

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Esiste la Cultura Sorda?

Sabina Fontana

(Università di Catania, Italia)

Abstract Concepts such as Deaf Culture and ethnicity emerged first in the field of Deaf Studies as conceptual tools to oppose the reductionist lens of the oppressors with the aim of support the Deaf people in the redefinition of their community and language. Such concepts were promoted all over the world with the aim of liberating Deaf communities. Nevertheless, these tools end up shaping new categories of thought that do not convey the richness of the Deaf way but that end up building new forms of discrimination and separation within the deaf people themselves. In the present paper, the concepts of deaf culture and ethnicity are explored at the epistemological level using an euristic procedure in order to show the complexity of the Deaf experience and to overcome categories for processes to explain the relationship between alterity and identity.

Sommario 1 Quattro storie di sordità. – 2 Sordomuti, sordi, non udenti, audiolesi, ipoacusici: che cosa c'è in un nome? – 3 Ritornare ai fatti: oltre le nozioni di etnia e cultura. – 4 Il gesto uccide la parola. – 5 Il gesto non uccide la parola: è lingua e libera i sordi. – 6 Tra alterità e identità: come si costruiscono i confini.

Keywords Deaf Culture. Community. Ethnicities. Alterity. Identity.

And is a deaf person excluded from his/her ethnic identity of deafness if he/she chooses not to act deaf?

(Davis 2007)

1 Quattro storie di sordità

Eugenio, Matteo, Cecilia e Paola sono sordi. Tre volte la settimana si sfiorano al centro di logopedia della loro città. Un pulmino giallo li preleva a scuola, sottraendoli alle attività scolastiche per la terapia logopedica, cioè per imparare ad articolare suoni e dare un nome al mondo che li circonda. Ognuno di loro ha una storia diversa. La mamma e il papà di Eugenio sono sordi segnanti ma non vogliono che il loro figlio 'prenda il vizio' di segnare. Vogliono che impari solo a parlare bene, come gli udenti. Anche i genitori di Matteo sono sordi segnanti ma hanno scelto di esporre Matteo alla lingua dei segni e al contempo, di educarlo alla lingua vocale. La scelta del

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-12 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-23

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

bilinguismo è stata fatta anche dai genitori di Cecilia, che sono udenti non segnanti, con qualche difficoltà in più però. Non conoscendo la lingua dei segni, hanno cercato un educatore sordo che potesse esporre la loro figlia a questa lingua. Nel frattempo hanno cominciato a frequentare un corso per imparare la lingua dei segni. I genitori di Paola, invece, non vogliono neanche sentire nominare la lingua dei segni. 'Paola deve parlare come tutti i bambini della sua età, non come le scimmie' ha precisato sua madre davanti all'eventualità di intraprendere un percorso bilingue.¹

La loro esperienza non è dissimile da quella di molti altri bambini sordi che hanno dovuto costruire faticosamente la conoscenza di una lingua che non potevano sentire, che hanno lottato per farsi un'idea loro del mondo e prendere in mano la propria vita scegliendo strade diverse da quelle che avevano immaginato per loro genitori, insegnanti, logopedisti.

Così, ogni giorno molti sordi usano la lingua dei segni per comunicare con altri segnanti, o attraverso un interprete, per poter partecipare ad un evento comunicativo come per esempio una visita medica, un incontro con un legale, una riunione per i propri figli. Sebbene spesso queste persone abbiano un'ottima competenza linguistica in italiano parlato, preferiscono usare l'interprete per avere accesso ai messaggi attraverso la loro lingua e non soltanto utilizzando la lettura labiale e i residui uditivi. Parallelamente, altre persone sorde preferiscono non servirsi della lingua dei segni ma sfruttare esclusivamente la labiolettura e i residui uditivi. In generale, queste persone considerano la lingua dei segni ghettizzante e scelgono di inseguire la normalità. Per i primi la sordità è una condizione socio-culturale di appartenenza, per i secondi un handicap da superare, a tratti persino da nascondere. Tra questi due gruppi esiste spesso un'opposizione ideologica forte determinata dal modo stesso di sperimentare la sordità: da una parte una prospettiva patologica secondo cui la sordità è una malattia da curare attraverso apparecchi acustici o impianti cocleari, da superare attraverso la terapia logopedica; dall'altra la prospettiva bio-psicosociale, che considera la diversità come esperienza socio-culturale positiva e che, accanto alla terapia logopedica, riconosce la lingua dei segni come risorsa importante per la crescita cognitiva del bambino sordo nell'ambito di un'educazione bilingue (cf. Caselli et al. 2006; Caselli 2014). Tale contrapposizione ha influenzato, in ultima analisi, la possibilità di usare la lingua dei segni in contesti educativi e pubblici fino a poco tempo fa e ha privato generazioni di persone sorde della loro lingua. Gli impatti sono importanti ad un livello emotivo, cognitivo, linguistico, sociale. La lingua dei segni è una lingua naturale per i sordi perché sfrutta un canale comunicativo integro e consente loro uno

1 Si tratta di dati e testimonianze raccolte durante il mio lavoro di consulenza scientifica per vari enti.

sviluppo linguistico-cognitivo pari ai coetanei udenti. In altre parole, la lingua dei segni svolge un ruolo cruciale proprio perché, come è stato ampiamente dimostrato, l'equilibrio psico-cognitivo e le competenze linguistiche del bambino dipendono dall'averne una comunicazione affettiva, emotiva e linguistica efficace con l'adulto (Caselli et al. 2006; Fontana, Mignosi 2016; Marziale, Volterra 2016).

Ancora oggi il bilinguismo lingua dei segni-lingua vocale è una scelta complessa. Nonostante sia stato dimostrato che la lingua dei segni risponda ai criteri di un autentico linguaggio, la sordità tende ad essere trattata in modo esclusivamente medico e normalizzante, almeno in prima istanza. Negli ultimi anni alcuni provvedimenti legislativi hanno modificato il termine di sordomuto in sordo (L.95/2006) e sottolineato l'importanza della lingua dei segni che, sebbene non abbia ancora un riconoscimento ufficiale, viene promossa e tutelata già dalla Legge Quadro 104/92, dalla legge n.18/2009 che ratifica la *Convenzione ONU per le pari opportunità delle persone con disabilità* fino alle *Linee Guida per l'Integrazione Scolastica del MIUR*. Tali contrapposizioni generano nella percezione sia dell'*in-group* che dell'*out-group* un discorso autocentrato che, nelle sue versioni più estreme, critica ed esclude le posizioni dell'altro come destabilizzanti per la propria identità e per il proprio paradigma.

