



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Intersezione di linguaggi, esplosione di mondi. Una rima fondativa fra l'ultimo Lotman e il primo Greimas¹

Franciscu Sedda

1. Operazioni metasemiotiche

Mettendo a confronto l'opera di Greimas e quella di Lotman mi pare emergano, come gli interventi del convegno hanno ben sottolineato, due ambiti generali di riflessione.²

Il primo è la messa in opera di una pratica di analisi delle culture, delle loro dinamiche – ma non scordiamoci delle statiche! – e delle formazioni semiotiche che le realizzano. L'incontro-scontro, l'incidente, con l'empiricità del materiale culturale – la costruzione e l'analisi di *corpora* complessi ed eterogenei – è infatti il modo migliore non solo per portare un contributo di conoscenza sul divenire delle forme del mondo ma anche per veder emergere dal vivo della vita delle culture degli spazi di dialogo teorico e metodologico fra Greimas e Lotman.

Il secondo ambito di riflessione è stato evocato da Paolo Fabbri quando parlava delle possibili integrazioni o degli eventuali trapianti teorici e concettuali fra la visione teorica di Greimas e quella di Lotman. Il che esprime, a mio modo di vedere, il legittimo desiderio di porre “in parallelo” e “in astratto” la domanda su quali concetti e quali metodi ereditati da Greimas e Lotman possono integrarsi e aiutarci nell'analisi delle culture.

Il mio intervento si situa più su questo secondo versante, quello cioè di un modesto contributo teorico: come si vedrà nel finale ho voluto comunque provare a concretizzare il discorso teorico proponendo un'analisi che possa almeno in parte esemplificare alcuni dei concetti e dei modi di lavoro che mi sembra emergano dal confronto fra Lotman e Greimas. Prima di arrivare all'analisi vorrei dunque rileggere alcuni passaggi dei nostri due autori e mostrare un punto di consonanza forte, o quantomeno interessante, fra le loro visioni: detto

¹ Relazione presentata al convegno *Incidenti ed esplosioni. A. J. Greimas e J.M. Floch. Per una semiotica delle culture*, Venezia, IUAV, 6-7 maggio 2008.

² Ci tengo a ringraziare i colleghi che, dopo la relazione al convegno o dopo aver letto la prima stesura, hanno commentato, criticato, suggerito: Silvia Burini, Manuel Cáceres, Pierluigi Cervelli, Lucrezia D'Alessio Ferrara, Ana Claudia de Oliveira, Paolo Fabbri, Massimo Leone, Gianfranco Marrone, Isabella Pezzini, Alessandro Soddu.



in altri termini, vorrei provare a fare, con la massima prudenza, un'operazione chirurgico-semiotica. O un piccolo lavoro di *metasemiotica della cultura*.

2. Un testacoda

Lo spunto della mia riflessione nasce da una sorta di rima concettuale. Alla fine del pensiero di Lotman si trova infatti esplicitata una posizione teorica che troviamo all'inizio del percorso di Greimas. A rafforzare questa rima vi è innanzitutto il fatto che in Lotman questa *esplicitazione* riformula ed emenda una delle sue posizioni teoriche centrali mentre in Greimas alla primaria concettualizzazione del problema segue una sua messa sullo sfondo. Il che non significa una scomparsa ma, soprattutto a livello analitico, una sua *implicitazione*. Una implicitazione, se è dato coniare questo termine, che potrebbe essere intesa come uno sviluppo parziale o una verifica incompleta dell'ipotesi di partenza. In definitiva saremmo davanti a una sorta di *testacoda*, ovvero un ribaltamento nella posizione dei due autori ma anche una specie di blocco lungo il percorso teorico. Forse dovuto a una accelerazione, azzardata (in quel momento) ma necessaria (già allora e soprattutto nel futuro).

Non solo. Questa rima di cui parlerò a breve si può provocatoriamente definire “fondativa”, perché tocca dei problemi fondamentali e di fondo. In Greimas serve infatti a risolvere semioticamente il problema del referente ma soprattutto – come sottolineava di recente anche Gianfranco Marrone (2006) – a fare davvero della semiotica, come diceva lo stesso Greimas, la teoria generale “di tutte le forme e manifestazioni della significazione” (1968, p. 49), emancipandola così dalla linguistica e svincolandola dalla fissazione sul linguaggio verbale. In Lotman invece la questione emerge in relazione con un'ipotesi generale sulla genesi della cultura e sull'emersione della semioticità in quanto tale.

Qual è dunque questa rima? Si tratta dell'individuazione delle ben note *macrosemiotiche* – in termini greimasiani – o *linguaggi modellizzanti primari* – in termini lotmaniani.

3. Duplicazioni e correlazioni

Proviamo dunque ad entrare nel vivo.

Algirdas Greimas nel suo saggio del 1968, “*Per una semiotica del mondo naturale*”, aprendo un numero di *Langages* dedicato alle pratiche e ai linguaggi gestuali, ipotizzava che il così detto “mondo extralinguistico” non andasse considerato come un “referente assoluto” ed esterno all'ambito semiotico ma che dovesse essere anch'esso pensato come *una semiotica* e che in quanto tale stesse nei confronti del *linguaggio naturale* in un rapporto di continua *traduzione* o *correlazione*. La *semiotica delle lingue naturali* e la *semiotica del mondo naturale* venivano dunque considerate come le *due macrosemiotiche* fondamentali e fondanti per la semiosi (cfr. Greimas 1968, p. 52). Ci torneremo.

A sua volta Jurij Lotman, in un saggio del 1992 dal titolo “*Il testo e il poliglottismo della cultura*” riprendeva e per così dire correggeva uno degli assunti fondamentali della Scuola di Tartu, vale a dire l'idea che vi fosse un unico *sistema di modellizzazione primaria*, il linguaggio naturale. Ora invece Lotman si esprimeva così:

Dal punto di vista genetico, la cultura si costruisce sulla base di due linguaggi primari. Uno di essi è la lingua naturale (...)³

³ Nel seguito del passaggio Lotman si riferisce esplicitamente alle tesi esposte da Benveniste nel suo saggio “Semiologia della lingua” circa la necessità dei sistemi semiotici non linguistici di utilizzare il sistema linguistico per tradursi e per esistere. Lotman ricorda anche l'adesione a questa posizione da parte dei partecipanti della prima Scuola estiva di Kääriku nel 1964. Si noti tuttavia che ancora nel



Meno evidente è la naturalezza del secondo linguaggio primario. Si tratta del modello strutturale dello spazio. Tutta l'attività dell'uomo come *homo sapiens* è legata a modelli di classificazione dello spazio, alla divisione di questo in "proprio" e "altrui" e alla traduzione dei vari vincoli sociali, religiosi, politici, parentali, ecc., nel linguaggio delle relazioni spaziali (Lotman 1992, tr. nos).

E più avanti:

La duplicazione del mondo nella parola e quella dell'uomo nello spazio formano il dualismo semiotico di partenza (Lotman 1992, tr. nos.).

4. Dallo spazio al mondo, al corpo

Vi è nelle parole dei due autori una evidente assonanza, e tuttavia questa possibile rima concettuale sembra presentare una leggera stonatura: *lingua e mondo naturale* da un lato, *lingua e spazio* dall'altra. Ma è davvero così?

Per capirlo iniziamo domandandoci: cosa intende Lotman quando dice che vi è una duplicazione dell'uomo nello spazio (così come il mondo si duplica nella parola)?

Innanzitutto Lotman dice che un sistema per assolvere una funzione semiotica deve possedere un *meccanismo di moltiplicazione reiterata dell'oggetto del suo significato*. Ora secondo Lotman ogni tipo di divisione spaziale (la città, uno spazio rituale, un tempio, la casa...) avrebbe la peculiarità di "copiare *tutto* l'universo", vale a dire rigenerare continuamente una struttura basata sull'opposizione del proprio e dell'altrui, dell'interno e dell'esterno ecc.

