CORA Cork Open Research Archive
Cartlann Taighde Oscailte Chorcaí

Title	La conchiglia di San Giacomo
Authors	Padoan, Tatsuma
Publication date	2023-11-10
Original Citation	Padoan, Tatsuma (2023) 'La conchiglia di San Giacomo', in Mangano, D. and Sedda, F. (eds.), Simboli d'oggi. Critica dell'inflazione semiotica, Milan: Meltemi, pp. 233-253. isbn: 978-8855199087
Type of publication	Book chapter
Rights	© 2023 Meltemi Press SRL
Download date	2026-11-06 02:52:05
Item downloaded from	https://hdl.handle.net/10468/15313

UCC
University College Cork, Ireland
Coláiste na hOllscoile Corcaigh

Simboli d'oggi

Critica dell'inflazione semiotica

a cura di
Dario Mangano, Franciscu Sedda

MELTEMI

Pubblicazione realizzata con il contributo del CiSS, Centro internazionale di Scienze Semiotiche "Umberto Eco" dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali (DISCUI).



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

Collana: *Biblioteca / Semiotica*, n. xx
Isbn: 978885519xxxx

© 2023 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892

Conchiglia di San Giacomo

Tatsuma Padoan

1. *Introduzione: dalla proliferazione alla condensazione*[1]

Nel presente saggio, desidero continuare una serie di riflessioni iniziate non molto tempo fa in occasione di un precedente seminario sul tema del simbolo, organizzato per gli incontri di settembre del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche di Urbino. In tale occasione, avevo tentato di tracciare un percorso che andava "dal simbolo al rito", prendendo in esame l'invenzione del *tartan* kilt, simbolo o meglio Oggetto di valore legato all'identità scozzese moderna[2]. Avevo in seguito collegato questo indumento all'*isotopia rituale* dell'iniziazione massonica, e in particolare alla sua analisi compiuta da Paolo Fabbri (2008, 2020; Dusi, Saba 2012). Nel fare ciò, avevo provato io stesso ad esplorare ed espandere i confini semantici del *tartan* all'interno di quella pratica testuale, discussa da Umberto Eco (1981, 1984) nei

[1] Ringrazio gli organizzatori del seminario *Simboli d'oggi* (Urbino 6 settembre 2021) Dario Mangano e Franciscu Sedda, nonché Gianfranco Marrone, Francesco Mangiapane e Juan Alonso Aldama, per i loro illuminanti commenti e suggerimenti durante l'intervento. Un ringraziamento particolare va a Pierluigi Cervelli, che ha in seguito letto il testo della relazione e fornito importanti osservazioni su questo studio, e soprattutto va a quanti hanno condiviso con me le loro storie ed esperienze sul Cammino di Santiago. Questo saggio è dedicato a loro.

[2] Contributo ora pubblicato in Padoan 2021a.

termini di "modo simbolico". Una pratica che promuove la proliferazione di isotopie, generando un surplus di senso[3].

Oggi vorrei seguire il *percorso inverso*, e passare "dal rito al simbolo". Partirò quindi non da un particolare oggetto ma da una pratica, il pellegrinaggio a Santiago di Compostela in Galizia, Spagna, chiamato *Camino de Santiago* o "Cammino di San Giacomo". Esaminerò come questa pratica semiotica viceversa *si condensi* in un Oggetto di valore, il simbolo della *Concha* o conchiglia del pellegrino[4]. Emerso probabilmente nel nono secolo, il Cammino di Santiago era già molto noto lungo tutto il medioevo, quando era considerato pellegrinaggio per antonomasia in Europa. Addirittura, a volte lo era più del viaggio in Terrasanta, come ci ricorda Dante Alighieri nella *Vita nuova* (1295) (cap. XL, 6: "ché peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede") (Barberi Squarotti et al. 1983, p. 152). Tuttavia, mai come ora il Cammino ha raggiunto una così grande popolarità a livello globale (Sánchez y Sánchez, Hesp 2016). Eletto primo Itinerario Culturale Europeo dal Consiglio d'Europa nel 1987, e Patrimonio Mondiale dell'UNESCO nel 1993, il Cammino conta 347,578 pellegrini l'anno (secondo le stime ufficiali del 2019, che risalgono dunque a subito prima della pandemia Covid-19). Esso vede forti presenze da tutto il mondo, dall'Europa alle Americhe, dalla Corea e Giappone all'Australia.

La *Concha del Peregrino* ("conchiglia del pellegrino"), chiamata anche *concha de venera*, oppure *vieira* in Galiziano,

[3] Con il termine "isotopia" ci si riferisce alla ricorrenza lungo una catena sintagmatica di tratti o elementi minimi di significazione chiamati *semi*, che producono ridondanza semantica, strutturando il discorso e costituendo possibili percorsi di lettura (Greimas, Courtés 1979-2007, pp. 171-173).

[4] Algirdas Julien Greimas defininisce l'Oggetto di valore come "il luogo di investimento dei valori (o delle determinazioni) con le quali il soggetto è congiunto o disgiunto" (Greimas, Courtés, *op. cit.*, p. 227). Riguardo al simbolo come condensazione di una pluralità di piani, che sfociano nel metalinguaggio, si veda Sedda 2021.

ne è invece il simbolo onnipresente e universalmente riconoscibile (Fig. 1).

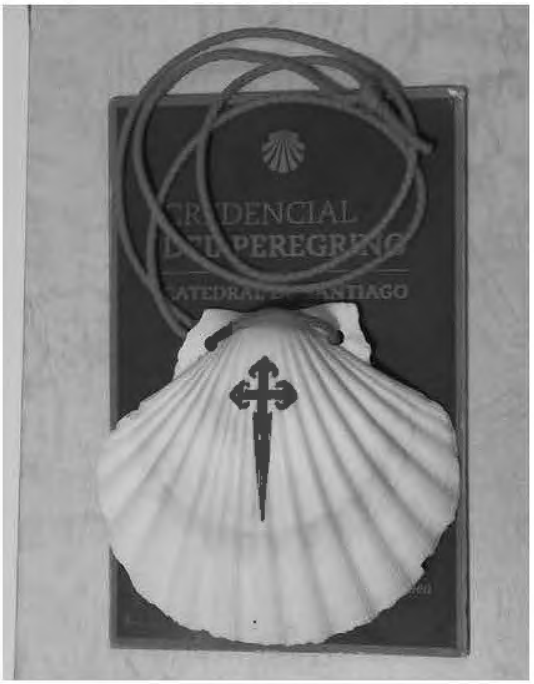


Fig. 1. *Concha del Peregrino* o *vieira*. Foto dell'autore.

Essa viene indossata ed esibita da ogni singolo pellegrino che intraprende uno dei tragitti possibili – ve ne sono moltissimi, essendo il Cammino in realtà una rete che si estende in tutta Europa – a piedi o in bicicletta, a cavallo o per mare, e lungo i 775 km che collegano Saint-Jean-Pied-de-Port in Francia a Santiago de Compostela, lungo la rotta più famosa chiamata Cammino Francese (Frey 1998). Da un lato, la lunga e profonda associazione della Concha con questo pellegrinaggio, sin dal dodicesimo secolo, ha finito addirittura per condizionare il modo in cui una certa varietà di mollusco viene definita nella lingua parlata ("capasanta" o "conchiglia di San Giacomo") e nel gergo scientifico (*Pecten jacobaeus*). Dall'altro, il simbolo della Concha ricorre trasversalmente e *diagrammaticamente* in tutte le forme di testualità attraverso cui il discorso del Cammino si manifesta e si è diffuso al giorno d'oggi. Come vedremo al termine di questo saggio, tale natura diagrammatica

della Concha ne evidenzia sia l'aspetto *metasimbolico*, sia il fatto che costituisca una sorta di "carta dei rapporti di forze" (Deleuze 1986, trad. it., p. 44) tra i vari percorsi individuali che vanno a inscriversi al suo interno, esprimendo una "forma di vita" particolare (Greimas 1993; Fontanille 2015)[5].

