

Presentazione

1) Che cos'è dunque l'antropologia sociale? Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure, quando, presentando la linguistica come una parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di semiologia, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale. Lui stesso, d'altronde, non anticipava forse la nostra adesione, quando, per l'occasione, paragonava il linguaggio “alla scrittura, all'alfabeto dei sordomuti, ai riti simbolici, alle formule di cortesia, ai segnali militari ecc.”? Nessuno contesterà che l'antropologia annoveri, nel proprio campo, almeno certuni di tali sistemi di segni, ai quali si aggiungono molti altri: linguaggio mitico, segni orali e gestuali di cui si compone il rituale, regole di matrimonio, sistemi di parentela, leggi consuetudinarie, talune modalità degli scambi economici.

Intendiamo quindi l'antropologia come l'occupante in buona fede in quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali all'interno dell'antropologia (Lévi-Strauss 1960a, pp. 43-44).

2) Sotto il nome di etnolinguistica [si è costituito] un luogo di incontro tra etnologi e semiotici, che, oltrepassando la semplice descrizione delle lingue naturali esotiche, si è interessato, fin dall'inizio, alle loro particolarità semantiche. (...)

Dato che la semiotica generale autorizza a trattare come discorsi o testi le concatenazioni sintagmatiche non linguistiche (gestuali, somatiche ecc.), il quadro di esercizio dell'etnolinguistica si allarga verso un'etnosemiotica: le analisi, ancora poco numerose, dei rituali e dei cerimoniali, lasciano supporre che l'etnologia sia suscettibile di divenire, una volta di più, il luogo privilegiato della costituzione di modelli generali dei comportamenti significanti (Greimas, Courtés 1979, p. 135).

1. Etnosemiotica

Nei primi decenni della seconda metà del Novecento le scienze sociali sono state attraversate da una forte spinta innovatrice, prodotta dall'influsso della semiotica e della linguistica. La raccolta di saggi che qui presentiamo intende ripercorrere, per risvegliarne la produttività, alcuni momenti significativi di quell'impatto in ambito antropologico.

Le due citazioni in epigrafe, ugualmente programmatiche, ma caratterizzate da una differente portata di tiro, lasciano registrare le difficoltà di tradurre in pratica le aspettative teoriche e delimitano i confini del dibattito che verremo esplicitando.

Le difficoltà in questione possono essere ricondotte, in parte, a quella *inattualità* che è stata individuata come propria della semiotica in generale (Fabbri, Marrone 2000, p. 7). Ma si può aggiungere anche una certa resistenza, una conflittualità disciplinare, un'incomprensione, che proviene inaspettatamente dai vicini stretti, etnolinguisti e antropologi di area "semiotica"¹.

In ogni caso, nel momento come quello attuale, caratterizzato dalla crisi indotta dal pensiero postmoderno e dallo svanire della distinzione noi/altri, che porta gli antropologi a rivedere il quadro teorico e a interessarsi dei "mondi contemporanei"² – terreno su cui la semiotica lavora da sempre –, sembra utile riproporre all'attenzione degli studiosi e dei giovani ricercatori, una serie di saggi fondamentali per la definizione di un'area di lavoro parimenti aperta allo sguardo dell'antropologo e a quello del semiotico³. Rilanciando la proposta greimasiana, designiamo con il termine *etnosemiotica* questa area di studi⁴, la quale interseca campi cui è stato o è fatto riferimento con le etichette di antropologia cognitiva, etnoscienza, antropologia simbolica, semiotica della cultura⁵. Può essere di qualche utilità tracciarne brevemente le coordinate e le linee di sviluppo.

1.1. Di là dalla programmatica affermazione di Saussure, richiamata sopra nell'esergo di Lévi-Strauss, un primo incontro tra antropologia e semiotica si sviluppa nel Circolo Linguistico di Praga⁶. Come è noto questa scuola, riunisce accanto a studiosi praghensi anche alcune figure che avevano dato vita al Circolo di Mosca e al Formalismo russo, in particolare Roman Jakobson, Nikolaj S. Trubeckoj, linguisti famosi che si interessarono occasionalmente di folclore, e l'etnografo Pëtr Bogatyrev. A questa scuola, è ben noto, si deve la distinzione tra fonetica e fonologia, fondata sulla definizione di *fonema* come *fascio di tratti distintivi*. L'importanza di questa nozione è bene illustrata nel breve ciclo di lezioni statunitensi tenute nel 1942-43 da Jakobson (1976). Gli studi di fonetica articolatoria e acustica, osserva lo studioso, consideravano il suono linguistico in tutta la sua materialità⁷. Incapaci di individuare un qualsiasi principio di ordine, essi lasciavano lo scienziato davanti a una "quantità schiacciante di particolari" (p. 38). Solo la ricerca del loro senso, cioè "il passaggio dalla fonetica alla fonologia, permette di cogliere, nei suoni, i fonemi come fasci di tratti distintivi, unità sistematiche che servono a distinguere i significati delle parole" (p. 49).

Il problema della descrizione dei suoni della lingua è solo un caso particolare all'interno della pluralità di eventi di cui l'etnografo è chiamato a dar conto e la cui descrizione, se non guidata da un criterio di pertinenza, rischia di disperdersi nella pura enumerazione. L'estensione del criterio della *pertinenza* dal piano linguistico al piano antropologico è subito acquisita dai praghensi come mostra il brano di Trubeckoj (1939), volto a spiegare il fonema grazie a un esempio tratto dallo studio dei costumi popolari:

[La fonologia] può anche essere paragonata allo studio dei costumi (abbigliamento) nel quadro dell'antropologia. La differenza fra persone grasse e magre, oppure alte e basse è essenziale per il sarto che deve realizzare praticamente un dato costume. Dal punto di vista dell'antropologia però queste differenze non hanno alcun valore: interessa solo la forma fissata per convenzione dal costume. I vestiti di un uomo disordinato sono spor-

chi e spiegazzati, le persone distratte hanno spesso qualche bottone non agganciato – ma tutti questi sintomi non hanno nessun senso per la ricerca antropologica sui costumi. Invece l'antropologo si interessa di qualsiasi particolarità anche minima che differenzi, secondo l'uso corrente, il costume della donna sposata da quello della ragazza nubile, ecc. I gruppi di individui caratterizzati da varietà del costume antropologicamente pertinenti spesso coincidono all'incirca con gruppi caratterizzati da particolarità linguistiche ("glottiche") e specialmente da particolarità della "fonologia della presentazione": i due sessi, le varie età, le classi sociali o i ceti, le classi culturali, i cittadini, i campagnoli infine i gruppi locali (p. 24).

Naturalmente è nel lavoro di Bogatyřev, in particolare ne *Le funzioni dell'abbigliamento popolare nella Slovacchia morava* (1937), che troviamo il riscontro più compiuto⁸.

Molto opportunamente Maria Solimini, che ci ha preceduto in queste osservazioni, nota che il funzionalismo etnografico praghese non opera con categorie trovate già pronte nella linguistica, ma costruisce i suoi modelli parallelamente e in un rapporto di stretta collaborazione con lo studio della lingua e in conformità con il dettato saussuriano⁹. Ma soprattutto, continua Solimini, questo principio porterà la scuola a opporsi al "realismo ingenuo", vale a dire a criticare

L'illusione di poter partire da fatti concreti, da oggetti reali, intesi come dati naturali, come aventi una identità assoluta, indipendente e antecedente rispetto a qualsiasi apparato concettuale, a qualsiasi sistema di categorizzazione, di classificazione (Solimini 1982, p. 16).

