

Introduzione
Imperfette traduzioni
Franciscu Sedda

Ma la cultura, fra l'altro, esiste per questo, per analizzare e disperdere i timori.

Jurij M. Lotman

Per iniziare, con Lotman

Jurij Michajlovič Lotman – come lo conosciamo e come ce lo immaginiamo a partire dai suoi testi, da chi ne ha scritto e chi ce ne ha parlato – è stato ed è molte cose¹.

È stato certamente un corpo – *una certa accumulazione di casualità*, per parafrasarlo –, un corpo radicato in uno spazio che è divenuto il suo *destino*, Tartu (Lotman 1993b).

È stato un corpo perché la sua scrittura, il suo sapere, la sua intelligenza, trasuda passioni. In tal senso Lotman è *ancora* un corpo: i suoi testi, proprio come quelli a cui si riferiva teorizzando, sono vivi. Sono generatori di nuovo pensiero. Così ogni lettura è un dialogo e un corpo a corpo: anche nei passaggi più tecnici i suoi ragionamenti conservano il sentire che li muove, l'entusiasmo per la ricerca e l'impegno nello studio (e per l'insegnamento) della cultura. È strano, Lotman nella sua sterminata produzione non ha mai concentrato molta attenzione sul corpo, sulla sua fenomenologia, ma più si va avanti nella lettura della sua opera, più ci si spinge verso le sue ultime opere, più sembra che il *suo* corpo, con la *sua* fenomenologia, vi sia inscritto dentro, nelle copiose metafore, nei ragionamenti figurativi, illuminanti o opachi che siano.

Lotman è stato un corpo perché ha giocato. Il suo spirito ludico traspare da molti racconti e aneddoti. *To*

play: giocare e recitare al contempo. Capace di balzare in piedi e mimare una resa a una purga staliniana davanti ai vigili del fuoco di Milano venuti a verificare la tenuta del pavimento di una sala troppo piena, pronta a scattare per lui in un fragoroso applauso (Corti 1994). Bambino e artista, “poeta”. Appassionato studioso di arte non a caso diceva che gli unici che potevano divertirsi nei musei, e capirli fino in fondo, erano i più piccoli. Curioso, geniale, autoironico. Alla raccolta di brutte copie, annotazioni, abbozzi di articoli, progetti inutilizzati aveva chiesto di dare questo nome: *Dall’archivio di un semiotico folle* (Burini, Niero 2001).

Lotman è stato un corpo per il suo coraggio, per la sua capacità di prendere posizione in situazioni complesse e delicate², a partire dall’esperienza della seconda guerra mondiale (Lotman 1994b). Per la sua capacità di soffrire e gioire in (e di) “questo nostro mondo tremendo” (Lotman, in Burini, Niero 2001, p. 121).

Jurij Lotman è stato anche un’intelligenza connettiva. Capace di connettere saperi, andando continuamente avanti nella sperimentazione del nuovo, tralasciando volutamente – come ricorda il figlio Michail (Lotman 2002) – qualsiasi sforzo di riassunto o sistematizzazione del suo pensiero. Continuare a connettere e tradurre, anche a rischio di non essere soddisfatto, anche a rischio di contraddirsi.

Lotman è stato, ed è ancora, un’intelligenza connettiva di corpi. Lo è stato in quanto animatore e organizzatore della Scuola di Tartu (o Tartu-Mosca, a seconda delle interpretazioni). Lo è stato con il suo carisma o, come diceva con ammirazione Jakobson, “con la sua mano di ferro” (in Uspenskij 1996). Comunque lo è stato: ha creato un ambiente e un’atmosfera fatta di dialogo, informalità familiare, onestà intellettuale, indipendenza (Torop 1995). E una intelligenza connettiva lo è ancora: basta vedere quante persone, e in quante parti del mondo, ancora si richiama-

no e portano avanti le sue ricerche, quanto il suo pensiero mette in rete studiosi provenienti da tutto il pianeta e afferenti ad aree del sapere diverse: dalla semiotica, alla letteratura, all'arte, all'antropologia, fino ad arrivare alla biologia, agli studi sull'intelligenza artificiale e le reti neurali. Articolazione nello spazio e degli spazi, dicevamo: da Tartu, e dalla continua pubblicazione cartacea dei «Trudy po znakovym sistemam» – la storica rivista della scuola tartuense – alle costanti pubblicazioni on-line della rivista «Entretextos» che raccoglie i lavori della scuola iberica e centro-sudamericana che si rifanno alla sua eredità intellettuale. Passando ovviamente per l'Europa, dove l'Italia ha sempre recepito con attenzione e interesse il suo lavoro.

Lotman è dunque, anche, un nome collettivo, una specie di simbolo, di slogan. E in questo libro ciò va ribadito a maggior ragione. Si scrive “Lotman” ma in realtà, con lui, ci si trova insieme anche ad altri grandi studiosi, a partire da Boris A. Uspenskij. Il percorso di Lotman è costellato di un lavoro, anche di scrittura, a più mani, a più teste. Esempio è la collaborazione di tanti anni con Uspenskij, che in questo libro ritroviamo in più saggi. Significativa è la stesura delle *Tesi per un'analisi semiotica delle culture* che, oltre a quelle di Lotman e Uspenskij, reca le firme e l'apporto di Ivanov, Pjatigorskij e Toporov.

Jurij Michajlovič Lotman infine è per me un desiderio irrealizzato: un maestro e *unu homine* – con tutta la forza, il valore e le sfumature che questo termine ha nella cultura sarda –, che il caso ha voluto che io non conoscessi direttamente.

Specchi nel tempo

I testi che qui presentiamo si possono attraversare in molti modi. Visti dalla prospettiva della globale – e

sconfinata – produzione di Lotman e della Scuola di Tartu potrebbero pessimisticamente apparire come mute tracce di un tortuoso cammino, o frammenti opachi di un'opera troppo complessa. E tuttavia l'insegnamento della semiotica della cultura ci dice proprio questo: che ogni volta, e in ogni caso, dobbiamo prenderci la responsabilità di operare generalizzazioni a partire da frammenti, che dobbiamo avere il coraggio di immaginare la globalità (senza però staccare i piedi dalla località che la ispira) e sentire fino in fondo il brivido che necessariamente coglie chi azzarda la ricostruzione di un sistema a partire da tracce minute. Un'apparente incoscienza, o un atto di somma arroganza: e invece si può trattare di una responsabile e umile ambizione, per non rimanere irretiti davanti alla durezza dei frammenti lasciati a se stessi (Fabbri 1998a). Abduzione e intuizione dunque, ma soprattutto traduzione. Per andare avanti. Perché se c'è un altro insegnamento semiotico che qui va tenuto in considerazione è che ogni ritorno su se stessi, ogni ripresa e riscoperta del passato – inconsapevole o programmaticamente mirata – aprendo lo spazio del presente ci riporta al futuro, e non in una qualche inattingibile origine.

“Il nostro specchio sono i nostri alunni. E se in questo specchio io mi rifletto in qualche forma, allora, a dire la verità, non voglio chiedere niente di più alla vita”, dirà Lotman in una delle sue ultime interviste (Lotman 1993b).

Ecco cosa vorremmo essere, anche in queste poche note introduttive, rispetto a Lotman e al suo sapere: uno *specchio nel tempo* (ib.). Vorremmo guadagnarci la possibilità di essere almeno un po' “figli” e “alunni”. Vorremmo rispondere al monito delle sue parole, ma ammettendo e assumendo fin dal principio tutte le nostre responsabilità. Perché qui siamo pur sempre noi a scegliere i nostri (molti) padri, la loro forma.

Tradurre, articolare le trame del tempo, scegliere le proprie eredità, le proprie appartenenze, i propri predecessori, non significa negare il nostro essere segnati dal tempo e dalla cultura ma avere coscienza del proprio situarsi in essi. Avere coscienza della limitatezza e dell'apertura, dei condizionamenti e delle possibilità. Significa pagare il debito affermando che noi vogliamo farlo in modo produttivo. Del resto se i padri sono tali bisogna riprenderne il pensiero e farlo parlare all'intelligenza presente, ai nostri corpi e alla nostre coscienze odierne. Ma se i padri sono tali bisogna far parlare anche i loro limiti, le loro impasse, le loro contraddizioni, i loro abbozzi, le loro intuizioni sospese o sepolte. Far germogliare i loro semi, far deflagrare le loro mine intellettuali ancora inesplose, come piaceva dire a Lotman. Insomma, se la loro lezione è profonda ci devono aver insegnato che noi abbiamo qualcosa da fare *del* loro pensiero – *col* loro pensiero – che non sia semplicemente il ripeterlo. Se le loro idee e le loro ricerche ancora ci parlano, se ancora *ci toccano*, noi non possiamo esimerci dal riprenderli e declinarli al presente. Restar loro “fedeli” realizzandoli a modo nostro: più che “seguire” noi “seguitiamo”, continuiamo con perseveranza ad avanzare lungo una direzione indicata, in uno stretto passaggio fra la fedeltà e il tradimento.

Questo libro

Cos'è dunque questo libro? Che percorso tratteggia? Perché esce ora? Innanzitutto va detto che l'interesse intorno a Lotman non è mai scemato in ambito italiano, e tuttavia molti dei suoi lavori, anche fra i più importanti o recenti, sono oggi introvabili. Dal canto nostro volevamo rimettere in circolazione dei testi seminali, “basilari”, che erano ormai irreperibili, sparsi ad esempio in

vecchie raccolte collettanee, e che ci sembra invece possono dirci qualcosa sulla semiotica della cultura futura.

Le tre parti, che potremmo indicare con i tre seguenti slogan – *ricerche semiotiche, semiotica delle culture, poetiche della quotidianità* – secondo noi riassumono bene, in un passaggio senza soluzione di continuità, in uno strano in scatolamento in cui ciascuna può inglobare le altre, tre zone di addensamento e focalizzazione della teoria e delle pratiche della cultura. Dunque, presentazione delle basi della semiotica della cultura, raccolta di saggi irripetibili, spaccato del percorso intellettuale di Lotman e della sua scuola, appassionata e rigorosa riflessione sulle culture. Un libro per molti lettori e molte possibili letture.

Per scendere un po' più nello specifico possiamo dire fin d'ora che la prima sezione situa le *ricerche semiotiche* in un mondo in cui l'incomprensione fra uomini e culture è divenuta un problema centrale e il rapporto fra scienza, tecnologia, arte e senso comune è in costante cambiamento. E invita a sperimentare il nuovo, la traduzione dell'intraducibile. La seconda, formata da testi programmatici fondamentali (ad esempio le *Tesi per un'analisi semiotica delle culture*), ci riporta agli inizi della *semiotica della cultura* e dell'avventura intellettuale della "Scuola di Tartu". Ci offre così la fertilità di un campo di studi appena aperto, denso di proposte da riscoprire, e oggi pronto a riprendere il dialogo – come cercheremo di fare anche in questa nostra introduzione – con la teoria semiotica generale e con le altre discipline interessate all'uomo e ai linguaggi: *cultural studies*, antropologia del linguaggio, antropologia culturale. La terza sezione, dedicata alle *poetiche del quotidiano*, ci aiuta a penetrare l'intimo rapporto fra rappresentazioni e pratiche, fra i sistemi di credenze e il comportamento di ogni giorno. Per capire come modelliamo e diamo senso alle nostre esistenze; come la grande storia e la vita minuta, la globalità e la località, si compenetrino e co-

stituiscono a vicenda. Come nel saggio *Il decabrista nella vita*, in cui le vicende della Russia e dei singoli personaggi si illuminano reciprocamente.

Questo è il percorso che abbiamo cercato di tracciare, nel tentativo di raccordare questi studi passati al nostro presente.

Nella teoria generale

Il progetto di una teoria semiotica della cultura può vantare una relazione stretta, profonda, con la nascita stessa della semiotica come metodo e disciplina. Si potrebbe dire, più in generale, che esso sembra inscritto come orizzonte all'interno dell'opera dei grandi padri della semiotica. Solo per fare pochi esempi si potrebbe pensare a Ferdinand de Saussure (1922) quando proponeva di concepire la semiologia come “una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale” o ricordare la proposta di una “metasemiotica” – una semiotica che ha come suo contenuto delle semiotiche – che chiude *I fondamenti della teoria del linguaggio* di Louis Hjelmslev (1961).

Non diversamente la tensione verso una semiotica come studio delle forme e delle logiche della cultura si ritrova nei maggiori protagonisti della ricerca moderna: Barthes, Eco, Greimas, Fabbri. Giusto per fare qualche esempio, vale la pena ricordare che lo studio della significazione come studio del mondo dell'uomo e come epistemologia delle scienze umane apre *Semantica strutturale* di Algirdas J. Greimas (1966) e ne accompagna tutta l'opera, fino allo studio delle *passioni* e delle *forme di vita*; Umberto Eco – che già nella proto-semiotica *Opera aperta* (1962) aveva puntualizzato di non essere né critico né studioso d'estetica, quanto piuttosto uno “storico dei ‘modelli di cultura’” – nel 1969 faceva co-

noscere in Italia, insieme a Remo Faccani, lo “strutturalismo sovietico” e lo studio dei sistemi di segni (cfr. Faccani, Eco 1969), intitolava l'introduzione del suo *Trattato* (1975) *Verso una logica della cultura* e ancora nel 1990 introduceva la versione inglese di un importante volume di Lotman: *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture* (1990).

Non stupisce dunque che, passati gli anni utili e necessari dell'affinamento degli strumenti e della discesa in apnea nelle singole analisi testuali, oggi la *semiotica della cultura* (o delle culture) – insieme alla *sociosemiotica* – ritorni a costituire il campo d'azione, o quantomeno l'orizzonte auspicato, di grande parte della ricerca. Il consenso trasversale attorno a questa dicitura non può essere sottovalutato, anzi, va colto e fatto fruttare, perché la semiotica ha necessità – teorica e politica – di una sua identità. E la parola “politica” non è usata a caso: nel *Trattato* Umberto Eco definiva la soglia superiore del “campo” semiotico con i suoi limiti politici proprio nel punto di congiunzione fra “tipologia delle culture” e “antropologia”. Ebbene, sembra che la semiotica abbia abbandonato quella frontiera – forse per falsa modestia o forse per distrazione – e oggi si ritrovi a pagarne il prezzo in termini di centralità, presenza, visibilità, legittimazione – “peso”, per tagliar corto – all'interno del dibattito sociale. Non è un caso forse che questo spazio sia oggi prevalentemente occupato dall'antropologia culturale e dai *cultural studies* e che la semiotica – che pure aveva svolto un ruolo seminale e fecondante su temi quali i conflitti culturali, la costruzione delle identità, il senso delle storie, le traduzioni fra sfere discorsive e linguaggi diversi – non riesca a valorizzare il suo stesso patrimonio e partecipare con il suo bagaglio di categorie, concetti e modelli a un dialogo disciplinare e politico-culturale decisivo per la contemporaneità.