Così, da una parte, la comunità ha scoperto grazie alla ricerca scientifica (Fontana, Volterra 2014; Fontana et al. 2015) la natura della propria lingua, ripensando il sistema di 'norme' su ciò che significa comunicare e su ciò che significa essere sordi all'interno e all'esterno della comunità stessa.² Dall'altra la maggioranzaudente impone i propri percorsi di cura partendo dal presupposto che l'unica forma di felicità possibile sia 'parlare bene'.

È su questa opposizione che si apre e si struttura il presente articolo nella convinzione che per esplorare la nozione di comunità, occorre liberarsi di tutta una serie di paradigmi, strumenti ideologici e in ultima analisi della mappa che i *Deaf Studies* ci propongono. Pertanto, anziché partire dalle ricerche sinora svolte in questo ambito, enunciando le diverse posizioni teoriche, preferiamo seguire quella che potrebbe essere definita come una «fenomenologia della diversità», prendendo cioè in considerazione i modi e le forme in cui la sordità si presenta a noi. Tale diversità si presenta a noi innanzitutto sotto forma di nomi. Ed è proprio da questi che cominceremo.

2 In un paradigma fonocentrico erano privilegiate le persone sorde in grado di parlare bene perché più vicine al modello dominante (Fontana 2013).

2 Sordomuti, sordi, non udenti, audiolesi, ipoacusici: che cosa c'è in un nome?

Diversi studi antropologici hanno mostrato che i gruppi umani tendono ad elaborare definizioni *positive* di se stessi e *negative* dell'altro. Pare che l'atteggiamento dicotomico funzioni secondo un modello *in-group* e *out-group* (Sumner 1962; Korostelina 2013) e sia tendenzialmente legato a rapporti di potere e di oppressione. Per esempio, coloro che noi conosciamo come «beduini» definiscono se stessi come *arab* all'interno del loro gruppo e sono chiamati *badu* all'esterno. La seconda denominazione deriva da un termine coniato dagli abitanti della città per distinguere se stessi dai nomadi pastori. La parola *arab* modella le relazioni interne alla comunità mentre il termine *badu* veicola l'interazione con un *out-group* che si percepisce in posizione dominante in quanto stanziale. Questa contrapposizione tra gruppi nomadi e stanziali si ritrova in altri contesti dove il nome veicola la percezione del gruppo dominante come nel caso dei nomadi iraniani che vengono definiti *Khane be dush* cioè «casa sulle spalle» (Fabietti 1995).

Se proviamo ad analizzare le diverse denominazioni (e opposizioni) che costellano l'esperienza della sordità, tenendo in considerazione le logiche dell'*in-group* e dell'*out-group*, ritroviamo denominazioni diverse che veicolano logiche del tipo oppressore-oppresso (Freire 2011). L'elenco che è posto a titolo del presente paragrafo potrebbe essere considerato in realtà come un *continuum* in cui da una denominazione come sordomuto/sordo utilizzata dai sordi per definire se stessi, si passa ad una denominazione che caratterizza i sordi per quello che non sono (non udenti) conosciuta dalle persone udenti, per giungere infine, all'estremità opposta, a denominazioni del lessico medico che definiscono l'individuo per la patologia (audioleso/ipoacusico).

Nel corso degli anni, l'esperienza della sordità è stata descritta in termini di «norma sorda». Pertanto, nei *Deaf Studies* (per una rassegna si veda Leigh 2009) «sordo» (deaf) con la prima lettera minuscola è stato opposto a «Sordo» (Deaf) per intendere due diversi modi di essere sordi, già evidenziati nel paragrafo precedente: si può essere sordi 'audiologici' e non condividere «il fatto sociale» con altri sordi ma vivere e (tentare di) integrarsi nel mondo udente; si può essere sordi segnanti e appartenere alla comunità. In questo modo, si è strutturato un reticolato di denominazioni coniate e usate nell'*in-group* che si oppongono in modo sistematico ad altre usate nell'*out-group* ed in cui si riconoscono rispettivamente i Sordi e i sordi. Per esempio, oltre alle diverse denominazioni della sordità, possiamo menzionare l'opposizione tra «lingua dei segni italiana» dell'*in-group* e «linguaggio (mimico) gestuale» dell'*out-group*, la nozione di «cultura sorda» elaborata nell'*in-group* per circoscrivere e definire una visione socio-culturale della sordità, intesa come prospettiva basata su un'esperienza visivo-corporea e contrapposta a cultura udente. Infine, più recentemente,

è emersa nel dibattito anglosassone sull'identità e la cultura sorda, la nozione di *deafhood* (intraducibile in Italiano) per sottolineare l'identità linguistico-culturale in contrapposizione a *deafness* (riservata per la condizione audiologica) anche se in contesto italiano non sembra essere diffusa. È evidente che dietro la rete di opposizioni analizzate possiamo individuare vere e proprie costruzioni simboliche, generate da determinate circostanze storiche, sociali e politiche. Secondo queste coordinate, una persona può essere definita *Sorda* o *sorda* sulla base di logiche di *in-group* o *out-group* che possono essere molto discriminanti. Qualche tempo fa, gli studenti e alcuni membri della *Gallaudet University* protestarono contro l'elezione di Jane K. Fernandes come presidente dell'unica università per sordi nel mondo perché non era «abbastanza sorda». Questa argomentazione provocò una certa confusione tra gli udenti che non riuscivano a comprendere le motivazioni di tanta rabbia. Fernandes, sorda dalla nascita, aveva imparato la lingua dei segni all'età di vent'anni e quindi segnava in modo marcato o meglio non aveva un segnato 'puro'. Certamente, fra gli udenti sarebbe inaccettabile mettere in discussione un incarico per il semplice fatto che la persona designata ha un accento quando usa una lingua. In merito alla vicenda, Davis (2007) in un articolo intitolato *Deafness and the Riddle of Identity* (La sordità e l'indovinello dell'identità) ribatte in modo risoluto:

I am arguing that defining the deaf way or any other social group in terms of ethnicity, minority status, and nationhood (including 'deaf world' and 'deaf culture') is outdated, outmoded, imprecise and strategically risky. We would better off expanding our current notions of identity by being less Procrustean and more flexible. Rather than trying to force the foot into a glass slipper, why not make a variety of new shoes that actually fit?

All'interno di questo contesto, infatti, appare logico spiegare la sordità come un fenomeno etnico, riducendola ad un atteggiamento e una serie di norme di comportamento «sordi» in opposizione ad una visione altrettanto riduzionistica della sordità basata sull'aver una patologia. Quando la sordità tende ad essere trattata come patologia da curare e normalizzare, la persona sorda è descritta per quello che non ha e che può recuperare³ piuttosto che per quello che è. Quando, invece, viene trattata in termini di appartenenza, costruisce confini tra chi è «più sordo» (perché nato in una famiglia di sordi) e chi è «meno sordo» (perché ha appreso la lingua dei segni in tarda età). In questo modo, sordi oralisti, figli udenti di genitori sordi, sordi lievi vengono emarginati perché rientrano nei parametri dell'essere

3 Ad una persona udente che continuava a parlare di non udenti, una persona sorda rispose: «se io sono una non udente, allora tu sei una non sorda».