Per comprendere il senso di questo simbolo situandolo nel mondo contemporaneo, analizzerò il percorso dei pellegrini attraverso un mio lavoro etnografico compiuto nel 2019, lungo 160 km a piedi in compagnia di gruppi di fedeli, camminatori sportivi, turisti e visitatori in cerca di spiritualità, giovani e vecchi. Mostrerò in particolare come il Cammino venga vissuto attraverso una serie di coincidenze e incontri casuali, in un regime dell'*incidente* che tuttavia sfocia in un continuo *aggiustamento* reciproco (Landowski 2005). Vedremo come, nell'esperienza dei pellegrini, il Cammino si configuri come una rete di relazioni e *isotopie* che inizia ad accumularsi e crescere – fino al momento in cui *le coincidenze non vengono più ritenute tali*. Il pellegrinaggio diventerà a quel punto un *percorso di vita*, che intreccia tra loro *più* vite, in una nuova *identità narrativa* (Floch 1995; Ricoeur 1990). Il senso della Concha, portata infine con sé a casa come memento, incorporata come pasto d'addio nella *prova glorificante*, o tatuata sul proprio corpo, emergerà solo come *risultato finale di tale rete*

[5] L'idea di pellegrino come *forma di vita semiotica* è stata inizialmente proposta e analizzata in Padoan (2021b), e discussa durante il seminario di Urbino del settembre 2021, in relazione al pellegrinaggio di Santiago di Compostela. L'idea è stata in seguito ripresa anche in Ponzo, Chiais 2022, in relazione alle narrazioni e *travel blogs* del Cammino di Santiago, senza però riprendere la dimensione etnografica. Pur considerando l'importanza delle narrazioni mediatiche e letterarie per le fasi del Cammino, la ricerca sul campo risulta fondamentale per comprendere una pratica semiotica (e dunque somatica) come il pellegrinaggio, per non incorrere nell'idea che esso sia una mera attualizzazione di testi programmatori. Prova di questo è il fatto che, come vedremo, mentre il discorso mediatico tende a focalizzarsi su un particolare modello individualistico di pellegrino, vicino alla spiritualità alternativa e visto in contrapposizione alle istituzioni religiose, la maggior parte dei pellegrini (48%) combina invece i due domini, mentre una parte molto consistente si sente ancora fortemente legata al cattolicesimo (43%). Solo una piccola minoranza più "elitaria" (8%) laica e liberale, rifiuterebbe dunque i valori cristiani (Coleman 2021, p. 275), stime queste confermate dalle nostre interviste e osservazioni partecipanti.

cumulativa di relazioni. Ecco così che la *Concha del Peregrino* diventerà simbolo non più di un pellegrinaggio, ma di una vera e propria *forma di vita semiotica* – di un modo d'essere e di una spiritualità contemporanea oltre i confini religiosi e culturali, ma al tempo stesso non sganciata da essi – che la rendono, a tutti gli effetti, un "simbolo d'oggi".

2. *Molteplicità isotopiche*

Ritroviamo dunque con insistenza la Concha in diversi domini legati a questo pellegrinaggio. Essa ricorre iterativamente dalla segnaletica all'araldica[6], dai tatuaggi ai gioielli ornamentali, dalla cucina (le *Coquilles Saint-Jacques*, importate nella cucina francese, si dice, dai pellegrini di ritorno dal Cammino) alla letteratura (pensiamo al bestseller di Paulo Coelho *O Diário de Um Mago*, 1987, trad. it. *Il Cammino di Santiago*, che ha contribuito non poco alla popolarità del pellegrinaggio)[7], dagli amuleti sa-

[6] Si pensi allo stemma araldico di papa Benedetto XVI, recante al centro la Concha come simbolo del pellegrinaggio, ma anche della sua affezione per il Monastero di Schotten in Baviera, a cui Joseph Ratzinger si sentiva legato. La conchiglia farebbe anche riferimento a una leggenda legata a sant'Agostino, il quale avrebbe incontrato un giovane sulla spiaggia, che tentava di raccogliere tutta l'acqua del mare con una conchiglia, versandola in una buca di sabbia. Tentativo vano, ma legato semi-simbolicamente all'umiltà dei mezzi umani per comprendere l'inesauribilità dell'insegnamento divino: la conchiglia sta al mare, come l'intelligenza umana sta all'infinità di Dio (o in forma diagrammatica, conchiglia: mare:: umano: divino) (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/elezione/documents/stemma-benedict-xvi.html, consultato il 20 giugno 2023). Ricordiamo che i sistemi semi-simbolici "sono caratterizzati non dalla conformità fra unità del piano dell'espressione e unità del piano del contenuto, ma dalla correlazione tra *categorie* che appartengono ai due piani" (Greimas, Courtés, *op. cit.*, pp. 311-313); cfr. Calabrese 1999. In questo caso le due categorie omologate dal racconto saranno rispettivamente *conchiglia/mare* sul piano dell'espressione, e *umano/divino* sul piano del contenuto.

[7] La conchiglia ricorre all'interno di questo romanzo di impronta New Age, come una delle isotopie figurative legate al riconoscimento del ruolo tematico dei pellegrini, nonché sulla copertina di molte edizioni del libro, tra cui quella italiana e le edizioni americane più recenti. Il ruolo tematico "è quello che sussume, dal punto di vista dell'agente virtuale, un percorso tematico dato" (nel nostro caso, il /pellegrinaggio/) (Greimas, Courtés, *op. cit.*, pp. 353-354).

cri ai logo e ai souvenir. La Concha stessa è stata diversamente valorizzata nei secoli, seguendo le sorti del Cammino. È infatti passata dall'essere simbolo della Spagna cristianizzata nel medioevo, a simbolo del patrimonio culturale europeo, fino a presentare la Galizia nella promozione turistica contemporanea[8].

Originariamente, la sua associazione con il Cammino era dettata dall'abbondanza di questa specie di mollusco presso la costa galiziana nelle vicinanze di Santiago di Compostela. Una delle leggende, parla di come la traslazione delle reliquie dell'apostolo San Giacomo verso le coste della Galizia da parte di alcuni suoi devoti nei primi secoli, avvenuta in circostanze straordinarie e miracolose, fosse stata segnata da un ulteriore evento sovrannaturale. Si narra che mentre l'imbarcazione in pietra, che trasportava magicamente i resti del santo, si avvicinava verso la riva, un cavaliere sulla spiaggia perse il controllo della propria cavalcatura, e venne trascinato sul fondo del mare. Non appena l'imbarcazione fatata si avvicinò, cavaliere e cavallo riemersero miracolosamente dalle acque, interamente coperti da cappesante (Frey, *op. cit.*, p. 9; cfr. Davies, Davies 1982, pp. 220-221). In uno dei testi più autorevoli, il *Codex Calixtinus* del XII sec., si parla di come la Concha venisse ricevuta dai pellegrini al termine del loro pellegrinaggio a Santiago, dunque come Sanzione, e che infatti tale simbolo, associato a San Giacomo, significasse l'aver fatto un buon lavoro (Coffey et al. 1996, p. 26). Una delle spiegazioni correnti fornite dai pellegrini, è che la forma della conchiglia richiami il dorso della mano aperta, le dita tese, a significare il buon operato compiuto (Frey, *op. cit.*, p. 56).

Come spiega lo storico Brian Spencer (1998, pp. 16-19; cfr. Dunn 2016, p. 23), la Concha era nel medioevo oggetto di molteplici valorizzazioni (pratiche, ludiche, utopiche e critiche): far conoscere il raggiungimento di un traguardo personale, pro-

[8] Senza dimenticare il fatto che durante la dittatura militare (1939-75) di Francisco Franco, il Cammino di Santiago con il suo apparato simbolico e iconografico venne usato dal regime di ispirazione fascista per esaltare i valori del nazionalismo spagnolo, sulla scia della retorica politico-religiosa della *Reconquista* della penisola iberica contro gli invasori stranieri – identificati da Franco non più con il dominio musulmano, ma con il comunismo. Si veda al riguardo Talbot 2016.

muovere il luogo di pellegrinaggio, assicurare un tranquillo rientro a casa, servire come prova per le autorità religiose, giuridiche, politiche o per la propria famiglia del tempo passato in pratiche devozionali, come mezzo per essere ammessi presso una confraternita, e infine come reliquia tattile, al fine di assorbire il potere del Santo[9]. Oggigiorno invece, la Concha viene indossata il più delle volte già dall'inizio del viaggio, appesa al collo o legata allo zaino, per comunicare il proprio status di pellegrino (Fig. 2).



Fig. 2. Pellegrino a piedi, con l'immancabile Concha appesa allo zaino. Foto dell'autore.

[9] Come spiegato da Jean-Marie Floch (1990), la "valorizzazione pratica" esalta valori utilitari (ad esempio la Concha come protezione per il ritorno a casa), quella "ludica" valori estesici legati al piacere ricreativo o i sensi (la sua tattilità sacra), quella "utopica" valori esistenziali (l'adesione a una confraternita o il riconoscimento da parte di un'autorità), e quella "critica" valori di convenienza o interesse (la promozione del pellegrinaggio). Cfr. Floch 1995, trad. it., pp. 166-173.

Come fa notare Maryjane Dunn (*op. cit.*, p. 25), è solo dagli anni Ottanta che l'usanza di appendere la Concha al collo o sul proprio zaino è divenuta prevalente – come pratica spontanea per distinguere i "veri" pellegrini rispetto ai turisti escursionisti – oscillando così tra la fase della Sanzione e quella della Competenza. Ma se la conchiglia diventa Oggetto di valore modale – manifestando durante il percorso stesso un proprio "voler-fare" e "poter-fare" il pellegrinaggio – svolgendo contemporaneamente un ruolo epistemico legato al riconoscimento di "essere pellegrini", diventerà come vedremo anche il luogo di investimento di valori più esistenziali (o valori base), caricandosi della memoria delle relazioni intrecciate lungo il percorso stesso[10].

