

Capitolo terzo

L'espressione spaziale dell'enunciazione¹

3.0. Osservazioni preliminari

Ci proponiamo di prolungare in questo capitolo, attraverso un esempio concreto, le idee teoriche che abbiamo sostenuto nel capitolo ottavo. Il presente lavoro si riferisce a un materiale sincretico non verbale, scelta paradossale dal momento in cui non si parla normalmente di enunciazione se non in termini verbali. C'è una dose di scommessa nel provare a dimostrare che se ne parla a ragion veduta in un contesto di questo tipo. Speriamo che la pertinenza degli elementi di enunciazione messi in luce apporterà la prova *a posteriori* della correttezza delle tesi teoriche che abbiamo formulato.

Ciò che è in gioco è un problema di semiotica generale: si tratta della possibilità di costruire il concetto di enunciazione su criteri che riguardano il solo contenuto, con il conseguente accesso all'analisi dell'enunciazione in tutti i corpus significanti, generalizzazione non trascurabile degli strumenti attuali. Inoltre, da quel momento si potranno descrivere gli atti enunciazionali in termini di programmi semio-narrativi, e coglierne infine i meccanismi d'interazione tra programmi enunciativi ed enunciazionali.

Con un fine dimostrativo e didattico, abbiamo scelto di sviluppare l'analisi di un caso preciso, affinché il lettore possa giudicare "sul campo" la validità dell'argomentazione. Data la lunghezza del lavoro di decifrazione e di esplicitazione del senso, ci arresteremo prima dello

stadio di formalizzazione dei risultati. Speriamo che l'essenziale della dimostrazione, nel frattempo, sarà stato acquisito.

L'esempio è selezionato tra i nostri recenti lavori sulla pratica dello spazio in Giappone, centrato in particolare su di una sequenza relativamente ristretta della cerimonia del tè. Cominceremo da una semplice descrizione, seguita da una analisi preparatoria, prima di mettere allo scoperto l'analisi sintattica propriamente detta. Supporremo il lettore familiarizzato con l'economia generale della cerimonia del tè (cfr. capitolo secondo) e abborderemo direttamente la sequenza che ci interessa in questa sede, designata dal nome del piatto che ne è lo strumento principale: lo *hassun*. Questa sequenza è necessaria al compimento del *chaji*, di qualsiasi tipo esso sia². Da un punto di vista semiotico, vi si trova la realizzazione della prima fase della costituzione dell'attante collettivo. Vedremo diversi elementi che contribuiscono allo stabilirsi di questo risultato, ma non ne svilupperemo la dimostrazione, optando per un accentramento dell'analisi su questioni di enunciato e di enunciazione.

3.1. Descrizione della sequenza

La sequenza dello *hassun*³ arriva dopo il servizio del brodo che segnala la fine della sequenza del pasto *kaiseki* servito dal padrone di casa (*teishu*). Prima di sparecchiare i piatti, il *teishu* ritorna dalla sala di preparazione (*mizuya*) portando nella mano destra un recipiente contenente del *sakè*⁴, e nella mano sinistra la pietanza *hassun*. Sul piatto, ci sono due tazze di cibo: un gruppo di vivande di montagna, un gruppo di cibi dell'oceano.

Il *teishu* va a sedersi di fronte al primo invitato e depone il proprio carico tra il suo corpo e il piatto del primo invitato. Gli versa una coppa di *sakè*. Mentre l'ospite beve il suo *sakè*, il *teishu* gli serve un pezzo di cibo dell'oceano.

Mentre l'invitato mangia, il *teishu* ripete il servizio del *sakè* e del cibo dell'oceano per ognuno degli altri invitati, a turno.

Servito l'ultimo invitato, il *teishu* riprende il vassoio e la sakeiera e ritorna a sedersi di fronte al primo invitato. Quest'ultimo dice allora: "*Posso versarvi del sakè?*". Il *teishu* risponde: "*Io non ho una mia tazza, posso utilizzare la vostra?*". Il primo invitato prende allora un foglio dal proprio pacco di carta, asciuga la propria tazza, la piazza sul piccolo supporto laccato utilizzato in origine dal *teishu* per preparare le tazze. Durante questo periodo, il *teishu* gira il vassoio e lo *posiziona* alla destra del vassoio del primo invitato, quindi *sposta* la sakeiera verso il secondo invitato, *girandola* affinché il becco di quest'ultima si allontani dall'invitato.

A quel punto il *teishu* prende la coppa che il primo invitato ha appena asciugato, e il secondo invitato gli versa un po' di *sakè*. Mentre il *teishu* beve, il primo invitato gli serve una porzione di ognuno dei cibi dell'oceano e della montagna, ponendoli vicini su di un foglio di carta estratto dal proprio pacco. Il *teishu* accetta questi cibi, ma non li mangia. Nel frattempo, il secondo invitato *ripone* la sakeiera vicino al *teishu*, *girandola* in modo che il becco si allontani da costui.

Quando il *teishu* ha finito di bere il suo *sakè*, il secondo invitato gli chiede se può prestargli la propria tazza per berci. Il *teishu* dice allora al primo invitato: "*Lasciatemi utilizzare la vostra tazza un momento, ve ne prego*". Il *teishu* si sposta allora verso il secondo invitato e gli versa un po' di *sakè*. Quindi *pone* la sakeiera vicino al terzo invitato (supponiamo in questo caso che sia l'ultimo), *girandola* per allontanare il becco dall'ultimo invitato.

Riprende il vassoio, il quale è stato messo (per *rotazione*) nella sua situazione iniziale dal primo invitato immediatamente dopo il servizio dei due cibi offerti al *teishu*, e serve una porzione di cibi di montagna al primo e al secondo invitato.

Quando il *teishu* riceve la tazza che gli rende il secondo invitato, il terzo invitato gli versa un po' di *sakè* prima di *ri-*

porre la sakeiera vicino al *teishu* sempre *girandola* in modo da allontanare il becco da quest'ultimo. Quindi il *teishu* prepara una tazza per il terzo invitato e gli versa del *sakè* a sua volta, prima di *riporre* la sakeiera vicino all'ultimo invitato, *girandola* affinché il becco gli si allontani. L'ultimo invitato rende la tazza vuota al *teishu*, gli versa ancora un po' di *sakè*, *ripone* la sakeiera *girandola* affinché il becco si allontani dal *teishu*, poi mangia il cibo della montagna.

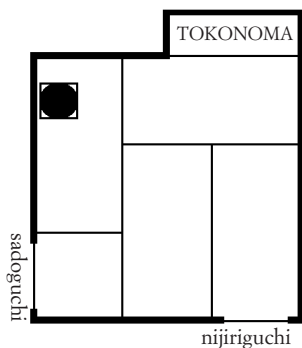
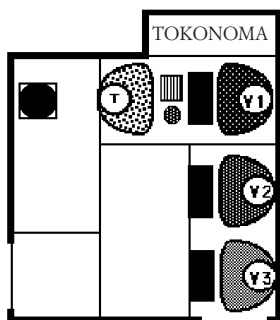
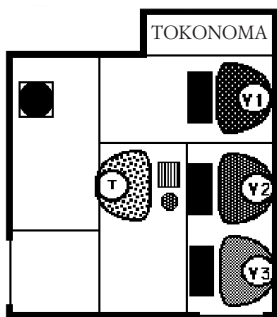
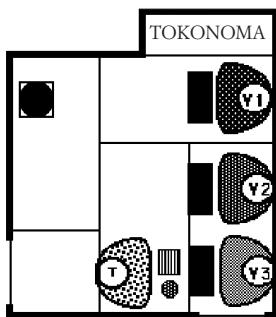


Fig. 1. Chashitsu

Fig. 2. *Sakè* e piatti di mare serviti al primo invitato.Fig. 3. *Sakè* e piatti di mare serviti al secondo invitatoFig. 4. *Sakè* e piatti di mare serviti al terzo invitato

Il *teishu* pulisce la tazza, la ripone sul supporto lacca-to, e pone il supporto sul vassoio. Prendendo il vassoio e la sakeiera, il *teishu* ritorna al primo invitato. Si siede e dice: “*Vi ringrazio per avermi lasciato usare la vostra tazza*”. Poi versa ancora del *sakè* all’invitato, *riponendo* la sakeiera vicino al primo invitato e *girandola* per allontanare il becco dall’ospite. Quindi il primo invitato versa del *sakè* al *teishu*.

Dal momento in cui il *teishu* ha bevuto il suo *sakè*, il primo invitato dice: “*Ho già bevuto abbastanza sakè, vorrei un po’ di acqua calda*”. Il *teishu* raggruppa ciò che rimane dei cibi del mare e della montagna al centro del vassoio; pone il supporto della tazza, con la tazza, a sinistra del vassoio; poi posiziona il foglio di carta con la propria porzione non consumata a destra. Prendendo il vassoio e la sakeiera, il *teishu* li riporta verso la sala di preparazione. Questo marca la fine della sequenza dello *hassun*.

3.2. La formazione dell’enunciato sincretico

3.2.1. Prima analisi degli alimenti

I cibi di montagna sono sempre di origine vegetale, quelli di mare di origine animale, salvo eccezioni (quando la cerimonia è servita a vegetariani stretti, come lo sono certi monaci buddisti).

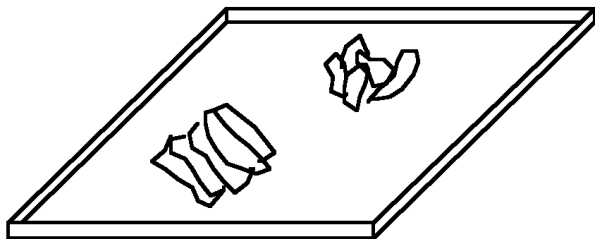


Fig. 5. Vassoio *hassun* decorato dei piatti di mare e di montagna

A questi due vincoli fondamentali relativi all'origine si aggiunge un certo numero di altre condizioni cui deve attenersi il *teishu* al momento della preparazione del vassoio.

Allo stesso titolo di tutti gli altri oggetti manipolati o consumati durante la cerimonia, le vivande dello *bassun* devono essere belle (sono degli oggetti estetici elaborati, destinati a sollecitare il desiderio di colui che li guarda), in armonia con la stagione, con il gusto degli invitati e con il tema del *chaji*.

Queste condizioni debbono essere soddisfatte, ma nella misura in cui sono comuni all'insieme degli elementi che intervengono nella cerimonia, non ne svilupperemo qui l'analisi, per concentrarci sui vincoli specifici dello *bassun*.

Oltre all'opposizione caratterizzante i piatti per la loro origine, si possono trovare altre quattro coppie di opposizioni messe in opera.

3.2.1.1. *Metodi di preparazione*: se uno dei cibi è crudo, l'altro è cotto; se i due sono cotti, e l'uno è bollito, l'altro sarà fritto; se l'uno è cotto al vapore, l'altro sarà fatto alla griglia. Riconosciamo in questo caso l'opposizione dei metodi culinari *umido vs. secco* riconosciuto pertinente nell'analisi della preparazione dei piatti del *kaiseki* stesso (cfr. la nostra analisi del pasto).

3.2.1.2. *Colori*: se uno dei piatti è scuro, l'altro è chiaro; se l'uno è rosso, l'altro sarà verde...

3.2.1.3. *Texture*: se uno è croccante, l'altro sarà soffice...

3.2.1.4. *Forme e ordini*: se uno ha forme naturali irregolari, l'altro sarà tagliato per dargli delle forme geometriche regolari. I pezzi irregolari saranno disposti in mucchi informi, i pezzi regolari saranno disposti gli uni accanto agli altri in funzione della loro geometria.

Queste opposizioni non sono dipendenti: sono liberamente combinabili, fornendo un largo ventaglio di possibilità. Rimane vero, come vedremo in seguito, che la sequenza congiungerà ogni coppia di termini opposti in

queste categorie riunendo i piatti del mare e della montagna: lo *hassun* è l'occasione di realizzare *in præsentia* la congiunzione dei contrari, in particolare quella del padrone di casa e dei suoi invitati.

Infine, altre tre costrizioni qualificano congiuntamente l'insieme dei cibi dello *hassun*:

3.2.1.5. *Taglia*: le porzioni di cibo sono piccole. Questi alimenti non fanno parte del pasto, ma accompagnano il *sakè*. Infatti sono definiti in questo modo, e la sequenza che designiamo come quella dello *hassun* è chiamata qualche volta quella della condivisione del *sakè*. Il lettore non avrà mancato di notare il modo elaborato di circolazione della sakeiera e dell'unica tazza di *sakè*, e il fatto che ogni invitato versa del *sakè* al *teishu*, così come quest'ultimo ne versa a tutti.

3.2.1.6. *Aspetto*: malgrado i vincoli di origine, di forma, di colore, di preparazione e di testura, gli alimenti devono conservare un'aria naturale. Devono essere riconoscibili e continuare ad assomigliare a ciò che sono. Interessa soprattutto che non abbiano un'aria troppo lavorata.

3.2.1.7. *Manipolabilità*: i cibi devono poter essere presi con le dita. Quando si compara questa condizione al carattere raffinato del comportamento sviluppato lungo tutto il pasto e la cerimonia, non si può evitare di notare il suo carattere insolito. All'aspetto naturale imposto al preparatore dalla precedente costrizione (valore descrittivo da inscrivere) si aggiunge qui l'obbligo di inscrivere nelle vivande un invito alla presa manuale (valore modale): si tratta di indurre il consumatore ad adottare un comportamento "naturale", opposto al modo culturale della presa tramite i bastoncini.

Queste due ultime costrizioni iscritte nei cibi concordano con l'analisi che si può fare dei materiali del vassoio, e che si troverà più avanti. Tutto converge per produrre l'effetto di senso così formulato dalla tradizione: "*la natura stessa ha fornito questi cibi*" (cfr. «Urasente Newsletter» 44, p. 9).

La combinazione di questo effetto di senso con la congiunzione dei contrari segnalata precedentemente potrebbe produrre l'enunciato così verbalizzabile: la natura stessa produce la congiunzione dei contrari. Ci ritorneremo (§ 3.2.5).

3.2.2. *Prima analisi del vassoio*

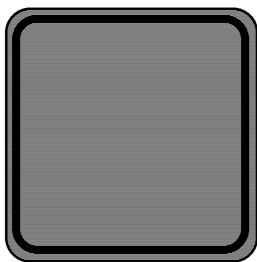


Fig. 6. Vassoio *hassun* visto dall'alto

Il termine *hassun* designa più precisamente il vassoio stesso. Una spiegazione etimologica è offerta dalla tradizione: i lati del quadrato che forma misurano otto pollici (= *hachi sun*, contratti per legamento ordinario in giapponese, per diventare *hassun*), ossia 24,3 cm circa.