‘udenti’. Le logiche dei confini sono complesse ma si strutturano intorno ad una presunta ‘purezza’ nell’essere e comportarsi come sordo in opposizione ad un comportamento ‘udente’ che all’interno della comunità sorda viene stigmatizzato. Qualche anno fa, in occasione di una serie di seminari tenuti all’interno di un corso per docenti sordi, abbiamo lavorato sul significato dell’appartenenza alla comunità sorda e dei confini. Nel definire una «norma sorda» (che consiste in una serie di comportamenti comunicativi appropriati basati su una logica visiva), i partecipanti hanno anche definito i confini escludendo dalla comunità coloro che avevano appreso la lingua dei segni in epoca avanzata e/o portavano l’impianto cocleare perché ‘troppo superbi’, perché non si comportavano in modo appropriato e non avevano nessuna conoscenza della «cultura sorda» e perché la scelta di questo percorso significava che rifiutavano la lingua dei segni. Pochi hanno tenuto in considerazione il fatto che sono stati i genitori a scegliere un percorso tra oralista e bilingue per queste persone.

Queste denominazioni costruiscono confini netti, creano norme e definiscono comportamenti appropriati all’interno dell’uno o dell’altro gruppo, senza peraltro rappresentare la composizione magmatica e fortemente stratificata della comunità segnante dove ci sono anche udenti e dove spesso approdano persone impiantate che vorrebbero imparare la lingua dei segni o/e partecipare alle attività con sordi segnanti.

3 Ritornare ai fatti: oltre le nozioni di etnia e cultura

Per esplorare l’esperienza della sordità senza servirsi dell’apparato concettuale e terminologico elaborato nell’ambito dei *Deaf Studies*, occorre scegliere di ‘perdersi’ nelle narrative della comunità e attraverso esse, avanzando secondo una procedura euristica, cercare di comprendere in che cosa consiste veramente la comunità sorda. Anziché utilizzare le nozioni sviluppate nell’ambito dei *Deaf Studies* e largamente adoperate dalle persone Sorde per stabilire i confini tra identità e alterità, per contrapporsi alla prospettiva patologizzante di sordità, noi procederemo verso un’analisi epistemologica delle nozioni di «cultura Sorda», di «comunità Sorda» e di «etnia» per cercare quanto meno di porre degli interrogativi su tali categorie.

Sul piano epistemologico, nel servirsi di categorie per definire nozioni complesse e dinamiche come «identità», «cultura», «etnia», corriamo il rischio di creare ‘stampini per biscotti’, cioè nozioni pronte per essere utilizzate dai ricercatori (Geertz 1999) per classificare e categorizzare il fenomeno. In questo modo, tali nozioni non solo ci fanno vedere il mondo secondo il nostro *frame* ma stabiliscono implicitamente una naturale staticità, unitarietà e uniformità di ciò che in realtà consiste in un processo, costruendo artefatti simbolici che vanno ad arricchire una sorta di cassetta

degli attrezzi attraverso cui la comunità rappresenta se stessa. Lo stesso concetto di comunità è problematico. I criteri tradizionalmente utilizzati per definire una «comunità» sono la condivisione di una lingua (definizione condivisa dagli strutturalisti americani da Bloomfield in poi) delle sue varietà (Kloss 1977) e le norme per l'uso appropriato di quella lingua (Fishman 1975). Altri (Fasold 1984; Ferguson 1959; Hymes 1980) aggiungono la collocazione geografica. Dittmar (1989) distingue tra comunità linguistica che ha una sua dimensione storica e comunità di comunicazione che condivide gli aspetti pragmatico-interazionali senza necessariamente condividere il fatto linguistico. È evidente come la nozione di «comunità» non sia certamente tecnico-scientifica (Berruto 1995) e si presti ad innumerevoli applicazioni se mantiene la sua genericità operativa e se si rimane fedeli alla cosiddetta «finzione dell'omogeneità» (Lyons 1975).

Vari studi (Hobshawn, Ranger 1983; Anderson 1991) hanno mostrato che concetti come «comunità» e «cultura» sono centrali per costruire una coesione sociale e un immaginario collettivo all'interno di un gruppo fortemente eterogeneo, per esempio nel processo costitutivo di uno stato o anche di una comunità. Dunque, «cultura» e «comunità» lungi dall'essere concetti tecnico-scientifici sono strumenti che vengono forgiati per servire vari propositi.

L'unica soluzione per comprendere le dinamiche legate all'alterità non è altro che tornare alla distinzione tra identità-alterità, liberandosi della nozione di cultura come propone Abu-Lughod (1991, 466) nel suo saggio *Writing against culture*:

The notion of culture (especially as it functions to distinguish 'cultures'), despite a long usefulness, may now have become something anthropologists would want to work against in their theories, their ethnographic practice, and their ethnographic writing. A helpful way to begin to grasp why is to consider what the shared elements of feminist and halfie anthropology clarify about the self/other distinction central to the paradigm of anthropology.

La lingua e la cultura sono fenomeni dinamici e non possono essere trasformati in categorie. La Cultura è nella relazione tra gli individui, è nella lingua, nel modo in cui le lingue ipo- o iper-codificano il mondo, nella relazione tra le lingue del repertorio linguistico della comunità, in ciò che rimane latente e che non ha bisogno di essere esplicitato (Cardona 1985), nelle norme che regolano quando e come si deve parlare o si deve tacere in un certo contesto comunicativo (Hymes 1974). La lingua e la cultura implicano sistematicamente una relazione tra identità e alterità. Per questo motivo non possono essere trattate come date, senza correre il rischio di trasformarli in dogmi. Nei fatti, non esiste un modo unico di essere

Sordo/sordo o italiano, oppure egiziano. Ci sono modi di comportamento che possono essere individuali, ma allo stesso tempo tipici di un certo gruppo. Al contrario, le nozioni di «cultura Sorda», «etnia» sono costruzioni che creano pericolosamente un processo di appartenenza per coloro che possiedono le caratteristiche associate arbitrariamente al concetto e inevitabilmente di esclusione per chi non le possiede.