Il fatto che, come dicevamo, la *semiotica della cultura* – quantomeno come “slogan” – stia implicitamente facendo da punto di incontro e di incrocio di molti degli autori principali dell’attuale panorama semiotico – pensiamo alle conclusioni di Paolo Fabbri e Gianfranco Marrone (2001) nel secondo volume di *Semiotica in nuce*, ad alcune importanti note sul rapporto fra enciclopedia, senso comune e semiotica della cultura fatte da Patrizia Violi (2000), alla semiotica delle culture proposta da François Rastier (2003), o agli ultimi scritti di Jacques Fontanille (2004a; 2006) che pongono anch’essi lo studio delle pratiche e del piano dell’espressione sotto l’egida della semiotica delle culture – non può passare inosservato: dovrebbe, a nostro avviso, trovare *un senso*.

Non è questo, ovviamente, il luogo per tentare sintesi che giocoforza dovranno essere il prodotto di un lavoro lungo e dialogico, ma sicuramente si può provare a pronosticare che rimettere in gioco il patrimonio lotmaniano in vista di una sua piena e reale integrazione nella teoria generale potrebbe dare una salutare scossa all’intero ambito semiotico.

Una semioticità doppiamente necessaria

È proprio nel primo saggio che qui pubblichiamo, quello sulle *Ricerche semiotiche*, che ci si trova davanti a un tema di profondità e portata vertiginosa. Un tema così grande da rischiare, come vedremo con Greimas, la caduta nella “metafisica” e forse proprio perciò evitato o ritenuto inutile. Un tema che tuttavia vale la pena riprendere, non certo per risolverlo ma per inquadrare lo sfondo della riflessione semiotica sulla cultura. Si tratta del rapporto fra la semiotica, la coscienza umana e la vita sociale. O, detto in altri termini, la necessità o l’inerenza all’essere umano e all’umanità in

quanto tali, di un punto di vista e di un “modo di essere” *semiotici*.

È un tema che sconfina facilmente in territorio filosofico. Non a caso lo ritroviamo in un dialogo del 1984 fra Paul Ricœur e Algirdas Greimas dedicato alla *narratività* in cui i due operano una serie di mosse e contro mosse discorsive nel tentativo di accerchiarsi vicendevolmente, di inglobare il punto di vista dell'altro all'interno del proprio. In poche parole, Ricœur cerca di mostrare la fundamentalità della nostra precomprensione, della nostra capacità di seguire storie a prescindere da una specifica competenza semiotica; Greimas, dal suo canto, si appella all'inevitabilità del ricorso a delle strutture profonde del senso per cogliere la significazione di quelle “catene di figure” che ordinano superficialmente i nostri discorsi.

L'argomentazione di Greimas tende dunque ad affermare la fundamentalità della sua visione rimarcando il valore di “universali” di tali strutture profonde³: a testimonianza di ciò il fatto che queste sono rintracciabili al di sotto di proverbi, indovinelli e narrazioni provenienti da migliaia di comunità linguistiche di ogni parte del mondo. Nondimeno è evidente per lo studioso lituano che ridiscendere dal senso verso la significazione è un modo per “dar senso al senso”, per arricchire la comprensione della superficie testuale. Dal suo canto Ricœur avvalorava la sua posizione proprio mentre concede alla semiotica il ruolo di “spiegazione” all'interno della dialettica fra comprendere e spiegare. La sua famosa formula, *spiegare di più per comprendere meglio*, mentre da un lato tenta una parziale (e nella sua elegante semplicità, geniale) conciliazione, dall'altro riafferma comunque la secondarietà della presa semiotica sul senso. Nessuno dei due lo dice, ma mentre Greimas ha dovuto rischiosamente enfatizzare la “naturalità” della semiotica, Ricœur ne ha fin troppo enfa-

tizzato la “storicità”, intendendola semplicemente come un sapere disciplinare.

Lotman e Uspenskij a loro modo si tengono in mezzo a questo varco, cercando di annodare in pochi passi naturalità e culturalità, implicito ed esplicito, sapere quotidiano e sapere scientifico.

Per loro “il punto di vista semiotico è organicamente intrinseco alla coscienza umana e in questo senso costituisce un fenomeno non solo vecchio, ma anche ben noto a tutti”. Il punto è che l’uomo, nella sua coscienza ingenua, non lo sa e ha necessità di un sapere “scientifico” per farlo emergere. Sembrerà un ragionamento contraddittorio, dato che gli studiosi russi hanno appena detto che il punto di vista semiotico “è ben noto a tutti”: la cosa invece si spiega facilmente. Il sapere scientifico che fa emergere la nostra intrinseca semioticità non sta, per l’uditorio che ne deve sanzionare i risultati, nell’ordine del “Non ci avrei mai pensato” – come si è portati a reagire davanti alle teorie fisiche delle superstringhe, della relatività, al principio di indeterminazione, oppure davanti alla struttura del genoma e così via – ma piuttosto si riassume nell’affermazione “L’ho sempre saputo”, attestazione di una verità già presente che attendeva di essere riconosciuta. Attraverso l’articolazione di questi due semplici giochi linguistici⁴ Lotman e Uspenskij, ci pare, operano un doppio movimento che lega – con evidente vantaggio per la semiotica – le posizioni di Greimas e Ricœur. Essi infatti, implicitamente, affermano nientemeno che una *doppia necessità* della semiotica, ponendola a monte e a valle del nostro vivere *nel* senso.

Da un lato infatti, come ribadiscono, “il punto di vista semiotico è sempre presente nelle azioni e nella coscienza dell’uomo” e dunque ci inerisce comunque e a prescindere dalla nostra coscienza; sta *a monte*. Dall’altro lato, la semiotica in quanto disciplina scientifica si inserisce a pieno titolo nella scienza del XX secolo, in

particolare quella che cerca di penetrare ciò che, proprio in quanto “semplice ed evidente” (ib.), non era mai stato analizzato. Affermazione non da poco non solo per l’evidente connessione con l’idea di Hjelmslev di trattare il campo della scienza (la “Cultura”) come l’insieme dei “testi inanalizzati” (mossa che salva contemporaneamente la possibilità della scienza dei linguaggi senza abrogare la sensatezza del nostro vivere comune attraverso di essi) ma anche per i passaggi storico-antropologici che sottende e che vedremo⁵. Da tale punto di vista dunque la semiotica si inserisce in un movimento scientifico più ampio di esplicitazione dei meccanismi che reggono il nostro vivere in comune e in quanto tale “aspira non tanto a conoscere qualcosa di nuovo quanto al contenuto, bensì piuttosto ad ampliare la stessa *conoscenza della conoscenza*” (in *Ricerche semiotiche*, infra, p. 75).

Insomma avevamo bisogno della semiotica come sapere scientifico (come “spiegazione”) per capire la nostra intima semioticità (il nostro “comprendere” grazie a strutture e a meccanismi semiotici che ci appartengono – e in parte ci agiscono – ma ci sfuggono). Non male come accerchiamento.

La conseguenza immediata di questa circolarità appena esposta è la riaffermazione di un’idea per la quale, così confessava Greimas, era stato “lungamente preso in giro” (Greimas 1987b, p. 169). E c’è da sospettare che di questa umiliazione abbiano pagato gli effetti tutti gli studiosi di semiotica e di scienze umane.

Rispondendo a una domanda intorno alla sua opera lo studioso lituano affermava infatti che la semiotica, oltre a lavorare per arricchire la sua propria teoria e per esplorare campi di esperienza e semantici differenti, era essa stessa “azione sulle cose, realizzazione” (ib.). In definitiva Greimas rivendicava di aver sempre affermato che

c'era una vocazione della semiotica, non soltanto per la conoscenza del fatto sociale o individuale, ma anche per la trasformazione del sociale o dell'individuale: che la semiotica in ultima istanza poteva essere come una terapeutica del sociale (ib.).

Si sarebbe dovuto trattare dunque di una semiotica che concepiva la realizzazione come “atto somatico (...) che verte sulla materialità delle cose” e che si sarebbe dovuta preoccupare di indagare la “superficialità” dei fenomeni per coglierli nel loro effetto sulla vita della gente. Una semiotica, prima di tutto, come “pratica” di analisi e trasformazione: una meta forse lontana da raggiungere, ma per Greimas di importanza capitale (ib.).

Insomma, la semiotica della cultura odierna vorrebbe, senza perdere il suo statuto di scienza rigorosa, riaffermare il suo statuto di arte di vivere, di poetica e *poietica* della quotidianità, come si potrebbe dire richiamando al contempo Lotman e de Certeau: è evidente, facendo ciò, ponendosi a pieno titolo nella vita in comune, ponendo la semiotica fra scienza e arte, il semiotico riafferma se stesso come *soggetto politico*.

Configurazioni semiotiche

Questo vivere in modo (doppiamente) semiotico ci consente e costringe a riandare ad alcuni altri temi fondamentali.

In primo luogo ci riporta a Peirce ed Eco, in particolare all'idea che “la realtà non è un semplice Dato, è piuttosto un Risultato” (Eco 1979, p. 43) che nasce dal lavoro interpretativo di una Comunità⁶ (Peirce 2003, pp. 106, 109, 5.311 e 5.316; Eco 1997, p. 79) e che non si fissa semplicemente in un sapere ma anche in *abitudini*, vale a dire regolarità di comportamento che fanno dell'agire stesso un segno (quantomeno potenziale).

Non a caso Peirce dice che “l’identità di un uomo consiste nella *coerenza* tra ciò che egli fa e ciò che egli pensa” (p. 109, 5.315) e traduce questa articolazione nei termini di un “esprimere qualcosa” che sia intelligibile, rendendo insostenibile una netta distinzione fra il pensare, il dire e il fare. In definitiva riemerge qui, sotto altre forme, un punto cardine della semiotica attuale: il carattere performativo del linguaggio e il carattere linguistico delle pratiche. Atti espressivi ed espressioni attive. Come a dire che l’agire non è muto, non è pura opacità, e che i segni oltre a – o prima ancora di – rappresentare qualcosa si danno in quanto azioni sul mondo, in quanto tattiche per la sua costituzione e modificazione (Fabbri 1998a), sia che essi agiscano a livello propriamente cognitivo, oppure su quello pragmatico, patemico o estesico.

Non è un dato da poco perché come si avrà modo di vedere nei saggi di Lotman sulle *poetiche del comportamento quotidiano* è proprio a questi giochi di concatenamento che la semiotica della cultura deve far riferimento per ricostruire o penetrare l’intelligibilità di configurazioni semiotiche complesse. Se volessimo riportare questo gioco di correlazione a due serie minime ed eleggesimo a tale ruolo il rapporto fra *rappresentazioni e pratiche* (come del resto Lotman ci dà modo di fare in più occasioni, e non solo in questi saggi) non ci troveremmo granché distanti dalla rilettura deleuziana della teoria della cultura di Foucault, laddove le “formazioni” che costituiscono il sociale emergono dal concatenamento fra pratiche discorsive e pratiche extradiscorsive (Deleuze 1986). Tuttavia, per mantenerci più vicini all’eterogeneità del reale converrà notare, leggendo i testi, tutti quei punti in cui Lotman ricrea degli insiemi fatti di parole, gesti, situazioni d’etichetta, brandelli di narrazioni mitiche o romanzesche, riferimenti pittorici o teatrali e così via, riproducendo delle specie di “anelli semiotici”, nel linguaggio di Deleuze e Guattari (1980), vale a dire

delle formazioni culturali (che la semiotica definisce e percepisce comunque come “testi” o “testualità”) che possiamo immaginare come delle configurazioni significative prodotte attraverso la compresenza di sostanze espressive diverse. Come ad affermare fra l’altro (e ci torneremo) che niente significa in solitudine e nessun linguaggio significa da solo.

Prensioni e traduzioni

Al di là delle aperture fra visioni diverse della cultura (cosa che va fatta con più cautela di quanto ci si possa permettere in questa breve introduzione) emerge qui il problema dei modi stessi di concatenamento. Problema che fa il paio con l’individuazione dei modi di *prensione* del senso da parte dei soggetti.

Questo accoppiamento fra concatenamenti e prensioni lo si vede in controtuce nel dibattito fra Ricœur e Greimas, laddove per il primo la “comprensione” ha a che fare con i segni e la loro com-posizione, potremmo dire, lineare, nel tempo, mentre per il secondo il senso e la sua presa reale sono debitori di strutture soggiacenti, astratte, che definiscono dei sistemi di posizioni rispetto a cui ciò che sta sulla superficie del racconto acquista il suo valore. Come se in gioco fosse la dis-posizione dinamica (definizione e trasformazione) dei significati in uno spazio.

È evidente che se volessimo mantenere salde le differenze potremmo sottolineare che all’opposizione fra Ricœur e Greimas si può sostituire o affiancare quella fra Eco e Lotman, laddove il primo ha evidenziato il gioco di continuo rinvio fra segni per tentare una presa quantomeno “asintotica” del significato (Eco 1984) e il secondo ha invece costantemente valorizzato lo *spazio* non solo come metalinguaggio descrittivo ma perfino,

sul finire del suo percorso teorico, come “sistema modellizzante primario” al pari del linguaggio naturale, attribuendogli dunque un ruolo profondissimo nella strutturazione del senso (Lotman 1992a).

Queste due logiche sono state colte anche da Jacques Geninasca (1997) laddove, partendo dallo studio dei testi letterari, ha definito una *prensione molare*, basata sul segno-rinvio e sul senso comune, e una *prensione semantica*, basata su di una spazialità astratta che articola la significazione in profondità, una prensione legata a quello che potremmo definire un senso non-comune, bensì scientifico-analitico.

Arrivati a questo punto ci sembra utile richiamare alcuni passaggi apparentemente minori in cui queste logiche differenti paiono trovare un elemento comune che potrebbe in futuro aiutarci a correlarle. Questo tratto comune è il processo cardine, secondo Lotman, della generazione della significazione: la *traduzione*.

Il ruolo fondamentale della traduzione⁷ si ritrova praticamente in tutta l'opera lotmaniana e nel suo ultimo libro, *La cultura e l'esplosione* (1993), assume contorni generali dalle complesse, e qui non analizzabili, implicazioni⁸. Già in precedenza tuttavia, analizzando la struttura del testo poetico, Lotman aveva elaborato una tipologia di modi di formazione del significato basati sulla traduzione (o, con termine del tempo, transcodifica). La distinzione base era quella fra una traduzione *interna*, vale a dire il rinvio fra segni appartenenti allo stesso sistema, e una traduzione *esterna*, in cui è sempre in gioco la creazione di un'equivalenza convenzionale fra due sistemi. Una distinzione base che peraltro si apriva internamente a più complesse sfumature, utili a mostrare le due logiche del senso fin qui individuate non come entità opposte frontalmente quanto piuttosto come elementi di un unico continuum (Lotman 1970, pp. 48-49).

Del resto, oltre a ricordare la sua centralità in Jakobson (1963) (sebbene con il linguaggio verbale preso pur sempre come punto archimedeo), vale la pena evidenziare che la stessa impostazione centrata sulla traduzione si ritrova in alcuni passaggi generalmente meno ricordati di Greimas e in diverse definizioni del significato date da Peirce e riprese da Eco.

