CORA Cork Open Research Archive
Cartlann Taighde Oscailte Chorcaí

Title	Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti
Authors	Padoan, Tatsuma
Publication date	2018
Original Citation	Padoan, T. (2018) 'Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti', in Lorusso, A, M., Ferraro, G. and Finocchi, R. (eds.), Il metodo semiotico, E/C Serie Speciale, Rome: Edizioni Nuova Cultura, pp. 93-129.
Type of publication	Book chapter
Link to publisher's version	http://nuovacultura.it/en/catalogue/il-metodo-semiotico/
Rights	© 2018 Edizioni Nuova Cultura
Download date	2024-04-17 08:20:08
Item downloaded from	https://hdl.handle.net/10468/7612

UCC
University College Cork, Ireland
Coláiste na hOllscoile Corcaigh

PADOAN, Tatsuma (2018). "Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti [Ethnography and Semiotics: On Deities, Ascetics, Stones, and Other Recalcitrant Subjects]." In A. M. Lorusso, G. Ferraro and R. Finocchi (eds.), *Il metodo semiotico*, "E/C Serie Speciale", XII, 24, pp. 93-129.

Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti

Tatsuma Padoan (Dipartimento di Antropologia, Università di Osaka)

1. Introduzione[1]

Vorrei cominciare da un'idea tanto nota in semiotica da diventare uno dei concetti più citati in seno ad essa, fino ad assumere apparentemente quasi la funzione di uno slogan, o di un *refrain* pubblicitario. Ossia la formula greimasiana: "I testi sono i nostri selvaggi". Come è risaputo, il concetto viene esplicitato nella prefazione del *Maupassant* di Greimas[2], in cui viene spiegato che, come nel lavoro sul campo condotto dall'etnologo, per il semiologo il lavoro sui testi è supposto essere quasi un ritorno innocente alle proprie fonti.

Tale comparazione tra analisi semiotica e lavoro etnografico può però secondo Greimas essere portata oltre, e a dir la verità addirittura invertita rispetto alle proprie premesse: proprio come nel caso dell'antropologo – il quale, stabilendosi in una comunità palesemente diversa e riconosciuta come "altra", porta con sé, assieme a un atteggiamento simpatizzante ma anche un po' ipocrita (in quanto fondato sul postulato della differenza), tutto il suo bagaglio di saperi meticolosamente organizzato in precedenza – la relazione dell'analista con il testo non è mai innocente, e l'ingenuità delle domande poste è spesso fittizia[3]. Tuttavia, fortunatamente, continua Greimas, di tanto in tanto si può essere ricompensati degli sforzi compiuti, sforzi certo sproporzionati rispetto alle esigue scoperte effettuate, quando emergono inaspettatamente fatti che scuotono le nostre certezze e ci costringono a mettere in dubbio spiegazioni già pronte. Tale cammino, irto di ostacoli, conclude, è forse ciò che accomuna tutta la pratica scientifica[4].

Nell'insieme di riflessioni che ora presenterò, desidero proseguire in questa comparazione tra lavoro semiotico sui testi e lavoro antropologico sul campo posta da Greimas, portando alle estreme conseguenze alcuni dei suoi postulati. È interessante notare infatti come egli menzioni nel suo passaggio alcuni dei problemi classici inerenti al *fieldwork*, ovvero (1) la diversità o alterità dell'oggetto di studio, (2) il posizionamento del ricercatore sul campo (empatia o

[1] Ringrazio Maria Pia Pozzato, Alvise Mattozzi, Franciscu Sedda e Tiziana Migliore per le loro generose domande e i suggerimenti durante il convegno AISS del 2017, e l'anonimo/a referee per i commenti e le preziose correzioni.

[2] Cfr. A. J. GREIMAS, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Seuil, Paris 1976; trad. ingl., *Maupassant: The Semiotics of Texts*, John Benjamins, Amsterdam 1988.

[3] È alquanto singolare che negli stessi anni (1976), Evans-Pritchard pubblicasse, come appendice a una riedizione del suo classico *Witchcraft, Oracles and Magic amond the Azande*, una attenta riflessione sulla pratica etnografica (uscita tre anni prima sul "Journal of the Anthropological Society of Oxford"), in cui esprimeva la stessa problematica ambivalenza dell'antropologo sul campo, per questo definito nei termini di un *double marginal man*. Cfr. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1976 [1937], p. 243.

[4] Cfr. A. J. GREIMAS, *Maupassant*, op. cit., p. xxiii.

ipocrisia, ingenuità o finzione?), (3) la differenza tra il sapere dell'antropologo e il sapere dei nativi, e infine (4) il rinvenimento di dati etnografici in grado di scuotere profondamente le nostre certezze e i nostri modelli. Si tratterà quindi di esplorare tali problemi, con la speranza che possano aiutare a ripensare, o meglio, approfondire il metodo semiotico. L'idea infatti è che, in fondo, la semiotica disponga già di strumenti in grado di affrontare questo tipo di questioni, e che tali strumenti possano essere affinati e approfonditi con il lavoro di analisi, a prescindere dalla natura del testo (etnografico o non).

Nel corso della discussione, farò riferimento al noto problema delle "resistenze" del testo, ovvero al fatto che i testi siano tanto più stimolanti da analizzare quanto più ci inducano a rielaborare i nostri strumenti di analisi. Ripenserò però tale problema nei termini lievemente provocatori, ma come vedremo decisamente adatti a descrivere il lavoro di *fieldwork*, di "soggetti recalcitranti", prendendo a prestito e un po' sovvertendo il noto concetto di Isabelle Stengers e Bruno Latour[5], secondo cui dovremmo rivolgere la nostra attenzione verso oggetti di studio meno "docili" e più "recalcitranti", in grado di sollevare nuove questioni, costringendoci a riorganizzare i nostri strumenti e bagaglio teorico. Per fare ciò, prenderò come esempio un mio lavoro etnografico della durata complessiva di circa ventiquattro mesi, distribuiti nell'arco di dieci anni (a partire dal 2008), all'interno di una comunità ascetica a Katsuragi, tra i monti del Giappone centrale.

Per tale esplorazione, occorrerà prima chiarire alcuni dei punti caratterizzanti il "metodo etnografico", e a questo scopo farò riferimento principalmente all'antropologia sociale e culturale, pur con brevi incursioni nell'antropologia del linguaggio[6]. Il motivo di tale scelta risiede nel fatto che l'etnografia è emersa proprio in antropologia come metodo non solo privilegiato, ma addirittura definitorio, in assenza del quale oggigiorno non possiamo parlare di tale disciplina. Mentre è possibile fare della sociologia o, per citare altri settori dove la ricerca sul campo si sta affermando, del marketing, della pedagogia o del design anche senza usare metodi etnografici, non è oramai possibile invece fare antropologia in assenza di etnografia. Questo non solo per ragioni storiche interne alla disciplina, ma per ragioni come vedremo prettamente metodologiche.

2. Fare etnografia

[5] Cfr. I. STENGERS, *Le dix-huit brumaire du progrès scientifique*, in "Ethnopsy/les mondes contemporains de la guérison", 5, 2002, <http://www.ethnopsychiatrie.net/actu/brumaire.htm>, (consultato il 25/08/2018); B. LATOUR, *Des sujets récalcitrants*, 1997, in Idem, *Chroniques d'un amateur de sciences*, École des mines, Paris 2006; B. LATOUR, *When things strike back*, in "British Journal of Sociology", 51, 1, 2002, pp. 107-123; B. LATOUR, *Reassembling the Social*, Oxford UP, Oxford 2005.

[6] Per un resoconto sullo "stato dell'arte" dei rapporti tra l'antropologia in ambito britannico, francese, la *linguistic anthropology* americana e la semiotica, in riferimento alle nuove "svolte" ontologiche, affettive ed etiche, si veda F. SEDDA, T. PADOAN, *Sémiotique et anthropologie*, in A. Biglari, N. Roelens, a cura, *Sémiotique en interface*, Kimé, Paris 2018. Per una discussione delle relazioni tra semiotica e modi di esistenza latouriani, cfr. J. FONTANILLE, N. COUÉGNAS, *L'énonçabilité des mondes du sens*, in "Actes sémiotiques", 2017, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5868>, (consultato il 25/08/2018). Per un approfondimento a livello teorico, metodologico e analitico delle relazioni tra semiotica e osservazione etnografica, vedi F. MARSCIANI, *Tracciati di etnosemiotica*, FrancoAngeli, Milano 2007. Per un'applicazione infine del metodo etnografico alla semiotica dello spazio urbano, cfr. G. MARRONE, a cura, *Palermo*, Carocci, Roma 2010.

Se l'etimologia del termine etnografia (gr. *ethnos* + *gráphō*) ribadisce il fatto che si parli di una scrittura riguardante genti, popoli, o gruppi socio-culturali, tale scrittura viene spesso definita in due accezioni: come produzione e come prodotto[7]. Mentre la *produzione etnografica* riguarderebbe l'attività di ricerca sul campo, il *fieldwork* e il cosiddetto "writing-down" dei dati collezionati, il *prodotto etnografico* sarebbe caratterizzato dal "writing-up" delle note raccolte e dalla stesura del lavoro finale una volta allontanatisi dal luogo di indagine. Mentre l'etnografia come *produzione* sarebbe basata su una serie di metodi di indagine che includono una osservazione partecipante più o meno completa (in cui il partecipante interagisce intensamente con i soggetti), più o meno passiva (come astante o autore di riprese fotografiche e filmiche), e a seconda dei casi interviste più o meno libere, più o meno strutturate[8], l'etnografia come *prodotto* prenderebbe forma a stretto contatto con altre due pietre angolari della ricerca antropologica (che come vedremo però fanno parte anche della produzione etnografica stessa): la comparazione e la contestualizzazione[9].

Assieme all'etnografia, nella navigazione antropologica dovremmo dunque includere, tra i principali poli di orientamento, anche la *comparazione*, ossia il confronto con problemi teorici provenienti da casi e ambiti etnografici differenti, e la *contestualizzazione*, ossia ciò che, se seguiamo alcuni filoni dell'antropologia americana più vicini alla semiotica – dalla cultura come rete di testi proposta da Geertz[10] alle storie naturali del discorso di cui parlano Silverstein e Urban – non esiteremo a rinominare "co-testualizzazione"[11]. Come da sempre sostenuto da

---

[7] Cfr. R. SANJEK, a cura, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell UP, Ithaca, NY 1990; R. SANJEK, *Ethnography*, in A. Barnard, J. Spencer, a cura, *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London 2010; U. FABIETTI, V. MATERA, a cura, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma 1998; R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, The University of Chicago Press, Chicago 2011; J. SPRADLEY, *Participant Observation*, Harcourt, New York 1980.

[8] Cfr. A. DURANTI, *Linguistic Anthropology*, Cambridge UP, Cambridge 1997, pp. 89-110.