Il punto, secondo Lotman, è che questi diversi modelli dell'universo implicitamente richiedono al soggetto diversi tipi di comportamento. Il passaggio dallo spazio quotidiano a quello rituale, per restare all'esempio base lotmaniano (ma potremmo analizzare noi stessi e le nostre pratiche comportamentali fuori e dentro la sala di un convegno, fuori e dentro l'aula di lezione, in cui c'è generalmente un brusco innalzamento di ritualità o comunque una variazione negli stili comportamentali) fa prendere coscienza al soggetto del suo "diventare altro mentre resta lo stesso". Ma soprattutto rende evidente che:

La rappresentazione del corpo è possibile solamente dopo che si incomincia a prendere coscienza del proprio corpo in differenti situazioni, in quanto rappresentazione di sé. Senza la divisione primaria dello spazio in sfere che esigono condotte differenti, le arti plastiche sarebbero impossibili (Lotman 1992, tr. nos.).

Addirittura, in *Cercare la strada*, questa capacità di mutare il *modo di fare* del corpo e col corpo sembra essere il meccanismo per poter rendere semiotico, e dunque "percepibile", ciò che altrimenti apparirebbe "funzionale" e "naturale", e dunque desemantizzato, al suo stesso autore.

Come un balletto trasforma il movimento in immagine del movimento, così il discorso artistico trasforma la parola in immagine della parola.

1970, stendendo le *Proposte per il programma della "IV Scuola estiva sui sistemi modellizzanti secondari"*, Lotman così si esprimeva: "Andrebbe sottoposto ad un'analisi specifica il problema della correlazione tra linguaggi primari e secondari. È davvero obbligatorio tale doppio livello, per la costruzione della cultura, e in che consiste la sua necessità funzionale? È sistema primario soltanto la lingua naturale? Quali proprietà deve possedere un sistema perché sia in grado di intervenire come sistema primario, e quali per assolvere la funzione di sistema secondario?" (cfr. in Lotman 2006, p. 104).



(...) è vero, se il nostro scopo è avvicinarci quanto prima a un obiettivo, allora affaticare le gambe con inutili movimenti aggiuntivi è sciocco. Ma se desideriamo comprendere la natura del nostro movimento, i meccanismi del nostro corpo, allora inframezzare i gesti abituali con altri sperimentali è indispensabile. Ciò che è abituale passa inosservato: per renderlo percepibile occorre trasformarlo in qualcosa di insolito (Lotman 1994, pp. 70-71).

Dunque, come si può notare, siamo passati dallo spazio, anzi, dalla spazialità in quanto struttura, allo spazio concreto, alle pratiche, ai comportamenti, al corpo per riaprire sulla rappresentazione “plastica” che a partire dalla riflessività del corpo su se stesso si allarga a ogni forma di arte (cfr. Lotman 1994, pp. 70-71). Torniamo ora a Greimas e, per riassumere, notiamo che il *mondo naturale* è per lui “il luogo della manifestazione del sensibile, suscettibile di diventare la *manifestazione* del senso umano” (Greimas 1968, p. 52); che la sua dominante sensibile è quella *visibile*, che fa del mondo del senso comune un luogo popolato da figure (oggetti-segno e processi-verbo), ma che altresì, dice ancora Greimas, bisogna “riconoscere l’esistenza, al di là delle figure visibili, d’una visione *categoriale* del mondo naturale, di una griglia costituita da un numero ridotto di categorie elementari della spazialità” (Greimas 1968, p. 56).⁴

E dalla spazialità in quanto struttura categoriale si ritorna poi allo spazio. Prima nel saggio *Per una semiotica topologica*:

Il significante spaziale, considerato in sé, è coestensivo al mondo naturale chiamato anche mondo del senso comune: è attraverso di esso che noi leggiamo un’infinità di significati, presenti sotto forma di figure del mondo, come oggetti esterni alla loro presa di possesso (Greimas 1976, p. 129).

E poi nel *Dizionario*:

La definizione dello spazio implica la partecipazione di tutti i sensi, e richiede si prendano in considerazione tutte le qualità sensibili (...) L’oggetto-spazio si identifica allora in parte con quello della semiotica del mondo naturale (...) e l’esplorazione dello spazio non è che la costruzione esplicita di tale semiotica.

(...)

Nel senso più ristretto del termine lo spazio è definito dalle sole proprietà visive (...) [e] con una restrizione supplementare lo spazio viene definito dalla sola tridimensionalità (Greimas e Courtes 1979, voce “Spazio”, pp. 339-340).⁵

Senza scordare poi che nel saggio del 1968 questo ragionamento sullo spazio preparava il terreno proprio per l’analisi del corpo e della gestualità: “L’uomo, in quanto corpo, è

⁴ Volendo ulteriormente riallacciare alcuni parallelismi si potrebbe ricordare il ricorso alle categorie spaziali a cui Lotman ricorre quando si propone di indagare “Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura” (in Lotman e Uspenskij 1973, pp. 145-181). Vedi ad es. il punto 5.1: “Le descrizioni dei testi della cultura, costruite ricorrendo ai mezzi della modellizzazione spaziale e, in particolare, a quelli topologici, saranno chiamate *modelli della cultura*. Ci si può rappresentare i vari testi realmente dati della cultura come le interpretazioni di questi modelli”.

⁵ Per riannodare ulteriormente i fili si potrebbe notare che in *Semantica strutturale* Greimas, parlando della descrizione semantica del termine “poltrona”, individuava “due sistemi semici, quello della spazialità e della quantità”: poco dopo, tornando sull’argomento, ridefiniva il sistema semico della spazialità come un “sistema spazio-visuale” (cfr. Greimas 1966, p. 61).



integrato in esso [nel mondo naturale in quanto enunciato e in quanto spazio, nota nos.] accanto a altre figure, è una forma paragonabile a altre forme” (Greimas 1968, p. 57).

Infine mi sembra importante notare che l'idea di *byt*, del “quotidiano”, del “mondo delle cose” che ci circonda come l'aria – che come ha scritto Silvia Burini (1998) Lotman valorizza fortemente con l'avanzare del suo percorso intellettuale – sembra combaciare fortemente con l'idea che il *mondo naturale* sia l'equivalente del *sensu comune*, o di una *cultura naturalizzata*, dentro cui siamo immersi.

Da questo veloce excursus ci sembra evidente la possibilità di individuare una convergenza fra il pensiero dei due autori. Una convergenza che potrebbe indicarci un punto di partenza per un lavoro in comune e che ruota appunto attorno al tema delle *macrosemiotiche* o dei *sistemi di modellizzazione primaria*.

Inoltre, in modo interessante, questa dicotomia ha una certa assonanza con la rilettura che Deleuze (1986) fa della teoria della cultura di Foucault, laddove le *formazioni storiche* sono intese come empiricità costituite dai due regimi (macro-regimi?) del “visibile” e dell’“enunciabile”. Si tratta ovviamente di relazioni da vagliare e indagare ulteriormente.

5. Mondi in traduzione

Ci sono altri elementi che potrebbero confermare la rima fra Lotman e Greimas appena individuata. Si tratta di elementi che approfondiscono la concettualizzazione e il confronto fra i due autori ma che al contempo fanno sorgere lungo il percorso nuovi problemi. E soprattutto lasciano aperta la questione della loro traduzione in pratica, della loro operatività e efficacia per l'analisi.

Un elemento importante è che le due macrosemiotiche individuate, volenti o nolenti, finiscono per stratificarsi sempre nello stesso modo. La lingua naturale sopra e il mondo naturale sotto. Oppure, se preferite evitare la metafora della “coppia stanca”, la lingua naturale in primo piano e il mondo naturale sullo sfondo. Il tutto senza contare che in Lotman entra in gioco in modo più esplicito che in Greimas il “fuori”, l'extrasemiotico radicale.

