CORA Cork Open Research Archive
Cartlann Taighde Oscailte Chorcaí

Title	Dal simbolo al rito (passando per il tartan)
Authors	Padoan, Tatsuma
Publication date	2021
Original Citation	Padoan, T. (2021) 'Dal simbolo al rito (passando per il tartan)', in Marrone, G. (ed.) Contaminazioni simboliche. Annali del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche, Vol. 1, pp. 67-86. Milan: Meltemi. Available at: https://www.meltemieditore.it/catalogo/contaminazioni-simboliche/ (Accessed: 20 September 2021)
Type of publication	Article (peer-reviewed)
Link to publisher's version	https://www.meltemieditore.it/catalogo/contaminazioni-simboliche/
Rights	© 2021, Meltemi Press srl. All rights reserved.
Download date	2026-11-16 14:13:43
Item downloaded from	https://hdl.handle.net/10468/11963

UCC
University College Cork, Ireland
Coláiste na hOllscoile Corcaigh

Biblioteca / Semiotica

Annali

1

Direzione

Gianfranco Marrone (Università degli Studi di Palermo)
Isabella Pezzini (Sapienza Università di Roma)

Comitato scientifico

Tarcisio Lancioni (Università degli Studi di Siena), Dario Mangano (Università degli Studi di Palermo), Alvise Mattozzi (Libera Università di Bolzano), Francesco Mazzucchelli ("Alma Mater Studiorum" Università degli Studi di Bologna), Tiziana Migliore (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Antonio Perri (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli), Franciscu Sedda (Università degli Studi di Cagliari)

Contaminazioni simboliche

Annali del Centro internazionale
di Scienze Semiotiche

a cura di Gianfranco Marrone

MELTEMI

© Centro internazionale di Scienze Semiotiche
di Urbino “Umberto Eco”
Annali 1 – 2021



Meltemi editore
www.meltemieditore.it
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Biblioteca / Semiotica / Annali*, n. 1
Isbn: 9788855194952

© 2021 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892 / 22472232

Indice

xx Presentazione
Gianfranco Marrone

Parte prima
Simbolo

Introduzione
xx Riflessioni culturologiche
Franciscu Sedda

Capitolo primo
xx L'estensione e l'intensità del simbolo:
l'Albero di Guernica e i suoi germogli,
o dell'identità nella sua riproducibilità botanica
Juan Alonso Aldama

Capitolo secondo
xx Il senso e i sensi del simbolico
Paolo Demuru

Capitolo terzo
xx Dal simbolo al rito (passando per il tartan)
Tatsuma Padoan

Capitolo quarto
xx Conclusione: dolci simboli
Dario Mangano

Parte seconda
A buone e cattive distanze. La prossemica

Introduzione
xx A buone e cattive distanze. La prossemica
Roberta Bartoletti, Tiziana Migliore

Capitolo primo
xx Prossemica reloaded
Isabella Pezzini

Capitolo secondo
xx Prossemica e pandemia:
distanze lineari o bolle antropiche?
Jacques Fontanille

Parte terza
Post-. Successi, ragioni e destini di un prefisso

Introduzione
xx Post-. Successi, ragioni e destini di un prefisso
Gianfranco Marrone (e Paolo Fabbri)

Capitolo primo
xx *Il n'y a plus d'après*.
Decostruzione e scienze della cultura
François Rastier

Capitolo secondo
xx Modernità, democrazia e digitale:
prospettive di osservazione sul *post-*
Giovanni Boccia Artieri

Appendice
xx Tra Parigi e Urbino
Philippe Hamon

Capitolo terzo

Dal simbolo al rito (passando per il tartan)

Tatsuma Padoan

3.1. *Introduzione: il modo simbolico*

Come spunto per la mia discussione prenderò in esame il *tartan*, un simbolo che si presenta come indumento marcato e caratterizzante, e al contempo come Oggetto di valore, sui cui valori gli storici, assieme a poeti, letterati, ministri religiosi, politici, imprenditori, nobili di corte, soldati e promotori culturali hanno dibattuto e si sono divisi[1]. Pensare il *tartan* come Oggetto costruito e risemantizzato nel tempo, carico di valori che definiscono un Soggetto collettivo (il popolo scozzese), ma che si presentano anche (forse proprio per questo?) come contestati e contestabili, mi consente di parlare non solo della processualità storica del simbolo, ma di calarmi anche nella dimensione del rito, quella dei riti simbolici.

La relazione tra simbolo e rituale è stata come sappiamo oggetto di innumerevoli riflessioni, una per tutte quella di Victor Turner, che vede i due fenomeni in modo chiaramente interdefinito:

[1] Ringrazio per i loro commenti Francesco Mangiapane, gli organizzatori del seminario CiSS 2020 sul "Simbolo" Franciscu Sedda e Dario Mangano, i relatori Juan Alonso Aldama e Paolo Demuru, e gli altri partecipanti intervenuti nella discussione. Un ringraziamento particolare va a Tiziana Migliore, per i riferimenti alle immagini presentate da Paolo Fabbri nel suo corso monografico presso lo IUAV, qui riproposte.

> The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behaviour; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context. [...] I found that I could not analyse ritual symbols without studying them in a time series in relation to other 'events', for symbols are essentially involved in social process. I came to see performances of ritual as distinct phases in the social processes (Turner 1967, pp. 19-20).