Nell'*Introduzione a Del senso* Greimas (1970, p. 13) postulava che “la significazione (...) non è altro che questa trasposizione d'un piano di linguaggio in un altro, di un linguaggio in un linguaggio diverso, mentre il senso è semplicemente questa possibilità di *transcodifica*” e più avanti distingueva una transcodifica *orizzontale*, di carattere principalmente processuale, da una *verticale*, di tipo metalinguistico, fondamentalmente equiparabili a quelle individuate da Lotman. Nondimeno in Peirce si ritrovano due definizioni del significato apparentemente riconducibili a queste due logiche. Al primo caso pare corrispondere l'idea che “il significato di un segno è il segno in cui esso deve venir tradotto” (Peirce, in Eco 1979, p. 33), lasciando aperta la possibilità che in questo passaggio rimanga condiviso il linguaggio, il sistema di virtualità, che regge questa concatenazione espressiva. Al secondo caso corrisponde l'idea che il significato “è, nella sua accezione primaria, la traduzione di un segno in un altro sistema di segni” (ib.), lasciando intendere che qui a essere in rapporto, per il tramite di una realizzazione segnica, siano due sistemi di significazione diversi.

Ritmi, strutturazioni, memorie

Arrivati a questo punto vale la pena reintrodurre il terzo tipo di prensione individuato da Geninasca, la prensione *ritmica*, e intenderla sia come un'ulteriore logica, sia come il cuore e il motore delle altre due.

L'emersione e la costituzione del senso e dei suoi oggetti è fatta di ritmi che si correlano: a partire da quanto Lotman scriveva ne *La struttura del testo poetico* (1970, p. 47), fino ad arrivare a Geninasca (1997), Landowski (1997; 2003), Marrone (2001; 2005) e Fontanille (2004b) e l'attuale rivalutazione del ruolo della timia, dell'estesia, del corpo e dei corpi all'interno del campo semiotico, è evidente che fin dentro la "funzione segnica", in qualsiasi momento in cui vediamo baluginare qualcosa che significa, che si dà nell'ordine semiotico della testualità, noi abbiamo a che fare con almeno due ritmi (Lotman le chiamava "catene-strutture"), uno in funzione di piano del contenuto e l'altro dell'espressione, che si saldano o, verrebbe da dire a noi ma senza poter ulteriormente argomentare, si *co-selezionano* e *co-emergono*.

Il *ritmo* qui va inteso come *forma dinamica* (Benveniste 1966), la forma nel suo aspetto di apertura e processualità. Ogni testo, anche quello apparentemente più chiuso, è attraversato da ritmi molteplici che dinamizzandolo e sfrangiandolo dall'interno si danno come virtualità di senso, come possibilità di correlazioni future. È per questo che, a dispetto di quanto si crede o fa comodo pensare, la *semiosfera* come è descritta da Lotman non è fatta di spazi circoscritti ma è intessuta di flussi di testi che ne sono le correnti – non a caso tornano spesso la metafora dei dislivelli energetici, delle differenze di potenziale, di processi di attrazione e repulsione – pronte a entrare in relazione con altri flussi e altri panorami inizialmente imprevedibili, generando dialoghi, intersezioni, ondate, effetti a valanga, esplosioni⁹:

the circulation of texts moves ceaselessly in all directions, large and small currents intersect and leaves their traces. At the same time texts are relayed not by one but by many centres of the semiosphere, and the actual semiosphere is

mobile within its boundaries [and] these same processes occur at different levels (...) (Lotman 1990, p. 150).

La semiosfera, dice poco dopo Lotman per rendere più vivida l'immagine, "ribolle come il sole".

Riandare ai micro o macro ritmi che a ogni livello costituiscono il mondo del senso nel suo precario equilibrio (o nel suo costante disequilibrio) ci sembra necessario. Ma sull'onda dell'entusiasmo per questa salutare fluidità non ci si può scordare la presenza di strutture che garantiscono la tenuta locale dei ritmi, o il formarsi di vere e proprie concrezioni segniche, anche grazie al decisivo ruolo della memoria culturale. E nel ripercorrere tutti questi livelli – apertura, strutturazione, fissaggio – nemmeno bisogna credere che ci sia un valore dato, per cui una dimensione sarebbe consustanzialmente progressiva e un'altra rigidamente regressiva o conservatrice, ricadendo in una visione miope che impedisce di vedere come ogni dimensione vive delle altre. La memoria, l'organizzazione del sapere, ha i suoi ritmi e le sue strutture – non a caso parliamo della superficie segnica anche in termini di enciclopedie rizomatiche (Eco 1984) –, le strutture si fissano fino a diventare dispositivi (Greimas, Fontanille 1991), i ritmi nel momento in cui emergono tradiscono una certa strutturalità o "percolano" essi stessi nella memoria della cultura, fino a diventare come degli standard musicali, riconoscibili seppur sotto fogge differenti. Capaci comunque di toccarci e farci ondeggiare, battere il tempo, fino al punto in cui non possiamo far a meno che alzarci e reiniziare a ballare.

Riconquistare una presa su di una quotidianità sempre più complessa e sfuggente – riuscire a coglierne il "canto violento" (de Certeau 1974) – significa secondo noi, se ben stiamo traducendo l'eredità di Lotman, fornirsi di strumenti per comprenderne *contemporaneamente* strutturazioni e destrutturazioni, processualità e

sistematizzazioni, flussi e panorami, stabilità e dinamismi, ritmi e memorie. Significa cogliere la vita nella sua generale poeticità e poieticità: senza aver paura di riconoscerne le formalità che continuamente vi depositiamo grazie al lavoro della cultura, dei corpi, dell'immaginazione e al contempo la consustanziale imprevedibilità che questo intreccio di relazioni plurali, molteplici, opache nel loro *eccesso*, necessariamente riproduce. Noi dobbiamo guardare al tessuto e alla tessitura, nella loro imperfezione e incompiutezza, certo, ma nondimeno nella loro irriducibile presenza. Dobbiamo cogliere le molteplici rime (semantiche, plastiche, figurative) che tessono e disfano – come Penelope, ma nello stesso identico momento – la trama del reale; così come dobbiamo cogliere le copiose rimotivazioni dell'arbitrario (Fabri 2000), le continue generazioni di essenze faticce attraverso sciami di metafore (Merleau-Ponty 1964; Nietzsche 1991) che ci fanno sembrare, una volta scordati i nostri stessi gesti creativi, tutto “così reale”, così vero, così solido e costrittivo. E tuttavia, pur sempre stranamente fragile e congiunturale.

Definizioni dimenticate, confini attraversati

Se ci siamo dilungati in questo percorso è stato anche per rendere più vivida la necessità di riprendere la definizione della semiotica della cultura che si ritrova sia nelle *Proposte per il programma della IV Scuola estiva* coordinata da Lotman a Tartu nel 1970, sia all'inizio dello scritto a più mani che rappresenta un momento di sintesi di quel periodo e di quell'esperienza comune di ricerca: le *Tesi per un'analisi semiotica delle culture* del 1973.

In questi passaggi ritroviamo una sorta di monito e premonizione rispetto a ciò che sarebbe stata una parte della ricerca semiotica, fin troppo attenta all'autonomia

dei singoli linguaggi fin quasi a creder vera la loro parcellizzazione, e così spesso incapace di risalire in superficie, verso l'eterogeneità fondante – Lotman non si stancherà di ripeterlo fino alla fine (1993a, p. 145) – della semiosi sociale, in cui la comprensione dei processi di senso implica necessariamente una visione d'insieme, capace di cogliere i raccordi e i conflitti fra i sistemi di significazione.

Ecco come si esprimevano gli studiosi della Scuola di Tartu:

I singoli sistemi segnici, pur presupponendo strutture con una organizzazione immanente, funzionano soltanto in unione, appoggiandosi l'uno all'altro. Nessun sistema segnico possiede un meccanismo che gli consenta di funzionare isolatamente. Ne consegue che, accanto a una impostazione che permetta di costruire una serie di scienze relativamente autonome del ciclo semiotico, anche un'altra è lecita, dal punto di vista della quale tutte queste scienze considerino aspetti particolari della *semiotica della cultura*, intesa come scienza della correlazione funzionale dei diversi sistemi segnici.

E se questa definizione può apparire ancora neutra, ordinata o statica, i termini appaiono più chiari in una sua successiva ripresa in un famoso saggio del 1977 dal titolo *La cultura come intelletto collettivo e i problemi dell'intelligenza artificiale* (in Lotman 1980), uno scritto che fra l'altro ci aiuta a sottolineare come anche nei saggi qui ripubblicati ricompaia senza posa il rapporto fra scienza, tecnica, arte e cultura. E come Lotman, davanti ai timori che il progresso tecnico-scientifico spesso causa¹⁰, rispondesse con la curiosità e la sfida alla sperimentazione, al dialogo fra scienze e campi del sapere apparentemente distanti o conflittuali.

Ma torniamo dunque a questa autodefinizione che esplicita esattamente lo spazio dinamico, dissonante e

polilogico in cui la semiotica della cultura sceglie fin dall'inizio di situarsi:

L'autodefinizione della semiotica della cultura è legata ai problemi riguardanti il reciproco condizionamento funzionale nella vita dei vari sistemi semiotici, la natura della loro asimmetria strutturale, la loro reciproca intraducibilità. Dal momento in cui è divenuto chiaro che i singoli sistemi semiotici si dispongono in un'unità strutturale grazie alla loro reciproca non uniformità, ha cominciato a svilupparsi uno speciale genere di ricerca estraneo alla semiotica rivolta allo studio dei sistemi comunicativi isolati (Lotman 1980, p. 34).

Impossibilità dell'isolamento, asimmetria interna ed esterna, costituzione del proprio attraverso l'altro – Lotman parlerà di una vera e propria *necessità dell'altro* innervata nelle *viscere della cultura* (Lotman 1985; 1994a) – e contemporaneamente, intraducibilità e non uniformità fra sistemi.

Non è un caso a questo punto che lungo la sua ricerca Lotman abbia valorizzato costantemente il *confine* come spazio di frontiera, come luogo di congiunzioni, mai facili ma indispensabili per l'insorgere del nuovo, di nuova diversità e di nuove comunanze al contempo: di nuove culture. Il confine come zona di passaggio, densa di pratiche di attraversamento, di articolazioni identitarie imprevedute, come si potrebbe dire con Clifford (1997) e Hall (1986). Zona di *creolizzazione* (Glissant 1996), intesa come continuo processo di mescolamento, ma anche di *creolità* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989; Chamoiseau 2005), vale a dire formazione di una terza cultura ibrida e tuttavia unica che nasce dall'incontro-scontro delle prime due (Lotman 1985). Valorizzazione della *periferia*, intesa anche come spazio reale, geografico e geopolitico, ma prima di tutto come spazio astratto, che si può manifestare dovunque, ovunque l'in-

tersecazione di corpi singoli e collettivi, di storie e memorie differenti, rimette la cultura in movimento. Spazio caratterizzato dalla destrutturazione (decostruzione?) del senso dato – del sentimento di datità del senso – e di prefigurazione di un senso a venire: l'incontro riapre sempre i giochi e lo fa riempiendo lo spazio di vuoti. Traendoci fuori dalla passività, incrinando l'automatismo che la cultura stessa paradossalmente produce (Lotman, Uspenskij 1975), ci costringe (o ci dà la possibilità, questione di punti di vista) a giocare con gli altri¹¹, a giocare con le forme del mondo.

C'è, tuttavia, un elemento decisivo da tenere in conto quando richiamiamo il concetto di confine semiotico, vale a dire il fatto che Lotman, analista interessato a dar conto prima di tutto dei meccanismi intimi della cultura e restio ad attribuire a essi valori e significati ultimi e immutabili – maestro davvero non essenzialista e non fissista, sensibile alle trasformazioni semantiche nello spazio e nel tempo – fa del confine un dispositivo paradossale, un dispositivo che a un livello unisce e a un altro livello, al contempo, separa. *Separa*, nel senso che il confine è anche un generatore di “riflessività”, di necessaria autodefinizione e autocoscienza. È l'incontro con l'altro, che ci cambia e contemporaneamente ci fa noi stessi, che ci fa nuovi e contemporaneamente ci fa credere di aver ritrovato la nostra memoria, il nostro passato, la nostra coscienza. Costruzione situata di un credere e di un sapere che fa ogni volta i conti con le aporie del tempo.

Probabilmente niente meglio dell'idea di *con-divisione* (Nancy 1990) – il *fra* di noi, che ci fa essere uniti e divisi al contempo – può riassumere questo problema centrale per chi vuol prendere sul serio le politiche dell'identità, i processi di articolazione di connessioni e sconessioni storiche, geografiche e politiche, in cui in gioco è sempre il nostro ponderare, o provare a tenere sotto

controllo, indipendenze e interdipendenze (Clifford 2001; 2002; 2003; Rosenau 2003).

Bisogna accettare tutta la paradossalità del confine come luogo di unione e separazione, di attraversamento e permanenza – si può abitare una frontiera, farla divenire la propria terra – per poter evitare le molte banalità che si sentono in giro sul tema delle identità. Non è un caso che negli ultimi scritti dei migliori pensatori dell'antropologia e dei cultural studies si ritrovino delle analisi che ruotano attorno alla complessa e conflittuale articolazione di identità pragmatiche e ideologiche – Appadurai ne parla ad esempio con riguardo dei sentimenti antiamericani di quegli immigrati che per molti versi lottano per vivere *da* americani (Appadurai 2005; cfr. anche Clifford 2003) – che riproduce in buona sostanza i due livelli che compongono il confine lotmaniano. E non sarebbe inutile mettere in dialogo tutto ciò, ad esempio, con le riflessioni di Jacques Geninasca (1997), laddove offre strumenti semiotici per soppesare i rapporti fra le componenti timiche (emozionali) e predicative (coscienziali) del credere, e le loro implicazioni nella definizione delle identità dei soggetti: per capirne i processi di scissione, crisi, composizione o infinita ricerca di una identificazione che, come l'orizzonte, continuamente ci muove e ci sfugge.

Sarebbe forse un altro confine attraversato. Perché c'è confine dovunque ci sia il tentativo, o la necessità, di una traduzione.

L'implosione ed esplosione del mondo

Ogni idea è radicata in una storia e in una geografia (Merleau-Ponty 1964, p. 56). Ogni pensiero, in tal senso, è un *pensiero situato* che non smette di “tradire” il fondo da cui si origina (Sedda 2005). Qual è dunque lo

spazio-tempo a cui si ancora la *semiotica della cultura* in quanto pensiero, con la sua sensibilità per la traduzione, i confini, l'autocoscienza intesa come autodefinizione?

Una parziale risposta si trova nel testo d'apertura di questo libro (*Ricerche semiotiche*) e va ben oltre, ad esempio, l'origine strettamente "russa" che Rastier (2003) evoca parlando della semiotica della cultura di Lotman.

Quello che Lotman e Uspenskij fanno in questo saggio, infatti, è notare, a partire dall'analisi di testi concreti, l'emersione di un problema per lungo tempo non tematizzato nell'ambito della cultura: quello dell'*incomprensione* fra gli uomini, una incomprensione che provoca necessariamente conflitti e collisioni tragiche.