[9] Vedi R. SANJEK, *Ethnography*, op. cit., p. 244. Si confronti tale *triangolo antropologico*, di carattere operativo, costituito dalla triade etnografia-comparazione-co(n)testualizzazione, con il più epistemologico *quadrilatero etnologico* proposto da De Certeau (M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975; trad. ingl., *The Writing of History*, Columbia UP., New York 1988, pp. 209-210), formato dai quattro concetti oralità-spazialità-alterità-inconscio. Nella critica di De Certeau tali concetti caratterizzerebbero la visione dell'Altro, intesa come rovescio della storiografia dell'Occidente moderno (p. 221), basata invece sui principi di scrittura-temporalità-identità-coscienza. Per un tentativo di inscrivere, all'interno di tale quadrilatero etnologico, un triangolo diverso dalla triade antropologica da noi discussa, e comprendente diverse forme di scrittura (note di campo, monografia e corpus), si veda U. FABIETTI, V. MATERA, a cura, *Etnografia*, op. cit., p. 21).

[10] C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

[11] Anziché presupporre l'idea di un "contesto sociale" separato dalle pratiche semiotiche, la nozione di co-testualizzazione proposta da Michael Silverstein e Greg Urban (M. SILVERSTEIN, G. URBAN, a cura, *Natural Histories of Discourse*, University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 1-17) fa riferimento alla presenza di co-testi o inter-testi paralleli al fenomeno culturale oggetto di studio, *da cui il "contesto" stesso sarebbe in realtà generato* (p. 6). Per i due autori l'analisi antropologica dovrebbe concentrarsi sul testo culturale o insieme di testi, intesi in senso semiotico, a partire da cui è compito dell'etnografo estrarre strutture di costruzione dell'identità, di intersoggettività e di comportamento sociale, mediante l'analisi di forme deittiche, indici non-verbali, e forme di interazione inscritte in essi. Tali azioni e relazioni sociali presenti nei testi (ridefiniti come "interactional texts"), sarebbero prodotte da operazioni enunciazionali di débrayage e embrayage, rispettivamente descritte come "entextualization" e, per l'appunto, "co(n)textualization". Il livello enunciazionale del testo, di cui l'operazione di co-testualizzazione farebbe parte, sarebbe infine preso in carico non solo dagli antropologi, ma anche dalle società stesse da loro studiate, portando a una visione del testo stesso come di un "metadiscursive construct", e della cultura nella sua totalità come di un insieme di processi di testualizzazione inscritti nei testi e non riducibili al solo piano dell'enunciato (p. 14). Per una ridefinizione semiotica di "contesto" come linguaggio si veda, sempre in antropologia, A. DURANTI, C. GOODWIN, a cura, *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge UP, Cambridge 1992, pp. 6-9, e in

Radcliffe-Brown, e più di recente ribadito da Tim Ingold[12], l'etnografia infatti *non è* antropologia ma uno dei suoi metodi, che per sua natura va necessariamente messo in rapporto con indagini compiute non solo all'interno di un medesimo orizzonte socio-culturale, ma anche in ambiti completamente diversi, incluso quello di partenza dell'antropologo.

Quanto detto finora genera una serie di problemi e relative messe in prospettiva, come ad esempio: (1) il fatto che le due attività, "writing-down" descrittivo e "writing-up" teorico, si intersechino continuamente anche nel corso della ricerca sul campo, creando un effetto di ricorsività[13] in cui le problematiche più teoriche di comparazione e co-testualizzazione entrano ripetutamente nella cornice del *fieldwork*, contribuendo ad articolarne il senso per l'antropologo [14] ; (2) il fatto che l'antropologo da diverso tempo non provenga più necessariamente da un altro ambiente culturale, ma che anzi sempre più spesso sia già un membro della comunità studiata[15] – punto, questo, evidenziato dagli studi ormai classici di Schneider e Strathern sulle relazioni parentali negli Stati Uniti e nel Regno Unito[16], sino alle più recenti etnografie di Wall Street e dei mercati finanziari di Tokyo condotte rispettivamente dall'americana Karen Ho e dall'antropologo giapponese Miyazaki Hirokazu[17]; (3) che la natura del rapporto tra etnografia e gli altri due elementi vada meglio esplicitata (si tratta di integrazione, traduzione o altro?)[18]; (4) che i casi etnografici studiati siano spesso già in

---

semiotica E. LANDOWSKI, *La societé réfléchie*, Seuil, Paris 1989; trad. it., *La società riflessa*, Meltemi, Roma 1999, pp. 192, 223. Per un'altra importante critica alla nozione di "contesto sociale", ispirata in parte dalla semiotica greimasiana e da una rilettura di Gabriel Tarde, si veda B. LATOUR, *Reassembling the Social*, op. cit., pp. 3-16, 54 n. 54.

[12] Cfr. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The comparative method in social anthropology*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 81, 1951, pp. 15-22; T. INGOLD, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London 2011.

[13] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 1979-2007, p. 278.

[14] Cfr. J. SPRADLEY, *Participant Observation*, op. cit., pp. 26-29; J. SPRADLEY, *The Ethnographic Interview*, Harcourt, New York 1979, pp. 207-208.

[15] Cfr. M. AUGÉ, J.-P. COLLEYN, *L'anthropologie*, PUF, Paris 2004; trad. it., *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano 2006, pp. 17-18; V. CAPUTO, *At 'home' and 'away': reconfiguring the field for late twentieth-century anthropology*, in V. Amit, a cura, *Constructing the Field*, Routledge, London 2000; A. GUPTA, J. FERGUSON, *Discipline and practice: 'the field' as site, method, and location in anthropology*, in Idem, a cura, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley 1997; J. OKELY, *Own or Other Culture*, Routledge, London 1996.

[16] Cfr. D. M. SCHNEIDER, *American Kinship: A Cultural Account*, University of Chicago Press, Chicago 1968, e M. STRATHERN, *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, A Village in North-West Essex, in the 1960s*, Cambridge UP, Cambridge 1981.

[17] Cfr. K. HO, *Liquidated: An Ethnography of Wall Street*, Duke UP, Durham 2009; MIYAZAKI Hirokazu, *Arbitraging Japan*, University of California Press, Berkeley 2013. Si veda a questo proposito l'idea, ormai classica in antropologia, di rendere "the strange familiar and the familiar strange", discussa in M. E. SPIRO, *On the Strange and the Familiar in Recent Anthropological Thought*, in J. W. Stigler, R. A. Shweder, G. Herdt, a cura, *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge UP, Cambridge 1990. D'altro canto, la scuola sociologica di Chicago sin dagli anni Venti aveva mutuato il metodo etnografico dall'antropologia, adattandolo all'indagine dell'ecologia sociale urbana nelle città degli Stati Uniti. La suddivisione spaziale tra qui e altrove, *home* e *outside*, può però in molti casi dissolversi, come nel caso di forme di etnografia della rete informatica intesa come spazio sociale, in cui utenti geograficamente distanti tra loro vengono simultaneamente ad interagire, e che si presenta come un nuovo ambito di ricerca antropologica, le cui modalità di analisi meriterebbero un capitolo a parte. Cfr. T. BOELLSTORFF, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton UP, Princeton 2008; C. HINE, *Virtual Ethnography*, SAGE, London 2000.

[18] Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 315-326, sul rapporto tra comparazione e analisi strutturale in antropologia. La questione del comparativismo e la sua relazione con la ricerca etnografica viene

traduzione e in costante ibridazione (cosa evidente negli studi antropologici su migrazione, nazionalismi e transnazionalismi, ma non solo)[19]. A questo si aggiunge il fatto che la tradizionale idea di ricerca sul campo, descritta in toni un po' romantici da Malinowski e la sua lunga, isolata e quasi eroica permanenza nelle isole Trobriand, sia stata già largamente messa in discussione dagli anni Sessanta in poi[20].

Ciò non toglie che il periodo standard per la ricerca etnografica richiesto ai dottorandi dei dipartimenti di antropologia, considerato come uno dei requisiti scientifici della disciplina, sia ancora il *long-term fieldwork* di almeno un anno[21]. Se Evans-Pritchard, nel caso di uno studio accurato, suggeriva di restare per un totale di due anni ("I do not think it could be much less"), spezzando il periodo per alcuni mesi al fine di assimilare e analizzare i dati[22], Malinowski spiegava che tale periodo esteso costituisce l'unico modo per cogliere ciò che egli chiamò, nella sua definizione celeberrima, gli *imponderabilia of actual life*: la consuetudine della giornata lavorativa del soggetto etnografico, i dettagli della cura della sua persona, il suo modo di procurarsi e preparare il cibo; il tono delle conversazioni e della vita sociale nei luoghi di aggregazione, l'esistenza di forti amicizie e ostilità, nonché di simpatie e antipatie passeggere tra le persone; il modo sottile e tuttavia inconfondibile in cui le vanità e ambizioni personali sono riflesse nel comportamento dell'individuo e nelle reazioni emotive di chi lo circonda[23]. Per Malinowski la ricerca etnografica è molto più di una raccolta di dati, si tratta invece del tentativo di penetrare l'atteggiamento e il pensiero espressi da tali "dettagli imponderabili", che formano

---

discussa a fondo da Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros De Castro, Roy Wagner, Isabelle Stengers, Annemarie Mol e altri in C. JENSEN, et al., *Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility*, numero speciale di "Common Knowledge", 17, 1, 2011. Per un'ulteriore problematizzazione del "contesto etnografico" si veda, sempre di Marilyn Strathern, anche il suo articolo in M. STRATHERN, *Out of context: the persuasive fictions of anthropology*, in *Current Anthropology*, 28, 3, 1987, pp. 251-281, e il lavoro da lei curato M. STRATHERN, a cura, *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, London 1995.

[19] Oltre a A. APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996; R. FARDON, a cura, *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, Routledge, London 1995; e J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie dell'identité en Afrique et ailleurs*, Editions Payot, Paris 1990; trad. it., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; cfr. anche lo studio di C. B. YAMBA, *Permanent Pilgrims: The Role of Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in Sudan*, Edimburgh UP, Edimburgh 1995, sui gruppi di migranti musulmani provenienti dall'Africa Occidentale e in transito durante il pellegrinaggio alla Mecca, che per svariate ragioni rimangono bloccati per diverse generazioni in Sudan, in uno stato liminale di "pellegrini permanenti".

[20] Cfr. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London 2005 [1922]; J. CASAGRANDE, a cura, *In the Company of Man*, Harper, New York 1960; H. POWDERMAKER, *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, W. W. Norton and Company, New York 1966; G. W. STOCKING, a cura, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, University of Wisconsin Press, Madison 1983. Si veda anche J. CLIFFORD, G. E. MARCUS, a cura, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986, per una critica al modello malinowskiano, seguita alla pubblicazione dei suoi diari in B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Harcourt, New York 1967.

[21] Cfr. S. HOWELL, *Ethnography*, in F. Stein, S. Lazar, M. Candea et al., a cura, *Cambridge Encyclopaedia of Anthropology*, 2018, <http://doi.org/10.29164/18ethno>, (consultato il 25/08/2018). Questo avviene anche qualora l'etnografo, anziché risiedere per lungo tempo all'interno della stessa comunità di pratiche, segua un gruppo sociale, un oggetto materiale, una pratica, o un'isotopia tematica, attraverso località geograficamente e culturalmente diverse, come nel caso dei *multi-sited fieldworks*. Cfr. G. MARCUS, *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited fieldwork*, in *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 95-117; M.-A. FALZON, a cura, *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot 2009; S. COLEMAN, P. VON HELLERMANN, a cura, *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, Routledge, London 2011.