Turner vede dunque il simbolo come la più piccola unità del rito, di cui conserverebbe le proprietà specifiche. Secondo l'antropologo britannico, l'unico modo per analizzare i simboli sarebbe quello di studiarli in sequenze processuali, all'interno ad esempio di esecuzioni rituali, procedimento che anch'io vorrei in parte seguire nel presente saggio. Per compiere questa operazione però, e passare *dal simbolo al rito*, intendo per così dire attivare e mettere in moto il *tartan* proprio all'interno di quella pratica testuale, definita da Umberto Eco "modo simbolico"[2], che incoraggia l'innesco di nuove isotopie per creare un *sovrappiù di senso*.

L'isotopia forse inaspettata che sceglierò sarà quella del *rituale nel discorso massonico*, che riconosce il kilt scozzese come uno dei simboli ricorrenti, e che era stato oggetto di un corso universitario monografico in Letteratura artistica diretto da Paolo Fabbri nel 2008 presso lo IUAV di Venezia[3], interamente incentrato sulla Semiotica delle Massonerie[4]. Il motivo per cui desidero riprendere i contenuti di quel corso è che in esso Fabbri sottolineò più volte la pertinenza dell'idea di "modo simbolico", teorizzata da Eco, per l'analisi del rituale e dei codici esoterici massonici, così come vengono tradotti nel discorso artistico, dall'opera lirica alla videoarte, dalla lettera-

[2] Cfr. Eco 1981. Per una versione più estesa di questo saggio, si veda Eco 1984, pp. 199-254.

[3] Titolo del corso *Codici esoterici: per una semiotica delle Massonerie*, in collaborazione con T. Migliore, Corso di Letteratura artistica, A.A. 2007-2008, Facoltà di Design e Arti, Corso di Laurea in Arti Visive e dello Spettacolo, IUAV.

[4] Dai contenuti di questo corso è uscito un articolo di Fabbri, pubblicato inizialmente come intervista, in Dusi e Saba, a cura di, 2012, e successivamente aggiornato e riportato sotto forma di articolo in Fabbri 2020, ma non restano molte altre tracce.

tura alle arti visive[5]. Anzichè parlare di simboli, diceva Fabbri, sarebbe utile in questi casi parlare di modo simbolico, dove in contrasto con l'idea hjelmsleviana di sistemi simbolici come strutture interpretabili ma monoplanari, l'espressione viene invece correlata per *ratio difficilis* a una nebulosa di contenuto[6]. Una pratica testuale aperta, *pluri-isotopica*, *figurale*, ma anche *autoriflessiva*, che gioca indirettamente *a livello enunciazionale* spostando il significato dall'enunciatore all'enunciatario, e legata a un *fare interpretativo* (ma vedremo anche persuasivo) di *ri-figurazione e trasformazione del senso*.

Dunque, il modo simbolico potrebbe aiutarci a ripensare anche *l'efficacia simbolica e pragmatica*, purché analizzato all'interno di testi culturali e processi narrativi specifici, come la dimensione del rito. Sbloccare il *tartan* dalla sua griglia di lettura figurativa legata al nazionalismo scozzese e, attraverso il modo simbolico, legarlo all'isotopia rituale del discorso massonico, mi permetterà dunque di affrontare il problema dei *riti simbolici*, annoverato fin da Saussure (1916, trad. it., pp. 25-26) come tra i possibili ambiti di indagine della futura semiologia (assieme all'alfabeto dei sordomuti, le forme di cortesia e i segnali militari), ma ciononostante ancora non sufficientemente esplorato dai semiologi. Come vedremo, questo passaggio metterà in luce *problemi comuni* nella definizione di simbolo e di rituale, finora riscontrati anche in altri ambiti affini alla semiotica, come l'antropologia. Quella che mi accingo a presentare sarà dunque solo un'esplorazione preliminare della relazione tra simbolo e rito, offrendo

[5] È doveroso sottolineare che tali riflessioni, presentate da Paolo Fabbri (1939-2020) nel suo corso del 2008 e qui ricordate in suo omaggio, provenendo dalle note di chi scrive (al tempo assiduo partecipante a queste lezioni), non sono purtroppo potute passare al vaglio finale del loro stesso autore. Tenendo bene a mente che uno dei testi fondatori della semiotica, il *Cours* di Ferdinand de Saussure, venne compilato postumo a partire dalle note degli allievi (creando non poca confusione interpretativa!), mi assumo ovviamente ogni responsabilità per la presente operazione di memoria.

[6] Cfr. Eco 1981, ed. 2019, p. 90. Si ricorda che per Eco si ha procedimento di *ratio difficilis* quando l'espressione di un segno riproduce, in base a regole di proiezione, alcune delle proprietà riconosciute al contenuto (ivi, 58).

possibili percorsi di indagine attraverso cui esaminare aspetti diversi di questo tema, per vedere la sua eventuale utilità o ritrasformazione all'interno dell'*organon* semiotico[7].