Il paradosso che i due studiosi sottolineano è che l'emergere di questo tema fa il paio con la contemporanea trasformazione del mondo in un "piccolo spazio", in cui si rafforzano per certi versi i sentimenti di solidarietà umana e chiara diviene la coscienza dell'unitarietà del pianeta.

Insomma, nel momento in cui ci si aspetterebbe una diminuzione delle difficoltà di comunicazione fra gli uomini le si vede aumentare. Causticamente si potrebbe dire che l'unitarietà del pianeta è servita per fare delle guerre più grandi, "mondiali". Ma non si tratta solo di un cambiamento di scala quantitativa. Il processo che agli inizi del 1900 portava Paul Valéry (1945, p. 23) a dire "Comincia l'era del mondo finito", quel processo che portava l'espansionismo delle nazioni occidentali a saturare il mondo e a interconnetterlo tanto forzatamente quanto ambiguamente, non doveva lasciare immutata la *qualità* dei rapporti fra gli uomini e le culture. La fine di *quel* mondo era, forse, l'inizio di un altro, il nostro¹².

L'Occidente – etichetta tanto generica e vischiosa quanto quella di Oriente – mangiandosi il mondo fagocitava anche se stesso. Vista col senno di poi l'espansio-

ne coloniale occidentale si rivelava come una fragorosa implosione. Come la rana che gonfiandosi il petto per sembrare più grossa del toro finì per esplodere.

Ma non si era detto “implosione”? Proprio così, *implosione ed esplosione*, collasso del vecchio e insorgenza del nuovo. Come la rana nel momento fatale o, come dicono i teorici delle superstringhe, come l’universo, contemporaneamente in espansione e in contrazione (Greene 1999). Si aspettava forse l’Occidente che gli altri sarebbero rimasti a guardare? Che questi “altri” avrebbero indefinitamente accettato che l’Occidente parlasse a nome loro? Che avrebbero accettato la giustificazione, largamente condivisa in Occidente sia fra progressisti che conservatori, per cui gli altri, gli “orientali”, avevano bisogno degli occidentali per essere rappresentati, per salvarsi dagli ipotetici danni che una volta liberi avrebbero causato a se stessi (Said 1978)?

Ciò di cui l’Occidente doveva tragicamente accorgersi era che gli altri avevano sempre narrato la loro storia e avevano ancora intenzione di farlo. Doveva accorgersi che gli altri avevano già da sempre previsto il cambiamento e un posto per l’alterità dentro il *loro* sistema culturale; che erano nuovamente pronti a importare dall’esterno e “indigenizzare” quanto serviva per la loro vita (Sahlins 1994; 2000). Beninteso, niente e nessuno usciva intatto e immutato da questo *rapporto di forze* che tutt’oggi continua, ogni volta più o meno teso, asimmetrico, conflittuale, produttivo (o distruttivo). E tuttavia nel momento in cui lo spazio del mondo finiva, ecco che si attualizzava la pluralità dei suoi spazi interni, delle sue storie incrociate, dei suoi confini molteplici. Nel momento in cui il mondo implodeva – e l’Occidente, dice Lotman, non a caso andava alla ricerca del suo altro dentro di sé, nell’inconscio –, diventando un piccolo unico punto, subito esplodevano dal suo interno una serie di spazi sovrapposti e interconnessi, ognuno alla ricerca della sua

autodefinizione, ognuno con la rivendicazione di una sua memoria e di un suo futuro, ognuno pronto ad autodefinirsi con un suo proprio linguaggio.

Quel processo che l'antropologia ha definito come la scoperta dell'altro (Featherstone 1993), e che coincide con il crollo di un'autorità monologica nella scrittura delle culture (Clifford, Marcus 1986; Clifford 1988), viene da Lotman e Uspenskij riportato a livello dell'intera scienza del XX secolo:

La scienza del XIX secolo identificava il punto di vista consueto dello scienziato con la verità e quindi presupponeva possibile la descrizione soltanto dal "mio" (dello scienziato, della scienza) punto di vista, il che si esprimeva, ad esempio, nell'assolutizzazione del punto di vista europeo nell'antropologia e della linguistica indoeuropea o della grammatica latina nella linguistica. Ogni altra descrizione – cioè la descrizione fatta in altri termini – era considerata sbagliata (non civilizzata, barbara) e in ultima analisi inesistente per la scienza. La scienza del XX secolo, al contrario, parte dall'esistenza di *vari* sistemi di descrizione e s'interessa quindi molto di più del punto di vista dell'"altro" (l'"io" dall'angolo visuale dell'"altro", l'"altro" dal suo proprio punto di vista).

Il mondo diventa dunque il luogo di incrocio di una pluralità di prospettive, una pluralità di discorsi, fatti in linguaggi differenti. Non si tratta di un universo equiprobabilistico come la notte in cui tutte le vacche sono nere (o grigie, è lo stesso): alcuni linguaggi e alcune prospettive assurgono (momentaneamente) al ruolo di dominanti, altri fanno da "linguaggi traduttori", ovvero divengono il luogo di incontro e/o spartizione fra discorsi dai contenuti diversi o di discorsi simili ma fatti da prospettive differenti, altri linguaggi esercitano il ruolo di alternativa, di contro-storia, altri ancora cadono nella marginalità e nell'insignificanza ma, depositan-

dosi nella memoria della cultura, restano lì, in sospenso, come una riserva di senso pronta per essere tradotta e riattivata in futuro.

Qualcuno domina ma l'irriducibile presenza dell'alterità sembra ormai un dato. Non esiste più un punto archimedeo, o un linguaggio essenzialmente e definitivamente capace di parlare la totalità del mondo, di riassumerne le voci. La globalità o la dominanza sono delle posizioni relative che si può provare a tenere (e che molti aspirano a tenere), così come si cerca di tenere un avamposto in guerra.

Traduzione vs Com-prensione?

È per tutto ciò che si è incominciato a tradurre, e bisogna continuare a pensare la traduzione come un concetto intellettualmente chiave e politicamente strategico. Ormai è impossibile *com-prendere*, prendere tutto insieme: la stessa volontà di comprendere l'altro, sottesa a tanto sapere sulle culture, si rivela a questo punto sospetta o, in modo più benevolo, incapace di tener fede ai suoi stessi propositi. La *com-prensione* dell'altro appare infatti come un movimento che va da sé a sé passando per un'alterità che viene assimilata al proprio orizzonte (Said 2002; cfr. anche Borutti 1999). La *traduzione* può essere pensata – e va praticata – invece come un gesto che va dall'alterità all'alterità: partendo dall'ascolto dell'altro perviene a una trasformazione reciproca (la traduzione, si ripete costantemente, arricchisce sia la lingua di partenza che quella d'arrivo), alla creazione di due alterità che hanno ora qualcosa in comune, quantomeno la loro reciproca trasformazione, il loro stesso essere entrati in contatto.

La traduzione in tal senso va considerata come uno spazio, un piano, in comune su cui in un dato momento

due o più soggetti si appoggiano per confrontarsi (Clifford 1997, pp. 55 e 59). Entrandovi ne subiscono le costrizioni ma col vantaggio di poter entrare in comunicazione con gli altri; entrandovi vi prendono posizione, lo abitano e lo distorcono ognuno a suo modo.

Lotman ha spesso descritto in un senso simile a questo il ruolo funzionale dei *metalinguaggi*, non intendendo però con ciò le sole lingue scientifiche ma qualsiasi prodotto umano che generi la correlazione di due o più sistemi di senso. Un caso riportato da Lotman è ad es. quello delle “lingue nazionali standard”, che intervengono come meccanismi unificatori che una volta immessi nella realtà offrono sì questo piano comune ma vengono al contempo deformate e rilocalizzate dai diversi gruppi o da ciascun parlante, che le usa e le abita a suo modo. In modo simile si potrebbe pensare a quei metalinguaggi fondamentali nella semiosi sociale che sono le costituzioni (e così pure i trattati sovranazionali, gli accordi bilaterali o commerciali ecc.) che forniscono il parametro e lo spazio di gioco (più o meno condiviso) per le parti politiche e sociali di un dato ambito e in un dato momento: terreno di incontro e di scontro, terreno di riferimento.

Tanto più ampio è lo spettro di diversità che la traduzione tenta di colmare quanto più essa rischia di essere creativa e tragica al contempo. Paolo Fabbri ha tenuto una lezione magistrale sui devastanti effetti della traduzione del Vangelo in Cina. Jean-Marie Tjibaou, leader del movimento per l'indipendenza kanak, sperimentatore in vivo della costante necessità di tradurre sia l'alterità che la propria tradizione poteva invece affermare che la Bibbia non era dei bianchi: con questa frase il politico della Nuova Caledonia attirava l'attenzione sull'appropriazione selettiva e trasformativa di un oggetto non proprio (Clifford 2003, p. 86; Bensa 1998), divenuto, in una lontana isola dell'Oceania, diverso da sé e contemporaneamente parte di una cultura antica e nuovissima al contempo.

Si noti il paradosso: il cristianesimo gioca qui il ruolo di un discorso-parametro, di un linguaggio di traduzione, “globale”, e al contempo esiste concretamente solo come parte del mondo di vita, del mondo immaginato, di un collettivo situato che facendolo suo lo “localizza” – non solo nel senso che lo introduce in una località territoriale (la Nuova Caledonia) ma soprattutto nel senso che lo rende un pezzo “locale” all’interno di un sistema culturale in se stesso più ampio, “globale” (la “cultura kanak di oggi”). È questo meccanismo che consente di stabilire una serie di correlazioni che definiscono zone di traducibilità e di intraducibilità, di appropriazione e rifiuto: come se definissimo il piano di coloro che aderiscono al cristianesimo e poi dicessimo senza paura di contraddizione “hanno la stessa religione, ma non è uguale da nessuna parte: non ha lo stesso *valore* e la stessa *forma* dappertutto”.

Crediamo che i ragionamenti di Sahlins (2000) circa la presenza contemporanea di una logica (un “linguaggio”) capitalista generale e dei suoi sovvertimenti locali possa rientrare in questo schema. E così pure i ragionamenti circa la “globalizzazione” o l’“occidentalizzazione” (Tomlinson 1999), in quanto logiche unificate e unificanti che tuttavia lasciano sempre, scendendo di livello, l’impressione se non di una loro scomparsa quantomeno di una loro pulviscolarizzazione all’interno di altre logiche, altri sguardi, altre narrazioni più composite ed eterogenee. È forse vero che dobbiamo abituarci a pensare a una realtà fatta di molti piani d’esistenza in tensione, persino schizofrenica, fra di loro. Pronti a scivolare uno sull’altro, a ribaltarsi o accomodarsi in stabili configurazioni. Nulla ci vieta, se non la nostra abitudine riduzionistica e lo sforzo che inizialmente comporta trarcene fuori, di tenere in compresenza questi livelli, sia dal punto di vista teorico sia nelle sue conseguenze pratiche.

E si noti, questa logica riduzionistica da evitare agisce anche nel bene. Basti pensare a un recente spot di una compagnia telefonica che mostrava Gandhi intento a diffondere il suo messaggio e il suo linguaggio non-violento a un pianeta tecnologicamente connesso: “Se avesse potuto comunicare così, oggi che mondo sarebbe?” si domandava questo spot indubbiamente bello ed evocativo. Ma il punto è che la non-violenza può essere a sua volta un metalinguaggio – se ne può anche fare la teoria – ma la sua declinazione locale (per non parlare della sua stessa accettazione) rimarrebbe soggetta a una ricezione plurale, a una logica della traduzione che esula da qualsiasi facile utopia della comprensione e della comunicazione globale, come se i problemi dell’uomo fossero solo materia di mancanze tecnologiche.

Il problema della traduzione inizia sulla porta di casa. Basta pensare al termine “non-violenza” che in italiano nonostante il trattino gira in negativo l’affermazione tutta positiva contenuta nel termine originale *satyagraha*, colorando di passività un intero discorso fondato esattamente sul sentimento contrario, una volontà di azione e trasformazione del mondo talmente forte da portare Gandhi (1996, pp. 18-24) al punto di affermare che davanti all’ingiustizia l’agire violento è preferibile all’inazione e alla codardia: tutt’altro che un “porgere l’altra guancia”. O si pensi alle radici della non-violenza nell’induismo, al suo radicamento nel contesto indiano preindipendenza e a tutti gli altri elementi che ne rendono la traduzione locale-attuale una sfida tanto importante quanto complessa. Si pensi infine allo stesso Gandhi, convinto com’era che la verità della non-violenza fosse un cammino infinito che ognuno doveva ripercorrere da capo e a suo modo. Come ad affermare che ciascuno deve *praticamente* ritesere le trame fra i principi ideali – anche i migliori – e la sua vita, la sua realtà circostante.

Correlazioni instabili ed equivalenze imperfette

Come abbiamo visto la definizione di semiotica della cultura proposta dagli studiosi russi portava negli anni Settanta la sua attenzione sulle correlazioni fra sistemi. Tuttavia il percorso storico-antropologico che abbiamo seguito e la stessa evoluzione del pensiero lotmaniano ci inducono a qualche ulteriore riflessione. Non indifferente in tal senso è che, come ricordava Peeter Torop (1995a) nella sua rassegna degli elementi definitori della Scuola di Tartu “come scuola”, Lotman sia passato dalla “comprensione del testo come manifestazione della lingua” alla “comprensione del testo come generatore della sua stessa lingua”¹³, enfatizzando in definitiva l’aspetto processuale, il gioco di costante generazione di sistematicità attraverso gli oggetti culturali. In tal senso ci pare dunque che la *semiotica della cultura*, anche in conformità con la definizione generale della semiotica di ambito europeo¹⁴, si possa oggi intendere sia come lo *studio della correlazione fra processi e fra sistemi di senso*, sia come lo *studio dei sistemi e dei processi di correlazione*.

Ancora una volta, ripetiamolo, non si tratta di scegliere fra stabilità e dinamismo, fra simmetria e asimmetria, ma di cogliere le forme della loro compresenza, del loro dispiegarsi insieme, una attraverso l’altra. La diade *flussi/panorami* elaborata nella teoria della cultura di Appadurai rende bene questo gioco fra *processi e sistemi*: secondo lo studioso indiano essi infatti sono “costrutti profondamente prospettici, declinati dalle contingenze storiche, linguistiche e politiche di diversi tipi di attori” (Appadurai 1996, pp. 52-53) tale per cui da un lato viene detto che il suffisso *-scape* (che viene utilizzato nel neologismo che tiene insieme flussi e processi) indica “la forma fluida e irregolare di questi panorami” identitari (p. 52) e dall’altro lato che i flussi (di uomini, idee, immagini, tecnologie e soldi) sono dei “pa-

norami se visti nelle prospettive stabilizzanti di un qualunque mondo immaginato” (p. 68), vale a dire una volta colti all’interno di un mondo culturale inteso come Discorso, un universo di valori retto da un credere, una memoria e un’attesa di sé.