Si tratta di un vecchissimo problema che potrebbe anche rimandare ai tentativi di fagocitazione reciproca fra linguistica e semiotica, o al problema dell'autonomizzazione del “semiotico” dal “linguistico”. Nel nostro caso tuttavia la questione è che, dal punto di vista della costruzione di una *teoria semiotica generale*, non si vede infatti perché debba sempre essere la lingua naturale a fare da matrice del mondo, a stagliarsi sul mondo naturale e dunque su tutti gli altri sistemi semiotici. Nelle prime pagine di *Semiotica delle passioni* Greimas lo lascia implicitamente intendere (o almeno così mi pare): in realtà qualunque linguaggio, entrando in correlazione col corpo, potrebbe porsi all'interno del processo di trasformazione del *mondo* in *sensu* nella posizione gerarchica superiore o dominante. Si tratterebbe di valutare di volta in volta, a seconda del processo semiotico indagato, del momento storico o del sistema socioculturale preso in considerazione. La lingua naturale non sarebbe dunque il necessario e primario correlato del corpo, e a seconda dei casi potrebbe dunque assumere il ruolo di una delle semiotiche implicite che va a formare lo sfondo semiotico con cui una qualunque formazione semiotica entra in correlazione per significare (cfr. Greimas e Fontanille 1991, p. 6). Se abbandoniamo le nostre necessità euristiche e ci apriamo alla realtà socioculturale la cosa non può che suonare ovvia. Si potrebbe pensare a Lotman quando ribadiva al contempo la distinzione e primazia della “lingua” rispetto alla “cultura” per specificare subito dopo che era evidente che *in realtà* era la “lingua” a far parte della “cultura” (cfr. Lotman e Uspenskij 1973). Giocando sul filo del paradosso, e per farla molto più semplice, potremmo anche dire dunque che se finora



abbiamo notato che il mondo può entrare come contenuto all'interno della semiotica della lingua, dovremmo anche tener conto un po' di più del fatto che la lingua entra costantemente come contenuto nella semiotica del mondo. A voler figurativizzare la cosa – e alcuni giochi linguistici di Wittgenstein potrebbero aiutarci a dirlo meglio – potremmo pensare al mondo (al mondo dell'agire ad esempio) come a un grande gioco in cui si mimano “parole”, “frasi”, “discorsi”. Il mondo, a suo modo, “parla”. Il mondo si esprime. Ovviamente, per non cadere in facili metafore o sguardi parziali, dovremmo sempre tener conto che si tratta in realtà di un costante rapporto imperfettamente traduttivo: ogni linguaggio si appoggia agli altri per significare, ma appoggiarsi non è un atto che lascia immutato il rapporto fra i corpi.

Questa riflessione apre ad un altro problema, forse ancor più decisivo, proprio perché radicato nell'empiricità del materiale che ci troviamo costantemente ad analizzare (e a vivere!): un problema radicato nell'irriducibile eterogeneità del mondo. La concreta pratica di analisi delle culture infatti non ci presenta mai formazioni costituite da una sola semiotica. Si tratta di una constatazione apparentemente banale e tuttavia dalla implicazione profonde e spesso dimenticate. La prima implicazione è che i *corpora* della semiotica delle culture sono generalmente eterogenei e frammentari e non trattarli in quanto tali sarebbe mortale. La seconda implicazione è che ripartire dalla complessità della realtà semiotica ci impone di prendere seriamente e operativamente in conto l'indicazione che Lotman enfatizzava sul finire del suo percorso intellettuale. Lo ricorda anche Torop (1994), per l'ultimo Lotman è il testo a generare il linguaggio. Valga, per questa reimpostazione “dal basso” della teoria lotmaniana, questa affermazione: “A questo sono legati i fatti reali, ben conosciuti dallo storico della cultura, nei quali non è il linguaggio a precedere il testo, ma piuttosto il testo che precede il linguaggio” (Lotman 1992, p. 87 tr. nos.).

Il punto è che questa indicazione ci spinge a considerare ogni *formazione* (semiotica) come generatrice del suo *mondo* (semiotico). Più radicalmente ancora ci ricorda che è attraverso la lente e lo spazio approntato dalle diverse formazioni semiotiche che noi vediamo e viviamo il mondo e le culture. Detto in altri termini, “mondi”, “epoche” e “culture” non ci si danno mai nella loro totalità, non ci si presentano mai interi. Tutt'al più ce li troviamo riflessivamente “riassunti” in una singola formazione semiotica eletta a rappresentante o dominante dell'insieme che essa (traduttivamente e imperfettamente) sottende: una costituzione, un manuale di storia, un manifesto politico, un libro religioso, un rito, un film, un quadro, una formazione di calcio. Più spesso, si spera, i nostri mondi semiotici li costruiamo attraverso la correlazione traduttiva di più formazioni: mondi semiotici che nascono dall'incrocio e dalla sovrapposizione di molteplici formazioni. Mondi semiotici la cui costituzione è intimamente legata a rapporti di forza, a processi sociali e politici mai innocenti.

Ciò che qui ci interessa sottolineare è che i frammenti stessi – Lotman lo accenna in diversi passaggi de *La semiosfera*, e lo ha fatto notare in questo convegno anche Isabella Pezzini – portano in sé una sorta di “matrice” per ricostruire l'insieme, sebbene questa favorisca o porti in nuce una visione *parziale* (una visione di parte e mai completa) dell'insieme. Una certa *forma del mondo*.

È da qui che bisogna ripartire, secondo noi. E bisogna farlo accettando l'intimo paradosso che il rapporto frammento/insieme, parte/tutto, testo/contesto, formazione/mondo, locale/globale fatalmente si porta appresso. Un paradosso sottolineato magistralmente da Geertz:

Passando continuamente dal tutto concepito attraverso le parti *che lo rendono attivo* alle parti concepite attraverso il tutto *che le motiva*, noi cerchiamo di trasformarli, per mezzo



di una sorta di moto perpetuo intellettuale, in spiegazione gli uni delle altre (Geertz 1977, p. 89, cor. mio).

Lo sguardo semiotico deve farsi pienamente e consapevolmente carico di questo paradosso e perciò deve trasformarsi in uno *sguardo strabico* (Sedda 2006).

Per dirla con la terminologia di Hjelmslev (1961) le nostre discese analitiche e particolareggianti devono sempre fare il paio con la risalita che continuamente encatalizza il sistema coesivo a quella parti stesse. La nostra apnea analitica dentro una data formazione semiotica, diremmo noi, ha bisogno costante dell'ossigeno che ci offre ciò che sta *fuori da* ma *in relazione con* tale formazione. L'aria sta fuori ma in relazione con il mare in cui ci immergiamo. Il punto che fa saltare la metafora è che nel nostro caso, come ci ricorda Lotman (1998), noi siamo totalmente immersi nella cultura. La cultura è il nostro mare e la nostra aria al contempo.

Bisogna dunque fare un passo avanti e far incessantemente notare che ogni singola formazione semiotica si distacca dalla cultura proprio mentre ne fa parte. *Ne fa parte* riassume bene, secondo noi, tutta la complessità e l'ambivalenza del gioco semiotico perché ci ricorda che ogni formazione semiotica è una e bina al contempo, o meglio, che ogni formazione semiotica definisce la sua appartenenza e il suo debito con qualcosa di più generale di sé proprio durante il processo di partizione che la individua, la definisce e la rende capace di agire sull'insieme da cui si origina e in cui fatalmente ricade.

6. Formazioni, mondi e campi di realtà

Gli sviluppi teorici del ragionamento appena concluso potrebbero essere molti. Tuttavia è il caso di fare una pausa e provare a dar corpo ad almeno alcuni dei problemi evocati a livello astratto all'interno dei fatti reali della storia della cultura, per parafrasare Lotman.

Per farlo vorremmo riprendere un'analisi, fatta in modo più estensivo altrove (cfr. Sedda 2007), di un oggetto apparentemente minimale, vale a dire di una formazione semiotica apparentemente semplice: un sigillo di epoca medievale.