[22] Cfr. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, op. cit., p. 251.

[23] Cfr. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, op. cit., pp. 13-14.

la vera sostanza del tessuto sociale, e il cui senso diviene chiaro solo dopo una lunga permanenza sul campo.

3. Aspettualità del lavoro sul campo

Il *long term fieldwork* è stato dunque, per gli antropologi, garanzia di scientificità del metodo etnografico sin dalle sue prime formulazioni[24], ma non solo. Secondo i redattori della *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, l'estensione temporale della ricerca sul campo distinguerebbe tuttora l'etnografia e l'antropologia stessa, da altri esempi di ricerca qualitativa, come le interviste *open-ended*, *focus groups*, o altro tipo di *fieldwork* caratterizzato da forme meno immersive e meno estese di osservazione partecipante[25].

Il metodo etnografico incorpora così una dimensione temporale sovradeterminata, possiamo dire, da una *durativ*ità *discontinua*[26] ossia un'*aspettualizzazione* durativa e iterativa, in quanto percepita dall'etnografo come estesa lungo un asse temporale, all'interno di cui un certo numero di attività viene compiuto ripetutamente, sia dai soggetti etnografici che dal ricercatore stesso. Tale insistenza su un'aspettualizzazione temporale di questo tipo, in cui non vengono effettuati sconti nemmeno nel caso in cui il ricercatore faccia già parte del gruppo sociale che intende studiare, ha dunque le sue ragioni, a cui se ne aggiungono altre, non meno importanti.

L'apprendimento di una lingua nuova non è l'unico degli sforzi culturali richiesti all'antropologo – il quale spesso riesce a studiare l'idioma prima di partire per il *field*, o ne è già un parlante naturale. L'adattamento ad uno specifico ambiente sociale, spesso lungo e penoso, implica parallelamente un processo di accettazione da parte del gruppo di riferimento; lo *sguardo etnografico* richiede una visione analitica e l'applicazione di una metodologia di ricerca particolare – caratterizzata come vedremo da osservazione partecipante, apprendimento, ciclicità ricorsiva, aggiustamento e inversione del punto di vista – che esigono chiaramente del tempo. Ma ancora di più, l'etnografia dovrebbe essere in grado di descrivere la vita dei soggetti studiati entro un arco di tempo sufficiente, al fine di coglierne gli aspetti sia di quotidianità, che di eccezionalità.

Una etnografia non può essere condotta in soli tre mesi, per il fatto che essa procede costitutivamente a fasi alterne e a strappi, con periodi contraddistinti da una *tensività variabile*. All'iniziale novità del *field* segue spesso la quasi banalità della routine, fino a quando si riesce a rendere conto di particolari aspetti, prima notati, poi messi da parte come insignificanti, poi improvvisamente significativi se messi in relazione ad altri elementi e sguardi teorici, che prendono forma come chiavi interpretative – spesso lessemi e isotopie, relazioni di tipo semi-simbolico, o tassonomie e assiologie culturali. E ciò fino al momento in cui il primo evento eccezionale – una circostanza imprevista, una particolare festività, un lutto, ecc... – metterà in evidenza i limiti delle nostre congetture, testandone la portata spesso in modo imprevisto.

James P. Spradley ha descritto molto bene questo processo, distinguendo lo *schema lineare* seguito dalla ricerca sociale tradizionale, dallo *schema ciclico* seguito dall'etnografo[27]. Mentre altri tipi di studi sociali seguono generalmente una sequenza più rigida e unidirezionale di *steps* metodologici, che vanno dalla formulazione del tema, dell'ipotesi e degli strumenti di ricerca,

---

[24] *Ivi*, pp. 14-15.

[25] Cfr. S. HOWELL, *Ethnography*, op. cit., pp. 9-10.

[26] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., p. 174.

[27] Cfr. J. SPRADLEY, *Participant Observation*, op. cit., p. 26.

alla raccolta dei dati, la loro analisi e il loro confronto con l'ipotesi iniziale, fino alle conclusioni e presentazione dei risultati[28], l'etnografia segue un modello notevolmente diverso. Per l'etnografo sia le domande che le risposte partono infatti dal *field* stesso[29], dalla sua osservazione, apprendimento e coinvolgimento in ogni suo aspetto, in circostanze anche considerevolmente diverse dal fenomeno che si intendeva inizialmente studiare, cosicché le ipotesi di ricerca emergeranno invariabilmente dopo un adeguato periodo di ricerca sul campo, analizzando i dati raccolti e tornando ripetutamente ad esplorare con gli attori etnografici i problemi teorici man mano emersi.

Lo schema processuale del metodo etnografico è pertanto ciclico e potenzialmente infinito[30], in cui la serie composta da interviste, osservazione partecipante, scrittura e analisi si ripete sino al progressivo restringimento tematico e scopico dell'osservazione, che diverrà più selettiva e mirata[31]. Procedendo per *progressivi aggiustamenti* e probabili *cambi di rotta* suggeriti dall'emergere di nuove circostanze ed elementi, l'etnografia come *produzione* darà spazio alla stesura del *prodotto* etnografico solo dopo numerosi cicli, con la possibilità però di tornare nuovamente sul campo per verificare i dati raccolti, e ricominciare la serie a distanza di mesi o anni, anche dopo la presentazione del lavoro alla comunità scientifica.

4. La scrittura etnografica e le cornici enunciative

Se dunque, come detto già in precedenza, lavoro empirico e teorico, *writing down* e *writing up*, si intersecano ricorsivamente[32], anche la scrittura delle note di campo procede attraverso fasi progressive, volte a produrre ciò che Clifford Geertz ha chiamato *thick description*[33]. Esse vanno dagli appunti sommari annotati durante o immediatamente dopo l'osservazione e le interviste, alla loro integrazione successiva, in cui tali appunti sparsi vengono completati con l'ausilio della memoria ed eventuali materiali audiovisivi raccolti – fino ad arrivare al diario di campo al termine di ogni giornata di ricerca, con la narrativizzazione comprensiva di appunti e spunti di analisi precedentemente annotati[34].

Tale narrativizzazione, come forma di *costruzione testuale del reale*[35], spesso mira, vedremo, anche a presentare le proprie istanze enunciazionali di produzione, attraverso dialoghi[36] e altre forme di *enunciazione enunciata*[37]. Tuttavia, il lavoro dell'etnografo su note, appunti e diario di campo continuerà anche a distanza di tempo, attraverso un processo di rilettura e analisi dei dati effettuato durante il *fieldwork*. Spradley, seguendo criteri *prevalentemente semantici* e non

---

[28] *Ivi*, pp. 27-28.

[29] *Ivi*, p. 32.

[30] *Ivi*, p. 29.

[31] *Ivi*, p. 34.

[32] È all'interno di questo movimento ciclico e continuo dello sguardo etnografico, di *débrayage* ed *embrayage* fuori e dentro il *field*, che possiamo rivedere il problema della "buona distanza" di osservazione. Questa viene definita da Lévi-Strauss (C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, op. cit., p. 415) nei termini di una necessaria messa a distanza (*distanciation*) operata dall'antropologo nei confronti delle società studiate, per scoprire il senso di configurazioni culturali non immediatamente visibili da un punto di vista troppo ravvicinato.

[33] Cfr. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, op. cit.

[34] Cfr. R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, op. cit., pp. 45-88.

[35] Cfr. P. ATKINSON, *The Ethnographic Imagination*, Routledge, London 1990.

[36] Cfr. R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, op. cit., pp. 89-122.

[37] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., pp. 104-107.

sintattici suggerisce in particolare di riorganizzare i dati a vari livelli. Procedendo attraverso un esame di ciò che egli chiama *domini* (isotopie e ruoli tematici), che negli scenari descritti nelle note saranno legati a particolari *tassonomie* di elementi (termine usato per le isotopie figurative), si condurrà una *analisi componenziale* (sui semi nucleari e contestuali), per individuare infine dei *temi culturali* (assiologie e ideologie di valore)[38].

Per quanto concerne ancora il processo di scrittura nel *field*, Emerson, Fretz e Shaw parlano di commenti sotto forma di *in-process memos*, che vengono prodotti separatamente a partire dalle note di campo[39]. L'insieme del materiale elaborato diviene poi oggetto di una scrupolosa indagine per individuare isotopie ("identify threads") attraverso una codificazione dei dati ("coding"), anche qui di *tipo semantico*, punto su cui torneremo in seguito[40]. Tale operazione avviene categorizzando tematicamente ogni passaggio nel testo attraverso dei commenti al suo interno, o focalizzandosi su *configurazioni discorsive* specifiche[41], al fine di produrre ulteriori *code memos* come spunto di riflessione per orientare sia il lavoro sul campo, che la scrittura del prodotto etnografico[42].

Similmente al gruppo di scienziati nella foresta brasiliana di Boa Vista, descritti da Latour in *Pandora's Hope*, impegnati a *tradurre* il suolo amazzonico attraverso una catena di trasformazioni passante per diverse cornici di *iscrizione* (mappe → misurazioni del terreno → palette, targhette → protocolli → prelievi di campioni → strumenti di classificazione → appunti → raccoglitori → comparazione → catalogazione → analisi → discussioni → schizzi → grafici → rapporti scritti, ecc...)[43], anche l'etnografo effettua una serie di *traduzioni tra cornici enunciative*. La serie di appunti sul campo, foto, filmati e registrazioni, note e commenti, diari, codificazioni e analisi nelle *memos*, discussioni, che si sviluppa in moto ciclico (durativo e iterativo) fino alla stesura del prodotto etnografico finale, non fa altro che *articolare* ad ogni passaggio, e di volta in volta *rienunciare* in forma nuova, il testo immediatamente precedente, tentando di mantenerne costante la *tracciabilità* verso un *referente interno* al discorso enunciato (il *field* nel caso dell'antropologo, la foresta nel caso degli scienziati), pur sapendo che tale referente si costruisce, modifica e dunque emerge man mano, anche grazie all'intervento di questi *elementi di mediazione*.

Non va ovviamente ignorato il fatto che il lavoro dell'etnografo, procedendo per via più indiretta attraverso racconti e "immagini narrate"[44], non aspira certo a produrre un *esatto allineamento* tra le cornici enunciative, che permetta, come nel caso dei pedologi, botanici e geomorfologi, di *trasportare la foresta nel laboratorio* attraverso una circolazione di referenti[45]. Tuttavia, pur rinunciando a un *effetto di realtà* tanto potente e accurato come quello delle scienze naturali, anche l'antropologo con il suo prodotto etnografico mira a realizzare in un certo senso un *ritorno verso il campo* assieme ai suoi lettori.

Non vi è dubbio che tale ritorno sia un ulteriore scivolamento verso un referente interno al discorso etnografico, ma esso viene realizzato attraverso particolari criteri di scientificità. Infatti ciò avviene non solo evocando il *field* attraverso le procedure di narrativizzazione e figurativizzazione che abbiamo esaminato, ma *ancorandolo fermamente a spazi, tempi e attori* ben

---

[38] Cfr. J. SPRADLEY, *Participant Observation*, op. cit., pp. 85-154.

[39] Cfr. R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, op. cit., pp. 123-125.

[40] *Ivi*, p. 171.

[41] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., pp. 51-52.

[42] Cfr. R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, op. cit., pp. 185-196.

[43] Cfr. B. LATOUR, *Pandora's Hope*, Harvard UP, Cambridge MA 1999.

[44] Cfr. T. LANCIONI, *Immagini narrate. Semiotica figurativa e testo letterario*, Mondadori Università, Milano 2009.

[45] Cfr. B. LATOUR, *Pandora's Hope*, op. cit., p. 78.

precisi. Spesso tale referenzializzazione si avvale di ulteriori cornici enunciative, come la *trascrizione di dialoghi*, che testimoniano l'accuratezza della descrizione.

In altre parole, la tracciabilità e circolabilità dei referenti viene garantita dall'etnografo ancorandosi a luoghi di riferimento e periodi di ricerca accuratamente descritti, condizione necessaria affinché il discorso etnografico sia riconosciuto come efficace e scientificamente tracciabile[46]. Soprattutto, tale discorso vuole far emergere *informatori* (nel senso semiotico di attanti cognitivi forniti di un sapere) incontrati sul campo il cui profilo, pur nell'anonimato spesso garantito dall'uso di pseudonimi, è reso concreto da ruoli tematici, patemici e investimenti particolarizzanti. Si tratta di investimenti semantici che tematizzano e iconizzano gli attori sia come "personaggi" all'interno di reti semiotiche di relazioni[47], sia come persone in carne ed ossa (o altri rivestimenti figurativi possibili, come nel caso di artefatti o animali non-umani)[48], nella cui esistenza quotidiana il lettore sarà invitato a entrare[49]. Solo in tali condizioni si verificherà quel fenomeno per cui, come sostiene Evans-Pritchard, "The theoretical conclusions will then be found to be implicit in an exact and detailed description"[50].

5. Due posizionamenti opposti?

In questa descrizione del fare etnografico, alquanto sommaria e approssimativa, non si è ancora parlato della rilevanza che ciò possa avere per lo studio dei processi sociali di significazione, e per la semiotica più in particolare. Come definito da Greimas ben prima di Latour, ogni discorso scientifico si costituisce come un *fare veridittivo* che ha come oggetto la *costruzione di un certo referente*, e che mira a organizzare tassonomicamente ciò che intende esplorare[51]. Questo sembrerebbe tanto più valido per l'antropologia, in cui come abbiamo visto il referente |cultura (o società) *x*| viene innegabilmente prodotto nell'etnografia secondo una riorganizzazione del microuniverso semantico appreso nel *field*, operata attraverso gli occhi, o meglio le categorie percettive e cognitive dell'etnografo. Tuttavia, due diverse posizioni si profilano rispetto al modo in cui la semiotica guarda al metodo etnografico.

La prima, esemplificata da Jean-Claude Coquet, rappresenta la posizione forse più vicina alla fenomenologia[52]. Nel suo lavoro sulle istanze enuncianti, Coquet riprende, sulla scorta di Benveniste, un celebre articolo scritto da Malinowski per il volume di Odgen e Richards *The*

[46] Si potrebbe paragonare tale esigenza dell'etnografo, con la necessità per il semiologo di analizzare *testi e discorsi concretamente realizzati*, la cui indagine sola può gettare luce su nuove riorganizzazioni di valori, in grado anche di *rimettere in discussione* un *particolare orizzonte culturale* di riferimento. Cfr. GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Seuil, Paris 1977; trad. it., *Segni e parabole: semiotica e testo evangelico*, Elle Di Ci, Torino 1982, p. 32.

[47] Cfr. W. KEANE, *Ethical Life*, Princeton UP, Princeton 2016, pp. 96-99.

[48] Cfr. M. CANDEA, *The two faces of character: moral tales of animal behaviour*, in "Social Anthropology/Anthropologie Sociale", 26, 3, 2018, pp. 361-375.

[49] Cfr. R. M. EMERSON, R. I. FRETZ, L. L. SHAW, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, op. cit., pp. 57-73.

[50] Cfr. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, op. cit., p. 243.

[51] Cfr. A. J. GREIMAS, *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris 1976; trad. ingl., *The Social Sciences: A Semiotic View*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990, pp. 15-28.

[52] Cfr. J.-C. COQUET, *Les instances énonçantes*, in *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, PUV, Vincennes 2007; trad. it., *Le istanze enuncianti*, in *Le istanze enuncianti*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

Meaning of Meaning[53]. Nell'articolo, intitolato *The Problem of Meaning in Primitive Language* (saggio che meriterebbe di essere ripreso per molti altri motivi, tra cui la definizione di linguaggio come "mode of action", e di senso come "active force", contro un'idea filosofica di lingua come mero specchio del pensiero riflesso), Malinowski delineava per la prima volta quel concetto di comunione fàtica che venne in seguito ripreso da Jakobson nelle sue sei funzioni comunicative[54]. Nel definire il linguaggio e in particolare la pratica del gossip tra gli abitanti delle isole Trobriand non come veicolo di informazione, ma come luogo di costituzione dei legami sociali, Malinowski scriveva: "There is in all human beings the well-known tendency to congregate, to be together, to enjoy each other's company"[55]. Tale passaggio viene commentato da Coquet nei termini di una comunione e prossimità affettiva che investe anche l'osservatore partecipante nei confronti del gruppo sociale studiato, un'esperienza di *phusis* che l'etnografo avrebbe poi il compito di trasmettere anche al lettore del suo prodotto etnografico, nel *logos* del discorso antropologico[56]. Osservazione pregnante che ci mette di fronte a uno dei compiti più ardui dell'impresa antropologica, la *traduzione*.

Tuttavia lo stesso problema, che non riguarda solo l'antropologia ma come vedremo ogni progetto scientifico compresa la semiotica, viene visto da una prospettiva completamente opposta da Juri Lotman. In un illuminante saggio sulle scienze storiche, tradotto all'interno del volume *Universe of the Mind*, Lotman parla di come sia ormai impensabile per le scienze moderne, dalla fisica nucleare alla linguistica, vedere lo scienziato come osservatore esterno all'oggetto studiato, in grado di estrapolare conoscenza obiettiva assoluta[57]. Ogni discorso scientifico vede il ricercatore all'interno del mondo che descrive e come parte di esso. Cionondimeno, questo non vuol dire che osservatore e oggetto di osservazione ricoprano ruoli identici. Anzi.

Lotman mette in guardia da posizioni filosofiche, come quella proposta da Collingwood, che descrivono il ruolo dello storico come quello di un soggetto che debba immedesimarsi nei personaggi storici studiati, riattualizzando attraverso la propria immaginazione, ad esempio, l'esperienza di un imperatore romano come Teodosio, e cercando così di capire le motivazioni dietro le loro azioni[58]. Tale immedesimazione, secondo Lotman, parte dall'assunto di Collingwood, esempio estremo di *common sense* anglosassone in cui la verità risplende al centro "bright as the sun", che il mondo dell'inglese del ventesimo secolo sia lo stesso di un Teodosio o di un Giulio Cesare, e che basti un po' di immaginazione e intuizione per colmare la distanza storica e culturale. A questo, Lotman oppone la strada intrapresa dalla semiotica, che mirerebbe invece a esplicitare completamente le differenze tra questi due mondi, descrivendole e tentando

---

[53] Cfr. B. MALINOWSKI, *The problem of meaning in primitive language*, in C. K. Odgen, I. A. Richards, a cura, *The Meaning of Meaning*, K. Paul, Trench, Trubner and Co., London 1923; ora in B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe 1948.

[54] Queste sono, lo ricordiamo, la funzione emotiva, referenziale, poetica, fàtica, metalinguistica e conativa, rispettivamente associate ad emittente, contesto, messaggio, contatto, codice e destinatario (R. JAKOBSON, *Metalanguage as a linguistic problem* (1956), in Idem, *The Framework of Language*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor 1980, p. 81). Si noti che tale formulazione, presentata da Jakobson nel 1956 nel corso del suo intervento inaugurale come presidente della Linguistic Society of America, precede di qualche anno il saggio più noto *Linguistique et poétique* (cfr. R. JAKOBSON, *Closing statements: linguistics and poetics*, in T. A. Sebeok, a cura, *Style in Language*, MIT Press, Cambridge MA 1960; trad. fr., *Linguistique et poétique*, in R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris 1963) a cui si è soliti fare riferimento.

[55] Cfr. B. MALINOWSKI, *The problem of meaning in primitive language*, op. cit., p. 248.

[56] Cfr. J.-C. COQUET, *Les instances énonçantes*, op. cit., pp. 70-71.

[57] Cfr. J. M. LOTMAN, *Universe of the Mind*, I. B. Tauris, London 1990.

[58] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford UP, Oxford 1986.

di comprenderle nei termini di una *traduzione* da un linguaggio all'altro[59]. Questo non vorrebbe dire, secondo Lotman, creare una distanza e astrazione tra il ricercatore e il suo lavoro, cosa peraltro impossibile, ma al contrario riconoscere la presenza del ricercatore ed essere massimamente consapevoli di come tale presenza influenzi la descrizione[60].

Si tratta, al pari della posizione di Coquet sulla comunione fàtica e affettiva, di una delle più precise descrizioni del lavoro dell'etnografo sul campo, ma che parte da premesse apparentemente opposte. Similmente a quanto affermava Greimas nel passaggio iniziale, riguardo ai due diversi modi di vedere il lavoro etnografico, come empatia o ipocrisia, ingenuità o finzione, Coquet e Lotman postulano rispettivamente la possibilità e l'impossibilità di stabilire una *dimensione esperienziale comune* tra ricercatore e oggetto di studio. Mentre per Coquet questa sarebbe uno sbocco naturale dell'osservazione partecipante, il cui solo problema sarebbe quello di dovere essere tradotto al lettore dell'etnografia, per Lotman potremmo dire che il problema della traduzione si pone da subito, e impedisce in quanto tale una identità di esperienza tra etnografo e comunità studiata. Ma forse il problema della traduzione può essere posto diversamente, e le due posizioni, pur rimanendo *opposte*, possono essere *non-contraddittorie*.