Tutto rischia di sembrare più ambiguo, più instabile, più “mosso”. Ogni correlazione sembra revocabile o in discussione. Quando Lotman (1985, p. 63) affermava che “il punto da cui passa il confine di una cultura dipende (...) dalla posizione dell’osservatore” e che la storia dei popoli può essere vista contemporaneamente in due prospettive, “da una parte come sviluppo immanente, dall’altra come risultato di multiformi influenze esterne” (1993a, p. 87), certamente richiamava l’attenzione su di una presa d’atto circa la complessità del mondo. E sebbene fosse conscio dei rischi insiti nella “schizofrenia della cultura”, nondimeno è all’ospitalità delle pluralità che invitava con fiducia, o quantomeno con coraggio, quando parla di una *visione stereoscopica* (1980). Un invito a pensare *con* gli altri piuttosto che *contro* di essi.

Come si vede l’emersione del proprio e dell’altrui, del proprio mondo immaginato e di ciò che lo attraversa o sta al di fuori, di ciò che permane e ciò che passa, è il prodotto di un gioco relazionale e differenziale, mai compiuto, mai definitivo, per quanto mai totalmente libero da condizionamenti, da una inerzia storica che tende a circoscrivere il campo del possibile per quanto non possa chiuderlo in principio.

Per questo abbiamo richiamato in precedenza la metafora della tessitura, non solo per l’evidente rimando etimologico a uno dei concetti semiotici fondamentali, quello di *testo*. Ma proprio per riferirci a questo lavoro costante, spesso anonimo e disperso, di costituzione del sociale.

Ciò che continuamente facciamo producendo testi o testualizzando il mondo, secondo Lotman (1985, p. 86), è stabilire “equivalenze convenzionali”, inesatte ma as-

sociative, capaci – per quanto queste correlazioni siano dinamiche (p. 69) – di stendere una rete organizzatrice sul mondo, capaci di farci viaggiare fra culture, farci passare da discorsi scientifici a discorsi quotidiani, da identità collettive a identità personali (o ad altre identità collettive), da romanzi a film, da musiche a danze a videoclip, senza perdere (del tutto) il sentimento della realtà e della sensatezza delle cose.

I collettivi umani hanno sempre vissuto attraverso questo gioco di influenze, prestiti, trasposizioni, atti di “pirateria” politico-culturale (Anderson 1983): sia che si trattasse di trasposizioni materiali come quelle di oggetti e pratiche o astratte come quelle di modelli di vita, valori, concetti. E sempre queste traduzioni di *forme semiotiche* hanno dato delle “equivalenze senza identità” (Ricoeur 2005), *imperfette e instabili*.

La storia delle nazioni e dei flussi di idee e ideologie ne è una testimonianza potente e spaesante. Pensiamo ad esempio agli studi di Lotman (1984) sulla ricezione russa del pensiero di Rousseau, al cricket indiano analizzato da Appadurai (1996), alle analisi di Robertson (1992) sull’importazione di idee sulla nazione in Giappone. Non a caso Benedict Anderson ha parlato di veri e propri “spettri della comparazione”, presenze fantasmatiche che colgono colui che si ritrova a guardare se stesso – la copia di se stesso – importata, trasposta e deformata in un altro luogo. Come davanti al riutilizzo “innocente” e “patriottico” della visione nazionalista hitleriana nei discorsi del presidente Sukarno, leader della lotta anticolonialista indonesiana (Anderson 1998).

Doppie prese e sguardi strabici

Davanti a questi strani giochi ottici della realtà culturale abbiamo bisogno di ridefinire le nostre abitudini

percettive, sia come individui che come studiosi delle culture. In primo luogo e concretamente, nel nostro quotidiano vivere semioticamente, abbiamo bisogno di attivare senza posa quella *doppia presa* che Lotman vivendo in uno spazio di conflitto e di frontiera come Tartu aveva sperimentato sulla sua pelle, rendendosi capace di valorizzare la cultura russa pur essendo stato allontanato in Estonia dal regime sovietico a causa delle sue origini ebraiche; rendendosi capace di parlare a favore dell'indipendenza dell'Estonia davanti ai suoi connazionali nonostante i complessi rapporti con il mondo estone, pur sempre pronto a identificare Lotman con l'invasore sovietico (cfr. Burini, Niero 2001; Caceres 1996).

Vedere il proprio come altro, vedere l'altro come il proprio (Lotman 1993b), questa è una doppia presa sulle cose del mondo.

Non è un processo facile, e la sua emersione sembra lo strano privilegio di coloro che patiscono sulla loro pelle l'esperienza dolorosa e drammatica dell'esilio, coloro che dalla tragedia ricavano la possibilità di una sensibilità diversa. E tuttavia, forse, non si tratta più di una esigenza eccezionale e limitata a pochi individui, ma una necessità che questo mondo sempre più ci impone.

A questo incrocio orizzontale, dobbiamo forse affiancarne un altro, verticale, più esplicitamente legato a questioni di metodo. Si tratta di una sorta di attitudine che ci piace definire uno *sguardo strabico*, e che ci pare riconnettere profondamente Hjelmslev e Lotman. Stiamo parlando in definitiva del necessario rapporto fra analisi e sintesi (o, in termini hjelmsleviani, di analisi e catalisi): un rapporto che definisce le condizioni della prensione del senso degli oggetti-testi che noi stessi parzialmente costruiamo. Il movimento che ci viene descritto da Hjelmslev (1961) è infatti quello di una discesa analitica che a ogni passo "encatalizza" – ricostruisce e si porta appresso – un sistema (e uno sfondo) coesivo ai fram-

menti di cui si vuole illuminare il senso. Di converso la ricostruzione dei sistemi non può non avvenire attraverso la presa e la tessitura operata su frammenti di linguaggio che sono le uniche “realtà” (i “testi inanalizzati” di Hjelmslev) a nostra disposizione. Insomma, in questo movimento di incrocio assistiamo a un gioco di *co-emersione*, che fa saltare fuori un testo, inteso come un insieme di interdipendenze “interne” date dal rapporto fra una forma del contenuto e una forma dell’espressione, dei segni che lo popolano e ne sono la manifestazione ultima e superficiale, un co-testo che (emergendo generalmente dall’interno del testo) fa da sfondo (da deposito e architettura di forme) rispetto a cui si stabiliscono le correlazioni (“esterne”) socialmente significative fra il testo (con i suoi segni) e l’extratesto.

Questa generazione di mondi avviene sempre, sia nella presa analitica che in quella quotidiana, ma avviene spesso in modo irriflesso.

Semiosfera/Semiosfere

Una continua proliferazione di mondi nel mondo. È questa un’idea che crediamo di poter desumere da alcuni saggi di Lotman, a partire da quello famoso sulla *semiosfera*, passando per un altro, molto importante, in cui lo studioso russo riprende la visione di Leibniz (Lotman 1993c), fino ad arrivare a *La cultura e l’esplosione*.

È impossibile tracciare qui questo percorso. Ciò che invece possiamo fare è mostrare come la cultura, in quanto semiosfera, si configura negli scritti lotmaniani come un dispositivo glocale e al contempo come un meccanismo “a fisarmonica”, o pulsante.

Iniziamo dicendo che in alcuni passaggi molto densi Lotman ci descrive un movimento della semiosfera fra piattezza, elevazione e appiattimento. Cosa significa? In-

nanzitutto significa che la semiosfera ha sempre necessità di un fuori, di una non-cultura – l’impensato, il non conosciuto, ciò che semplicemente, in un dato momento, ci è estraneo –, rispetto a cui definirsi. In tal senso essa è come un linguaggio, una *forma*, che filtra e regola la traduzione dell’esterno non-semiotico in qualcosa di significativo e segnico. Pensiamo ad esempio alla traduzione culturale del mondo degli “esteri” che i media domestici, con tutti i loro filtri linguistici, ideologici, tecnici operano quotidianamente (cfr. Pezzini, Sedda 2004). Tuttavia questo “fuori”, questa *materia amorfa*, è per certi versi uno spazio che ingloba la forma (Fabbri 1998b), che la circonda e a suo modo non smette di attraversarla. In molti punti Lotman lascia baluginare questo fondo instabile, energetico, pulsionale che continuamente preme, dinamizza e sfrangia l’ordine delle cose.

Ora la semiosfera si adagia su questo fondo, lo cattura e ne vive traducendolo nelle sue maglie. Solo che, per uno strano paradosso, invertendo gli sguardi, possiamo dire che è essa stessa che continuamente riproduce l’irregolarità, che se la porta dentro. Ogni testo della cultura infatti genera, dentro di sé, zone di traducibilità e intraducibilità, senso e non senso, sistematicità e caos. Si tratta di un altro di quei passaggi che i detrattori dello strutturalismo tendono a dimenticare ma che nelle *Tesi* del 1973 è chiaro: la cultura “non si limita a lottare con il ‘caos’ esterno, ma allo stesso tempo ne ha bisogno, non solo lo annienta, ma costantemente lo crea”. Se qualcosa c’è da aggiungere è che questo caos che continuamente la cultura crea, non va subitaneamente posto lungo il suo confine esterno, ma è disperso nei testi stessi, li abita nelle loro contraddizioni e ambiguità, nei loro vuoti, nella loro ricercata o involontaria indeterminatezza.

Questa irregolarità propria della semiosfera è il suo *fondo piatto*, che Lotman, in assonanza (casuale?) con la carta diagrammatica di Foucault, definisce *carta semioti-*

ca reale, uno spazio di continuo mescolamento¹⁵. Ma mescolamento di cosa? Mescolamento di quell'ordine che ogni volta si *innalza* a partire da questo fondo attraverso le regolarità, le strutturalità, che il lavoro della cultura immette nel mondo. I linguaggi e i testi che popolano, che *sono*, la semiosfera non smettono infatti di gerarchizzarla, di darle un'altezza, di creare, come abbiamo ripetuto più volte, una serie di correlazioni che definiscono livelli e metalivelli. Sopra il livello della carta reale, dice Lotman, si innalzano sempre altri livelli, fino ad arrivare a quello della sua "unità ideale", della sua autodescrizione e autocoscienza, che espungendo contraddizioni fornisce alla cultura che se la crea una potente fonte di orientamento e automodellamento. E tuttavia

Nella realtà della semiosfera le gerarchie dei linguaggi e dei testi di solito vengono meno: essi interagiscono come se si trovassero ad un solo livello. I testi appaiono immersi in linguaggi ad essi non correlati e possono mancare i codici capaci di decodificarli (Lotman 1985, pp. 63-64).

Ecco dunque come nella semiosi sociale quotidiana si riproduce un movimento di *appiattimento*, che trasforma uno spazio gerarchizzato e articolato ("striato") in uno spazio piatto (tendenzialmente "liscio", rizomatico; cfr. Deleuze, Guattari 1980), uno spazio "connessionista" in cui tutto sembra poter tornare in contatto con tutto, in cui frammenti di testi o di linguaggi possono "irrompere" in semiosfere non loro e generare implosioni ed esplosioni del senso.

Questo continuo movimento a fisarmonica, se siamo riusciti minimamente a renderlo intelligibile, ci apparirà a questo punto come una specie di pulsazione continua, un ribollimento, che fa della semiosfera un meccanismo vivo, *autopoietico e in trasformazione*.

Ma il punto ancor più vertiginoso è che per principio la semiosfera è formata da altre semiosfere, in nu-

mero potenzialmente infinito, in una specie di gioco di matrioske: per capirci basta seguire l'esperimento mentale di Lotman quando dice che la stessa semiosfera della cultura umana, intesa nella sua globalità, potrebbe essere un testo all'interno di una semiosfera ancora più grande. Questa proliferazione di semiosfere significa necessariamente che il gioco fra regolarità e irregolarità, sistematicità e caos, si rifrange e moltiplica all'ennesima potenza.

Nondimeno è vero che se ogni semiosfera è fatta di semiosfere ciò a cui ci troviamo di fronte è un dispositivo *glocale* in cui ogni entità è, a un certo livello, una globalità, e a un altro, una località interna a una globalità più grande. Ogni essere di questo spazio è singolare e plurale al contempo, è un *essere singolare-plurale* (Nancy 1996). *Questo* rapporto fra parti e tutto – questa specie di gioco d'incastro – è definito da Lotman *isomorfismo verticale*, ed è ciò che garantisce lo stringersi di nessi di correlazione fra linguaggi e fra testi, e dunque in definitiva un certo grado di ordine all'interno del meccanismo della cultura. La tenuta di questi nessi è data dal loro depositarsi e permanere nella memoria della cultura, ed essendo questa memoria per definizione “non ereditaria” essa diventa una posta in gioco, il campo di una lotta, combattuta attraverso la continua produzione (e distruzione) di testi – di forme di organizzazione del mondo –, e il possesso dei mezzi materiali (e non) per la loro stessa riproduzione (Lotman, Uspenskij 1975).

Il sovrapporsi delle culture, la loro interna eterogeneità e contraddittorietà, il muoversi delle persone, il viaggiare di idee e oggetti culturali, il mescolarsi delle cose del mondo, il passare del tempo, fanno sì che la tenuta di questi nessi sia precaria, che si realizzi in alcune parti e si dissolva in altre, che appaia solida e poi improvvisamente ceda. Ogni tempo e ogni spazio sembra definire i suoi isomorfismi, reggersi su di essi: poi le cor-

relazioni saltano e ciò di cui ci accorgiamo sono le *disgiunture* (Appadurai 1996), i punti di frizione, i processi che rendono difficili se non impossibili incastri e incastramenti¹⁶.

Il testo

Il concetto di testo è sicuramente uno dei più importanti per la disciplina semiotica, tanto che nelle *Tesi per un'analisi semiotica delle culture* gli autori della Scuola di Tartu lo considerano un "elemento primo (unità di base) della cultura". Sicuramente è anche uno dei più controversi, soprattutto dal punto di vista di chi non condivide il metalinguaggio semiotico. Del resto come tutti i termini ben presenti nel nostro linguaggio comune il rischio di limitazioni o fraintendimenti della sua portata euristica è continuamente dietro l'angolo.