Il contributo della scuola praghese è molto noto, ma è parso opportuno ricordarlo come base per alcune osservazioni sull'attualità. L'estensione del principio della *descrizione sulla base dei tratti pertinenti* al piano etnografico fornisce l'etnografo di un potente strumento descrittivo, molto più preciso e raffinato della successiva *thick description* (Geertz 1973a), un concetto che parimenti invita, anche se confusamente, a concentrare la descrizione sul criterio di pertinenza.

Soprattutto, almeno fino a un certo livello, garantisce un'adeguatezza della descrizione molto più solida della instabile "interpretazione", cui fa riferimento Geertz. La scuola praghese, infatti, individua il problema che anima *Scrivere le culture*¹⁰ già negli anni Trenta e propone al riguardo la regola risolutiva dell'individuazione dei tratti culturali pertinenti (comunitariamente fondati), che molti antropologi si ostinano a disconoscere.

Va, al riguardo decisamente denunciata l'ignoranza e il fraintendimento dell'insegnamento praghese come mostra la paradossale inversione del valore della coppia *etic* ed *emic* (*phonetic/phonemic*)¹¹: l'approccio (*fon*)*etico*, che Jakobson indica come del tutto inadeguato ai fini della descrizione linguistica, finisce infatti con l'assumere valore scientifico, perché invariante, mentre quello (*fon*)*emico* è inteso come una semplice descrizione dal punto di vista dei nativi e diventa in definitiva trascurabile in quanto condizionato culturalmente. Certamente James Clifford è più fine del rozzo Harris (1968, pp. 764-776), cui alludeva la frase precedente, e opportunamente ricorda, fra coloro che hanno destituito l'oggettività del reale a convenzione sociale, i nomi di Saussure, Jakobson, Whorf, Sapir e Wittgenstein (Clifford 1986, p.

34) ma di certo si lascia sfuggire che convenzione non è arbitrarietà e che attraverso la nozione di *langue* è stata fondata la possibilità di dare un fondamento alla descrizione linguistica (e, parimenti, a quella etnografica).

1.2. A cogliere ed esaltare il contributo della scuola di Praga, aprendo formalmente la strada all'area di studi che qui si cerca di riproporre, è stato Claude Lévi-Strauss, che ne deriverà la rivoluzionaria prospettiva dell'antropologia strutturale. È proprio seguendo il corso di Jakobson all'École libre des hautes études di New York, cui abbiamo fatto riferimento sopra, che egli scopre la linguistica strutturale e la semiologia saussuriana:

La linguistica strutturale – egli dirà al riguardo – doveva insegnarmi (...) che, invece di lasciarsi sviare dalla molteplicità dei termini, è importante considerare i rapporti più semplici e più intelligibili che li uniscono (Jakobson 1976, p. 8).

Possiamo elencare con precisione i principi essenziali che Lévi-Strauss trae dalla linguistica, poiché egli stesso li enuncia in un famoso articolo¹²:

a) Passaggio dallo studio dei fenomeni coscienti a quello della loro infrastruttura inconscia.

b) Rifiuto di considerare i termini come entità indipendenti, prendendo invece come base dell'analisi le relazioni fra i termini.

c) Nozione di sistema.

d) Ricerca di leggi universali, sia per induzione, sia per deduzione logica.

Variamente formulate, asserzioni che rinviano a questi criteri si ritrovano ogni volta che Lévi-Strauss presenta il proprio lavoro.

L'acquisizione del concetto d'impovertimento della materia, operato dalla cultura in tutte le sue manifestazioni e che deriva dalla necessità della mente umana di ordinare la ricchezza dei dati empirici in un numero ridotto di categorie, costituisce un punto fermo che guida tutta l'opera di Lévi-Strauss, da *Le strutture elementari della parentela* (1949) fin oltre i quattro volumi di *Mitologica* (1964b; 1967a; 1968; 1971a; 1985; 1991). Il processo articolatorio della significazione pervade ogni qualità sensibile e fonda l'ordinamento del mondo: caldo e freddo, crudo e cotto, lontano e vicino, silenzio e rumore diventano così tratti distintivi attraverso cui è possibile attribuire a esso un senso.

Forte dell'insegnamento praghese della necessità di un approccio semiotico alle pratiche comportamentali (le greimasiane "concatenazioni sintagmatiche non linguistiche"), Lévi-Strauss arriverà ad affermare, come visto nella prima epigrafe:

Intendiamo (...) l'antropologia come l'occupante in buona fede in quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali¹³.

1.3. La dirompente novità di tale prospettiva non poteva mancare di incontrare la viva resistenza della tradizione accademica. Come da una pentola che bolle e trabocca, le idee sono comunque fuoriuscite, diffondendosi in varie direzioni. Spetta soprattutto ad Algirdas Julien Greimas il merito di aver dato un grande contributo

alla qualità e alla consapevolezza di questa area. Come è stato bene sottolineato (Fabbri 2000), è a lui che dobbiamo l'importante svolta degli studi semiotici costituita dal passaggio dall'idea di segno a quella di *testo*. Sviluppando la lezione di Louis Hjelmslev che aveva operato la frantumazione del segno in *figure*, Greimas coordina e lega le figure nell'unità superiore del discorso. Ora, è importante notare che, oltre che dal linguista danese, questa spinta verso il discorso (o *testo*) giunge a Greimas anche da Lévi-Strauss e da altri due studiosi di ambito "antropologico": Vladimir J. Propp e Georges Dumézil¹⁴.

In particolare, la revisione dello schema delle trentuno funzioni di Propp¹⁵, intrapresa da Greimas nella *Semantica strutturale* (1966, pp. 233-268), costituisce il primo momento di una generalizzazione progressiva il cui esito è il "percorso generativo"¹⁶. La rilettura dello schema delle funzioni della *Morfologia della fiaba* permette a Greimas di individuare quello che più tardi sarà denominato lo *schema narrativo canonico*¹⁷, basato su una serie di regolarità sintagmatiche, l'iterazione della *prova*¹⁸, e su regolarità paradigmatiche, costitutive dell'inversione del contenuto del racconto¹⁹. In altre parole, viene individuata la possibilità di leggere le varie fasi del discorso come un processo di trasformazione. In questo senso, il discorso è definito come un algoritmo, sequenza ordinata di operazioni che permettono di passare dallo stato iniziale allo stato finale²⁰. Premesso che la *Morfologia* di Propp è il punto di riferimento esplicito del lavoro di Greimas, è opportuno ricordare che il modello di lettura in questione è già tutto presente, in modo implicito, in due saggi di Lévi-Strauss: quello su *Les Chats* di Baudelaire, scritto in collaborazione con Jakobson²¹, e *La gesta di Asdiwal* (1959)²².

La nozione di "testo" o "discorso" è, dunque, la novità dell'area semiotica. Una sintetica e chiara formulazione del suddetto concetto si ritrova nella scuola sovietica²³. Lotman (1970, pp. 67-69) definisce il testo in base ai criteri di *espressività* ("il testo è fissato in certi segni"); *delimitazione* (inizio/fine) e *strutturalità* ("il testo non è una semplice successione di segni in un intervallo tra due limiti esterni: gli è propria una organizzazione interna che lo trasforma – al livello sintagmatico – in un complesso strutturale"). Ci sembra utile ribadire la portata euristica del concetto, che ci fornisce uno schema di lettura e di organizzazione del corpus da analizzare, la cui efficacia è tanto più forte, quanto più quest'ultimo appare "disordinato".