3. *Il discorso del pellegrinaggio*

Procederemo ora con una discussione del discorso del pellegrinaggio, vedendo prima come questo è stato preso in considerazione dagli studi antropologici, e poi tentando una formalizzazione semiotica, in relazione al Cammino di Santiago. Distinguiamo innanzitutto un discorso *sul* pellegrinaggio, costituito esclusivamente dalle narrazioni mediatiche e letterarie ispirate da questo (incluse quelle finora analizzate), da un discorso *del* pellegrinaggio, che mette invece tali narrazioni in relazione con il pellegrinaggio stesso come *pratica semiotica*. Come vedremo, ogni pratica semiotica è per definizione *somatica*, ovvero produce un discorso attraverso l'uso del corpo. Deve perciò essere analizzata etnograficamente, seguendo un approccio che nel nostro caso chiameremo *etnosemiotico*, in riferimento a quella vasta area di ricerca che connette semiotica e antropologia, attraverso lo studio dei campi relazionali che articolano il senso per

[10] Per le fasi dello schema narrativo – contrassegnate da Manipolazione, Competenza, Performanza e Sanzione – e le loro dinamiche attanziali, si veda Greimas, Courtés, *op. cit.*, pp. 215-218. Sulla costruzione dell'Oggetto di valore, cfr. Greimas 1983.

gli attori coinvolti e nel rapporto intersoggettivo con l'osservatore partecipante (Marsciani 2007). Il *testo etnografico* emerge infatti da una continua negoziazione tra il ricercatore e gli attori (umani o non-umani che siano), dal momento che questi invitano costantemente a riconsiderare la nostra posizione, rovesciando sistematicamente il punto di vista, la direzione dell'agire e le nostre ipotesi grazie alla loro *recalcitranza* (Padoan 2021b). Esamineremo in seguito come tale recalcitranza degli attori etnografici porti a una deviazione rispetto alle narrazioni letterarie e mediatiche, uno scarto che può essere colto con la ricerca sul campo. Tale scarto costituirà quella chiusura di una "deformazione coerente" – per usare l'espressione merleau-pontiana cara a Greimas (1993, p. 74; Greimas, Courtés, *op. cit.*, p. 284; cfr. Merleau-Ponty 1960) – attraverso cui vedremo emergere una "forma di vita". Ma prima di presentare la nostra ricerca sul campo, vediamo come il discorso del pellegrinaggio è stato analizzato attraverso altri lavori etnografici.

Il motivo per cui abbiamo immediatamente accostato il rito al pellegrinaggio, è che come tale venne presentato nella prima importante teorizzazione di questa pratica, da parte di Victor e Edith Turner, in *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978). In tale lavoro, i coniugi Turner prendevano in esame alcuni tra i più importanti pellegrinaggi della cristianità, applicando ad essi il modello dei riti di passaggio di Van Gennep, come già aveva fatto Victor Turner per il rituale di iniziazione tra gli Ndembu, in Zambia (Turner 1967). Questa volta, le tre fasi di pre-liminalità, liminalità e post-liminalità che caratterizzavano i riti di passaggio, venivano adattate al pellegrinaggio nella sua interezza. La differenza stava nel fatto che, mentre in società tradizionali di piccola scala come gli Ndembu, il rito di passaggio costituiva una tappa obbligata della vita di un individuo fondata sulla liminalità, i pellegrinaggi portavano a uno stato di transizione che i coniugi Turner definiscono invece *liminoide*, caratterizzato da una volontarietà della scelta di intraprendere il viaggio (Turner, Turner, 1978, pp. 34-35). In quanto legato più alla volizione

che all'obbligo, il pellegrinaggio come fenomeno liminoide si avvicinava molto a tutte quelle espressioni delle società post-industriali (ma non solo) che, in quanto fughe momentanee dalle strutture sociali del quotidiano, confluiscono nel filone del turismo, il viaggio ricreativo e l'esperienza ludica.

Così, ad una prima fase che caratterizzava l'abbandono dell'ambiente familiare e della vita quotidiana, coincidente con la partenza dei pellegrini da casa propria, seguiva la seconda fase detta liminoide, ovvero l'esperienza vera e propria del pellegrinaggio. Secondo i Turners, in tale fase liminoide i pellegrini verrebbero accomunati tutti da un'esperienza di *communitas*, ovvero di coesione collettiva e comunanza affettiva. Gli autori definivano tale esperienza di *communitas* come anti-strutturale, ossia in opposizione alle strutture sociali e alle gerarchie caratterizzanti invece la vita quotidiana, nell'ambiente di provenienza. Tale stato di partecipazione sociale e affettiva, privo di gerarchie, che porterebbe a una trasformazione del pellegrino, verrebbe infine abbandonato in una terza fase, quella del ritorno a casa, allorché l'individuo verrebbe reintegrato nell'ambiente sociale di partenza.

Tale modello, molto persuasivo nella sua semplicità, venne successivamente criticato e in parte abbandonato, da coloro i quali, come gli antropologi John Eade e Michael Sallnow (1991), vedevano viceversa il pellegrinaggio come spazio conteso. Anziché collocarsi al di fuori delle strutture di potere, il pellegrinaggio diveniva luogo di conflitti di valori, tra diversi discorsi in competizione tra loro. Di contro all'idea di pellegrinaggio come spazio sacro a priori, separato dal quotidiano, Eade e Sallnow vedevano questo come l'inveramento delle gerarchie e dei conflitti sociali vissuti nell'ambiente ordinario di provenienza.

Infine, una terza corrente di studi antropologici più recente, iniziata negli anni Duemila, ha visto il pellegrinaggio innestarsi su problematiche più ampie riguardanti la mobilità, il turismo, il patrimonio culturale e la globalizzazione (Coleman, Eade 2004). È in questo ambito che è stato inquadrato anche il pellegrinaggio a Santiago di Compostela,

ritenuto esemplificativo di una serie di tematiche (Frey, *op. cit.*). Prima fra tutti, il rapporto tra *pellegrinaggio e turismo*, che proprio nel Cammino rivela la sua inestricabile connessione. Non è possibile infatti separare nettamente la figura del pellegrino da quella del turista religioso, per il semplice fatto che i visitatori del Cammino rientrano in dinamiche di consumo, e rapporti di scambio economico con gli enti e gli attori locali, che fanno oscillare continuamente i valori in gioco, tra devozione e appagamento dei bisogni. Malgrado molti visitatori sul Cammino siano inclini a criticare il turismo di massa, prendendo le distanze da esso in modo significativo, anche nel caso dei pellegrini più devoti il consumo e l'uso delle strutture ricettive turistiche non solo non viene evitato, ma anzi viene ritenuto essenziale per la buona riuscita del pellegrinaggio. Da qui la promozione del territorio e del settore dell'ospitalità da parte degli enti locali, che vedono nel pellegrinaggio di Santiago una fonte non solo di reddito, ma anche di mantenimento del *patrimonio storico-culturale*, ovvero il secondo grande tema presente nel Cammino. Un terzo importante tema infine, che ricorre nel pellegrinaggio a Santiago, è quello della *mobilità*. Una delle peculiarità del Cammino risiede nel fatto che il percorso venga oggigiorno considerato più importante della meta. Ciò non era vero fino agli anni Sessanta del Novecento, quando i pellegrini raggiungevano Santiago spesso in treno, in autobus e in macchina (Sánchez y Sánchez, Hesp, *op. cit.*, pp. 3-4). Un cambiamento comincia a registrarsi negli anni Settanta e soprattutto Ottanta, quando grazie all'attività incessante di alcuni promotori locali, come il padre Elías Valiña Sampedro (1929-1989), viene migliorata la segnaletica e viene reso più facile il tragitto a piedi, favorendo il transito e pernottamento di pellegrini lungo i tracciati. Nel 1986 i primi segnaposto in pietra moderni, recanti il simbolo della conchiglia e la freccia gialla (Fig. 3), vennero stabiliti nel tracciato cosiddetto "francese", e il numero di pellegrini triplicò nel giro di un anno (da 690 nel 1985 a 1801 nel 1986) (Dunn, *op. cit.*, p. 22).



Fig. 3. Segnaposto in pietra con la freccia e il simbolo della Concha.
Foto dell'autore.