Per di più si tende sovente a scordare, anche in ambito semiotico, una distinzione basilare, che giustamente anche Gianfranco Marrone ricordava in un recente convegno dedicato alla sociosemiotica. Vale a dire che esiste, per riprendere il linguaggio dell'antropologia, una visione *emica* (dall'interno) e una *etica* (dall'esterno) sul testo. La visione emica è quella dei portatori della cultura – noi stessi in quanto parti di collettività situate, ambiti discorsivi e tradizioni culturali – che tendono a definire con loro parametri cosa è testo e cosa no. La visione etica è invece quella dello studioso di semiotica in quanto partecipe di una comunità scientifica che quando dice "testo" rimanda a delle caratteristiche (ad esempio la correlazione fra un piano dell'espressione e un piano del contenuto) che non sono generalmente condivise e nemmeno riconosciute nella vita quotidiana. Tale per cui per il semiotico può "far testo" qualcosa che una data coscienza quotidiana non reputerebbe mai tale. Difficil-

mente ad esempio suonerà sensato – e nell'immediato forse anche poco utile e interessante – alle mie nonne sentirmi dire che il loro modo di cucinare è un “testo”, che il loro modo di vestirsi, di parlare, di comportarsi, di vivere è un “testo”, o che, a un certo livello, il vicinato, la comunità paesana, la loro stessa vita sono dei “testi”. È invece assolutamente decisivo che io stia a sentire che cosa loro definiscono testo (e così pure “segno”, ovviamente) e, volendo allargare l'indagine, che cosa esse, in generale, ritengano significativo, portatore di un “significato globale” – come si dice nelle *Tesi* – e quali siano, se ci sono, i tratti ricorrenti e fondamentali all'interno di questa visione emica del testo. Sta a me in quanto analista, a questo punto, far fruttare la capacità di tenere insieme questi due sguardi, intanto comprendendo isomorfismi e difformità fra le due visioni, e poi cogliendo ad esempio tutti quei processi di generazione di senso che, pur non essendo riconosciuti dalle mie nonne, funzionano come testi, organizzando il loro modo di pensare, comportarsi e muoversi nel mondo; oppure capendo la specifica funzione e forza di cui si riveste tutto ciò che loro, in base alle loro griglie culturali, finiscono per percepire *come* testo.

Anche in Lotman troviamo spesso questo saltellare fra i due tipi di definizione del testo. E non a caso questo saltellare, che rischia di suonarci contraddittorio, si manifesta maggiormente in quei saggi che hanno a che fare con le *poetiche del comportamento quotidiano*, vale a dire esattamente laddove la visione emica reclama con più forza i suoi diritti. Nel saggio scritto con Uspenskij e dedicato al *mondo del riso* nella cultura dell'antica Rus', ad esempio, ritroviamo un utilizzo del termine “testo” chiaramente legato alla “scrittura” e contrapposto alla dimensione “orale” che viene vista come una sorta di sfondo extratestuale. Data tale impostazione sembrerebbe che in effetti si riproduca una dicotomia nefasta e

spesso rimproverata alla semiotica, quella fra *testi e vita*, come se ci fosse una separazione netta e reale fra i due e la semiotica si occupasse semplicemente dei primi abbandonando a se stessa, o a qualche altra disciplina, la comprensione delle vita “vera”.

Basterà tuttavia notare che studiando il rapporto fra il testo e la funzione Lotman e Piatigorski (1968, pp. 164-165), rimanendo a livello emico, parlano dei “testi” delle culture orali evidenziando come, dal punto di vista di quelle culture, la scrittura potrebbe portare su di sé proprio il marchio della non-testualità. E del resto, anche nel saggio sulla cultura dell’antica Rus’, ciò a cui Lotman e Uspenskij ci invitano è la penetrazione di una pratica, il “ridere”, all’interno del *byt* – la vita quotidiana, intesa come un ambiente carico di valori e significati – e in correlazione con la sfera della scrittura. Vale a dire, non ci chiedono di esplorare i testi in quanto “scritti”, ma di penetrare con sguardo semiotico tutte le “pratiche significanti” – per utilizzare un bel termine di Barthes (1985, p. 7) – tutti i processi di formazione del senso, in particolare nei loro rapporti reciproci.

Arrivati a questo punto conviene soffermarsi invece sulla definizione di testo in senso semiotico. È interessante notare che la questione emerge nel saggio sulle *Ricerche semiotiche* del 1973 in un modo che mentre da un lato risponde alle critiche ai metodi strutturali di indagine della realtà, dall’altro lato già prefigura la concezione di testo che Lotman porterà avanti fino alla fine della sua vita, una concezione che è esattamente estranea alla riduzione del testo a qualcosa di chiuso, coerente, organico. Non potendo dar conto di tutto questo cammino vediamo di focalizzare solo alcuni punti interessanti.

Innanzitutto per l’ultimo Lotman il testo va inteso non come un oggetto stabile, con marche costanti, ma come una funzione. Tutto può comparire nel ruolo di testo, o essere trattato come tale (1993a, p. 146). Basti

pensare alla pratica di definizione dei *corpora*, sia nella ricerca scientifica (ad esempio gli oggetti delle tesi di laurea) che nei discorsi quotidiani, ovvero a come si costruiscono insieme di materiali (intellettuali e/o sensibili) che definiscono loro stessi i contorni degli oggetti che trattano: si pensi alle pratiche di un laboratorio scientifico, a un libro di storia che descrive “il Novecento” o “L’epoca moderna” ecc.

In secondo luogo il testo viene visto come un composto variabile a tre termini: ovvero, esso si origina all’*intersezione* dei punti di vista di quelli che Lotman chiama ancora autore e pubblico – e che in termini più astratti potremmo chiamare *enunciatore* ed *enunciatario* – e attraverso “la presenza di determinati contrassegni strutturali, percepiti come segnali del testo” (p. 147), vale a dire qualcosa che sia individuabile come *enunciato*. Fermiamoci un attimo per notare che a dispetto della scelta semiotica di limitare l’analisi alla sola *intentio operis* (Eco 1990b) qui Lotman sembra riallargare il ventaglio al di là di quella che lui stesso definisce la “memoria diretta del testo, la sua struttura interna” (Lotman 1993a, p. 25). Ciò non toglie ovviamente che l’enunciato continui a identificarsi, per così dire, con il punto di vista privilegiato dello studioso di semiotica, in quanto ricercatore e difensore di un’empiria da cui costantemente l’analisi deve partire e la teoria discendere (Fabbri 1998a).

In definitiva, a livello della semiosi sociale, il testo si dà nel gioco di emersione e definizione reciproca di questi tre elementi. Questo significa che a seconda dei fenomeni sociosemiotici che ci troviamo a indagare il peso dei tre punti di vista può variare. Chi è l’*enunciatore* di un paesaggio? E di prodotti industrializzati come un film, un oggetto di consumo, una notizia del TG? E come la sua percezione di noi enunciatari ne determina il senso? Perché un’intenzione e un enunciato che a noi sembrano evidenti possono non esistere, e non essere colti,

dal nostro interlocutore? Perché anche dentro uno stesso collettivo quello che per alcuni è musica – un enunciato – per altri è rumore – un non-enunciato? Come fa l'uomo, ad esempio attraverso la ricerca scientifica, a far continuamente emergere dentro il mondo che già conosce strutture – enunciati – di cui prima nemmeno sospettava l'esistenza? E così all'infinito. Allo stesso modo possiamo notare che può accadere che dai tre punti di vista lo stesso "oggetto testuale" modifichi la sua fisionomia e significhi qualcosa di diverso. Lotman e Uspenskij fanno l'esempio del film all'incrocio fra le sue proprie formalità – emergenti rispetto al confronto con il "flusso" della vita e con gli altri media che tentano di darle forma – la percezione "discreta" che ne ha il regista e quella "continua" dello spettatore. A questo punto potremmo tranquillamente immaginare il gioco di prospettive che compone e scompone oggetti complessi come una partita di calcio, una manifestazione politica, un edificio, un quartiere, una città, un'istituzione, una cultura, un'organizzazione sovranazionale e così via. Forse non è irrilevante far notare proprio qui che Merleau-Ponty (1964) proponeva di pensare il mondo come un *intermondo*, prodotto all'incrocio di un gioco di prospettive che chiama in causa i nostri saperi tanto quanto i nostri corpi.

In terzo luogo, infine, il testo intrattiene un complesso rapporto con il tempo, come se fosse "un fermo-immagine sui generis, un momento fissato artificialmente tra il passato e il futuro" (Lotman 1993a, p. 25). È ciò che gli garantisce un grado di apertura e di indeterminazione altissimo. Infatti:

Il rapporto tra passato e futuro non è simmetrico. Il passato si lascia afferrare in due sue manifestazioni: la memoria diretta del testo, incarnata nella sua struttura interna, nella sua inevitabile contraddittorietà, nella lotta immanente con il suo sincronismo interno; ed esternamente, come correlazione con la memoria extratestuale. Lo spettatore,

collocandosi con il pensiero in quel “tempo presente” che è realizzato nel testo (per esempio, *nel dato* quadro, nel momento, nel quale io lo guardo), è come se rivolgesse il proprio sguardo al passato, il quale si restringe come un cono che poggia con la punta nel tempo presente. Rivolgendosi verso il futuro, il pubblico si sprofonda in un fascio di possibilità che non hanno ancora compiuto la loro scelta potenziale. L’ignoranza del futuro permette di attribuire un significato a tutto (ib.).

Il testo non si limita dunque al suo essere “strutturato”, sistema di relazioni interne (1964). Intanto perché dentro di sé iscrive tensioni, contraddizioni, dialoghi, che sono il frutto della sua capacità di conservare e formare a suo modo le tracce dello spazio-tempo da cui si origina. In secondo luogo perché in quanto congegno produttore di pensiero e di trasformazione della realtà il testo punta dritto verso il futuro: emana la sua “aura di contesto” – come un edificio che attraverso il suo stile influenza la percezione di ciò che gli sta intorno (1998a, p. 38) – proprio attraverso la configurazione interna di un co-testo (Fabbri 2001), vale a dire la prefigurazione del suo rapporto dialogico con l’esterno. In definitiva ogni struttura testuale, anche quella più fissa, affonda pienamente nel mondo: lo tira dentro di sé dall’inizio alla fine. Il che è ben evidente in tutti quei testi “in atto”, “in situazione”, che nella nostra percezione non si distaccano dal flusso della vita e nondimeno rispondono a determinate formalità, come ad esempio i complessi spaziali e architettonici, o i diversi “generi” che compongono i nostri vissuti quotidiani: una “conversazione”, una “preghiera”, una “partita (a un qualunque gioco)”, il “preparare un pranzo”, “andare a passeggio”, “fare shopping”, il partecipare a un “evento”, a una “manifestazione”, una “lotta”.

Il paradosso è del resto evidente: gli oggetti testuali che nella nostra percezione si staccano maggiormente

dalla “vita” (romanzi, film, album musicali ecc.) e che ci sembrano apparentemente inerti, rivelano ben presto una strana vitalità, per certi versi maggiore rispetto a testualità ben più fluide che emergono e si esauriscono “in atto”. I primi, infatti, non smettono dal loro interno di protendersi verso l’esterno, alla ricerca di un enunciatario-destinatario che vada a formare con loro “un complesso insieme strutturale” – come dice Lotman in *Che cosa dà l’approccio semiotico?* In tal senso, pur apparentemente sempre uguali a se stessi, essi ogni volta diventano qualcosa di nuovo. Come per un testo scritto: sulla frontiera fra l’enunciato e l’enunciatario si stabilisce un dialogo, cooperazione (Eco 1979) o lotta (Geninasca 1997), che non solo trasforma cognitivamente e passionatamente il lettore (Pezzini 1998), ma produce una nuova semiosfera dall’incontro di due vere e proprie personalità semiotiche, entrambe vive e in trasformazione. Come ha detto Lotman, l’*Amleto* di Shakespeare non è più ciò che era davanti al suo creatore, il suo primo lettore. Esso è divenuto anche la memoria delle sue interpretazioni. Esso ha catturato tempi ed eventi: è cambiato e cresciuto con il mondo così come sono cambiati coloro che l’hanno incontrato leggendolo.

I testi, un romanzo quanto la vita di un individuo o una danza popolare (Sedda 2003), fanno la storia e se ne impregnano. Sono essi stessi, nel bene o nel male, la memoria e la vita delle culture.

Poetiche quotidiane

Nel momento in cui si focalizza l’attenzione sulle poetiche quotidiane ci si sta sicuramente immergendo nel crogiolo della vita minuta, situata, accogliendo la sfida a indagare le *profondità della superficie* del senso. Nondimeno ci si trova davanti al problema dell’agire,

del come i soggetti si costituiscono attraverso esso e attraverso esso mettono in opera e deformano le strutture. Si tratta dunque di rimettere in gioco la storicità, le pratiche, gli stili e le forme di vita (Greimas 1956; Fontanille 2004a).

In Lotman questo lavoro di comprensione semiotica dei comportamenti quotidiani si accompagna a una riflessione sul *byt*:

Byt è il consueto decorso della vita nelle sue forme reali e pratiche; *byt* sono le cose che ci circondano, le nostre abitudini, il nostro comportamento di ogni giorno. Il *byt* ci circonda come l'aria e, come dell'aria, ce ne accorgiamo solo quando manca, o quando è inquinata. (...) il *byt* si trova sempre nella sfera pratica, è *il mondo delle cose prima di tutto* (...) (Lotman, in Burini 1998, pp. 138, 147).

Come si può intuire da questa citazione il *byt* è lo spazio in cui tutto è immerso, tutto ricade. È per questo che nel saggio sul *mondo del riso* Lotman e Uspenskij invitavano continuamente a correlare i testi scritti a quello spazio extratestuale, orale, quotidiano, senza il quale gli oggetti della scrittura sarebbero restati vuoti di senso.

Bisogna anche qui adoperarsi in uno sguardo strabico: "(...) guardar la storia nello specchio del *byt* e illuminare con la luce dei grandi avvenimenti storici anche i piccoli dettagli quotidiani, che sembrano talora disgiunti" (p. 147). Un'avvertenza decisamente importante per studiare le complesse cascate di eventi che da una vignetta su un anonimo giornale europeo portano a una rivolta popolare in paesi all'altro capo del mondo, o che legano la guarigione di malattie e la soluzione di problemi banali e quotidiani nelle parti più povere del pianeta a contrasti politico-commerciali giocati sui tavoli della "grande" diplomazia

Ma torniamo all'ultima frase di Lotman. Si noterò che lì il *byt*, da atmosfera avvolgente, ovattata, calda,

sembra trasformarsi nello spazio di una certa dispersione e atomizzazione degli elementi, riportandoci alla mente un passaggio decisivo del saggio sulla semiosfera: “A noi, che vi siamo immersi, la semiosfera può apparire caoticamente priva di regole: un assortimento di elementi autonomi” (Lotman 1985, p. 69). In effetti il *byt*, la vita quotidiana, come insegna anche de Certeau (1980), è lo spazio di una ambivalenza fondamentale, di una costante tensione fra familiarità e straniamento, automatismo e invenzione, ripetizione e differenza.

Questo mondo in cui domina un sentimento di familiarità, una specie di “fede” ingenua, rischia di essere dunque anche lo spazio dell’alienazione dal mondo stesso. La troppa abitudine con le cose che ci circondano rischia di rendercele a-significanti, estranee, come in una specie di an-estetizzazione nei confronti dei nostri stessi vissuti (Greimas 1987b).