1.4. Siamo in grado ora di tornare all'affermazione lévi-straussiana iniziale (epigrafe 1) della coincidenza del progetto semiotico con quello antropologico. Rispetto a essa, la posizione di Greimas (epigrafe 2) è meno invasiva, accontentandosi di scavare una postazione etnosemiotica a fianco all'area della consolidata sorella maggiore, l'etnolinguistica. A questo punto è possibile riconoscere nella proposta greimasiana il tentativo di un accomodamento tattico: non può sfuggire, infatti, la profonda coincidenza del suo progetto semiotico con quello antropologico. La distinzione tra livello semio-narrativo e livello discorsivo, che sorregge l'articolazione del percorso generativo, dà conto, da una parte, di un fare umano *universale*, il porsi di ogni rappresentazione attraverso un soggetto sempre e comunque volto a conseguire un oggetto di valore (un tratto dell'*esprit humain*, potremmo dire secondo la formulazione lévi-straussiana); dall'altra, della "diversità" culturale, la multiformità delle possibili figure in cui esso può essere investito. In que-

sto quadro, si può osservare che l'elegante semplicità della "struttura assiologica figurativa" fornisce un preciso strumento per ordinare l'apparente caoticità degli universi figurativi secondo il presupposto di Lévi-Strauss. Dietro la proiezione della struttura *figurativa* elementare (acqua, fuoco, aria, terra), sul quadrato della struttura *assiologica*²⁴, è, infatti, facile riconoscere la preoccupazione dell'antropologo contro le ricorrenti interpretazioni junghiane:

Non abbiamo mai invocato un simbolismo archetipico dell'acqua, ma abbiamo anzi lasciato scrupolosamente da parte questo problema. Ci basta poter dimostrare che, in due contesti mitici particolari, una variazione del valore semantico dell'acqua è funzione di altre variazioni (Lévi-Strauss 1964a, p. 245)²⁵.

1.5. Vorrei a questo punto richiamare l'attenzione sul saggio di Edmund Leach, il più lontano nella linea che presentiamo, ma che ci riporta al nucleo sostanziale di quanto stiamo qui dibattendo e che articola insieme linguistica, semiotica e antropologia. Intendo riferirmi alla cosiddetta "nebulosa saussuriana": il fatto che la significazione nasca per segmentazione di un continuum indistinto²⁶. La lingua, la cultura, il senso della vita, tutto si fonda, infatti, sull'articolazione, sul taglio ombelicale che la semiosi impone al dato bruto del sensibile. Nel suo saggio Leach illustra con grande semplicità che è il processo d'inculturazione che ci insegna a vedere il mondo "a pezzettini", come un puzzle di tessere perfettamente coincidenti, secondo un'immagine molto vicina a quella di Benjamin Lee Whorf (1956):

Noi segmentiamo la natura seguendo le perforazioni tracciate dalla lingua che parliamo. Le categorie e i tipi che isoliamo nel mondo fenomenico, non li troviamo perché salterebbero agli occhi dell'osservatore. In effetti, il mondo ci si offre sotto forma di un flusso caleidoscopico d'impressioni che noi dobbiamo organizzare e questa organizzazione è effettuata sulla base del sistema linguistico che è nella nostra mente.

Lungamente discussa²⁷, questa formulazione conserva a nostro avviso la sua consistenza e dà conto bene della distanza dal "reale" che le tre discipline condividono e che costituisce il loro specifico e il loro fondamento comune. Questo dato, che lega in modo indissolubile la cultura e la significazione e su cui si erige la costruzione etnosemiotica, va ribadito e salvaguardato in rapporto a certe tendenze volte persistentemente a rimuoverlo.

Al riguardo vale la pena di soffermarsi su un recente dibattito suscitato dal numero di «Rassegna Italiana di Sociologia», dedicato a *Pensare la cultura*²⁸. Alcuni studiosi di antropologia²⁹ hanno fatto il punto sul concetto di "cultura": in un'epoca caratterizzata dalla globalizzazione e dai "traffici culturali", esso, almeno in una certa tradizione che lo vuole territorialmente determinato, appare, pure secondo personali sfaccettature, come un fardello di cui fare a meno. Di contro, i sociologi (Giglioli, Ravaioli 2005) oppongono una condivisibile resistenza a tale assunto e, riprendendo la nozione di cultura di Geertz³⁰, si ritrovano a riconoscere e a sottolineare l'importanza di una prassi semiotica di fronte ad antropologi, che fanno invece muro a una tale concezione³¹.

Pure vicini alle ragioni da loro addotte, prendiamo però distanza dalla loro fiducia verso Geertz³², il cui richiamo all'approccio semiotico ci sembra in definitiva

superficiale, come si rileva dal suo uso della nozione di testo e dalla sua ignoranza degli apporti precedenti³³.

Contro un simile approccio, è opportuno proclamare la gravidanza semiotica del concetto di cultura, cui, parimenti alla lingua saussuriana, va riconosciuto l'originario carattere articolatorio, di segmentazione della "nebulosa in cui niente è delimitato", pratica fondamentale in cui si incontrano, saussurianamente, ancora prima che parsonsianamente, il simbolico e il sociale, i quali non si danno se non come gemelli (anche in caso di idioletto si deve, infatti, prevedere un *io* scisso che concordi i "tagli" con un *egli* debraiato).

Ribadita l'importanza fondativa di questo atto iniziale, pare utile ricordare che proprio in esso s'innesta quell'instabilità, segnalata da Lévi-Strauss come fondatrice del pensiero mitico: uomini di strada o di scienza, membri di "società complesse" o "semplici", locali o no, il problema degli spazi vuoti che culturalmente siamo costretti a ignorare, ci sottopone, pur nella varietà delle soluzioni, a una serie di sotterfugi volti a rispondere all'imperativo esistenziale di "tirare a campare" che è dei singoli e delle comunità.

2. I saggi di questa raccolta

Il lettore non mancherà di cogliere in ognuno dei saggi presentati la peculiarità e la ricchezza propria. Non pare inutile, tuttavia, chiarire le ragioni della loro presenza e del loro ordinamento. Delle prime si cercherà di dare conto nei brevi resoconti dedicati a ciascuno. Circa la successione, si noterà solo che essa segue in genere la linea della data di pubblicazione, con qualche piccolo spostamento dovuto alla necessità di avvicinare contributi apparentati dal metodo o dall'oggetto. Fa eccezione l'apertura, riservata a due saggi di Lévi-Strauss (1960a; 1971b): è sembrato giusto, infatti, iniziare con il magistrale *Elogio dell'antropologia*, che, in virtù dell'affermazione programmatica contenuta, può essere considerato una sorta di manifesto dell'etnosemiotica. A esso, si è fatto seguire subito la densissima "Deduzione della gru", per dare al lettore la misura della riflessione lévi-straussiana. L'ordine cronologico inizia con il contributo di Roman Jakobson e Pëtr Bogatyřev, un saggio ormai storico, e va avanti, in fila serrata (Vladimir Propp, Georges Dumézil, Algirdas J. Greimas, Joseph Courtés) fino al saggio di Edmund Leach, un contributo che rompe la sequenza temporale e si distingue anche per il fondamento strettamente linguistico; la sua importanza dal nostro punto di vista è già stata illustrata sopra. La ripresa del flusso cronologico orienta a questo punto l'attenzione verso la lettura di pratiche non verbali: lo spazio di Disneyland (Louis Marin) e quello della festa tradizionale (Maurizio Del Ninno), le pratiche del circo (Paul Bouissac) per fermarsi, infine, su alcune sfaccettature del pensiero mitico, individuate ora nella toponomastica della Grecia antica (Claude Calame), ora nella contemporaneità del fumetto (Mandrake: Antonino Buttitta; Tex Willer: Paolo Fabbri), due felici azioni, queste ultime, di avanscoperta verso la conquista di un terreno libero da ipoteche disciplinari, che iscrivono questa raccolta nel contemporaneo.