Realizzato in legno di cedro “naturale”, non è né dipinto né verniciato. In questo si oppone all'insieme degli altri piatti e recipienti utilizzati nel corso della cerimonia: quando sono in legno, esso risulta sempre laccato; quando la loro materia non è il legno, sono realizzati in ceramica.

Il fondo del vassoio è fatto di una placca di legno ottenuta *da taglio per lungo*: la superficie è irregolare, mostrando le sue fibre in modo caratteristico. Precisiamo che i giapponesi segavano il legno solo seguendo di traverso le fibre. Per tagliarlo nel senso delle fibre, fino al XVII secolo, il legno veniva spaccato con cunei e strumenti di taglio. La sega detta da carpentiere è stata introdotta in seguito, ma un gran numero di utensili e di ossature continua a essere

confezionato secondo la tecniche tradizionali. In particolare, è il caso degli oggetti di culto scintoista⁵, quasi sempre realizzati in legno di cedro.

Ora, un vassoio simile è utilizzato attualmente nei santuari *shinto* per presentare le offerte alle divinità. Per questo uso, può essere dotato di un piedistallo o esserne sprovvisto. Nei due casi possibili, l'attuale vassoio shintoista è leggermente più grande dello *hassun*, pur essendo costruito allo stesso modo. Alcuni pretendono che nel XVI secolo il vassoio *shinto* fosse piccolo e misurasse giustamente 8 sun. Altri contestano, dicendo che il vassoio *shinto* è rimasto tale e quale, e che Sen no Rikyu decise di ridurre le dimensioni al momento di adottarlo all'uso del tè. Qualunque sia l'esito di questa discussione storica, ci basterà in questo contesto reperire il legame forte con le pratiche shintoiste e il loro sistema di valori, dato che avrà somma importanza nel prosieguo dell'analisi. Tanto più che l'opposizione mare/montagna è onnipresente nei miti dell'universo *shinto*.

Nella parte superiore del fondo del vassoio è fissato un bordo in legno di cedro piegato: un solo pezzo di legno compie il giro del vassoio. Le sue due estremità sono intagliate a incastro per non rendere la loro sovrapposizione più spessa del pezzo stesso. Una *legatura in scorza* consolida la giuntura in quel punto.

Al fine di evitare che il legno si spacchi verso l'esterno nelle curve situate agli angoli, la lama viene intagliata, sul lato interno, con 8 tratti di sega che ne facilitano il piegamento.



Fig. 7. Legatura sui bordi intagliati a incastro

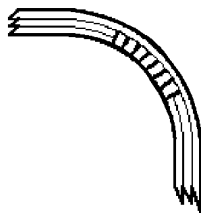


Fig. 8. Tratti di sega per evitare la screpolatura

Il quadrato così costruito, alto appena 2 cm, è *incollato* sul *fondo*: nessun chiodo è utilizzato, né il sistema dei tenoni e dei mortasa. Esso è stato portato a un grado di rara perfezione dai carpentieri giapponesi.

Da questa breve descrizione risulta che il modo di fabbricazione del vassoio rivela la preoccupazione di manifestare gli effetti di senso seguenti: *shintoisimo*, *nipponicità*, *primitivismo*, *naturalità*. In questo contesto, il rifiuto della lacca e della ceramica appare come uno scarto delle tecniche della cultura importate dalla Cina, cui appartiene il buddismo. Quest'ultima religione è presente in modo ricorrente lungo tutta la cerimonia, marcandola profondamente: il *chado* (= la via del tè) è intimamente legato alle pratiche Zen. In più, l'uso degli oggetti cinesi è positivamente marcato nella pratica gestuale, che necessita di preparazioni e di precauzioni particolari. Di conseguenza, l'apparizione di riferimenti shintoisti-giapponesi altrettanto forti, imponenti la messa al bando delle referenze buddiste-cinesi, non manca di intrigarci, e richiede una spiegazione. Ci ritorneremo nella descrizione sintattica.

3.2.3. Iscrizione dei carichi semantici negli oggetti

Le due analisi precedenti fanno appello agli stessi meccanismi di base che fondano l'investimento semantico degli oggetti: in primo luogo, la questione dell'origine (mare, montagna, cedro). In secondo luogo, le procedure di fabbricazione.

Senza entrare nel dettaglio delle trasformazioni messe in opera, che rischiano di allontanarci troppo dallo scopo di questo saggio, possiamo osservare che gli oggetti considerati sono luoghi di iscrizione per valori che si sedimentano (= essi rimangono stabili; ad es.: l'alimento proveniente dall'oceano non perderà mai questa qualità) o vi si trovano modificati (= il carico iscritto è trasformato; ad es.: se è troppo grande, l'alimento sarà ritagliato per soddisfare alle condizioni di taglia e di manipolabilità).

Considerato nel suo aspetto finale, *l'oggetto non è che il supporto di memoria dei valori investiti*. Da un punto di vista semiotico, se ne possono trarre due conseguenze

3.2.3.1. L'analisi del carico semantico degli elementi si riconduce a un'espansione sintattica che mette in opera programmi di fabbricazione: si tratta della costituzione semiotica dell'oggetto (cfr. Greimas 1979a, 1981).

3.2.3.2. I programmi di fabbricazione degli oggetti appaiono da quel momento come programmi d'uso dipendenti dai programmi osservabili *in præsentia*, i quali sono gerarchicamente superiori ai primi, nella misura in cui ne manipolano i contenuti investiti e li sovradeterminano.

La procedura d'iscrizione serve altrettanto bene a definire i valori descrittivi (es.: naturalezza) modali (es.: far voler mangiare, far voler prendere con le dita).

Gli elementi spaziali che affronteremo nel paragrafo seguente si riferiscono ugualmente a questa problematica: le relazioni di posizione, così come le operazioni di traslazione e di rotazione, servono per instaurare oggetti situati a un livello di complessità superiore: essi permettono di ricostruire la sintassi degli effetti di senso veicolati non solo dagli alimenti e dal vassoio, ma anche, a livelli di composizione superiore, tra questo termine complesso e gli attori umani partecipanti alla cerimonia, come tra l'insieme di questi elementi e le entità trascendenti rappresentate sul posto.

3.2.4. *La costruzione spaziale dell'enunciato*

Sullo *bassun* ci sono sempre un paio di tazze di cibo e un paio di bastoncini in bambù verde. I centri delle tazze sono posti su una delle diagonali del quadrato formato dal vassoio; i bastoncini sono posti sul bordo, formando un angolo acuto con uno dei lati del vassoio.

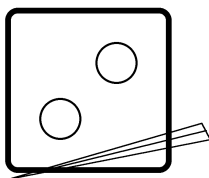


Fig. 9. Posizionamento dei piatti e dei bastoncini

L'illustrazione a lato rappresenta schematicamente la situazione, vista dalla persona che prepara lo *hassun*.

Si possono fare due tipi di osservazioni. In primo luogo, le due tazze hanno la stessa importanza visiva e sono poste praticamente nello stesso modo sulla diagonale del quadrato. Questa disposizione conferisce loro uno statuto comparabile: di fatto, sono destinate a essere riunite. In secondo luogo, la tazza dei cibi di mare è la più vicina alle punte dei bastoncini; infatti sarà servita per prima.

Detto questo, bisogna necessariamente constatare che la considerazione diretta e non mediata degli elementi portati sul vassoio non permette di estrarre una struttura interna pregnante. Le loro mutue relazioni appariranno chiaramente solo quando le posizioni saranno state rapportate allo *spazio referenziale del vassoio* e agli *investimenti semantici delle posizioni*.

3.2.4.1. *Il referenziale che orienta lo hassun*. È importante non confondere il metatermine referenziale con i termini di referente e di funzione referenziale utilizzati in linguistica e semiotica. Nell'uso che ne faremo, il metatermine *referenziale* corrisponde alla tradizione dei matematici e dei fisici, per i quali esso designa ogni sistema di assi cui si riferiscono le posizioni dei punti di uno spazio considerato. Nella misura in cui si *riferiscono* le posizioni a questo *sistema di riferimento*, la derivazione del termine è giustificata.

Nel caso di cui ci occupiamo, è lo stesso vassoio che forma il referenziale: lo *hassun* possiede un davanti (= *faccia*) e un dietro (= *schiena*). Questa distinzione è manifestata sulla dimensione pragmatica nel corso della cerimonia: il lato "faccia" è sempre posto di fronte alla persona chiamata a servirsi dal vassoio. Si manifesta allo stesso modo metalinguisticamente sulla dimensione cognitiva nell'insegnamento verbale e nelle opere didattiche che si occupano dell'apprendimento della cerimonia.

Davanti e dietro sono i due *poli* di un asse caratteristico dell'oggetto. In generale, un tale asse non è dipendente da un piano di referenza (orizzontale, verticale,...)

predeterminato, né da una qualunque direzione predefinita. Basta, per convincersene, considerare il caso della freccia, in possesso di un davanti e un dietro, qualunque sia la sua posizione nello spazio. Si tratta quindi di una proprietà intrinseca dell'oggetto, un valore descrittivo immanente, indipendente da qualunque referenziale esterno. Se questa proprietà dipende da qualche cosa, è, in ultima analisi, dalle *trasformazioni in cui l'oggetto è implicato* e che vi imprimono i valori descrittivi considerati. Nel caso della freccia, è lo spostamento per traslazione che funge da trasformazione determinante. Per lo *hassun* (e la sakeiera), sono movimenti composti di traslazioni e di rotazioni (notate in *carattere grassetto* nella descrizione del paragrafo § 1) che inscrivono le polarità e permettono di leggerle.

Tuttavia, la denominazione stessa della proprietà è antropomorfa: la distinzione davanti/dietro è legata a un *soggetto debraiato* in relazione all'osservatore, installato nell'oggetto, reso solidale a quest'ultimo in modo da assicurarne l'orientabilità. Non è che un caso particolare di una regola molto generale: ogni referenziale orientato riportato a un oggetto (per orientare quest'ultimo) risulta da un'operazione di *débrayage* effettuata da un soggetto orientatore (cfr. Hammad 1985).

Nel caso dello *hassun*, l'orientamento bipolare non esige l'intervento totale del soggettodebraiato: solo la direzione della prospettiva (davanti/dietro) è stata marcata dagli spostamenti del vassoio, mentre il soggetto orientatore dispone di altre due direzioni: la verticalità e la lateralità, finora non sollecitate. Resta comunque vero che questo referenziale è presente nella sua totalità, manifestato da altre marche, da pratiche o da denominazioni: il vassoio è sempre utilizzato in orizzontale. Inoltre, è sempre la stessa faccia che è posta sui tatami, mentre l'altra riceve gli alimenti di mare e di montagna. Non è mai girato sotto-sopra, nell'altro senso. Il gruppo di movimenti che lo fa muovere mantiene dunque, a titolo di *invariante*, la distinzione tra un *sopra* e un *sotto*, marcati da due elementi fissi.

i) Il bordo di legno piegato, incollato nella parte superiore. Notiamo qui che *la legatura in scorza che ferma il bordo marca il dietro* del vassoio. Questa marca è valida per tutti i recipienti quadrati utilizzabili nel corso della cerimonia (es.: i contenitori per il servizio dei dolci). Se i recipienti sono circolari, la legatura marca il davanti (es.: vassoio rotondo del *ryakubon*).

ii) La faccia superiore è rigata, nel senso delle fibre. Oggi il fondo non è più ottenuto da taglio poiché è un procedimento difficile e costoso. Per evocare il taglio, si riga la faccia superiore della tavola piallata. Queste righe, come le fibre, *marcano sempre una direzione trasversale*, perpendicolare all'asse davanti/dietro.

Di conseguenza, si ritrovano, oltre alla prima direzione identificata come *davanti/dietro*, le altre due direzioni ortogonali: quella dei poli *sopra/sotto* legati alla direzione verticale del soggetto debrayato, e quella della trasversalità legata alla lateralità dello stesso soggetto⁶.

L'insieme di queste tre direzioni ortogonali definisce un referenziale costitutivo di un punto di vista debrayato attaccato all'oggetto e reso solidale a quest'ultimo.

Se, come stabiliremo in seguito, consideriamo il vassoio come un enunciato, abbiamo a che fare con un referenziale enunciativo.

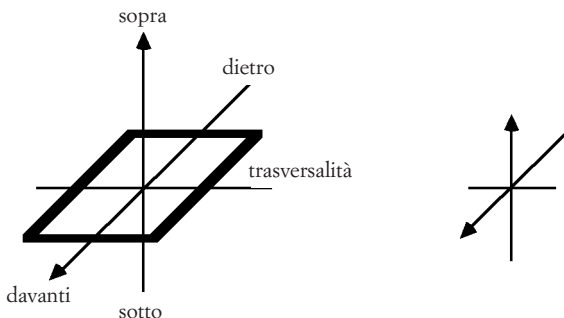


Fig. 10. Referenziale immanente dallo *hassun*

Le due operazioni di *rotazione* cui è sottoposto lo *hassun*, segnalate nella descrizione di § 3.1., mostrano che la posizione del vassoio in relazione a un attore destinato ad agire sul primo è determinata dalle relazioni tra i due referenziali coinvolti (quello del vassoio e quello dell'attore umano): dovranno contrapporsi. Ci ritorneremo (§ 3.3.3.).

Da un punto di vista spaziale, e nel quadro di un'analisi in termini di geometria proiettiva in cui gli orientamenti sono importanti, il vassoio è assimilabile a un soggetto umano dal momento in cui è messo in rapporto con esso. In termini semiotici, questo significa che il vassoio, dal momento in cui acquisisce lo statuto di oggetto semiotico, è assimilabile a un attore umano.

Questa osservazione concorda con altri risultati dell'analisi, dove si vedono gli attori-oggetto subire un trattamento equivalente a una serie di trasformazioni sintattiche destinate a farne oggetti-valore *competenti*; poi, dal momento in cui sono stati resi competenti, intervengono e agiscono su altri oggetti: diventano dei soggetti delegati. È chiaramente il caso del *fukusa* o fazzoletto di seta, il cui modo di ripiegamento è costitutivo della competenza purificatrice; è anche il caso del *chashaku* o spatola, che può servire solo una volta purificata...

