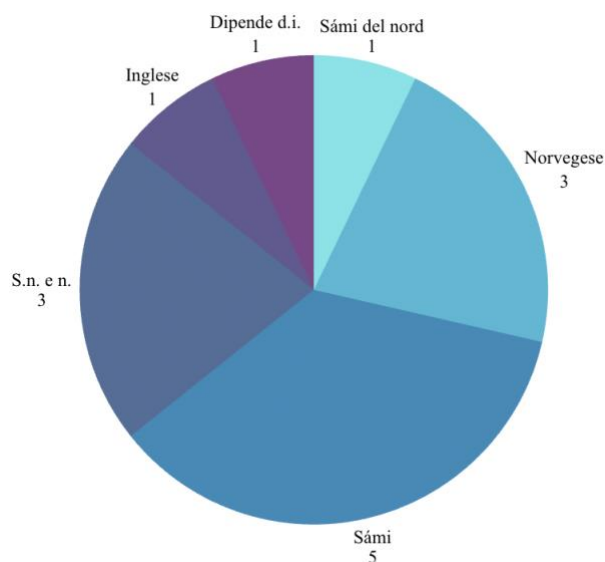


Figura 16. “Se dovessi descrivere una giornata passata al chiuso, quali lingue utilizzeresti?” (s.n. e n. ‘sámi del nord’ e ‘norvegese’; dipende d. i. ‘dipende dall’interlocutore’)

Alla domanda “Se dovessi scrivere un diario, quale lingua useresti?” i parlanti hanno risposto nei seguenti modi (Figura 17):

LM25K-Á-R: “Il più possibile in sámi del nord qualche volta con prestiti. Qualche volta in norvegese, dipende dall’argomento”.

A48O-KBTDa: “Norvegese. Non ho fiducia nelle mie capacità di scrittura in sámi poiché sono stata lontana dalle zone principali del Sápmi per la maggior parte della mia vita adulta. Inoltre ho studiato danese e latino.”

LK34K: “Non lo so. In alcuni periodi presto molta attenzione a scrivere in sámi ma devo utilizzare il vocabolario per trovare le parole esatte. Mentre in altri casi scriverei in norvegese perché è più semplice e sono più veloce.”

I risultati suggeriscono che la lingua sámi o sámi del nord siano maggiormente utilizzate per scrivere un diario con prestiti dal norvegese oppure, se usata singolarmente, con difficoltà e necessità del parlante di utilizzare un dizionario.

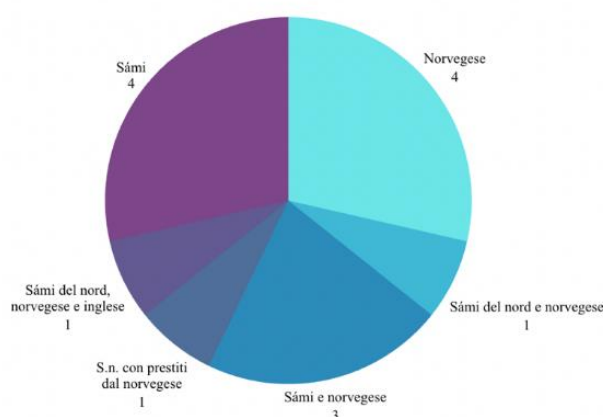


Figura 17. “Se dovessi scrivere un diario, quale lingua useresti?”

Alla domanda: “Se dovessi descrivere un paesaggio naturale nel dettaglio, quale lingua utilizzeresti?”, i parlanti hanno fornito diversi dati rilevanti (Figura 18). Di seguito:

LM25K-Á-R: “Sámi ma se mi dimentico certe parole sámi, devo utilizzare le parole norvegesi.”

V37K-O: “Sámi perché ci sono parole che descrivono precisamente, rispetto al norvegese che richiede molte parole e frasi più lunghe per spiegare.”

Dai risultati parrebbe esserci una volontà nell'utilizzo della lingua sámi e praticità nel suo uso poiché maggiormente precisa per la descrizione del paesaggio naturale.

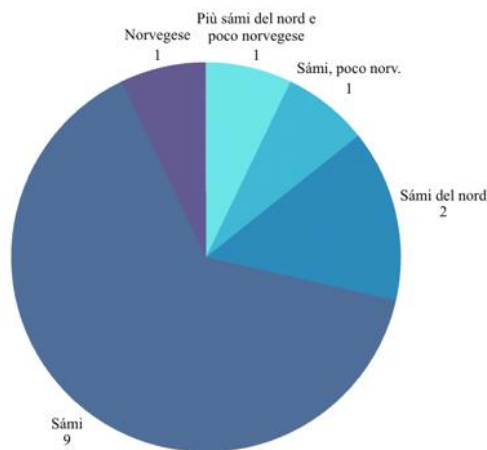


Figura 18. “Se dovessi descrivere un paesaggio naturale nel dettaglio, quale lingua utilizzeresti?”

Alla domanda: “Se dovessi descrivere un paesaggio urbano nel dettaglio, quale lingua utilizzeresti?” i parlanti hanno risposto (Figura 19):

LM25K-Á-R: “Parole norvegesi come ‘strada’, ‘incrocio’, ‘semaforo’, ‘caffè’ (locale), ‘teatro’, ‘cinema’, ecc. Qualche volta parole sámi come *visti* (edificio) *gávpi* (negoziato)”.

LK34K: “Dipende dalla persona con cui parlo ma è sicuramente più facile in norvegese.”