Va da sé che altri saggi e altri autori avrebbero potuto figurare, con uguale o maggiore pertinenza. Ma la scelta riflette anche un percorso personale di ricerca

che, a dispetto del richiamo a un ordine strutturale, la storia ha fortemente contribuito a tracciare.

2.1. *Elogio dell'antropologia*

È la famosa lezione pronunciata da Lévi-Strauss al Collège de France nel 1960. Posto all'ingresso, questo scritto designa in chiaro il nostro intento. In primo luogo come scelta di campo: è agli antropologi che si parla, più che ai linguisti o ai semiotici. D'altra parte il saggio, riportando l'antropologia a Émile Durkheim e Marcel Mauss, vale a dire nel solco di una tradizione cui pure si riconnette la semiologia saussuriana (v., tra altri, Ferraro 1983, pp. 267-268) mostra e rinsalda al meglio le radici di quanto veniamo qui proponendo³⁴.

Naturalmente, il punto dello scritto di Lévi-Strauss che più ci preme sottolineare è quello della già richiamata definizione di antropologia come "*l'occupante in buona fede in quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio*". Ma va ricordato anche che in questo scritto, con elegante semplicità, Lévi-Strauss affronta e libera il campo da un problema oggi inconsistente, ma che è stato molto dibattuto soprattutto in Italia: si può parlare di un oggetto come di un segno³⁵?

Infine, abbandonando le ragioni semiotiche, è opportuno rinviare il lettore all'ultima pagina del saggio, dove una testimonianza di grande rispetto verso modi di vita lontani illustra il più grande insegnamento dell'antropologia.

2.2. *La deduzione della gru*

Come è noto, la riflessione di Lévi-Strauss sul mito è complessa³⁶. Soprattutto, lo sviluppo "a rosone" dell'analisi, ne impedisce un'esemplificazione sintetica. Il saggio che presentiamo, apparso come tale in *Structural Analysis of Oral Tradition* (Maranda, Köngäs Maranda, a cura, 1971), ma derivante da uno stralcio del secondo volume delle *Mitologiche* (Lévi-Strauss 1967a), ha il merito di costituire un esempio conchiuso di analisi³⁷. La sua importanza, però, deriva dal fatto che definisce formalmente le due procedure alla base del pensiero mitico (e della sua analisi): la *deduzione empirica* e la *deduzione trascendentale*, due concetti, che con estrema semplicità e chiarezza, in poche righe fanno piazza pulita, del coacervo di riflessioni su pensiero prelogico, magia contagiosa, simpatica e successive derivazioni che a lungo hanno intralciato la riflessione antropologica.

Un passo, da cui traspare la definizione di mito come operazione di "ipercodifica", può servire per aiutare il lettore meno preparato a orientarsi nell'analisi di Lévi-Strauss e nel reperire il punto di incontro tra mitologia e semiotica:

Modi del linguaggio, i miti e le fiabe ne fanno un uso "iper-strutturale": formano per così dire un "meta-linguaggio" in cui la struttura è operante a tutti i livelli (...). Indubbiamente anch'essi, in quanto discorso, impiegano regole grammaticali e parole. Ma alla dimensione abituale se ne aggiunge un'altra, perché regole e parole servono qui a costruire immagini e azioni che rappresentano, ad un tempo, significanti "normali" in relazione ai significati del discorso, ed elementi di significazione, in relazione ad un sistema significativo supplementare, che si situa ad un altro piano (1960b, pp. 196-197).

La *Deduzione della gru* offre al riguardo un'ottima esemplificazione.

2.3. *Il folclore come forma di creazione autonoma*

Il saggio, scritto nel 1929 da Bogatyrev e Jakobson³⁸, è apparso per la prima volta in Italia solo nel 1967 su «Strumenti critici», rivista che ha molto contribuito al dibattito sullo strutturalismo e sulla semiotica nel nostro paese³⁹. Attraverso la nozione di *langue* e *parole*, gli autori risolvono in modo brillante l'annosa questione dell'origine individuale o collettiva dei fenomeni folclorici⁴⁰. Il momento della loro nascita – osservano gli autori – non è, infatti, quello della loro *creazione*, sempre individuale (atto di *parole*), ma quello dell'*adozione* da parte di una comunità (atto di *langue*). Accolto con grande favore dagli studiosi italiani⁴¹, il saggio è una prima, chiara, esemplificazione di come nozioni di tipo semiotico possano trovare riscontro nel campo dei fatti culturali⁴².

2.4. *Fiabe di magia e fiabe cumulative*

Nel riportare una testimonianza del lavoro di Vladimir J. Propp, autore di grande fama nell'ambito degli studi folclorici e di cui è già stata ricordata l'importanza in ambito semiotico⁴³, è sembrato utile scegliere una via alternativa rispetto alla ben nota *Morfologia della fiaba*. Presentiamo così due frammenti.

Il primo brano, *Le fiabe di magia*, è parte del capitolo terzo di *Russkaja skazka* (1984), un saggio che ha il pregio di costituire una presentazione abbreviata sia della *Morfologia* (1928), sia delle *Radici storiche* (1946), dando al lettore ignaro un'idea d'insieme dei due lavori. Nello scorcio che presentiamo⁴⁴, sono illustrate insieme, in parallelo, le due costanti individuate nel 1929: l'individuazione dei sette personaggi e la sequenza delle trentuno funzioni.

Il secondo brano è stralciato da uno scritto del 1967, *La fiaba cumulativa russa*, pubblicato in Italia nel 1973⁴⁵. Esso mostra che, per tutta la vita, Propp è rimasto fedele ai principi della ricerca dello "schema compositivo", secondo il percorso della *Morfologia della fiaba*. Di questo lavoro condivide infatti i meriti e i limiti⁴⁶. Il lettore delle critiche di Lévi-Strauss alla *Morfologia* di Propp (Lévi-Strauss 1960b), non mancherà di riconoscerne qui la loro piena trasponibilità.

2.5. *La battaglia di Sentino*

Come accennato, insieme a Propp e a Lévi-Strauss, Georges Dumézil costituisce uno dei maggiori riferimenti della riflessione greimasiana. Il lettore troverà delineati più avanti, proprio nel saggio di Greimas (*infra*, pp. 97-109), i tratti salienti della figura di questo studioso, il cui lavoro è retto dal presupposto che le società indoeuropee sarebbero tutte caratterizzate da una implicita concezione tripartita del mondo e della società: la vita degli uomini, come quella degli dei, sarebbero, cioè, regolate dal gioco armonioso di tre funzioni, tra loro in rapporto gerarchico: la *sovranità religiosa* (il potere magico-giuridico); la *forza fisica* (specialmente guerriera), la *fertilità* (pace, abbondanza, tranquillità...) ⁴⁷.

Tratto da *Idee Romane* (Dumézil 1969), il saggio che abbiamo scelto ad esempio si lascia leggere con grande interesse per il vivace quadro descrittivo delle pratiche rituali. Esso costituisce uno dei momenti essenziali nella dimostrazione che le "origini di Roma" sono una costruzione che prende forma nella seconda metà del IV secolo e il cui calco è costituito dall'ideologia indoeuropea delle tre funzioni. Nei due riti che caratterizzano la battaglia e ne determinano l'esito (la *devotio* di P. Decio

Mure e il *votum* di Q. Fabio), sono individuabili, infatti, i caratteri della prima e della terza funzione; poiché la battaglia inizia con un segno premonitore della vittoria romana – l'apparizione di una cerva inseguita da un lupo, animale emblematico di Roma ed espressione della seconda funzione – è possibile ravvisare nell'evento, nel suo insieme, il trifunzionalismo che fonda la società romana delle origini.