Dal 1987, con l'iscrizione del Cammino Francese a primo Itinerario Culturale Europeo, il numero di pellegrini comincia a crescere esponenzialmente, nel momento in cui l'esperienza del percorso prende il sopravvento rispetto alla visita della Cattedrale di Santiago di Compostela, meta finale del pellegrinaggio. Questo cambiamento coincide anche con un'apertura del Cammino a valorizzazioni non necessariamente religiose e vicine alla Chiesa cattolica, ma piuttosto vicine a una spiritualità contemporanea, in parte più individualistica e non istituzionalizzata. In alcuni casi – come per il romanzo di Coelho (1987) sopra menzionato, che descrive un percorso iniziatico all'interno del Cammino gestito dall'ordine esoterico dei cavalieri RAM (frutto della fantasia dell'autore) – la diffusione di un certo tipo di letteratura vicina al discorso New Age avrebbe

creato una nicchia di utenti che tentano di ripercorrere le tappe del pellegrinaggio cercando le tracce segrete di un percorso spirituale (Frey, op. cit., pp. 34-35). Tali risemantizzazioni in chiave New Age di pellegrinaggi tradizionali non si limitano certo al Cammino di Santiago (Fedele 2013), e si legano spesso a un discorso di stampo neoliberalista che esalta valori come un forte individualismo, il rischio, e la responsabilità personale (Padoan 2019).

Tuttavia nel caso del Cammino l'influenza di nuove forme di spiritualità alternativa non ha necessariamente trasformato il pellegrinaggio in un'esperienza solitaria. Come spiegato bene dall'antropologo Simon Coleman (2021), infatti, la dimensione individuale del pellegrinaggio non esclude quella collettiva, allo stesso modo in cui le forme di spiritualità più "aperte" non escludono la religione istituzionale tradizionale. La maggior parte dei pellegrini proviene dalla Spagna e dall'Italia, parte in comitive o si aggrega successivamente in gruppi, e segue una o più liturgie durante il Cammino o al termine di esso. La presunta separazione tra una spiritualità individualistica (sentita dai pellegrini contemporanei) e le istituzioni religiose, più che di ciò che abbiamo definito come il discorso del pellegrinaggio, farebbe in realtà parte di un discorso mediatico *sul* pellegrinaggio, prodotto da una élite minoritaria di impronta laica e liberale – il cui orientamento coincide spesso con quello dei ricercatori stessi, che sono dunque più inclini a concentrarsi su di esso per via della loro personale affinità (Coleman, *op. cit.*, 129-135).

Ciò che emerge invece dagli studi antropologici finora compiuti e dalla nostra ricerca etnografica, è che non solo non vi sarebbe una divisione tra spiritualità individuale e religione istituzionale collettiva, ma che l'elemento più caratterizzante del Cammino di Santiago diviene la dimensione corporea, ovvero lo spostarsi a piedi o in bici. Non è certo possibile applicare a questa pratica il modello di Turner, essendo il suo schema troppo semplicistico nella sua formulazione e troppo idealizzato nei suoi presupposti. Questo anche per il carattere sia relazionale che individuale dell'esperienza del Cammino che, come abbiamo visto, si trova in contrasto con il modello

turneriano di *communitas*. Tuttavia, proprio la forma di spostamento, soprattutto la pratica del camminare, avrebbe invece dei risvolti determinanti nel riconfigurare l'esperienza del pellegrino in termini a nostro avviso *rituali*. Tale esperienza del camminare permetterebbe infatti ai pellegrini di entrare in un *ritmo condiviso*, una sintassi di operazioni e una trasformazione cognitiva, affettiva e somatica riscontrabile anche all'interno dei comportamenti rituali.

Potremmo dunque provare a ridefinire il pellegrinaggio nei termini di una *pratica semiotica* nell'accezione più sintetica del termine, come: "successione significante di comportamenti somatici organizzati" (Greimas, Courtés, *op. cit.*, p. 248). Nel *Dizionario* infatti (alla voce "pratica semiotica"), Greimas e Courtés ritengono che i comportamenti rituali possano essere descritti in maniera abbastanza convincente come programmi narrativi, a cui dovrebbero seguire le procedure di analisi discorsiva, secondo il percorso generativo. Notiamo qui subito come il Cammino di Santiago porti a uno spostamento e riassetto dello schema narrativo. Il viaggiare diventa più importante della meta. Si potrebbe pensare a un approfondimento della Competenza e anticipazione della Performance, che a livello discorsivo si articolerebbe nella costruzione di una particolare forma di soggettività, o meglio, come vedremo, forma di vita. Potremmo riassumere le fasi principali della pratica del Cammino nel modo seguente (Fig. 4):

MANIPOLAZIONE	COMPETENZA	PERFORMANZA	SANZIONE
Partenza dal mondo quotidiano, mossi da motivazioni religiose o di turismo	Viaggio, acquisizione di un sapere riguardo agli altri e a se stessi, processo di trasformazione	La rotta diviene il principale Oggetto di valore	Riconoscimento sociale da parte di altri pellegrini e auto-riconoscimento, eventi casuali che vengono collegati tra loro attraverso connessioni significative (isotopie)

Fig. 4. Schema narrativo del Cammino di Santiago.

Mentre nella fase della Manipolazione, il Soggetto pellegrino verrebbe mosso da un Destinante divino (per esempio un *ex-voto*), il desiderio di esplorare, o anche una sfida contro sé stessi (a caratterizzare la motivazione religiosa e/o turistica), nella Competenza si verificherebbe un processo di trasformazione, innescato dal viaggio (perlopiù a piedi o in bicicletta), e dalla circolazione di un sapere su di sé e gli altri. In seguito a una rottura di aspettative, di ritmi, e di aspettualità a livello sensibile, affettivo e tensivo, il percorso stesso diventerebbe l'Oggetto di valore a cui tende la ricerca. Ma quali Valori? Per rispondere a questa domanda, è necessario prendere in esame la dimensione etnografica. All'interno di essa l'ultima fase, la Sanzione, con il suo riconoscimento di connessioni significative e isotopie tra gli eventi e le esperienze di vita dei partecipanti, assumerà un ruolo determinante per definire il simbolo della Concha.

4. *Etnografia del Cammino*

Quella che presenterò ora è un'analisi molto parziale e abbozzata, di una ricerca in corso iniziata nel 2019, interrotta poi a causa della pandemia, e che quindi attende di essere ripresa per un periodo più lungo di studio sul campo. Abbiamo già sottolineato l'importanza dell'approccio etnografico per analizzare un fenomeno come il pellegrinaggio il cui tratto saliente è quello di essere una pratica semiotica, che coinvolge un corpo in movimento come molla per la significazione e la produzione di discorsi[11]. Abbiamo già dimostrato a livello comparativo, come tale livello somatico crei uno scarto rispetto alle narrazioni mediatiche dei pellegrinaggi, e produca una soggettività discorsiva in cui il soggetto promuove e crea lo spazio attraverso la prossemica (Padoan 2012; cfr. Bertrand 1995). È questa deviazione prossemica uno degli

[11] Sul ruolo del corpo e della sensorialità nel discorso dei pellegrinaggi, si veda Padoan 2021c.

elementi importanti che noi associamo alla *recalcitranza* dei soggetti etnografici, siano questi attori umani o non-umani, i quali costringono il ricercatore a rivedere le proprie ipotesi di partenza – che nel caso del Cammino vengono solitamente formulate a partire dal discorso mediatico, letterario e storico *sul* pellegrinaggio, prima di iniziare la ricerca sul campo.

Abbiamo accennato allo scarto già riscontrato dagli antropologi tra la separazione postulata a livello mediatico fra spiritualità individuale e religione istituzionale, e l'effettiva commistione tra individuale e collettivo, istituzioni religiose e nuova spiritualità ritrovata invece a livello etnografico. Tale *scarto* tra discorso su, e discorso del pellegrinaggio, è creatore di significazioni inedite (Greimas, Courtés, *op. cit.*, p. 284). Esso genera attraverso prassi enunciative nuove *forme di vita*, non necessariamente colte nel dominio mediatico o letterario, ma nel vissuto delle persone, negli *imponderabilia* (Malinowski 2005 [1922]) delle loro conversazioni private e interazioni, che emergono nel dominio delle pratiche semiotiche. Come dimostrato ampiamente da Michael Silverstein (2023), qualsiasi indagine etnografica, a maggior ragione se di stampo semiotico, non può infatti esimersi dal prendere in considerazione la biografia dei partecipanti e il loro vissuto, nel momento in cui tali elementi vengono chiamati in causa dagli attori stessi e concorrono efficacemente alla riconfigurazione del senso dei rapporti sociali e dei loro corsi di azione. Ovvero, nel momento in cui i dati biografici vengono convocati dagli attori per la costruzione di mondi relazionali e forme di soggettività. Vedremo ora la rilevanza di tali elementi proprio per l'analisi etnosemiotica del Cammino.