Che si tratti di un sigillo è evidentemente già un risultato di un'analisi, o meglio, è un'informazione che la nostra stessa formazione ci dà, come vedremo fra poco. Volendo, per ora, potremmo dire che si tratta di analizzare un oggetto semiotico su cui si incrociano più linguaggi e più discorsi. Una formazione semiotica non solo popolata da molti segni dunque, ma anche correlata in modo complesso con la realtà da cui è emersa.

Come parlarne sensatamente? Partendo dalla *sua* realtà. Facendo di ciò che effettivamente abbiamo in mano il primo serbatoio di informazioni su se stesso e sul suo contesto, come ha spesso ribadito Paolo Fabbri (cfr. 2001).

Si tratta di una impostazione che, ci lasciava intendere Lotman, accosta il lavoro del semiotico a quello dello storico della cultura. Non è un caso allora ritrovarla esplicitata in un lungo passaggio (che non riporteremo per intero) di Michel Pastoureau, storico del mondo simbolico medievale, allorquando si propone di definire la possibilità di uno studio del *colore* – della *percezione* e della *significazione* del colore – come fatto storico e sociale⁶.

Ogni documento possiede una sua specificità e dà del reale un'interpretazione peculiare. Come ogni altro storico, quello dei colori deve tenerne conto e mantenere per ogni tipo di documento le regole di codificazione e di funzionamento ad esso proprie. Testi ed immagini, soprattutto, non hanno lo

⁶ Sugli interessanti sviluppi della *storia culturale*, in particolare sulla proliferazione degli oggetti di studio, sempre più spesso legati alla percezione, al corpo e alle formalità della vita quotidiana, cfr. Burke 2004.

stesso linguaggio e devono essere interrogati e utilizzati con metodi differenti. (...) I medievisti dovrebbero talvolta prendere esempio dagli studiosi della preistoria che lavorano su immagini (le pitture parietali) ma non dispongono di alcun testo: sono dunque obbligati a cercare nell'analisi delle stesse immagini ipotesi, tracce e significato senza potersi proiettare ciò che i testi avrebbero loro insegnato. (...)

La priorità al documento studiato (pannello, invetriata, arazzo, miniatura, pittura murale, mosaico) è un imperativo. Prima di cercare delle ipotesi o delle spiegazioni d'ordine generale o interdocumentario (il simbolismo dei colori, le consuetudini iconografiche, la rappresentazione convenzionale della realtà), occorre innanzitutto ricavare dallo stesso documento quanto può insegnarci del perché e del perché del colore: nesso con il supporto materiale, superficie occupata, colori presenti e colori assenti (le assenze, qui come altrove, sono un ricco documento di storia), giochi di composizione attraverso il colore, distribuzioni e strategie ritmiche. Prima di ogni codifica extrapittorica, il colore è innanzitutto codificato dall'interno, attraverso e per un dato documento. È solo una volta eseguite queste analisi interne, d'ordine materiale, sequenziale o sintattico, che il ricercatore potrà aprirsi ad altre strade, intraprendere altre analisi. Tutte le spiegazioni che giustificano la presenza di questo o quel colore attraverso la fedeltà a un testo, la consuetudine iconografica, una funzione araldica, emblematica o simbolica, dovranno essere prese in considerazione esclusivamente in una seconda fase, una volta terminata l'analisi strutturale interna dei colori relativamente all'oggetto e all'immagine studiata (Pastoureau 2004, pp. 104-105).

Anche nel nostro caso si tratta di lavorare in questo modo. Essere al contempo semiotici, storici della cultura e archeologici. Dobbiamo metterci in ascolto della nostra formazione semiotica affinché ci indichi tutti i mondi che essa intreccia ed implica: il suo mondo interno, quello dal quale emergeva, quello che in qualche modo voleva contribuire a produrre.

Il nostro oggetto materiale – che è di piombo, una materia non indifferente, e non solo per il suo valore funzionale – *si configura* in questo modo: da un lato la rappresentazione di un uomo seduto su quello che appare essere un trono avente nella mano destra lo scettro e nella sinistra una sfera, circondato da una legenda + *S Petri Dei gracia regis Aragonum*, dall'altro lato raffigura uno scudo semirotondo, inquartato con una croce, avente nei cantoni quattro teste rivolte verso sinistra di chi guarda, e la legenda + *Serpens dapna tulit crus tae h repulit* (cfr. D'Arienzo 1983, p. 9⁷) (vedi fig. 1).



Fig. 1 – Sigillo di Pietro il Grande, 1281

Prendiamo la prima faccia della nostra formazione semiotica. Come si può ben capire è la correlazione (forte) dell'immagine con la legenda che spiega entrambe, che saldandole le definisce, senza necessità di ricorso all'esterno della formazione semiotica stessa.

⁷ Abbiamo volutamente ommesso, o “manomesso”, le informazioni più dettagliate ed esaustive di D'Arienzo, proprio perché in qualche modo la sua descrizione faceva uso di una serie di ipotesi contestuali che al momento, per seguire le indicazioni di Pastoureau, vogliamo neutralizzare.



Per capirci. Se quello che abbiamo davanti fosse anche l'unico esemplare del suo tipo, dati gli elementi in nostro possesso attraverso esso, noi potremmo comunque comprendere che quella rappresentazione (standardizzata o eccezionale che sia) mette in scena la sovranità – e per questo, ad es., parliamo di “trono” e “scettro” – di “Petri...regis Aragonum”. Ma la cosa potrebbe anche andare diversamente: ad esempio potremmo avere in mano l'unico esemplare di una società scomparsa e non capire la lingua riportata. Grazie alla nostra esperienza del mondo – alla nostra esperienza del mondo dei corpi e delle cose – sebbene con qualche difficoltà in più o con un margine di incertezza e imperfezione maggiore, potremmo comunque ipotizzare che la parte scritta stia traducendo l'immagine. E che di conseguenza ci stia probabilmente parlando di “un sovrano” (e dunque dovrebbe riportare anche il nome della persona e del suo regno) o forse della “sovranità” in astratto.

Diciamolo subito. È evidente che, dato il fatto che nella maggior parte dei casi i fatti della cultura non sono pezzi unici di civiltà completamente scomparse, questo modo di procedere possa sembrare forzato. E tuttavia non si tratta solo di una questione euristica o di metodo: si tratta anche di lasciare uno spazio al lato positivo dell'“ignoranza” (cfr. Geninasca 1997). Detto in altro modo, si tratta di neutralizzare momentaneamente quelle conoscenze pregresse che forse, in moltissimi casi, sono risolutive per la comprensione di ciò che abbiamo davanti e per il suo incasellamento nel già noto, ma che altre volte, purtroppo, possono farci appiattare se non del tutto travisare il valore e il significato di ciò che “guardiamo” proprio perché ci rendono ciechi alla sua alterità, a ciò che di nuovo o di singolare ha da dirci. Insomma, provare a neutralizzare il *sensu (storico) comune*, il “contesto dato” che orienta le nostre interpretazioni locali, per lasciare che sia la nostra formazione a parlarci di esso, del suo mondo. Troppo spesso ci adagiamo su verità tramandate, su “catene di *auctoritates*” che diamo per buone praticamente *a priori* (cfr. Eco 1984, p. 240), senza renderci conto che silenziosamente i nostri piccoli frammenti di passato ci parlano di mondi diversi, di contesti *altri*, da ri-analizzare da cima a fondo e magari da re-immaginare completamente.

Se torniamo ora alla prima faccia del nostro oggetto ci renderemo conto che non è difficile ipotizzare un certo grado di riflessività: si potrebbe dire che siamo davanti a una sorta di *enunciazione enunciata* in cui colui che si rappresenta ci dice anche che si sta rappresentando. È un tipico lavoro di veridizione, di saldatura veridittiva, che esce immediatamente dai confini di ciò che è iscritto sull'oggetto per investire direttamente l'oggetto in se stesso, nel suo complesso, e dunque parlarci della pratica a cui esso è legato⁸. Senza voler banalizzare, ma sintetizzando per necessità, facciamo velocemente notare che questa funzione era indicata (o viene a essere ora suffragata) dalla messa in correlazione, ancora una volta, degli aspetti visivi con quelli scritti. Si potrebbe cioè ipotizzare che anche la scritta ci parli non solo di ciò che è rappresentato ma anche di ciò che, in sua vece, lo rappresenta. La “S” introduttiva, riassume, in ogni senso, la funzione di *S(igillum)* dell'oggetto che abbiamo davanti.

Sarà forse per la sua funzione ma converrà notare comunque quanto questo oggetto ci parli di sé.

Le cose si fanno più complesse girando lato. La correlazione fra il discorso per immagini e quello scritto si fa meno “precisa” e tuttavia non scade nell'aleatorietà. Anche senza ricostruire il significato complessivo della legenda è evidente infatti il punto di ancoraggio dei due attraverso l'elemento della *croce* che torna in entrambi.

Nondimeno, come fa giustamente D'Arienzo, seguendo il sintagma si può ipotizzare che la frase riportata vada così completata: + *Serpens dapna tulit crus ta(m)e(n) h(ec) repulit*. Di qui la traduzione proposta dalla studiosa: “*Il serpente portò i danni ma la croce li ha respinti*”.

⁸ Sulla tematica del supporto e dell'enunciazione, cfr. Fontanille 2004.



Non è difficile a questo punto costruire una serie di isomorfismi che finiscono per generare una sorta di sistema semisimbolico, in cui i pezzi che mancano su un livello vengono compensati e contemporaneamente sovradeterminati dall'opposizione su un livello differente, gerarchicamente superiore o inferiore.

Il primo accoppiamento, apparentemente sfasato, avviene in modo obbligato fra l'opposizione *croce/serpe* della legenda e *croce/teste* dell'immagine. La croce sta alle teste come la croce sta alla serpe. È del resto evidente che a questa figurativizzazione è sottesa una opposizione valoriale più astratta del tipo *bene/male*. In realtà si potrebbe anche complicare la cosa e fare dei “danni” – che sono plurali come le teste – un altro elemento figurativo intermedio fra teste e serpe.

A questo punto rientra facilmente in gioco l'altra faccia del sigillo. Pietro è infatti Re “Dei gracia”, per grazia divina, e dunque in una sorta di incassamento di Destinanti la sua figura si salda con la croce. In qualche modo egli è la croce – laddove in quanto rappresentante dell'Aragona scaccia i danni, le teste, il male mondano – e al contempo un suo delegato, laddove la croce è una concretizzazione di Dio e del “bene” nel suo senso più astratto e divino (non-umano).

Per farla semplice, da un lato le equivalenze, sebbene imperfette, fra elementi gerarchici differenti possono essere facilmente ricostruite; dall'altro lato invece abbiamo più buchi da colmare (chi è la controparte di Dio? E di Pietro?). E tuttavia una isotopia dello “scontro” pare chiaramente instaurarsi: data l'evidente “cristianità” di una parte, e la non innocenza della figuratività in generale, quelle “teste” devono essere con tutta probabilità il simbolo riconoscibile di ciò a cui il Re, l'Aragona, la croce, Dio e il bene si oppongono.

Basterebbe conoscere qualcosa di più del contesto – ovvero aver accumulato molte altre formazioni semiotiche da incrociare con la nostra – per risolvere ogni dilemma. Ed in effetti così si fa. Come ha giustamente detto Carlo Ginzburg, a differenza del giudice lo storico, davanti all'aumentare del margine di incertezza dato dall'incompletezza delle fonti, dalle lacune delle prove e dei documenti, “innesca un approfondimento dell'indagine, che lega il caso specifico al contesto, inteso qui come luogo di possibilità storicamente determinate” (Ginzburg 2006, p. 299). E appunto, queste “possibilità storicamente determinate”, per essere davvero tali, devono essere depositate da qualche parte, o devono essere ricostruibili attraverso correlazioni plurali. Il nostro sigillo ad esempio riporta delle teste appena riconoscibili nei loro tratti generali. Ma guardo caso, dopo di questo primo sigillo del 1281 (la data la sappiamo perché il sigillo è in relazione con una pergamena con quella data, e come si vede stiamo già iniziando ad allargare) ne sono apparsi altri che ci consentono di costruire una *serie* e integrare le lacune (Ginzburg 2006, p. 311 e 313). Vedremmo dunque delle facce la cui conformazione e alcuni tratti specifici ci rimanderebbero a facili stereotipi di “africanità”. Ci torneremo.

A questo punto fermiamoci un istante per chiederci: qual è il “mondo” che il sigillo configura?

Potremmo dire che si tratta di un mondo – “...Aragonum” – che ha nel Re il suo rappresentante – “Petri...regis...” – e che costui governa in nome di Dio – “Dei gracia...” – e dei valori cristiani – la croce. Non solo: il sigillo ci lascia intendere che questo mondo si definisce (e in qualche modo costituisce) attraverso uno scontro che assume la forma di un'azione di respinta o di ripulimento rispetto ad una serie di danni, che hanno la serpe come mandante, ma che paiono essersi concretizzati nelle teste raffigurate dentro i quadranti della croce. A questo punto il simbolo ci offre anche altre virtualità di senso: una di queste è la “quaternarietà” a cui le teste rimandano. Pura necessità legata alla partizione creata dalla croce o rimando ad un tratto formale legato al mondo di riferimento da cui il sigillo emerge?



Facciamo notare una cosa. Vi sono tutta una serie di virtualità che il simbolo si porta appresso che sono invisibili, per così dire, finché non lo si mette in relazione con il mondo naturale che gli fa da sfondo. La cosa interessante è che una volta che noi iniziamo a colmare lacune, costruendo serie, encatalizzando relazioni, saldando al simbolo informazioni e storie che lo accompagnano e circondano, questi elementi invisibili divengono talmente presenti da sembrare iscritti nella memoria stessa del simbolo. La presenza o assenza di molte proprietà semantiche si gioca nel complesso rapporto fra l'oggetto e le narrazioni che costantemente lo traducono, fra l'oggetto e l'esperienza in cui esso è calato, fra l'oggetto e le formazioni semiotiche con cui si correla. È in questo rapporto che certi tratti semantici vengono magnificati, fino ad apparire indissolubili dal simbolo, ed altri narcotizzati fino ad apparire arbitrari e immotivati⁹. Chi potrebbe dire ad esempio che quelle rappresentate sono delle teste “mozzate”? O “regali”? In altre parole, chi potrebbe dire con sicurezza che il simbolo dal suo interno, attraverso quelle teste, sprigiona un senso di “violenza” o di “sovranità”? O ancora, per rilanciare ulteriormente, chi potrebbe seriamente scorgere un senso di “sardità”¹⁰ in quelle teste, in quel simbolo? Eppure tali valori avranno un ruolo profondo nella storia di questo simbolo, fin quasi a divenirne parte indissolubile. Eppure, analizzando le sue relazioni interne difficilmente si potrebbe dire che tali valori vi siano iscritti. Si potrebbe quasi pensare che ci sia un livello ancor più labile, e per certi versi perturbante, del modo di esistenza “virtuale” dei valori semantici: un limbo in cui le cose ci sono e non ci sono al contempo, in cui certi tratti semantici esistono celandosi¹¹. A questo punto possiamo provare a fare un passo in avanti, o un salto fuori (diciamolo con la dovuta cautela, dato che in un mondo fatto di relazioni tutto sembra vivere in una specie di frontiera).

Il sigillo come abbiamo detto è connesso ad una pergamena e databile grazie a questa al 1281. Il suo riferimento a un soggetto e uno spazio politico – “Petri...regis Aragonum” – trova facile riscontro in altri documenti. Così come dal confronto con tali documenti emerge, stando a D'Arienzo, un insieme di differenze significative, che qui possiamo ridurre a tre.

In primo luogo siamo davanti a una nuova denominazione dell'entità in questione: l'Aragonum indicherebbe la “Corona d'Aragona” e non più il singolo “Regno d'Aragona” che ne è una sua parte (D'Arienzo 1983, p. 19).