3.2.4.2. *Il referenziale orientatore della sakeiera*. Comparata al vassoio, la sakeiera è un oggetto relativamente semplice. Essa resta ferma nel corso della cerimonia e il suo contenuto è elementare: si tratta di *sakè* tiepido, conformemente alle abitudine ordinarie. Tuttavia, la descrizione del paragrafo 1 mostra che questo oggetto circola tra tutte le persone presenti (mentre lo *hassun* è manipolato solo dal *teishu* e dal primo invitato): Questo modo di circolazione relativamente complicato è correlato a quello dell'unica coppa in cui si beve il *sakè*.



Fig. 11. La sakeiera

Ad ogni spostamento, la sakeiera è avvicinata alla persona che dovrà servirsene, viene girata in modo da allontanare il becco da questa persona. Si può concludere, a partire da questo modo di fare, che la persona che sposta la sakeiera vigila affinché il destinatario possa servirsene agevolmente. In termini semiotici, si tratta di rendere il destinatario competente per l'atto che seguirà, e che è quello di versare il *sakè*. Completeremo questa analisi nel paragrafo 3.3.2.

Ci accontenteremo per il momento di interessarci al referenziale relativo alla sakeiera e manifestato dalle sue manipolazioni. I movimenti di traslazione e di rotazione conservano alla sakeiera una posizione in piedi. Questo movimento lascia come invariante l'asse verticale polarizzato *sopra/sotto*. Notiamo che questo fatto è conforme alla morfologia del contenente vuoto dato alla sakeiera, resa così competente per ricevere un liquido e conservarlo in questa posizione. Al contrario, l'operazione di versare fa appello al becco ed esige una rotazione attorno a un asse orizzontale trasversale. Il becco appare allora come portatore della modalità di poter fare, essendo l'operazione di rotazione attorno a un asse orizzontale una delle componenti del far "versare" (una traslazione laterale e verticale che conduce il becco sopra la coppa, come necessita l'azione).

Le operazioni di rotazione attorno a un asse verticale, allontanando il becco dalla persona chiamata a versare il *sakè*, manifestano il fatto che la sakeiera possiede un orientamento sul piano orizzontale: essa possiede un davanti (il becco) e un dietro che gli è diametralmente opposto. Di conseguenza, la sakeiera è dotata anch'essa di un referenziale orientatore tri-rettangolare legato a un soggetto osservatore *débrayato*. Ad ogni modo, è già possibile osservare che i referenziali immanenti dei due oggetti manipolati non sono messi in gioco allo stesso modo. Gli effetti di senso che ne derivano appariranno nel paragrafo 3.

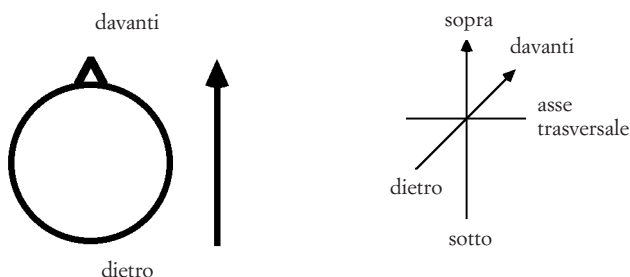


Fig. 12. Referenziale immanente alla sakeiera

3.2.4.3. Topogerarchia dello *hassun*

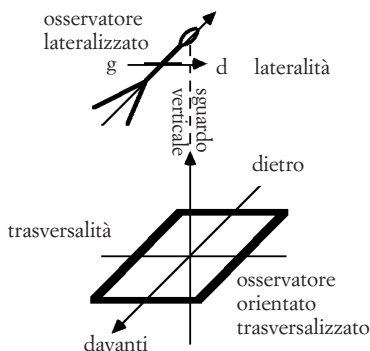


Fig. 13. Modo di proiezione del referenziale del preparatore

Nell'insegnamento relativo alla *preparazione* del vasoio per la cerimonia, si impara a guardare il vasoio da un punto situato direttamente sopra di lui (in “veduta dall’alto” secondo la terminologia del disegno in proiezione, ovvero la direzione dello sguardo è supposta essere verticale, cadendo dall’alto verso il basso).

Si suppone allora che il suolo sia un foglio di carta su cui si disegna il vasoio e il suo contenuto, e che poi si raddrizzi questo foglio per metterlo in verticale, di fronte all’osservatore la cui direzione dello sguardo è orizzontale. In seguito a queste due operazioni cognitive (descrivibili in termini di cambiamenti del punto di vista, cioè con l’aiuto di *debrayage* spaziali), la rappresentazione del vasoio è la seguente:

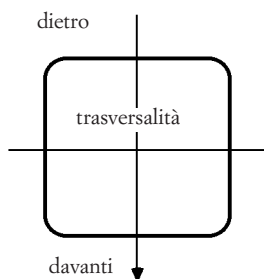


Fig. 14. Referenziale immanente allo *hassun* (in pianta)

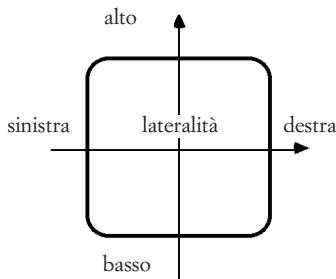


Fig. 15. Referenziale proiettato dal preparatore sul piano dello *hassun*

L’alto e il basso, la sinistra e la destra, sono *quelli dell’osservatore* preparatore: si tratta del referenziale del soggetto cognitivo proiettato sul vasoio, e non del referenziale intrinseco al vasoio studiato in precedenza. Nel piano di rappresentazione, rimane un referenziale immanente agli elementi seguenti (inscritti in corsivo):

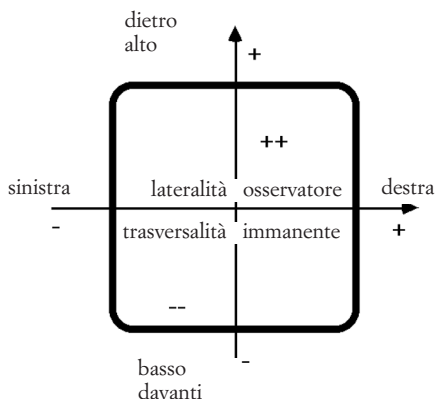


Fig. 16. Sovrapposizione dei due referenziali sul piano dello *hassun*

Il nuovo referenziale proiettato sullo *hassun*, quello dell'osservatore-preparatore, non è inscritto nella materia del vassoio né nel suo modo di fabbricazione. Viene stabilizzato su quest'ultimo solo dalla *procedura di proiezione* che assicura la messa in correlazione con il referenziale immanente.

La direzione prospettica dell'osservatore è resa parallela alla direzione verticale immanente dello *hassun*, con l'effetto di produrre un parallelismo tra il piano dello *hassun* e il piano laterale-verticale dell'osservatore. Inoltre la direzione testa-piedi dell'osservatore è resa parallela alla direzione davanti-dietro del vassoio. Di conseguenza le direzioni laterali dell'osservatore e del vassoio diventano parallele. Così, le direzioni dei due referenziali sono parallele due a due, stabilizzando le corrispondenze seguenti:

dietro	= lato legato	= alto
davanti	= lato opposto non legato	= basso

La destra e la sinistra sono distinte sotto la direzione della lateralità grazie alla precisione che impone di situare il punto di vista al di sopra del vassoio (un punto di vista situato al di

sotto invertirebbe la lateralizzazione). Per ogni osservatore inscritto nel quadro del *chado* (= via del tè), i sensi distinguibili sulle direzioni dello spazio sono investiti positivamente o negativamente conformemente al modello buddista (§ 3.3.3.):

- i) l'alto è superiore al basso,
- ii) la destra è superiore alla sinistra,
- iii) il davanti è superiore al dietro.

Questa norma è fortemente raccomandata per regolare la costruzione dei padiglioni del tè, visto che determinerà gli atti e i gesti che saranno realizzati nello spazio così gerarchizzato. Se si possono osservare padiglioni che si discostano apparentemente da questa regola, è perché hanno messo in scena un dispositivo che permette di ritrovarla negli spazi localizzati dell'azione. Ci ritorneremo nel paragrafo 3.4.3.

Sul piano dello *hassun*, la relazione d'ineguaglianza (iii) inscritta sul referenziale dell'osservatore è sospesa poiché la profondità non è una dimensione pertinente sulla superficie di un vassoio: sussistono solo le prime due. In questo caso, vengono valorizzati i singoli quarti dello *hassun* attraverso l'incrocio di due categorie pertinenti (i e ii), che producono due posizioni doppiamente marcate (fig. 16): sup. sup. (+ +) in alto a destra, inf. inf. (- -) in basso a sinistra (e altre due posizioni complesse + - e - + che saranno evocate in 3.2.5.). In questi quarti opposti diagonalmente saranno situati, rispettivamente, gli alimenti di montagna e di mare: la localizzazione delle tazze nel referenziale segnala la doppia superiorità della montagna sul mare.

Questa gerarchizzazione è conforme all'assiologia dei miti *shintō*, dove il mare e la montagna appaiono sovente come termini contrari di una opposizione da superare. La montagna, in questo corpus, rinvia al dominio celeste e alla vita, mentre il mare è legato alle profondità e alla morte.

Ponendo il cibo della montagna come vegetale, e quello del mare come animale, la tradizione del tè iscrive lo *hassun* nell'universo dei valori buddisti, dove il cibo animale è considerato come inferiore al cibo vegetale.

Le due tazze di cibo poste sullo *bassun* si inscrivono quindi simultaneamente nei due universi di valore concorrenti (shintoista, buddista), su due isotopie differenti (cosmica, alimentare), *sempre mantenendo la stessa relazione gerarchica tra i due*. La stabilità della relazione tra i termini è una marca che permette di emettere l'ipotesi di essere in presenza di un connettore di isotopie. Se si considera inoltre che i due tipi di cibo saranno congiunti, ci si può fare un'idea del ruolo che andranno a giocare sulle due isotopie, dove la congiunzione dei contrari è posta come programma di base per un gran numero di racconti.

Riassumiamo quest'ultima fase dell'analisi: le due tazze di cibo ricevono, *hic et nunc*, due statuti gerarchici opposti conformi alle assiologie shintoista e buddista, a partire dall'organizzazione spaziale imposta dal referente proiettato dall'osservatore-preparatore. Si potrebbe dire che *l'operazione di preparazione installa ogni cosa al suo posto*: ciò che è superiore nel posto superiore, ciò che è inferiore nel posto inferiore.

Ma c'è di più: se la montagna è superiore al mare, o se il vegetale è superiore all'animale, è in virtù dei valori trascendenti esterni alla cerimonia e applicabili a un gran numero di altre situazioni. Ciò che è in causa nella preparazione, è la *realizzazione nel tempo e nel luogo della cerimonia, nella materia stessa dei suoi ingredienti, del sistema dei valori*. La confezione degli alimenti, come la loro disposizione sui vassoi, è di conseguenza un atto di comunicazione caratterizzato dalle tre dimensioni della temporalizzazione, della spazializzazione e dell'attorializzazione, realizzato da un soggetto che mette in relazione un sistema trascendente con una realizzazione immanente, in grado di presentare il tutto agli invitati per compiere in seguito altri atti. Nella misura in cui questo atto è di natura cognitiva, e le operazioni materiali sugli oggetti non hanno altro scopo che caricarli di senso, si tratta propriamente di un *atto enunciazionale che manipola enunciati sincretici non verbali*.

Nei fatti, attraverso la persona nei panni del preparatore, ci sono delle istanze enunciatrici trascendenti che impongono l'origine degli elementi, le loro trasformazioni, e la loro installazione nello spazio del vassoio.

Da quel momento, il vassoio pronto con le tazze di alimenti appare come un enunciato composto, in cui le sequenze di preparazione degli oggetti, tali quali risultano dalla nostra analisi, si iscrivono come enunciati componenti, dotati di tanti attori giocanti il ruolo di soggetti di enunciazione quanti sono i "preparatori", l'insieme formando un attante collettivo unico manifestante un soggetto d'enunciazione trascendente.

La geometria del vassoio, degli alimenti, delle tazze, come le loro materie, le procedure di cottura e di fabbricazione, i modi della manipolazione, sono altrettante *marche, iscritte nell'enunciato, di operazioni enunciazionali che mirano a trasformare il mondo e a produrre la sua conformità con un modello stabile predeterminato.*

Una concezione simile è confermata dalle trasformazioni che subiscono questi stessi enunciati nel corso della cerimonia, e che vedremo in § 3.2.5.

Ritorniamo all'organizzazione gerarchica dello spazio del vassoio, struttura che chiamiamo "topogerarchica" per riportarla a un insieme di fenomeni riguardanti una stessa logica, in cui i posizionamenti delle cose servono a marcare le loro mutue relazioni gerarchiche. Tali situazioni abbondano nei rituali sacri e profani, in particolare nelle cerimonie e nelle attività protocollari.

Abbiamo mostrato che gli alimenti del mare e della montagna si inscrivono perfettamente nel referenziale proiettato dal preparatore-osservatore, cosa che ci ha condotto verso i fenomeni di enunciazione. Come si iscrivono allora nel referenziale immanente al vassoio?

Gli alimenti della montagna si ritrovano a sinistra dell'asse davanti/dietro e vicini al dietro, quelli del mare sono invece a destra e in avanti.

Abbiamo visto che il vassoio *hassun* è simile, se non identico, a un vassoio di offerte *shinto*. Cercheremo allora di interpretare il referenziale immanente in funzione del sistema

di valori di questo universo. Nel sistema *shinto*, la sinistra è superiore alla destra. Questa valorizzazione è manifestata nel *nihongi*, raccolta dei miti più antichi del Giappone (Aston 1896). Se ne trova attestazione nella corte imperiale, in tutti i santuari *shinto*, nella gerarchia militare tradizionale, e anche nella maggior parte dei banchetti contemporanei. La si trova anche presso i mongoli e i turchi dell'Asia centrale (Grousset 1936), dove se ne dà una giustificazione: la direzione principale dello sguardo è quella del Sud, là dove si trova il sole benefattore del mezzogiorno. In relazione a questo referenziale di base, il sole che si leva a Est si trova a sinistra: è la direzione del sole nascente, glorioso e pieno di vitalità. Per opposizione, il sole che tramonta all'Ovest, si trova a destra: è la direzione del sole morente ed esausto. L'Est è superiore all'Ovest, conformemente alla "natura delle cose" legate al sole, alla vita e alla morte. Di conseguenza, la sinistra è superiore alla destra.