A differenza di altri tipi di analisi etnografica, lo studio dei pellegrinaggi, e in particolare quello del Cammino di Santiago, richiede un approccio in movimento, meno stanziale e meno legato a luoghi di permanenza o di arrivo, e più dinamico, legato invece allo spostamento di persone o gruppi di persone lungo un tragitto. Nel caso specifico, ho potuto seguire pellegrini viaggianti in gruppo o da soli lungo i 160km a piedi, che separano O Cebreiro da Santiago di Compostela,

lungo il Cammino Francese. Essendo partito in compagnia di due viaggiatori italiani, ho potuto sia intervistare lungo il tragitto diverse decine di pellegrini di svariate nazionalità (italiani, francesi, spagnoli, tedeschi, svizzeri, giapponesi, irlandesi, americani, e cinesi), sia vedere il gruppo con cui viaggiavo allargarsi inaspettatamente, raggiungendo un nucleo di nove unità. Con questi ultimi, ho potuto poi compiere interviste più approfondite, anche a distanza di tempo.

Dall'osservazione partecipante e le interviste risulta determinante come lo spostamento a piedi diventi la base per una riconfigurazione dell'esperienza, nei suoi aspetti sensibili, tensivi, aspettuali, affettivi e cognitivi. Ciò che cambia è il *tempo della giornata*, non più scandito da programmazioni e tentativi di manipolazione, ma da incontri inaspettati e casuali, pregnanti di senso. Come sostenuto da Josè, un pellegrino spagnolo che si trovava a compiere il pellegrinaggio per la quinta volta[12], "nel *Camino* non è importante il tempo, ciò che è importante è il momento". Posizione questa, condivisa anche da molti dei membri del gruppo con cui mi sono poi tenuto in contatto in questi ultimi quattro anni. "Ogni cosa aveva bisogno del proprio tempo, e il tempo ci ha aspettato", dice Debora. "Nessuno aveva fretta di arrivare [...] Ho capito che l'interagire con altre persone... persone di ogni dove, provenienza, nazionalità... ognuna ha saputo regalarmi qualcosa".

Un dato interessante è che, malgrado una grande diversità di motivazioni, valori e assiologie che caratterizzano i pellegrini all'inizio e durante il Cammino, si trovano molti punti di contatto a livello di temporalità percepita, e potremmo dire "regime di interazione" coinvolto (Landowski 2005). Alberto, nella vita radiologo e appassionato di viaggi, aveva inizialmente approcciato il pellegrinaggio come forma di trekking, da una prospettiva assolutamente laica. "Invece", mi spiega, "ho trovato un ambiente spirituale intimo e meditativo, una

[12] Il nome di tutti i partecipanti da me intervistati è stato ovviamente cambiato per ragioni di riservatezza.

intensità emotiva, una sincerità di rapporti... Persone che si aprono a te durante il Cammino, molti ne hanno la necessità, di liberare la mente e cercare di esorcizzare un pensiero o un atteggiamento che sentono gravoso all'interno della propria vita... Tendenzialmente ci si fida più del prossimo". Si tratta, potremmo dire, di una intensità emotiva creata dall'inatteso. "Sei libero da impegni programmati" aggiunge, "camminare ti rilassa, condividi un pezzo di Cammino con altri, lascia spazio, è come se fosse una terapia di gruppo. Elabori le tue storie con una prospettiva diversa, l'interpretazione della tua storia personale è in divenire, e puoi cambiare prospettiva in rapporto con gli altri". Ancora, "Sento il Cammino come la sommatoria di momenti che abbiamo vissuto e che ci hanno segnato... La cosa bella del Cammino è l'inaspettato, non è come un viaggio. Quello che devi fare è camminare, non badi al tempo. Sono singoli momenti che accadono un po' per caso, non devi entrare nella cultura del posto o visitare qualcosa".

Da questo racconto riguardante l'esperienza personale del Cammino, emerge dunque un cambio e una rottura di aspettative. Dal punto di vista aspettuale, abbiamo una durativ ità temporale che muta in una puntualità dell'evento inatteso, e in un'incoatività di relazioni significative (Greimas, Courtés, *op. cit.*, pp. 12-15). Si lascia un regime di *programmazione* del quotidiano ("sei libero da impegni programmati"), per spostarsi verso un regime di *manipolazione* prevista ("entrare nella cultura del posto", attribuito all'esperienza ordinaria di viaggio), che però viene disatteso dall'evento dell'incontro, dal regime dell'*incidente* ("la cosa bella del Cammino è l'inaspettato"). Infine, si entra pian piano in un regime di *aggiustamento* ("puoi cambiare prospettiva in rapporto con gli altri") (Fig. 5).

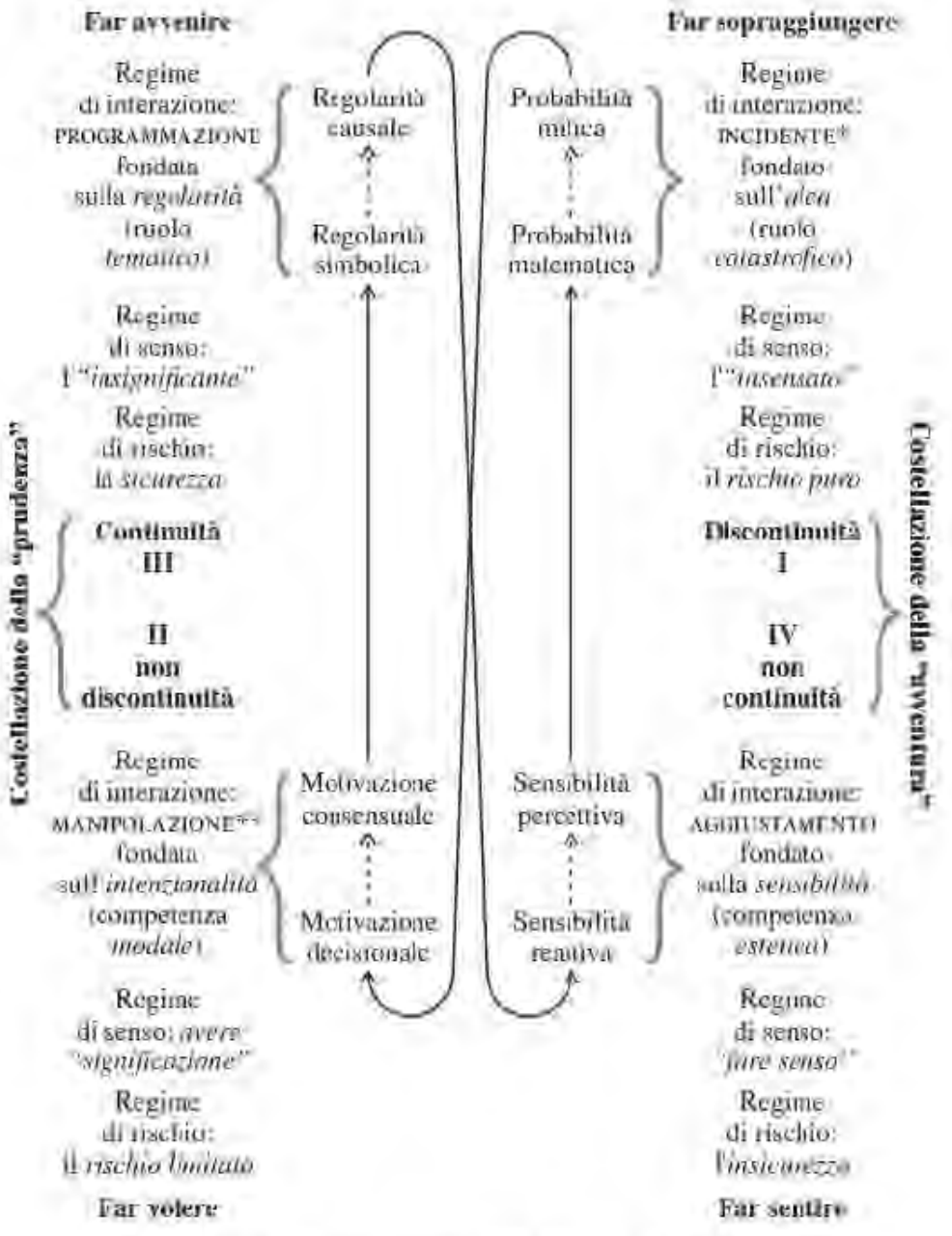


Fig. 5. Regimi di interazione e relative trasformazioni (Landowski 2005, trad. it., p. 85).

Non si tratta di un'opinione isolata. Secondo Nino, di professione medico, ma interessato anche al buddhismo e a forme di spiritualità orientale: "Non è per il posto che il Cammino è speciale, è per via del camminare. Ci sono porte che si aprono inaspettatamente durante incontri ed

eventi, *in realtà non casuali*, capisci qualcosa. Nella vita di tutti i giorni c'è routine, non vedi nient'altro, quindi non stai attento a percepire delle connessioni tra te e altre persone e il tutto, che lì invece vedi, di cui ti accorgi... legami col passato, le persone di cui ti accorgi, capisci che niente è casuale, *tutto ha un senso*". Dopo aver lavorato a lungo con Emergency in Africa, Nino si era trasferito nuovamente in Italia, ma aveva trovato lavoro presso un ospedale a Monza, lontano da casa. Pur avendo chiesto il trasferimento a Milano, non nutriva alcuna speranza che la sua richiesta venisse accolta, perlomeno non nel breve termine. La telefonata da parte dei dirigenti dell'ospedale, avvenuta durante il Cammino, che lo avvisava dell'esito positivo della sua richiesta, viene vista da lui ed altri pellegrini che lo accompagnano, come una delle molte *coincidenze*.