In secondo luogo, “il nuovo sovrano [Pietro *il Grande*] diede un'altra dimostrazione significativa della sua ideologia politica, nell'intitolazione regia adottata per i suoi documenti e sigilli, nei quali usò la semplice formula: «*Petrus Dei gracia rex Aragonum*», con la quale intendeva esprimere la sua sovranità non su un solo regno, bensì su tutta la confederazione (...)” (ib., p. 20).

In terzo luogo, infine, appare un nuovo simbolo abbinato appunto alla formula *Rex Aragonum*. Legato nella pratica cancelleresca ai sigilli d'oro e di piombo (di valore maggiore di quelli di cera) egli esprime l'autorità sovrana. Elemento rafforzato dal fatto che tale nuovo simbolo è contraddistinto dal privilegio di poter occupare graficamente tutto il

⁹ Sulla questione delle proprietà semantiche, sebbene legate in principal modo al linguaggio verbale, vedi Greimas 1966, Eco 1979, Violi 1997.

¹⁰ Ricordiamo che tale simbolo, sebbene con alcune modifiche, è oggi la bandiera ufficiale della Regione Autonoma della Sardegna. Per le vicende storiche, e le complesse implicazioni politiche, che hanno portato a tale identificazione rimandiamo a Sedda 2007.

¹¹ Tale meccanismo potrebbe essere simile a quello che Eco evoca parlando della virtualità dell'enciclopedia massimale, che “contiene potenzialmente *anche quello che di fatto (oggi) non contiene più*” (Eco 2007, p. 91), se con ciò si intendesse non solo ciò che è andato perso ma anche ciò che al momento pare non esistere. La similitudine andrebbe tuttavia meglio vagliata.

campo del sigillo, cosa che prima e con gli altri simboli (compresi i Pali catalani, che hanno un importantissimo ruolo in questa storia) non avveniva.

Questi tre mutamenti – nuovo nome dell’entità, nuova denominazione del re, nuovo simbolo – fanno ipotizzare che il sigillo sia effetto e causa di una trasformazione istituzionale in atto. Il sigillo sarebbe, in altri termini, specchio e agente di una *riarticolazione* delle relazioni proprie del suo spaziotempo di riferimento.

La spiegazione storica, proposta da D’Arienzo, si potrebbe ottenere correlando questo sigillo sia con i mutamenti avvenuti nella sfera politica nell’epoca appena precedente, sia con le mutate (almeno momentaneamente) concezioni dell’unione “catalano-aragonese”. In poche parole, Giacomo *il Conquistatore*, padre e predecessore di Pietro *il Grande*, aveva riconquistato ai saraceni i regni di Maiorca (1229) e València (1238) e li aveva uniti alla confederazione già esistente, formata dall’Aragona e dalla Catalogna, anch’essi nati dalla riconquista cristiana nei confronti dei saraceni-mori. L’entità iniziale veniva così ad allargarsi e mutava per così dire la sua forma: la confederazione emergente diveniva infatti un tipo particolare di *unione personale*, vale a dire caratterizzata dalla comune sottomissione ad un solo monarca, pur nel mantenimento da parte dei singoli Stati della propria struttura politico-costituzionale. Pietro *il Grande*, che ricevette in eredità dal padre questa nuova situazione, dimostrerà – andando ad esempio a riprendersi con la forza Maiorca, che il fratello Giacomo aveva momentaneamente riseparato dalla confederazione – di aver fatto sua questa concezione unitaria dello Stato (ib., pp. 19-20).

A questo punto dalla correlazione fra il sigillo e il suo mondo di riferimento molti dei tratti semantici individuati paiono farsi più chiari. Si ricordi ad esempio quel tratto di “africanità” prima citato, che emerge dalla serie delle teste raffigurate sui sigilli (vedi figg. 2 e 3): ricostruendo la trama di rinvii legati al senso comune dell’epoca non è difficile arrivare ai “mori” e dunque al mondo mussulmano e così individuare nei portatori della fede islamica i danni, la serpe, il male, a cui appunto si opponevano i fautori della *Reconquista*. O ancora, si riprenda il tratto della “quaternarietà” che sembra apparire a questo punto come un tratto motivato dato che va a correlarsi al numero (quattro) delle entità politico-territoriali unite dal sovrano.



Fig.2 – Sigillo di Alfonso il Benigno, 1328



Fig.3 – Sigillo di Martino il Vecchio, 1401

Lavorando in questo modo potremmo assistere ad una sorta di *ancoraggio* fra il mondo (l’insieme di relazioni) del sigillo e il mondo di riferimento, fino al punto di ottenere un nuovo mondo più complesso di cui il sigillo è solo una parte, un segno, la punta dell’iceberg.

Facendo fruttare questo ragionamento potremmo dire che come qualsiasi oggetto culturale portatore di un Discorso potenziale – vale a dire di un universo di valori, un universo del “credere” – il sigillo-simbolo entrando in accoppiamento con una data semiosfera (una data formazione politico-culturale) magnifica alcune sue virtualità mentre ne narcotizza altre. In



questo modo il coerente saldarsi di tratti semantici del simbolo con tratti semantici propri della realtà socioculturale, genera delle vere e proprie *isotopie*, intese non solo in senso semioticamente stretto come fasci di categorie semantiche ricorrenti, ma come veri e propri “campi di realtà” (Geninasca 1997): guide – intelligibili e sensibili al contempo – alla nostra “presa” del sociale, alla nostra vita in esso. Veri e propri *percorsi sensati* attraverso esso. Come delle *nervature*, come delle *trame*, che saturano l’atmosfera della cultura. Qui tuttavia arriva il bello.

7. Sull’inefficacia simbolica

Il processo semiotico a cui stiamo assistendo, partendo dal sigillo, andando in cerca della sua spiegazione, può essere teoricamente riassunto incrociando le teorizzazioni di Ernesto Laclau e Jurij Lotman.

Laclau (2005) ha infatti analizzato e sottolineato i tratti di quel processo di *singularizzazione* che le collettività operano attraverso l’elezione di un nome, un simbolo, un corpo (si pensi ad es. al “leader”) al ruolo di strumento atto a dare visibilità ed esistenza ad una totalità in sé stessa irrepresentabile. Questo meccanismo, che secondo Laclau opera attraverso l’uso di un *significante vuoto*, non solo sussume fintamente la totalità che dovrebbe rappresentare, e che non può che eccederlo, ma finisce anche per ridefinire le relazioni valoriali e gerarchiche interne alla totalità che ordina, costituendo una sorta di *egemonia* interna al campo che unifica. Il ragionamento di Lotman (1980) è complementare a quello appena fatto. Lo studioso russo parte dall’assunto che nei momenti in cui i collettivi si trovano in una fase dinamica, ovvero una fase accelerata di trasformazione e complessificazione, i nessi semantici stabiliti vengono messi alla prova e si generano quasi automaticamente incertezza e ambiguità (semplificando potremmo dire che il cambiamento incrina “il senso delle cose” e i “rapporti” dati per acquisiti). A questo punto il corpo sociale – onde evitare il conflitto e la frammentazione – prova a generare dal di dentro dei *metalinguaggi* (attraverso la produzione di metatesti) che dovrebbero fornire un livello semplificante e unificante, capace di ritessere il legame a rischio di lacerazione. Anche per Lotman questo meccanismo non è neutro, vale a dire operando per *traduzione* fa una scelta significativa e generalmente parziale (come l’elevazione di un dialetto a lingua nazionale, per intenderci), che ri-orienta l’immagine complessiva del collettivo, e mentre riporta un certo “ordine” (posto che ci riesca) rilancia verso il futuro nuove contraddizioni¹².

Cosa significa tutto ciò nel nostro caso?

Significa che, a guardar bene, il mondo che il sigillo ci ha aiutato a individuare più che essere il mondo da cui esso emerge è il mondo che esso proietta al futuro, è la realtà che esso intende rfigurare.

In altri termini, la nostra formazione semiotica seleziona e fa emergere una forma (un insieme di relazioni differenziali) che è una delle virtualità contenute nel mondo di riferimento. Così facendo, mentre attualizza o realizza queste virtualità ne mette sullo sfondo (potenzializza) delle altre. O meglio neutralizza altre forme, rende *intradotte* e *intraducibili* altre forme, altri insiemi strutturati di relazioni.

Potremmo dire dunque che una formazione semiotica “fa brillare” alcune relazioni depositate nella “trama opaca del vivere” (Ricoeur 1983): ovvero, se il vivere è tale per la sua opacità, la continua produzione di formazioni semiotiche serve per rendere visibili alcuni insiemi di relazioni, in modo che emergendo si staglino sul resto fino a orientarne la

¹² Sulla continua generazione di contraddizioni cfr. de Certeau 1980.



sua trasformazione. Tutto ciò però, è evidente, si risolve in un continuo conflitto fra formazioni che propongono formalità differenti

Sorge naturale, a questo punto, una domanda. Se le forme non tradotte sono in realtà più reali, ovvero gerarchicamente dominanti, rispetto alla forma che viene tradotta, che fine fa la forma incorporata dalla formazione semiotica? Che fine fa la stessa formazione semiotica? Non è un scioglilingua né una domanda retorica, e ora lo possiamo vedere con chiarezza. Il sigillo incorpora una specifica forma che era invisibile dal suo interno ma che diventa reale nel momento della sua traduzione-correlazione col mondo da cui emerge e che vorrebbe rfigurare. Esso infatti propone un mondo “anonimo” e “paritario”, un mondo in cui le quattro compagini territoriali e istituzionali (Catalogna, Aragona, Maiorca e València) unite dal re e dalla croce, sono indistinguibili (considerati in sé stesse sono persino *assenti* dal simbolo) e hanno pari valore.

Il sigillo cioè, traduce e dà esistenza semiotica, ad *un livello* della semiosfera da cui emerge: quello del discorso istituzionale, o meglio, della trasformazione istituzionale in atto. Purtroppo per lui, tuttavia, non riesce ad essere isomorfo con un'altra forma, la forma dominante nel discorso politico-quotidiano catalano-aragonese. Dai dati storici sappiamo infatti che la relazione dominante internamente a questo spazio semiotico era differente da quella anonima e paritaria proposta dal simbolo e si basava sul conflitto (a volte anche armato) fra catalani e aragonesi, i primi dominanti economicamente e politicamente, i secondi portatori in dote del titolo della regalità. Sebbene si chiamassero d'Aragona i Re erano, e sarebbero rimasti a lungo, “catalani”, e con un forte senso di appartenenza catalana. Questo simbolo, se fosse divenuto effettivamente rappresentativo, avrebbe fatto totalmente saltare in aria l'*economia simbolica generale* che fino ad allora aveva garantito una specie di equilibrio nel rapporto di forze. In poche parole: i Re “catalani” già avevano accettato di chiamarsi “d'Aragona”, adottando ora i Quattro mori – invece che continuare a promuovere come *simbolo effettivo* della Corona i loro Pali – avrebbero abolito ogni visibile e tangibile rappresentazione (e rappresentanza) di ciò che erano. Insomma, il simbolo poteva sussumere un'architettura giuridica (confederazione sotto unione personale con il sovrano) ma non riusciva a contenere e dare quel minimo di forma sostenibile e necessaria all'architettura politico-culturale centrale: in quanto “catalano”, il Soggetto-Re che avrebbe dovuto assumere quel nome e quel simbolo *insieme* si sarebbe ritrovato amputato, o addirittura rimosso, piuttosto che espresso da essi. Solo venendo meno il tratto della “catalanità” – o diminuendo la sua importanza, la sua rilevanza e posizione gerarchica in quel dato sistema culturale – il simbolo avrebbe potuto essere assunto pacificamente.

Come si vede vi è dunque un *conflitto fra mondi*. Il sigillo propone un suo mondo, che pare saldarsi bene con l'idea di una confederazione unitaria. Si potrebbe dire che questa forma politica sarebbe il suo mondo “naturale”, quello in cui il sigillo si troverebbe a suo agio e il gioco funzionerebbe alla perfezione. Ma così facendo il simbolo farebbe ricadere “fuori” – nella devalorizzazione, nell'intraducibilità o persino nell'inesistenza semiotica – *un altro mondo* che invece preme per essere rappresentato, che ambisce ad imporre le sue pertinenze come *dominanti e strutturanti* all'interno di quello spazio semiotico.

Come se tutto ciò non bastasse, come se non bastasse la pressione scissoria che la forma non tradotta frapponesse alla possibilità che il sigillo si saldi con il mondo naturale di cui *fa parte* un altro fattore interviene a provocare una vera e propria *implosione*. Fin quando il sigillo faceva mondo a sé le molteplici opposizioni binarie che ne strutturavano il senso sembravano disporsi in una sorta di incassamento che garantiva loro una equivalenza sebbene imperfetta. Una volta messo in correlazione con quello che dovrebbe essere il *suo* mondo di riferimento il sigillo invece implodeva su se stesso. In altri termini, sulla soglia fra i due mondi che dovrebbero farne uno, fra la “formazione semiotica sigillo” e la “formazione semiotica istituzionale” che il primo dovrebbe tradurre e rappresentare, avviene un



cortocircuito: l'elemento rappresentativo delle quattro compagini cristiane (tre regni e un principato) liberate era al contempo rappresentativo del male. Le teste di moro erano *al contempo* le quattro entità cristiane e i loro avversari mussulmani. Gli elementi che si univano nella confederazione apparivano dunque nel simbolo attraverso uno specchio invertito: essi erano il moro (ovvero la serpe, il male) che avevano scacciato. Una volta saldato il tratto della quaternarietà fra il sigillo e mondo di riferimento le teste di moro si trovavano a dover contemporaneamente rappresentare il bene e il male, i liberatori e gli oppressori. Come si vede, reinserendo la memoria del contesto possibile (del co-testo) dentro il corpo del sigillo, è già dall'interno del simbolo che si genera uno spazio di indeterminatezza, contraddizione, caos. In altre parole, mentre questa formazione semiotica cercava di portare ordine all'esterno generava disordine al suo interno.

Aggiungiamoci a questo punto un'altra serie di eventi storici che mettono ulteriormente in crisi il sigillo e il suo rapporto con la "realtà".

Il primo. La "quaternarietà" che il simbolo si portava appresso era già saltata nel 1285, proprio nel momento della conquista della Sicilia. Il simbolo non lasciando uno spazio aperto all'aumento degli Stati membri della confederazione mal si adattava ad un impero in espansione. Uno dei suoi tratti semantici centrali, di punto in bianco, non faceva più presa sulla realtà, non riusciva a costruire alcuna isotopia coerente (a patto ovviamente, di non modificarne pesantemente l'aspetto iconografico iniziando ad aggiungere teste: ma dove? A quel punto sarebbe saltata la croce! Un vicolo cieco insomma...).

Il secondo. La conquista della Sicilia fu così invisa al Papa di allora (che spalleggiava Carlo d'Angiò) che questi non solo scomunicò Pietro *il Grande* ma chiamò tutta la cristianità ad una crociata contro di lui, crociata a cui accorsero nel 1285, praticamente tutti: Sancio di Castiglia, l'imperatore di Germania Rodolfo I d'Asburgo, Edoardo d'Inghilterra, l'imperatore di Costantinopoli Andronico Paleologo, le popolazioni dell'Occitania e, sorpresa finale, gli Aragonesi che "voltarono le spalle allo scomunicato sovrano che dovette affrontare da solo, con i suoi Catalani, l'urto dei crociati" (Casula 1990, pp. 57-58). Insomma, di punto in bianco il sovrano catalano si trovava dall'altro lato dell'opposizione semantica: ora era lui "il danno" e la croce, e a quanto pare anche Dio, non lo vedevano più come un loro delegato ma un temibile nemico.

Il terzo. Il simbolo, messo davanti al mutamento di taglia della Corona, si rivelava poco elastico anche sul versante "anti-mussulmano" che, una volta considerato il suo mondo di riferimento, era divenuto un suo tratto proprio: l'allargamento imperiale della Corona andava infatti ormai ben oltre le lotte di "riconquista" e puntava dritto su "conquiste" nude e crude, come accadrà di lì a poco anche per la Sardegna. Insomma: la relazione di senso costituita dal rapporto oppositivo con l'infedele "moro", scoloriva facilmente e levava al simbolo parte della sua forza semantica.

In altre parole, non mancavano e non mancarono elementi per far divenire questa formazione semiotica un clamoroso caso di *inefficacia simbolica*. Come testimoniano le fonti, già dalla prima metà del Trecento l'economia simbolica venne salvata dando ai Pali catalani il ruolo di bandiera reale della Corona d'Aragona. Ma siccome nella semiosfera le cose non sono mai semplici o definitive, e assomigliano piuttosto a quei pessimi film dell'orrore in cui il mostro appena ucciso dà un sussulto appena prima che appaia il *The End* conclusivo, il simbolo dei Quattro mori era pronto non solo a sopravvivere ma addirittura a moltiplicarsi. Da un lato infatti accettava di rimanere in uno strano limbo: mentre veniva cassato come simbolo ufficial-popolare della Corona d'Aragona restava comunque sui sigilli della stessa Corona d'Aragona per quasi duecento anni. Come a dire: ti puoi realizzare, ma solo in quella parte molto specializzata e poco visibile della nostra semiosfera. Dall'altro lato iniziava la vicenda delle sue rifunzionalizzazioni e dei suoi viaggi. Fra le tante vi è anche il suo



passaggio a rappresentante del Regno di Sardegna che, al di là del nome, non era altro che l'istituzione paravento della conquista catalano-aragonese in Sardegna.

La cosa semioticamente interessante è che questa storia di inefficacia e di marginalizzazione ci dà modo di vedere come un simbolo ad un certo punto appaia contemporaneamente dentro più semiosfere: identico e tuttavia costretto a farsi una vita propria. Molteplicità e condivisione. Creazione di eterogeneità culturale che costruisce, giocoforza, un livello di comunanza transculturale. Un paradosso che abbiamo indagato altrove e che qui possiamo solo evocare (Sedda 2007).

8. Conclusioni?

Come concludere? Il modo più semplice sarebbe affermare con decisione che le due parti che compongono questo saggio sono volutamente esplorative. Ancor meglio: si tratterebbe di sottolineare che la vera esplorazione è da farsi, e sta nella correlazione possibile fra concetti teorici profilati nella prima parte (parr. 1-5) e modi di lavoro messi in opera nella seconda (parr. 6-7).

A fare da torcia e traccia per ributtarsi nella foresta da cui siamo appena usciti potrebbe essere questa importante citazione di Lotman, da molti riportata durante il convegno:

Lo spazio semiotico ci appare come un'intersezione a più livelli di vari testi, che insieme vanno a formare un determinato strato, con complesse correlazioni interne, diverso grado di traducibilità e zone di intraducibilità. Sotto questo strato è situato lo strato della "realtà": di quella realtà, che è organizzata da molteplici lingue e si trova con esse in una gerarchia di correlazioni. Entrambi questi strati formano, insieme, la semiotica della cultura. Oltre i limiti della semiotica della cultura si estende la realtà, che si trova al di fuori dei confini della lingua. La parola "realtà" copre due diversi fenomeni (Lotman 1993, pp. 37-38).

Essa non solo, ancora una volta, risuona simile alle parole di Greimas nel suo saggio sul *mondo naturale*, ma nella sua stratificazione del mondo semiotico sembra rimandarci agli incastri di formazioni e strati emersi, si spera, anche nella nostra breve analisi. Una *formazione* correlata a un *mondo* e che definisce un *fuori*. Basta girare al plurale, come è la cultura, come è la nostra vita, questa affermazione e probabilmente avremmo quegli strati di cui parla Lotman e quei conflitti fra formazioni e mondi a cui abbiamo accennato.

pubblicato in rete il 5 dicembre 2008



Bibliografia

- Burini S., 1998, "Jurij Lotman e la semiotica delle arti figurative", "Postfazione" a Lotman 1998, pp. 129-164.
- Burke P., 2004, *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity; tr. it. 2006, *La storia culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Casula F. C., 1990, *La Sardegna aragonese. Vol. I. La Corona d'Aragona; Vol. II. La Nazione Sarda*, Sassari, Chiarella.
- de Certeau M., 1980, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, UGE ; trad. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- D'Arienzo L., 1983, *Lo scudo dei "Quattro mori" e la Sardegna*, estratto dal vol. IX degli Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari, Cagliari.
- Deleuze G., 1986, *Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Eco U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco U., 2007, *L'albero e il labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Fabbri P., 2001, "Semiotica: se manca la voce", postfazione a *Culture e discorso*, a cura di A. Duranti, Roma, Meltemi; ed. or. *Key Terms in Language and Culture*, Blackwell.
- Fontanille J., 2004, "Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la semiotique des cultures", E/C – Rivista on-line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici (www.associazionesemiotica.it), on line dal 28/05/2004.
- Geertz C., 1977, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books; tr. it. 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino.
- Geninasca J., 1997, *La parole littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 2000, *La parola letteraria*, Milano, Bompiani.
- Ginzburg C., 2006, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Torino, Einaudi.
- Greimas A. J., 1966, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse; trad. it. 2000, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Roma, Meltemi
- Greimas A. J., 1968, "Per una semiotica del mondo naturale", in Greimas 1970, pp. 49-94.
- Greimas A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Del senso*, Milano, Bompiani.
- Greimas A. J., Courtès J., 1979, *Sémiotique – Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. 2007, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori.
- Greimas A. J. e Fontanille J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani.
- Hjelmslev L., 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin; tr. it. 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Laclau E., 2005, *On Populist Reason*, London – New York, Verso.
- Lotman J. M., 1970, "Proposte per il programma della 'IV Scuola estiva sui sistemi modellizzanti secondari'", in AA. VV. 1979, *La semiotica nei Paesi slavi*, a cura di C. Prevignano, Milano, Feltrinelli, pp. 190-193 (ora anche in Lotman, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi, 2006).
- Lotman J. M., 1980, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman J. M., 1992, "Tekst i poliglotizm kul'tury", in *Izbrannye stat'i*, tomo I, Tallin, Aleksandra; tr. sp. 1996, "El texto y el poliglotismo de la cultura", in *La semiosfera. Vol. I. Semiótica de la cultura y del texto*, edición de D. Navarro, Madrid, Cátedra, pp. 83-90.
- Lotman J. M., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman J. M., 1994, *Cercare la strada*, Venezia, Marsilio.
- Lotman J. M., 1998, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Bergamo, Moretti&Vitali.
- Lotman J. M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi.
- Lotman J. M., Uspenskij B. A., 1973, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani (1975).



- Marrone G., 2006, “Le monde naturel, entre corps et cultures”, in *Protée*, vol. 34, n. 1, Andrée Mercier ed.
- Pastoureau M., 2004, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil; tr. it. 2005, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza.
- Ricoeur, P., 1983, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1994, *Tempo e Racconto. Volume 1*, Milano, Jaca Book.
- Sedda F., 2006, “Imperfette traduzioni”, introduzione a J. M. Lotman 2006, pp. 7-70.
- Sedda F., 2007, *La vera storia della bandiera dei sardi*, Cagliari, Condaghes.
- Torop P., 1994, “Tartuskaja shkola kak shkola”, in *Lotmanovskij sbornik*, Moskva, Ic-Garant, pp. 223-239; trad. it. 2007, “La Scuola di Tartu come scuola”, in *Semiotiche*, 5/07, “Semiotica – Cultura – Conoscenza”, Torino, Ananke.
- Violi P., 1997, *Significato e esperienza*, Milano, Bompiani.