Ma per capire meglio il funzionamento del *byt* e delle poetiche quotidiane come una sorta di discorso comportamentale che si rende manifesto solo nel rapporto di correlazione e traduzione fra linguaggi, riandiamo a Lotman e alla sua caratterizzazione del rapporto fra comportamento reale, teatro e pittura nella Russia del XVIII secolo. Quello che qui abbiamo la possibilità di vedere è il ruolo del teatro, in quanto dinamico ma segmentato, come codice-traduttore fra la fluidità della vita e la staticità della posa nel quadro. Attraverso il gioco fra questi elementi le caratteristiche formali dell’uno trapassano nell’altro. Il saldarsi di questi tre linguaggi crea dunque un meccanismo di pertinentizzazione reciproca, tale per cui nella vita reale – ad esempio nella battaglia – diventa significativo ciò che è teatrale (eroico, tragico, commovente) e nella quotidianità ad avere funzione di segni (a essere percepiti in quanto tali) saranno soltanto quei gesti che richiamano una posa pittoricamente codificata. Al contempo il teatro e la pittura tenderanno a valoriz-

zare il tratto della naturalità, sia come scelta nei soggetti da rappresentare, sia come effetto di senso generale da trasmettere. Come si vede la vita, pur senza perdere di fluidità, si *narrativizza*, propriamente in senso semiotico-strutturale: è come se assorbisse delle forme che iniziano a regolarla e a renderla significativa, intelligibile. E tuttavia, resta chiaro, è soltanto per mezzo del sensibile, dell'apparire figurativo del mondo (un abito, un modo di inchinarsi, un tono della voce, il modo di ballare a palazzo o di atteggiarsi in guerra, il richiamo nei propri discorsi a certi stereotipi, uno stile passionale esibito coerentemente), che la vita quotidiana si carica di sensi.

Facciamo un altro esempio. Il *decabrista* si riconosce perché parla in modo schietto e inopportuno rispetto ai comportamenti "abituali" in determinate situazioni canoniche: la dice tutta in pubblico, chiama le cose col loro nome. Per lui, dice Lotman, l'azione è il piano del contenuto e la parola stessa, fragorosa, è il contenuto del suo agire. Se non correlassimo questo modo di fare alle pratiche ritenute corrette nella Russia della prima metà dell'Ottocento, ai contenuti del discorso politico che si accompagnarono a quella rivoluzione antigovernativa; se non avessimo idea delle pratiche quotidiane dei decabristi, cosa leggevano, dove si recavano, come organizzavano il loro tempo¹⁷, quale era il loro modo di incontrarsi, come mutavano a seconda delle situazioni socialmente codificate i loro stili argomentativi e passionali, i temi e i contenuti del loro parlare¹⁸; insomma, senza sapere tutto ciò difficilmente potremmo seguire quel rinvio fra un *gesto* che apre su di una *azione* che a sua volta si inserisce in un *testo comportamentale*, inteso come una catena d'azioni (e passioni) orientate verso uno scopo. Non si capirebbe, ad esempio, il senso del suicidio di Radiščev¹⁹ e non capendo quello non si capirebbe il valore di coerenza e amore per la libertà che caratterizzava tutto un movimento, una generazione, un'epoca che ha segnato profondamente la storia russa.

In un periodo in cui tanti atti in giro per il pianeta sembrano ai più insensati, lo studioso delle culture ha il dovere di ritrovarne il senso e, disperdendo i timori che ciò che non capiamo sempre ci causa, contribuire a ricreare le condizioni per un confronto. Il gesto intellettuale può essere l'inizio per un cammino condiviso, di reciproca traduzione, in vista dell'abbattimento di ingiustizie e sofferenze.

È stato detto che le parole sono inizi e promesse d'azioni. A saper guardare la vita in filigrana potremmo vedere come anche i gesti siano inizi e promesse di percorsi e discorsi, sebbene molti di questi non necessariamente si realizzino o non lo facciano in modo coerente.

Rimangono vere comunque due cose. La prima è che ci si modella a partire da altro. Pensiamo al nostro corpo, a come incarna e incorpora le tracce della cultura. Senza volerlo ci si siede e ci si muove come i propri genitori e questo implica anche che il nostro modo di portare il corpo tradisce, per chi ne può capire il linguaggio, provenienze e appartenenze più o meno generali o ristrette. Un po' come gli accenti per le lingue. E qualcosa rimane e riaffiora dei nostri miti, musicali, sportivi, politici: un'andatura, un modo di aggrozzare le ciglia in certe situazioni, un'acconciatura di capelli, la foggia di un paio di occhiali. Ci modelliamo su narrazioni pregresse, su storie, sceneggiature, più o meno stereotipiche e condivise: noi metaforizziamo costantemente la realtà culturale che ci circonda, e a volte, se abbiamo la fortuna, la capacità e il coraggio di tentare trasposizioni azzardate o sintesi complesse la nostra poetica può essere altro che un banale mimetismo.

E qui siamo alla seconda cosa. Attraverso il nostro comportamento quotidiano noi produciamo delle *enunci-azioni* che manifestano il nostro *stile*, il nostro posizionarci rispetto agli altri e al mondo, ma contemporaneamente ci inseriscono in reti più ampie, in spazi di condi-

visione – quantomeno potenziale – di pratiche e forme di vita collettive. Senza smettere di essere noi stessi, possiamo partecipare a un gioco di trasformazione delle cose, possiamo prender parte al lavoro dell’immaginazione sociale. Possiamo riprodurre l’esistente – volontariamente o per incoscienza –, possiamo lavorare di strarso per resistergli sfruttando i complicati incastri fra strutture per ricavare degli spazi di libertà momentanea, possiamo appropriarci dell’esistente cercando di trasfigurarlo – ad esempio invertendone i valori (come quando si fa del nomignolo offensivo che gli altri ci scagliano addosso un fiero cavallo di battaglia), possiamo “bricolare” indefinitamente, giocando localmente a deformare le strutture del senso, possiamo infine – forse a volte senza nemmeno accorgercene – partecipare alla generazione e alla conquista di un nuovo discorso e di una nuova sintassi, di nuove rappresentazioni e nuove pratiche, fra di loro legate. Visti da qui, i nostri giochi di modellamento e composizione di pezzi della cultura non sembrerebbero allora gli epifenomeni di linguaggi che ci parlano, ma i pezzi coerenti di una poetica, una pratica di senso, che facendosi testo esprime il nostro proprio linguaggio, il nostro universo di valori, la nostra proposta di una forma di vita assumibile. È ovviamente la possibilità più complessa, quella che generalmente non si realizza mai com’è nelle nostre teorizzazioni o nei nostri sogni individuali, e soprattutto non si realizza mai da soli.

Molto spesso, più prosaicamente, noi ci dobbiamo ricavare la nostra identità nel confronto con sistemi di rappresentazioni che ci precedono, che ci forniscono dei repertori di posizioni assumibili e significative proprio in quanto l’inerzia storica ha garantito loro una certa legittimazione e visibilità.

I nostri discorsi sono dunque pieni di sociotassonomie, di categorizzazioni e classificazioni rispetto alle quali siamo chiamati a prendere posizione. Le molteplici

narrazioni che danno forma alla nostra vita – un discorso politico, un censimento, un film... – espongono e propongono continuamente questi repertori di identità. A volte ci aiutano a ordinarle, a metterle in una gerarchia apparentemente sensata²⁰, altre volte ci mostrano come possiamo articularle e disarticularle in configurazioni nuove, altre volte ancora ci invitano a riflettere sul conflitto, l'indecidibilità, l'indeterminatezza, la complessità stessa della scelta di un comportamento univoco.

A volte le tassonomie si manifestano nel sistema dei nomi, e la semplice assunzione di un nome diviene il metro su cui modellare i nostri comportamenti: ognuno di questi oggetti-nome è già una memoria – un deposito semantico virtuale – e un programma narrativo potenziale, aperto su di una determinata concatenazione di azioni e passioni. *Nomen est omen*.

Nel recente film di Steven Spielberg, *Munich*, è evidente il crearsi di queste costellazioni identitarie e valoriali, sfumate, complesse, a volte profondamente intrecciate per quanto apparentemente in conflitto: come quando il protagonista ebreo, mosso dalla retorica della difesa della propria "casa", scopre da un suo antagonista palestinese (che sembra parlargli sinceramente in quanto lo crede tedesco) che ciò per cui il suo nemico lotta è nient'altro che il suo medesimo valore e progetto, una "casa" per il suo popolo. Articolazione discorsiva dell'essere uniti e divisi.

Nello stesso tempo, nello spazio discorsivo del film entrano in gioco, attraverso denominazioni e figure – individuali e collettive –, molteplici rappresentazioni di sé che revocano fin dall'inizio la compattezza e l'univocità delle due semiosfere in conflitto, rendendo dunque il comportamento dei singoli soggetti legato a passioni differenti – la vendetta, l'ansia, la crisi, l'allucinazione – e al contempo materia di scelte, strategie, progetti di vita, a volte semplicemente abbozzati. Basti

pensare alla tensione che si instaura da un lato fra “essere israeliano”, “essere ebreo”, “essere padre” (per non parlare delle suddivisioni ancor più precise legate all’essere un “ebreo europeo”, un “ebreo arrivato in Israele dopo la seconda guerra mondiale”, un “ebreo nato in Israele”, identità che non a caso sono non tradotte ma evocate con la terminologia originale), e dall’altro fra l’“essere palestinese”, “essere arabo”, “essere musulmano”, “essere rivoluzionario-internazionalista”, componendo il quadro di un complicato gioco di priorità, attaccamenti e fedeltà. A poco vale dire che si tratta di un film e altrettanto poco rispondere che è “tratto da una storia vera”. Il punto è che è un buon esperimento narrativo, e che possiamo utilizzarlo come banco di prova e testimonianza di processi quotidiani di modellamento dei nostri vissuti a partire da dense configurazioni di immagini dell’identità.

Arrivati a questo punto, lasciandoci trascinare dall’argomentazione e dal flusso dei pensieri, non possiamo non richiamare un’ultima opaca e illuminante frase di Lotman: “Il dialogo precede il linguaggio e lo genera”.

Come a dire che nelle scienze come nella vita bisogna prima di tutto avere il coraggio di entrare in dialogo, di dare ospitalità all’alterità; poi un linguaggio comune, se è il caso, verrà.

Giunti alla fine non ci resta che renderci conto che quella frase di Jurij Lotman ci ha guidato e, non potendo fino in fondo com-prenderla, potendo solo constatare l’irriducibilità della sua profondità e della *sua* assenza, abbiamo scelto di tradurla, *imperfettamente e per stavolta*, in questo nostro percorso.

¹ Ovviamente non è nostra intenzione dare qui uno spaccato biografico di Lotman. Per questo rimandiamo ai saggi di Burini e Niero (2001), Caceres (1996) e Navarro (1996). Altre notizie si possono reperire nei saggi dedicati

alla Scuola di Tartu (si veda il proseguo di questa *Introduzione*) o nelle introduzioni italiane ai testi di Lotman.

Colgo qui l'occasione per ringraziare Isabella Pezzini, Paolo Fabbri e Gianfranco Marrone per il loro incoraggiamento e sostegno alla realizzazione di questo progetto. Un ringraziamento particolare a Mera per l'aiuto paziente e amorevole nella revisione dei testi, e a Silvestro, per la vicinanza.

² Si veda più avanti quanto scritto nel paragrafo *Doppie prese e sguardi strabici*.

³ È proprio in difesa di questa posizione che Greimas afferma: "Se non temessi di sfociare nella metafisica, potrei addirittura dire che si tratta di proprietà della mente umana (...)" (Ricœur, Greimas 2000, p. 85).

⁴ Ci sembra interessante, e finora non dovutamente notato, l'implicito utilizzo dei giochi linguistici (cfr. Wittgenstein 1953) da parte di Lotman per convocare dentro il suo discorso scientifico il sapere quotidiano.

⁵ Cfr. paragrafo *L'implosione ed esplosione del mondo*.

⁶ Non è difficile, *a posteriori*, associare ad alcuni passaggi di Peirce sul rapporto fra interpretazioni, segni esteriori e comunità, alcuni aspetti salienti dell'antropologia interpretativa di Geertz (1973) con il suo carattere pubblico del significato.

⁷ Questa fundamentalità non viene certo scoperta ora da noi. Sul tema negli ultimi anni molti sono stati i contributi importanti. In ambito semiotico cfr. fra gli altri Torop 1995, i saggi in Nergaard (a cura, 1995) e Dusi, Nergaard (a cura 2000); Dusi 2003; Eco 2003.

⁸ Di alcune di queste implicazioni, e delle loro possibili conseguenze, abbiamo provato a dar conto in forma esplorativa all'interno del nostro lavoro dottorale (Sedda 2005).

⁹ Alcune di queste immagini, che sono poi in realtà dei meccanismi descritti puntualmente da Lotman, datano al periodo di elaborazione del concetto di semiosfera: l'effetto a valanga si ritrova, ad esempio, in conformità con l'idea di moltiplicazione dei livelli strutturali e di isomorfismo verticale (Lotman 1985, vedi il saggio *La semiosfera* ma anche quello su *La dinamica dei sistemi culturali*). Tuttavia resta vero che è nell'ultimo periodo – anche sotto l'influsso delle teorie fisiche di Prigogine – che questa visione densa di dinamismo e imprevedibilità viene esaltata. Cfr. Lotman 1990; 1992b; 1992c; 1993; 1994. Cfr. anche Lozano 1999.

¹⁰ È interessante notare che è al tema del mutamento scientifico che Lotman ha associato l'idea di "emozioni culturali" (Lotman 1985; 1988).

¹¹ Cfr. l'idea di *co-gioco*, a cui accennano Lotman e Uspenskij, nel saggio *Il mondo del riso*.

¹² Un mondo che forse può definirsi *glocale*. Cfr. Robertson, White 2004; Sedda 2004.

¹³ In quest'ottica cfr. Calabrese 2000.

¹⁴ Lo studio dei processi e dei sistemi di significazione. Cfr. Fabbri, Marrone, a cura, 2000; Bettetini et al. 2005.

¹⁵ A tale proposito cfr. la visione antropologica di Latour (1991).

¹⁶ Come quando salta la separazione fra civile e religioso che regge uno Stato laico; quando l'inscatolamento fra Individuo-cittadino, Stato, Comunità internazionale, Umanità emerso e consolidatosi con la modernità si fa difficile

perché molte persone non vengono riconosciute *come* cittadini, perché certi Stati non accettano di agire in concerto con le decisioni sovranazionali, o tanti individui e organizzazioni sentono che l'accesso all'umanità è castrato e ingabbiato dai passaggi intermedi dello Stato e della Comunità internazionale che ne vorrebbero detenere il monopolio; o ancora, quando più attori di taglia diversa praticano e rivendicano la legittimità della violenza; quando si scinde il rapporto univoco fra Stato e nazione; quando le molte identità che ci portiamo dentro non trovano più composizione e iniziano a disputarsi la nostra fedeltà.

¹⁷ In altri termini, se non conoscessimo i loro “consumi culturali” e i loro “riti”.

¹⁸ Ovvero, come si organizzavano le soglie fra “ciò che si può dire” e “ciò che non si può dire” in riferimento a differenti agoni sociali. Cfr. Foucault 1970.

¹⁹ Cfr. il saggio *Lo stile, la parte, l'intreccio. La poetica del comportamento quotidiano nella cultura russa del XVIII secolo*.