Durante il percorso a piedi – circa 30km coperti quotidianamente – nell'arco della giornata è normale intrattenersi a parlare con altri pellegrini, anche per alleviare la fatica, che si fa sentire soprattutto nei primi giorni (assieme alle inesorabili vesciche). Passata una prima fase, ci si abitua pian piano alla camminata, e si diventa anche più loquaci, avendo condiviso con altri lo stesso tipo di sforzo. Inoltre, sempre più di frequente si cominciano ad incontrare le stesse persone in giorni differenti, persone partite anche da tappe diverse e con orari diversi, ma accomunate dallo stesso itinerario seguito. Incontri dunque casuali, che vengono vissuti come l'incontro fortuito con un vecchio amico, a cui si è desiderosi di raccontare l'esperienza dei giorni precedenti.

Un altro pellegrino sulla cinquantina, in compagnia di un gruppo di amici, mi racconta così: "C'è questa ragazza, che cammina guardando dritto. Sembra una bella persona, ma è così assorta nella camminata e nei suoi pensieri, che non risponde quando la saluto. In seguito, vado a pregare in una chiesa, a seguire una messa – ne ho seguite un po' lungo il Cammino – e vedo questa stessa ragazza che siede nella fila davanti a me. Io la saluto, lei si gira, e mi fa un sorriso bellissimo! Non puoi mai sapere che cosa la gente si porta

dentro, a cosa pensa, ma il Cammino ti porta ad aprirti prima o poi, e così capisci che quella persona non era una cattiva persona, ma aveva forse le sue preoccupazioni, e così arrivi e conoscere le persone e il buono che c'è in loro". I luoghi percorsi sembrano dunque passare decisamente in secondo piano rispetto agli incontri fatti e i piccoli accadimenti. Alla domanda sull'aspetto più importante che caratterizza, a suo avviso, l'esperienza del Cammino, mi risponde: "Ognuno si porta un peso sul Cammino – il lavoro, le responsabilità familiari, le preoccupazioni – ma poi ognuno rilascia qui il proprio fardello". In quel momento, il pellegrino riceve una telefonata dalla figlia, che gli comunica di aver passato l'esame universitario di cinese con trenta e lode.

L'idea di lasciare un proprio fardello lungo il Cammino, fa parte di un motivo ricorrente condiviso tra i pellegrini, e figurativizzato dal sasso lasciato nei pressi di alcuni luoghi chiamati *milladoiro* (come la Croce di Ferro a Leon) o nei pressi dei segnaposto in pietra che indicano la direzione da prendere, e la distanza ancora da percorrere prima di arrivare a Santiago.

Debora, una signora di mezza età che ha fatto il Cammino assieme alla cugina Matilde, è mossa da un voto religioso. Tale voto, è legato alla morte dei propri genitori scomparsi non molto tempo prima, e indirettamente alla morte del fratello Igor diversi anni prima, in un incidente stradale, quando questi aveva ventinove anni. Come mi spiega, grazie al Cammino ha saputo venire a termini col proprio passato, lasciandosi indietro un peso enorme che non riusciva più a sopportare. Anche qui, la svolta è avvenuta casualmente, quando ha incontrato sul Cammino una coppia di fratelli, ovvero una ragazza accompagnata dal fratello più giovane, il quale aveva una somiglianza straordinaria con il proprio fratello scomparso. Tale somiglianza, confermata anche dalla propria cugina, ha portato le due coppie di pellegrini ad avvicinarsi nel corso del pellegrinaggio. I comportamenti del giovane, alcuni tratti e gesti inconsapevoli, non facevano che rafforzare nelle due cugine il confronto con la persona scom-

parsa, sino a quando, al termine del pellegrinaggio a Santiago, esse decidono di rivelare ai due giovani il motivo del loro sbigottimento. L'indomani, tutti e quattro decidono di suggellare, *sanzionare* un incontro tanto profondo, facendosi tatuare su di sé il simbolo della Concha.

5. *Conclusione: metasimboli e forme di vita*

Nella dichiarazione del Consiglio d'Europa del 1987, che segna l'iscrizione del Cammino Francese a primo Itinerario Culturale d'Europa, si legge:

> Per secoli, i pellegrini hanno potuto scoprire nuove tradizioni, lingue e stili di vita, tornando a casa con un ricco bagaglio culturale, un evento raro in un'epoca in cui i viaggi a lunga distanza esponevano il viaggiatore a grandi pericoli. Il Cammino di Santiago funge sia da simbolo, riflettendo mille anni di storia europea, sia da modello di cooperazione culturale per l'Europa nella sua globalità.[13]

Il Cammino di Santiago come simbolo è, per dirla con Clifford Geertz, un "modello di" e un "modello per" l'Europa e per i suoi valori di cooperazione culturale. Ma se il Cammino diviene simbolo dell'Europa, la Concha è a sua volta simbolo del Cammino. Proviamo a ripercorrere diagrammaticamente i diversi passaggi qui enunciati, mettendoli in relazione con la mappa del pellegrinaggio (Fig. 6).

[13] Dal sito del Consiglio d'Europa, https://www.coe.int/it/web/cultural-routes/the-santiago-de-compostela-pilgrim-routes, consultato il 20 giugno 2023.

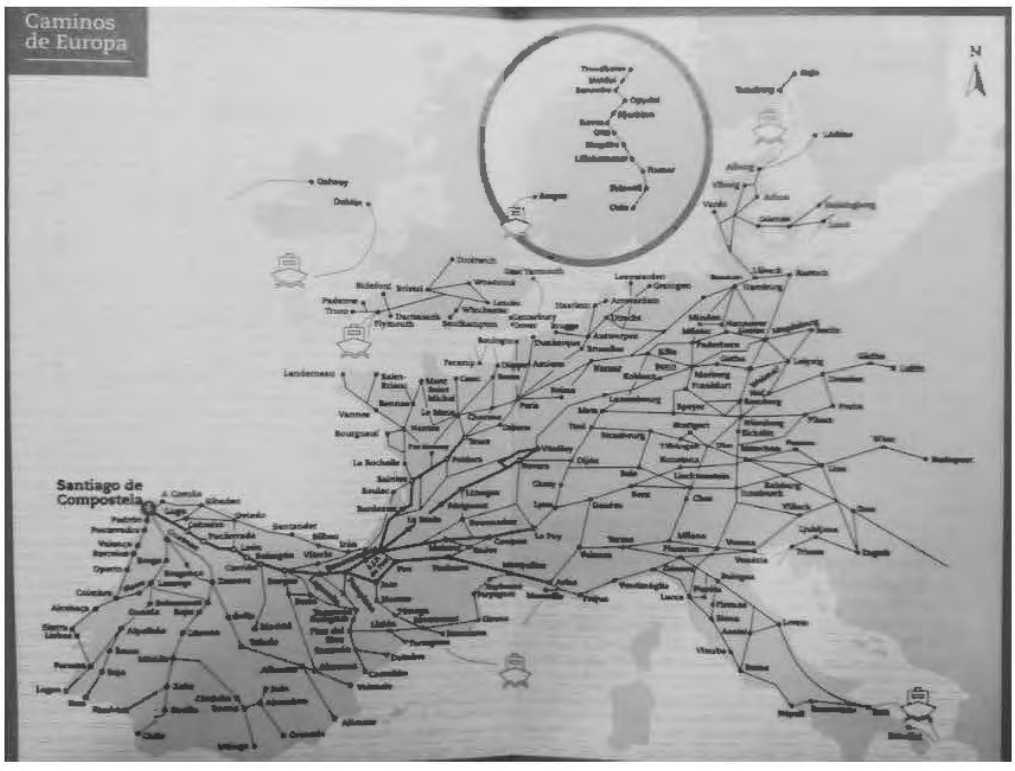


Fig. 6. Mappa reticolare dei percorsi del Cammino di Santiago, tratta dalla *Credencial del Peregrino*, il "passaporto" dei pellegrini che certifica la distanza percorsa per raggiungere Santiago di Compostela. Foto dell'autore.

La mappa mostra l'estensione dei percorsi del Cammino di Santiago in tutta Europa, figurativizzando sotto forma di un diagramma l'intreccio e le relazioni tra diverse culture e aree geografiche del continente, enunciate nella dichiarazione del Consiglio d'Europa. Nel suo importante lavoro su *Foucault*, sappiamo che Deleuze definisce il diagramma come una composizione di forze, come la carta, una "cartografia estensiva con tutto il campo sociale" (Deleuze, *op. cit.*, p. 42). Secondo questa definizione, il concetto di diagramma sembrerebbe evidenziare la trama dei rapporti sottesi alla mappa del Cammino, il suo carattere "intersociale":

> Ogni diagramma è intersociale e in divenire. Non funziona mai per rappresentare un mondo preesistente, produce un nuovo tipo di realtà, un nuovo modello di verità. Non è soggetto della storia, né la domina. Produce storia distruggendo le re-

> altà e le significazioni precedenti, costituendo altrettanti punti di emergenza o di creatività, congiunzioni inattese, continuità improbabili. Duplica la storia in un divenire. Ogni società ha il suo o i suoi diagrammi (*ivi*, p. 43).

Tuttavia capiamo da questo passaggio come il diagramma per Deleuze faccia molto di più che rappresentare una trama di rapporti. Esso, al contrario, li crea *producendo una nuova realtà* e nuove significazioni, creando nuove relazioni sociali in divenire. Il diagramma, in altre parole, non sta tanto nella mappa dei percorsi, ma è immanente nelle stesse relazioni che emergono nel divenire del percorso, e che vanno inscriversi all'interno della Concha. È la Concha piuttosto ad essere diagrammatica, in quanto trattiene al suo interno la memoria virtuale delle relazioni emergenti, dandone al tempo stesso una forma concreta. La Concha funge da *apparato di cattura* (Deleuze, Guattari 1980) delle coincidenze e isotopie costruite durante il Cammino.

Ma torniamo alla dichiarazione del Consiglio d'Europa. Abbiamo visto come il Cammino di Santiago sia diventato simbolo d'Europa, e la Concha simbolo del pellegrinaggio stesso. La conchiglia del pellegrino è così un *metasimbolo*. Come sostiene Louis Hjelmslev:

> Ora dobbiamo mostrare, con un ulteriore allargamento del nostro orizzonte, che ci sono anche semiotiche il cui piano dell'espressione è una semiotica, e semiotiche il cui piano del contenuto è una semiotica. Chiameremo le prime *semiotiche connotative* e le seconde *metasemiotiche* (Hjelmslev 1961, trad. it., p. 122).

Come puntualizzato ulteriormente da Roland Barthes, una metasemiotica sarebbe l'opposto di una semiotica connotativa, in quanto mentre quest'ultima si avvale di un sistema già formato di espressione e contenuto, per assegnarvi parassitariamente contenuti ulteriori, "un metalinguaggio è un sistema in cui il piano del contenuto è esso stesso costituito da un sistema di significazione" (Barthes 1964, trad. it., p. 80). Mentre nell'accezione echiana di "modo simbolico" è il

piano del contenuto ad approfondirsi in molteplici isotopie interpretative, manifestandosi inizialmente come nebulosa ("ogni parola si apre sempre a un senso secondo perché comporta numerose *connotazioni*, sovente contraddittorie", Eco 1981, ed. 2019, p. 63), nel caso della Concha essa va a costituire al contrario un piano ulteriore dell'espressione, un livello metasemiotico "il cui *piano del contenuto* sia una semiotica" (Hjelmslev, *op. cit.*, p. 128), ossia il Cammino come espressione dell'Europa unita. La Concha è dunque un *metasimbolo*, che anziché far proliferare le isotopie le accumula e condensa al suo interno, un simbolo che funziona diagrammaticamente come cartografia virtuale e immanente delle relazioni sociali, e come apparato di cattura delle significazioni.

Tuttavia, come Alberto mi spiega, in un'intervista fatta a distanza di quasi due anni dal pellegrinaggio, non è tanto il simbolo astratto, diremmo il diagramma figurale della conchiglia a scatenare una serie di ricordi, attivando la memoria di eventi vissuti sul Cammino, quanto la figurativizzazione e iconizzazione di questo *metasimbolo* in un artefatto concreto e preciso. È in particolare *quella* Concha, l'oggetto materiale portato con sé lungo tutto il tragitto, e poi nel nostro ritorno a casa, a rievocare il *nostro* viaggio, la memoria di un'esperienza al contempo individuale e collettiva. La Concha così, in quanto *metasimbolo* o condensazione estrema di forze e relazioni, diventa insieme, al pari del diagramma, astratto e concreto allo stesso tempo, "virtuale e ciò nonostante reale" (Deleuze, Guattari 1980, trad. it., p. 153). Un Oggetto di valore, sì, che tuttavia ha condensato su di sé un particolare modo d'essere, una filosofia di vita etica, ma anche un modo di comportarsi e percepire, ovvero un'estetica. In altre parole, la Concha arriva a condensare su di sé una reinvenzione di espressione e contenuto, *una nuova estetica ed etica* che investe il livello sensibile e tensivo, il livello passionale, il livello assiologico, quello discorsivo ed aspettuale del pellegrino. La Concha inscrive su di sé una filosofia di vita che è al contempo comportamento condiviso, schematizzabile, ovvero ciò che possiamo definire come una nuova *forma di vita semiotica*.

Manca qui l'ultimo tassello per comprendere questo percorso dal rito al simbolo, dalla proliferazione alla condensazione, e dal *metasimbolo* alle forme di vita. Come è noto, la nozione di forma di vita venne inizialmente formulata da Greimas (1993) nel saggio su *Il bel gesto*, l'ultimo scritto lasciatoci dal fondatore della semiotica parigina, redatto da Fontanille a partire dalle note da lui preparate in vista del seminario di Semantica Generale (1991-1992), a cui a causa della malattia non poté partecipare. In questo saggio Greimas approda al concetto di forma di vita prendendolo a prestito da Wittgenstein, col tentativo di allargare e ridefinire la nozione sociologica di "stile di vita", ma solo al termine di una disamina dell'azione del "bel gesto" (*ivi*, trad. it., p. 73). Atto di risemantizzazione sociale anticonvenzionale e intransitivo, *deformazione coerente* che rompe con la transitività dello scambio sociale fossilizzato da una morale ormai sterile, il bel gesto invita l'osservatore a costruire nuovo senso a partire dalla percezione di un'azione *inattesa* e provocatoria, che reinventa il piano dell'espressione e del contenuto di una pratica semiotica. Di contro alla morale caratterizzata da un orizzonte di valori socialmente condivisi, il bel gesto stimola a comprendere un nuovo percorso etico e un progetto di vita, collocati sul *piano del contenuto*, sollecitando il piano sensibile attraverso una riconfigurazione estetica del *piano dell'espressione*, basata su una sua efficace minimalizzazione (*ivi*, p. 71).

Così il cavaliere si sottrae alle regole di corte, che riducono l'amore per la dama a un "prezzo" stipulato sulla propria vita. Il giovane cileno protesta davanti all'ambasciata degli Stati Uniti "lavando" la bandiera americana dalle terribili azioni di cui il paese si è macchiato, anziché bruciarla entrando nella catena convenzionale di odio e repressione. Gesù invita nel Vangelo a lapidare l'adultera solo dopo aver appurato di essere privi di peccato, scardinando la morale comune basata sulla retribuzione, e invitando tutti a una Sanzione riflessiva basata sui valori di purezza e impurità (*ivi*, pp. 65-72). Gesti di sfida che presentano una nuova estetica del sensibile, rilanciando (coraggiosamente o incoscientemente?) un progetto etico e un nuovo sistema di valori. Tale atto di

reinvenzione della semiosi, produrrebbe secondo Greimas "esseri semiotici" dotati di esistenza propria, ovvero *forme di vita* che trascendono gli individui e che articolerebbero le società complesse a vari livelli (*ivi*, p. 74). Come si legano queste riflessioni al Cammino di Santiago?

La decisione di recarsi in pellegrinaggio in Galizia, percorrendo svariati chilometri per raggiungere Santiago e guadagnarsi così la Compostela (attestato rilasciato ai pellegrini che hanno percorso un minimo di 100km a piedi o 200km in bicicletta), è in sé una *deformazione coerente*, un atto di sfida alle convenzioni del quotidiano. Anche se di fatto sembrerebbe instaurare una maggiore transitività di scambio sociale, messa in contrasto con una intransitività alienante del mondo moderno, in realtà ciò che il pellegrinaggio fa è negare una morale economica quotidiana, basata su scambi percepiti oramai come sterili e vuoti, attraverso l'intransitività del gesto di mettersi in cammino. Il fatto che questo gesto produca una nuova e rinnovata forma di socialità, basata sullo scambio di esperienze personali e racconti di vita, non fa che confermare la dimensione sociale di una nuova forma di vita, che prende piede a poco a poco.