3.2. Oggetti di valore

Dunque, partiamo dal *tartan* come Oggetto di valore[8]. Forse la più famosa e dissacrante disamina del ruolo che il *tartan* kilt ha avuto nella costruzione dell'identità scozzese moderna è stata quella dello storico Hugh Trevor-Roper, all'interno dell'ormai classico *L'invenzione della tradizione*. In essa apprendiamo che la tradizione scozzese delle Highlands, così come viene presentata oggigiorno, con i suoi miti, la sua letteratura indigena, le sue cornamuse e i suoi clan riconoscibili dal pattern differenziato dei gonnellini – tradizione fatta risalire agli antichi caledoni di epoca romana – sarebbe un prodotto artificioso del tardo diciottesimo, primo diciannovesimo secolo. L'autore fornisce numerose evidenze storiche per dimostrare come la Scozia, soprattutto la zona occidentale delle Highlands e delle Ebridi, poi diventata fulcro dell'identità nazionale, fosse in realtà una colonia irlandese sin dal quinto secolo dell'era volgare. Trevor-Roper spiega come i clan scozzesi, emigrati dall'Irlanda, avessero mutuato da quest'ultima la tradizione letteraria orale dei bardi, le proprie forme di organizzazione parentale, l'abbigliamento, la lingua gaelica, in una relazione di quasi totale dipendenza culturale.

[7] In attesa di approfondire ulteriormente la questione in prossime pubblicazioni, per verificare l'applicabilità o meno dei problemi qui affrontati all'interno di un caso studio più mirato – i riti simbolici a Katsuragi (nel Giappone centrale), condotti da un gruppo religioso di pellegrini asceti *yamabushi*, di cui mi sono occupato con una ricerca etnografica svolta a più riprese a partire dal 2008. Per analisi precedenti di questo caso, sempre in relazione al discorso rituale, cfr. Padoan 2018; Padoan 2021.

[8] Ricordiamo che per Algirdas Julien Greimas, l'Oggetto di valore è "il luogo di investimento dei valori (o delle determinazioni) con le quali il soggetto è congiunto o disgiunto". Cfr. Greimas, Courtés 1979, trad. it., p. 227.

Solo a partire dal diciottesimo secolo, in seguito all'accorpamento della Scozia nella Union da parte degli inglesi nel 1707, e in seguito alla rottura del collegamento politico-culturale con l'Irlanda del Nord nel secolo precedente per via della colonizzazione inglese, inizia un processo di ridefinizione culturale e identitaria, che procede per tre fasi: 1) la rivolta culturale degli scozzesi nei confronti dell'Irlanda, con un tentativo di invertire la propria posizione da un rapporto di sudditanza culturale a uno di egemonia; 2) la creazione artificiale di una nuova tradizione delle Highlands; 3) il processo di adattamento di tale nuova tradizione da parte degli scozzesi delle Lowlands, storicamente più sofisticati e più in alto nella gestione del potere, ma più vicini all'area di influenza anglosassone. È interessante notare come, tra l'altro, tali fasi ricordino da vicino quelle descritte da Jurij Lotman per la *semiosfera*[9], in cui a un periodo di dipendenza culturale nei confronti di testi provenienti dall'esterno, seguirebbe una ricerca di connessione col proprio passato e una lenta appropriazione di tali forme straniere di testualità. Gli stadi successivi vedono, secondo Lotman, un'inversione assiologica, in cui la propria semiosfera culturale assume posizione egemone, e la periferia si sposta verso il centro, che comincia a generare nuovi testi normativi (Lotman 1990, pp. 146-147).

Possiamo osservare queste fasi, in forma più accelerata e sintetica, nell'invenzione del ciclo di poemi epici attribuiti al leggendario bardo Ossian, ad opera dello scrittore scozzese James Macpherson negli anni Sessanta del Settecento. Questi, infatti, supportato da un nutrito gruppo di amici e intellettuali simpatizzanti anche dal continente, riprese le antiche ballate irlandesi introducendole come il prodotto autentico di un oscuro bardo scozzese, chiamato Ossian e celebrato come un Omero celtico per lungo tempo dimenticato, puro spirito del popolo scozzese, che gli irlandesi avrebbero invece spudoratamente plagiato.

[9] Per la nozione di semiosfera come campo traduttivo tra testi, linguaggi e discorsi diversi circolanti a diversi livelli gerarchici, attraverso cui nuovo senso viene prodotto, e come sfera interna della cultura in dialogo costante con i suoi confini, si veda Lotman 1985.

Un simile processo mitopoietico è ravvisabile anche nel *tartan* kilt o *philibeg*, il famoso gonnellino scozzese, che sarebbe stato introdotto secondo Trevor-Roper da un imprenditore quacchero inglese proveniente da Lancashire, Thomas Rawlinson, negli anni Trenta del Settecento, come indumento di lavoro per gli operai delle sue acciaierie a Inverniss. Prima di allora l'indumento tipico tra gli Highlanders era una lunga camicia irlandese chiamata *leine*, di color zafferano per le classi più elevate, che la abbinavano a dei pantaloncini attillati, tratto di distinzione sociale anche nelle Lowlands. Il tessuto *tartan*, importato dalle Fiandre nel sedicesimo secolo, veniva usato per questi pantaloncini e per lunghi mantelli, che a partire dal secolo successivo vennero adoperati dai soldati di rango più basso come copertura per l'intero corpo, legati in vita da una cinta, cosicché la parte inferiore formava una sorta di gonna. L'imprenditore Rawlinson decise allora di modificare questa veste, creando con lo stesso tessuto un gonnellino, il *philibeg* (*felie beg*), che risultasse più facile da usare per i suoi operai[10].