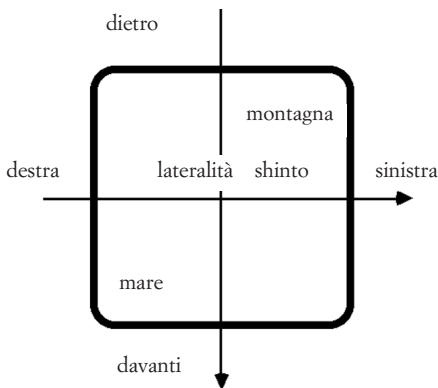


Fig. 17. I piatti e il referenziale immanente

Si vede che questa valorizzazione di una direzione laterale in relazione all'altra passa attraverso un'operazione di debraiaggio-embraiaggio: si tratta di proiettare il referenziale del corpo sul cerchio dell'orizzonte per definirvi quattro direzioni cardinali alla maniera del corpo che possiede

quattro direzioni orizzontali, quindi di re-embraiare sul corpo a partire dalla serie delle corrispondenze:

Sud	= davanti	= duratività della vita
Est	= sinistra	= incoatività della vita
Ovest	= destra	= terminatività della vita

in cui l'aspettualizzazione della vita gioca un ruolo preponderante nella determinazione dei valori relativi.

Conformemente a questo sistema di valori, ritroviamo, nel referenziale immanente al vassoio, la montagna nella posizione superiore a sinistra e il mare nella posizione inferiore a destra. Rimane tuttavia da rendere conto del fatto che la montagna sia dietro e il mare davanti.

Il ricercatore interessato dallo shintoismo non può mancare di studiare i santuari costruiti per le divinità venerate da questa religione. Se ci si interessa all'imbastimento dei santuari nei rispettivi siti, si scopre una regolarità che non può risultare dal caso: i santuari si aprono davanti al sud, l'edificio principale si addossa a una montagna o a una collina, davanti alla cinta del santuario passa un corso d'acqua.

Ritorniamo al vassoio *hassun*, e poniamoci al centro conformemente al referenziale immanente (cfr. fig. 18). La direzione dello sguardo "davanti" si trova essere il sud, la sinistra corrisponde all'Est e la destra all'Ovest. *Dietro* questo punto centrale, si trova la montagna (rappresentata dai suoi cibi). *Davanti* allo stesso punto centrale, si trova il mare (rappresentato dai suoi cibi). Se si sa che il dio del mare è anche quello delle foci dei fiumi e dei fiumi, riconosciamo sul vassoio *hassun* una configurazione spaziale figurativa identica a quella dei santuari, con la montagna dietro e l'acqua davanti.

Meglio: nello spazio del vassoio, reso geografico, la montagna si trova a Nord-Est del centro. È esattamente la posizione prescritta dalla geomanzia delle tradizioni shintoiste: se volete preservare la vostra costruzione dagli effetti del male, che viene da Nord-Est, scegliete il vostro sito in modo che ci sia in questa direzione una montagna che vi protegga.

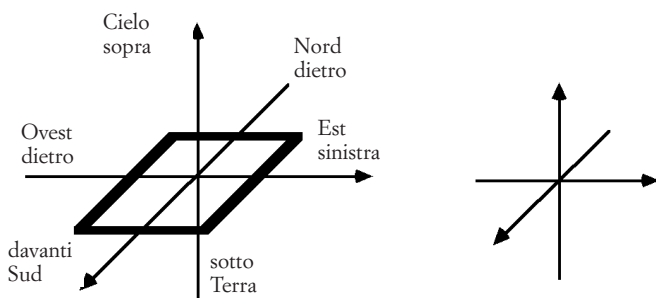


Fig. 18. Il referenziale immanente e il referenziale shintoista-geomantico

Nello stesso spazio del vassoio, il mare si trova a Sud-Ovest, ed è la direzione prescritta dalla geomanzia: se, malgrado la montagna guardiana, il male venuto da Nord-Est penetra nella vostra costruzione, arrangiate un'apertura in direzione di Sud-Ovest, affinché esso riesca velocemente sulla sua spinta e senza doversi fermare.

Fu così che fu scelto il sito della villa di Kyoto, capitale imperiale, tra il monte Hiei che la salvaguarda a Nord-Est e la baia di Osaka che evacua il male a Sud-Ovest. In virtù delle qualità di questo sito si è rinunciato a spostare la capitale a ogni morte dell'imperatore; Kyoto rimase città imperiale quasi mille anni.

L'operazione che abbiamo descritto, si basa su un debraiaggio: abbiamo delegato un osservatore al centro del vassoio, e vi si è orientato come se si trattasse di uno spazio inglobante, senza tener conto del mutamento di scala. Questa procedura non ha nulla di straordinario per chiunque ha l'abitudine di leggere delle piante di architettura o di urbanistica: è talmente banale che passa inavvertita. La segnaliamo in questo contesto per metterla in parallelo con le altre operazioni di orientamento dello spazio che siamo condotti ad analizzare.

Rimane tuttavia che il luogo scelto per situare l'osservatore debraiato non è un luogo qualunque: si tratta del cen-

tro del vassoio, e questo centro è vuoto. Correzione: non è vuoto che all'inizio della sequenza dello *hassun*. Alla fine della sequenza, il *teishu* vi *raggruppa* ciò che rimane dei cibi della montagna e del mare (cfr. § 3.1.).

Abbiamo dimostrato (cfr. capitolo secondo) che la figura, del resto, gioca un ruolo fondamentale nella cerimonia del tè (in particolare nella costruzione del valore “purezza” e della sua aspettualizzazione attraverso gli spazi del giardino e del padiglione). Nella preparazione della sequenza dello *hassun*, il preparatore del vassoio si prende cura di mettervi una parte di ciascun cibo per ogni invitato, più una porzione per il *teishu* e una porzione in soprannumero perché rimanga nel vassoio dopo il servizio. Quando alla fine della sequenza si riuniscono queste parti restanti, la riunione dei cibi opposti secondo cinque categorie distintive non può essere denudata di senso, soprattutto dal momento in cui ha luogo nel centro vuoto del vassoio, centro in relazione al quale le direzioni prendono il proprio senso.

Non è tutto: dopo quest'operazione, il *teishu* occupa i due quarti del vassoio rimasti vuoti fino a quel momento: posiziona la coppa comune del *sakè*, con il suo supporto laccato, nel quarto Nord-Ovest, e i cibi che gli sono stati offerti su di un foglio piegato, e che non ha consumato, nel quartiere Sud-Est.

Il *teishu* riparte quindi, alla fine della sequenza, con un vassoio profondamente modificato: i quarti che furono occupati ora sono vuoti, e viceversa, come per il centro.

3.2.5. *Le trasformazioni dell'enunciato sincretico*

Il sapiente edificio del piatto farcito, che rappresenta all'inizio della cerimonia l'equilibrio dei valori del mondo secondo i due punti di vista shintoista e buddista, si trova interamente rovesciato negli ultimi istanti della sequenza.

Al centro, si trovano riuniti gli estremi che furono separati: la montagna e il mare, il vegetale e l'animale, l'alto e il basso, il cotto e il crudo, il soffice e il croccante, il secco e l'umido, il geometrico e il non-geometrico, il brillante e l'opaco, il chiaro e lo scuro. Nel frattempo, ogni invitato ha

consumato le due specie. Durante il corso della cerimonia del tè è anche accaduto qualcosa di straordinario: l'*inversione dei ruoli* del padrone di casa e dei suoi visitatori.

Generalmente, il *teishu* riceve i suoi invitati e fa lui stesso il servizio. Ora, la sequenza dello *bassun* è l'unica in cui tutti gli invitati servono.

Meglio: normalmente il primo invitato parla e agisce a nome di tutti. Questa regola si verifica anche qui quando è lui a invitare il *teishu* a bere, ed è lui a servirgli i cibi del mare e della montagna. Ma in questa sequenza, *ognuno degli invitati, al proprio turno, serve il sakè al teishu*.

Il servizio non è a senso unico: tra il *teishu* e ciascun invitato, c'è uno *scambio* di *sakè*, in unica coppa per tutti, e a partire da un'unica azione (visto che lo scambio implica la consumazione) compiuta da più attori che acquistano per ciò stesso lo statuto di attante collettivo.

Se i visitatori riguardano tutti un'unica classe, già costituita in attante collettivo in una fase anteriore della cerimonia, il gruppo dei visitatori si oppone al *teishu* come il polo contrario nella categoria *invitante/invitato*. La loro riunione in attante collettivo è quindi, anch'essa, una congiunzione dei contrari.

Notiamo che la congiunzione degli attori umani in attante collettivo è inquadrata dalla congiunzione del mare e della montagna.

Lo scambio del *sakè* è preceduto dalla riunione, su di un foglio di carta che fa ufficio di piatto, dei cibi del mare e della montagna destinati al *teishu*. Questa congiunzione è realizzata dal primo invitato.

Lo scambio è seguito dalla riunione, al centro del vaso, dei cibi del mare e della montagna. Questa seconda congiunzione è realizzata dal *teishu*.

Di conseguenza, la riunione del mare e della montagna è realizzata contemporaneamente dagli invitati e dal *teishu*: gli attori umani formano un attante collettivo non solamente grazie alla consumazione del *sakè* (congiunzione degli attori umani con il liquido), ma anche tramite la riunione dei contrari (operano insieme, e nello spazio visibile, la

congiunzione dei due solidi che hanno consumato nella successione). In termini cattolici, si potrebbe dire che fanno comunione sotto le due specie.

Questo riferimento alla religione cristiana non è balzano: diversi indici (modo di manipolazione del fazzoletto purificatore, genuflessione in risposta al colpo di gong...) concorrono a mostrare che Sen no Rilyu ha integrato sapientemente degli elementi cristiani nella sua sintesi delle tradizioni anteriori alla cerimonia del tè. Il fine perseguito con una simile operazione, per come è stato estratto dall'analisi, sarà la congiunzione delle visioni religiose che conosceva, in un termine sincretico che rappresenterebbe l'armonia dell'universo, delle idee, degli uomini e delle cose.

Ritorniamo alle marche di congiunzione dei contrari: il foglio con il contorno di mare e di montagna (destinato al *teishu*), i resti riuniti al centro, come l'unica coppa utilizzata per lo scambio di *sakè*, si ritrovano sul vassoio alla fine della sequenza, disposti nel modo seguente:

- davanti e a sinistra, i cibi del *teishu* sul loro foglio;
- dietro e a destra, la coppa sul suo supporto;
- al centro e senza supporto, i resti riuniti.

Questi tre termini formano una linea diagonale, quella delle influenze benefiche definite dalla geomanzia nel referenziale cosmologico e proiettate sul vassoio.

I quarti che erano pieni, e che si ritrovano svuotati, testimoniano della sparizione dei contrari. Il centro che si trovava, quando era vuoto, protetto dal male, riceve il termine complesso che rappresenta la sintesi dei termini opposti, la totalità completa, una figura dell'universo globale. Lo stesso centro si trova inquadrato dagli strumenti della costituzione dell'attante collettivo umano, gli oggetti-supporto dell'azione creatrice dell'unità e raffigurante la linea delle influenze benefiche.

Nel suo stato finale, il vassoio *hassun* porta le marche delle trasformazioni che hanno luogo durante la sequenza. *A posteriori*, è possibile vedere che il primo stato del vassoio asseriva lo stato diviso e separato delle cose, per

far sì che l'azione dei partecipanti alla cerimonia possa esercitarsi e instaurare l'azione unificatrice sul mondo degli uomini e delle cose. Ancora di più: all'inizio, il *sakè* e il vassoio erano separati tra la mano destra e la sinistra del *teishu*; alla fine, la coppa del *sakè* si unisce al vassoio, testimoniando dell'indissociabilità degli alimenti liquidi e degli alimenti solidi, come si manifesta lungo l'intera cerimonia, sia a livello di pasti che a livello di consumazione dei tè densi e leggeri.

In termini semiotici, questa indissociabilità equivale a una mutua presupposizione manifestata attraverso tutto il corpus: generalmente, l'insieme degli oggetti alimentari consumati dagli invitati nel corso della cerimonia si raggruppa nella coppia solido-liquido, senza alcuna eccezione.

Ancora meglio: l'analisi delle sequenze permette di estrarre una regolarità supplementare che si sovrappone al vincolo della co-presenza solido-liquido: in tutta la prima parte (= *shoza*), i liquidi precedono i solidi; in tutta la seconda parte (= *goza*), i solidi precedono i liquidi.

Non sarà inutile ricordare che tutta la cerimonia è organizzata "per bere una tazza di tè", e che il pasto che precede, lo *hassun*, i dolci e tutto il resto non sono che elementi destinati a preparare i partecipanti a questa consumazione maggiore, per poi prepararli a ritrovare il mondo ordinario dopo aver bevuto il tè.

A partire da questa regola di mutua presupposizione, si può render conto dell'intrico del servizio del *sakè* e degli alimenti del mare e della montagna: riprendendo la descrizione del paragrafo 1 fase per fase, si possono ritrovare i sintagmi stabili "*liquido precedente il solido*" ripetuti per ciascun invitato, con un'unica eccezione: il *teishu* serve i piatti della montagna al primo invitato prima di servirgli il *sakè*.

Una tale eccezione non può essere dovuta al caso, e richiede un'interpretazione. Un primo elemento è fornito dal modo di circolazione della sakeiera: quest'ultima è posta vicino al secondo invitato all'inizio della sequenza dello scambio di *sakè*; di conseguenza, il *teishu* non può prenderla per offrire il *sakè* al primo invitato, dato che deve

versare il *sakè* al secondo invitato immediatamente dopo aver ricevuto il *sakè* da quest'ultimo. Questo obbligo, confermato dal modo di operare utilizzato riguardo a ogni invitato, permette di estrarre una prima regola: lo scambio del *sakè* non tollera nessuna interruzione dell'azione tra le persone che la compiono. Nessuna parola viene scambiata, e l'inversione dei ruoli avviene in continuità. Questo modo di fare è osservabile negli altri riti giapponesi di scambio del *sakè*, che servono in generale a sancire un'alleanza (politica, commerciale, o personale come il matrimonio).

Bisogna ancora render conto del fatto che la sakeiera è posta vicina al secondo invitato e non al primo, che è la persona che ha formulato l'invito nei riguardi del *teishu*. Questa procedura deriva da due cause:

i) delegando il servizio del *sakè* al secondo invitato, il primo ospite manifesta *hic et nunc* che l'insieme degli invitati forma già un attante collettivo, che si manifesta qui in forma sintagmatica: uno degli invitati formula l'invito al *teishu*, tutti gli altri la realizzano.

ii) Con questa delega, il primo invitato è liberato per realizzare la congiunzione degli alimenti solidi del mare e della montagna destinati al *teishu*, permettendoci così di inquadrare la sequenza di congiunzione degli attori umani tramite le operazioni di congiunzione degli attori alimentari (cfr. *supra*).

Osserviamo qui che il *teishu non mangia* gli alimenti che gli vengono serviti. Questo non costituisce una vera rottura della regola che afferma la mutua presupposizione degli alimenti solidi e liquidi: infatti, questa regola non riguarda che gli invitati. Come ogni legge, essa è definita dal suo universo di validità e dalle persone cui si applica. Non prevale contro un'altra regola della cerimonia: il *teishu non mangia* in presenza dei suoi invitati. Nel corso del Kaiseki, mangia nella sua cucina (= *mizuya*). Di conseguenza, il fatto di accettare (con un saluto, e dal fatto che prende il foglio preparato per lui) i cibi che gli sono proposti senza consumarli, serve a manifestare, *hic et nunc*, questa regola negativa che gli impone di non mangiare. In questo, la procedura obbedisce alle regole generali della negazione non-verbale (cfr. capitolo terzo).

In secondo luogo, il fatto di conservare questo foglio guarnito permette di manifestare, sul vassoio, le azioni congiuntive dei contrari realizzate dal primo invitato e dal *teishu* (cfr. *supra*).

Un ultimo elemento permette di rendere conto della "tessitura" dei servizi del *sakè* e dei cibi: l'analisi dell'insieme del Kaiseki permette di estrarre una regola d'ordine sugli alimenti solidi che sono serviti. Nel corso dello *shoza* (o prima assise), gli alimenti sono serviti in ordine crescente di carica energetica (in termini di IN e di YO, cioè di Yin e di Yang secondo la terminologia cinese). Di conseguenza, gli alimenti del mare devono essere serviti prima degli alimenti della montagna, come è il caso: si vede effettivamente il *teishu* cominciare a servire i piatti di mare (preceduti dalla loro coppa di *sakè*) poi quelli di montagna (preceduti dalla loro coppa di *sakè*). Ed è proprio la coppa che precede i piatti di montagna a dare l'occasione per lo scambio del *sakè*.

Con questi ultimi elementi, possiamo esplicitare completamente l'enunciato sincretico costituito dalla circolazione degli oggetti-attori manipolati nel corso della sequenza. Rimane vero che questa spiegazione è stata fatta in termini figurativi, per facilitare la comprensione del lettore poco familiarizzato con la cerimonia del tè, e forse poco familiarizzato con la semiotica. Non si può concludere questo paragrafo senza giustificare lo statuto semiotico di *enunciato* che abbiamo attribuito alla sequenza nella sua totalità, così come a certe sue componenti, sia preparatorie che realizzate in presenza.

Da un punto di vista semiotico, ogni oggetto significativo che manifesta delle regolarità può essere considerato come un testo, ovvero come un processo riguardante un sistema semiotico particolare. Questa posizione è ampiamente esplicitata da L. Hjelmslev, e non è compito nostro ritornarci. Se, all'interno dell'approccio semiotico, si opta per l'analisi del discorso, una qualunque sequenza significativa appare da quel momento come un enunciato, nella misura in cui è "ogni grandezza provvista di senso, che rilevi (...) del testo (...) precedentemente a ogni analisi"

(Greimas, Courtés 1979, p. 123). Al posto dei puntini messi in questa citazione, gli autori hanno inscritto dei termini che rinviano al linguaggio verbale e/o scritto, luogo privilegiato dell'elaborazione dei concetti semiotici. Seguendo Hjelmslev, ci proponiamo di generalizzare la semiotica a tutte le sostanze dell'espressione, e manteniamo la definizione dell'enunciato nella sua accezione più generale.

A partire da questa definizione, la sequenza che ci ha impegnato, può legittimamente essere considerata come un enunciato. Meglio: abbiamo mostrato che essa manifesta, tramite le operazioni di preparazione degli oggetti alimentari e dell'oggetto vassoio *hassun*, le procedure di "messa in discorso" caratteristiche delle operazioni di enunciazione, intese come il passaggio dal sistema al processo.

Infine, da un punto di vista sintattico, è facile vedere che le trasformazioni da noi esplicitate, sia quelle della preparazione presupposte dalla sequenza che quelle realizzate *in præsentia*, possono essere sottoposte a un'analisi attanziale che caratterizzi delle relazioni di giunzione tra attanti, come delle trasformazioni delle dette giunzioni. Non riprenderemo in questi termini la totalità dell'analisi, dato che ci intratterrebbe in prolungamenti considerabili. Ci accontenteremo di citare un certo numero di casi caratteristici e convincenti prima di passare al seguito del nostro proposito, che è quello di esplorare la dimensione enunciazionale sincretica manifestata nel nostro corpus.

Esempio 1: se i piatti dello *hassun* ricevono, nel corso della cerimonia, la qualifica di "non pasti" seguita dalla qualifica "accompagnamento del *sakè*", è per le seguenti procedure sintagmatiche:

i) Il pasto *kaiseki* è annunciato dal *teishu* prima di essere servito, allo stesso modo che la sua fine; il *teishu*, dopo essersi eclissato per mangiare, ritorna dicendo di aver terminato il suo pasto. Il suo ritorno è preceduto da un segnale emesso da tutti gli invitati allo stesso tempo: fanno cadere i bastoncini simultaneamente nel vassoio, producendo un rumore caratteristico che preavvisa il *teishu* che ora può

aprire la porta e ritornare nel *chashitsu* (= sala della cerimonia). Tutto ciò che verrà portato dopo questa marca di delimitazione apparterrà al “non-pasto” della cerimonia.

ii) Il *sakè* è servito prima di ogni piatto dello *hassun*. Quindi il *teishu* serve i piatti *mentre* l'invitato beve la sua tazza di *sakè*: l'ordine del servizio e la concomitanza /servizio del solido/-/consumazione del liquido/ caratterizzano i piatti in quanto accompagnamento della bevanda.

A queste due procedure *in præsentia* si aggiunge una qualità proveniente dalle procedure di preparazione *in absentia*: i piatti sono tagliati con dimensioni inferiori a quelle delle porzioni di pasto appena avvenuto: non sono delle porzioni da pasto ma porzioni di accompagnamento della bevanda.

Nei tre casi, è il *teishu* che gioca il ruolo di attante soggetto realizzante le trasformazioni che congiungono gli oggetti con i valori descrittivi in questione.

Esempio 2: se il vassoio dello *hassun* appare “nudo”, è perché è stato preceduto da una serie di vassoi laccati. Non sarà seguito da nessun altro vassoio in legno grezzo.

Tutti gli altri precedenti piatti venivano posti su dei recipienti, i quali erano posti sul loro vassoio rispettivo. I piatti di montagna e di mare sono posti direttamente sul legno.

Si può riprendere la serie delle opposizioni distintive inventariate in precedenza per vedere che l'incatenamento sintagmatico consiste col cominciare a porre, nel pasto *kaiseki*, i termini della cucina coltivata, prima di introdurre i termini di negazione che asseriranno la natura degli oggetti e degli alimenti. Abbiamo là una procedura narrativa classica la cui dinamica è perfettamente descrivibile sul quadrato semiotico.

Esempio 3: lo *hassun* è condotto con i valori contrari disgiunti dal loro investimento figurativo negli alimenti spazialmente separati. Uscirà con questi stessi valori congiunti dalla riunione figurativa delle specie alimentari.

Il soggetto operatore della congiunzione è un attante collettivo che riunisce il *teishu* e i suoi invitati. *Questo enunciato non si accontenta di manifestare le trasformazioni dell'oggetto-valore: manifesta anche le trasformazioni degli attori-soggetti.*

Esempio 4: l'insieme della sequenza analizzata qui (come per altro la cerimonia del tè nel suo insieme) appare come un rituale profano dalle numerose connotazioni religiose, che soddisfa la struttura generale dei rituali (cfr. Hammad 1984, p. 230) in cui la situazione polemica iniziale è negata per asserire in seguito il contratto tra gli attanti. Nella sequenza dello *bassun*, abbiamo visto a più riprese la negazione dell'opposizione dei contrari a livello di attori-oggetti e a quello degli attori-umani, l'insieme delle operazioni essendo in grado di produrre la congiunzione a livello di attori-oggetti (e quindi a quello dei valori descrittivi profondi), a livello degli attori-umani-soggetti (e quindi a quello dei valori modali), sia infine a quello degli attori-oggetti-e-umani poiché c'è congiunzione per consumazione, raffigurante l'unione dei partecipanti della cerimonia con la totalità della natura rappresentata sul vassoio.

Il programma narrativo di base di questa sequenza sarà quindi la congiunzione universale in un'armonia contrattuale.

3.3. Operazioni enunciazionali immanenti

3.3.1. Marche dell'enunciazione enunciata

Dato che abbiamo a che fare con un corpus sincretico in cui il linguaggio verbale non fa che partecipare a un atto di comunicazione complesso, non è proprio il caso di restringerci a ricercare pronomi personali e deittici che marchino l'intervento del soggetto enunciatore nel suo enunciato. Senza riprendere la totalità dell'argomentazione esposta nel nostro articolo *L'enunciazione: processo e sistema* (ivi, capitolo ottavo), approfittiamo dell'occasione

per ricordare che oggi non disponiamo di criteri esatti, situati sul piano dell'espressione linguistica che permettano un riconoscimento formale e automatico degli elementi enunciazionali del discorso verbale. Ci siamo serviti di questa constatazione, come di altri argomenti sviluppati nel detto articolo, per giungere alla seguente conclusione: se gli analisti sono capaci di non servirsi di questi criteri ma di arrivare comunque a fare delle analisi dell'enunciazione, è perché lo stesso concetto di enunciazione, opposto a quello di enunciato, non riguarda il piano dell'espressione. Sembra conveniente allora di situarlo sul solo piano del contenuto.

Ammetteremo allora questa tesi come punto di partenza, e svilupperemo la nostra analisi a partire dai soli elementi del contenuto e dalle loro trasformazioni. Non c'è bisogno di dire che ci appoggeremo su degli elementi dell'espressione sincretica per riconoscere le articolazioni del contenuto, ma prenderemo i criteri enunciativi ed enunciazionali solo sul piano del contenuto. I risultati della nostra analisi serviranno a convalidare l'approccio: se appariranno come soddisfacenti, varranno come convalida positiva e *a posteriori* della tesi. Se non sono convincenti, significherà che l'argomentazione della prova non è stata persuasiva, cosa che non necessariamente implica la falsità della tesi.

Sul piano del contenuto, le operazioni di enunciazione presuppongono tutte degli embraiaggi-debraiaggi che coinvolgono una qualunque delle grandezze *ego*, *hic*, *nunc* o una loro combinazione. Partiremo da questo criterio per esplorare certe procedure enunciazionali messe in opera nella sequenza che ci riguarda.

3.3.2. *Gli spostamenti*

Consideriamo in primo luogo gli spostamenti della sakeiera nel suo periplo propri allo scambio del *sakè*. La sequenza ristretta di questo scambio comincia con il gesto seguente: il *teishu* pone la sakeiera vicino al secondo invitato, girandola in modo da allontanarne il becco da quest'ultimo.

Così facendo, si indirizza non-verbalmente al secondo invitato, significandogli di star attendendo da lui che serva il *sakè*. Gli spostamenti della sakeiera e la determinazione della sua nuova posizione sono quindi portatori di una modalità virtualizzante trasmessa al secondo invitato. Nella misura in cui tutta la cerimonia è regolata come un rituale (ciò che si trova a essere seguendo la nostra dimostrazione), questa modalità virtualizzante è riconoscibile come quella del dovere.

La rotazione impressa alla sakeiera la presenta comodamente al secondo invitato: combinata con la posizione terminale della traslazione, rende il secondo invitato capace di prenderla e di versare il *sakè* al *teishu* (attualizzazione).

Di conseguenza, lo spostamento della sakeiera, analizzato come combinazione di una traslazione e di una rotazione, è costitutivo della competenza del secondo invitato (virtualizzazione secondo il dovere e attualizzazione secondo il potere) nel programma di versare il *sakè*. Questo risultato è già interessante in sé. Ma non è tutto: l'operazione implica un triplo debraiaggio:

3.3.2.1. Il *teishu* cede il suo ruolo di soggetto operatore, e prepara il suo passaggio allo statuto di soggetto di stato che si congiungerà al *sakè*. Si tratta di un debraiaggio attanziale caratterizzato.

3.3.2.2. Il topos (cfr. Hammad 1980a) del soggetto d'azione cambia bruscamente: il soggetto operatore non è più nella posizione dell'attore-*teishu* ma in quello dell'attore-secondo invitato. Questo cambiamento di luogo avviene estemporaneamente, con la semplice commutazione dei ruoli attanziali e lo spostamento del carico modale. Non c'è alcuno spostamento pragmatico dell'attante-soggetto. Si tratta di un debraiaggio spaziale caratterizzato.

3.3.2.3. Il secondo invitato riceve, con lo spostamento descritto della sakeiera, un atto di comunicazione che lo prega di versare il *sakè* dal momento in cui il *teishu* sarà in

possessione della coppa. La sua azione succederà quindi all'azione del *teishu* che avvicina la sakeiera e a quella concomitante del primo invitato che fornisce la tazza. C'è quindi un debraiaggio temporale che riguarda l'attante-soggetto.

Nella misura in cui c'è continuità dell'azione senza rottura di ritmo e senza tempi morti, si potrebbe argomentare che il "tempo dell'azione" è preservato, e che non c'è un debraiaggio temporale in questo caso. L'esito della questione si basa sul termine di riferimento scelto per definire il debraiaggio: se si tratta dell'azione, si può effettivamente concludere che ci sia continuità e quindi assenza di debraiaggio; di converso, se si tratta del "tempo dell'attore soggetto", allora c'è un debraiaggio.

Lasciamo questa questione a un ulteriore dibattito, visto che l'esito non tocca le conseguenze che andremo a trarre. Il debraiaggio che abbiamo appena reperito è certo su almeno due dimensioni discorsive: quella dell'attorializzazione e quella della spazializzazione. In più è fatto da un soggetto manipolatore la cui azione costituisce l'enunciato: è quindi il fatto di un soggetto enunciatore che instaura un altro attore come soggetto di un altro enunciato.