²⁰ Si pensi a un discorso razzista – sensato nella sua infamia – che ordina semplificando a due termini e gerarchizzandoli in “superiore”/“inferiore”, “giusto”/“sbagliato”, “civile”/“barbaro”, o al discorso dello Stato che ordina il cittadino in rapporto a degli spazi fisici-istituzionali che dovrebbero essere – ma che molto spesso non sono – isomorfi: individuo nato in un luogo, residente in un comune, appartenente a una provincia, parte di una regione, che fa parte e deve fedeltà alla nazione. Il supposto isomorfismo potrebbe portare a gerarchizzare valorialmente attraverso l'associazione fra la coppia più piccolo/più grande e quella meno importante/più importante, ma sappiamo che questo è uno schema alquanto banale (e sottilmente autoritario) e che a volte, quantomeno a livello di valore fenomenologico *per ciascuno*, la composizione di queste identità muta. La stessa prospettiva del soggetto può portare a ridefinire gli elementi in gioco e far vedere che quegli oggetti non sono ciò che sembrano o che si dice che siano.

Bibliografia

- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities*, London, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- Anderson, B., 1998, *The Spectre of Comparisons*, London, Verso.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Appadurai, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Barthes, R., 1985, *L'aventure sèmiologique*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1991, *L'avventura semiologica*, Torino, Einaudi.
- Bensa, A., 1998, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris, Gallimard.

- Benveniste, É., 1966, "La notion de 'rythme' dans son expression linguistique", in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; trad. it. 1994, "La nozione di 'ritmo' nella sua espressione linguistica", in *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore, pp. 390-399.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R., 1989, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard; trad. it. 1999, *Elogio della creolità*, Como-Pavia, Ibis.
- Bettetini, G., Calabrese, O., Lorusso, A. M., Violi, P., Volli, U., 2005, *Semiotica*, a cura di A. M. Lorusso, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Borutti, S., 1999, *Filosofia delle scienze umane*, Milano, Bruno Mondadori.
- Burini, S., 1998, "Jurij Lotman e la semiotica delle arti figurative", postfazione a Lotman 1998a, pp. 129-164.
- Burini, S., Niero, A., 2001, "Io conosco cinque Lotman...", in Lotman 1994b, pp. 107-124.
- Caceres, M., 1996, "Iuri Mijáilovich Lotman (1922-1993): una biografia intellettuale", in Lotman 1996, pp. 249-263.
- Calabrese, O., 2000, "Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta", in Dusi, Nergaard, a cura, 2000, pp. 101-120.
- Chamoiseau, P., 2005, *Universalità e diversità*, «Lo Straniero», rivista mensile, anno IX, n. 61, luglio, Contrasto, pp. 72-77.
- Clifford, J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. it. 1999, *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford, J., 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. it. 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford, J., 2001, *Indigenous Articulations*, «The Contemporary Pacific», estate.
- Clifford, J., 2002, *Prendere sul serio le politiche dell'identità*, «Aut Aut», n. 312, novembre-dicembre, pp. 97-114.
- Clifford, J., 2003, *On the Edges of Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press; trad. it. 2004, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Roma, Meltemi.
- Clifford, J., Marcus, G. E., 1986, *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 1997, *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi.
- Corti, M., 1994, "Introduzione", in Lotman 1994a.
- de Certeau, M., 1974 (2a ed. 1980), *La culture au pluriel*; nuova ed. 1993, Paris, Seuil.

- de Certeau, M., 1980, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, UGE; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Deleuze, G., 1986, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. 1987, *Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. 2003, *Mille piani*, Roma, Cooper & Castelvocchi.
- Dusi, N., 2003, *Il cinema come traduzione. Da un medium all'altro: letteratura, cinema, pittura*, Torino, UTET.
- Dusi, N., Nergaard, S., a cura, 2000, *Sulla traduzione intersemiotica*, «Versus», n. 85-86-87, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1962, *Opera aperta*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco, U., 1990a, "Introduction", in Lotman 1990a, pp. VII-XIII.
- Eco, U., 1990b, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Fabbri, P., 1998a, *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabbri, P., 1998b, *L'oscuro principe spinozista: Deleuze, Hjelmslev, Bacon*, «Discipline filosofiche», n. 1, Bologna, pp. 209-220.
- Fabbri, P., 2000, *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., 2001, "Semiotica: se manca la voce", postfazione a *Culture e discorso*, a cura di A. Duranti, Roma, Meltemi, pp. 412-424 (ed. or. 2001, *Key Terms in Language and Culture*, New York, Blackwell).
- Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2000, *Semiotica in nuce. Vol. 1. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2001, *Semiotica in nuce. Vol. 2. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Faccani, R., Eco, U., a cura, 1969, *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Milano, Bompiani.
- Featherstone, M., 1993, "Global and local culture", in *Mapping the Futures*, a cura di J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Tickner, London, Routledge, pp. 169-187.
- Fontanille, J., 2004a, *Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la semiotique des cultures*, «E/C – Rivista on-line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici» (www.associazionesemiotica.it), on-line dal 28 maggio 2004.
- Fontanille, J., 2004b, *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.
- Fontanille, J., 2006, *Pratiques semiotiques: immanence et pertinence, efficience et optimisation* (inedito).

- Foucault, M., 1970, "L'ordine del discorso", ora in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretations of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- Geninasca, J., 1997, *La parole littéraire*, Paris, PUF; trad. it. 2000, *La parola letteraria*, Milano, Bompiani.
- Ghandi, M. K., 1996, *Teoria e pratica della non-violenza*, a cura di G. Pontara, Torino, Einaudi.
- Glissant, E., 1995, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard; trad. it. 1998, *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi.
- Greene, B., 1999, *The Elegant Universe*, New York, W. W. Norton; trad. it. 2000, *L'universo elegante. Superstringhe, dimensioni nascoste e la ricerca della teoria ultima*, Torino, Einaudi.
- Greimas, A. J., 1956, *L'actualité du saussurisme* (à l'occasion du 40^e anniversaire de la publication du *Cours de Linguistique générale*), «Le français moderne», n. 3; trad. it. 1995, "L'attualità del saussurismo", in Greimas 1995, pp. 89-100.
- Greimas, A. J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse; trad. it. 2000, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Roma, Meltemi.
- Greimas, A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Del senso*, Milano, Bompiani.
- Greimas, A. J., 1987a, *De l'imperfection*, Périgueux, Éditions Pierre Fanlac; trad. it. 1988, *Dell'imperfezione*, Palermo, Sellerio.
- Greimas, A. J., 1987b, "Algirdas Julien Greimas mis à la question", in *Sémiotique en jeu. À partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas*, a cura di M. Arrivé, J.-C. Coquet, Paris-Amsterdam-Philadelphia, Hadès-Benjamin, pp. 301-330; trad. it. "Greimas in discussione", in Greimas 1995, pp. 147-170.
- Greimas, A. J., 1995, *Miti e figure*, Bologna, Esculapio.
- Greimas, A. J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani.
- Hall, S., 1986, *On postmodernism and articulation*, «Journal of Communication Inquiry», 10 (2), pp. 45-60.
- Hjelmslev, L., 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, University of Wisconsin; trad. it. 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions du Minuit; trad. it. 1986, *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli.
- Landowski, E., 1997, *Présences de l'autre*, Paris, PUF.
- Landowski, E., 2003, *Passions sans nom*, Paris, PUF.

- Latour, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Éditions La Découverte; trad. it. 1995, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera.
- Lotman, J. M., 1964, "Problema teksta", in *Lekcii po struktural'noj poetike* (cap III, "Tekstovye i vnetekstovye struktury"), "Trudy po znakovym sistemam", I, Tartu, pp. 155-166; in Nergaard, a cura, 1995, pp. 85-102.
- Lotman, J. M., 1970, *Struktura judozbestvennogo teksta*, Moskva; trad. it. 1972, *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia.
- Lotman, J. M., 1980, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman, J. M., 1984, *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*, Bologna, il Mulino.
- Lotman, J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 1988, "Tejnicheskii progress kak kul'turologičeskaja problema", in *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, n. 22, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, pp. 97-116; trad. sp. 1996, "El progreso técnico como problema culturológico", in Lotman 1996, pp. 214-236.
- Lotman, J. M., 1990, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London-New York, I. B. Tauris.
- Lotman, J. M., 1992a, "Tekst i poliglotizm kul'tury", in *Izbrannye stat'i*, Tallin, Aleksandra, t. I; trad. sp. 1996, "El texto y el poliglotismo de la cultura", in Lotman 1996, pp. 83-90.
- Lotman, J. M., 1992b, "O dinamike kul'tury", in *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, Tartu Ülikooli Toimetised, núm. 25; trad. sp. 2000, "Sobre la dinámica de la cultura", in Lotman 2000, pp. 194-213.
- Lotman, J. M., 1992c, "Vmesto zakliucheniia. O roli sluchainyi faktorov v istorii kul'tury", in *Izbrannye stat'i*, Tallin, Aleksandra, t. I, pp. 472-479; trad. sp. 1996, "Sobre el papel de los factores casuales en la historia de la cultura", in Lotman 1996, pp. 237-248.
- Lotman, J. M., 1993a, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman, J. M., 1993b, *Peeter Torop conversa con Iuri M. Lotman* (intervista settembre 1992), «Discurso. Revista internacional de semiótica i teoría literaria», 8, pp. 123-137; ora in 2003, «Entretexos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura», 1, maggio.
- Lotman, J. M., 1993c (firmato da Lotman "1989"), "Kul'tura kak sub'ekt i sama-sebe ob'ekt", in *Izbrannye stat'i*, Tallin, Aleksandra, t. III, pp. 368-375; trad. sp. "La cultura como sujeto y objeto para sí misma", in Lotman 1998b, pp. 140-151.

- Lotman, J. M., 1994a, *Cercare la strada*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 1994b, “*Ne-memuary*”, in *Lotmanovskij sbornik*, Moskva, IC-Garant, pp. 5-53; trad. it. 2001, *Non-memorie*, Novara, Interlinea.
- Lotman, J. M., 1996, *La semiosfera. Vol. I. Semiótica de la cultura y del texto*, a cura di D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman, J. M., 1998a, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Bergamo, Moretti&Vitali.
- Lotman, J. M., 1998b, *La semiosfera. Vol. II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, a cura di D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman, J. M., 2000, *La semiosfera. Vol. III. Semiótica de las artes y de la cultura*, a cura di D. Navarro, Madrid, Cátedra.
- Lotman, J. M., Piatigorski, A. M., 1968, “*Tekst i funktsiia*”, III. *Letniaia shkola po vtorichnym modeliruiushchim sistemam, Käriku, 10-20 maia 1968 g.: tez.*, Tartu, pp. 74-88; trad. sp. “*El texto y la función*”, in Lotman 1998b, pp. 163-174.
- Lotman, J. M., Uspenskij, B. A., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Lotman, M., 2002, “*Semiotika kul'tury v tartusko-moskovskoi semioticheskoj shkole*”, in J. M. Lotman, *Istoriia i tipologiia russkoi kul'tury*, Sankt Peterburg, Iskusstvo, pp. 5-20; trad. sp. 2005, *La semiótica de la cultura en la Escuela semiótica de Tartu-Moscú*, «Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura», 5, maggio.
- Lozano, J., 1999, “*Cultura y explosión en la obra de Yuri M. Lotman*”, prologo a *Cultura y explosión*, Barcelona, Gedisa.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2005, *La Cura Ludovico. Sofferenze e beatitudini di un corpo sociale*, Torino, Einaudi.
- Merleau-Ponty, M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard; trad. it. 1999, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Nancy, J.-L., 1990, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur; trad. it. 1995, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio.
- Nancy, J.-L., 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée ; trad. it. 2001, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi.
- Navarro, D., 1996, “*Al lector: sobre la selección e la traducción*”, in Lotman 1996, pp. 11-19.
- Nergaard, S., a cura, 1995, *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani.
- Nietzsche, F., 1991, “*Su verità e menzogna in senso extramorale*”, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Milano, Adelphi, pp. 227-244.

- Peirce, C. S., 2003, *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Milano, Bompiani.
- Pezzini, I., 1998, *Le passioni del lettore*, Milano, Bompiani.
- Pezzini, I., Sedda, F., 2004, "Semiosfera", in M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, pp. 368-379.
- Rastier, F., 2003, *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF; trad. it. 2003, *Arti e scienze del testo*, Roma, Meltemi.
- Ricœur, P., 2005, *Sur la traduction*, Paris, Bayard.
- Ricœur, P., Greimas, A. J., 2000, *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marsciani, Roma, Meltemi.
- Robertson, R., 1992, *Globalization. Social theory and Global Culture*, London, Sage; trad. it. 1999, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios.
- Robertson, R., White, K., 2004, "La glocalizzazione rivisitata ed elaborata", in Sedda, a cura, 2004, pp. 13-41.
- Rosenau, J., 2003, *Distant Proximities. Dynamics beyond Globalization*, Princeton, Princeton University Press.
- Sahlins, M., 1994, "Addio tristi tropi: l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno", in *Assessing Cultural Anthropology*, a cura di R. Borofsky, New York, McGraw-Hill; trad. it. 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 457-475.
- Sahlins, M., 2000, "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience. Or, Why Culture is not a Disappearing 'Object'", in *Biographies of Scientific Objects*, a cura di L. Daston, Chicago-London, University of Chicago Press, pp. 158-202.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books; trad. it. 1999, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Said, E. W., 2002, *Gli intellettuali e l'alterità* (intervista di G. Leghissa realizzata nel 1999), «Aut Aut», 312 (novembre-dicembre), pp. 88-96.
- Saussure, F. de, 1922, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot; trad. it. 1967, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza.
- Sedda, F., 2003, *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Roma, Meltemi.
- Sedda, F., 2004, "Riflessioni sul glocal a partire dallo studio semiotico della cultura", in Sedda, a cura, 2004, pp. 231-251.
- Sedda, F., 2005, *Le forme del mondo. Semiotica della cultura ed esistenze glocali*, tesi di dottorato in Scienze della Comunicazione, XVII ciclo, Università "La Sapienza" di Roma.
- Sedda, F., a cura, 2004, *Glocal. Sul presente a venire*, Roma, Sossella.
- Tomlinson, J., 1999, *Globalization and Culture*, Chichester, Polity Press; trad. it. 2001, *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*, Milano, Feltrinelli.

- Torop, P., 1995a, "Tartuskaia sbkola kak sbkola", in *Lotmanovski sbornik*, Moskva, Grant, pp. 223-239; trad. sp. 2004, *La Escuela de Tartu como Escuela*, «Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura», 4, novembre.
- Torop, P., 1995b, *Total'nyj perevod*, Tartu, Tartu University Press; trad. it. 2000, *La traduzione totale*, Modena, Guaraldi.
- Uspenskij, B. A., 1996, *Linguistica, semiotica, storia della cultura*, Bologna, il Mulino.
- Valéry, P., 1945, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard; trad. it. 1994, *Sguardi sul mondo attuale*, Milano, Adelphi.
- Violi, P., 2000, "Uno sguardo semiotico sul significato", in *VS*, 88/89, Milano, Bompiani, pp. 5-35.
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. 1999, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi.