CORA Cork Open Research Archive
Cartlann Taighde Oscailte Chorcaí

Title	Percezioni ibride. Ripensare fenomenologia e semiotica attraverso la Actor-Network-Theory
Authors	Padoan, Tatsuma
Publication date	2023
Original Citation	Padoan, Tatsuma (2023) 'Percezioni ibride. Ripensare fenomenologia e semiotica attraverso la Actor-Network-Theory', Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, 17(37), pp. 94-116.
Type of publication	Article (peer-reviewed)
Rights	© 2023 - MIM IIDIZIONI SRI. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons License (CC-BY-4.0) - https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Download date	2026-11-14 16:26:16
Item downloaded from	https://hdl.handle.net/10468/15310

UCC
University College Cork, Ireland
Coláiste na hOllscoile Corcaigh

Percezioni ibride. Ripensare fenomenologia e semiotica attraverso la Actor-Network Theory[1]

Tatsuma Padoan

Abstract. It is generally acknowledged that Latour, through his work in STS and his use of concepts borrowed from Paris School semiotics, has given a fundamental contribution to rethinking the status of "objects" in social sciences. However, while using semiotic models, Latour decided to leave out of the picture the phenomenological approach developed in Greimas's later semiotic contributions, and in the work of many of his successors. Among the reasons for this choice, he mentioned the incapacity of phenomenology to escape a divide between Subjects and Objects, based on a narrow focus on human intentionality. In my paper I wish to return to this issue concerning ANT and phenomenology, and propose to invert the phenomenological paradigm, by rethinking it through a semio-narrative syntax, i.e. the narrative logic underlying the organisation of actants. Instead of inscribing semiotics within a phenomenology of perception, I will show how the opposite path might be more fruitful, especially when the human or nonhuman nature attributed to subjects and objects is *a priori* undecidable, and only emerges from discourse and actantial interactions, manifesting themselves into *hybrid human-nonhuman assemblages*. I shall discuss the implications of this reversal, by analysing the relationships between ascetics and mountain territory, as well as between humans, deities, and artefacts, in my ethnography of ascetic pilgrim groups in Katsuragi, central Japan.

1. Introduzione

È abbastanza risaputo che Bruno Latour, col suo lavoro all'interno degli Science and Technology Studies (STS) e proprio grazie agli strumenti della semiotica attanziale e generativa di Algirdas J. Greimas, abbia dato un fondamentale contributo nel rivedere lo statuto dell'oggetto nelle scienze sociali (Peverini 2019; Mattozzi 2020). Ciò ha portato alla diffusione, spesso in modo celato e implicito, di parte della teoria greimasiana anche in ambito anglofono (Padoan 2021a). Latour dunque, da questo punto di vista, è senz'altro la figura che all'interno degli STS più ha dialogato con la semiotica (Mattozzi 2006). Tuttavia, è interessante notare che dalla semiotica egli abbia deciso di non riprendere l'apporto fenomenologico, presente soprattutto nell'ultimo Greimas e in molti suoi successori (Greimas, Fontanille 1991; Coquet 2007; Landowski 2005). Tra i diversi motivi, secondo Latour (1999a) vi sarebbe l'incapacità della fenomenologia di sganciarsi da una separazione tra Soggetti e Oggetti, basata su una visione ristretta di intenzionalità umana. Tale separazione, che pone una distinzione tra umani e non-umani, sarebbe infatti postulata a priori dalla fenomenologia e superata da essa solo in un secondo momento, nell'incontro tra

[1] Questo testo è stato parzialmente presentato e discusso al *Seminario sui Fondamenti* dell'Università di Bologna (6 maggio 2022) diretto da Francesco Marsciani, e al panel su *Semiotics and Bruno Latour's Work* (2 settembre 2022) organizzato da Paolo Peverini e Ilaria Ventura Bordenca durante il XV Congresso Mondiale dell'Associazione Internazionale di Studi Semiotici (IASS), tenutosi a Salonicco dal 30 agosto al 3 settembre 2022. Ringrazio gli organizzatori di entrambi gli incontri e i partecipanti, in particolare Alvise Mattozzi, Gianfranco Marrone, Steve Coleman e Costantine Nakassis, per i loro commenti.

E|C Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, anno XVII, n. 37, 2023 • Mimesis Edizioni, Milano-Udine
ISSN (on line): 1970-7452, ISSN (print): 1973-2716, ISBN: 9791222303246 © 2023 – MIM EDIZIONI SRL
This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

uomo e mondo. Tale visione sarebbe secondo il sociologo francese in contrasto con l'idea, presentata dalla Actor-Network-Theory (ANT), di *ibridità sociale* tra attori umani e non-umani (*ivi*, p. 16).
Nel presente saggio vorrei riprendere questa questione, esplorando il tema della fenomenologia e delle sue possibili relazioni, anche contrastive, con la ANT. Vedremo come la nozione di ibrido proposta dalla ANT, possa diventare il punto di partenza per una nuova riflessione sui sensi, la percezione e il corpo anche in seno alla semiotica, portando così a una nuova configurazione dei rapporti tra quest'ultima e la fenomenologia. Ciò che vorrei proporre in questa sede è infatti un vero e proprio rovesciamento del paradigma fenomenologico, ripensato invece all'interno di una sintassi attanziale semio-narrativa (Greimas 1970, 1983). Anziché dunque inscrivere la semiotica all'interno di una fenomenologia della percezione (strada percorsa da alcuni autori che discuterò a breve), vorrei mostrare come il percorso inverso sia forse più promettente, traducendo i problemi fenomenologici riguardanti la dimensione del corpo e del sensibile, all'interno di quelle strutture semiotiche attanziali e generative che hanno fatto da sfondo alla ANT, sin dai suoi inizi. Per una *semiotica della percezione* così concepita infatti, lo statuto di soggetto o oggetto attribuito ad attori umani e non-umani diventa a priori indecidibile, ma emerge invece dal discorso e dalle interazioni attanziali, manifestandosi dunque in *concatenamenti ibridi di umani/non-umani* (Latour 1991).
Vorrei far vedere i benefici di questo ribaltamento, in un'analisi delle relazioni tra asceti e territorio montuoso, e tra uomini, dei e artefatti, all'interno della mia etnografia a Katsuragi, nel Giappone centrale, in cui esploro un pellegrinaggio di montagna legato al movimento chiamato Shugendō o "La via per l'apprendimento/controllo dei poteri ascetici" (Padoan 2018, 2021a, 2021b). Esamineremo come tale tradizione proponga una semiotica immanentista e anti-rappresentazionale che supera completamente una separazione tra soggetti e oggetti, tra intenzionalità umana e natura materiale, così come tra linguaggio e mondo. In tale modo verrà messo in evidenza come le concezioni cosmologiche e soteriologiche di questa tradizione, oltre che radicate nell'uso dei linguaggi, siano inoltre strettamente legate alla percezione sensibile e alle forme dell'agire nel, ma soprattutto *del* mondo. Tali concezioni si basano infatti su valori, da un lato inscritti nell'ambiente, nei luoghi, in artefatti, icone, e nell'abbigliamento ascetico, e dall'altro attivati da gesti rituali di attori di natura sia umana che divina. Basandomi su dati etnografici raccolti lungo un periodo di circa 40 mesi trascorsi sul campo nell'arco di 15 anni – soprattutto tra il 2008 e il 2009, tra il 2017 e 2018, e in numerose in altre occasioni fino a tempi più recenti, nel 2022 – concentrerò la mia analisi sull'esecuzione di alcune invocazioni rituali. Tali invocazioni sono connesse alla rotta di pellegrinaggio delle "Ventotto Logge del *Sūtra del Loto*", nella catena montuosa di Katsuragi (*Katsuragi no nijūhasshuku kyōzuka*), a cui partecipano gli asceti del tempio *shugen* Tenpōrinji, collocato in cima al Monte Kongō (1125 m).
Come ripensare dunque la relazione tra fenomenologia e semiotica all'interno, o meglio, *attraverso* la ANT? La direzione da me proposta sarà quella di reintegrare il percorso generativo e la logica attanziale nella discussione sul corpo. Anziché vedere corpo e *orizzonte ontico* (Greimas, Fontanille 1991) all'origine della significazione, tenterò al contrario di inscrivere le relazioni fenomenologiche all'interno dello schema narrativo, dimostrando che i luoghi e gli artefatti possono venire percepiti come corpi a livello sensibile, nel momento in cui agiscono su di noi ricoprendo ruoli attanziali. Stiamo parlando ovviamente di livelli diversi del percorso generativo, quello attanziale e quello figurativo – diversi ma, come vedremo, non per questo necessariamente slegati ed indipendenti. Dal punto di vista della *produzione del senso*, riconosceremo infatti come alcune dinamiche attanziali vadano a incidere a livello di superficie, nel modo in cui si dispongono le *relazioni ibride tra attori umani e non-umani* di vario genere (nel caso qui considerato tra asceti, divinità, luoghi, artefatti etc.). Viceversa, dal punto di vista della *ricezione etnografica dei discorsi*, risulterà chiaro come l'arricchimento percettivo e sensibile, a livello figurativo, *sia in connessione con la macchina attanziale stessa*, e con le forme dell'agire del mondo. Di conseguenza, una semiotica della percezione avrà il compito di chiedersi che tipo di ripercussioni abbia il livello sensibile su quello attanziale profondo – ovvero, come queste dinamiche

che coinvolgono il corpo e l'estesia a livello discorsivo-figurativo si ripercuotano a livello semio-narrativo – considerando i due livelli come parte dello stesso percorso generativo e, dunque, non slegati tra loro. Questo tipo di analisi ci permetterà di cartografare "l'inter-naturalità" e "l'intra-corporeità" ibrida tra attori umani e non-umani, rivendicata dagli stessi praticanti asceti, che un approccio latouriano di tipo più pragmatista privo di *aisthesis*, non sarebbe invece in grado di descrivere e riconoscere. Tuttavia, questo non vuol dire trasformare la ANT e il suo apparato semiotico in una fenomenologia. Al contrario, intendo dimostrare come l'apporto fenomenologico, qualora pertinente per gli attori stessi, possa essere tradotto all'interno di quella sintassi attanziale che ha fatto da punto di partenza per le riflessioni latouriane sull'ibridità dei movimenti associativi – le reti enunciazionali (Padoan 2012) – tra umani e non-umani (Latour 2005). Infine, vorrei mostrare l'utilità di questo approccio nella sua capacità di riconoscere i ruoli attanziali in icone sacre, strumenti rituali ed elementi naturali, prendendone in carico però anche le *qualità sensibili* e le relative *ibridazioni percettive*, al di là della separazione tra umano e non-umano, ritenute fondamentali dagli asceti stessi.

2. Semiotica e logica attanziale nel pensiero di Latour

L'apporto della semiotica greimasiana al pensiero di Bruno Latour è ben noto in Italia e in Francia (Mattozzi 2006; Fontanille 2017; Peverini 2019; Latour 2021), molto meno nei paesi anglosassoni (Mattozzi 2020; Padoan 2021a). Questo malgrado lo stesso Latour abbia più volte esplicitato la natura e l'origine di tale apporto, arrivando addirittura a tracciare una piccola genealogia (Latour 2013b).
Anche senza impegnarsi in un'archeologia riguardante le prime formulazioni della ANT – dal primo saggio fondamentale di Latour e Paolo Fabbri sulla retorica della scienza nel 1977 (Latour, Fabbri 1977), alle collaborazioni con Françoise Bastide (Latour, Bastide 1986), ai numerosi riferimenti a Greimas già presenti nel volume *Laboratory Life*, scritto con Steve Woolgar nel 1979 (Latour, Woolgar 1986 [1979]) – Latour è tornato più volte sull'argomento anche in tempi più recenti. Leggiamo ad esempio, nel suo testo forse più usato in ambito anglofono, *Reassembling the Social* (Latour 2005, pp. 54-55, trad. ns.): "Sarebbe abbastanza accurato descrivere la ANT come metà Garfinkel e metà Greimas: ha semplicemente combinato due dei più interessanti movimenti intellettuali su entrambe le sponde dell'Atlantico, trovando modi di coprire la riflessività interna sia dei resoconti degli attori che dei testi". Latour qui riconosce il debito sia nei confronti della semiotica che dell'etnometodologia, aggiungendo un punto molto importante che riprenderemo più avanti, ovvero la riflessività interna dei resoconti prodotti dagli attori stessi e più in generale dai testi.
Ricordiamo che il primo incontro con la semiotica venne ripercorso dal sociologo francese pochi anni fa, in occasione dell'uscita del volume sui Modi di Esistenza (Latour 2013a), quando nel tentare di ricostruirne una biografia, Latour scriveva:

> Per un caso fortuito, proprio quando stavo ponendo senza speranza le mie domande difficili, feci la conoscenza della semiotica, grazie a Paolo Fabbri. Ricordo ancora la mia ammirazione quando Fabbri, con la sua voce acuta e il suo adorabile accento italiano, raccolse un testo emerso dai macchinari di laboratorio – un testo pieno di diagrammi e formule chimiche riguardanti la scoperta di un neuropeptide, ben conosciuto in seguito come il fattore di rilascio della tirotropina (TRF) – e con calma iniziò a produrre un'analisi greimasiana di esso, come se stessimo trattando con una fiaba (Latour, Fabbri 1977). Nelle mani capaci di Paolo, la figuratività variabile degli *attori* non doveva più essere confusa con l'investigazione soggiacente degli *attanti*. Capii improvvisamente che i personaggi non-umani avevano le loro avventure che potevamo tracciare, non appena abbandonavamo l'illusione che fossero ontologicamente diversi dai personaggi umani. La sola cosa che contava era la loro *agentività*, la loro capacità di agire, e le diverse figurativizzazioni che venivano loro date (Latour 2013b, p. 291, trad. ns.).

Capiamo da questo passaggio la capitale importanza che l'incontro con una certa semiotica di stampo parigino ha rivestito per l'intero progetto latouriano, proprio nell'uso che venne fatto della *grammatica attanziale* per esplorare i discorsi prodotti nei laboratori scientifici.
Ma già in un'intervista rilasciata nel 1993, per il primo numero della rivista *Configurations*, al commento e alla domanda dell'intervistatore: "Nella actor-network theory, il fatto che gli attori possano essere non-umani li distingue dagli oggetti dei semiologi e dalle restrizioni del senso. Quanto ciò è abilitante?" (Crawford 1993, p. 264, trad. ns.), Latour risponde invece:

> La semiotica per me significa una radicale autonomizzazione del discorso, che è stata fatta da [A. J.] Greimas e altri rimuovendo il referente da una parte e il contesto sociale dall'altra. Se per semiotica lei intende la produzione umana del senso (che esiste certamente in America, a partire da [C. S.] Peirce etc.), sta discutendo una teoria diversa. Non sono minimamente interessato ad essa in quanto non è in grado di operare le due rimozioni allo stesso tempo. Non è folle abbastanza! È troppo ragionevole! Essa rimane un paradigma della comunicazione – c'è il cervello umano o la società umana, e poi c'è il senso. La maggior parte di ciò che viene chiamato semiotica in questo paese può rientrare nel paradigma della comunicazione. Ciò di cui sono interessato è un paradigma radicale dove non puoi essere un ricevente umano, in quanto anche quello è produzione semiotica (*ibidem*).

Qui alla domanda un po' fuorviante su come l'attenzione della ANT per gli attori non-umani l'abbia portata a liberarsi dalla semiotica, Latour risponde chiarendo subito la differenza tra la semiotica greimasiana e quella americana di Peirce: laddove la prima riesce a fare economia della nozione di referente e di quella di contesto sociale umano, radicalizzando la dimensione del discorso al punto da includere gli attori non-umani nella produzione e ricezione del senso, la semiotica americana non ne sarebbe capace, essendo troppo legata a una concezione umana della semiosi, e a un paradigma antropocentrico della comunicazione. Troviamo inoltre qui accennato un altro importante tema che approfondiremo più avanti, la separazione attribuita da Latour alla semiotica d'oltreoceano, tra l'uomo nella sua realtà biologica e sociale da una parte, e il senso dall'altra, quasi fosse una sorta di escrescenza o appendice tardiva, e non il fondamento inerente alla sua costituzione.
La critica nei confronti dell'approccio americano si fa a tratti più serrata, quando più di recente, in un articolo di commento apparso su *Hau* nel 2014 verso il lavoro di Edoardo Kohn *How Forests Think* (2013), Latour ribadisce:

> Non è per niente la stessa semiotica. Lì dove la semiotica di Greimas permette molteplici registri dal momento che ogni attante può essere usato da molti attori, la semiotica di Peirce (almeno nel trattamento fattone da Kohn) dichiara di essere una descrizione alternativa di ciò che il mondo è. Ciascuna semiotica rischia di perdere ciò che l'altra guadagna. Se è vero che Greimas potrebbe avere qualche difficoltà nell'avere pretese ontologiche, egli può intrattenersi con un'ampia diversità di registri ben oltre le relazioni tra dei sé; lì dove invece Peirce consente forti rivendicazioni ontologiche ma deve stabilizzare troppo presto tutte le connessioni in auto-morfismi. E così, non importa quanto buono sia il libro di Kohn, i Runa come ontologia peirciana non sono divenuti per tutti gli altri la definizione del loro mondo comune. Da qui il pericolo di stabilizzare troppo velocemente ciò che l'ammobiliamento del mondo è, e la necessità di avere una cassetta di attrezzi semiotica in grado di ricominciare la negoziazione ogni qualvolta questa vada in stallo. Tale è per me il vantaggio di Greimas su Peirce (nella versione di Kohn) (Latour 2014, p. 264, trad. ns.).

Sembrerebbe dunque che Latour manifesti una spiccata preferenza per la semiotica greimasiana proprio in virtù del suo anti-essenzialismo e dinamismo, per la sua capacità di non rinchiudersi in un'ontologia del sé, e di rimettere in gioco continuamente le relazioni, per cogliere il senso nella sua continua produttività, anche nel caso di una società amazzonica come quella studiata da Kohn.

3. Latour e la questione fenomenologica

Stupisce quindi come il sociologo delle scienze non menzioni mai, nella sua ripresa dei modelli semiotici, le numerose riflessioni sviluppate negli ultimi trentacinque anni prima da Greimas e poi dai suoi successori intorno ai rapporti tra semiotica e fenomenologia, in particolare a partire dal saggio sull'imperfezione (Greimas 1987), e il lavoro compiuto dall'ultimo Greimas e Fontanille (1991) sulla dimensione passionale, sensibile e affettiva, la dimensione dell'*aisthesis*, e le varie correnti della semiotica francese – tensiva con Zilberberg (Fontanille, Zilberberg 1998), soggettale delle istanze enunciantì con Coquet (2007), del contagio affettivo e dei regimi di interazione con Landowski (2004, 2005), sino ad arrivare allo studio sulle figure del corpo di Fontanille (2004) – correnti che hanno attinto a piene mani dalla fenomenologia, soprattutto di stampo merleau-pontiano. D'altronde viene spesso ricordato come Merleau-Ponty fosse già presente a partire dagli inizi dell'avventura semiotica greimasiana, nel saggio sull'eredità del saussurismo – "la ricerca di Merleau-Ponty appare, sotto molti riguardi, il prolungamento naturale del pensiero saussuriano" scriveva Greimas (1956, p. 17) in riferimento a *Fenomenologia della percezione* (Merleau-Ponty 1945) – e come la nozione di valore timico e fenomenologico (valore per un soggetto attanziale), affiancato al valore differenziale e strutturale (Petitot 1985, p. 291, in Marsciani 2012b, p. 90; Magli 2004, p. 116), abbia rivestito un ruolo fondamentale nell'allestimento stesso dell'economia dei programmi narrativi, alla base dell'analisi sintattica tanto utilizzata e celebrata dallo stesso Latour.
I motivi di tale silenzio nei confronti di aspetti e correnti della semiotica greimasiana e post-greimasiana più vicine alla fenomenologia, possono essere rintracciati in una critica da parte di Latour nei confronti dell'approccio fenomenologico *tout court*. In *Pandora's Hope*, collezione di saggi che contiene mirabili analisi, anche di natura molto etnografica, sulla produzione del discorso scientifico, Latour spiega:

> La fenomenologia tratta solo con il mondo-per-una-coscienza-umana. Ci insegnerà molto su come noi non ci distanziamo mai da ciò che vediamo, come non guardiamo mai uno spettacolo distante, come siamo sempre immersi nel tessuto ricco e vissuto del mondo, ma, ahimè, tale conoscenza non sarà di alcun uso per descrivere come le cose sono realmente, dal momento che non saremo mai in grado di fuggire dalla focalizzazione ristretta dell'intenzionalità umana. Invece di esplorare i modi in cui possiamo scivolare da una posizione all'altra, saremo sempre fissati su quella umana (Latour 1999a, p. 9, trad. ns.).

E ancora:

> Sentiremo molto parlare del mondo reale, la carne del mondo, mondo pre-riflessivo e vissuto, ma questo non sarà abbastanza per coprire il rumore del secondo giro di porte della prigione, che si richiudono anche più strettamente dietro di noi. Per tutte le sue pretese di superare la distanza tra soggetto e oggetto – come se questa distinzione fosse qualcosa che possa essere superata! come se non fosse stata pensata per *non* essere superata! – la fenomenologia ci lascia con la separazione più drammatica di questa intera triste storia: un mondo di scienza lasciato interamente a se stesso, interamente freddo, assolutamente inumano; e un ricco mondo vissuto, un mondo di posizioni intenzionali interamente limitate agli umani, assolutamente divorziate da ciò che le cose sono in, e per, se stesse (*ibidem*).

Qui Latour menziona l'incapacità della fenomenologia di sfuggire a una divisione tra Soggetti e Oggetti, incapacità dovuta a un focus troppo limitato all'intenzionalità umana. Malgrado affermi di voler superare tale divario, la fenomenologia partirebbe da un presupposto – una *monade egologica*, potremmo affermare – in cui i poli uomo-mondo sono già surrettiziamente formati, cosa che renderebbe per definizione impossibile l'annullamento completo della distanza, proprio in quanto la natura umana della

soggettività sarebbe già decisa a priori. Posizione questa già sostenuta tra l'altro in *Non siamo mai stati moderni*, in cui il sociologo criticava la fenomenologia per voler tentare di coprire la distanza tra coscienza pura e puro oggetto, senza tuttavia agganciarsi mai ad essi, tenendoli come poli impossibili ridotti a un nulla (Latour 1991). Da qui l'*impasse* in cui verserebbe la fenomenologia, bloccata su una posizione inevitabilmente antropocentrica, incapace di scivolare verso altri registri e posizioni adottando il punto di vista di altri attori non-umani, un'*impasse* che non fa altro che rinforzare la divisione ideologica moderna tra soggetti e oggetti, uomo e mondo, scienze umane e scienze naturali. Su quest'ultimo aspetto Latour si sofferma anche in un altro passaggio:

> Invece del complesso "mondo-della-vita" dei fenomenologi, perché non studiare l'adattamento degli umani, così come i naturalisti hanno studiato tutti gli altri aspetti della "vita"? [...] No, in quanto gli ingredienti che compongono tale "natura", tale egemonica e omnicomprensiva natura, che includerebbe ora la specie umana, sono *proprio gli stessi* che hanno costituito lo spettacolo di un mondo visto dall'interno di un cervello-in-una-tinozza. [...] Se la fenomenologia abbandona la scienza al suo destino limitandosi all'intenzione umana, la mossa contraria, studiare gli umani come "fenomeni naturali", potrebbe essere anche peggiore [...] Un cieco processo darwiniano che limiterebbe l'attività della mente a una lotta per la sopravvivenza, per adattarsi a una realtà la cui natura ci sfuggirebbe per sempre? No, no, possiamo sicuramente fare di meglio, possiamo sicuramente fermare la scivolata verso il basso e ripercorrere i nostri passi, tenendo con noi sia la storia del coinvolgimento umano nella produzione dei fatti scientifici, sia il coinvolgimento scientifico nella produzione della storia umana (Latour 1999a, pp. 9-10, trad. ns.).

Latour ci spiega in questo passaggio come l'alternativa all'approccio fenomenologico, in un certo senso l'unica alternativa lasciata e surrettiziamente rafforzata dal fondo umano di intenzionalità presente in fenomenologia, sarebbe quella di naturalizzare il senso, ridurre l'uomo agli aspetti neurobiologici studiandone l'adattamento a un ambiente oggettivato e oggettivante, da cui ogni soggettività sarebbe espunta per dare spazio a una cieca causalità di eventi naturali. Di nuovo, si tratterebbe del rafforzarsi di un divario tra scienze sociali e scienze naturali, che si spartirebbero la realtà in due domini ontologicamente distinti e inavvicinabili, quello dei Soggetti e quello degli Oggetti. La strada invece intrapresa dagli STS sarebbe ben altra, quella di un riconoscimento del reciproco legame costitutivo che coinvolge sviluppo scientifico e storia umana in un unico intreccio, un intreccio in cui non ha più senso distinguere tra fatti e valori, causalità e significazione.
Viene da chiedersi, tuttavia, se tale esclusione della fenomenologia dal paradigma ANT non sia per caso un po' avventata, o forse motivata da altri tipi di alleanze teoriche e concettuali. Malgrado infatti l'adesione da parte di Latour nei confronti della semiotica greimasiana, menzionata prima, e la critica nei confronti della semiotica di Peirce, vi è nei suoi lavori anche un sostegno del pragmatismo americano. In particolare, Latour recupera la tradizione pragmatista statunitense attraverso le figure di William James e John Dewey (Latour 2007, p. 9), per criticare l'idea di un'epistemologia basata su un divario tra soggetti conoscenti e oggetti conosciuti – tra soggetti che tentano di rappresentarsi mentalmente il mondo e oggetti che sfuggono continuamente a tale tentativo – e pensare questi come il prodotto di una serie di catene esperienziali che man mano rettificano la conoscenza. Non ci sarebbe una realtà a cui il soggetto conoscente aspira, ma una serie di traiettorie e vettori che man mano modificano il loro percorso: la conoscenza come modo di esistenza in tutto e per tutto.
È interessante però come tale piega pragmatista ed empirista di Latour, risulta essere poco compatibile con la fenomenologia e con l'epistemologia strutturale – in cui il problema del referente non viene sussunto come traiettoria o vettore, ma diventa *referenzializzazione*, come effetto di senso e rimando interno al discorso tra diversi piani semiotici. Inoltre, cosa che a noi interessa di più in questa sede, la strada pragmatista, in alcuni dei suoi sviluppi – in particolare la semiotica americana di Charles Sanders Peirce ma anche un certo tipo di empirismo sociale anglosassone – si presenta come erede di un'etica

religiosa protestante basata sulla separazione dall'estetica e l'affettività, e sulla loro espulsione dal paradigma della conoscenza. Senza dover necessariamente ripercorrere gli studi già presenti sul rapporto profondo tra pragmatismo e Protestantesimo – come Andrew Robinson (2010, pp. 108-111) che mostra i legami tra tricotomie di Peirce e teologia anglicana – tale rifiuto dell'estetica trova riscontro anche tra le scienze sociali di stampo anglosassone. Come messo in luce da Wiseman (2007), la diversità di approccio allo studio degli oggetti artistici presentata da due antropologi come Alfred Gell (1998) e Lévi-Strauss (1962, 1979), risulta abbastanza evidente. Mentre Gell infatti basa la sua teoria riguardante l'agire sociale degli oggetti su una critica serrata ed espulsione della problematica estetica dallo studio degli artefatti etnografici, Lévi-Strauss tenta al contrario di metterne in luce proprio le qualità sensibili, attraverso la riscoperta di una scienza del concreto basata sull'estetica in quanto *aisthesis* o sensorialità – cosa che l'accomuna al Greimas di *Dell'imperfezione* (1987). È interessante notare come tale tendenza a escludere l'estesia corporea e l'affettività dallo studio del comportamento sociale, si ritrovi nel mondo angloamericano anche in parte dell'antropologia attuale, dedicata allo studio dell'etica (Laidlaw 2014; Keane 2015; Robbins 2004), con il risultato che, chi si occupa di questioni etiche, lo faccia adottando un punto di vista razionalistico svincolato dalle ricerche di altri antropologi interessati invece al corpo, i sensi e le questioni estetiche.

Come fanno tuttavia notare Mattozzi e Parolin (2021), la riflessione sull'estetica e la corporeità gioca invece un ruolo importante nei lavori di alcuni pragmatisti come John Dewey (1934) e Richard Shusterman (2000, 2008). Inoltre, Latour avrebbe affrontato la questione del corpo in uno dei suoi articoli, *How to Talk About the Body?*, in cui affronta il problema della sensorialità senza far riferimento alla fenomenologia o alla nozione di estesia, ma in relazione invece al tema dell'apprendimento come articolazione progressiva delle differenze (Latour 2004). A ben vedere, nei suoi lavori Shusterman (2008) riprende l'opera di Merleau-Ponty, accennando a una possibile sintesi tra fenomenologia e pragmatismo. In seguito però, paradossalmente, egli critica il fenomenologo francese per una scarsa attenzione nei confronti del *soggetto umano cosciente*, la cui piena consapevolezza del proprio corpo costituirebbe invece la proposta "somaestetica", ovvero una estetica di impianto pragmatista (*ivi*, p. 74-75). Sembra dunque che Shusterman critichi la fenomenologia per aver tralasciato proprio quegli aspetti riguardanti la *coscienza dell'individuo*, centrali per l'approccio pragmatista, che viceversa erano stati criticati da Latour per la loro problematica separazione tra soggetto umano e oggetto-mondo.

Tuttavia Latour, nei pochi ma pregnanti articoli in cui parla di estetica e corporeità (cfr. Latour 2004, 1998), non riprende né l'opera di Shusterman né il più classico *Art as Experience* di Dewey (1934), quanto piuttosto le illuminanti considerazioni di William James (1996 [1907]) in relazione al corpo, le emozioni e la molteplicità del mondo come "multiverso". Nonostante ciò il sociologo francese, pur rintracciando la problematica estetica all'interno del pragmatismo, senza dover necessariamente passare attraverso la fenomenologia, lo fa in un numero alquanto limitato dei suoi lavori, senza sviluppare egli stesso un vero e proprio filone di interesse sul corpo e i sensi all'interno della ANT, cosa che invece faranno altri (per es. Despret 2004; Hennion 2007). In particolare, in contrasto con Latour, Natasha Myers ha reintrodotto in maniera convincente il paradigma fenomenologico, e nello specifico l'opera di Merleau-Ponty, all'interno degli STS, mostrandone i potenziali allacciamenti con il pensiero di Gilles Deleuze, altra grande ispirazione per la ANT (Myers 2015; Myers, Dumit 2011). Oltre al rifiuto della fenomenologia – malgrado la sua funzione importante nel definire le dinamiche attanziali legate al *valore* in Greimas, come discusso più sopra (Petitot 1985; Marsciani 2012b; Magli 2004) – ci si chiede dunque come mai la questione del corpo e dell'estesia non abbia ricoperto un ruolo più centrale nell'opera di Latour.

Tale parziale omissione dell'*aisthesis*, totalmente assente nei primi lavori – forse con l'intento di risultare più appetibile e comprensibile, a un pubblico abituato a un certo tipo di empirismo e pragmatismo angloamericano nelle scienze sociali, delineato più sopra – si affianca in Latour ad un'altra aporia, che potremmo associare a una episteme protestante (Keane 2007) basata sulla stessa separazione di fondo tra soggetti e oggetti, interiorità ed esteriorità, che la ANT si proponeva di evitare. Si tratta di una

distinzione, decisamente moderna e anglosassone, tra linguaggio e mondo, che viene paradossalmente riaffermata più volte in *Non siamo mai stati moderni*, per essere poi rilanciata in altri lavori. Tale distinzione emerge da una parziale critica mossa nei confronti della semiotica strutturale, denunciando i presunti limiti di una disciplina che non saprebbe guardare al di là del discorso (Latour 1991, cfr. cap. 3 *Rivoluzione*), o come necessità di superare un divario tra segni e cose, concepite da Latour come entità separate (cfr. Akrich, Latour 1992, p. 60; Latour 2013a, pp. 254-256).
Certo, la nozione di semiotica del *mondo naturale*, venne sviluppata da Greimas (1970) proprio per ovviare a questa presunta divisione tra linguaggi e mondo. Come si legge nel dizionario di Greimas e Courtés (1979, pp. 205-206), il mondo naturale, come "luogo di elaborazione e di esercizio di molteplici semiotiche", sarebbe stato concepito per dare "una interpretazione semiotica più generale alle nozioni di referente o di contesto extra-linguistico". Tuttavia, esso consisterebbe soprattutto in "un linguaggio figurativo, le cui figure – che noi ritroviamo nel piano del contenuto delle lingue naturali – sono fatte delle 'qualità sensibili' del mondo, e agiscono direttamente – senza mediazione linguistica – sull'uomo" (*ibidem*), concezione questa che chiama direttamente in causa la questione fenomenologica del corpo e della sensorialità (Padoan 2021b; Violi 1999). Come sostiene eloquentemente Paolo Fabbri:

> In altri termini: non c'è il referente bruto; il mondo naturale è già un mondo semioticamente organizzato, cioè dotato di significazione, di cui sono solo diverse, rispetto al linguaggio, le forme di organizzazione. Insisto su questo: il mondo naturale quale noi lo percepiamo è già un mondo di segni, è un mondo la cui espressione è organizzata, e che entra in contatto con il soggetto attraverso forme sensibili che questi interpreta. Così come il soggetto sta nella lingua, nello stesso modo sta in un mondo che è già significante. Si riconosce in quest'ipotesi una scelta di tipo fenomenologico (Fabbri 1991, p. 328).

Si profila quindi il problema di come Latour, avendo rifiutato l'approccio fenomenologico, avesse anche dovuto tralasciare questa importante formulazione greimasiana di semiotica del mondo naturale, finendo dunque per ricadere in una dicotomia tra segni e cose – e dunque, nuovamente, tra linguaggi e mondo, Soggetti e Oggetti – che, dal punto di vista della semiotica strutturale, appare invece già superata. Cerchiamo dunque di vedere come sia possibile rimediare a questo nuovo *impasse*.

4. Semiotica e fenomenologia

Nel suo bel libro *La tenuta del senso*, Pierluigi Basso Fossali (2009) ripercorre quelle che sono state le tappe che hanno chiamato in causa una semiotica della percezione all'interno del gruppo degli allievi di Greimas. In particolare, si sofferma sul lavoro di Fontanille (2004) riguardante le *Figure del corpo*, secondo cui è noto che la presa in carico all'interno del paradigma semiotico del problema della somaticità del senso, ci porterebbe a riformulare anche la nozione di attante nei termini di corpo – un *corpo dell'attante* diviso tra me-carne e sé corpo proprio. Scrive Fontanille:

> Se esaminiamo più attentamente ciò che accade quando cogliamo *qualcosa* a partire dal magma dell'esperienza, ci si convince che il corpo, e più precisamente la carne in movimento, incontra le linee di resistenza di ciò che Greimas soleva chiamare *orizzonte antico* (Greimas, Fontanille 1991, p. 4). È a quel punto che il mondo fa senso, o almeno "qualcosa" fa senso; è solo al momento dell'analisi che potranno essere ulteriormente distinti un piano dell'espressione e un piano del contenuto; ma nel momento inaugurale che tentiamo qui di tratteggiare – sorta di "epifania" della semiosi –, un corpo in movimento sperimenta una pressione, una tensione (attrattiva, spinta, ostacolo, poco importa...) che è la risultante complessiva del proprio movimento e delle "linee di tendenza", nonché delle forze di resistenza della sostanza, con cui esso si confronta (Fontanille 2004, p. 209).

L'importanza accordata in questo passaggio all'orizzonte ontico come momento aurorale della significazione, tema presente a partire da *Semiotica delle passioni*, viene ribadita da Basso Fossali nel suo progetto di una semiotica della percezione, soprattutto nella preminenza del sostrato fenomenologico, all'interno di cui le componenti discorsive e narrative dovrebbero essere innestate:

> Vale la pena precisare fin da subito che innestare le nozioni di enunciazione e narratività all'interno di un quadro fenomenologico significa riprecisare come le frontiere dell'interocettivo e dell'esterocettivo non siano affatto date, in quanto dipendenti da una presa di posizione e da un quadro di relazioni localmente pertinenti, e che il corpo può assurgere a protagonista di fratture nell'elaborazione esperienziale che solo una trama narrativa può poi rinsaldare (Basso Fossali 2009, p. 37).

Nel corso del libro, Basso Fossali (*ivi*, p. 90) poi rimprovererà a Fontanille di non essere stato abbastanza radicale nella sua riformulazione fenomenologica di una semiotica della percezione, ovvero di aver comunque radicato le figure del corpo all'interno di una discorsività legata alle schematizzazioni culturali. Infatti, "non è necessario che intervenga una categorizzazione culturale delle sensazioni o che venga imposta loro una forma di concettualizzazione dominante perché esse esibiscano già un formato semiotico quale quello elaborato percettivamente" (*ibidem*). Di contro a ciò, un po' provocatoriamente egli propone di tenere provvisoriamente separata la discorsività *tout court*, effettuando invece una distinzione e triangolazione tra semiotica dei testi, semiotica delle pratiche, e semiotica dell'esperienza. Infatti, come argomentato anche in altri punti (*ivi*, p. 43), nel progetto di una semiotica della percezione che possa dirsi unitaria e generalizzabile, la dimensione del discorso dovrebbe essere differenziata dall'investigazione del dominio del corpo, dell'esperienza e dei campi sensoriali, che già godrebbero invece di una propria organizzazione semiotica, al di là delle declinazioni culturali:

> Parallelamente, sarebbe preferibile per una semiotica del corpo dismettere il termine "discorsività", dal momento che la modellizzazione di quest'ultima ha goduto di una propria autonomia, in virtù del fatto che è stata profilata sulla base dei testi prodotti dalle diverse culture (*ivi*, p. 41).

In altri passaggi Basso Fossali avanzerà invece posizioni più concilianti nei confronti del dominio del discorso, concedendo "un continuo va e vieni tra esperienzialità e discorsività" (*ivi*, p. 80). Tuttavia, è soprattutto nel lavoro di Fontanille (2004, pp. 18-19, 31-32, 45-46) che viene ribadito come pensare che l'attante abbia un corpo, ci può portare a mettere profondamente in discussione proprio quegli schemi narrativi, che avevano invece fatto da base per la formulazione della ANT nell'opera di Latour. Da una parte si profilerebbe dunque una semiotica del corpo, di base fenomenologica e aperta a una esplorazione estesica, ma anche ai rischi di una visione un po' troppo antropocentrica. Dall'altra troveremmo invece in Latour dei percorsi narrativi greimasiani più classici, estesi però, attraverso l'etnografia e l'analisi del discorso tecno-scientifico, a reti attanziali che ci consentono di mappare corsi di azione generati da istanze non-umane, in cui però la riflessione sull'estesia e il sensibile ha giocato un ruolo decisamente minoritario. Ma sono queste le uniche due strade possibili?

Nel suo lavoro *La Cura Ludovico*, Gianfranco Marrone (2005) ci porta lungo un percorso teorico alternativo. L'analisi approfondita delle varie trasformazioni e traduzioni intersemiotiche subite dal romanzo *Arancia meccanica* di Anthony Burgess – lungo reinvenzioni cinematografiche di successo, colonne sonore, riprese teatrali, rilanci mediatici paratestuali, e fatti di cronaca – ci mostra come l'esperienza sensibile dovrebbe essere intesa non tanto come aurorale precondizione della significazione, ma come effetto di senso finale che trasforma gli schemi percettivi e le significazioni del quotidiano. Sostiene infatti Marrone: "Più che fondare soggetto e mondo, la percezione, paradossalmente, li ri-costituisce, li trasforma alla radice e li reimmette nella cultura e nel sociale" (*ivi*, p. 12). Altro suggerimento, che ci riporta verso Latour, viene da Francesco Marsciani (2012a), quando commentando un passaggio di Husserl da *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), afferma:

> La soggettività trascendentale non è dunque la soggettività umana, non siamo "noi uomini" a fungere per la costituzione del mondo e quindi anche di noi stessi che in quel mondo siamo inclusi insieme. Questa umanità, la comunità di spirito di cui siamo parte come uomini, non è altro che l'esteriorizzazione, la mondanizzazione di un'istanza soggettiva trascendentale. Rispetto a quest'ultima, l'umanità, inclusa nelle oggettività del mondo, è insieme ad esse "fenomeno", polo oggettuale della costituzione che trae la sua fonte dal puro fungere soggettivo. La soggettività trascendentale si trova oltre l'umanità come comunità degli uomini, e allo stesso titolo si trova al di là del polo egologico umanamente inteso (Marsciani 2012a, p. 51).

Proseguendo in queste direzioni, possiamo chiederci: oltre a innestare le "nozioni di enunciazione e narratività all'interno di un quadro fenomenologico", strada già percorsa in maniera proficua da Fontanille e Basso Fossali, sarebbe possibile in senso inverso, provare a innestare le nozioni di percezione, corpo ed estesia all'interno di un percorso che sia basato su una logica attanziale a livello profondo? Come possiamo studiare la sensorialità e le logiche del sensibile, pur riconoscendo forme dell'agire oltre l'umano e oltre l'individuo, che risultano invece meglio inquadrate nella logica attanziale classica e nella sintassi dei programmi di azione riproposta dalla ANT?

5. Ripartire dalla nozione di ibrido

Per rispondere a queste domande, sarà opportuno ripercorrere brevemente le discussioni intorno alla nozione di ibrido che si sono sviluppate in seno agli STS. Tenterò in particolare di dimostrare come la nozione di ibrido, malgrado alcune critiche anche interne che sono state mosse a questo concetto, possa in realtà aiutarci a ripensare la questione fenomenologica della percezione e del corpo.
La nozione di ibrido appare come è noto in apertura al libro di Latour (1991) *Non siamo mai stati moderni*. Qui lo studioso di STS introduce il problema della "proliferazione degli ibridi", nel momento in cui, aprendo le prime pagine di un giornale, ci imbattiamo quotidianamente in un insieme di notizie che mescolano assieme diversi domini – modi di organizzare il mondo che, altrove, le istituzioni tendono a presentarci come settori nettamente separati. Nella stessa notizia, partendo dagli strati di ozono studiati da spedizioni in Antartide, ci colleghiamo alle catene di montaggio delle industrie e ai loro amministratori delegati, ai laboratori chimici delle università, ai consigli di stato e dell'ONU, alle bombolette spray e gli elettrodomestici, all'attivismo ecologico, per arrivare infine alle previsioni dei meteorologi e al cambiamento climatico. Continuando poi con un'altra notizia, seguiamo le vicende del virus dell'AIDS, che connette tra loro altre analisi di laboratorio, le dichiarazioni di un Reagan o un Chirac, le industrie farmaceutiche, i malati e le organizzazioni umanitarie, i giornalisti e gli attivisti, il sesso e la discriminazione, gli psicologi e le istituzioni religiose, i medici e le epidemie in Africa. Lo stesso si può dire per embrioni congelati, incendi su larga scala e disastri ecologici, dibattiti sulla contraccezione, lo studio delle balene, lotte operaie, o lo sviluppo di nuovi chip in Giappone. Ognuna di queste notizie o fatti di cronaca ridisegna attraverso fili sottili e reti di collegamento i rapporti tra natura e cultura. Le *notizie ibride* continuano a moltiplicarsi, disegnando guazzabugli di politica, diritto, scienza, religione, letteratura e tecnologia. Tali rimescolamenti non sembrano preoccupare in realtà nessuno, ma lì dove l'esperienza quotidiana produce costantemente ibridazioni tra entità umane e non-umane, analisti e pensatori si prodigano a dividere i fenomeni in tanti scomparti separati, come la scienza, l'economia, la cronaca, le rappresentazioni sociali, la politica, la sessualità e la pietà religiosa.
Gli stessi ricercatori di *Science studies*, che insieme a Latour hanno tentato di tracciare queste reti intricate, possono a loro volta essere considerati degli *ibridi*. Lo sono diventati, seguendo le traiettorie delle lampadine di Edison (Hughes 1983), gli elettrodi delle pile a combustibile (Callon 1989), i batteri di Pasteur (Latour 1984), o le centrali inerziali di missili intercontinentali (MacKenzie 1990) – e seguendo

il modo in cui queste traiettorie hanno profondamente riconfigurato i collettivi sociali, le loro abitudini e le loro scelte. Difficilmente incasellabili all'interno delle istituzioni scientifiche, lavorando di traverso ai domini dei sociologi, storici, economisti, scienziati, politologi, antropologi e filosofi, essi vengono spesso tacciati, dalle scienze esatte, di voler ridurre ogni verità scientifica a interessi e manovre politiche, e dalle scienze sociali, di dimenticare il contesto sociale, inteso come l'unico principio in grado di fornire una spiegazione allo sviluppo tecno-scientifico in senso ampio. Tuttavia, sono proprio tali critiche mosse nei confronti degli studiosi di STS, a rivelare i preconcetti e la rigidità delle categorizzazioni usate nella nostra cultura intellettuale, incapace di cogliere le continue ibridazioni e intrecci che hanno da sempre caratterizzato il mondo in cui viviamo. Descrivere le ibridazioni tra natura e cultura, non vuol dire infatti ridurre la scienza a meschini intrallazzi politici, ma al contrario mostrare la capacità di attori non-umani – filamenti di lampadine, batteri, scambio di ioni, per arrivare ai virus e gli strati di ozono delle cronache quotidiane – di ricostruire il sociale influenzandolo dal suo interno, in un intrico indissolubile con le forme dell'agire umano. Viceversa, concentrarsi sulla semiotica del discorso scientifico, non equivale a parlare solo di rappresentazioni umane di una qualche realtà sottostante, ma significa mettere in campo l'intera società, mostrando che ciò che scrivono gli scienziati nel loro lavoro, si connette a processi di traduzione tra storia, scienza, tecnologia, politica, economia etc.

Ecco, dunque, che la nozione di ibrido assume una valenza teorica, metodologica, politica, ma anche ontologica, per il suo mettere in discussione la materia e le componenti stesse dell'essere, di ciò che consideriamo mondo, natura e realtà. Ma al tempo stesso, essa ci consente di ricomporre la mappa di ciò che consideriamo il sociale, ora non più sganciato dal naturale, ma intrecciato ad esso in concatenamenti collettivi di attori umani e non-umani. In tal modo, tale nozione modifica metodologicamente i pesi e i giochi di forza tra i diversi attori in gioco, ribilanciando l'*asimmetria* creata dalle scienze naturali nel localizzare la verità in una Natura astratta e indipendente, o quella creata dalle scienze sociali nel togliere viceversa alla Natura qualsiasi valore esplicativo – e cercando invece di prendere seriamente ciò che da parecchio tempo popolazioni indigene di tutto il mondo tentano di dire agli antropologi. Ovvero, il fatto che esistano modi diversi di concettualizzare il mondo, la mente, il corpo e il cosmo, che non rientrano nella grande divisione moderna tra una "natura" fatta di materialità inerte e una "società" fatta esclusivamente di umani – umani che nella fattispecie, vengono poi considerati i soli in grado di agire, chiudendosi in rappresentazioni mentali definite come "cultura".

Potremmo usare il quadrato semiotico (Fig. 1) per analizzare il posizionamento dinamico del concetto di ibrido, all'interno di una certa articolazione semantica della modernità ripercorsa in *Non siamo mai stati moderni* (Latour 1991). La nozione di Ibridazione viene infatti usata in questo libro come termine subcontrario, che conduce dalla Grande Divisione (suo contraddittorio) alla Traduzione (suo complementare). Viceversa, troviamo sull'altro asse contraddittorio, come negazione della Traduzione, la nozione di Purificazione, che avrebbe portato invece alla Grande Divisione tra umani e non-umani, sancita dalla Costituzione dei Moderni: "Come potremmo raggiungere la purificazione delle scienze e delle società quando sono gli stessi modernizzatori che fanno proliferare gli ibridi grazie a quella Costituzione che ne nega l'esistenza?" (*ivi*, cap. 3 *Rivoluzione*).

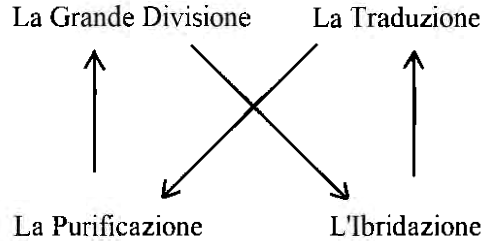


Fig. 1 – Quadrato semiotico della modernità.

Secondo Latour, l'ibridazione sarebbe a un tempo negata e provocata dal carattere costituzionale giocato dalla grande divisione, tra Società e Natura, su cui si fonda la modernità. Ma viceversa, potremmo anche dire che sia l'ibridazione a negare questa grande divisione ideologica, la quale non è capace di contenere i concatenamenti di umani e non-umani che pervadono di fatto il quotidiano. In altre parole, attraverso questo meccanismo di parziale oscuramento, meno i Moderni si pensano ibridi, e più si ibridizzano, più si pensano prodotto di purificazione, e più procedono nella direzione opposta di intreccio tra sociale e naturale. Se uno stato di permanente traduzione è il risultato di questo intreccio, lo è dunque in un rapporto di complessità con la grande divisione dichiarata da questa Costituzione dei Moderni. Pertanto, gli studiosi di STS possono parlare di proliferazione di ibridi, secondo Latour, proprio perché c'è stata precedentemente questa purificazione ideologica, che ha convinto i Moderni di aver diviso l'uomo dalla natura.
Tale idea ritornerà ancora nei lavori di Latour, in particolare nel già citato *Pandora's Hope* (Latour 1999a), dove la nozione di ibrido verrà ripresa più volte, per esempio quando scrive:

> Sì, viviamo in un mondo ibrido fatto allo stesso tempo da dei, persone, stelle, elettroni, centrali nucleari, e mercati, ed è nostro dovere trasformarlo in "caos turbolento" o in un "tutto ordinato", un *cosmo* come il testo greco [del *Gorgia*] lo definisce, portando avanti ciò a cui Isabelle Stengers dà il bellissimo nome di cosmopolitiche (Latour 1999a, p. 16, trad. ns.).

La nozione di ibrido è stata ripresa in accezione simile anche da Michel Callon (Callon, Lascoumes, Barthe 2001), stretto collaboratore di Latour, in relazione a ciò che egli definisce come *forum ibrido*: uno spazio aperto di collaborazione in cui gruppi eterogenei di esperti, politici, tecnici e gente comune discutono e valutano problemi di natura ibrida, ossia provenienti da una grande varietà di domini, dall'etica all'economia, includendo fisiologia, fisica nucleare, elettromagnetismo etc. Nuovamente, il processo di ibridizzazione riguarda non solo l'oggetto di analisi, ma anche i soggetti che compiono le analisi. Potremmo dire infatti che *sia lo sguardo stesso a diventare ibrido*.
Donna Haraway ha nello specifico sviluppato a fondo tale nozione di sguardo ibrido, usando la metafora del *cyborg*: "Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura della realtà sociale così come una creatura di finzione" (Haraway 1991, p. 149, trad. ns.). Secondo Haraway, la visione stessa sarebbe sempre incassata in un concatenamento di dispositivi, artefatti e ricettori sensoriali che costituiscono un atto ibrido del vedere. Il nostro sguardo è sempre dunque quello di un cyborg, nel senso che questi dispositivi tecnici e la visione prodotta da tale sguardo socio-tecnologico sono inseparabili dagli interessi e dalla posizione situata, a partire da cui il mondo viene visto e valutato (Morita 2014, p. 220). Siamo dunque sempre un po' parte di ciò che studiamo, cosa che mette in crisi l'idea di una pura soggettività umana riguardante il ricercatore stesso e il suo sguardo, e una pura oggettività riguardante il suo oggetto di analisi. Come sostiene ancora Haraway:

> La topografia della soggettività è multidimensionale; e così, perciò, è la visione. Il sé conoscente è parziale in tutte le sue forme, mai completo, intero, semplicemente lì e originale; esso è sempre costruito e cucito assieme in modo imperfetto, e *dunque* in grado di unirsi con un altro, di vedere assieme senza pretendere di essere un altro. Qui viene la promessa di oggettività: colui che conosce scientificamente ricerca una posizione di soggetto non di identità, ma di oggettività; cioè, una connessione parziale (Haraway 1991, p. 193, trad. ns.).

Dunque, abbiamo soggetti ibridi che aspirano all'oggettività, allo stesso modo in cui gli oggetti ibridi aspiravano alla soggettività. È in questo modo che la nozione di ibrido mette profondamente in crisi quella visione di soggetto umano che incontra un oggetto mondo attraverso la propria percezione corporea, che una versione forse un po' caricaturale della fenomenologia sembra restituirci. Non vi sarebbe infatti soggetto che non sia in parte oggetto, e viceversa non vi sarebbe fenomeno del mondo

che non sia in parte intriso di soggettività. Abbiamo piuttosto quasi-soggetti e quasi-oggetti, ibridi attoriali collocati tra i due poli ideologici di Natura e Società (Latour 1991, 2005, p. 238)

John Law in seguito, criticherà l'applicazione della nozione di ibrido a mondi non occidentali, in cui le categorie ontologiche euroamericane, e la loro insistenza su una pura separazione di natura e società, semplicemente non si applicano. Le società aborigene dell'Australia, ad esempio, concepiscono il paesaggio come uno spazio popolato da Antenati, in parte umani e in parte animali, in parte naturali e in parte sociali, in parte spirituali e in parte geografici. Persino dipinti e sculture prodotte dall'uomo, piuttosto che *rappresentazioni* di Antenati, vengono considerate *istanze di manifestazione* nel mondo di tali esseri del Tempo dei Sogni, e perciò in grado di far ammalare le persone, dare loro forza, o causare incidenti. Veri e propri soggetti agenti dunque, che vanno a comporre la complessa concezione dello spazio e del tempo abitati dalle popolazioni aborigene. Saremmo tentati, afferma Law, di vedere questi esseri come degli ibridi, tuttavia tale nozione presupporrebbe una preventiva purezza di elementi, poi tra loro mescolati, che invece sarebbe totalmente estranea al modo di pensare aborigeno (Law 2004, pp. 133-134). Abbiamo infatti già notato come, nel nostro quadrato semiotico della modernità, la purificazione e la divisione tra Natura e Società siano il presupposto per le successive ibridazioni, promosse e negate al tempo stesso dalla Costituzione dei Moderni.

In risposta a tale possibile obiezione verso la nozione di ibrido però, potremmo dire che sarebbe veramente ingenuo pensare che vi siano popolazioni nel mondo contemporaneo, che non siano state influenzate in qualche misura dall'impatto del colonialismo, e dal modo di pensare dei Moderni euroamericani. Ciò equivarrebbe a rinsaldare lo stereotipo esotizzante proposto da un tipo di relativismo culturale molto rigido – come quello criticato in Malinowski e nei primi antropologi dagli autori di *Writing Culture* (Clifford, Marcus 1986) – che ignorava volutamente il devastante impatto della modernità, e il relativo tentativo di purificazione attuato dai colonizzatori europei tra le popolazioni indigene. D'altro canto, malgrado la critica spesso avanzata dai proponenti della "svolta ontologica", nei confronti del movimento *Writing Culture* e la sua tendenza verso una eccessiva riflessività culturale – generatrice di nuove divisioni natura/cultura (Holbraad 2012, pp. 35-36) – notiamo come l'invito a non ignorare il modo in cui il nostro sguardo metodologico crei e trasformi l'oggetto di indagine, venga non solo da Latour, Callon e Haraway, ma anche da Law stesso (Law 2004).

Bisogna dunque riconoscere l'impatto delle ideologie moderne di purificazione, da cui tutti ci saremmo poi affrancati, chi più palesemente (come tante società non occidentali), chi più surrettiziamente (come gli euroamericani). Inoltre, se come sostiene (tra gli altri) Haraway, il nostro sguardo è sempre co-implicato e ibridizzato nel nostro oggetto di indagine, è necessario prendere in considerazione anche l'impatto di questo, e dei suoi preconcetti ideologici, sui fenomeni da noi studiati, da cui tuttavia questi ultimi sono sempre in grado di affrancarsi, spesso con un curioso rovesciamento. Potremmo infatti sostenere non solo che la nozione di ibrido possa, in qualche misura, essere ri-enunciata dai collettivi anche non europei – che sono passati più o meno stravolti, più o meno indenni, attraverso la modernità e le sue ideologie di purezza – ma che anche il loro studio, passando attraverso il nostro sguardo scientifico, contribuisca a ibridizzare il nostro stesso modo di pensare, portandoci da una supposta divisione ideologica, al riconoscimento delle reti, sino all'idea di una loro costante traduzione.

Questo ci porta infine a collegare la nozione di ibrido a quella di reti traduttive enunciazionali, su cui si basa l'apporto metodologico della ANT. La nozione di enunciazione è infatti stata associata più volte da Latour (1999b, 2013a) a quella di reti traduttive, a designare un movimento o passaggio, che da un attore all'altro costruisce rizomaticamente un *network*. Sullo sfondo di tale teoria si muove il concetto di *concatenamento collettivo di enunciazione*, sviluppato da Deleuze e Guattari (1980) per definire l'effettuazione del diagramma o macchina astratta, in una rete mobile di atti di parola (*parole d'ordine*). Tali atti ridistribuiscono le assegnazioni di soggettività nel discorso, come trasformazioni semiotiche che hanno effetto immediato sui corpi stessi del sociale, siano questi umani (il testimone in tribunale) o non-

umani (il corpo-prigione dell'aereo sequestrato dai terroristi), individuali (l'imputato che diventa condannato) o collettivi (il proletariato nella I Internazionale marxista) (*ivi*, pp. 130-139).
Orbene, tale concatenamento in Latour (1999b) sarebbe possibile attraverso varie forme di passaggio o delega, che si effettua attraverso diversi regimi di enunciazione, tra cui, la produzione di artefatti (Tecnica), di figure (Finzione narrativa), o la costruzione di un collettivo (Politica). Latour in seguito distinguerà tra quindici modi diversi di esistenza, o regimi di enunciazione attraverso cui i collettivi moderni si enunciano venendo in essere, definendo il *network* come uno di questi modi, passibile comunque di intrecciarsi con la maggior parte degli altri sebbene non in grado di qualificarne i valori differenziali (Latour 2013a, p. 35). Ciò che in questa sede però ci interessa di più è che egli definisca questo passaggio o delega enunciazionale, da un attore all'altro del concatenamento, nei termini di *traduzione* (*ivi*, p. 41). Vi sarebbe dunque una costante traduzione e trasformazione di tracce-enunciati fatti circolare tra attanti-enunciatori attraverso meccanismi di *débrayage* ed *embrayage*, che configurano diversi modi di messa in presenza da parte di istanze umane o non-umane (Padoan 2012, pp. 12-13, 46). Ma essendo la traduzione uno dei principi base del fare etnografico e potremmo dire, della ricerca sociale (Viveiros de Castro 2004; Padoan 2021b), non ci deve sfuggire il fatto che le reti enunciazionali coinvolgano sia gli attori studiati che il ricercatore stesso, co-implicato nella comune costruzione di un prodotto-enunciato scientifico. Le reti traduttive enunciazionali si connettono dunque anche allo sguardo del semiologo, che a sua volta non soltanto osserva un fenomeno operando analisi descrittive, ma viene anche profondamente ibridizzato nelle sue teorie e modelli dallo stesso proprio oggetto di indagine.

6. Politiche dell'alterità: etnografia, testi e metasemiotiche immanenti

A questo problema, che riguarda anche la costruzione dell'oggetto dell'analisi semiotica, si aggiunge quello della dimensione politica dell'alterità, nel momento in cui, sulla scia degli studi di Latour, si adotta un metodo di indagine etnografico per andare a investigare i concatenamenti ibridi di attori umani e non-umani. Proprio lo statuto ibrido di tali collettivi ci porta infatti a interrogare le politiche della natura (Latour 1999c), ovvero il fatto ineludibile che ogni qualvolta incontriamo – secondo la citazione da Francesco Marsciani (2012a, p. 51) riportata più sopra – forme di soggettività "oltre l'umanità come comunità di uomini", oppure "al di là del polo egologico umanamente inteso", queste sono anche profondamente intessute di istanze politiche. Lo stesso accade per i nostri oggetti di ricerca, che ibridamente intrecciati con tali istanze politiche, diventano anche *matters of concern* (Latour 2005) o materie di disputa e coinvolgimento, pronte a interpellarci attivamente e modificare il nostro pensiero (piuttosto che realtà neutre o inerti, prive di effetto su chi le analizza). Che statuto hanno dunque le teorie etnografiche? Sono queste semplicemente dei discorsi da analizzare, o possono dialogare alla pari con le nostre teorie semiotiche? In che misura possono essere prese in carico da noi?
Vorrei a questo punto precisare che i semiologi da tempo sono abituati a confrontarsi con *metasemiotiche immanenti* ai testi. Pensiamo all'idea di Omar Calabrese (1985), presentata in *Macchina della pittura*, di vedere il quadro, l'opera d'arte, come oggetto teorico: oggetti che "contengono una teoria immanente della propria rappresentazione" (*ivi*, p. 7). Una metasemiotica immanente, ovvero una semiotica che parla di se stessa esplicitando i propri meccanismi e architetture. La testualità cioè (visiva, somatica, verbale, architettonica, o altro), "contiene per forza le teorie che la fondano" (*ibidem*), e in particolare certi testi manifesterebbero questo principio in modo ancora più evidente. Tali testi si presentano come luoghi di "riflessione sui fondamenti della loro stessa costruzione" (*ibidem*), o della costruzione del senso in generale. Tale atteggiamento, di rispetto e di apertura nei confronti degli oggetti teorici che muove la semiotica, non è così dissimile da quello che muove gli antropologi nei confronti delle teorie etnografiche che essi trovano sul campo, le quali ci insegnano a ripensare i rapporti tra soggetto e oggetto, il sé e l'altro. Come sostiene Claude Lévi-Strauss (1962, p. 85) ne *Il pensiero selvaggio*:

"Tra la fondamentale assurdità delle pratiche e delle credenze primitive, proclamata da Frazer, e la loro conferma speciosa in base alle evidenze di un preteso senso comune, cui fa appello Malinowski, c'è posto per tutta una scienza e una filosofia".
Proprio a questa scienza e questa filosofia vorrei ora volgermi nelle considerazioni seguenti, tenendo presente però un'idea, menzionata già in precedenza e più volte ribadita dallo stesso Latour (2005, pp. 33, 57) in altre occasioni, che quando si parla di "riflessività", rischiamo di trasformare l'etnografia nell'ammirazione solipsistica di noi stessi. Rischiamo in altre parole di fermarci ad un autoscrutamento prolungato, che non ci dice niente di più sulle diverse forme e i diversi processi della significazione che si presentano davanti a noi proprio nell'altro, i quali ci consentono invece di rimettere in gioco i nostri modelli e le nostre teorie. Più che la riflessività dell'etnografo, dovremmo dunque concentrarci sulla riflessività degli attori sociali (umani o non-umani) e dei testi etnografici – ovvero le cornici stipulate e negoziabili di interazione sul campo – che intendiamo studiare. Quello che mi proporrò di fare sarà dunque vedere come i miei soggetti etnografici definiscono l'ibridità, l'oggettività e la percezione, per poter ripensare a questo tema secondo una prospettiva che rispetti proprio la riflessività che essi mettono in gioco.

7. Intra-corporeità e inter-naturalità: una etnosemiotica della percezione

Un esempio ci viene fornito dai pellegrini asceti appartenenti alla tradizione Shugendō, nell'area montuosa di Katsuragi. Lo Shugendō è una forma giapponese di ascetismo di montagna che, secondo la prospettiva corrente, iniziò attorno al tardo tredicesimo secolo, combinando assieme il culto di divinità locali chiamate *kami*, correnti taoiste e sciamaniche, con una forte base di buddhismo esoterico (Castiglioni, Rambelli, Roth 2020; Blair 2015, p. 272). Secondo i praticanti di tale tradizione, la lingua è tutt'altro che fenomeno immateriale. Infatti, la lingua sacra dei *mantra* manifesta la concreta presenza delle divinità buddhiste esoteriche durante invocazioni rituali, eseguite nel pellegrinaggio attraverso i monti di Katsuragi. Il corpo sonoro delle divinità viene presentificato e attualizzato attraverso il canto ritmico di sacre sillabe – come *baḥ* per Shaka (sanscr. Śākyamuni) o *śrī* per Hōki bosatsu (sanscr. Dharmodgata bodhisattva), la divinità tutelare del gruppo di pellegrini.
Tale presenza viene espressa attraverso il linguaggio verbale, e percepita attraverso sia la vista (con visualizzazioni) che l'udito, ma viene anche mediata da icone, strumenti rituali, ed equipaggiamento indossato dai pellegrini ascetici. Tali materiali funzionano esattamente come il linguaggio sacro dei *mantra*, dal momento che essi generano anche effetti salvifici e valori religiosi, attraverso il ritmo corporeo del rituale. I valori vengono enunciati o meglio, messi in vibrazione, dalle forme espressive della materialità (e non viceversa), sotto forma di una circolazione di effetti di senso. La salvezza viene generata da una forma di semiosi immanente e anti-rappresentazionale, attivata dal ritmo del camminare e pregare, e dal suono di strumenti musicali. E perciò, il *tokin* (piccolo copricapo nero indossato sulla fronte) genera le cinque saggezze del buddha cosmico Dainichi, la conchiglia *horagai*, suonata prima e dopo le sessioni rituali, enuncia il sermone di Dainichi, il bastone corto *shakujō* munito di anelli metallici, usato per scandire il tempo della preghiera, produce purificazione e saggezza di Illuminazione, e il bastone da cammino *kongōzue* manifesta i cinque elementi dell'esistenza (terra, acqua, fuoco, vento, e vacuità). In contrasto con quanto sostenuto per esempio da Tim Ingold (2007), secondo cui la materia sarebbe separata dal linguaggio e la significazione, questi cinque elementi più un sesto componente, la coscienza, formano il vero corpo del buddha cosmico Dainichi, che comprende l'intera realtà come presenza immanente. Secondo i pellegrini ascetici di Katsuragi, che fanno riferimento al discorso buddhista esoterico *shingon*, l'intera sostanza materiale del mondo naturale è, al tempo stesso, la parola, il corpo e la mente del buddha cosmico. Il mondo naturale sarebbe una gigantesca macchina semiotica costantemente messa in moto da Dainichi, con il quale i praticanti si mettono in sintonia durante il rituale.

Tale condizione – l'universo come corpo di un buddha cosmico, i cui sei componenti si ritrovano in ogni essere, così come negli oggetti e nei luoghi materiali – giustifica il senso di *intra-corporeità* e comunanza con l'ambiente naturale circostante, testimoniato dai pellegrini durante l'ascesi, e documentato anche all'interno di altri gruppi facenti parte della stessa tradizione religiosa (Bouchy 2009). Si potrebbe qui richiamare l'idea merleau-pontiana di "carne del mondo" (Merleau-Ponty 1964), o chiasma che intreccia tra loro corpo e mondo: "Come l'uomo naturale, noi ci poniamo in noi *e* nelle cose, in noi *e* nell'altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo". O ancora: "Il chiasma non è solamente scambio me l'altro (i messaggi che egli riceve giungono a me, i messaggi che io ricevo giungono a lui) è anche scambio fra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo 'oggettivo', fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come 'stato di coscienza' finisce come cosa" (*ivi*, p. 215).
Ma vi è di più. Secondo le dottrine della scuola buddhista esoterica Shingon a cui il gruppo dei pellegrini di Katsuragi fa riferimento, ci sarebbe anche un particolare modo di vedere e percepire il paesaggio, seguendo un certo posizionamento prospettivista. Ad esempio, il *Benkenmitsunikyōron* o "Trattato della differenza tra insegnamenti essoterici ed esoterici", attribuito a Kūkai (IX secolo d.C., KZ 1, p. 476, trad. ns.; Abe 2000, p. 283), afferma: "La stessa acqua viene vista da spiriti famelici come uno stagno in fiamme, e dagli abitanti celesti come un lago di smeraldo. La notte scura per gli esseri umani è il giorno illuminato per gli uccelli notturni". Malgrado il corpo del buddha cosmico e i suoi elementi siano parte comune dell'intero universo, ci sarebbero in altre parole diversi livelli di esistenza, dai livelli più bassi degli esseri infernali e spiriti famelici, salendo su per gli animali e le piante, passando per gli esseri umani, per salire verso titani *asura*, esseri celesti, e vari esseri illuminati. A seconda del nostro livello di rinascita, arriveremmo a percepire il mondo e l'altro in maniera completamente diversa, tanto diversi quanto il giorno e la notte, un paesaggio infernale o un panorama etereo. Sembrerebbe una sorta di prospettivismo nipponico, se non fosse che tale inter-naturalismo (cfr. Viveiros de Castro 2009) o compresenza e scambio tra diverse nature, poggia non su una forma di animismo ma di *analogismo* (Descola 2005), in cui il punto di vista (il "noi" enunciato) non è sempre umano, ma cambia a seconda del livello prospettico. Dunque, ci troveremmo di fronte non solo a una molteplicità di nature, ma anche una molteplicità di culture, ossia una *inter-naturalità* che poggia su una pluralità differenziata di "noi".
Ma al fine di comprendere come queste dinamiche di costruzione dell'oggettività e della percezione dell'altro vengano attivate, dobbiamo analizzare la pratica del pellegrinaggio e i rituali eseguiti nel corso di esso.

8. Corpi non-umani e interazione rituale

Almeno sin dal dodicesimo secolo, l'area di Katsuragi è stata attraversata da una rotta di pellegrinaggio, che connette ventotto stazioni. Tali stazioni vengono associate da narrazioni specifiche, ancora tramandate e rievocate, con i ventotto capitoli della scrittura buddhista del *Sūtra del Loto*. Tali capitoli sono detti essere seppelliti all'interno di tumuli di terra disseminati sul territorio (*kyōzuka*), un capitolo per ciascuna stazione, e vengono venerati come Parola e Corpo del Buddha inscritti nel paesaggio stesso (Kashibashi Nijōsan Hakubutsukan 1999 p. 10; Padoan 2021a). Potremmo parlare in questo caso di un esempio di traduzione intersemiotica (Jakobson 1959), dal linguaggio scritto del *Sūtra* al linguaggio dello spazio, che viene percepito dai praticanti sotto forma di una semiotica del mondo naturale del tutto particolare, vibrante di sacralità, e messa in movimento dall'azione rituale di venerazione dei tumuli.
Durante il rituale eseguito oggigiorno presso queste ventotto logge, i pellegrini asceti di Katsuragi intonano una serie di *mantra* e *sūtra*, accompagnati dalla scansione ritmica degli *shakujō* (bastoni corti dotati di anelli metallici). L'intera cerimonia è demarcata dal suono delle conchiglie *horagai* all'inizio e al termine, e dura per circa otto minuti, dopo di cui si prosegue verso la stazione successiva. Inoltre, l'intensificazione ritmica, l'uso di strumenti rituali, e le posizioni spaziali, giocano un ruolo cruciale

durante il rituale, quando i praticanti si collocano di fronte al tumulo dove il capitolo del *Sūtra del Loto* viene venerato.
L'atto di pregare di fronte a sacre scritture contenenti la Parola del Buddha, considerate come principali oggetti di culto, è stata considerata per lungo tempo in Giappone come pratica abbastanza comune (Moerman 2007, p. 252). Per i praticanti *shugen* in particolare, il tumulo con il *Sūtra* può essere considerato un Oggetto di Valore, una porzione di spazio investita di valori religiosi dai pellegrini, attivamente costruita da loro come attante spaziale o *topos*, per seguire la terminologia di Manar Hammad (2003). Tuttavia, i valori investiti sui capitoli del *Sūtra*, considerati anche come reliquie materiali del Buddha, permettono la costruzione semiotica dei tumuli di terra come *veri e propri corpi*. Il *Sūtra del Loto* stesso fornisce giustificazione per tale pratica, in qualche modo chiarendo enunciazionalmente ai lettori, come sorta di manuale di istruzioni, il modo in cui la scrittura stessa dovrebbe essere venerata, dichiarando:

> Qualunque luogo possa essere occupato da un rotolo di codesta scrittura, in tutti questi luoghi uno deve erigere uno stupa di sette gioielli [...] Non c'è bisogno di collocare neanche una *śarīra* [reliquia corporea del Buddha] in esso. Per quale motivo? Al suo interno vi è già l'intero corpo del Così è Venuto [ossia il Buddha stesso] (*T* 9.262.31b; Hurvitz 1976, p. 178, trad. ns.).

In questo ed altri passaggi, il *Sūtra del Loto* presenta se stesso come reliquia corporea del Buddha. È degno di nota il fatto che in pratiche buddhiste ben documentate in Asia, reliquie e icone religiose sono state percepite per secoli, in un gesto immanentista e non-rappresentazionalista, come presenza concreta del corpo del Buddha in terra, piuttosto che rappresentazioni di esso.
Come menzionato prima, praticanti e tumulo di fronteggiano l'uno davanti all'altro nella scena rituale – nel "contesto semiotico", per usare un termine di Landowski (1989) – stabilendo una relazione di co-presenza (Fig. 2):



Fig. 2 – Praticanti di fronte al tumulo del *Sūtra del Loto* durante l'esecuzione rituale (foto dell'autore).

Entrambe le parti sarebbero caratterizzate da ciò che Hammad (2003, pp. 112-115) chiama *referenziali immanenti*. Questi sarebbero centri di referenza inscritti in umani, cose, elementi architettonici e altri attori non-umani, orientando le direzioni spaziali attorno a loro secondo schemi topologici e sistemi assiali semisimbolici (davanti/dietro, sopra/sotto, destra/sinistra etc.). Le posizioni di persone e artefatti nello spazio, sarebbero legate alla mutua intersezione dei loro referenziali immanenti, secondo la forma di interazione prescritta, o il corso di azione seguito (Hammad 2003, pp. 117-119). In altre parole, quando

si approccia un artefatto o un luogo marcato, specialmente in situazioni rituali (ma spesso anche in altre circostanze), siamo portati a seguire certe posture, facendo attenzione al referenziale immanente inscritto in esso. Se applichiamo questo alla scena rituale eseguita a Katsuragi, possiamo vedere come i praticanti, le icone e i tumuli abbiano tutti i loro centri di referenza nello spazio, e come i luoghi inscritti con il *Sūtra del Loto* vengano venerati da una particolare posizione spaziale, orientati, come essi sono, verso i pellegrini (Fig. 3):

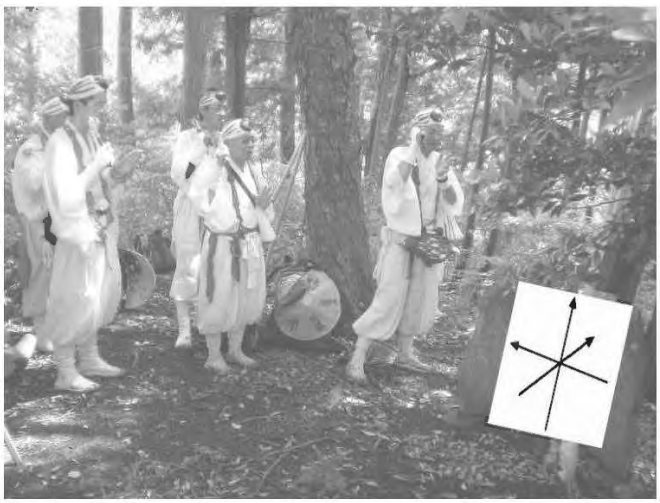


Fig. 3 – Referenziale immanente inscritto nel tumulo del *Sūtra* come *topos*.

Tale referenziale immanente inscritto nei tumuli li rende per così dire un "punto zero", un *topos* attorno a cui lo spazio e l'azione rituale vengono strutturate deitticamente, come un "Io" immanente (il Buddha) secondo cui un "voi" co-presente (i pellegrini) e "loro" laterale (astanti umani o divinità evocate attraverso i *mantra*), vengono spazialmente disposte. Il rito funziona così come una conversazione concertata, in cui diversi attori umani vengono riuniti assieme e messi in movimento dall'enunciazione spaziale. Lo spazio è qui non solo prodotto da corsi di azione, ma produttore di azioni esso stesso, un *topos* attante Destinante che stimola una risposta da parte dei praticanti, provocando i loro *voleri* e *doveri* nell'esecuzione del rituale.[2]

Se in presenza, come referenziali immanenti, possiamo osservare asceti e tumuli in relazioni reciproche, *in absentia* abbiamo invece una seconda coppia di elementi, che consistono nella figura mitica del fondatore del pellegrinaggio En no Gyōja, prototipo dell'asceta pellegrino per antonomasia, e il *Sūtra del Loto* considerato come reliquia e Corpo del Buddha, secondo l'omologazione seguente (Fig. 4):

Asceti : Tumuli :: En no Gyōja : Corpo del Buddha

Fig. 4 – Omologazione semisimbolica tra termini *in presentia* e *in absentia*.

Tuttavia, ciò che accade attraverso questo rituale è in realtà una presentificazione della seconda coppia di termini nella prima. Non si tratterebbe solo di una relazione semisimbolica. I praticanti infatti sottolineano costantemente l'idea che En no Gyōja e il Buddha abbiano lasciato le loro tracce concrete

[2] Per la sua vicinanza ai temi qui trattati, ricordiamo anche l'analisi compiuta da Sedda (2019, pp. 185-199) per il ballo sardo, in cui i percorsi sensibili del corpo dei partecipanti vengono visti e descritti all'interno di una cornice di logiche modali.

in queste montagne. Inoltre, En no Gyōja spesso emerge come forte simulacro di immedesimazione per loro, non solo come figura devozionale, ma come vero e proprio modello di identificazione rievocato quando gli asceti pellegrini pregano e camminano per i boschi. Parecchi membri del gruppo, oltre a dedicarsi a questo pellegrinaggio, percorrono altri tracciati dedicati alla vita di En no Gyōja e ai luoghi sacri che si dice egli abbia visitato in Giappone. Non solo, alcuni hanno seguito questo modello a un tale livello di coinvolgimento, da riconoscere una somiglianza fisica con l'immagine iconografica del fondatore – così come evidenziato da alcuni pellegrini quando parlavano di un membro del gruppo, i cui tratti erano finiti per diventare simili a quelli di En no Gyōja, dal momento che si trattava del praticante che aveva scalato e compiuto ascesi in quei luoghi per il maggior numero di volte nella comunità. Ciò che nelle interviste essi descrivono nei termini di un'esperienza religiosa immediata, viene espressa nel rituale attraverso la mediazione di questi due simulacri di identificazione, En no Gyōja e il *Sūtra del Loto* in quanto Corpo del Buddha (Fig. 5):



Asceti : Tumuli :: En no Gyōja : Corpo del Buddha

Fig. 5 – Apparato di enunciazione rituale.

Potremmo considerare questo un apparato di enunciazione, ovvero un modo di attualizzare delle virtualità immanenti nel discorso rituale, costruendo delle soggettività. Si tratta di un'operazione di *embrayage* che corrisponde, da un lato, all'identificazione del simulacro del fondatore con quello dei praticanti, dall'altro, all'identificazione del Corpo del Buddha con il paesaggio (il tumulo o *topos* a cui le preghiere vengono offerte). Tale operazione viene realizzata attraverso una attivazione rituale e presentificazione delle tracce, lasciate dai due termini *in absentia*.

9. Conclusione

Per concludere, spero di aver mostrato come le qualità percettive e sensibili giochino un ruolo fondamentale nel modo in cui questi pellegrini vivono, sentono e praticano il territorio nei loro corsi di azione rituale. Tale dimensione estesica del territorio si manifesta sotto forma di luoghi percepiti come Corpo del Buddha, all'interno di una cornice *analogista* fondata su una *intra-corporeità* col buddha cosmico Dainichi, e una *inter-naturalità* condivisa con altri attori non-umani (spiriti famelici, piante, animali, divinità etc.). D'altro canto abbiamo visto come questa ibrida interazione tra corpi possa essere analizzata sotto forma attanziale, come *topoi* e posizioni spaziali, che si articolano a diversi piani del percorso generativo, quello discorsivo e figurativo, quello dell'enunciazione, giocando ruoli sintattici a livello semio-narrativo. Si tratta di una sorta di rovesciamento di approccio rispetto alle correnti di semiotica della percezione descritte più sopra, che pongono invece una indipendenza del corpo e delle sue logiche dal piano della discorsività, e un orizzonte ontico fenomenologico come pre-condizione della significazione. Abbiamo tentato in altre parole di dimostrare che non sono gli attanti ad avere un corpo, ma *sono i corpi a ricoprire diverse posizioni attanziali*. Il fatto che un *mantra*, un tumulo di terra, un *sūtra* o un'icona vengano percepiti e riconosciuti fenomenologicamente come corpi, significa che possono anch'essi ricoprire ruoli attanziali come Soggetti o Destinanti, in concatenamenti ibridi e in interazione con attori umani.

Tale rovesciamento ci permette anche di riconsiderare in chiave diversa l'epistemologia. Anziché vederla come una produzione di rappresentazioni mentali da parte di un soggetto umano in contemplazione di un oggetto mondo, dovremmo considerare l'epistemologia alla stregua di un

percorso narrativo che vede le realtà ontologiche come sua realizzazione, passando per i diversi stadi di virtualizzazione e attualizzazione. L'epistemologia si presenta infatti come profondamente diversa dalle ontologie descritte da Latour e da molta antropologia contemporanea, solo se postuliamo una separazione tra linguaggi e mondo. L'epistemologia, ci insegnano anche i nostri asceti, non è altro che l'apprensione di un valore (un sapere) da parte di un soggetto attanziale, nei riguardi di un oggetto di senso (il mondo), e non riguardo a una realtà universale extra-semiotica. E soprattutto, che tale soggetto attanziale epistemologico, venga preso in carica da attori umani o non umani, spiriti famelici o uccelli notturni, è solo, potremmo proprio dire, una questione di prospettiva.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

Abe, R., 2000, *The Weaving of Mantra*, New York, Columbia UP.

Akrich, M., Latour, B., 1992. "A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Non-Human Assemblies", in Bijker, W., Law, J., a cura, *Shaping Technology–Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Basso Fossali, P., 2009, *La tenuta del senso. Per una semiotica della percezione*, Roma, Aracne Editrice.

Benkenmitsunikyōron, in *Kōbō daishi zenshū* 1, pp. 474-505.

Blair, H., 2015, *Real and Imagined: The Peak of Gold in Heian Japan*, Cambridge (Mass.), Harvard UP.

Bouchy, A., 2009, "Transformation, Rupture and Continuity: Issues and Options in Contemporary Shugendō", in Faure, B., Moerman, D. M., Sekimori, G., a cura, *Shugendō: The History and Culture of a Japanese Religions*, Special issue of *Cahiers d'Extrême-Asie*, 18, pp. 17-45.

Calabrese, O., 1985, *Macchina della pittura*, Roma-Bari, Laterza.

Callon, M., a cura, 1989, *La science et ses réseaux*, Paris, La Découverte.

Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., 2001, *Acting in an Uncertain World*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.

Castiglioni, A., Rambelli, F., Roth, C., a cura, 2020, *Defining Shugendō: Critical Studies on Japanese Mountain Religion*, London, Bloomsbury.

Clifford, J., Marcus, G. E., a cura, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Coquet, J.-C., 2007, "Les instances énonçantes", in *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, PUV, Vincennes; trad. it. "Le istanze enunciantì", in *Le istanze enunciantì*, Milano, Bruno Mondadori 2008, pp. 7-80.

Crawford, T. H., 1993, "An Interview with Bruno Latour", in *Configurations* 1, 1, pp. 247-69.

Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. *Mille piani*, Napoli-Salerno, Orthotes 2017.

Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Despret, V., 2004, "The Body We Care for", in *Body and Society*, 10, 2-3, pp. 111-134.

Dewey, J., 1934, *Art as Experience*, New York, Minton, Balch and Co.

Fabbri, P., 1991, "Le passioni del discorso", in *Carte semiotiche*, 7, pp. 28-37; ora in "Il significante del mondo", in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, *Semiotica in nuce vol. II. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi 2001, pp. 328-335.

Fontanille, J., 2004, *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.

Fontanille, J., 2017, "Praxis and Enunciation: Greimas, Heir of Saussure", in *Sign Systems Studies*, 45, 1-2, pp. 54-69.

Fontanille, J., Zilberberg, C., 1998, *Tension et signification*, Hayer, Mardaga.

Gell, A., 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

Greimas, A. J., 1956, "L'actualité du saussurisme", in *Le français moderne*, 3; trad. it. *L'attualità del saussurismo*, Roma, Aracne 2013.

Greimas, A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso*, Milano, Bompiani 1974.

Greimas, A. J., 1983, *Du Sens II*, Paris, Seuil; trad. it. *Del Senso 2*, Milano, Bompiani 1985.

Greimas, A. J., 1987, *De l'Imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac; trad. it. *Dell'imperfezione*, Palermo, Sellerio 2004.

Greimas, A. J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.

Greimas, A. J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani 2013.

Ingold, T., 2007, "Materials against Materiality", in *Archaeological Dialogues*, 14, 1, pp. 1-16.

Hammad, M., 2003, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.

Haraway, D., 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.

Hennion, A., 2007, "Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology", in *Cultural Sociology*, 1, 1, pp. 97-114.

Holbraad, M., 2012, *Truth in Motion*, Chicago, Chicago UP.

Hughes, T., 1983, *Networks of Power: Electric Supply Systems in the US, England and Germany, 1880-1930*, Baltimore: MD, Johns Hopkins UP.

Hurvitz, L., 1976, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York, Columbia UP.

Husserl, E., 1936, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", in *Philosophie*, I; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore 1961.

Jakobson, R., 1959, "On Linguistic Aspects of Translation", in Brower, R. A., a cura, *On Translation*, Cambridge (Mass.), Harvard UP; trad. it. "Aspetti linguistici della traduzione", in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, *Semiotica in nuce vol. I. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi 2000, pp. 208-213.

James, W., 1996 [1907], *Essays in Radical Empiricism*, London, University of Nebraska Press.

Kashibashi Nijōsan Hakubutsukan, a cura, 1999, *En no gyōja to Katsuragi shugen*, Kashiba, Kashibashi Nijōsan Hakubutsukan.

Keane, W., 2007, *Protestant Moderns*, Berkeley, University of California Press.

Kohn, E., 2013, *How Forests Think*, Berkeley, University of California Press.

Landowski, E., 1989, *La società riflessa*, Roma, Meltemi.

Landowski, E., 2004, *Passions sans nom*, Paris, PUF.

Landowski, E., 2005, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim; trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, Milano, FrancoAngeli 2010.

Latour, B., 1984, *Les Microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié; trad. it. *I microbi. Trattato scientifico-politico*, Roma, Editori Riuniti 1991.

Latour, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte; tr. it. *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera 2009.

Latour, B., 1998, "How to Be Iconophilic in Art, Science, and Religion?", in Galison, P., Jones, C., a cura, *Picturing Science, Producing Art*, New York, Routledge, pp. 418-440.

Latour, B., 1999a, *Pandora's Hope*, Cambridge (Mass.), Harvard UP.

Latour, B., 1999b, *Piccola filosofia dell'enunciazione*, con una nota di J. Fontanille, Roma aracne ed. 2017.

Latour, B., 1999c, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte; trad. it. *Politiche della natura*, Milano, Raffaello Cortina 2000.

Latour, B., 2004, "How to Talk About the Body?", in *Body & Society*, 10, 2-3, pp. 205-229.

Latour, B., 2005, *Reassembling the Social*, Oxford, Oxford UP.

Latour, B., 2007, "A Textbook Case Revisited – Knowledge as a Mode of Existence", in Hackett, E., et al., a cura, *The Handbook of Science and Technology Studies*, Cambridge (Mass.), Harvard UP.

Latour, B., 2013a, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge (Mass.), Harvard UP.

Latour, B., 2013b, "Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence", in *Social Studies of Science*, 43, 2, pp. 287-301.

Latour, B., 2014, "On Selves, Forms, and Forces", in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 2, pp. 261-266.

Latour B., 2021, *Politiche del design. Semiotica degli artefatti e forme della socialità*, a cura di D. Mangano, L. Ventura Bordenca, Milano, Mimesis.

Latour, B., Bastide, F., 1986, "Writing Science: Fact and Fiction", in Callon, M., Law, J., Rip, A., a cura, *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, London, Macmillan.

Latour, B., Fabbri, P., 1977, "Pouvoir et devoir dans un article de science exacte", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, pp. 81-95.

Latour, B., Woolgar, S., 1986 [1979], *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, London, SAGE.

Law, J., 2004, *After Method*, London, Routledge.

Lévi-Strauss, C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore 2015.

Lévi-Strauss, C., 1979, *La Voie des masques*, Paris, Plon; trad. it. *La via delle maschere*, Milano, Il Saggiatore 2016.

MacKenzie, D., 1990, *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance System*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Magli, P., 2004, *Semiotica. Teoria, metodo, analisi*, Venezia, Marsilio.

Marrone, G., 2005, *La Cura Ludovico*, Torino, Einaudi.

Marsciani, F., 2012a, *Ricerche semiotiche I. Il tema trascendentale*, Bologna, Esculapio.

Marsciani, F., 2012b, *Ricerche semiotiche II. In fondo al semiotico*, Bologna, Esculapio.

Mattozzi, A., a cura, 2006, *Il senso degli oggetti tecnici*, Roma, Meltemi.
Mattozzi, A., 2020, "What Can ANT Still Learn from Semiotics?", in Blok, A., Farías, I., Roberts, C., a cura, *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*, London, Routledge, pp. 87-100.
Mattozzi, A., Parolin, L., 2021, "Bodies Translating Bodies: Tackling 'Aesthetic Practices' from an ANT Perspective", in *Science & Technology Studies*, 34, 4, pp. 2-29.
Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani 2003.
Merleau-Ponty, M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris; trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani 2003.
Moerman, D. M., 2007, "The Archeology of Anxiety", in Adolphson, M., Kamens, E., Matsumoto, S., a cura, *Heian Japan, Centers and Peripheries*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 245-271.
Morita, A., 2014, "The Ethnographic Machine", in *Science, Technology & Human Values*, 39, 2, pp. 214-235.
Myers, N., 2015, *Rendering Life Molecular*, Durham, Duke UP.
Myers, N., Dumit, J., 2011, "Haptics: Haptic Creativity and the Mid-Embodiments of Experimental Life", in Mascia-Lees, F. E., a cura, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 239-261.
Padoan, T., 2012, "Dei treni e dei riti. Politiche ferroviarie e memoria estetico-rituale nella Tokyo contemporanea", in Mangano, D., Mattozzi, A., a cura, *La ricerca semiotica*, Roma, Aracne, pp. 11-52.
Padoan, T., 2018, "Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti", in Lorusso, A. M., Ferraro, G., Finocchi, R., a cura, *Il metodo semiotico*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 93-129.
Padoan, T., 2021a, "On the Semiotics of Space in the Study of Religions: Theoretical Perspectives and Methodological Challenges", in Poder, T.-A., Van Boom, J., a cura, *Sign, Method, and the Sacred: New Directions in Semiotic Methodologies for the Study of Religion*, Berlin and Boston, De Gruyter, pp. 189-214.
Padoan, T., 2021b, "Recalcitrant Interactions: Semiotic Reflections on Fieldwork among Mountain Ascetics", in *Acta Semiotica*, 1, 2, pp. 84-119.
Petitot, J., 1985, *Morphogénèse du sens*, Paris, PUF; trad. it. *Morfogenesi del senso*, Milano, Bompiani 1990.
Peverini, P., 2019, *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, Roma, Edizioni Nuova Cultura.
Robinson, A., 2010, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C. S. Peirce*, Leiden, Brill.
Sedda, F., 2019, *Tradurre la tradizione*, Milano, Mimesis.
Shusterman, R., 2000, *Pragmatist Aesthetics*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
Shusterman, R., 2008, *Body Consciousness*, Cambridge, Cambridge UP.
Taishō shinshū daizōkyō (*T*), 100 voll., Tokyo, Issaikyō kankōkai e Daizō shuppan, 1924-1932.
Violi, P., 1999, "Una svolta e qualche possibile incrocio", in Basso, P., Corrain, L., a cura, *Eloquio del senso*, Genova, Costa e Nolan, pp. 241-259.
Viveiros de Castro, E., 2004, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 1, pp. 1-22.
Viveiros de Castro, E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF; trad. ingl. *Cannibal Metaphysics*, Minneapolis, Univocal 2014.
Wiseman, B., 2007, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, Cambridge UP.