Come per i matematici, saremo tentati di aggiungere: *c.v.d.*

Infatti ciò che abbiamo dimostrato formalmente, a partire dalla definizione di enunciazione (cfr. Greimas, Courtés 1979, pp. 126-128), è che ci sono buone ragioni per parlare di enunciazione a proposito di un corpus non verbale.

Non analizzeremo l'insieme delle operazioni enunciazionali reperibili nella sequenza di cui ci occupiamo. Il metodo che abbiamo ora illustrato può facilmente essere applicato a un gran numero di casi simili tra quelli che abbiamo esplicitato precedentemente in termini non-formali. Prima di passare a casi di complessità superiore, daremo, dopo l'esempio precedente dove l'atto enunciazionale riguardava la dimensione pragmatica, un esempio di atto enunciazionale destinato all'enunciatario che interpreta il senso dell'enunciato sincretico prodotto, e che conviene situare sulla dimensione cognitiva.

Quando il *teishu* entra nel *chashitsu* (= sala della cerimonia) portando la sakeiera e il vassoio *hassun*, porta la prima nella mano destra e la seconda nella sua mano sinistra. Se si adotta un unico punto di vista, per esempio quello della lateralizzazione buddista, si concluderà che il *sakè* è superiore ai cibi di mare e di montagna. Invece abbiamo visto con quale cura siano preparati questi ultimi, i valori descrittivi e modali di cui sono investiti. Abbiamo visto anche che la costituzione dell'attante collettivo, fine ultimo della sequenza, passa attraverso le due specie (liquido e solido) allo stesso titolo. Infine, appena prima dell'uscita con il vassoio trasformato, il *teishu* si prende cura di posizionare l'unica tazza sul vassoio in posizione simmetrica con i cibi ora congiunti di mare e montagna. Tutte queste operazioni si confermano e danno la prova, per ragioni di omogeneità interna, che il *sakè* e i cibi solidi sono posti su un uguale piedistallo. Di conseguenza, il fatto di portarli in due mani differenti, e in quel modo, non può ricondursi a una relazione di ineguaglianza che contraddirebbe tutto il resto. La situazione sarebbe parimenti non sostenibile se si adottasse il punto di vista shintoista, secondo il quale la sinistra sarebbe superiore alla destra.

Ne risulta che l'ipotesi di un punto di vista unico che sia uno dei due già visti è inaccettabile: non c'è un punto di vista unico che gerarchizzi i due enunciati materiali che sono la sakeiera e il vassoio *hassun*. Bisogna elaborare un'altra ipotesi che possa rendere conto dell'osservabile.

Data la dinamica generale della cerimonia nella sua totalità, e della sequenza dello *hassun* in particolare, che mira a instaurare la congiunzione dei contrari, possiamo emettere l'ipotesi seguente:

il referenziale buddista, in cui la destra primeggia sulla sinistra, e il referenziale shintoista, dove vale l'inverso, sono *due sistemi contrari*, e il *teishu* si propone di *congiungerli*. Per questa ragione porta il vassoio *hassun*, il quale è fortemente marcato come riferentesi allo shintoismo (tramite le procedure di fabbricazione e l'uso nei santuari), nella mano sinistra, che è la superiore in questo sistema. Simmetricamente, tiene la sakeiera, il cui contenuto è uno degli ingredienti or-

dinari delle offerte buddiste, nella mano destra, che è la mano superiore in questo sistema. Così facendo, proclama di possedere i due sistemi allo stesso tempo, a partire da un punto di vista comune che possa metterli d'accordo.

L'azione che svilupperà – come mostreremo – realizzerà questo programma. Prima di passare all'analisi, marchiamo una piccola sosta per segnalare che questo “proclama d'intenzioni” è un atto di linguaggio cognitivo, perfettamente assimilabile a un atto enunciazionale, e diretto verso l'enunciatario-interprete, sia che quest'ultimo ruolo sia manifestato da uno qualunque degli invitati sia da un analista come noi.

3.3.3. La correlazione dei referenziali del manipolatore e degli oggetti

Gli spostamenti della sakeiera e del vassoio tra i protagonisti chiamati a servirsene sono costruiti allo stesso modo: ogni volta siamo in presenza di una *traslazione* seguita da una *rotazione*. Su questo fondo comune che rende i due enunciati materiali comparabili, si possono tuttavia far apparire delle differenze: lo *hassun* è sempre posizionato in modo che la sua “faccia” sia di fronte (nel senso etimologico: vis-à-vis, faccia a faccia) alla persona che è chiamata a servirsene. Se noi rappresentiamo ciascuna di queste istanze con una freccia orientata che vada da dietro verso davanti, allora abbiamo le due situazioni ricorrenti seguenti:



Fig. 19. Orientamento degli sguardi del manipolatore, dello *hassun* e della sakeiera

Il semplice esame di questi schemi potrebbe condurci a concludere che c'è conformità degli orientamenti nel caso della sakeiera e non conformità nell'altro caso. Non si trat-

terà comunque che di conformità grafica, non direttamente interpretabile in termine di relazione soggetto-oggetto. Bisogna allora concludere che questa rappresentazione, per quanto sia suggestiva, non ci dà la chiave del problema. Bisogna allora introdurre altri dati.

Abbiamo mostrato, nell'analisi dell'enunciato, che la direzione dietro-davanti riguarda la problematica più generale dei referenziali orientatori, e ci siamo dati la pena di costruire dei referenziali "immanenti" per lo *hassun* e per la *sakeiera*, a partire dagli spostamenti di questi oggetti. Cosa diventano i referenziali nella problematica di cui ci stiamo occupando, che è quella della relazione di orientamento in rapporto al soggetto manipolatore?

Un primo elemento di risposta risiede nell'osservazione seguente: nella misura in cui i referenziali immanenti sono solidali al loro oggetto, si spostano con lui. In secondo luogo, abbiamo mostrato che questi referenziali risultano, come tutti i referenziali orientatori, da una operazione di de-braïaggio che delega un attante osservatore per posizionarlo all'interno dell'oggetto (per una dimostrazione più sviluppata, vedi cap. 11). Basta infine osservare che il soggetto manipolatore dispone anche lui di un referenziale orientatore e che la posizione dell'oggetto in relazione al manipolatore si riconduce a una messa in relazione di due referenziali orientatori. Da cui la rappresentazione seguente:

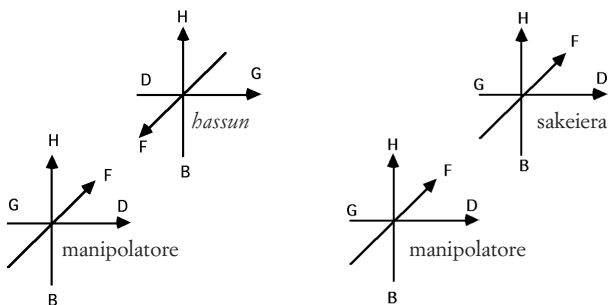


Fig. 20. Rappresentazione "in situazione" dei triedri referenziali completi del manipolatore, dello hassun e della sakeiera

Se l'interpretazione di questi schemi presenta qualche difficoltà per il lettore non familiarizzato alle rappresentazioni grafiche dei triedri trirettangoli, si può semplificare il problema facendo economia della direzione verticale, che è invariante in tutti i casi di cui ci occuperemo qui. Questa stabilità risulta dalla costrizione della pesantezza, accettata, non rimessa in causa, e messa a profitto nelle azioni della sequenza sincretica analizzata. Otteniamo allora una rappresentazione piana dove sussistono le direzioni prospettive e trasversali di ognuno dei termini in presenza.

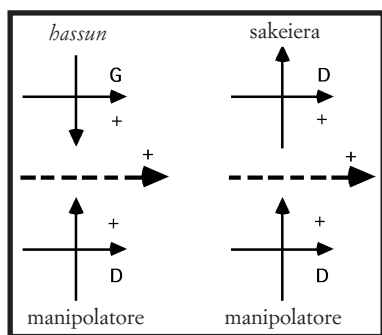


Fig. 21. Proiezione in piano della figura 20

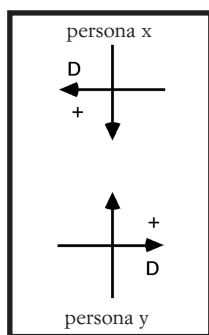


Fig. 22. Situazione suppletoria: faccia a faccia di due persone

Quali sono gli effetti di senso investiti in queste situazioni e che la rappresentazione grafica permette di cogliere meglio?

Abbiamo giustapposto gli schemi corrispondenti a tre casi di co-presenza di referenziali: *bassun*/manipolatore; *sakeiera*/manipolatore; persona X/persona Y. Questo mette in rilievo una somiglianza tra i primi due casi, opponendoli al terzo e ultimo: la messa in relazione del referenziale del manipolatore con uno qualunque dei due oggetti manipolati fa apparire una *conformità di lateralizzazione*. In altri termini: le direzioni laterali valorizzate come superiori presso il manipolatore e il manipolato sono parallele e

orientate nello stesso senso. Tutto ciò malgrado la situazione di frontalità dell'uno (lo *bassun*) e di schiena dell'altra (la *sakeiera*). Nel terzo caso, quello del faccia a faccia di due persone, le lateralizzazioni dell'uno e dell'altro sono non conformi. Interpretiamo quindi questa constatazione.

La conformità che abbiamo reperito si riproduce a ogni situazione di manipolazione, qualunque sia la posizione spaziale dell'insieme, e qualunque sia l'attore che gioca il ruolo di manipolatore. Ne derivano due conseguenze:

i) c'è una relazione di presupposizione: il manipolatore *può* manipolare l'oggetto solo se le lateralizzazioni sono conformi. La conformità delle lateralizzazioni appare allora come costitutiva delle competenze sia del soggetto che dell'oggetto. Si tratta di una competenza attualizzante, secondo il potere;

ii) gli spostamenti composti di una traslazione e di una rotazione mirano ogni volta a ricreare la conformità delle lateralizzazioni. Questa situazione appare da questo momento come un oggetto di valore nei ricorrenti programmi d'uso. Abbiamo appena mostrato, nel paragrafo precedente, che questi programmi erano enunciazionali. Abbiamo allora a che fare con uno dei casi di "*composizione*" dei programmi enunciativi ed enunciazionali.

Prima di proseguire il ragionamento, è necessario assicurarsi dello statuto dei referenziali messi in relazione: abbiamo mostrato che i referenziali dello *bassun* e della *sakeiera* erano "immanenti", sarebbe a dire che potevamo costruirli a partire dalle trasformazioni che avvenivano nel corso della sequenza. Quanto al referenziale del manipolatore, ci siamo accontentati di dire che è "buddista", con una destra dominante. Così facendo, l'abbiamo rinviato all'esterno del corpus, a un sistema trascendente di valori. Nella misura in cui ci interessa la distinzione *immanente/trascendente*, utilizzata qui in senso semio-narrativo, ci conviene discernere meglio lo statuto del referenziale del manipolatore.

Nelle sale da tè "normali", ovvero costruite conformemente alle raccomandazioni della tradizione, e simili a

quelle delle figure 1-4, la superiorità della mano destra è inscritta nell'architettura, e queste sale sono chiamate "mano destra". Non entreremo nel dettaglio delle regole imposte all'architettura del tè. Ci accontenteremo di dire che in tali luoghi, il *teishu* e gli invitati sono tenuti a privilegiare la parte destra del loro corpo in ogni loro *atto*: prendere gli oggetti con la destra, alzarsi sulla gamba destra e cominciare a camminare con il piede destro quando vanno in una "direzione ascendente", attraversare le frontiere dei tatami col piede destro se vanno in una direzione ascendente, ivi comprese le attraversate delle porte. Parimenti, ci si alzerà sulla gamba sinistra, si partirà con la sinistra, e si attraverserà con il piede sinistro quando ci si deve spostare in una "direzione discendente".

Poco importa l'intricarsi di questi atti. Li evochiamo solamente per dire che nei luoghi conformi alla tradizione, il *teishu* e i suoi invitati manifestano nella loro gestualità e nei loro *spostamenti*, *hic et nunc*, il primato della destra sulla sinistra. A questo titolo, il loro referenziale a destra dominante è un referenziale "immanente".

Ne risulta che le interrelazioni dei referenziali del manipolatore e del manipolato mostrano bene la dimensione dell'immanenza che stiamo cercando di analizzare in questo paragrafo. Riprendiamo la questione della conformità delle lateralizzazioni. L'apparizione di una direzione superiore comune al manipolatore e al manipolato equivale ad asserire l'esistenza di un'istanza Destinante comune ai due e in grado di valorizzare la detta direzione indipendentemente dall'una e dall'altra. In relazione al manipolatore e al manipolato, che sono delle istanze immanenti, l'istanza Destinante è trascendente. Essa non si manifesta dentro la sequenza se non tramite procedure indirette come quelle che stiamo studiando (conformità delle lateralizzazioni).

Se il manipolatore e il manipolato rinviano a un'istanza Destinante comune, sono in situazione contrattuale, poiché la loro situazione presuppone dei valori modali virtualizzanti comuni. Di conseguenza, *ciò che è rilevato dagli schemi di co-presenza dei referenziali, è la situazione contrattuale*

del manipolatore e del manipolato. Abbiamo visto che lo *hassun* e la *sakeiera* non possiedono dei referenziali immantenenti identici, poiché differiscono per la loro lateralizzazione. Se la situazione è contrattuale nei due casi, è perché non sono manipolati nello stesso modo: uno è manipolato in posizione di faccia a faccia, l'altro è manipolato dando le spalle. Ne concluderemo che, da un punto di vista enunciazionale, che sarà poi quello della concezione delle operazioni della cerimonia (cioè quello di una enunciazione globale che si prende carico dell'insieme delle azioni e degli elementi della cerimonia in quanto enunciato sincretico), *la differenza di questi modi della manipolazione è giustamente messa a punto per preservare la situazione contrattuale nei due casi.*

Da questo momento la differenza tra le manipolazioni dello *hassun* e della *sakeiera* riguarda una finalità enunciazionale identificabile. E nella misura in cui il programma contrattuale del rituale è ammesso come un dato primitivo, questa finalità acquisisce, al di là del suo statuto *descrittivo*, un carattere *esplicativo*.

Se noi possiamo interpretare in questo modo la conformità delle lateralizzazioni, rimane da spiegare l'insieme dei fenomeni di faccia a faccia e di faccia *vs.* di spalle, passati in secondo piano.

Si impone una precauzione: l'importanza presa dalla questione della lateralizzazione è forse locale, e il primato loro accordato in relazione alle questioni del faccia a faccia potrebbe essere dipendente dal corpus scelto. Sono necessarie altre analisi prima di azzardare una generalizzazione. Il problema sarà in questo caso di restringere il corpus visto che la problematica è presente in quasi tutte le culture, andando dalla scena del giudizio dei morti nell'antico Egitto fino ai rituali politici contemporanei, e passando per le scritture delle religioni monoteiste e gli auguri indo-europei. Bisognerà consacrare uno studio speciale a questo soggetto.

Ritorniamo alle figure 19-22. L'interpretazione della lateralizzazione può offrirci un modello: nel caso della mani-

polazione della sakeiera, c'è conformità negli orientamenti dello "sguardo". Si può dunque evincere la presenza di un destinante comune alla sakeiera e al manipolatore. Questa conclusione concorda con un altro risultato di cui già disponiamo: la sakeiera, come il manipolatore, obbedisce al modello buddista del referenziale. Questo risultato locale concorda con gli altri due precedenti (appartenenza del referenziale della sakeiera al sistema buddista; l'omogeneità degli orientamenti rinvia a un comune destinante) e la loro omogeneità rinforza il valore dell'insieme: è una prova di coerenza interna.

Quanto alla manipolazione dello *hassun*, registriamo due direzioni convergenti di "sguardo". In opposizione alle situazioni precedenti dove la conformità degli orientamenti ha evidenziato l'effetto di senso "contrattuale", si potrebbe concludere in questo caso per una situazione "polemica". Se si considera che la lateralizzazione ci ha già mostrato che la situazione generale è contrattuale e che la lateralizzazione primeggia sullo sguardo in questo contesto, otteniamo un risultato composito: avremmo a che fare con una situazione polemica inscritta in un quadro contrattuale. Non c'è alcuna contraddizione in questo, come ha ben mostrato Marcel Mauss nel suo saggio sul dono. Una simile situazione polemica, manifestata dai mezzi delle direzioni spaziali, annuncia già le trasformazioni che realizzerà il manipolatore sullo *hassun* per trasformarlo fino a inscrivere la coppa del *sakè* nel suo enunciato (stato finale del vassoio). Anche là, otteniamo un risultato coerente con ciò che precede.

Dal punto di vista della semiotica dello spazio, i risultati che abbiamo ottenuto sono notevoli a più di un titolo: in primo luogo, abbiamo mostrato la pertinenza dell'uso dei referenziali nella descrizione delle relazioni interattanziali, visto che permettono di reperire il loro statuto polemico o contrattuale ancora prima di analizzare lo sviluppo sintagmatico dell'azione. A questo titolo, le correlazioni tra i referenziali finiscono per essere un rivelatore dei rapporti modali. Compare alle analisi dell'enunciato (§§ 3.2.1.,

3.2.2., 3.2.3.) dove gli oggetti apparivano come la condensazione finale di una serie sintattica, le correlazioni tra i referenziali giocano un ruolo simmetrico: sono delle condensazioni iniziali che si svilupperanno sintatticamente.

Da un punto di vista di semiotica generale, si può anche tirare una conseguenza non trascurabile: partendo da ragionamenti formali e teorici, abbiamo formulato l'ipotesi (cfr. capitolo quarto) che l'opposizione */enunciazione enunciata/ vs. /enunciato enunciato/* è parallela all'opposizione */contratto/ vs. /performance/*.

Troviamo in questo corpus una conferma *a posteriori*: da una parte, le relazioni tra referenziali sono apparse come enunciazionale nel paragrafo precedente; d'altra parte esse sono apparse come caratteristiche del contratto (polemico o contrattuale) in questo paragrafo. Si tratta di una buona verifica dove gli stessi elementi semiotici possono essere caratterizzati in due maniere simultaneamente: basta cambiare il punto di vista per qualificarli in un modo o in un altro.

Ritorniamo alla questione dello spazio. Da qualche anno (cfr. Hammad 1978a, 1979 e ivi capitolo quinto) noi preconizziamo l'utilizzo di un certo tipo di analisi topologica per caratterizzare i rapporti modali tra i luoghi e gli attori cui si riferiscono. Abbiamo anche esposto l'ipotesi che una analisi in geometria proiettiva perverrebbe a risultati interessanti. La descrizione da noi fatta dei "referenziali" immanenti e delle loro relazioni s'inscrive nel quadro dei metodi proiettivi. I risultati semiotici ottenuti parlano da sé.

3.4. *L'enunciazione "trascendente"*

3.4.1. *Le istanze trascendenti implicate nel corpus*

Abbiamo avuto diverse volte l'occasione di parlare dei "sistemi di valore" shintoista e buddista. Benché questi sistemi siano non-figurativi, li abbiamo identificati come istanze trascendenti, dato che formano delle fonti di identificazione del valore dei valori.

A queste due istanze, è necessario aggiungerne una terza che non si è ancora esplicitamente manifestata nella sequenza *hassun*, e di cui renderemo conto. L'analisi dell'insieme della cerimonia del tè (capitolo secondo) rivela l'importanza dei due elementi maggiori nell'organizzazione dello spazio del *chashitsu*: l'acqua e il fuoco. Nel corso della prima assise, l'acqua investe il polo della sala di preparazione (*mizu ya* = spazio dell'acqua); il fuoco (in forma passiva) investe il polo del *tokonoma*. Nel corso della seconda assise, l'acqua investe il polo del *tokonoma* mentre il fuoco investe il braciere su cui bolle l'acqua da tè. L'analisi citata in riferimento mostra che l'insieme concerne la problematica dello yin e dello yang (detti IN e YO in Giappone).

Il polo figurativo del *tokonoma* è dotato di un referenziale orientato che determina il corso dell'azione e delle posizioni statiche nel corso della prima assise. Durante la seconda, si vedono apparire gli effetti di un secondo referenziale: quello del polo figurativo braciere. In una sala "normale" come quella della figura 23, i due referenziali del *tokonoma* e del braciere sono conformi (assi paralleli, direzioni positivamente marcate nello stesso senso). Accade talvolta, nelle sale atipiche, che questi referenziali siano non-conformi. Vedremo nel paragrafo 3.4.3. come la questione sia trattata a livello architettonico.

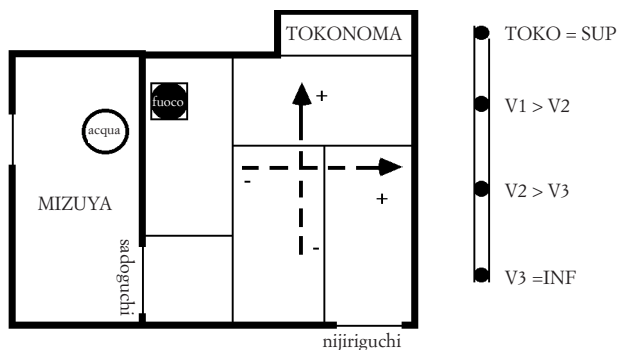


Fig. 23. Referenziale unificato del chashitsu "normale"

Se si considera la vicinanza immediata di uno di questi poli, e l'arrangiamento spaziale degli oggetti che sono manipolati in questa vicinanza, ci si convince che il polo occupa una posizione di *supremum* tra gli oggetti. Questo fatto, così come i saluti offerti ai due poli in questione dagli invitati al momento dell'entrata e dell'uscita, contribuisce ad attribuire loro il ruolo di rappresentanti figurativi del Destinante.

Nella misura in cui l'acqua e il fuoco, così come le qualità di attività e di passività che sono loro date di volta in volta, si rifanno al sistema IN/YO, quest'ultimo sistema appare come il rappresentante, a livello profondo, del suddetto Destinante (vedi capitolo secondo). A questo titolo, è un sistema "trascendente" nel senso semio-narrativo del termine.

In fin dei conti, abbiamo quindi tre sistemi trascendenti implicati, di cui andiamo a toccare le interazioni e i rispettivi ruoli enunciazionali.

3.4.2. Il coordinamento dei sistemi trascendenti

Ritorniamo alla topogerachia dello *hassun*, e consultiamo gli schemi sintetici delle figure 14-16 e 18.

Il sistema immanente rivelato dagli spostamenti della totalità del vassoio non è lateralizzato: possiede un asse trasversale perpendicolare all'asse davanti/dietro. Non gioca alcun ruolo nella topogerarchia dello spazio interno del vassoio.

Il sistema dell'osservatore-preparatore utilizza, sul piano del vassoio, due assi: basso/alto e sinistra/destra. È lateralizzato conformemente al sistema buddista, con una destra dominante. Ordina i piatti di mare nel quarto basso-a sinistra e quelli della montagna nel quarto alto-destra.

Il sistema geomantico-shintoista utilizza, sul piano del vassoio, due assi: Nord-dietro/Sud-davanti e Ovest-destra/Est-sinistra. È lateralizzato conformemente al sistema shintoista, con la sinistra dominante. Ordina i piatti di mare nel quarto Sud-Ovest e quelli della montagna nel quarto Nord-Est.

Solo il sistema immanente si manifesta attraverso una dinamica *in præsentia*, mentre gli altri due sono leggibili in una organizzazione statica che presuppone una dinamica ordinatrice anteriore: quella delle procedure di preparazione, che assicurano gli investimenti semantici. Se il sistema immanente è osservabile, non si riconduce ad alcun sistema generale conosciuto. Al contrario, gli altri due sistemi sono riconducibili a dei corpi di pensieri organizzati, dotati di una dimensione metafisica. A questo titolo propongono dei "valori" assicurati e delle procedure per asserire il valore dei valori. Sono dunque "trascendenti" in senso semiotico.

La questione di cui ci occuperemo qui di seguito è: la procedura di preparazione del vassoio, che iscrive i valori del sistema trascendente nella sostanza dell'enunciato sincretico, è apparsa come una operazione enunciazionale di passaggio dal sistema al processo. Nella misura in cui il sistema regolatore è qualificato come trascendente, diremo che abbiamo a che fare con una enunciazione trascendente.

Ora, questi due sistemi dotati di lateralità contrarie producono la stessa organizzazione degli oggetti sul vassoio. Questo fenomeno rimane da spiegare, come rimane da capire il fatto che la tradizione dell'insegnamenti del *chado* utilizza l'uno e l'altro dei sistemi di riferimento (è anche vero che il sistema che noi chiamiamo "buddista" è il più sovente utilizzato, ma anche l'altro è attestato. Cfr. «Urasenke Newseller» 44).

Daremo la risposta in due tempi: se i due sistemi trascendenti appaiono concordi, non è in virtù di una qualunque omologazione dei termini usati per designare le direzioni e i due sensi su ciascuna di queste ultime. Questo problema non interessa a nessuno. Nessun tentativo è stato fatto sui manuali secondo questa strategia. Tutta l'attenzione è centrata al contrario sul fatto che i due sistemi topogegarchici posizionano i piatti nello stesso luogo. Se ne può tirare la conseguenza seguente: se i due sistemi producono lo stesso risultato concreto, è perché sono fondamentalmente equivalenti. Anche se le ragioni profonde di questa

equivalenza ci sfuggono. O meglio: il fatto che sfuggano alla comprensione non fa che rendere l'equivalenza più "profonda" e affascinante.

Su cosa si fonda la "prova concreta"? Sull'assioma che i cibi di mare sono inferiori ai cibi di montagna, in termini "energetici". Se si analizza il corpus intero dei cibi serviti durante la cerimonia del tè, ci si accorge che è ordinato in termini "energetici": si comincia con il crudo e si va verso il cibo alla griglia, passando per il bollito. Questo è vero per i legumi, ma anche per le carni e il riso. Se si aggiunge il tè a questo corpus, inglobante gli alimenti liquidi e gli alimenti solidi, si può dimostrare che gli alimenti seguono una linea ascendente (aumento progressivo della carica energetica) fino al tè denso, a partire dal quale la linea è discendente (diminuzione relativamente brutale). I termini energetici sono fondati sui principi dello yin e dello yang (IN e YO) e tengono conto dell'origine degli alimenti e delle loro procedure di preparazione.

Di conseguenza, e in ultima analisi, la prova dell'equivalenza dei sistemi transcendenti shintoista e buddista si basa sul sistema dello IN e dello YO che fonda, nei valori investiti sui cibi, il loro mutuo statuto gerarchico. Questo significa che l'accordo dei due sistemi si basa su di un terzo che li sussume entrambi. Con la stessa occasione, questo terzo sistema è presentato come "naturale", intrinseco alle cose, rinviato a ciò che sono e a ciò cui sono sottoposte prima di essere servite.

Dal momento in cui questa conclusione viene formulata, permette di riesaminare l'insieme degli elementi della cerimonia, con la scoperta che il sistema IN/YO passa attraverso tutte le componenti e tutti gli atti senza eccezioni, che si riferiscano a una problematica buddista o a una shintoista. Esso permette, tra le altre cose, di render conto della coppia alimentare stabile manifestata in tutti i "servizi": essi sono sempre costituiti di un solido e di un liquido. Inoltre l'ordine "liquido, solido" del *shoza* iscrive, a livello di questa micro-sequenza, la linea energetica ascendente, mentre l'ordine "solido, liquido" del *goza* opera in modo simmetrico e discendente.

In termini relazionali, i sistemi shintoista e buddista hanno potuto apparire, in certi momenti, come dei sistemi contrari. “Rivelando” il loro profondo accordo, il sistema IN/YO nega implicitamente la relazione polemica che ha potuto opporli, e asserisce esplicitamente il contratto. Di conseguenza, il sistema IN/YO appare come un'entità metalinguistica in relazione alle altre due, e gioca il ruolo di un operatore che riguarda un livello gerarchico superiore. Il *teishu* può rifarsi a questo sistema quando rientra nel *chashitsu* portando lo *hassun* nella sinistra e la sakeiera nella destra: possiede un sistema capace di sussumere gli altri due, manifestati dalla coppia solido-liquido, coppia che forma giustamente un'unità riconoscibile nel meta-sistema.