Per una coincidenza felice, lo stesso quadro di riferimento si ritroverà nel saggio dedicato alla Corsa dei Ceri a Gubbio (*infra*, pp.157-174).

2.6. *Degli dei e degli uomini*

Con una decisa operazione metonimica, è stato dato il titolo del tutto a quella che è, in realtà, l'“*Introduzione*” del libro dedicato da Greimas alla mitologia della Lituania (1979a). Poiché si tratta di un lavoro volto a stabilire le coordinate fondamentali per lo studio della mitologia di questa area, il testo costituisce un importante contributo teorico, ricco di preziosi suggerimenti e intuizioni.

È articolato in tre parti. La prima muove dall'insegnamento di Dumézil e Lévi-Strauss e illustra i fondamenti della nuova mitologia. La seconda, più legata al particolare, mira a definire i parametri della mitologia lituana, delineando un modello di analisi che può essere proiettato su tutto il terreno europeo. La terza tratta di questioni di metodo, affrontando il problema della qualità mitica dei testi di letteratura orale (racconti mitici veri e propri, fiabe di magia, microracconti) e delle pratiche rituali.

2.7. *Dal folclore alla mitologia*

Collaboratore stretto di Greimas, che con lui ha condiviso la redazione dei due dizionari (Greimas, Courtés 1979; 1985), Joseph Courtés ne è sicuramente l'allievo più fedele e ne segue attentamente il dettato. Come già ricordato, in *Semantica Strutturale* (1966) Greimas, sulla base delle osservazioni di Lévi-Strauss (1960b), inizia un'operazione di generalizzazione dello schema delle trentuno funzioni di Propp fino a ridurlo alla sequenza delle tre prove (qualificante, principale, glorificante). Nonostante la sua importanza, questo primo rifacimento si limita ad approfondire l'aspetto sintattico del modello e trascura l'aspetto semantico, che pure costituiva il centro della critica di Lévi-Strauss (*ib.*) a Propp. Raccogliendo il testimone, Courtés, sulla base di un corpus di fiabe di magia, porta avanti l'indicazione lévi-straussiana, affrontando il livello all'epoca meno esplorato: quello delle *figure*. In questo percorso, Courtés approfondisce l'aspetto paradigmatico della fiaba e mette in evidenza che i costrutti configurazionali presenti nel testo orale si ritrovano anche nella pratica folclorica, avvalorando così il rapporto di contiguità tra mito e folclore.

2.8. *Aspetti antropologici della lingua*

Esponente della scuola antropologica inglese, Edmund Leach ha costituito in campo internazionale, insieme a Mary Douglas (1966; 1970; 1975; 1982; 1985), un'isola aperta ai riferimenti dello strutturalismo lévi-straussiano e della semiotica⁴⁸. Tra i contributi più vicini a quanto stiamo esponendo, oltre al divulgativo *Culture and Communication* (Leach 1976), segnaliamo una sua rielaborazione dei riti di passaggio di Van Gennep (1909), che delinea un modello vicino alla definizione algoritmica del testo di Greimas (Leach 1961, pp. 193-212; Del Ninno 1987)⁴⁹. Il saggio che

presentiamo, significativamente apparso in una raccolta intitolata *New Directions in the Study of Language* (Lenneberg, a cura, 1964), ha avuto una vasta eco e ha costituito la base per ulteriori studi⁵⁰. Secondo quanto già detto sopra, la sua spiegazione del tabù presenta, da una parte, un'interessante esemplificazione del processo di segmentazione che la lingua impone alla "nebulosa primitiva", dall'altra una chiara indicazione dell'importanza del suo effetto modellizzante, apportando un deciso contributo a favore dell'ipotesi Sapir-Whorf⁵¹.

2.9. *Disneyland. Degenerazione utopica*⁵²

Figura di spicco sul piano internazionale, presenza abituale nei seminari del Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica di Urbino negli anni Settanta e Ottanta, Louis Marin è stato in primo luogo uno studioso dei sistemi di rappresentazione, dall'antichità classica a oggi. La vastità di interessi lo ha portato a toccare temi quali la fiaba, il teatro, la cucina, lo spazio sociale o l'utopia⁵³. Proprio dal libro dedicato a quest'ultimo tema è tratto il saggio che presentiamo, uno scritto da cui traspare almeno un'aria di famiglia con quella che è stata definita la "scuola di Parigi" e che si caratterizza per una lettura "testuale" dello spazio. Tra gli spunti più interessanti segnaliamo l'idea di "percorso"⁵⁴ in termini di *enunciazione*, un'intuizione ripresa più tardi da de Certeau in *Camminare per la città* (in 1990, pp. 143-167).

Stupefacente per la nitidezza con cui mette in evidenza l'ideologia degli Stati Uniti, il saggio costituisce anche un utile modello di riflessione sull'articolazione degli spazi urbani, terreno su cui si addensano varie promettenti riflessioni rivendicabili dall'approccio etnosemiotico (Lynch 1960; Barthes 1970b; Lotman 1985; de Certeau 1990; Augé 1986; 1994b).

2.10. *La Corsa dei Ceri a Gubbio. Stato di una ricerca*

Nato come bilancio provvisorio di una ricerca allora in corso, ma non più portata avanti se non episodicamente, il lavoro si fonda sui principi che in questa sede si tenta di riproporre. Al riguardo, possiamo sottolineare due punti: 1) l'efficace applicazione della nozione di testo come algoritmo di trasformazione che sorregge l'analisi: sotto questo aspetto, il saggio può essere letto in contrapposizione a concezioni più blande, già criticate; 2) con riferimento al modello trifunzionale duméziliano, il saggio offre un riscontro della possibilità di ritrovare quelle tracce della mitologia indeuropea "al riparo del cristianesimo" su cui si interroga, nei panni di mitologo lituano, Greimas.

2.11. *Analisi semiotica dei numeri di clown*

Sotto questo titolo sono riuniti due differenti contributi scelti all'interno del largo repertorio di riflessioni di Paul Bouissac sul circo, un settore molto trascurato dell'etnologia europea, sul quale l'autore ha il merito di essere intervenuto, oltre che con grande competenza "etnografica", con mirabili analisi strutturali⁵⁵.

Nel primo dei due scritti (*La profanazione del sacro nei numeri dei clown*), Bouissac, non distante dai presupposti che fondano *Verbal abuse* di Leach, muove dall'affermazione che un sistema culturale si regge su un ristretto numero di norme inesprese, "specie di assiomi culturali impliciti o dogmi silenziosi" da cui deriverrebbero tutte le altre regole. All'interno di questo quadro, il suo obiettivo è di dimo-

strare che molti numeri di clown si fondano proprio sulla denuncia di tali principi inespressi. Ne deriva, per quanto ci concerne, un'illustrazione del principio lévi-straussiano di ordine dietro il caos, che passa per una lettura "testuale" dei numeri dei clown, articolata in base alla prima formulazione dello *schema narrativo canonico* greimasiano (prova qualificante, principale, glorificante) (v. Greimas, Courtés 1979, pp. 228-231).