Diffusosi molto velocemente come nuova moda negli anni immediatamente successivi, tale indumento venne bandito dagli inglesi nel 1747, come parte di un provvedimento volto a minare le usanze e i tratti distintivi dello stile di vita degli Highlanders in seguito all'ennesima ribellione giacobita, al fine di integrarli nella moderna società britannica. Il provvedimento ebbe l'effetto contrario, in quanto trentacinque anni più tardi, una volta tolto il divieto, il *tartan* kilt venne adottato anche dall'aristocrazia delle Lowlands. Al punto che diversi anni dopo, in occasione della visita del sovrano inglese Giorgio IV a Edimburgo nel 1822, Sir Walter Scott inviterà i diversi clan scozzesi a presenziare con tanto di gonnellino autenticato dall'industria manufatturiera dell'epoca, con l'approvazione della neonata Highland Society di Londra.

Nel frattempo il gonnellino veniva utilizzato anche dai reparti militari scozzesi, assoldati nell'esercito imperiale britannico, il che portò a una certa differenziazione dei colori in

[10] Cfr. Trevor-Roper, *op. cit.*, pp. 18-22 e segg.

base alla provenienza, fino a quando i fratelli Sobieski Stuart, eccentrici promotori della cultura scozzese, pubblicarono nel 1844 *The Costume of the Clans*, che divenne punto di riferimento per gli storici della moda scozzese successivi. Quest'opera, considerata ormai un colossale caso di falsificazione storica secondo gli studiosi, fu la prima a differenziare i clan sulla base di specifici pattern dei *tartan*, rivendicando l'antichità di tale usanza sulla base di un sistema di *referenzializzazioni interne* alquanto incerte (manoscritti risalenti a molti secoli prima ma ormai perduti, ritrovati in monasteri spagnoli ormai distrutti, i sopracitati poemi di Ossian, illustrazioni prese da presunti dipinti antichi in possesso degli autori, e un fantomatico manoscritto, il *Vestiarum Scoticum*, datato al quindicesimo secolo ma anch'esso celato al pubblico)[11].

3.3. *Inventare la cultura*

Tuttavia, pur accettando la forte critica avanzata dal volume di Hobsbawm e Ranger nei confronti delle rivendicazioni essenzialiste a carattere identitario, viene da chiedersi perché gli scozzesi si riunirebbero attorno a questo mito contraffatto, che cosa li porterebbe a vedere in un indumento come il kilt una forma di riconoscimento riflessiva, *autocostitutiva di un sé collettivo*, con tutte le *componenti affettive* di coesione sociale che tale riconoscimento comporta. Una critica a questo approccio "smascherante" o demistificante all'analisi delle tradizioni culturali è stata avanzata da Marshall Sahlins, forse il più strutturalista degli antropologi americani, il quale si chiede per quale ragione dovremmo tacciare le culture che studiamo come false o contraffatte, in base a un "vero" sapere superiore custodito dal mondo accademico (Sahlins 1999). È abbastanza ovvio che tutte le tradizioni siano inventate e ibride (la cultura

[11] Sul processo di referenzializzazione interna a un certo discorso veridittivo, ovvero la costruzione di un referente interno al discorso su cui il testo, in particolare nelle scienze umane, fonda spesso la sua giustificazione e il suo effetto di realtà, vedi Greimas 1976, trad. ingl., pp. 21-28.

statunitense essendo poi esempio lampante), ma questo non implica che dobbiamo giudicarle come "false". In altre parole, l'approccio de *L'invenzione della tradizione* sarebbe secondo Sahlins fortemente *referenzialista*, in quanto postula una *verità storica* che poggia contemporaneamente su una presunta *superiorità intellettuale e morale degli studiosi*, dunque una nuova forma di colonialismo culturale occidentale.

Un'approccio decisamente diverso all'analisi dei simboli culturali viene presentato da Roy Wagner nel suo *The Invention of Culture* (1981), il quale basa la sua idea di invenzione non sui criteri di vero/falso, ma su quelli di *creatività ed efficacia*, ripensando radicalmente l'opposizione natura/cultura. Mentre gli occidentali, con la maggior parte degli antropologi, tendono a identificare la cultura come insieme di convenzioni, costumi e regole sociali (in linea con la famosa definizione di Edward Burnett Tylor)[12], per le comunità Daribi di Papua Nuova Guinea in cui Wagner ha condotto il suo lavoro, tali convenzioni non sarebbero artificiali (e perciò culturali) ma innate, e dunque naturali (Wagner, *op. cit.*, p. 80). Ciò che *noi* definiamo come cultura sarebbe per i Daribi invece una semiotica naturale (Wagner usa qui il termine "simbolico"), mentre ciò che *i Daribi* definiscono come "cultura" sarebbe "l'insieme di varie procedure cerimoniali, mitologiche e divinatorie per controllare e scoprire l'innato". La natura innata verrebbe dunque "usata come base per una inventiva improvvisazione", ovvero la *cultura stessa nel suo farsi* (ivi, pp. 87-88, trad. ns.).

È interessante che Wagner si soffermi molto sul *rito come meccanismo di invenzione culturale*. Il rituale *habu* – in cui uno spirito vendicativo di un defunto a cui non era stato offerto un giusto memoriale, viene condotto nella casa dei vivi (ivi, p. 93) – crea una momentanea dissoluzione del confine naturale vita-morte. Tale dissoluzione temporanea pro-

[12] Secondo Tylor, "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society". Cfr. Tylor 1871, p. 1.

durrebbe una reinvenzione culturale del quotidiano, grazie all'introduzione rituale di un elemento instabile e per questo imprevedibile, ovvero lo spirito vendicativo (ivi, pp. 88-89). Se tale pratica al termine della cerimonia porta alla differenziazione finale di vivi e morti, e alla reinvenzione della "morte come tale" (ivi, p. 93), è dovuto alla *forza metaforica* del rituale, che col suo moto di "spostamento al di là" (*metaphorein*) conduce alla creazione di nuovi mondi e nuovi sè. Tale analisi del discorso rituale ci troverebbe abbastanza d'accordo, senonché ciò che Wagner descrive come forza metaforica potrebbe forse essere meglio ridefinito come modo simbolico. Il che ci riporta al *tartan*, e all'analisi dei riti simbolici della massoneria compiuta da Fabbri nel suo corso.