Tutto ciò funziona bene. Tuttavia non fa che occultare un'operazione spaziale soggiacente, fondatrice, nascosta dall'accento posto sull'identità del risultato concreto assicurato dalla messa in opera dei due sistemi shintoista e buddista. I due sistemi, infatti, non possono dare lo stesso risultato se non si sono adeguatamente definite le condizioni di proiezione descritte nel paragrafo 3.2.4.3 (fig. 13): se la posizione dell'osservatore foriero del sistema buddista proiettato è modificata in relazione al vassoio osservato, si possono ottenere un gran numero di topogerarchie differenti sullo *hassun*.

I due sistemi presentano, ciascuno sul proprio piano, due assi ortogonali orientati. La differenza di lateralizzazione produce due spazi simmetrici, orientati nei due sensi rotatori differenti. Ciò che l'operazione di proiezione riesce a realizzare, al prezzo dell'inversione del senso dell'asse *davanti/dietro*, divenuto *basso/alto* (fatto che è rivelato dalla figura 16), è di rendere le due lateralizzazioni conformi e di permettere un seguito. Il silenzio prudentemente mantenuto a proposito dell'inversione di cui sopra equivale a una dimenticanza.

Questa operazione di proiezione è la condizione di possibilità proiettiva dell'operazione di sottomissione che andrà a operare il sistema IN/YO. Essa appartiene quindi allo

stesso titolo (= programma d'uso) alla trasformazione globale (= programma di base) che è la costruzione dell'accordo tra i sistemi trascendenti shintoista e buddista. La detta trasformazione si compone quindi di due operazioni: una proiezione che rimane nascosta dal momento che può rivelare la contrarietà, e una identificazione dei risultati concreti, che è valorizzata in quanto asserisce l'accordo.

Abbiamo un chiaro esempio della *composizione delle trasformazioni enunciative ed enunciazionali*, quali vengono descritte nel nostro saggio *L'architettura del tè* (ivi capitolo secondo). In questo esempio manifestato da una semiotica sincretica, la negazione enunciativa (proiezione non conforme) è negata enunciazionalmente (= obliterazione ricostruita precedentemente), e l'asserzione enunciativa (= la prova concreta) è asserita enunciazionalmente (= messa in primo piano). L'insieme di queste operazioni produce un effetto di trasformazione contrattuale che soddisfa la definizione delle operazioni rituali, ovvero la negazione del polemico e l'asserzione del contratto.

3.4.3. *Il nakabashira o la restaurazione architettonica del contratto spaziale minacciato*

Tra i più bei padiglioni del tè, esistono degli edifici la cui pianta è atipica. In particolare, accade che il tokonoma sia posto alla *sinistra* dell'invitato che entra attraverso il *nijiriguchi*. Il costruttore può, in tal caso, sistemare la totalità del chashitsu come una sala "a mano sinistra", con l'implicazione di realizzare la cerimonia con una lateralizzazione mancina dominante. Questo non è comodo se non per un mancino. Gli invitati saranno tenuti, in un quadro simile, ad adottare anche loro un comportamento a sinistra dominante. Essendo limitato il numero dei mancini, ne risulta abitualmente una serie di errori di lateralizzazione del comportamento. Per evitare tali sbagli, il costruttore può adottare in questo caso la disposizione detta *gezadoro* (= tokonoma situato nel lato inferiore). Un esempio celebre è lo *yodomi no seki* (Kyoto), classificato monumento storico.

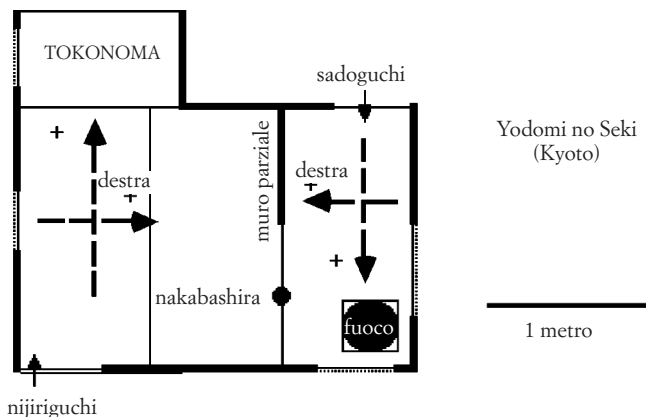


Fig. 24. Referenziali polari non conformi in un chashitsu di stile gezadoko

I referenziali disegnati su questo piano sono relativi a ogni polo che organizza il proprio topos. È chiaro che questi referenziali sono non conformi. Si pone allora la questione della giustapposizione dei due topoi orientati in modo contrario.

Lo studio di un corpus di 100 famosi padiglioni da tè (cfr. Nakamura 1982) rivela un fatto che fino ai nostri giorni non ha ancora ricevuto una spiegazione dalla storia dell'architettura: tutti i chashitsu di stile gezadoko sono dotati di piani irregolari; numerosi possiedono un palo piantato all'interno e "tendente" un muro che funge da divisione parziale. Le irregolarità del piano, come i pali detti *nakabashira* (= palo interno) sono sovente tenuti per elementi non necessari, attribuibili alla fantasia estetica di costruttori eccezionali.

Noi sosteneremo qui un'altra tesi: le irregolarità della pianta, come il *nakabashira*, sono le espressioni di una necessità proiettiva: mirano a poter rendere possibile la coesistenza, all'interno di uno stesso spazio ristretto, di due referenziali non conformi.

Abbiamo detto che ogni polo organizza il suo proprio topos con l'aiuto del referenziale che gli è connesso. Il cha-

shitsu si divide, a questo livello di analisi, in due topoi. Quando il chashitsu è “normale”, i due topoi sono dotati di referenziali conformi, la loro vicinanza non pone alcun problema, e ci si può permettere di tracciare un solo referenziale per l'insieme dello spazio del chashitsu. In questo modo, almeno, lo si trova sui manuali d'insegnamento (Sen Soshitsu XV 1980, vol. II, p. 91). Ma quando abbiamo a che fare con un chashitsu di stile gezadoko, i referenziali dei due topoi componenti non sono più conformi. Si pone allora la questione del “contatto” di due spazi: il passaggio dall'uno all'altro impone il passaggio da un referenziale organizzatore a un altro. Il cambiamento è brutale. Parlando per figure, si può dire che c'è una lacerazione nello spazio proiettivo, uno iato, una discontinuità, una variazione discreta e non continua. Un simile fatto è tanto più intollerabile in quanto tutti i gesti devono conformarsi alla lateralizzazione dominante del topos in cui gli attori si trovano, mentre si può passare in modo continuo dall'uno all'altro di questi topoi.

I due topoi del gezadoko sono quindi in situazione di contrarietà. In termini antropomorfi, diremo che intrattengono relazioni polemiche. Dato il carattere rituale della cerimonia, è necessario trasformare questo in una situazione contrattuale. La soluzione manifestata dai campioni analizzati è semplice in principio: *basta individualizzare ciascun topos e marcare la frontiera che li separa*. Dal momento in cui questa operazione è realizzata, non c'è più uno iato all'interno di uno spazio continuo e non c'è più un'invisibile lacerazione. Al suo posto ci sono due spazi individualizzati e giustapposti. Nella misura in cui sono indipendenti, possono coesistere felicemente, essendo sufficiente la frontiera che li separa per rendere conto della discontinuità dell'orientamento.

Il *nakabashira*, e il pezzo di muro che viene teso attraverso il chashitsu, costituiscono una delle soluzioni possibili. Sono installate giustamente sulla linea di separazione tra i due topoi. Il pezzo di muro messo in opera non è mai un muro completo che realizzi una cesura materiale.

Al contrario, è un pezzo di muro che *marca* la frontiera su una parte della sua lunghezza (non attraversa il chashitsu da parte a parte) e una *parte* della sua altezza (non va mai dal suolo al soffitto, essendo il più delle volte interrotto nella sua parte bassa. Nel Yodominoseki è interrotto nella parte alta). Il resto della frontiera può rimanere *non materializzato*. In termini semiotici, si potrebbe dire che essa non è realizzata in tutta la sua estensione, essendo solamente *attualizzata* nel vuoto dalla presenza del pezzo di muro e dal palo.

Un'altra soluzione consiste nell'attualizzare la frontiera con un muro divisorio, il quale può essere prolungato da un nakabashira e da un pezzo di muro teso, o essere sprovvisto di un simile prolungamento. L'essenziale, in questo caso, è di *marcare la partenza di un muro* il cui prolungamento costituirà la frontiera separatrice tra i due spazi dagli orientamenti contrari. Nella tradizione degli architetti dei padiglioni da tè, è risaputo da molto tempo che la concezione e il disegno dei dettagli di questo lembo di muro è la questione più difficile da risolvere quando si prepara un chashitsu in stile gezadoko.

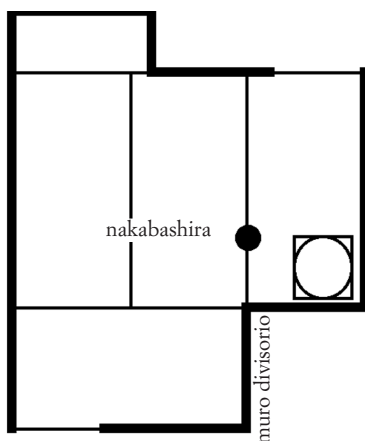


Fig. 25. Muro divisorio che organizza lo spazio di un chashitsu di stile gezadoko

Sbagliare un muro simile (in termini di proporzioni, fessure, disposizioni...) metterà in pericolo l'unità intera dell'edificio. Ma la tradizione non dice perché questo muro è la cosa più importante nei chashitsu di questo tipo.

Nelle due varietà di soluzione, la libertà del passaggio è preservata tra i due topoi giustapposti. Conformemente a una tradizione giapponese ben consolidata, e diffusa nell'uso di tutti gli spazi privati, pubblici e sacri, l'attualizzazione della frontiera tramite elementi parziali è sufficiente per stabilire la separazione.

È interessante osservare che le soluzioni del gezadoko fanno appello a un prolungamento di muro costruito. Quest'operazione, che mette in opera un allineamento, concerne tipicamente la geometria proiettiva. Di conseguenza, le suddette soluzioni apportano *una soluzione proiettiva a un problema proiettivo* (quello dei referenziali contrari, essendo definiti a livello proiettivo dell'analisi dello spazio). Abbiamo un altro argomento di coerenza interna che convalida i risultati della nostra analisi.

Di passaggio, vorremo esprimere la nostra ammirazione per gli architetti che hanno saputo esprimere, nel legno e nel battuto e non con la lingua, il rigore della soluzione cui sono arrivati senza utilizzare un metalinguaggio così elaborato come quello da noi messo in opera. Il loro riferimento non è un corpus di dottrine scritte, ma una tradizione orale che privilegia la conoscenza diretta dei luoghi, mirando a costituire nell'architetto un "sentimento architettonico" equivalente al "sentimento linguistico" identificato dai linguisti nel "soggetto parlante".

Per riassumere, diremo che il chashitsu di stile gezadoko mette in co-presenza due topoi dai referenziali contrari, creando una soluzione proiettiva polemica che mette in pericolo il contratto spaziale. Il lembo di muro e il nakabashira appaiono allora come un'espressione materiale dei mezzi necessari alla negazione della situazione polemica e alla restaurazione del contratto. Installati dall'architetto, questi elementi procedono da un'operazione *enunciazionale che modifica l'enunciato e che avviene nello stadio della con-*

cezione-costruzione dei luoghi. Nella misura in cui le entità manipolate sono “trascendenti” (i referenziali in questione sono connessi alle figure del Destinante), quest’operazione enunciativa è trascendente. Essa è chiaramente reperibile dalle sue marche enunciate nell’architettura.

3.5. Conclusioni

Queste esplorazioni nella semiotica sincretica, dove la componente spaziale gioca il ruolo maggiore, possono dimostrare come minimo che non è assurdo porsi la questione dell’enunciazione in un tale contesto. I risultati ottenuti chiariscono l’oggetto analizzato e lo mettono sotto nuova luce. Meglio ancora: gli strumenti messi a punto permettono di dimostrare la logica profonda dei fenomeni che sono sfuggiti finora all’analisi (varietà della lateralizzazione, irregolarità delle piante dei gazadoko). Questi risultati sono da accreditare al metodo.

In corso di strada, abbiamo dovuto passare per due punti obbligati:

i) quello dell’analisi dell’enunciato, di cui non si può fare economia, anche se ci interessa maggiormente l’enunciazione;

ii) quello dell’analisi in geometria proiettiva, solo strumento adatto all’isotopia imposta dal corpus attraverso i modi di spostamento e le procedure di preparazione messe in opera.

¹ Apparso in «Cruzero Semiotico», 5, 1986.

² *Chaji* = cerimonia del tè. Ci sono sette tipi di chaji, e ciascuno conosce numerose varianti. Si definiscono i tipi esteriormente a seconda della stagione, dell’ora, dell’occasione. Una definizione immanente è fatta anche dalla successione particolare di sequenze che li compongono. Lo *hassun* è una sequenza presente in tutti i tipi, da cui il suo carattere “necessario”.

³ Per l’essenziale, questa descrizione riprende quella che è stata fatta nell’opera Chado (1979). Corrisponde alla tradizione preservata nel ramo Urasenke della famiglia Sen, discendente di Sen no Rikyo, il grande riformatore

del XVI secolo che ha dato alla cerimonia del tè l'essenziale di quello che la caratterizza ancora ai nostri giorni.

⁴ Per maggior comodità, diremo nel prosieguo *sakeiera*, formando questa parola sul modello di *teiera*, *zuppiera*... In assenza di illustrazioni fotografiche, diciamo che la *sakeiera* assomiglia a una *teiera* di piccola taglia. Di solito è fabbricata in ghisa, ma se ne trovano in argento. Benché il metallo sia la materia abituale della *sakeiera*, non è un obbligo.

⁵ Lo shintoismo è l'insieme delle credenze e delle pratiche autoctone del Giappone, che risalgono al periodo anteriore all'introduzione del buddismo, del confucianesimo e del cristianesimo. Quest'insieme, cui certi riconoscono lo statuto di religione mentre altri lo rinviavano ai "costumi", è stato fortemente influenzato, nel corso della sua storia, dalle religioni e dalle morali costituite in corpi di dottrina. È stato "restaurato" nel XIX secolo per ritrovare uno statuto di supposta purezza originaria.

⁶ Diremo *lateralità* quando c'è una distinzione tra i due sensi della sinistra e della destra sulla stessa direzione trasversale. La *trasversalità* designerà quindi una direzione che sospende la distinzione destra/sinistra.