6. Rovesciamenti prospettici e fraintendimenti

Uno dei problemi immediatamente visibili nel corso della ricerca sul campo, è che la situazione nel *field* differisce notevolmente dalla realtà descritta nei manuali. L'idea di un *osservatore* etnografico, compartecipe o meno dell'esperienza dei nativi, finisce per essere sistematicamente messa in discussione. Citerò un breve esempio dal mio lavoro etnografico sulla comunità *shugen* ascetica laica Tsukasakō, tra i monti di Katsuragi nel Giappone centrale[61]. Tale comunità, affiliata al tempio Tenpōrinji sulla vetta del monte Kongō o "Picco del Diamante" (1125 m), è attiva dal 2005, e ha come obiettivo principale il *revival* delle pratiche ascetiche *shugen* connesse a una particolare rotta di pellegrinaggio – il Katsuragi *nijūhasshuku kyōzuka* o "Le ventotto logge del *Sūtra del Loto*" – che si snoda per oltre 100 km lungo la catena montuosa di Katsuragi. Come accennavo all'inizio, il mio lavoro si è svolto distribuendosi in un arco di tempo abbastanza lungo, e ciò mi ha permesso di vedere delle variazioni, così come delle costanti, importanti.

Quando iniziai la mia ricerca, il mio assunto era che le attività rituali degli asceti (*gyōja* o *shugenja*, detti anche *yamabushi*, lett. "coloro i quali si prostrano/prendono rifugio nelle montagne") sarebbero state l'oggetto della mia indagine, una indagine il cui mandato e autorità giudicante, ovvero il Destinante, potesse essere solo di natura prettamente accademica. Tale aspettativa ebbe vita breve, non appena compresi che gli asceti stavano creando un ruolo specifico per me all'interno del gruppo. Venni infatti invitato in numerose occasioni a unirmi a loro, oltre che durante le attività ascetiche, anche nel corso di conferenze aperte al pubblico, o

[59] Sul tema della traduzione in chiave lotmaniana, si vedano gli importanti lavori di Sedda (cfr. F. SEDDA, *Tradurre la tradizione. Sardegna,* su ballu*, i corpi, la cultura*, Meltemi, Roma 2003; F. SEDDA, *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012).

[60] Cfr. J. M. LOTMAN, *Universe of the Mind*, op. cit., p. 271.

[61] Tali asceti si rifanno alla tradizione sincretica shintō-buddhista chiamata Shugendō, o "Via per l'ottenimento (o 'apprendimento/controllo', giapp. *osameru*) dei poteri ascetici (*gen*)". Cfr. in inglese i lavori di Miyake (MIYAKE Hitoshi, *Shugendō: Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, The University of Michigan, Ann Arbor 2001) e Grapard (A. GRAPARD, *Mountain Mandalas*, Bloomsbury, London 2016), e in giapponese MIYAKE Hitoshi, *Shugendō girei no kenkyū*, Shunjūsha, Tokyo 1999; MIYAKE Hitoshi, *Shugendō shisō no kenkyū*, Shunjūsha, Tokyo 1999; e GORAI Shigeru, *Shugendō nyūmon*, Kadokawa Shoten, Tokyo 1980.

anche incontri d'affari con i rappresentanti di compagnie di trasporto locali. In quest'ultimo caso, i praticanti tentarono di negoziare un accordo, al fine di promuovere la creazione di un autobus speciale, dedicato ai pellegrini che tentavano di raggiungere il monte Kongō dalla stazione più vicina. L'autobus doveva comprendere un servizio speciale di canto di *sūtra* buddhisti, e informazioni dettagliate sulla loro tradizione ascetica, oltre a un prezzo ridotto sui biglietti. Il mio ruolo lì, come in altri incontri analoghi, era quello di far vedere come uno studioso straniero come me avesse viaggiato dall'Europa per studiare la loro particolare tradizione, la quale assumeva dunque un notevole valore e prestigio.

Se la *traduzione* può essere intesa, stando a Viveiros de Castro, come un "fraintendimento controllato", tale mio ruolo legittimante, che ero spesso invitato a ricoprire, in qualche modo incarnava il mio primo fraintendimento, il mio primo equivoco, ovvero l'assunto che fossi io ad analizzare il loro sistema di vita, e che loro fossero l'oggetto della mia indagine[62]. Semmai il contrario: la mia esperienza mostrava come la *fonte e direzione dell'agire* venissero *costantemente rovesciate*. Spesso ero infatti io ad essere *manipolato fattitivamente*, io a essere testato da loro attraverso una serie di posizioni in cui mi collocavano. Tali posizioni andavano quindi da ruoli di autorità invocata come Destinante, per legittimare i loro particolari interessi e programmi narrativi d'uso[63], fino a ruoli più umili all'interno del tempio, come le pulizie settimanali e l'aiuto nella manutenzione continua che il luogo richiedeva. Quest'ultima veste di "aiutante monastico", in cui frequentemente mi ritrovai, se sul piano dell'*apparire* poteva essere attanzialmente assimilata a quella di *adiuvante modale*[64], sul piano dell'*essere*, stando a quanto mi venne insegnato, era quella di un *soggetto* praticante che proseguiva in un processo di apprendimento anche al di fuori delle attività rituali ascetiche propriamente dette.

Sebbene sin dagli inizi del lavoro sul campo mi fossi sentito accettato nella comunità, cionondimeno la mia impressione nel primo periodo era alle volte quella di essere sfruttato per il mio status come ricercatore straniero. Ciò sembrava essere confermato dalle numerose circostanze in cui ero caldamente incoraggiato a pubblicare, presentare e tradurre nel mondo accademico il mio lavoro riguardante il loro mondo, al fine di far circolare e magnificare l'immagine del loro gruppo, contro quello di altre comunità ascetiche in concorrenza con loro. Ma capii che le cose si muovevano in modo un po' diverso, man mano che il *processo intersoggettivo di costruzione fiduciaria* si approfondiva e mutava[65].

Infatti la mia posizione all'interno del gruppo, e la *forma di soggettività offertami*, si profilava in modo differente, pur mantenendo il *ruolo tematico* di "ricercatore". La mia conoscenza sulla storia del pellegrinaggio era spesso altamente stimata dai membri, e riconosciuta dal leader stesso come connessa a una forma superiore di autorità accademica. "Vedete? Padoan-san conosce, sa", "Incontrerà studiosi importanti, parlerà loro di noi". In qualche modo cominciarono a considerarmi il loro *alter-ego* accademico. Poiché si trattava di un gruppo di formazione relativamente recente, emerso solo pochi anni prima, essi consideravano se stessi come *apprendisti asceti*. Allo stesso tempo, mi consideravano un giovane studioso, che

---

[62] Cfr. E. VIVEIROS DE CASTRO, *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, in "Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America", 2, 1, 2004, pp. 3-22.

[63] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., pp. 256-257.

[64] *Ivi*, p. 2.

[65] Cfr. H. GARFINKEL, *A conception of, and experiments with, 'trust' as a condition of stable concerted actions*, in O. J. Harvey, a cura, *Motivation and Social Interaction*, Ronald Press, New York 1963; trad. it., *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando, Roma 2005; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, op. cit., p. 247.

procedeva nella propria vita e carriera nello stesso modo in cui loro stavano procedendo lungo il cammino d'apprendistato ascetico. Dal loro punto di vista, più mi facevo valere con il mio lavoro, più potevo far conoscere ad altre persone la realtà dello Tsukasakō. Viceversa, sapevano che più diventavano esperti nelle loro pratiche, più la mia ricerca diventava significativa. Procedevamo lungo *cammini paralleli*, che si rispecchiavano l'un l'altro in modo *mimetico e somatico*.

O forse si trattava dell'ennesimo fraintendimento etnografico? L'ultima svolta avvenne più recentemente, quando mi recai nuovamente nel *field* per un periodo di circa dieci mesi, da marzo 2017 a gennaio 2018, grazie a una borsa di ricerca all'Università di Osaka. Appena arrivato, potei assistere alla cerimonia di iniziazione ufficiale (*yamabushi tokudo girei*) a cui gli apprendisti asceti avevano tanto aspirato, e per cui avevano per diversi anni lavorato incessantemente. Immediatamente, malgrado frequentassi il gruppo da diverso tempo, venni relegato a una posizione inferiore a loro, o meglio una *posizione di esclusione*, che mi impediva di accedere liberamente, ad esempio, allo spazio sacro del rituale (che potevo dunque osservare solo dall'esterno), e di eseguire alcuni gesti rituali *mudrā* e alcune formule mantriche che solo gli iniziati potevano recitare. Come se non bastasse, si aggiunse a ciò l'arrivo di un nuovo praticante altamente competente, ovvero un monaco buddhista che in quanto membro ordinato del clero godeva di uno status superiore, inferiore solo al leader.

La mia presunta autorità di tipo accademico diventava ora, agli occhi dell'esperto monaco da poco arrivato nella comunità, una *possibile minaccia* per la stessa autorità religiosa di cui lui e il leader si facevano veste. In modo abbastanza sistematico, il nuovo membro cominciò a *indebolire la mia posizione* di Destinante accademico in cui i fedeli mi avevano collocato, ignorando, opponendosi o scartando con noncuranza quanto dicevo, mettendo in dubbio la legittimità della mia presenza all'interno del gruppo, o mettendo dei limiti a quanto mi era concesso di "poter" e "saper fare". Pensavo che, dopo diversi anni di ricerca sul campo, avessi compreso ormai a fondo i miei soggetti etnografici, e invece il lavoro era tutto da rifare.

7. I soggetti recalcitranti

Va da sé che il processo di costruzione fiduciaria, il cosiddetto *contratto enunciativo* alla base di ogni strategia comunicativa[66], venga stabilito a partire dagli *informants*, e non dal ricercatore. Ciò condiziona tutta la ricerca: lì dove si parla solitamente di oggetto semiotico ed etnografico, costruito dall'analista, emerge invece, per riprendere Isabelle Stengers e Bruno Latour, un "oggetto recalcitrante" che fa resistenza[67]. Anzi, ad essere più precisi, un vero e proprio *soggetto recalcitrante*, che non obbedisce docilmente al nostro sguardo da osservatore e alle nostre richieste di farsi oggetto di analisi, ma ci osserva e giudica. Siamo di fronte a uno straordinario *ribaltamento di prospettiva*. Per l'analisi semiotica, non si tratta semplicemente di attestare due programmi narrativi in opposizione, quello del ricercatore e quello dei soggetti etnografici, un'opposizione tra sguardi incrociati che costruiscono ognuno il proprio oggetto. Se vogliamo

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

[67] Cfr. I. STENGERS, *Le dix-huit brumaire du progrès scientifique*, op. cit.; B. LATOUR, *Reassembling the Social*, op. cit., p. 125.

prendere seriamente gli attori che stiamo studiando[68], al fine di cogliere il senso delle loro azioni, è necessario un passo ulteriore.

Invero, nel suo programma di ridefinizione delle scienze sociali, Latour invita a prendere in considerazione le obiezioni e resistenze presentate dai "soggetti" sociali, alla pari di quanto fisici, biologi e geologi già non siano costretti a farlo per i loro "oggetti" naturali – da qui il suo suggerimento di trattare anche i primi come "oggetti recalcitranti"[69]. Tuttavia, è chiaro dal breve resoconto etnografico di cui sopra come gli attori sul campo, nell'interazione con il ricercatore, ricoprano ruoli meglio descrivibili come quello di "soggetto", se non altro dal punto di vista sintattico. Viceversa potremmo dire che anche teorici dell'arte, antropologi, sociologi e semiologi hanno già da tempo cominciato a considerare una serie di attori non-umani – dalle opere d'arte e gli idoli religiosi, ai prodotti di consumo e le tecnologie – come qualcosa più che "oggetti" inerti e privi di ruoli attivi[70]. Nel quadro dell'analisi, tali entità, non appena acquisiscono lo statuto di "oggetti-valore *competenti*", grazie a trasformazioni sintattiche operate nei comportamenti quotidiani, diventano a tutti gli effetti "soggetti delegati", in grado intervenire e agire su altri oggetti[71].

Tanto nel caso di attori umani, quanto per gli attori non-umani, ciò che si presenta allo sguardo dell'etnografo è dunque un *soggetto recalcitrante* che persegue i propri obiettivi, inserendo il ricercatore all'interno dei propri *programmi narrativi d'uso* come adiuvante, o postulandolo, analogamente a quanto abbiamo visto più sopra, come autorità Destinante. Altre volte, siamo di fronte a un attore che si fa egli stesso Destinante, facendo ricoprire all'etnografo una serie di ruoli tematici e percorsi figurativi, dal *ricercatore/divulgatore*, all'*asceta straniero* adottato in seno alla comunità, fino a quello di *intruso* non-iniziato, un anti-soggetto potenzialmente pericoloso per l'autorità religiosa in seno al gruppo.

È così che la dicotomia emico/etico un tempo ripresa in teoria antropologica, si dissolve immancabilmente nel corso dell'attività etnografica[72], rivelando tutta la sua inutilità non appena ciò che abbiamo chiamato "soggetto recalcitrante" inizia viceversa a osservare, scrutare, analizzare e valutare il nostro operato, escludendoci o includendoci a suo piacimento. Tutto ciò indica come i *confini del testo etnografico* vengano di volta in volta *modellati* da tali dinamiche di "contratto" e "conflitto", e come il modo migliore per studiare i nostri soggetti recalcitranti, sia attraverso un *processo di apprendimento*, sotto la guida degli attori e dei testi stessi, *imparando a vedere*, come diceva Geertz, *dal punto di vista dei nativi*[73].

Vogliamo ora però spingere un po' oltre l'idea di Latour e Stengers, sviluppando ulteriormente il problema della recalcitranza. Nel fare ciò, porremo la seguente questione: cosa succede quando sono gli stessi soggetti sul campo a sperimentare la resistenza da parte di altri esseri, enti e corpi, che vanno da divinità e forze che eccedono il potere dell'uomo, ad elementi

---

[68] Cfr. B. LATOUR, *Pandora's Hope*, op. cit., p. 306.

[69] Cfr. B. LATOUR, *Des sujets récalcitrants*, op. cit.; B. LATOUR, *When things strike back*, op. cit.

[70] Cfr. D. FREEDBERG, *The Power of Images*, The University of Chicago Press, Chicago 1989; A. GELL, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford 1998; M. AUGÉ, *Le dieu objet*, Flammarion, Paris 1988; trad. it., *Il dio oggetto*, Mimesis, Milano 2016; A. APPADURAI, a cura, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge UP, Cambridge 1986; A. HENARE, M. HOLBRAAD, S. WASTELL, a cura, *Thinking through Things*, Routledge, London 2007; E. LANDOWSKI, G. MARRONE, a cura, *La società degli oggetti*, Meltemi, Roma 2002; J-M. FLOCH, *Identités visuelles*, PUF, Paris 1995; trad. it., *Identità visive. Costruire l'identità a partire dai segni*, FrancoAngeli, Milano 1997; A. MATTOZZI, a cura, *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006.

[71] Cfr. M. HAMMAD, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Meltemi, Roma 2003, p. 115.

[72] Cfr. B. LATOUR, *Per un'etnografia dei moderni. Intervista a Bruno Latour*, in "Etnografia e ricerca qualitativa", 3, 2008, pp. 347-368.

[73] Cfr. C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983.

della scena materiale di tutti i giorni? Ovvero, *come viene vissuta la recalcitranza di attori umani e non-umani dagli stessi soggetti etnografici, nel fluire delle loro interazioni quotidiane*?

8. La recalcitranza di attori divini e materiali

Per esplorare questa questione, dobbiamo brevemente tornare sul campo etnografico. Nella mia esperienza con gli asceti della zona montuosa di Katsuragi, constatai spesso come gran parte dello spazio da loro percorso e vissuto, e in particolar modo lo spazio del tempio, fosse investito da *prescrizioni* e *interdizioni* di diversa natura. C'erano azioni che andavano compiute ad esempio quando, nella sala del tempio, o all'aperto di fronte alla statua della divinità buddhista esoterica Fudō Myōō (sanscr. Acalanātha vidyārāja), si eseguiva il rituale del fuoco (giapp. *goma*, sanscr. *homa*). Tali azioni comprendevano l'enunciazione di una serie di *mantra* della tradizione esoterica *shingon*, assieme ad altre preghiere buddhiste, in particolar modo il *Sūtra del cuore* (giapp. *Hannya shingyō*, sanscr. *Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*), scrittura comunemente recitata all'interno di diverse correnti buddhiste in Giappone.

Per gli asceti che avevano già ricevuto iniziazione, come menzionato più sopra, vi erano gesti rituali (*mudrā*) e altri *mantra* prescritti, pronunciati a bassa voce all'*inizio* e al *termine* della cerimonia vera e propria, che a causa della *mancanza di competenza* iniziatica io e altri partecipanti "non potevamo eseguire". Allo stesso modo, durante il rituale, era interdetto ai non iniziati lo spazio attorno al fuoco sacro, collocato nella saletta del tempio antistante l'icona principale di Hōki *bosatsu* (sanscr. Dharmodgata *bodhisattva*), presenza vivente dello stesso nume tutelare all'interno del centro di culto.

In altre parole la scena rituale era fortemente *modalizzata* dal punto di vista *deontico*, con partecipanti, spazi e tempi del rituale sovradeterminati da una serie di "dover fare" e "dover non fare" (Fig. 1). A loro volta questi programmi di azione erano legati a *gradi diversi di competenza*, e dunque a ciò che i membri del gruppo "non potevano fare" (soggetti non iniziati) o "non potevano non fare" (soggetti iniziati), pur condividendo un "saper fare" riguardante la tradizione rituale che era maggiore, diciamo, di quello dei fedeli esterni al gruppo, che visitavano il tempio solo in occasione della cerimonia.

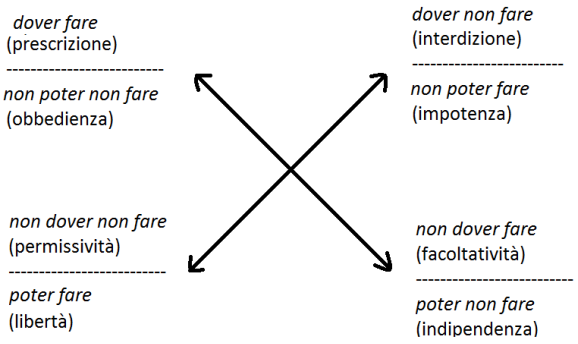

Figura 1. Strutture modali del dovere e del potere[74]

Prescrizioni e interdizioni deontiche erano però accompagnate anche da possibili *negoziazioni modali* (basate su un *contratto permissivo*, spostandosi sull'asse dei subcontrari della categoria del "dover fare"), nel momento in cui, in particolari circostanze, era concessa la *facoltà di non*

[74] Cfr. A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., p. 247.

seguire alcune prescrizioni. Un esempio evidente di ciò lo vidi più volte in occasione del *tsukiichikai* ("assemblea mensile"), un pellegrinaggio mensile ai luoghi sacri del monte Kongō, sede del tempio, a cui il *leader* del gruppo non partecipava, e in cui anche membri meno esperti avevano la possibilità di guidare il gruppo nei rituali sotto la supervisione di asceti più anziani. Tali circostanze sono sicuramente utili per studiare come, attraverso ciò che Lave e Wenger definiscono "partecipazione periferica legittimata", il discorso rituale produca una cornice interattiva di apprendimento, in cui i membri meno esperti acquisiscono competenza, venendo man mano inclusi nell'identità del gruppo[75].

Tuttavia ancora poca attenzione è stata data al ruolo importante ricoperto dalle procedure di negoziazione del carico modale, all'interno di tali dinamiche. Nel corso del *tsukiichikai*, vidi che alcuni membri anziani "potevano anche non seguire" tutte le tappe del pellegrinaggio (facendosi carico della modalità dell'*indipendenza*), tagliando il percorso nella foresta per saltare i tratti più faticosi della salita, mentre alle apprendiste guide ascetiche, che a volte sbagliavano il percorso o la sequenza dei *mantra*, era concesso di "non dover rifare" il tragitto o la procedura (sul piano modale della *facoltatività*).

In altre circostanze fu permesso anche uno "strappo alla regola" riguardante particolari divieti (e dunque una *permissività* modale poggiante su un "non dover non fare"), come quello di effettuare riprese nel tempio all'interno dello spazio interdetto attorno al fuoco sacro (accordatomi in via straordinaria alcuni anni fa, in occasione della cerimonia per il nuovo anno), o come quello riguardante la visione di alcune icone segrete di buddha (*hibutsu*) normalmente esposte solo in occorrenze particolari (chiamate *kaichō*, o "apertura della cortina")[76]. In tutte le altre occasioni vigeva una rigorosa rete di ingiunzioni poco negoziabili.

Il fatto per noi più rilevante è però che, sia quando le regole erano contrattabili, sia quando non lo erano, la fonte di esse, il loro Destinante, era sempre percepita essere *la divinità stessa*, o il leader e i membri più anziani come suoi diretti delegati. Atti come attraversare uno spazio interdetto, fotografare senza permesso, guardare buddha segreti, o anche pulire le effigi sacre con panni e acqua impuri, erano considerati altamente irrispettosi (*shitsurei*) nei confronti della divinità Hōki bosatsu e delle altre "icone viventi" – che al pari del resto delle tradizioni buddhiste in Asia, sono considerate presenze sacre concrete all'interno dello spazio del tempio, come documentato da un'ampia letteratura sull'argomento[77]. Ogni temporanea sospensione di tali ingiunzioni, era accordata dalla divinità stessa e dai suoi delegati interpreti in circostanze eccezionali o attenuanti, o come premio di particolari azioni meritorie (il permesso di fotografare concesso a me, che venivo in quell'occasione dall'Inghilterra appositamente per quella cerimonia, o quello di guardare concesso agli asceti, che avevano ripulito a fondo un antico tempietto in rovina, dimora dell'icona "segreta").

Se da un lato le divinità presentano una chiara istanza, divina e materiale allo stesso tempo[78], di tale recalcitranza con cui devono quotidianamente fare i conti i praticanti asceti stessi – nelle loro attività di devozione, cura, apprendimento e sviluppo spirituale – dall'altro, l'intrattabilità degli attori non-umani può investire anche altre forme di materialità. O più correttamente, può

---

[75] Cfr. J. LAVE, E. WENGER, *Situated Learning*, Cambridge UP, Cambridge 1991.

[76] Cfr. F. RAMBELLI, *Secret Buddhas: the limits of Buddhist representation*, in "Monumenta Nipponica", 57, 3, 2002, pp. 271-307.

[77] Cfr. G. SCHOPEN, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997; R. GOMBRICH, *The Consecration of a Buddhist Image*, in "The Journal of Asian Studies", 26, 1, 1966, pp. 23-36; R. SHARF, E. H. SHARF, a cura, *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Stanford UP, Stanford 2001; B. FAURE, *The Buddhist Icon and the Modern Gaze*, in "Critical Inquiry", 24, 3, 1998, pp. 768-813.

[78] Cfr. M. AUGE, *Le dieu objet*, op. cit.

provenire da agglomerati di cose, persone, istituzioni e ambienti, che nel loro ingarbugliamento reciproco producono *situazioni controverse* per gli stessi soggetti etnografici. È il caso di un particolare monumento votivo in pietra, uno *stūpa* che costituisce una tappa importante, la numero ventisette, del pellegrinaggio principale di questa tradizione, quello alle ventotto logge del *Sūtra del Loto* (*nijūhasshuku kyōzuka*).

Tale pellegrinaggio ha una storia antica, che si intreccia con quella della tradizione ascetica dei monti Katsuragi, e del movimento Shugendō più in generale[79]. Se i primi scritti che lo documentano risalgono al dodicesimo secolo, la tradizione vuole che sia stato percorso originariamente dall'antenato semi-leggendario del movimento, l'asceta taumaturgo En no Gyōja (altrimenti detto En no Ozuno), vissuto, si dice, a cavallo tra il settimo e ottavo secolo dell'era volgare. Come spiega il suo nome, il pellegrinaggio collega tra loro ventotto tappe (*shuku*, lett. "loggia" o "stazione"), ognuna marcata da un tumulo, che segna il luogo in cui uno dei ventotto capitoli del *Sūtra del Loto* (giapp. *Hokkekyō*, sanscr. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*) è detto essere stato sepolto nei tempi antichi. La pratica consiste nella visita e preghiera in questi luoghi sacri, in un processo di identificazione e *presentificazione* dell'antenato leggendario nel corpo dei praticanti, e del corpo/parola del Buddha nei tumuli, secondo una procedura più generale, che altrove abbiamo tentato di descrivere dal punto di vista semiotico, usando il termine "enunciazione rituale"[80].

La ventisettesima stazione è marcata da uno *stūpa* votivo, piccolo "reliquiario" buddhista in pietra (in forma di pagoda a cinque piani e dell'altezza di 179 centimetri), che archeologi e storici datano, per il tipo di materiale usato (tufo), e per lo stile di incisione delle sacre lettere mantriche (*shuji*, sanscr. *bīja*), all'inizio del periodo Kamakura (1185-1333)[81]. Tale manufatto antico, per la sua importanza artistica e storica, è stato inserito nella lista dei beni culturali di rilevo della città di Kashiba, pur trovandosi all'interno di un giardino privato fuori dal centro urbano, su un terreno appartenente alla famiglia Mitsuoka. L'importanza di questo sito per gli asceti di Katsuragi, sta però nel fatto che la pagoda in pietra, oltre a essere considerata oggetto sacro di venerazione, segna il luogo in cui il ventisettesimo capitolo del *Sūtra del Loto*, il "Gonnōhon" ("Capitolo del re meravigliosamente ornato") è stato sepolto secondo la tradizione. Costituisce dunque il luogo in cui risiede il corpo/parola del Buddha[82] convocato e realizzato durante la pratica, e dunque di importanza cruciale per il completamento del pellegrinaggio, eseguito in varie tappe nel corso dell'anno.

Il nodo di questa matassa è emerso drammaticamente quando la vecchia signora Mitsuoka, che non aveva mai visto di buon occhio l'intrusione di questi asceti nel suo terreno privato, ha cominciato a negare l'accesso ai fedeli, che per anni avevano periodicamente avvertito i proprietari ogni qualvolta avessero bisogno di visitare il luogo. La controversia tra i vari attori e le diverse istituzioni coinvolte ha rivelato dunque un problema di fondo: ciò che per gli asceti è presenza divina del Buddha nel paesaggio sacro, per gli storici è un manufatto artistico, per

---

[79] Cfr. F. SEDDA, T. PADOAN, *Sémiotique et anthropologie*, op. cit., pp. 55-57; KAWASAKI Tsuyoshi, a cura, *Ōmine no kuden, engi keisei ni kan suru bunkengakuteki kenkyū*, in "Kagaku kenkyū hiho jokin kiban kenkyū", n. 14510477, 2005.

[80] Cfr. T. PADOAN, *Per una semiotica della possessione oracolare: sensi e discorso sul monte Kiso Ontake*, in M. Raveri, L. V. Tarca, a cura, *Linguaggi dell'assoluto*, Mimesis, Milano 2017, pp. 190-192, 195-198; F. SEDDA, T. PADOAN, *Sémiotique et anthropologie*, op. cit., p. 56.

[81] Cfr. KASHIBA SHI NIJŌSAN HAKUBUTSUKAN, a cura, *En no Gyōja to Katsuragi shugen*, Nijōsan hakubutsukan, Kashiba 1999, pp. 18-19.

[82] Cfr. D. M. MOERMAN, *The archeology of anxiety: an underground history of Heian religion*, in M. Adolphson, E. Kamens, S. Matsumoto, a cura, *Centers and Peripheries*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.

la città di Kashiba è un bene culturale appartenente al patrimonio urbano, e per la signora Mitsuoka è invece un bene privato.

Ognuno di questi attori, all'interno di un proprio percorso narrativo di azioni e passioni[83], costruisce un diverso *oggetto di valore*. Se *in teoria* abbiamo un unico manufatto in pietra, *in pratica* abbiamo almeno quattro diversi oggetti, quattro diverse nature e realtà materiali a cui gli attori guardano, ognuno dalla propria prospettiva[84]. La materialità, in questo caso, potrebbe essere meglio interpretata *all'interno delle relazioni che essa produce*, e non tanto nei termini di supposte qualità intrinseche dell'oggetto. La piccola pagoda, diventa così anch'essa *soggetto recalcitrante* a tutti gli effetti, rendendo alquanto difficile la vita degli asceti di Katsuragi, indecisi sul da farsi di fronte alla serie di entità che si presentano loro, ognuna generante una diversa pratica e modo di relazionarsi ad essa.

9. Estesia e ascesi

Vi è infine una dimensione importante che abbiamo tralasciato, e a cui ora vorrei accennare, riguardante il rapporto tra etnografia e semiotica. Si tratta del problema sollevato più sopra da Coquet, *sul senso dell'esperienza etnografica* e la sua possibile traduzione. La pratica ascetica a cui gli asceti si sottopongono, e che anch'io ho seguito come parte della mia osservazione partecipante, comprende infatti anche una radicale *riconfigurazione del quotidiano*, attraverso l'intervento del *corpo*. Lunghe e faticose marce attraverso impervi cammini di montagna pochissimo frequentati, spesso a digiuno o con approvvigionamento ridotto al minimo indispensabile, avvolti nelle vesti bianche e l'equipaggiamento, dalle complesse corrispondenze simboliche, dell'asceta *yamabushi*; estenuanti veglie notturne e interminabili ore passate a intonare *mantra* e canti buddhisti; temibili ordalie nel fuoco, deambulando a piedi scalzi su tizzoni ardenti, e attraversando fiamme alte sino alle ginocchia. Tali pratiche costituiscono il fulcro dell'attività ascetica, e fanno parte di un cammino di *apprendistato* verso la *costruzione di nuovi sé*, e di *nuovi mondi*. Viene da chiedersi come l'etnografo possa descrivere e comunicare il vissuto di esperienze tanto radicali, testate sulla propria pelle.

André Leroi-Gourhan ha messo in luce come spesso, nel campo religioso, la rottura di valori e ritmi corporei quotidiani – inversione del giorno con la notte, digiuno, astinenza sessuale, variazioni di temperatura – venga usata in processi di risemantizzazione e produzione di nuovi discorsi simbolici[85]. Il corpo e la sua attrezzatura sensoriale si presentano come "un meraviglioso apparato atto a trasformare sensazioni in simboli"[86]. Le reti di simboli così prodotte, introducono una *riflessività* nei ritmi e nei valori, attraverso cui l'individuo rispecchia se stesso, si *autocostituisce*. Facendo riferimento anche a tradizioni religiose da lui definite come "mistiche", Leroi-Gourhan suggerisce che le modificazioni fisiologiche e percettive, conducano alla ricostruzione simbolica dello spazio e del tempo vissuti dai praticanti. Un nuovo soggetto emergerà da tale discorso, caratterizzato da un nuovo ruolo nella società e nell'universo di

---

[83] Cfr. P. FABBRI, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 32.

[84] Cfr. A. MOL, *The Body Multiple*, Duke UP, Durham 2002; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)", 4, 3, 1998, pp. 469-88.

[85] Cfr. A. LEROI-GOURHAN, *Les fondements corporels des valeurs et des rythmes*, in *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris 1964; trad. it., *Basi corporee del valore del corpo e dei ritmi*, in *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977; ora in Fabbri e Marrone, a cura, *Semiotica in nuce, vol. II. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma 2001.

[86] *Ivi*, p. 273.

valori, attraverso processi somatici *viscerali*, e soprattutto, *estetici*. Vorrei ricordare un breve episodio.

Nel corso delle nostre estenuanti camminate, all'interno della foresta che si estende lungo la catena montuosa di Katsuragi, capitava spesso che, dopo diverse ore di pellegrinaggio in fila indiana, con nient'altro intorno a noi che la fitta boscaglia, ci trovassimo inaspettatamente in spiazzi aperti. L'arrivo in una piccola radura poteva essere il momento giusto per riposare un attimo e tirare respiro. A volte trovavamo un tempietto o una minuscola statua, di fronte a cui pregare collettivamente. Altre volte però si potevano aprire squarci sul prodigioso paesaggio di una vallata sottostante, l'abbondante vegetazione delle vette adiacenti, o l'impressionante vista di ciliegi di montagna in fiore, che tanto catturano l'immaginazione dei giapponesi. In tali occasioni, ci fermavamo a contemplare assieme il paesaggio, certamente a corto di fiato, ma non di ammirazione per lo spettacolo della natura che sembrava avvolgerci da ogni parte. I monti della lunga catena, che corre quasi ininterrottamente dalla costa della prefettura di Wakayama, fino alle prefetture di Nara e Osaka più a nord – molto diversi dalle alpi nostrane – sono caratterizzati da un basso profilo arrotondato sulla sommità, un folto manto boschivo, frequenti corsi d'acqua e cascatelle, e una discreta fauna (uccelli, cinghiali, tassi, donnole, conigli, serpenti, volpi, scoiattoli, ecc...).