3.4. *Il discorso rituale massonico*

Come spiegò Fabbri, il tema di quell'anno, la Semiotica delle Massonerie e i Codici Esoterici, non era dettato da interesse o coinvolgimento personale di chi lo dirigeva, ma dal problema dei riti simbolici e della narratività, e di come l'arte, come *linguaggio modellizzante secondario* (Lotman, Uspenskij 2001), traduca al suo interno questo ed altri linguaggi e forme espressive, *suggerendo nuovi mondi e forme di vita*. Dal *Flauto magico* di Mozart al *Bafometto* di Pierre Klossowski (1966), passando per *Cremaster 3: The Order* di Matthew Barney (2002) e l'architettura di città americane come Sandusky nell'Ohio (1818), Fabbri individuava una struttura narrativa soggiacente e una *configurazione discorsiva*, quella dell'iniziazione massonica, volta per l'appunto a strutturare l'esperienza dello spettatore in un certo modo, che abbiamo definito più sopra come simbolico – dunque *pluri-isotopico*, *figurale*, riflessivo e perciò *auto-costitutivo*, *allusivo* ed *efficace a livello enunciazionale*.

Un "processo di invenzione applicato a un preventivo riconoscimento" (Fabbri 2019, p. 10) per *ratio difficilis*, in cui però la dimensione narrativa del rito porta a considerare

"serie di azioni organizzate in un lessico di simboli e una sintassi di operazioni" (Fabbri 2008). Una "serie di operazioni costruite in cui il soggetto esce trasformato", attraverso prove qualificanti, decisive e glorificanti. L'iniziazione esoterica massonica riguarderebbe "l'apprendimento progressivo di simboli che vengono utilizzati e che permettono l'entrata nel gruppo" (*ibidem*), seguendo le riflessioni sul segreto e la sua logica di significazione sociale, ispirate al lavoro di Simmel, già presenti in *Elogio di Babele*[13]. Il rituale sarebbe *ritmo*, ovvero "scansione di un processo", e avrebbe anche a che fare con il *cognitivo*, l'*affettivo* e il *somatico* (Fig. 5).

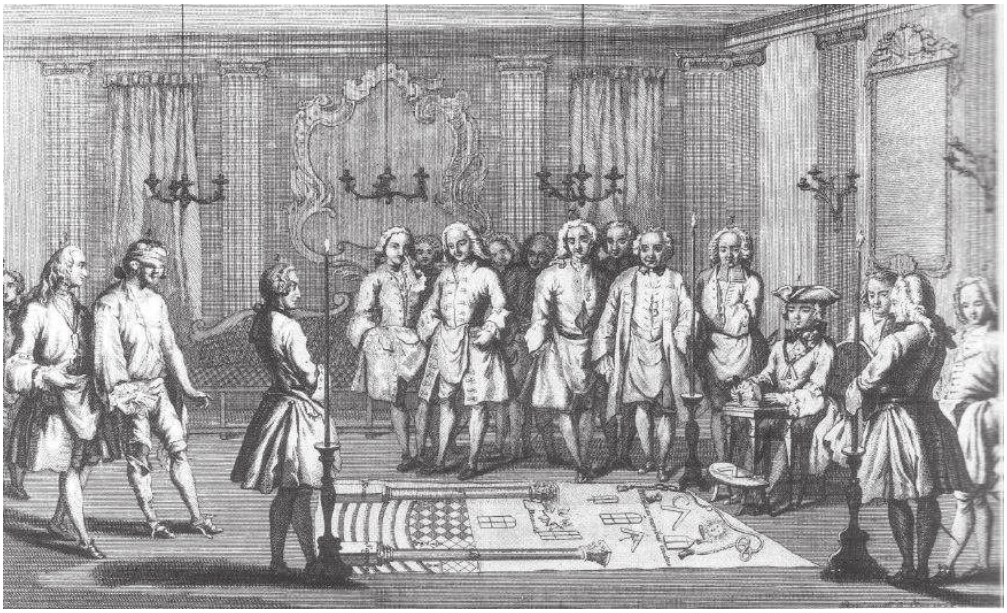


Fig. 5. Johann Martin Bernigeroth, *Assemblea dei framassoni per accogliere gli iniziati*, 1745, incisione.
© Courtesy of the Grand Lodge Library and Museum, London.

La *somaticità del rito* corrisponderebbe nell'iniziazione massonica "all'inscrizione nel corpo di una legge": il soggetto viene "valorizzato con una prova qualificante che segna il corpo stesso"(Fabbri 2008). Si tratta della *marcatura* dell'eroe, come si può vedere in *Cremaster 3*, in cui la trasformazione

[13] Cfr. Fabbri 2003.

cognitiva di Matthew Barney, ossia il processo di *apprendimento dell'iniziato*, è segnato da una parallela *trasformazione somatica* nel processo di iniziazione, compiuta per *ablazione*, ossia per sottrazioni, asportazioni di parti del corpo, e *protesi*, aggiunte. Un *processo liminale di morte e rinascita* che, attraverso trasformazioni passionali, procede di livello in livello, *figurativizzato con l'ascesa in verticale* del Museo Guggenheim[14].

La morte finale di Richard Serra, il Gran Maestro, corrisponderebbe nel mito alla morte di Hiram Abiff, il costruttore del Tempio di Salomone, *sacrificio fondativo* presente nel terzo livello di iniziazione massonica, in cui l'adepto prende infine il posto del maestro. Ma se il *mito*, riprendendo ancora una volta Fabbri, può essere definito come "la dimensione narrativa e sintattica dei simboli", e la "narrativizzazione dei simboli diventa dunque mitologia", i miti e le storie possono a loro volta diventare "operatori di trasformazione simbolica" dei soggetti, la quale trasformazione si troverebbe sul piano del contenuto del codice segreto[15].

L'importanza del sacrificio come mito fondativo è sottolineata anche in uno dei migliori studi sulla Freemasonry come fenomeno storico-religioso e sociale, ad opera di un altro esimio semiologo, Alexander Piatigorsky. Piatigorsky, dopo aver fondato assieme a Jurij Lotman la Scuola di Tartu, emigrò negli anni Settanta in Inghilterra, dove lavorò per diversi decenni presso la School of Oriental and African Studies della University of London, insegnando religioni e filosofia dell'India nel Dipartimento di Study of Religions. Proprio nei suoi anni a Londra pubblica *Freemasonry: The Study of a Phenomenon*, che contiene al suo interno, tra i molti temi, anche una analisi strutturale del sacrificio fondativo di Hiram, messo in comparazione sia con la leggenda di Romolo e Remo, in cui il corpo di Romolo venne smembrato dai Patrizi, sia con il mito di un

[14] Sui riti di iniziazione come fasi liminali di trasformazione e rinascita simbolica dei soggetti, già studiati da Arnold van Gennep, si veda Turner, *op. cit.*, pp. 93-111.

[15] Fabbri 2008. Sull'efficacia simbolica, cfr. Lévi-Strauss 1964, trad. it., pp. 163-178.

antico sacrificio umano in Giappone, a fondazione della costruzione di un ponte (Piatigorsky 1999).

L'interesse di Piatigorky per il fenomeno massonico risiede nella dimensione religiosa apparentemente secolarizzata di questa tradizione, come esempio di cristallizzazione e materializzazione di una certa "coscienza storica" europea, o più specificamente britannica. Per coscienza storica egli intende non una categoria psicologica, ma una "indicazione del grado in cui il nostro pensiero e linguaggio presenti, dipendano da modi e *patterns* di pensiero e linguaggio del passato, e il grado in cui siamo consapevoli di tale dipendenza" (ivi, pp. 13-14, trad. ns.). All'ovvia accusa mossa dagli storici, secondo cui i massoni avrebbero perlopiù inventato la loro storia, proiettandola in un passato mitico, Piatigorky risponde nel suo libro: "*Of course they did!*", proprio a dimostrazione della loro creatività storica riflessiva al lavoro.

3.5. Tra tradizione e rivoluzione

Ritroviamo qui, nell'analisi del rito massonico, un problema che ha diviso per molti anni gli antropologi che si sono occupati di rituale, e che si evidenzia in altra forma anche nella discussione del modo simbolico da parte di Eco: la tensione tra *tradizione* e *rivoluzione*, tra la necessità di fissare i simboli in significati socializzabili e comunicabili (all'interno di griglie di lettura figurative) e l'inesauribilità dell'esperienza interpretativa.

Da una parte infatti, studiosi come Maurice Bloch, oppure Caroline Humphrey e James Laidlaw, enfatizzano nel rito l'aspetto di *ripetizione archetipica della tradizione*, la quale produce dei *quasi-soggetti* che si farebbero trasportare dalla sequenza rituale, in un'astrazione dal flusso storico[16]. Ritrovia-

[16] Cfr. Bloch 1989; Humphrey, Laidlaw 1994. Per la nozione invece di "quasi-soggetto", come quasi-presenza del giudizio, ovvero istanza-frontiera – tra *phusis* e *logos*, istanza somatica e istanza giudicante, non-soggetto e soggetto – caratterizzata da un indebolimento reversibile del giudizio (associabile anche a comportamenti rituali), si veda Coquet 2007.

mo una simile idea di rito espressa anche da Ernesto de Martino: il rituale magico ci permetterebbe di affrontare la crisi della presenza, trasportandoci su un piano metastorico – dove i seni delle madri producono sempre latte abbondante, tutte le malattie guariscono, le gravidanze non hanno complicazioni, ecc. – destoricizzando il divenire attraverso "l'iterazione di uno stesso ordine risolutore", per reinserirci poi di nuovo gradualmente nella storia, come presenza umana attiva (De Martino 1982). Tale posizione non si discosta molto dalla definizione stessa di "tradizione inventata" fornita da Hobsbawm:

> "Invented tradition" is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past (Hobsbawm 1983, p.1, trad. ns).

Cambiamenti sociali significativi avvenuti negli ultimi due secoli, dopo la rivoluzione industriale, avrebbero portato secondo lo storico britannico a una proliferazione di tali tradizioni, la cui caratteristica sarebbe quella di voler creare una *continuità* col passato in larga parte fittizia: "Inventing traditions, it is assumed here, is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition" (ivi, p. 4, trad. ns.).