Nella seconda parte, *Il circo: operazioni e operatori semiotici*, Bouissac, cercando di trattare in termini personali il problema della trasformazione del testo, riprende il concetto di operatore logico per delucidare l'articolazione dei contenuti. All'interno di questo quadro colloca gli "operatori topologici" (pista/spazio esterno; posizione centrale/posizione periferica; spostamento diametrale/spostamento trasversale), l'"opposizione clown bianco/augusto" e la "torta in faccia", dando luogo a tre analisi molto serrate.

2.12. *Il racconto genealogico spartiate: la rappresentazione mitologica di una organizzazione spaziale*

Studio del mondo greco, Claude Calame ha al suo attivo una formazione semiotica maturata tra il Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica di Urbino e l'École de Paris (1982; 1990) e si muove anche sul terreno dell'antropologia dove è stato impegnato in prima linea nel dibattito intorno al "discorso" antropologico (Calame, Kilani, a cura, 1999; Calame 2002; 2003). La considerazione che la mitologia può esprimersi attraverso generi variegati è un'acquisizione tra le più importanti dell'area. Muovendo da questo dato, il saggio di Calame esplora, attraverso le categorie narrative greimasiane, il rapporto tra la toponomastica greca e la genealogia dei primi re di Sparta. Si arriva così non solo a individuare nel racconto genealogico i caratteri del racconto mitico, ma anche a delinearne l'impronta del trifunzionalismo indoeuropeo. La parte conclusiva mette in evidenza i caratteri peculiari di questo sottogenere della narrazione.

2.13. *Mandrake e la magia della comunicazione*

Fondatore di "Uomo & Cultura", promotore dei «Quaderni del circolo semiologico siciliano» e del Simposio internazionale "Strutture e generi delle letterature etniche" (Avalle, Buttitta et al. 1978), un momento decisivo della fondazione di questi studi, Antonino Buttitta (v. 1979a; 1996) è tra coloro che hanno maggiormente contribuito allo sviluppo degli studi di antropologia e semiotica in Italia.

Muovendo dal gruppo di Klein e dal quadrato semiotico della veridizione, il saggio che presentiamo mira a riflettere sul valore della *menzogna*, una nozione che manifesta una forte gracilità verso il *segreto* e comunemente caratterizzata da valore negativo, ma che pure si distingue per un ruolo positivo nelle pratiche rituali. Questa particolarità è ricondotta alla procedura del pensiero mitico, che operano una inversione del dispositivo del pensiero logico. Il riscontro è dato dall'analisi di manifestazioni narrative tratte dall'ambito della fiaba – due varianti del racconto del "figlio-serpente", provenienti dall'Italia meridionale – e da quello del fumetto, attraverso la figura di Mandrake. In particolare, l'analisi di una strip del 1938, *A Hollywood*, permette a Buttitta di evidenziare la stessa rappresentazione capovolta del modello della veridizione individuata per la versione del "figlio serpente" di Piana degli Albanesi.

2.14. *De Tex fabula narratur*

Allievo diretto di Greimas, fondatore, insieme a Pino Paioni, del Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica di Urbino, Paolo Fabbri, è da sempre al centro degli studi semiotici e instancabile animatore del dibattito disciplinare. Il saggio che presentiamo muove da un episodio di Tex Willer, eroe tra i più popolari del fumetto italiano, collocandosi sul crinale che unisce sociologia della cultura e socio-semiotica. Dopo aver evidenziato, attraverso il ricorso alla nozione lévi-straussiana di *mythe à tiroirs*, lo sfaldarsi del mito in “fabulismo”, Fabbri mostra che certi tratti discorsivi – densità semantica e sintattica, rime narrative e figurative, giochi lessicali – non sono appannaggio solo della grande letteratura. Ma soprattutto, il Tex di Fabbri, sulla scia della Disneyland di Marin e del Mandrake di Buttitta, ci trascina nel vivo della cultura di massa, esplicitando un dato importante da ribadire in sede conclusiva: quello dell’arbitrarietà di ogni frontiera fra “noi” e gli “altri”⁵⁶.

¹ Per i primi pensiamo, per esempio, a un’evidente freddezza verso l’apporto strutturale e semiotico da parte di uno studioso attento quale Giorgio Raimondo Cardona (v. ad esempio, in 1976 la sommaria trattazione di Lévi-Strauss). Un segnale differente viene, tuttavia, dalla più recente produzione di Duranti (1997; 2001), che accoglie istanze semiotiche e lascia intravedere l’apertura di un fertile spazio di incontro. Per i secondi, il riferimento è in particolare a Clifford Geertz che, pure iscrivendosi nell’approccio “semiotico”, appare a nostro avviso inopportuno impegnato a offuscare quanto la tradizione di questi studi ha messo a disposizione.

² Nel suo progetto di un’antropologia dei mondi contemporanei, Marc Augé rimarca la frantumazione del soggetto che ha attraversato tutto il Novecento e richiama l’attenzione sulla difficoltà di stabilire una soglia netta di confine tra noi e gli altri, osservando, con Rimbaud, che “Io sono un altro” (1994a, p. 72). Fra i suoi lavori in questa direzione (1986; 1992; 1994a; 2003) ci pare fondativo, in particolare, il suo *Pour une Anthropologie des mondes contemporains* (1994b).

³ Come mostra l’incontro a Disneyland di due studiosi, tra loro così lontani quali Louis Marin (1973b: *infra*, pp. 63-71) e Marc Augé (1997, pp. 17-25). Il saldarsi, attraverso la semiotica, di due tradizioni di studio, una riguardante il lontano, l’altra il vicino, era già stato segnalato anni fa da Jurij M. Lotman e Boris Uspenskij (1973, p. XIX): “Ultimamente hanno occupato un posto notevole le ricerche dei semiotici francesi (...). Di questa tendenza è caratteristico soprattutto l’interesse per l’indagine semiotica delle varie forme della vita sociale; di qui il legame naturale con i problemi dell’antropologia, dell’etnografia, del folclore, della mitologia e, d’altro lato, coi problemi della moda, della réclame, ecc. Se Lévi-Strauss studia la vita e la cultura dei non-Europei, manifestando una struttura nelle forme che tradizionalmente sembrano troppo semplici per diventare oggetto di ricerca (il cibo, l’abbigliamento), Barthes, studiando la cultura francese contemporanea nelle sue manifestazioni quotidiane (i suoi lavori sulla moda e sulla “mitologia” contemporanea), scopre lo “strano” nell’abituale”.

⁴ Nell’accezione qui proposta, il termine è stato per la prima volta usato da Algirdas Julien Greimas nel 1971, nel corso di una relazione al Congrès international d’ethnologie européenne (Greimas 1973). In verità, Voigt (1986, p. 235) individua, in quello stesso anno, altri tre casi di conio del termine, tutti indipendenti: Stepanov 1971, Hoppal 1971, Voigt 1971. È chiaro che, sulla scia del rapido sviluppo dello strutturalismo e dell’approccio semiotico, l’idea era “nell’aria”, come testimonia anche l’articolo di Mihai Pop (1970).

⁵ Per l’uso americano di questo termine, proprio della semiotica sovietica, v. Winner Portis 1982.

⁶ L’importanza di questa scuola al di fuori degli studi linguistici è ampiamente riconosciuta sia sul piano internazionale, sia in Italia (Angioni 1971; Cirese 1973; Miceli 1982; Solimini 1982).

⁷ “In carne ed ossa”, secondo la colorita espressione dell’autore (Jakobson 1976, p. 26).

⁸ Bogatyrev si preoccupò, infatti, di applicare in campo etnografico sia i concetti saussuriani, sia le acquisizioni del Circolo stesso. Vedi al riguardo, oltre il suo contributo in questa raccolta (pp. 59-68), anche gli altri suoi scritti (1931; 1975; 1980).