Recuperando la nozione gramsciana di egemonia, Turner (1994) mostra come l'apparato concettuale dei *Deaf Studies* sia servito a contrastare le rappresentazioni di sordità della maggioranza. In particolare, il concetto di «cultura sorda» appare essere come un contenitore vuoto che rientra nella tipologia del «Bingo Model of Culture» cioè di quei modelli rigidi con caratteristiche predeterminate che devono essere soddisfatte per rientrare nella definizione adottata. Così le caratteristiche della «cultura sorda», elencate come in una lista, consistono in una serie di parametri comportamentali che non rendono giustizia alla ricchezza creativa, all'immaginario, ad un modello visuo-centrico che mal si presta a classificazioni e che può essere compreso soltanto a partire da un'osservazione libera da schemi pre-determinati e dogmatici.

Pertanto, partire dai fatti e comprendere le coordinate dell'esperienza della sordità, nella dimensione occidentale, significa partire dal Congresso di Milano che segnò e segna inequivocabilmente la storia dell'educazione dei sordi, sancendo un'opposizione ideologica tra 'manualisti e oralisti' (Pennisi 1994).

4 Il gesto uccide la parola

Nel 1880, dal 6 all'11 settembre, si tenne, a Milano, il *Congresso Internazionale per il miglioramento della sorte dei sordomuti*.⁴ Oltre 300 operatori di scuole e istituti per sordi e delegazioni provenienti da vari paesi europei e dagli Stati Uniti affollavano una delle sale più grandi del Regio Istituto Tecnico di Santa Maria. Paradossalmente, i destinatari dell'ambizioso obiettivo rappresentavano una percentuale bassissima che, pare, non venisse tenuta in considerazione neanche durante le votazioni. A margine, analizzando i fatti oltre un secolo dopo, dovremmo anche chiederci se fosse stata garantita l'accessibilità attraverso la figura dell'interprete. Dagli atti a noi pervenuti, non sembra. Partigiani della 'parola' e del metodo orale e sostenitori del 'metodo misto' basato su gesti e parole dibatterono per tre giorni sul ruolo del 'gesto' nell'educazione dei sordi. Alcuni come Thomas Gallaudet, statunitense, sottolineavano come gesto e parola fossero neces-

4 Le informazioni qui riportate sono pubblicate sul sito <http://www.storiadeisordi.it/2013/05/12/atti-del-congresso-internazionale-di-milano-1880> (2017-04-11)

sari «allo svolgimento intellettuale» dei sordi; altri come Arnold, inglese, sostenevano che «il linguaggio articolato era superiore ai gesti poiché esso era il metodo usato dalla natura»; altri ancora come il canonico Tarra, che presiedeva i lavori, ripeteva, citando Manzoni, «La parola è il mezzo più puro, che va direttamente all'intelletto, mentre il gesto parla più al senso e alla fantasia, che non all'intelligenza». Nel corso del Congresso, si ricordava come la «parola orale» fosse «dono di Dio» (Zucchi, Presidente del Regio Istituto di Milano), «il lume che Dio gli ha ispirato sulla fronte» (ancora Tarra), fosse «una necessità che i muti parlino perché abbiano la confessione» (Don Serafino Balestra, direttore della scuola di Como). La parola, cioè l'educazione orale era da preferire in modo esclusivo poiché come sosteneva l'abate Tarra: «Il regno della parola è un dominio la cui regina non ammette competenti. La parola è gelosa e vuol essere l'assoluta padrona del campo». Quest'ultima affermazione unitamente alle Risoluzioni con le quali si chiuse il Congresso, segnarono la vita di generazioni di sordi nel privilegiare l'educazione orale esclusiva perché 'il gesto uccide la parola'. Tra le Risoluzioni del Congresso, vale la pena di citare le più importanti:

Il Congresso, Considerando la non dubbia superiorità della parola sui gesti per restituire il sordomuto alla società e dargli una più perfetta conoscenza della lingua, Dichiarò: Che il metodo orale deve essere preferito a quello della mimica per l'educazione e l'istruzione de' sordomuti.

Il Congresso, Considerando che l'uso simultaneo della parola e dei gesti mimici ha lo svantaggio di nuocere alla parola, alla lettura sopra le labbra ed alla precisione delle idee, Dichiarò: Che il metodo orale puro deve essere preferito.

Proviamo ad analizzare il *frame* cioè l'universo concettuale e linguistico (Lakoff 2006), all'interno del quale si muovono gli educatori del Congresso. Il gesto è visto in opposizione alla parola, come strumento impreciso e materiale di comunicazione che coinvolge i sensi e non il pensiero. Il gesto non è articolato come la parola, è approssimativo e non può veicolare la raffinatezza della ragione. La comunicazione gestuale è retaggio di un'espressione corporea ed emotiva da cui l'umanità intera si è da tempo affrancata in virtù del potere della parola/scrittura. Dunque, il gesto è scarto dalla norma, è istinto animale e va disciplinato con l'educazione alla parola che 'vuol essere l'assoluta padrona del campo'. In quest'ottica, il sordomuto è indubbiamente 'alterità' patologica poiché è tale per una mancanza, una perdita, una malattia che sin dalla nascita o dall'infanzia più precoce gli ha impedito di acquisire il linguaggio articolato, l'unica vera forma di linguaggio.

In quest'ottica, il Congresso di Milano rappresenta un punto di rottura con le precedenti tradizioni educative che videro sacerdoti udenti affian-

cati poi da maestri sordi realizzare un'azione pedagogica illuminata basata sulla lingua dei segni come risorsa sin dalla seconda metà del XVIII secolo. Allo stesso tempo, inaugura una pedagogia della normalizzazione, stabilendo implicitamente un confine netto tra la patologia e la normalità, identificate rispettivamente con la comunicazione gestuale e la parola. Da quel momento, questo *frame* ha condizionato l'educazione dei sordi a livello internazionale, influenzando scelte didattiche, metodologie e tecniche agendo sulle scelte di famiglie, educatori e istituzioni. Secondo Baynton (2000), le Risoluzioni del Congresso di Milano vanno inquadrare in un complesso mutamento culturale e scientifico che modifica l'idea stessa del ruolo dell'uomo nell'universo, la sua origine ed 'evoluzione' e si allontana dall'interesse illuminista nei confronti del gesto come forma primigenia di comunicazione. L'abbandono di un paradigma creazionista e l'affermarsi di un modello evoluzionista a seguito della pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin segna la graduale presa di distanza dalle lingue gestuali-corporee-segnate nell'educazione dei sordi come effetto di uno degli accostamenti concettuali più tipici delle prime ricerche di scienze etno-antropologiche e cioè quello di considerare il gesto come primo gradino della scala evolutiva (Fontana, Zuccalà 2012). Gran parte delle teorie evoluzioniste assegnavano una determinata scala di valori a lingue e culture, relegando molte lingue non occidentali prive di scrittura al gradino più basso dell'evoluzione dell'umanità, indicate come 'fossili' viventi di ere passate.

5 Il gesto non uccide la parola: è lingua e libera i sordi

Negli ultimi vent'anni, la scoperta della linguisticità delle lingue dei segni (Stokoe 1960; Volterra 1987; Corazza, Volterra 2008; Fontana, Volterra 2014) ha contribuito in modo determinante al ripensamento della sordità in termini linguistici e identitari. Quei gesti considerati imprecisi e approssimativi hanno una struttura, sono organizzati in un sistema gerarchico autonomo, cioè indipendente dalle lingue vocali, presentano le stesse caratteristiche distintive di tutti i linguaggi umani.⁵ In altre parole, i gesti della comunicazione dei sordi sono *lingue*. Nel 1960, con *Sign Language Structure*, William Stokoe ha mostrato la linguisticità delle lingue dei segni, definendo un ambito di ricerca che, con tempi e modalità diverse, si è diffuso in tutto il mondo.⁶

5 Per una discussione recente su questo tema si veda, Russo, Volterra 2007; Fontana 2009; Fontana, Volterra 2014.

6 Si veda tra gli altri: Klima, Bellugi 1979 per l'American Sign Language (ASL); Volterra 1979 per la Lingua dei Segni Italiana (LIS); Jouison 1991 per la Lingua dei Segni Francese (LSF).

La nascita di una nuova consapevolezza ha determinato l'emergere di un concetto di comunità e di leadership sorda (Ladd et al. 2003) e di un movimento di rivendicazione e di lotta per i diritti che ha dimensioni europee e internazionali per esempio con l'*European Union of the Deaf* (EUD)⁷ e la *World Federation of the Deaf* (WFD).⁸

Questo significa che le persone sorde, in quanto utenti di quelle lingue, costituiscono una *comunità* o una *minoranza* che viene esplorata con gli approcci delle scienze sociali come l'antropologia, l'etnografia, la sociologia ecc. nell'ambito di un nuovo paradigma scientifico-politico denominato *Deaf Studies*.⁹ All'interno di tale prospettiva e in contrapposizione alla patologizzazione della sordità, si strutturano nuovi simboli culturali come il concetto di «cultura sorda» che assume una sua concretezza e ontologia per veicolare un'esperienza positiva della sordità e implicitamente il diritto all'autodeterminazione. Per la maggioranza udente ed in particolare, per chi condivide una prospettiva normalizzante, questa nozione diventa sinonimo di esclusione ed emarginazione sociale.

Emerge un nuovo *frame*, quello cioè di una minoranza linguistica e culturale che lotta per l'autodeterminazione con il nuovo slogan, condiviso dalla più ampia comunità delle persone con disabilità che sottolinea tra tutti: niente su di noi senza di noi. Tale *frame* rispecchia la nuova prospettiva sulla disabilità inaugurata in particolare dalla Convenzione ONU sulle pari opportunità delle persone con disabilità del 2006 e ratificata dall'Italia con l. n.18 del 3 febbraio 2009. Nella Convenzione ONU si promuove una visione positiva della disabilità non come 'mancanza', 'minorazione', 'compromissione', ma come diversità e ricchezza. La maggioranza o, se vogliamo, i cosiddetti 'normali', deve ripensarsi per promuovere l'inclusione attraverso un processo di accomodamento ragionevole (*reasonable accommodation*), cioè di presa in carico dei bisogni specifici.

L'opposizione tra chi sostiene l'importanza della lingua dei segni e chi la liquida come 'anacronistica' si carica di nuovi significati. Rispetto al Congresso di Milano, è cambiato lo sfondo sociale e culturale. Sicuramente, gli studi sul post colonialismo, il relativismo culturale, il grande repertorio di testi etnografici che descrivono varie culture hanno contribuito, se non a eliminare, a ridimensionare fortemente la tendenza a creare scale di valori tra sistemi culturali e linguistici. In particolare, la letteratura post colonialista ha evidenziato l'unicità, la dignità e la ricchezza che si attuano nelle molteplici forme storico-linguistiche.

Tuttavia, per diversi motivi storico-culturali da tale opera di decostru-

7 <http://www.eud.eu/> (2017-04-11).

8 <https://wfdeaf.org/> (2017-04-11).

9 La bibliografia in merito è molto vasta. Per una prima rassegna dei temi principali con cui i *Deaf Studies* si sono confrontati si veda Leigh (2009).

zione critica e culturale sono rimaste per lo più escluse le lingue dei segni (Fontana, Zuccalà 2012), perlomeno nella maggioranza udente. Pertanto, da una parte, la scoperta della linguisticità delle lingue dei segni legittima l'esistenza di una minoranza linguistica segnante e ne impone la tutela, dall'altra, le nuove tecnologie (impianto cocleare o protesi digitali) impongono il percorso di cura e normalizzazione a danno di un approccio bilingue che include la LIS. Le due prospettive non sembrano conciliabili. È sufficiente provare ad analizzare cosa succede in genere quando nasce un bambino sordo. Partiamo dai numeri. Il 90% dei bambini sordi nasce da genitori udenti che poco o nulla sanno della sordità (Maragna, Marziale 2012; Caselli et al. 2006) e che condividono il *frame* della maggioranza udente costruito principalmente su una categorizzazione biologico-medica. Le prime persone che incontrano i familiari nel momento in cui insorge il sospetto di una sordità sono i medici che inquadrano la sordità come deficit che, con interventi opportuni (impianto cocleare o protesi), si può 'sconfiggere'. In altre parole, il motore primario di questi interventi è la cura, la riabilitazione di un corpo considerato 'malato', in una tensione costante verso un modello udente, cioè socialmente accettato (Fontana, Zuccalà 2012). È quasi fisiologico che famiglie senza alcuna esperienza di sordità, tendano a preferire un percorso normalizzante e ad escludere la lingua dei segni ed un possibile percorso bilingue come stigmatizzante e gheftizzante (Attenasio 2000) o peggio ancora come etichettato da professionisti come 'dannoso' per l'apprendimento della parola.

Si tratta di un'opposizione dogmatica che finisce con il ledere i diritti dei bambini di essere esposti ad una lingua che utilizza il canale comunicativo integro e di acquisirla nei tempi e nei modi dei bambini udenti (Caselli et al. 2006; Caselli 2014) e sfruttare, al contempo, tutte le possibilità della tecnologia, oltre ai metodi della logopedia e della didattica speciale per apprendere la lingua vocale.

Il modello bio-psicosociale inaugurato dalla Convenzione ONU non è accessibile né alle famiglie né ai medici che continuano a trattare la sordità come una malattia da curare ed escludono la dimensione sociale e culturale dal percorso educativo del bambino sordo. Con grande fatica e sofferenza, molti sordi, divenuti ormai adolescenti o adulti, recuperano e conquistano quella dimensione identitaria che è stata loro negata nel corso della loro infanzia per inseguire la normalità (si veda Laborit 1997).

Molti altri, invece, non sentono l'esigenza di incontrare la comunità sorda e preferiscono cercare di integrarsi nel mondo degli udenti.

6 Tra alterità e identità: come si costruiscono i confini

Un modo possibile per comprendere la relazione tra identità e alterità, tra l'individuo e la comunità oltre che per capire in che cosa consiste effettivamente una comunità è quello di utilizzare l'approccio degli *scripts* culturali (Goddard, Wierzbicka 2004), poiché, essendo permeati dalle narrative delle comunità, consentono l'accesso al paradigma normativo identitario sottostante che spesso rimane latente. In altre parole, gli *scripts* consistono nelle narrative che le persone utilizzano per modellare i loro progetti di vita e raccontare le loro storie (Appiah 2005). Tale approccio può consentire al livello emico (cioè secondo le categorie significative per la comunità) di comprendere le pratiche comunicative e le norme specifiche di una comunità.

Diversi studi hanno sottolineato l'importanza della narrazione e della narrazione del sé nello sviluppare la consapevolezza linguistica, il senso di appartenenza e nel costruire una nozione di identità e di confine (Mishler 2000; Baker 2004; Bamberg 2004; Goodson 2001; Breivik 2005).

Nell'elaborare la riflessione del presente lavoro, si è fatto riferimento a dati raccolti nel corso di un decennio in diversi contesti formali e informali attraverso la tecnica dell'osservatore partecipante.¹⁰ Tale metodo include l'osservazione, l'intervista, e l'analisi dei documenti con l'obiettivo di raccogliere dati per l'analisi qualitativa. Si basa su un atteggiamento non giudicante che mira ad esplorare ciò che è significativo per l'individuo o per la comunità in analisi (DeWalt, DeWalt 1998).¹¹ Secondo Hymes (1974) è necessario utilizzare un approccio etnografico a partire da un livello emico per comprendere le categorie significative di una comunità. Un approccio emico si realizza con la collaborazione dei membri della Comunità e consente di accedere alle descrizioni, alle narrazioni e narrative, alle analisi espresse nei termini degli schemi concettuali e delle categorie pertinenti di una comunità. La conoscenza emica è validata dal consenso degli informanti nativi che devono legittimare le descrizioni in quanto rappresentative della loro cultura. I dati emici vengono analizzati poi ad un livello etico, cioè secondo le categorie significative per la comunità scientifica.

Pertanto, per esplorare l'esperienza della sordità, occorre partire da alcune coordinate che ricorrono sistematicamente nelle narrazioni dei sordi e cioè come la perdita uditiva ha segnato la loro vita. In quest'ottica, la narrativa dei sordi è cambiata con la scoperta della linguisticità della lingua dei segni che, come si è detto, ha trasformato le coordinate norma-

10 Per ogni brano riportato si preciserà in nota la modalità di raccolta.

11 Occorre, tuttavia, ricordare che, data la familiarità della sottoscritta sia con la comunità di maggioranza che con quella di minoranza, alcuni aspetti possono essere stati trascurati per il paradosso dell'osservatore partecipante.

tive della comunità. Se in passato, il sapere parlare bene era considerato cruciale per essere leader all'interno della comunità sorda, oggi usare la lingua parlata per comunicare con i Sordi è considerato inappropriato poiché indica una scarsa competenza in lingua dei segni (Fontana et al. 2015). Nel narrare la propria storia, quasi tutte le persone sorde precisano sempre il loro status di sordo e spesso citano eventi per dimostrare quanto sia difficile a volte interagire con la maggioranza udente che non sa o che non capisce i bisogni, i diritti e più in generale l'esperienza della sordità. Le persone udenti segnanti si identificano sempre come CODA facendo spesso riferimento al loro ruolo di mediatori tra i loro genitori e il mondo udente. Pertanto, partendo dalla sordità come tratto marcatore di confini che genera differenza perché rende inaccessibile la lingua della maggioranza se non con un'educazione specifica, si può individuare un'ulteriore tratto specifico ricorrente che è l'atteggiamento nei confronti dell'esperienza della sordità.

La consapevolezza dell'esperienza della sordità richiede tuttavia una lingua e un senso di appartenenza. Carmelo racconta ad un sordo¹² la sua vita durante il periodo della guerra e descrive i diversi modi per sbarcare il lunario, come chiedere l'elemosina davanti alle chiese, fare il muratore, distribuire il latte casa per casa e infine fare i muri a secco ma non parla mai della sua sordità. Carmelo, però, non ha mai frequentato una scuola speciale e solo occasionalmente, quando era più giovane, frequentava la comunità. Al contrario Salvatore, che all'epoca dell'intervista aveva 60 anni, menziona più volte la sua sordità oltre a precisarlo al momento della presentazione. La sordità ha segnato la sua vita poiché ha dovuto lottare per sposare una donna sorda, lottare per difendere i suoi diritti sul posto di lavoro, lottare per difendere altri sordi visto che aveva un ruolo di leadership all'interno della sua comunità. Gerardo, un CODA di 50 anni, racconta di aver lasciato la moglie perché udente. «I CODA non sono udenti, ma sono persone che possono sentire» spiega. La storia di Filippo è interessante perché ribalta la prospettiva dell'alterità. Filippo è l'unica persona udente nella sua famiglia. Genitori, zii, nonni e cugini sono tutti sordi. Confessa di avere invidiato enormemente i cugini perché indossavano le protesi e a Natale ricevevano i regali del centro dove facevano logopedia. Luigi è un sordo che ha imparato la lingua dei segni a trent'anni circa e che sta imparando a conoscere la «norma sorda». Luigi ha vissuto la stessa esperienza di Jane K. Fernandes e quando è stato eletto presidente della locale associazione, molti sordi hanno affermato che «era troppo udente». Luigi usa una sorta di interlingua della LIS: segna in modo impreciso e parla molto.

12 Quando è stato intervistato, Carmelo aveva 95 anni. I dati sono stati raccolti mediante videocamera da un intervistatore sordo anziano che era in grado di comunicare con lui all'interno di un progetto di ricerca sulla storia dei sordi nell'anno 2008/2009. Carmelo non usa la lingua dei segni standard ma una forma di home sign.