Essa inizia proprio con la sollecitazione del *piano dell'espressione*, il ritmo corporeo e percettivo dello spostamento lento a piedi, basato su *una estetica del camminare e dell'evento*: la singolarità inattesa, l'evento inaspettato che trasforma, come abbiamo visto, la durativtà in puntualità e incoatività cariche di senso. Ed ecco che a seguire cominciano a trasformarsi i valori sul *piano del contenuto*: la riscoperta del sé attraverso gli altri, la connettività, la liberazione da un fardello, la cooperazione e condivisione della fatica, la fiducia, tutti valori emersi dalla nostra etnografia. Qui l'osservatore partecipante (l'etnografo e con lui i pellegrini) viene sfidato dagli eventi a reinterpretare quanto accade attorno a lui, attraverso *un'etica del percorso e del divenire*[14]. Man mano che l'Oggetto di valore

[14] Ricordiamo qui il lavoro di Floch (1995) sullo stile *total look* di Coco Chanel, per le sue forti analogie con la nozione di forma di vita qui proposta. Applicando la nozione di Paul Ricoeur di identità narrativa come mediazione tra carattere e mantenimento del sé, Floch ritrova infatti un "sintagma ritmico

si sposta dalla destinazione di Santiago al percorso stesso con i suoi incontri fortuiti, gli eventi inaspettati percepiti sul *piano dell'espressione* cominciano ad essere letti come coincidenze sul *piano del contenuto*: coincidenze che annodano tra loro vite ed eventi diversi, coincidenze che non sono più tali, ma isotopie pregnanti lasciate per noi lungo il Cammino da un destino (un Destinante trascendente variamente attorializzato) che per ragioni che non ci è dato sapere, ci invita a raccogliere e intrecciare assieme i vari fili di una grande rete.

È così che, per i pellegrini di Santiago, tutte le isotopie, tutti i nodi vengono al pettine. Come mi racconta infine Debora, dopo aver terminato la sua opera, il tatuatore si avvicina a tutti e quattro, le due cugine e i due fratelli. Li cinge tutti e quattro a sé in un abbraccio collettivo, un gesto che probabilmente avrà compiuto chissà quante altre volte, con chissà quanti altri pellegrini. Debora gli chiede infine: "Come ti chiami?". "Igor", le risponde il tatuatore. Lei lo guarda incredulo. La sorella del ragazzo, gli spiega che il tatuaggio era stato pensato proprio in ricordo di una persona cara che portava lo stesso nome, e che insieme li aveva uniti nel destino. Il tatuatore, improvvisamente resosi conto dell'intensità e profondità dell'evento, si rabbuia in volto, e si allontana silenzioso.

Bibliografia

Barberi Squarotti, G., Cecchin, S., Jacomuzzi, A., Stassi, M. G. (a cura)
1983 *Opere Minori di Dante Alighieri, vol. 1*, UTET, Torino.
Barthes, R.
1964 *Eléments de sémiologie*, Editions du Seuil, Paris.
Calabrese, O.
1999 *Lezioni di semisimbolico*, Protagon, Siena.

fisso" a livello di espressione estetica dello stile Chanel, e valori di "fedeltà a sé stessi" a livello di contenuto etico. Floch, 1995, trad. it., pp. 124-162; cfr. Ricoeur 1990. Parimenti possiamo vedere come nel Cammino una estetica del camminare e dell'evento, e un'etica del percorso e del divenire, facciano convergere tra loro progetti di vita molto diversi, saldandoli assieme all'interno di un'identità narrativa comune.

Coelho, P.
1987 *O Diário de Um Mago*, Editoria Rocco Ltd., Rio de Janeiro; trad. it. *Il Cammino di Santiago*, Bompiani, Milano 2001.
Coffey, T., Davidson, L., Dunn, M.
1996 *The Miracles of Saint James*, Italica Press, New York.
Coleman, S.
2021 *Powers of Pilgrimage*, New York UP, New York.
Coleman, S., Eade, J. (a cura)
2004 *Reframing Pilgrimage*, Routledge, London.
Davies, H., Davies, M. H.
1982 *Holy Days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Compostela*, Associated University Press, London.
Deleuze, G.
1986 *Foucault*, Minuit, Paris; trad. it., *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.
Deleuze, G., Guattari, F.
1980 *Mille plateaux*, Minuit, Paris; trad. it. *Mille piani*, Orthotes, Napoli-Palermo, 2007.
Dunn, M.
2016 *Historical and Modern Signs of "Real" Pilgrims on the Road to Santiago de Compostela*, in S. Sánchez y Sánchez, A. Hesp, a cura, *The Camino de Santiago in the 21st Century*, Routledge, London, pp. 13-35.
Dusi, N., Saba, C.
2012 *Conversazione con Paolo Fabbri: la simbologia massonica nel ciclo CREMASTER*, in Id., a cura, *Matthew Barney. Polimorfismo, multimodalità, neobarocco*, Silvana Editoriale, Milano, pp. 179-194.
Eade, J., Sallnow, M. (a cura)
1991 *Contesting the Sacred*, Routledge, London.
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.
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.
2020 *Vedere ad arte. Iconico e icastico*, a cura di T. Migliore, Mimesis, Milano.

Fedele, A.
2013 *Looking for Mary Magdalene*, Oxford UP, Oxford.
Floch, J.-M.
1990 *Sémiotique, marketing et communication*, PUF, Paris; trad. it. *Semiotica, marketing, comunicazione*, Angeli, Milano 1992.
1995 *Identités visuelles*, PUF, Paris; trad. it. *Identità visive*, FrancoAngeli, Milano 2002.
Fontanille, J.
2015 *Formes de vie*, PUL, Liège.
Frey, N.
1998 *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*, University of California Press, Berkeley.
Greimas, A.J.
1983 *Du Sens II*, Editions du Seuil, Paris; trad. it. *Del Senso 2*, Bompiani, Milano, 1985.
1993 *Il bel gesto* (con J. Fontanille), in M. P. Pozzato, a cura, *Estetica e vita quotidiana*, Lupetti, Milano, pp. 59-75.
Greimas, A.J., Courtés, J. (a cura)
1979-2007 *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano.
Hjelmslev, L.
1961 *Prolegomena to a Theory of Language*, The University of Wisconsin Press, Madison; trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.
Landowski, E.
2005 *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges; trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, FrancoAngeli, Milano 2010.
Malinowski, B.
2005 *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London (ed. or. 1922).
Marsciani, F.
2007 *Tracciati di etnosemiotica*, FrancoAngeli, Milano.
Merleau-Ponty, M.
1960 *Signes*, Gallimard, Paris.
Padoan, T.
2012 *Dei treni e dei riti. Politiche ferroviarie e memoria estetico-rituale nella Tokyo contemporanea*, in D. Mangano, A. Mattozzi, a cura, *La ricerca semiotica*, Aracne, Roma, pp. 11-52.
2019 *Reassembling the Lucky Gods: Pilgrim Economies, Tourists, and Local Communities in Global Tokyo*, Numero speciale su *Pilgrimages, Ontologies, and Subjectivities*, in "Journeys" (Berghahn Books), 20, 1, pp. 75-97.

2021a *Dal simbolo al rito (passando per il tartan)*, in G. Marrone, a cura, *Contaminazioni simboliche*, "Annali del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche di Urbino 'Umberto Eco'", vol. 1, Meltemi, Milano, pp. 67-85.

2021b *Recalcitrant Interactions: Semiotic Reflections on Fieldwork among Mountain Ascetics*, in "Acta Semiotica", 1, 2, pp. 84-119.

2021c *Pilgrimage and Spirit Possession: Reconnecting Senses, Discourse and Subjectivity on Mt Kiso Ontake*, in "Irish Journal of Asian Studies", 7, pp. 39-57.

Ponzo, J., Chiais, E.

2022 *La forma di vita del pellegrinaggio spirituale contemporaneo: il caso di Santiago de Compostela*, in "E/C, rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici (AISS)", XVI, n. 35, pp. 179-187.

Ricoeur, P.

1990 *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris.

Sánchez y Sánchez, S., Hesp, A. (a cura)

2016 *The Camino de Santiago in the 21st Century*, Routledge, London.

Sedda, F.

2021 *Introduzione. Divenire simbolo: riflessioni culturologiche*, in G. Marrone, a cura, *Contaminazioni simboliche*, "Annali del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche di Urbino 'Umberto Eco'", vol. 1, Meltemi, Milano, pp. 13-31.

Silverstein, M.

2023 *Language in Culture: Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge UP, Cambridge.

Spencer, B.

1998 *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges*, The Stationery Office, London.

Talbot, L.

2016 *Revival of the Medieval Past: Francisco Franco and the Camino de Santiago*, in S. Sánchez y Sánchez, A. Hesp, a cura, *The Camino de Santiago in the 21st Century*, Routledge, London, pp. 36-56.

Turner, V.

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell UP, Ithaca-London.

Turner, V., Turner, E.

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia UP, New York.