⁹ “Ciò che collega linguistica ed etnografia non è il fatto che la seconda cerchi nella prima la propria fondazione, ma è la comune fondazione semiotica: linguistica ed etnografia, studio del fonema e studio dei tratti pertinenti dell’abbigliamento popolare rientrano entrambe nella scienza generale dei segni, la semiotica, come già indicava Saussure” (Solimini 1982, p. 82).

¹⁰ Il riferimento è, ovviamente, a *Writing Culture*, il testo derivato dai seminari di Santa Fe, sul tema della “costruzione del testo etnografico” (v. Clifford, Marcus, a cura, 1986).

¹¹ I termini *emic/etic* (emico/etico) sono stati conati da Kenneth Lee Pike (1954-60) in rapporto a *phonemic/phonetic*, opposizione equivalente a quella illustrata sopra tra fonologia e fonetica: “emico” si riferisce a un approc-

cio alla descrizione basato sugli elementi culturalmente pertinenti; "etico" designa un sistema descrittivo in cui i dati sono registrati dall'esterno, senza distinzione di rilevanza.

¹² Si tratta dei quattro principi illustrati da Trubeckoj in *La phonologie actuelle* (1933). V. anche Lévi-Strauss 1945, p. 47.

¹³ Tale rivendicazione, però, non avrà riscontro negli scritti successivi. Poiché i principi-guida indicati non hanno mai cessato di guidare l'opera di Lévi-Strauss, è probabile che l'allontanamento da tale tipo di affermazioni sia dovuto a ragioni analoghe a quelle che portarono Georges Dumézil ad allontanarsi dal termine *struttura* (v. Eribon 1992, p. 331). Per una più ampia trattazione dell'apporto lévi-straussiano, v. Miceli 1982, la parte seconda in particolare.

¹⁴ Nel *Dictionnaire* di Greimas, Courtés (1979) i nomi dei tre autori ricorrono spesso citati insieme, sorta di triade di numi tutelari. Del loro contributo alla semiotica hanno cominciato a dar bene conto Fabbri e Marrone in *Semiotica in nuce* (a cura, 2000). Al riguardo v. anche Coquet, a cura, 1982, pp. 20 sgg., 34-36). È importante notare che a guidare la rilettura greimasiana di Propp sono proprio Lévi-Strauss e Dumézil: "Certains sémioticiens n'ont pas su tenir compte des résultats des recherches d'un Dumézil ou d'un Lévi-Strauss mettant en évidence l'existence de structures profondes, organisatrices des discours mais sous-jacentes aux manifestations de la narrativité de surface de type proppien" (Greimas 1976c, p. 6).

¹⁵ Come è noto, nella *Morfologia della fiaba* (1928), Propp sviluppa un'analisi precorritrice, che potrebbe bene servire a illustrare i quattro principi che Lévi-Strauss riprende da Trubeckoj. Egli parte dalla constatazione che, al di là della variazione dei protagonisti e del contenuto particolare delle loro azioni è possibile individuare nelle fiabe di magia delle costanti. Gli è così possibile ridurre la fiaba a una concatenazione di trentuno *funzioni* ("l'operato del personaggio per lo svolgimento della vicenda") e di sette *personaggi*, definiti ciascuno dalla propria *sfera d'azione*.

¹⁶ V. "Generativo (percorso-)" in Greimas, Courtés 1979, pp. 157-160.

¹⁷ V. "Narrativo (schema)" in Greimas, Courtés, 1979, pp. 228-231.

¹⁸ *Prova qualificante* (in Propp; la serie di funzioni che hanno a che fare con l'acquisizione del mezzo magico); *prova principale* (relativa alla rimozione del danno: in Propp, *lotta e vittoria*); *prova glorificante* (adempimento del compito difficile e conseguente *identificazione* dell'eroe). Vedi Greimas 1966, pp. 233-268.

¹⁹ Cfr. i tanti eroi della fiaba, inizialmente poveri e/o sciocchi, che ritroviamo ricchi, o si rivelano savi, al termine.

²⁰ "Per algoritmo s'intende la prescrizione di un ordine determinato nell'esecuzione di un insieme di istruzioni esplicitate in vista della soluzione di un certo tipo di problema dato" (Greimas, Courtés 1979, p. 29).

²¹ Pubblicato, si noti, su «L'Homme. Revue française d'anthropologie» (Jakobson, Lévi-Strauss 1962).

²² Significativamente, i due saggi appaiono entrambi nel primo volume di *Semiotica in nuce* (Fabbri, Marrone, a cura, 2000, pp. 116-128, 148-167).

²³ La ricerca di una linearità nella costruzione di questa introduzione non ci permette di soffermarsi sul contributo della semiotica russa.

²⁴ Il lettore che lo desideri, può ripercorrere questi termini, via *Dizionario* (Greimas, Courtés 1979, s.v.) o via *Maupassant* (Greimas 1976a, p. 126).

²⁵ La stessa denominazione di "struttura elementare della significazione", concetto base del pensiero greimasiano, può apparire a questo punto come un segreto omaggio alle lévi-straussiane *Strutture elementari della parentela*. Ricordiamo che il rapporto Lévi-Strauss-Greimas è affrontato anche in Pozzato 2001b.

²⁶ "Filosofi e linguisti sono stati sempre concordi nel riconoscere che, senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua (...). Noi possiamo dunque rappresentarci (...) la lingua come una serie di suddivisioni contigue proiettate, nel medesimo tempo, sia sul piano indefinito delle idee confuse, sia su quello non meno indeterminato dei suoni" (Saussure 1922, p. 136). Questo richiamo alla "nebulosa" saussuriana non vuole ignorare l'appunto mosso da Hjelmslev (1961), che ne rimarca il semplice carattere di "pedagogico esperimento ragionativo" (p. 54); ma è proprio questo suo aspetto che induce a farvi riferimento.

²⁷ Essa è certamente rozza rispetto alla più attuale formulazione della chiusura del linguaggio in termini di "illusione referenziale" e "illusione enunciazionale" (Fabbri, Marrone, a cura, 2001).

²⁸ *Pensare le culture*, «Rassegna italiana di sociologia», XLV, 1, 2004.

²⁹ Matilde Callari Galli, Ugo Fabietti, Vincenzo Matera, Anna Maria Rivera.

³⁰ Fondata sulla distinzione di Talcott Parsons tra struttura simbolica e struttura sociale.

³¹ Salvo un riferimento bibliografico della Callari Galli al lavoro di Buttitta; in particolare, dispiace osservare un'implicita rimozione della prospettiva semiotica in Matera, un autore pure linguisticamente preparato. Nel quadro di rimozione dell'apporto semiotico-strutturale, tra i vari saggi citati sul concetto di cultura va rilevata l'assenza dell'importante contributo di Leach (1978). Significativamente, in esso l'autore perviene alla conclusione che "attualmente, più che l'aspetto economico, funzionale e storico degli studi sulla cultura (...) è l'aspetto simbolico [il riferimento è allo strutturalismo lévi-straussiano] ad offrire la prospettiva più ampia di ulteriore sviluppo e promettenti aperture" (p. 268).

³² D'altra parte la nota 1 di Giglioli, Ravaoli mi pare concordare con il mio punto di vista.