Dall'altra parte invece abbiamo un altro gruppo di antropologi, inclusi Gregory Bateson, Victor Turner e il già citato Wagner, i quali vedrebbero il rituale come *reinvenzione radicale del quotidiano*, che al contrario *modifica le nostre aspettative, la nostra percezione del mondo e di noi stessi*[17]. Posizione questa, reiterata anche da Clifford Geertz, che osserva come il rito e la religione siano stati troppo spesso associati da antropologi e sociologi a una

[17] Bateson 1936; Turner, *op. cit.*; Wagner, *op. cit*. Una posizione intermedia tra questi due approcci viene invece seguita ad esempio da Roy Rappaport, che vede il rituale da un lato come instauratore di un ordine cosmico e regime di verità che trascende la storia, dall'altro come dispositivo performativo di creazione dell'uomo e del suo mondo. Cfr. Rappaport 1999.

funzione armonizzatrice, che integra vari elementi preservando una struttura sociale – dimenticando invece gli aspetti disfunzionali e di discontinuità, e il modo in cui i rituali religiosi possano essere loro stessi fonte di conflitto e trasformazione sociale. In *Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese*, esaminando i contrasti e le tensioni generate da un funerale all'interno di una piccola cittadina nella parte orientale della provincia indonesiana di Giava Centrale, Geertz spiega esattamente come la funzione del rituale sia anche quella di decostruire e rifare la struttura sociale, producendo una *discontinuità* col passato vista non necessariamente come disintegrazione culturale, ma come ricerca di nuovo senso[18].

Come notato più sopra, la differenza tra i due approcci allo studio antropologico del rituale qui evidenziati, si ritrova curiosamente anche nella definizione echiana di simbolo, ma sotto forma di una tensione insita nel modo simbolico, tra i due poli della *tradizione* e della *rivoluzione*[19]. Viene dunque da chiedersi se, anziché considerare separatamente questi due approcci al rito, non dovremmo invece esaminarli come due aspetti compresenti nel dispositivo del rituale e nei suoi meccanismi di significazione, che si manifestano come tendenze opposte e in competizione, in cui una prevale a tratti sull'altra ma senza annullarla completamente.

Nel modo simbolico tale tensione viene rappresentata, secondo Eco, da una dialettica, e una oscillazione continua, tra *due forme di potere*, una più impersonale e istituzionale, il codice canonico, e l'altra più personale e carismatica, l'autorità di un leader[20]. Non si tratta di un caso

[18] Geertz 1973, trad. it., pp. 187-220. Si tratta di uno studio raramente preso in considerazione dai detrattori di Geertz, che spesso gli biasimano di non considerare i cambiamenti storici e le dinamiche di potere presenti nel discorso religioso (cfr. Asad 1993). Questi preferiscono concentrare le loro critiche sul saggio contenuto all'interno della stessa raccolta *La religione come sistema culturale,* senz'altro più famoso e di ampio respiro teorico, ma privo della profondità etnografica che solitamente contraddistingue i lavori di Geertz.

[19] Eco, *op. cit.,* p. 93, pp. 118-120.

[20] Ivi, pp. 124-128.

che entrambe queste forme di autorità siano ravvisabili anche all'interno del discorso rituale, e siano infatti state evidenziate a più riprese dagli antropologi. Maurice Bloch parla ad esempio del rito come di una specifica tecnologia di potere, un potere esercitato da specialisti religiosi che sarebbero in grado di acquisire un valore atemporale e assoluto, depersonalizzando se stessi come autorità coercitiva e insindacabile postulata dalla forza illocutiva del linguaggio rituale (Bloch, *op. cit.*, pp. 43-45). Turner invece, nella sua lunga analisi del rito Mukanda di circoncisione, che segna il passaggio alla vita adulta tra gli Ndembu in Zambia, dimostra come il rituale sia anche una prova di forza tra leader precedenti ed emergenti, i quali tentano di affermare la propria autorità politica nel villaggio attraverso una negoziazione che li porterà a ricoprire il ruolo cerimoniale più importante nell'iniziazione dei giovani ragazzi (Turner, *op. cit.*, pp. 151-279).

3.6. *Rito come prassi enunciativa*

Per concludere, potremmo aggiungere che, a livello di produzione discorsiva, sarebbe forse opportuno vedere tale dialettica tra tradizione e rivoluzione, continuità e discontinuità, nei termini di una *prassi enunciativa*, ovvero all'interno di un processo in cui le schematizzazioni culturali e stereotipate possono essere riprese e modificate nella *parole* dell'evento rituale, e rinviate a monte nella *langue*, dunque secondo una dinamica oscillante tra *generazione* e *genesi* del senso (Greimas, Fontanille 1991, trad. it., p. 5). Proprio il *tartan* kilt, uno dei simboli ricorrenti del discorso massonico, e rintracciabile anche in *Cremaster 3*, sarebbe da un lato un riferimento alla tradizione (più che alla storia, come ci avverte anche Piatigorsky)[21], ossia alla presunta origine scozzese del movimento (Fig. 6).

[21] Piatigorsky, *op. cit.*, p. 218.



Fig. 6. Charles Mercereau, *La massoneria istruisce il popolo*, 1870, litografia su carta, 55 x 36 cm, BnF, département des Estampes et de la photographie, RF-MAT 1 (boîte 1), © Bibliothèque nationale de France © Bibliothèque nationale de France.