Rispetto all’aspettativa iniziale di questa ricerca, la lingua sámi e norvegese sono ugualmente utilizzate. Su 14 parlanti, 5 dichiarano la preferenza nell’uso del sámi, altri 5 del norvegese, 2 del sámi del nord e del norvegese, 1 più norvegese e un po’ di sámi. Rispetto alla domanda precedente “Se dovessi descrivere un paesaggio naturale nel dettaglio, quale lingua utilizzeresti?” però, sono più le persone che descriverebbero

un paesaggio urbano in lingua norvegese rispetto a quelle che utilizzerebbero solo le lingue sámi.

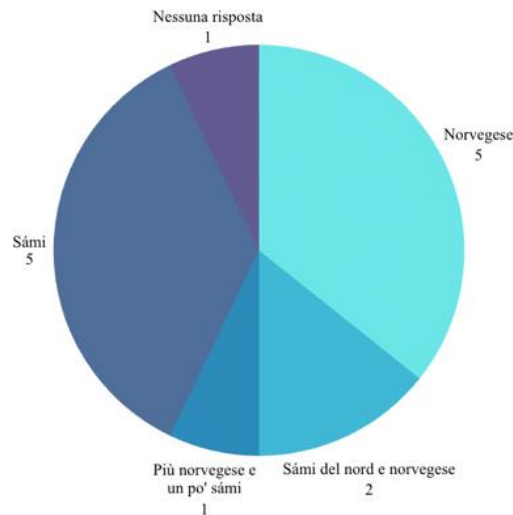


Figura 19. “Se dovessi descrivere un paesaggio urbano nel dettaglio, quale lingua utilizzeresti?”

Le risposte alla domanda “Se dovessi descrivere un paesaggio nel Sápmi, quale lingua utilizzeresti?” e “Se dovessi descrivere un paesaggio all’estero o fuori dal Sápmi, quale lingua utilizzeresti?” sono riassunte nelle Figura 20 e Figura 21. Ignorando le risposte nulle (‘nessuna risposta’ e ‘non lo so’), è possibile notare nelle Figura 20 e Figura 21 come i parlanti preferiscano le lingue sámi combinate ad altre quali il norvegese e l’inglese per descrivere un paesaggio all’estero o fuori dal Sápmi (4 su 14). Alla domanda “Se dovessi descrivere un paesaggio nel Sápmi, quale lingua utilizzeresti?” invece solo 2 soggetti su 14 utilizzerebbero la lingua norvegese insieme a quelle sámi ma la differenza tra le risposte ai due quesiti non è così rilevante a causa delle risposte nulle e imprecise.

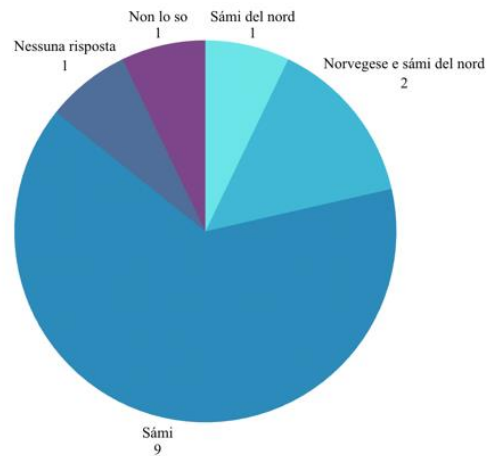


Figura 20. “Se dovessi descrivere un paesaggio nel Sápmi, quale lingua utilizzeresti?”

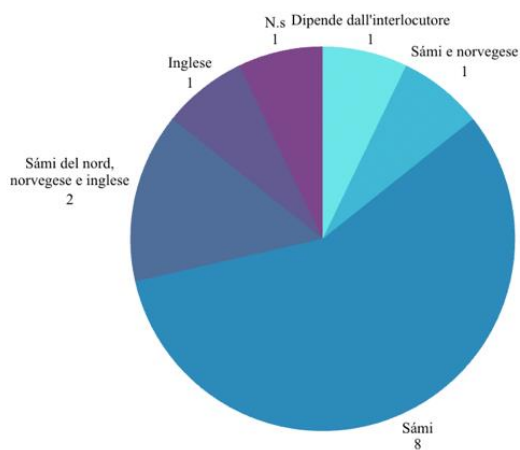


Figura 21. “se dovessi descrivere un paesaggio all'estero o fuori dal Sápmi, quale lingua utilizzeresti?” (n.s: “nessuna risposta”)

Alla domanda “Credi che il cambiamento climatico possa influenzare la tradizione e quindi le lingua utilizzata per parlare di esse e dell’ambiente? Se sì, perché? Se no, perché? Dai una tua opinione.” i parlanti hanno risposto (Figura 22):

M27F-Sp: “Sì, per esempio il cambiamento climatico crea ostacoli all’allevamento di renne e quindi anche agli allevatori. Questo può portare molte persone a smettere di allevare e a perdere e/ o a dimenticare il ricco vocabolario legato a questa pratica.”

LM25K-Á-R: “Sì, la neve cambia. È spesso bagnata e non conosco molte parole per descriverla. (I sámi) Sono meno fuori. Resto al chiuso. Non ho bisogno di parlare delle condizioni meteorologiche. Arrivano nuovi insetti come le zecche. Utilizzo mezzi di trasporto moderni, come le auto. Non ho bisogno di conoscere e utilizzare parole che sono connesse alla vita dei miei nonni, come ad esempio le tecniche di annodatura per il pascolo delle renne, che erano il loro mezzo di trasporto.”

IV29K: “No, le parole sono universali, indipendentemente dalle condizioni climatiche²³¹.”

A48O-KBTDa: “Sì, per esempio certi tipi di fenomeni climatici cambiano e ad esempio cambia anche come la neve o la nebbia si comportano. Se alcuni di questi fenomeni scompaiono, è facile che le parole per descrivere i fenomeni vengano meno utilizzate e e quindi dimenticate.”

MG: “No, per il momento la lingua e i concetti sono ben radicati. Forse cambierà nel lungo periodo.”

BJT60G-T: “Sì, se le persone per esempio non si occuperanno più delle cose tradizionali a causa del cambiamento climatico, la lingua verrà negativamente influenzata. La natura, la tradizione e la cultura sono fattori importanti per proteggere lo sviluppo di una lingua. Per esempio, nella lingua sámi ci sono più di 300 parole per la neve.”

V37K-O: “Non si può più interpretare il tempo (meteorologico) così facilmente come prima. Ma l’aurora boreale, la luna e le nuvole possono essere ancora usate per interpretarlo e di solito funziona.”

²³¹ Il significato delle parole usate dal soggetto non è molto chiaro, forse intendeva dire che sono “indipendenti” dall’ambiente.

S19S-GÁL: “Sì, se il cambiamento climatico continuerà così come sta facendo, la cultura e la tradizione sámi saranno più minacciate, specialmente l’allevamento delle renne e la pesca. Vediamo già che l’allevamento inizia ad essere difficile perché le renne non hanno abbastanza cibo in inverno e se continuerà così questa parte della nostra cultura e tradizione diventerà una parte del passato.”

LK34K: “Sì, decisamente. Non solo il cambiamento climatico ma anche il tempo in cui viviamo. La maggior parte delle persone non è più così tanto fuori nella natura come prima e così facendo la lingua si impoverisce in molti modi.”

Malgrado i dati elicitali non possano essere rappresentativi della percezione generale dei parlanti sámi, è piuttosto rilevante che 9 soggetti su 14 comprendano l’effetto e l’impatto che il cambiamento climatico abbia anche sulle lingue. Le difficoltà riscontrate nell’allevamento a causa dei fenomeni atmosferici differenti rispetto al passato e i conseguenti ostacoli nel poter seguire le vecchie tradizioni, sono effettivamente percepiti come il motivo della perdita di espressioni, vocaboli ma anche di modi di orientarsi nel mondo, di stili di vita e di abitudini.

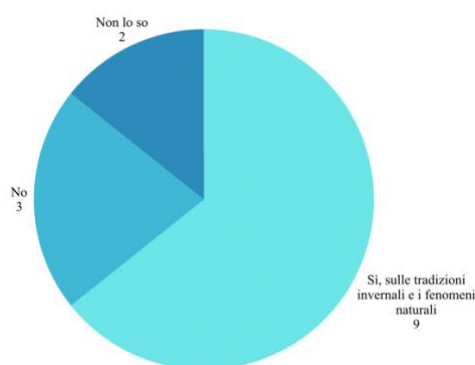


Figura 22. “Credi che il cambiamento climatico possa influenzare la tradizione e quindi la lingua utilizzata per parlare di esse e dell’ambiente? Se sì, perché? Se no, perché? Dai una tua opinione.”

Alla domanda: “Quanto ti ritieni attivo nella lotta contro il cambiamento climatico in una scala da uno a dieci, dove dieci è ‘per niente attivo’ e dieci ‘molto attivo’?”, i parlanti hanno risposto come segue (Figura 23):

V37K-O: “Di solito non attivo, ma insegno ai miei bambini a rispettare la natura e a lasciare le cose così “come le hai trovate”.”

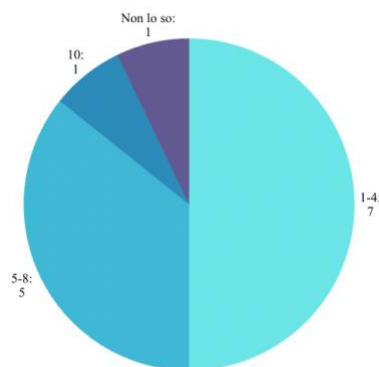


Figura 23. “Quanto ti ritieni attivo nella lotta contro il cambiamento climatico in una scala da uno a dieci, dove dieci è ‘per niente attivo’ e dieci ‘molto attivo’?”

Sono decisamente meno i soggetti mediamente attivi o molto attivi nella lotta contro il cambiamento climatico rispetto a coloro che non si impegnano in tal senso. Nonostante questo, i dati raccolti sono comunque interessanti per la ricerca e dimostra come anche nei casi in cui le persone non siano particolarmente interessate all’argomento o poco attive, a causa del passato e delle politiche restrittive che hanno portato alla modifica degli stili di vita tradizionali, siano consci del rapporto che sussiste tra la lingua e l’ambiente.

Conclusione

I risultati sono stati, se non quelli attesi, comunque interessanti e degni di nota. Se la lingua sámi infatti può essere più legata alla descrizione degli elementi naturali (ed effettivamente così è risultato dal questionario), non era così intuibile considerata la maggior specializzazione della lingua norvegese per la tecnologia e il paesaggio urbano, trovare comunque una creatività nel descrivere le giornate al chiuso, gli spazi urbani e gli elettrodomestici con parole o adattamenti idiosincratici dal norvegese al sámi. Sarebbe auspicabile quindi per una ricerca futura, indagare maggiormente sul contatto linguistico che si instaura nei campi semantici in cui il sámi del nord ha un vocabolario meno vasto per comprendere come si possa descrivere con questo idioma parole e attività che non fanno ancora parte della storia di una lingua a lungo minacciata. Non si tratterebbe di un approccio relativista forte dove una lingua non può esprimere i concetti ad essa estranei, piuttosto è una ricerca su come il contatto linguistico possa portare alla nascita di nuove parole, a nuove espressioni e mettere in luce i valori delle rispettive lingue esaltando le loro particolarità.

Vorrei evidenziare quali sono stati i fattori principali che hanno portato l'uso delle lingue sámi alla situazione attuale. Come descritto nei primi due capitoli, il cambiamento climatico è solo una delle possibili cause che hanno condotto le lingue indigene alla diminuzione del numero dei suoi parlanti e dell'impoverimento del vocabolario, concorrendo alle leggi restrittive riguardanti non la lingua, bensì le tradizioni agricole e dell'allevamento, l'economia e secondariamente il rapporto con l'ambiente. I parlanti, malgrado gli effetti devastanti sulla psiche e una differente percezione della propria identità a causa dei processi di assimilazione, sono riusciti in molti casi a preservare la trasmissione della lingua anche di fronte a politiche linguistiche più o meno restrittive. Ciò

che sembrerebbe aver creato più disagi sono state le norme di assimilazione forzata che hanno impattato maggiormente sulla quotidianità, sulle abitudini e sul lavoro connessi fortemente al senso identitario che, minimizzato e disprezzato da una maggioranza, ha contribuito a formare un senso di vergogna e di inferiorità nei popoli indigeni e nelle minoranze. Queste politiche assimilatorie hanno portato le generazioni del XX secolo (in Norvegia) al distacco dalle proprie radici culturali e linguistiche per somigliare di più alla popolazione di status più prestigioso in Norvegia. In Giappone invece si ha assistito al totale abbandono della trasmissione dell'ainu a causa dell'assenza di politiche di salvaguardia delle popolazioni indigene da parte di enti esterni al governo che non le riconosceva tali ma come varianti della stessa popolazione giapponese.

Analizzando le risposte elicitate nei questionari è possibile notare come indipendente dalla provenienza dei parlanti e dalla loro età sia viva in generale una consapevolezza e una sensibilità nel trovare connessioni e differenze tra le generazioni passate e presenti nel contesto linguistico, sociale e ambientale. Poiché gli stili di vita dei parlanti sono cambiati, anche la lingua stessa è cambiata. La visione del mondo e le sue categorizzazioni, efficaci come strumenti per interpretare la realtà, stanno cambiando e i processi coloniali come la norvegizzazione hanno interrotto e disturbato la trasmissione della conoscenza, creato instabilità e senso di perdita linguistica o semplificazione (LM25K-Á-R; LK34K). Le lingue sámi oggi presentano molti prestiti dalle lingue più prestigiose. Dai risultati dei questionari, i soggetti associano la necessità dei prestiti alla tecnologia e alle infrastrutture e parrebbe, anche se in misura minore, per descrivere un paesaggio urbano e complesso rispetto a un altro tipo di complessità ambientale (Figura 19), quello della tundra e della taiga norvegesi. I soggetti hanno constatato una semplificazione e perdita nel lessico, fino a una perplessità nella perdita di possibilità di poter usare le

lingue sámi per riconoscere e classificare i fenomeni meteorologici (V37K-O).

Nonostante le difficoltà insorte in passato e le complicazioni presenti ancora oggi nella sopravvivenza di questa lingua, le persone di ogni età, specialmente quelle giovani, sono riuscite a imparare le lingue sámi e hanno modo di parlarlo nell'ambiente in cui si trovano. Come descritto nel secondo capitolo, le persone sámi che non abitano il Sápmi possono richiedere alla scuola l'istruzione nella lingua indigena nonostante non sia sempre scontato che riescano a riceverla. Per questo i parlanti riconoscono nelle lingue sámi anche un'importanza sociale. Non solo verrebbero trasmesse maggiormente ai figli rispetto alla lingua norvegese (Figura 12) ma LM25K-Á-R afferma anche di avere meno parole per poter descrivere i propri sentimenti e le relazioni interpersonali. Conoscendo questa informazione sarebbe interessante comprendere a quale intensità la perdita di determinate parole in sámi comporti anche una difficoltà nel riconoscere determinati sentimenti e i tipi di rapporti instaurati tra i parlanti nel tentativo di misurare in che modo e con quale frequenza i soggetti sentano il bisogno di passare alla lingua norvegese per potersi esprimere in modo completo.

I soggetti hanno riportato, confermando quanto anticipato nel capitolo 2, come i toponimi non siano sempre allineati fedelmente con l'effettivo repertorio linguistico locale. Anche se una zona è abitata da una fiorente comunità sámi (ad esempio Kárašohka, LM25K-Á-R), i cartelli presentano piuttosto delle forme obsolete o desuete, oppure non ne presentano affatto.

Le risposte alla domanda “Pensi che gli antichi credi e l'animismo possano influenzare il legame dei sámi con l'ambiente e il loro sguardo sul mondo?” hanno dimostrato come anche parlanti che non si sono identificati come animisti abbiano manifestato una sensibilità e un riconoscimento nei confronti di un credo che ha influenzato la percezione e il rapporto con

l'ambiente. Nonostante più della metà dei soggetti infatti sia cristiana o non segua nessun credo, la relazione che sussiste tra l'essere umano e l'ambiente ha mantenuto una traccia delle credenze antiche, anche in maniera indiretta. Forse questo esito può ricollegarsi anche ai risultati ottenuti nell'ultima domanda "Quanto ti ritieni attivo nella lotta contro il cambiamento climatico in una scala da uno a dieci, dove dieci è 'per niente attivo' e dieci 'molto attivo'?" dove nonostante la maggior parte dei soggetti si sia rivelata poco attiva nella lotta contro il cambiamento climatico è comunque conscia di cosa stia accadendo al pianeta e alle conseguenze sull'essere umano e il rischio a cui vanno incontro le lingue già minacciate. Similmente, si potrebbe far combaciare questa connessione con quanto espresso da LM25K-Á-R poiché le credenze e le modalità di rapportarsi con l'ambiente sono state trasmesse al soggetto 'indirettamente' come un 'modo di essere'.

In linea con le aspettative della ricerca, le giornate passate all'aperto verrebbero descritte maggiormente in lingue sámí, mentre la lingua norvegese o altre sarebbero usate unicamente o in funzione all'interlocutore oppure in combinazione alle lingue sámí, risultato diverso da quanto sintetizzato nella Figura 16 dove più parlanti utilizzerebbero singolarmente lingue diverse da quelle sámí per descrivere una giornata passata al chiuso.

Ulteriori connessioni con l'ambiente in senso stretto, inteso come rapporto tra le lingue sámí e il paesaggio naturale/ urbano e interno/ esterno al Sápmi (Figura 18, Figura 19, Figura 20, Figura 21) si sono riscontrate, anche se in risultati non così evidenti e marcati, in un maggior uso delle lingue sámí per descrivere le categorie collegate all'allevamento e ai fenomeni atmosferici (natura in generale) e ai luoghi interni al Sápmi mentre un utilizzo maggiore del norvegese o altre lingue per descrivere i contesti urbani ed esterni al Sápmi.

L'impatto del cambiamento climatico e la percezione di una differenza nelle possibilità di una lingua di poter descrivere i fenomeni meteorologici è rilevabile anche dalle risposte raccolte nella Figura 22. Dai risultati è quindi evidente come in relazione al cambiamento climatico cambino anche le abitudini, gli stili di vita e la lingua, specialmente se legata alle tradizioni, a settori specifici, ai mestieri connessi alle risorse ambientali e all'uso delle parole per orientarsi nel mondo. Più volte i parlanti hanno sottolineato un impoverimento nel vocabolario pertinente all'allevamento delle renne e alla pesca (LM25K-Á-R; M27F-Sp).

Rispetto alla parte teorica dei primi due capitoli del presente lavoro necessaria per introdurre e delineare gli aspetti più importanti del quadro storico, sociale e ambientale dei gruppi indigeni analizzati, si constata una corrispondenza tra quanto elaborato da Nettle-Romaine nel 2001²³² e le risposte elicitate nel questionario. I dati emersi avvalorerebbero dunque l'ipotesi della domanda di ricerca ossia di quanto la lingua rappresenti un riflesso delle condizioni ambientali, sociali, culturali e politiche.

²³² Nettle-Romaine (2001), op. cit.

Bibliografia

- Ada, V. 2002. "Ecologia linguistica" in Atti del XXXVI Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana. Bergamo, SLI
- Arntz, R., Picht, H. 1995. *Introducción a la terminología*. Madrid: Ediciones Pirámide
- Austad-Sivertsen, N. M. 2022. *Skolt Sami language elements in the linguistic landscape in Norway and Finland: presence or absence?*. Tromsø: UiT and Johnson Shoyama Graduate School of Public Policy
- Beatens Beardsmore, H. 1986. *Bilingualism: Basic Principles*. Bristol, Multilingual Matters
- Berkes, F. 2008. *Sacred Ecology*. New York e Londra, Routledge
- Berque, A. 1980. *La rizière et la banquise*. Parigi, Publications orientalistes de France.
- Berruto, G., *Lingua, dialetto, diglossia, dilalia* in Holtus, G. et al. *Romania et Slavia Adriatica. Festschrift für Žarko Muljačić* (1987) pp. 57-81. Hamburg, Buske
- Berruto, G. 2003. *Fondamenti di sociolinguistica*. Bari, Laterza
- Berruto, G., Cerruti, M. 2017. *La linguistica. Un corso introduttivo*. Torino, UTET
- Berruto, G., Cerruti, M. 2019. *Manuale di sociolinguistica*. Torino, UTET

Bloomfield, L., 1993. *Language*. New York, Holt

Boas, F. 1964. *The Central Eskimo*. Lincoln, University of Nebraska Press

Bolognesi, I., Lorenzini, S. 2017. *Pedagogia interculturale*. Bologna, Bononia University Press

Boyd, R. *Another Look at the "Fever and Ague" of Western Oregon* In "Ethnohistory", Vol. 22, No. 2 (1975), pp. 135-154

Cardona, G. R., 2006. *Introduzione all'etnolinguistica*. Torino, UTET

Ciccolone, S., Dal Negro, S., 2021. *Comunità bilingui e lingue in contatto. Uno studio sul parlato bilingue in Alto Adige*. Cesena, Caissa Italia

Chiesa Isnardi, G. 2019. *Storia e cultura della Scandinavia*. Milano, Bompiani

Chiri, M., *False images of the Ainu in school textbooks* in *AMPO*, Vol. 24, No. 3, (1993), pp. 19-22. Tokyo, AMPO.

Collins, J. T., *Laha, a language of the Central Moluccas* In "Indonesia Circle", Vol. 23 (1980), pp. 3-19. Londra, Indonesia and the Malay World

Dal Negro, S. 2002. *Repertori plurilingui in contesto minoritario* in Dal Negro, Molinelli (2002), pp. 23-42. Roma, Carocci Editore

Diadori, P., 2018. *Tradurre, una prospettiva interculturale*. Roma, Carocci Editore

De Mauro, T., Lodi, M., 1979. *L'Italia delle Italie*. Firenze, Nuova Guaraldi

Dell'Aquila, V., Iannàccaro, G., 2004. *La pianificazione linguistica. Lingue, società e istituzioni*. Roma, Carocci Editore

Dorian, N. C., 1981. *Language Death: The Life Cycle of a Scottish Gaelic Dialect*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press

Dressler, W. (2002), "Aspetti teorici e metodologici - Dallo stadio di lingue minacciate allo stadio di lingue moribonde attraverso lo stadio di lingue decadenti: una catastrofe ecolinguistica considerata in una prospettiva costruttivista". In Valentini, A. (a cura di), *Ecologia linguistica. Atti del XXXVI Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana*. Roma, Bulzoni, pp. 1-18.

Dubreuil, C., *Ainu Art and Culture. A call of Respect* in "Kyoto Journal", n. 63 (2007). Kyoto, Kyoto Journal

Dubreuil, C. 2007. *The Ainu and their culture. A critical twenty-first century assessment*. In *Japan Focus* – Online document: http://japanfocus.org/-Chisato_Kitty_Dubreuil/2589 (non più accessibile)

Eira, I. M. G., et. al., *Muohtatearpmaid sisdoallu ja geavahus* in "Sámi diedđalaš áigečála" (2010), pp. 3-24. Tromsø, Università di Tromsø

Eira, I. M. G. 2012. *The Silent Language of Snow*. Tromsø: Università di Tromsø (tesi di dottorato)

Eira, I. M G., et al., *Traditional Sámi snow terminology and physical snow classification – Two ways of knowing* in “Cold Regions Science and Technology”, Vol. 85 (2013), pp. 117-130. Amsterdam, Elsevier

Fabietti, U., 2013. *L'identità etnica*. Roma, Carocci Editore

Fabietti, U. 2015. *Elementi di antropologia culturale*. Milano, Mondadori

Fenyvesi, A. 1995. *Language contact and language death in an immigrant language: The case of Hungarian* in “University of Pittsburgh Working Papers in Linguistics”, Vol. 3 (1995), pp. 1-117. Pittsburgh, University of Pittsburgh Working Papers in Linguistics

Ferguson, C. A., *Diglossia* in “Word”, Vol. 16 (1959), pp. 325-40. Londra, Routledge

Fiorentini, I., 2022. *Sociolinguistica delle minoranze in Italia. Un'introduzione*. Roma, Carocci Editore

Guerini, F., *Language Policy and Ideology in Italy*, in Guerini F., Dal Negro S. (eds), *Italian Sociolinguistics: Twenty Years On*, monographic number of “International Journal of the Sociology of Language” (2011), 210, pp. 109-126. Berlin, De Gruyter

Hanami, M., *Minority in Japan. Towards a society of sharing* in Mayer, J. C. & Macdonalds, G. (eds) “Diversity in Japanese Culture and Language” (1995), pp. 121-146. London, Kegan Paul International

Heidegger, M. 1976. *Essere a tempo*. Milano, Longanesi

Helander, K., R. *Renaming Indigenous Toponymy in Official Use in the Light of Contact Onomastic Theories* in “Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences” (2008), pp. 492-500. Toronto, York University

Holmes, P., Enger, H. E. 2018. *Norwegian: A Comprehensive Grammar*. Londra, Routledge

Hyltenstam, K., Milani, T., M. 2003. *Kvenskans Status: Rapport for Kommunal- og regionaldepartementet og Kultur og Kirke departementet i Norge*. Stoccolma, Università di Stoccolma

Hymes, D. 1980. *Fondamenti di sociolinguistica. Un approccio etnografico* (trad. di *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Londra. Tavistock). Bologna, Zanichelli

Iannàccaro, G., Dell’Aquila, V., *Historical Linguistic Minorities: Suggestions for Classification and Typology* in Guerini, F., Dal Negro, S., (eds). *Italian Sociolinguistics: Twenty Years On*, monographic number of “International Journal of the Sociology of Language”, 210 (2011), pp. 29-45. Berlino, De Gruyter Brill

Iannàccaro, G., *Per una tipologia delle politiche linguistiche europee tra lingue di minoranza e lingue nazionali* in Marra, A., Dal Negro, S. (a cura di), *Lingue minoritarie tra localismi e globalizzazione* (2020), pp. 25-50. Milano, Studi AltLA 11

Iannàccaro, G., Fiorentini, I., *Le lingue minoritarie a scuola*, in Luise, M. C., Vicario, F., *Le lingue regionali a scuola. Competenze e certificazione didattica* (2021), pp. 37-64. Torino, UTET

Iannaccàro, G., Pisano, S., *Vent'anni dopo. Scenari diversi e nuove sfide*, in Iannàccaro, G., Pisano, S. *Intrecci di parole. Esperienze di pianificazione del plurilinguismo, in Europa e fuori dall'Europa* (2021), pp. 353-364. Alessandria, Edizioni dell'Orso

Irimoto, T., *Ainu worldview and bear hunting strategies* in “Shamanism and Northern Ecology, Religion and Society”, Vol. 36. (1996), pp. 293-303. Berlin, De Gruyter

Jaakkola, J. K. J., et. al., *The Holistic Effects of Climate Change on the Culture, Well-Being, and Health of the Saami, the Only Indigenous People in the European Union* in “Global Environmental Health and Sustainability”, Current Environmental Health Reports (2018), pp. 401-417. Berlin, Springer

Kahn, L., Valijärvi, R. L. 2017. *North Sámi. An Essential Grammar*. Londra, Routledge

Kojima et. al. 1993. *Ainu no hon*. Tokyo, Takarajima EX.

Kotlova, E. S., *Maneuvering between icebergs: ethnic policy models in “Norway, Arctic and North”*, 21 (2015), pp. 15-28

Kovacs, M., Grünthal, R. 2011. *Ethnic and Linguistic Context of Identity*. Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura

Kroik, A. V., Maruyama, H., Roche, R. 2018. *Introduction Efflorescence*. Canberra, ANU Press

Kubodera, I. 1977. *Ainu Jojishi: Shinyo, Seiden no Kenkyu [L'epica ainu: uno studio sui kamui yukar e oina]*. Tokyo, Iwanami Shoten

Landry, R., Bourhis, R., Y., *Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality. An Empirical Study* in “Journal of Language and Social Psychology”, vol. XVI (1997), No. 1, pp. 23-49. Chandler's Ford: COPE

Lane, P. et al. 2022. *Creating a corpus for Kven, a minority language in Norway*. Oslo, Universitetet i Oslo

Lewallen, A. 2016. *The Fabric of Indigeneity*. Albuquerque, University of New Mexico Press

Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Parigi, Presses Universitaires de France

Liebkind, K., *Social Psychology* in Fishman, J., A., (ed.), *Handbook of Language and Ethnic Identity*, pp. 140-151. New York, Oxford University Press.

Ligi, G. 2003. *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*. Bologna, Il Segnalibro

Ligi, G. 2016. *Lapponia. Antropologia e storia di un paesaggio*. Milano, Unicopli

Macnamara, J., *The Bilingual's Linguistic Performance. A Psychological overview* in "Journal of Social Issues", 23 (1967), pp. 58-77. Southeast, Journal of Social Issues

Magga, O. H. 2010. *Interaction between reindeer, landscape and human beings in winter as reflected in the traditional terminology of South Sámi*. Oslo, OSC

Magga, S. M., Virtanen., P. K., 2024. *Ethical Guidelines for Research Involving the Sámi People in Finland*. Rovaniemi, University of Lapland

Malinowski, D., *Opening spaces of learning in the linguistic landscape* in "Linguistic Landscape", Vol.1 (2015), No. 1., pp. 95-113. London: Palgrave Macmillan UK

Maher, C. J. 2022. *Language Communities in Japan*. Oxford, Oxford University Press

Maraini, F. 1997. *Gli ultimi pagani*. Como, Red edizioni

Maraini, F. 2012. *Ainu. Antenati spiriti e orsi*. Torino, Museo Nazionale della Montagna

Marino, S., Vecchia, S. 2022. *Ainu: Un popolo alla ricerca dell'identità negata*. Bologna, In riga edizioni

Maruyama, H. *Revitalisation of Ainu Culture and Protection of their Right to Culture: Learning from Norwegian Sami Experiences* In "The Yearbook of Polar Law Online" (2013)

Maruyama, H. *Japan's Policies Towards the Ainu Language and Culture with Special Reference to North Fennoscandian Sami Policies* in "A Nordic Journal of Circumpolar Societies". Vol. 31. (2014), pp. 152-175

Megard, B. Ø. 1999. *Kvener og finskætta: En undersøkelse av betegnelse "kvener" og "etterkommere etter finske innvandrere" i politisk diskurs og i utforming av identitetsstilknytning*. Oslo, Universitè di Oslo

Miyagawa, S. *Ainu-Japanese Bi-directional Neural Machine Translation: A Step Towards Linguistic Preservation of Ainu, An Under-Resourced Indigenous Language in Japan* In "Journal of Data Mining and Digital Humanities" (2024) Parigi, JDMH

Nettle, D., Romaine, S., Laudisa, F. 2001, *Voci del silenzio. Sulle tracce delle lingue in via di estinzione*. Roma, Carocci Editore

Niemi, E. 1994. "Kvenene og staten – et historisk riss." In Torekoven Strøm (ed.) *Rapport fra seminaret "Kvenene – en glemt minrotet?"* Mandag 14.11.94, Universitè di Oslo, Museo di Tromsø

Niemi, E. *The Finns in Northern Scandinavia and Minority Policy*. In "Ethnicity and nation building in Nordic world". Illinois, Southern Illinois University Press (1995), pp. 145–178.

Niemi, E., *National Minorities and Minority Policies in Norway* in Sia Spiliopoulou Åkermark, S., Huss, L., Oeter, S., Alastair Walker, A. (eds.) *International Obligations and National Debates: Minorities around the Baltic Sea*. (2006), pp. 397–451. Mariehamn, The Åland Island Peace Insitute

Nordhoff, C. B. *Notes on the Offshore Fishing of the Society Islands* in “Journal of the Polynesian Society”, 39. (1930) pp. 137-173, 221-62

Pasqualotto, G., 2011. *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra oriente e occidente*. Milano, Mimesis

Patrie, J. T. 1978. *The genetic relationship of the Ainu Language*. Manoa, University of Hawaii at Manoa

Peloquin, C., Berkes, F., *Local knowledge, subsistence harvests, and social-ecological complexity* in Bay, J. *Human Ecology*, Vol. 37 (2009), pp. 533-545. Berlin, Springer Group.

Pentikäinen, J. 1996. *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin, De Gruyter

Pozzebon, G. 2020. *Figlie dell’immigrazione. Prospettive educative per le giovani con background migratorio*. Roma, Carocci editore

Räisänen-Kunnas, A. *The Kven language: An Overview of a Language in Context* in “Studies in European Language Diversity”, ELDIA (2003). Vienna, Università di Vienna

Remotti, F. 2021. *Sull’identità*. Milano, Raffaello Cortina Editore

Rusinov, A. N., *Kveny: istoriya razvitiya I sovremennoe sostoyanie in Skandinaviskie chteniya 2008 goda*. “Etnograficheskie ikul’turno-istoricheskie aspekty” (2010), pp. 567-574. San Pietroburgo, MAE RAN

Sammallahti, P. 1998. *The Saami Languages: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press

Sara, M. N., *Boazosápmelaččaid vuođđoarvvut* in Eriksen, E. H., *Árvvut – Árvo – Vierhtie – Samiske verdier* (2003). Karasjok, Davvi Girji

Sarashina, G. 1976. *Kotan seibutsuki*. Vol. 2. Tokyo: Hoseidaigaku Shuppanyoku

Sasse, H. J. 1991. *Arvanitika: die albanischen Sprachreste in Griechenland*. Wiesbaden, Harrasowitz

Sasse, H. J., *Theory of language death*. In Brenzigen, M., *Language Death: Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, (1992), pp. 7-30. Berlin, De Gruyter

Sasse, H. J., *Language decay and contact-induced change: similarities and differences* in Brenziger, M. (1992) *Language Death: Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, pp. 59-80. Berlin, De Gruyter

Serragiotto, G., *La politica linguistica del Giappone tra passato e presente* in Maugeri, G., Serragiotto, G., *L'insegnamento della lingua italiana in Giappone*. SAIL, Vol. 20. (2021), pp. 19-35. Venezia, Edizioni Ca' Foscari

Seurujärvi-Kari, I., “*We Took Our Language Back*”, *The Formation of a Sámi Identity within the Sámi Movement and the Role of the Sámi Language from the 1960s until 2008* in Grünthal, R., Kovács, M., *Ethnic*

and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities in *Uralica Helsingiensa*, 5 (2011), pp. 37-78. Helsinki, Uralica Helsingiensa

Seurujärvi-Kari, I., *Theatre* in Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds), *The Saami – a cultural encyclopaedia*, (2005h), pp. 412–413. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Seymour-Smith, C. 1992. *Dizionario di antropologia*. Firenze, Sansoni, p. 304

Shchukina, O., Zadorin, M., Savelev, I., Ershova, L., Konopleva, T., *Norwegian policy on Sami language learning and preservation* In “Polish Journal of Educational Studies”, Vol. 1 (2018), 185-194. Warsaw, De Gruyter Poland

Shirō, H., Mashiho, C., *Ainukotoba sho hōgen no kiso goi tōkeigakuteki kenkyū* In “The Japanese journal of ethnology”, Vol. 24 (1960), pp. 307-342. Yokohama, Japanese Society of Cultural Anthropology

Siddle, R. 1998. *Colonialism and identity in Okinawan before 1945* in “Japanese Studies”, XVIII (1998), p. 121. California, University of California Press.

Silva, C., 2013. *Pedagogia interculturala diritti umani*. Roma, Carocci.

Sollid, H., *Sámi language education policy and citizenship in Norway*, in Olsen, T. A., Sollid, H., *Indigenising Education and Citizenship*, (2022), pp. 133-152. Oslo, Scandinavian University Press

Tamura, S. 2000. *The Ainu Language*. Tokyo, Sanseidō

Tamura, S. 2001. *Ainugo Saru hōgen no onsei shiryō 1: Kondō Kinjirō no rokuon tēpu ni nokosareta Wakete-san no shin'yō*. Osaka, Osaka Gakuin Daigaku Jōhōgakubu

Telmon, T. 1992. *Le minoranze linguistiche in Italia*. Alessandria, Edizioni dell'Orso

Thomason, S. G. 2001. *Language Contact: An Introduction*. Edinburgh, Edinburgh University Press

Tosi, A. 1995. *Dalla madrelingua all'italiano. Lingue ed educazione linguistica nell'Italia multi-etnica*. Firenze, La Nuova Italia

Toso, F. 2008a. *Le minoranze linguistiche in Italia*. Firenze, il Mulino

Toso, F. *Alcuni episodi di applicazione delle norme di tutela delle minoranze linguistiche in Italia*, in "Ladinia", 32 (2008b), pp. 42-100. San Martino in Badia, Istituto Ladino "Micurá de Rū"

Tipton, E. K. 2020. *Il Giappone moderno. Una storia politica e sociale*. Torino, Einaudi

Titcomb, M. 1977. *Native Use of Fish in Hawaii*. University of Hawai'i Press, Honolulu.

Uberti-Bona, M., *Esempi di eteroglossia nel paesaggio linguistico milanese* in “Lingue, culture, mediazioni”, vol. 3, No. 1 (2016), pp. 151-166.

Uzawa, K. 2007. *A comparison between Japan and Norway regarding ILO Convention No. 169*. Tromsø, University of Tromsø

Van Aken, M. 2020. *Campati per aria*. Milano, Elèuthera

Velupillai, V. 2012. *An Introduction to Linguistic Typology*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company

Weinreich, U. 1953. *Language in Contact: Findings and Problems*. New York, Linguistic Circle of New York

Yamada, T., *The Ainu Bear Ceremony and the Logic behind Hunting the Deified Bear* in “Journal of Northern Studies”, Vol. 12, No. 1 (2018), pp. 35-51. Umeå, Università di Umeå

Yamada, T., *Ainu no Shokobutsu Bunrui Taikei* [Classificazione Ainu delle piante], in “The Japanese Journal of Ethnology”, Vol. 51 (1986), No.2, p. 111-218. Yokohama, The Japanese Journal of Ethnology

Sitografia

Carta Europea delle lingue regionali:

<https://www.coe.int/it/web/european-charter-regional-or-minority-languages/testo-della-carta>

Foundation for Ainu Culture: <https://www.ff-ainu.or.jp/web/english/profile.html>

NINJAL: *A Glossed Audio Corpus of Ainu Folklore* (Nagakawa et al. 2016-2024): <https://ainu.ninjal.ac.jp/folklore/en/>

Iannàccaro, G. 2011b. *Repertori linguistici* in *Enciclopedia dell'italiano* [https://www.treccani.it/enciclopedia/repertorio-linguistico_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/repertorio-linguistico_(Enciclopedia-dell'Italiano)/)

Sámi Lobkanguoyddáš: <https://lohkanguovddas.no/en>

Sito della polizia norvegese con gli aggiornamenti sulla situazione del confine Russia-Norvegia: <https://www.politiet.no/en/english/the-norwegian-russian-border/>

Store norske leksikon <https://snl.no/>

White Paper No. 28 “Sami Politics”; 35, “Objectives and Purposes”, 2007-2008; No. 11, “The Teacher – role and education”, 2008-2009