I confini tra alterità e identità sono dinamici e sono legati piuttosto ad una costruzione sociale della sordità (Zuccalà 1997; Kisch 2008), che può assumere varie forme ma che ha come tratto distintivo l'esperienza diretta o indiretta della sordità e la propria rappresentazione di tale esperienza. Quale che essa sia, nella narrazione dei sordi e nella narrativa condivisa i confini tra maggioranza e minoranza sono sempre presenti. Questo si riscontra spessissimo in un contesto, ancora scarsamente studiato come quello dei social (facebook; youtube etc.) dove spesso i sordi si filmano e postano messaggi e dove sembra collocarsi sempre di più una dimensione comunitaria senza confini di natura geografica ma soprattutto senza quei confini tra *in-group* e *out-group*. Interpreti, sordi segnanti precoci e non partecipano con l'obiettivo comune di promuovere la lingua dei segni e di raccontare le loro avventure nella maggioranza udente non senza ironia. Un esempio di questo genere sono i post di Valentina Foa. Eccone alcuni:

Mi fa piacere che mi leggiate. Mi dite che vi piace leggermi perché parlo della sordità con ironia. Perché sdrammatizzo. Però capisco che, a un certo punto, devo spostare l'ago pure sull'altro lato, quello...negativo. Avete presente Candido? Beh, ecco. Credetemi, oscillo spesso tra ironia e ottimismo (o positività?). Già 'sdrammatizzare' implica l'attenuare quella concezione più o meno drammatica della sordità, quasi un ridimensionarla a un qualcosa di rassicurante, un qualcosa di non così grave come si teme, come si crede. In questo mondo di voci, suoni, citazioni gucciniane che non sempre riconosco, rispondendone pure a tono. In quel mondo dove noi siamo una minoranza. Quindi mi sento in dovere di rassicurarvi su una cosa, realistica: ogni tanto vado fuori di testa. Quando non capisco e quando non mi capiscono. Mi deprimi, tiro fuori gli aculei, alzo la voce, mi isolo. Non se ne guarisce (eccolo, l'ago che tocca i valori minimi storici della mia bilancia personale). Perché, è vero, la sordità non è uno scherzo. Cioè, non auguro a nessuno di voi udenti di diventare sordi. Ma non sdrammatizzo la mia sordità: la racconto perché possiate vedere che si possa vivere la propria sordità tra udenti senza sentirci 'malati', 'poverini', 'coraggiosi', 'sfigati' e... Scusate, devo spostarmi, là dietro suonano il clacson da non so quanto tempo e io me ne sono accorta solo ora.

– Valeeeee! Immediatamente la riconosco ma non posso cambiare strada, – oh, buongiorno!, saluto una delle mie innumerevoli insegnanti di sostegno delle superiori, – come stai, cosa fai, sei sposata, hai figli, tuo papà sta bene, quanti anni hai adesso, dove vivi, che ci fai qui, tatata-ratata. Oh, calma. – sì, sono sposata, vivo in campagna, mio padre non c'è più e... sono psicologa.– ah, stai andando da una psicologa? – no, lo sono io. – eh? cioè? – lavoro come psicologa. – fai un lavoro simile a loro? Santo cielo. – no, io ho uno studio privato, ho dei pazienti, sono psicologa io. – ma non è possibile, come hai fatto? Gentilissima cosiddetta professoressa di sostegno, quell'anno in cui ti hanno assegnato a

me avresti dovuto solo prendere appunti al posto mio – perché io mica ero brava a seguire i prof 6 ore al giorno – ma tu niente, eri lì che continuavi a chiedermi: capisci? E io che ti ORDINAVO di trascrivere ciò che sentivi, perché sai che mi perdevi sempre qualcosa, sempre. Mica eri lì per fissare il soffitto e... quella volta che ti confessai di voler andare all'università, mi hai fatto una testa grossa così con un «ma non ce la farai, sei sorda, devi puntare sui lavori più semplici». E oggi mi squadri da cima a fondo con un: «ma non è possibile, come hai fatto?».

Fraasi che rinforzano confronti tra 'voi simili', da quando sono nata: «Guarda quelli come parlano bene», indicando un gruppo di sordi con protesi o IC (mentre io non riuscivo a sfruttare le mie protesi o le buttavo nel cesso per esasperazione); «Guarda quelli come parlano benissimo», indicando un gruppo di sordi anche bilingui (mentre io avevo un 'patrimonio verbale di circa 50 parole' a 7 anni); «Guarda quelli come sentono bene», indicando compagni sordi che riuscivano a ripetere correttamente le fraasi che la logopedista diceva a bocca schermata; «Guarda quelli come sono bravi con la labiolettura», indicando sordi adulti mentre io, bimba, non riuscivo a capire ciò che mi diceva l'interlocutore; «Guarda quelli come sanno parlare al telefono», indicando sordi adulti mentre io, bimba, fingevo di parlare al telefono trovandolo sempre spento, se non con la mia fantasia.

Fraasi che rinforzano confronti tra 'deaf like me': «Guarda quelli come fingono di essere udenti», certi sordi che indicavano me quando ancora non conoscevo la LIS. «Guarda quelli come scimmiettano», certi sordi che indicavano un gruppo di segnanti...

Quando sordi e genitori di figli sordi vengono da me in terapia, riportano 'giudizi' incollati su di loro e sui loro figli dagli altri, tanti sono i 'guarda quelli come...' che diventano un elemento di sofferenza per sé e per gli altri. Come lo erano (e spesso lo sono ancora) per me. Non è la sordità in sé, è anche tutto questo. Siamo neurobiologicamente obbligati a formulare giudizi, ma almeno cerchiamo di rendercene conto. ¹³

La storia dei sordi è contrassegnata da un *perpetuel commencement* (Fussellier Souza 2001) e da una perenne oscillazione dal frame patologico a quello sociale e identitario che segna la vita di ciascun sordo. L'esperienza della sordità ha tratti tipici che portano a processi di rispecchiamento e tratti personali legati all'individuo, alla sua famiglia e al contesto educativo. Tuttavia, per quanto sia innegabile affermare che esista un modo «sordo» di vivere nel mondo e in relazione con l'alterità, abbiamo mostrato che categorizzare certe esperienze costruisce feticci ed esaspera le differenze, promuovendo l'esclusione in nome di una presunta autenticità.

13 Post di Valentina Foa su Facebook tra il 2016 e il 2017.

Partire dai fatti significa toccare con mano le dinamiche dei confini tra identità e alterità per capire che a volte non è dei confini che dobbiamo preoccuparci ma del modo di interpretarli e di spiegarli.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Lila (1991). «Writing Against Culture». Fox, Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-62.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities*. London; New York: Verso.
- Appiah, Anthony Kwame (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Attenasio, Luigi (a cura di) (2000). *Fuori norma: la diversità come valore e sapere*. Roma: Armando.
- Bamberg, Michael (2004). «narrative Discourse and Identities». Meister, Jan Christoph et al. (eds.), *Narratology Beyond Literary Criticism*. Berlin: Walter de Gruyter, 213-37.
- Baynton, Douglas (2000). «*Savages and Deaf-Mutes*»: *Evolutionary Theory and the Campaign Against Sign Language*. Williams, D. (ed.), *Anthropology and human movement. Searching for Origins*. Boston: Scarecrow Press.
- Baker, Carolyn (2004). «Membership Categorization and Interview Accounts». Silverman, D. (ed.), *Qualitative Research: Theory, Method, and Practice*. London: Sage, 162-76.
- Berruto, Gaetano (1995). *Fondamenti di Sociolinguistica*. Roma-Bari: Laterza.
- Breivik, Jan K. (2005). *Deaf Identities in the Making*. Washington, Dc: Gallaudet University Press.
- Cardona, Giorgio R. (1985). *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari: Laterza.
- Caselli, Maria Cristina; Maragna, Simonetta; Volterra, Virginia (2006). *Linguaggio e Sordità. Parole e segni nell'educazione dei sordi*. Bologna: il Mulino.
- Caselli, Maria Cristina (2014). «Crescere con due lingue senza paura». *Chi ha paura della lingua dei segni. Psicologia Clinica dello Sviluppo*, 28, (3), 428-29.
- Corazza, Serena; Virginia Volterra (2008). «La Lingua dei Segni Italiana: nessuna, una, centomila». Caterina Bagnara, et al. (a cura di), *I Segni parlano: Prospettive di Ricerca sulla Lingua dei Segni Italiana*. Milano: Franco Angeli, 19-29.
- Davis, Lennard J. (2007). «Deafness and the Riddle of Identity». *The Chronicle Review. The Chronicle of Higher education*, 12. URL <http://>

- www.chronicle.com/article/Deafnessthe-Riddle-of/23778 (2017-04-11).
- DeWalt Kathleen; DeWalt, Billie (1998). *Participant Observation. A guide for fieldworkers*. California: Altamira Press.
- Dittmar, Norbert (1989). *Variatio delectat. Le basi della sociolinguistica*. Galatina: Congedo.
- Fabietti, Ugo (1995). *L'identità etnica*. Roma: Carocci.
- Fasold, Ralph (1984). *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell.
- Ferguson, Charles (1959). «Diglossia». *Word*, 16, 325-40.
- Fishman, Joshua A. (1975). *La Sociologia del Linguaggio*. Roma: Officina Edizioni.
- Fontana, Sabina (2009). *Linguaggio e Multimodalità: oralità e gestualità nelle lingue dei segni e nelle lingue vocali*. Pisa: Edizioni ETS.
- Fontana, Sabina; Amir Zuccalà (2012). «Dalla Lingua dei sordi alla lingua dei segni: come cambia una comunità». Fontana, Sabina; Mignosi, Elena (a cura di), *Segnare, Parlare, Intendersi: Modalità e Forme*. Milano: Mimesis, 31-49.
- Fontana, Sabina (2013). *Tradurre lingue dei segni. Un'analisi multidimensionale*. Modena: Mucchi.
- Fontana, Sabina et al. (2015). «Language Research and Language Community Change: Italian Sign Language (LIS) 1981-2013». *International Journal of the Sociology of Language*, New York: Walter De Gruyter.
- Fontana, Sabina; Volterra, Virginia (2014). «Lingua, cultura e trasmissione: il caso della lingua italiana dei segni LIS». Garavelli, E.; Suomela-Harma E. (a cura di), *Dal Manoscritto al Web. Canali e modalità di Trasmissione dell'Italiano*. Firenze: Franco Cesati editore, 769-83.
- Freire, Paulo (2011). *La pedagogia degli oppressi*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Geertz, Clifford (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: il Mulino.
- Goddard, Cliff; Wierzbika, Anna (2004). «Cultural Scripts. What They Are and What They Are Good For?». *Intercultural Pragmatics*, 1 (2), 153-66.
- Goodson, Ivor (2001). «The Story of Life History: Origins of the Life History Method in Sociology». *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 129-42.
- Higgins, Paul (1981). *Outsiders in a Hearing World: a Sociology of Deafness*. Auburn: Sage Publications
- Hymes, Dell (1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. London: Tavistock Publications Ltd.
- Kisch, Shifra (2008). «'Deaf Discourse': The social construction of Deafness in a Bedouin Community». *Medical Anthropology*, 27 (3), 283-313.

- Kloss, Heinz (1986). «On Some Terminological Problems in Interlingual Sociolinguistics». *International Journal of the Sociology of Language*, 57, 91-106.
- Korostelina, Karina (2014). *Construcing the Narratives of Identity and Power. Self Imagination in a Young Ukrainian Nation*. New York: Lexington Books.
- Laborit, Emmanuelle (1997). *Il grido del gabbiano*. Milano: Rizzoli.
- Ladd, Paddy (2003). *Understanding Deaf Culture: in Search of Deafhood*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lakoff, George (2006). *Non pensare all'elefante*. Roma: Fusi Orari,
- Leigh, Irene W. (2009). *A Lens on Deaf Identities*. New York: Oxford University Press.
- Lyons, John (1981). *Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maragna, Simonetta; Marziale, Benedetta (2012). *I diritti dei sordi*. Milano: Franco Angeli.
- Marziale, Benedetta; Volterra, Virginia (2016). *Lingua dei segni, società e diritti*. Roma: Carocci.
- Mignosi, Elena; Fontana, Sabina (2013). «Il gesto come risorsa biolinguistica». *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 298-313. URL <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/217>.
- Mishler, Elliot (2000). *Storylines: Craft artists' narratives of identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Pennisi, Antonio (1994). *Le lingue mutole. Le patologie del linguaggio fra teoria e storia*. Roma: Carocci.
- Turner, Graham (1994a). «How is Deaf Culture?». *Sign Language Studies*, 83, 103-26.
- Turner, Graham (1994b). «Response to Comments by Bahan, Ladd, Montgomery, and Further Thoughts». *Sign Language Studies*, 85, 337-66.
- Stokoe, William (1960). *Sign Language Structure: An outline of the visual communication system of the deaf*. Silver Spring: Linstok Press.
- Sumner, William Graham (1962). *Costumi di Gruppo*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Volterra, Virginia (a cura di) [1987] (2004). *La lingua dei segni italiana. La comunicazione visivo-gestuale dei sordi*. Bologna: il Mulino.
- Zuccalà, Amir (1997). *Cultura del gesto e cultura della parola. Viaggio antropologico nel mondo dei sordi*. Roma: Meltemi.