Dall'altro il kilt sarebbe invece, come abbiamo visto, opera moderna di invenzione creativa, resa tale a maggior ragione dal suo impiego in un linguaggio artistico, cosa che tuttavia non rimuove l'efficacia rituale che tale linguaggio può esercitare sui suoi destinatari (Fig. 7).



Fig. 7. *Matthew Barney, CREMASTER 3: Five Points of Fellowship*, 2002, foto Chris Winget, © Courtesy Gladstone Gallery, New York.

Volendo proporre una conclusione provvisoria, alla discussione di un tema tanto complesso quanto vasto come la relazione tra simbolo e rito, desidero soffermarmi su un passaggio di Lotman e Uspenskij, dal loro saggio *Sul meccanismo semiotico della cultura*:

> Si può rilevare, a questo proposito, che in un certo senso il simbolo e il rituale possono venir considerati antitetici: se il simbolo presuppone di solito l'espressione esteriore [...] di un contenuto, al rituale si riconosce per contro la capacità di formare il contenuto, di influenzarlo (Lotman, Uspenskij, *op. cit.*, p. 49).

Potremmo suggerire dunque che il modo simbolico esercita tutta la sua forza trasformativa proprio nel momento in cui si sgancia dal simbolo, per immergersi nella dimensione inversa del rituale, paradossalmente la sola all'interno di cui è possibile comprendere i fenomeni di efficacia simbolica. Dunque, dal simbolo al rito.

Bibliografia

Asad, T.
1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins UP, Baltimore.

Bateson, G.
1936 *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Different Points of View*, Cambridge UP, Cambridge.

Bloch, M.
1989 *Ritual, History and Power: Selected Papers in An thropology*, Athlone, London.

Coquet, J.-C.
2007 *Les instances énonçantes*, in *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, PUV, Vincennes; trad. it., *Le istanze enuncianti*, in *Le istanze enuncianti. Semiotica e fenomenologia*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 7-80.

De Martino, E.
1982 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.

Dusi, N., Saba, C.
2012 *Conversazione con Paolo Fabbri: la simbologia massonica nel ciclo CREMASTER*, in Id., a cura, *Matthew Barney. Polimorfismo, multimodalità, neo barocco*, Silvana Editoriale, Milano, pp. 179-194.

Eco, U.
1981 *Simbolo*, in R. Romano *et alii*, a cura, *Enciclopedia Einaudi. 12, Ricerca-Socializzazione*, Einaudi, Torino; ora in U. Eco, *Simbolo*, a cura di P. Fabbri, Luca Sossella Editore, Roma 2019.

1984 *Il modo simbolico*, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, pp. 199-254.

Fabbri, P.

2003 *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma.

2008 *Codici esoterici: per una semiotica delle Massonerie*, in collaborazione con T. Migliore, Corso di Letteratura artistica, Facoltà di Design e Arti, Corso di Laurea in Arti Visive e dello Spettacolo, IUAV, Venezia 2008.

2019 *Dal segno al simbolo: andata e ritorno*, in U. Eco, *Simbolo*, a cura di P. Fabbri, Luca Sossella Editore, Roma, pp. 7-26.

2020 *Vedere ad arte. Iconico e icastico*, a cura di T. Migliore, Mimesis, Milano.

Geertz, C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York; trad. it., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

Greimas, A.J.

1976 *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris; trad. ingl., *The Social Sciences: A Semiotic View*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

Greimas, A.J., Courtés, J.

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie dulangage, I*, Hachette, Paris; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007.

Greimas, A.J., Fontanille, J.

1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris; trad.it., *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 2013.

Hobsbawm, E.

1983 *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm, T. Ranger, a cura, *The Invention of Tradition*, Cambridge UP, Cambridge, pp. 1-14.

Hobsbawm, E., Ranger, T. (a cura)

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge UP, Cambridge.

Humphrey, C., Laidlaw, J.

1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford.

Lévi-Strauss, C.

1964 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris; trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Lotman, J.M.

1985 *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia.

1990 *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, a cura di U. Eco, Indiana UP, Bloomington- Indianapolis.

Lotman, J.M., Uspenskij, B.A.
2001 *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano.
Padoan, T.
2018 *Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti*, in A.M. Lorusso, G. Ferraro, R. Finocchi, a cura di, *Il metodo semiotico*, Edizioni Nuova Cultura, Rome, pp. 93-129.
2021 *On the Semiotics of Space in the Study of Religions: Theoretical Perspectives and Methodological Challenges*, in T.-A. Poder, J. Van Boom, a cura, *Sign, Method, and the Sacred: New Directions in Semiotic Method ologies for the Study of Religion*, De Gruyter, Berlin-Boston.
Piatigorsky, A.
1999 *Freemasonry: The Study of a Phenomenon*, The Harvill Press, London.
Rappaport, R.A.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge UP, Cambridge.
Sahlins, M.
1999 *Two or Three Things that I Know about Culture*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n. 3, pp. 399-421.
Saussure, F. de
1916 *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Bally, A. Sechehaye, Librairie Payot, Losanna-Parigi; trad. it., *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967.
Trevor-Roper, H.
1983 *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*, in E. Hobsbawm, T. Ranger, a cura di, *The Invention of Tradition*, Cambridge UP, Cambridge, pp. 15-41.
Turner, V.
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell UP, Ithaca-London.
Tylor, E.B.
1871 *Primitive Culture*, John Murray, London.
Wagner, R.
1981 *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.