³³ Opportunamente Augé osserva: "Considerare la cultura come un insieme di testi che 'dicono qualche cosa di qualcosa' vuole dire esporsi al rischio di fare dire loro qualsiasi cosa e in particolare dei truismi" (1994a, p. 85). Va

notata inoltre la svalutazione del lavoro di Lévi-Strauss, condotta peraltro attraverso un'accorta pratica del "colpisci e fuggi" e mai sul piano del confronto diretto: Nel "Combattimento dei galli", dopo aver commentato il proprio approccio, e affermato che "il corollario (...) secondo il quale le forme culturali possono essere trattate come testi (...) deve ancora essere sfruttato sistematicamente", Geertz conclude (in nota): "Lo 'strutturalismo di Lévi-Strauss potrebbe sembrare un'eccezione ma lo è solo apparentemente, perché, invece di prendere miti, riti totemici, norme matrimoniali o che altro come testi da interpretare, Lévi-Strauss li prende come messaggi cifrati da risolvere" (Geertz 1973b; p. 442, n. 40). Si potrebbe pensare a una semplice sottovalutazione del lavoro del maestro francese, ma l'operazione di discredito che regge le sue osservazioni sulla scrittura di *Tristi tropici* in *Opere e vite* (1988, pp. 33-54) induce a considerare la nota in questione come un sottile, elegante colpo di fioretto per liquidare un'opera e un autore ponderosi.

D'altra parte, come già accennato, l'idea di considerare l'antropologia come un gioco di "interpretazione di interpretazioni" (1973a, p. 45) apre la via a una crisi ingiustificata del lavoro etnografico. Nell'ambito dello strutturalismo "classico", già Émile Benveniste (1962) aveva segnalato che a un certo livello, quello della "lingua in uso", entra in gioco la libertà del soggetto: ma è una libertà che si fonda su livelli rigidamente strutturati. Se è vero, dunque, che il fare del soggetto non può essere codificato a priori e il sistema simbolico presenta margini di "gioco", è pur vero che tali margini sono molto più ristretti e definiti di quelli che l'antropologia interpretativa prefigura.

³⁴ Una citazione di Mauss (1902) pare particolarmente illuminante per il nostro proposito: "I fatti sociali in generale, i fatti religiosi in particolare, sono cose esterne. Sono l'atmosfera intellettuale nella quale viviamo; e noi li pensiamo allo stesso modo in cui ci serviamo di una lingua materna, senza volontà e soprattutto senza coscienza delle cause stesse dei nostri atti. Come il linguista deve ritrovare sotto alle inesatte trascrizioni di un alfabeto i veri fonemi che venivano pronunciati, così sotto alle migliori informazioni degli indigeni, oceanici o americani, l'etnografo deve ritrovare i fatti profondi, che sono pressoché inconsci perché esistono soltanto nella tradizione" (v. Augé 1994a, p. 73).

³⁵ Tracce del dibattito restano in Cirese 1977. La sola citazione di due saggi, Semprini, a cura, 1999 e Marsciani 1999 può essere sufficiente per indicare quanto ormai siamo lontani da questo falso problema.

³⁶ "Ho cominciato a riflettere sulla mitologia nel 1950, ho terminato dopo le *Mitologiche* nel 1970. Per vent'anni sveglia all'alba, ubriaco di miti, ho veramente vissuto in un altro mondo" (Lévi-Strauss, Eribon 1988, p. 185). Per le opere di Lévi-Strauss sul mito v. 1964a; 1967a; 1968; 1971a; 1985; 1991.

³⁷ Citiamo al riguardo anche *The Raw and the Cooked* (Lévi-Strauss 1972), stralciato questa volta da *Il crudo e il cotto*, sempre per una raccolta di saggi curata da Pierre Maranda (a cura, 1972).

³⁸ Il lungo sodalizio tra i due autori, compagni di studi universitari e poi fondatori del Circolo di Mosca, è bene ricostruito da Solimini (1982, p. 11).

³⁹ Al riguardo deve essere ricordato anche il contributo di "Uomo & Cultura", dei «Quaderni del Circolo Semilogico Siciliano» e, soprattutto, dei «Documenti di lavoro e prepublicazioni» del Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica di Urbino.

⁴⁰ Come osserva Cesare Segre nella nota introduttiva all'articolo, proprio nel 1929 usciva su «La Critica» il primo e principale capitolo di *Poesia popolare e poesia d'arte* di Benedetto Croce. Per il dibattito intorno all'articolo in Italia v. Solimini 1982, pp. 13, 53-55.

⁴¹ Il saggio è stato ripubblicato più volte, per esempio nei *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari* (Carpitella, a cura, 1976, pp. 1-21) e in Bogatyrev 1975, pp. 66-78.

⁴² Proprio alla distinzione langue/parole ricorre Lévi-Strauss per chiarire l'origine del mito: "Ogni mito deve, in ultima analisi, trarre la sua origine da una creazione individuale. Su questo non vi sono dubbi, ma per passare allo stato di mito è necessario che una creazione non rimanga individuale e che perda (...) gran parte di quei dovuti alla probabilità che la compenetravano all'inizio e che potevano essere attribuiti al carattere, al talento, alla fantasia e alle esperienze personali dell'autore" (1971a, pp. 589-590).

⁴³ "Come è noto la semiotica è cominciata con l'analisi delle fiabe russe di magia fatta da Vladimir Propp e dei miti bororo fatta da Claude Lévi-Strauss" (Greimas 1995, p. 177).

⁴⁴ Nell'edizione italiana, il saggio va da p. 191 a p. 279. La parte che presentiamo si arresta a p. 220.

⁴⁵ In russo il saggio è uscito postumo, in *Fol'klor i dejstvitel'nost'* [*Folclore e realtà. Saggi scelti*], Moskva 1976 (v. Propp 1984, p. 346, nota 1). Il capitolo v di questo libro è dedicato proprio alle "fiabe cumulative: pp. 338-346).

⁴⁶ Anche in questo caso, infatti, il problema è quello di riclassificare, sulla base della formula compositiva, un raggruppamento di fiabe già presenti nell'indice di Aarne e Thompson.

⁴⁷ L'ipotesi si fonda sulla constatazione della sostanziale identità di principio riscontrabile, in India, in una gerarchia sociale (la suddivisione della società ārya in tre classi: sacerdoti, guerrieri, allevatori-cacciatori) e a Roma in una gerarchia divina (la triade precapitolina: Giove, Marte Quirino) (v. Dumézil 1969).

⁴⁸ Erede diretto di questa tradizione è Stanley J. Tambiah, il cui contributo (1968; 1969; 1973a; 1973b; 1985; 1990) è molto importante per i temi qui discussi.

⁴⁹ Di questo autore segnaliamo in italiano anche le "voci" sull'*Enciclopedia* di Einaudi, "*Anthropos*" (vol. I); "*Cultura/culture*" (vol. III); "*Etnocentrismi*" (vol. V); "*Natura/cultura*" (vol. VIII).

⁵⁰ Bulmer 1967; Tambiah 1969; 1973a. Ma vedi anche il contributo di Paul Bouissac (*infra*, pp. 175-192).

⁵¹ Per alcuni punti salienti del dibattito al riguardo, v. Berlin, Kay 1969; Cardona 1976; Duranti 2001; Kay 2001.

⁵² Ricordiamo che Disneyland è anche il tema di un'analisi di Augé (1997: v. *supra*, nota 3).

⁵³ V. al riguardo la sua ampia bibliografia (Marin, Fabre 2001).

⁵⁴ Circa questo tema, v. anche l'interessante Marin 1987.

⁵⁵ Si veda in particolare Bouissac 1976. Il lettore italiano ha a disposizione anche Bouissac 1981. Per una nota critica v. Semprini 1986.

⁵⁶ Il saggio è stato oggetto di un ampio dibattito, apparso nella sezione "controversie" di «E/C» (Rivista dell'Associazione Semiotica on line).