Ricordo che in una di queste occasioni, nell'estate del 2017, dopo una delle salite più dure, quando le energie ci venivano a mancare, arrivammo nei pressi di una sorgente naturale. Seguendo le istruzioni del *leader*, usammo i nostri *tokin* – piccoli copricapi neri in legno o plastica rigida, manifestanti le cinque saggezze del Buddha cosmico Dainichi nyorai – intrisi com'erano del sudore delle nostre fronti, per abbeverarci alla fonte che sgorgava freschissima e abbondante. Concordammo tutti nel dire che fosse l'acqua più buona che avessimo mai assaggiato. Devo ammettere che anch'io ebbi l'impressione di non averne mai bevuta una del genere, dalle simili qualità di freschezza e limpidezza, in grado di restituirmi così rapidamente le forze. Ne prendemmo poi a piene mani, inondandoci la testa e il collo per rigenerarci, immergendo la fascia (*hachimaki*) con cui gli asceti sono soliti cingersi il capo, riempiendoci le borracce. Una sorta di evidente eccitazione sembrava accomunare tutti i presenti.

Uno degli asceti fece notare che l'effetto energizzante della sorgente era forse legato ai sali minerali presenti nel sudore che avevamo mischiato all'acqua. Tuttavia ciò non tolse *l'euforia* del momento, che in seguito, una volta tornati in città, davanti a un boccale di birra per festeggiare il completamento dell'ascesi, non esitammo a ricordare e commentare. Il *leader* degli asceti ci spiegò che la sensazione provata veniva dopo la lunga scalata, pratica ascetica che sola permetteva poi di percepire in modo diverso, e apprezzare, la montagna con tutte le sue semplici ricchezze.

Una tale esperienza estesica di convivialità, legata al piacere percettivo provato, al sapore dell'acqua e alla visione di un paesaggio, dischiude un'intera *semiotica del mondo naturale*[87], in cui le "qualità sensibili agiscono" sì sui soggetti attraverso la "mediazione del corpo", ma solo però dopo un duro *apprendistato* e pratica di ascesi. Ci viene da pensare alle parole di Greimas nel suo lavoro *Dell'imperfezione*[88]:

[87] Cfr. A. J. GREIMAS, *Du Sens*, Seuil, Paris 1970; trad. it., *Del senso*, Bompiani, Milano 1974; A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, a cura, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, op. cit., pp. 205-206; A. J. GREIMAS, J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions*, op. cit.

[88] A. J. GREIMAS, *De l'imperfection*, Fanlac, Paris 1987; trad. it., *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 2004, p. 58.

> Il profumo del garofano e il profumo della rosa sono certamente, in un primo tempo, identificabili come metonimie del garofano e della rosa: essi non si distinguono per quel che riguarda il loro modo di formazione, dalle *Gestalten* visive lette da qualcuno che se ne intende un po' di fiori. Occorre ancora che le armonie profumate, nascoste dietro questi appellativi originari, svelino al soggetto le loro coalescenze e le loro corrispondenze, per guidarlo, attraverso fascinazioni atroci ed esaltanti, verso nuove significazioni che procurano una congiunzione intima, tutt'uno con il sacro, carnale e spirituale al contempo.

E ancora:

> Così, la figuratività non è un semplice ornamento delle cose: essa è quello schermo dell'apparire la cui virtù consiste nel dischiudersi, nel lasciarsi intravedere, grazie o a causa della sua imperfezione, come una possibilità di senso ulteriore. Gli umori del soggetto ritrovano in tal modo l'immanenza del sensibile.

Accade dunque che le figure si "dischiudano", e che si verifichi quell'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto, definita da Greimas come *presa estetica*, in cui il tempo si arresta, e il mondo sovrasta l'uomo fondendosi con esso[89]. Il riferimento a Merleau-Ponty, il cui nome è citato da Greimas, è evidente, soprattutto nelle sue ultime formulazioni della "trasgressione intenzionale" in *Signes* – la quale, secondo il fenomenologo, rovescia la relazione ordinaria con gli oggetti, fornendo ad alcuni di essi valore di "soggetti"[90] – e nel lavoro postumo *Il visibile e l'invisibile*, nella cui descrizione del chiasma e intreccio tra corpo e mondo (la cosiddetta "carne del mondo"), anche il linguaggio diventa: "la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi"[91].

D'altronde Alessandro Duranti, nel suo ultimo libro *The Anthropology of Intentions* dedicato a Husserl, ha messo in luce come anche negli scritti inediti del filosofo tedesco – pubblicati di recente nel suo *Nachlass*, e includente un vasto numero di note preparatorie e manoscritti salvati dai raid nazisti subito dopo la sua morte nel 1939 – la sua posizione si fosse considerevolmente avvicinata a quella assunta molto più tardi da Merleau-Ponty[92]. In essi Husserl parla ad esempio di come gli oggetti "lì fuori" esercitino un particolare traino e attrazione affettiva sui soggetti, e della costituzione reciproca tra sé e mondo, in cui un fondamentale ruolo è svolto dall'Altro nella costruzione dell'Ego[93].

Ma se le figure del mondo sono in grado di dischiudersi, fino a farci sentire il *sapore dell'acqua*, e questo può addirittura essere condiviso collettivamente, seguendo le dinamiche di un *contagio estesico e affettivo*[94], è possibile comunicare tale esperienza attraverso l'etnografia? E torniamo dunque a Coquet, e alla sua discussione di quel fenomeno di comunione fàtica, osservato da

---

[89] *Ivi*, pp. 30, 45.

[90] Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. ingl., *Signs*, Northwestern UP, Evanston, Ill. 1964, p. 94.

[91] Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 170.

[92] Cfr. A. DURANTI, *The Anthropology of Intentions*, Cambridge UP, Cambridge 2015.

[93] Cfr. E. HUSSERL, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trad. ingl. di A. J. Steinbock, Kluwerand, Dordrecht 2001, pp. 196-197; cit. in A. DURANTI, *The Anthropology of Intentions*, op. cit., p. 29.

[94] Cfr. E. LANDOWSKI, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, PUF, Paris 2004. Si veda anche T. PADOAN, *Per una semiotica della possessione oracolare*, op. cit., per un'analisi semiotica di fenomeni di possessione oracolare, che creano un collettivo attraverso forme di contagio affettivo, innescate dall'apertura e chiusura figurale di corpi.

Malinowski[95]: è possibile far emergere l'istanza somatica della *phusis* nel *logos* del discorso etnografico?

Azzardiamo qui una possibile ipotesi. Forse non siamo ancora in grado di descriverlo, ma possiamo *imparare* a farlo, attraverso una serie di *traduzioni* a livello microfisico dell'esperienza, nei piccoli aggiustamenti con cui apprendiamo una *forma di vita* particolare, quella dell'asceta. Aggiustamenti che, dobbiamo riconoscerlo, fanno venir meno qualsiasi importanza data a una soggettività concepita come *aprioristicamente umana*. L'asceta infatti rinuncia al *sé*, o più precisamente, scopre che in realtà *il sé è una moltitudine*[96], una rete *che connette*, e non separa, *uomini, dei, luoghi e discorsi del mondo naturale*.

10. Conclusione: traduzione come apprendimento

Per riprendere dunque i problemi posti da Lotman e da Coquet, il processo di *traduzione* messo in atto tra lo studioso e il suo campo di indagine prima, e tra autore e lettore dell'etnografia poi, potrebbe essere descritto in modo efficace attraverso tale percorso di *apprendimento*. La traduzione etnografica sarebbe qui una *acquisizione di competenza*, ovvero di un "poter" e "saper entrare" *nel punto di vista dell'altro*. Tale competenza modale presupporrebbe, allo stesso tempo, anche un "poter" e "saper essere", ossia immancabilmente anche una *esistenza modale* e un percorso di identità intrapreso dallo studioso. D'altronde anche Evans-Pritchard, nel già citato lavoro, riconosceva il fondamentale ruolo dell'apprendimento nel *fieldwork* ("you are their pupil, an infant to be taught and guided"[97]), e il fatto che questo abbia un impatto sull'intera personalità dell'etnografo ("[anthropologists are] transformed by the people they are making a study of"[98]).

Abbiamo visto come ciò possa succedere nell'incontro con soggetti recalcitranti di vario ordine e fattezze, da monaci e asceti esigenti o belligeranti, a divinità intransigenti o permissive, fino a pietre sacre che moltiplicano se stesse, arrivando a ostacolare gli stessi attori sul campo attraverso le rimostranze di una vecchia ostinata signora. Infine, abbiamo esplorato la componente *somatica e sensibile* del fare etnografico, in un radicale capovolgimento dei valori e dei ritmi corporei dello stesso studioso, che impara per gradi a vivere diversi modi di concepire il mondo e se stesso.

Per concludere, se mi è possibile indicare una direzione di ricerca – peraltro già intrapresa in semiotica, ad esempio, da Manar Hammad – potremmo vedere le operazioni di contratto e conflitto tra attori ed etnografo sul campo, presupposte come *produzione* etnografica dal *prodotto* etnografico stesso, nei termini di operazioni tra *attanti dell'enunciazione*[99]. Questi si collocherebbero sul piano dell'*enunciazione enunciata*, e sarebbero responsabili della costruzione del prodotto o oggetto etnografico in quanto *enunciato enunciato*, nell'ottica di un *programma narrativo dell'enunciazione*. Per descrivere ciò con un semi-simbolismo:

---

[95] Cfr. J.-C. COQUET, *Les instances énonçantes*, op. cit.

[96] Cfr. G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Editions Aubier, Paris 1989; trad. it., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

[97] E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, op. cit., pp. 253-254.

[98] *Ivi*, p. 245.

[99] Cfr. M. HAMMAD, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, op. cit.

Tali attanti dell'enunciazione, estraibili dall'enunciato/prodotto, sarebbero sottoposti alle stesse dinamiche attanziali che caratterizza il livello semio-narrativo, che in questo modo si trasdurrebbe nel livello discorsivo, per un *principio cumulativo* del percorso generativo[100]. In altre parole, sul piano di enunciazione enunciata potremmo studiare, mediante le stesse categorie attanziali usate per il livello semio-narrativo, le dinamiche attraverso cui studioso e soggetti etnografici negoziano durante la *produzione etnografica* la costruzione di un oggetto di valore, ovvero il *prodotto etnografico* stesso posto sul piano dell'enunciato enunciato. Da questo punto di vista, la semiotica risulterebbe utile nell'individuare *relazioni sintattiche* poste a vari livelli all'interno del prodotto etnografico, organizzando i dati raccolti e integrando un'antropologia finora occupatasi prevalentemente solo di una *semantica* dei discorsi di riferimento[101], tendenza che abbiamo visto essere presente sin dal processo di costruzione delle note di campo.

Tuttavia ciò che, viceversa, la semiotica potrebbe prendere forse in considerazione dagli studi antropologici a *livello metodologico*, è proprio questa attenzione per il punto di vista dei nativi, questa inversione di prospettiva. O come sostiene Marc Augé nel suo bel saggio sulle forme dell'oblio, si potrebbe parlare di una sorta di *rovesciamento metodologico*, in cui le domande non vengono più poste dall'analista, *ma dagli attori e dai testi stessi*[102].

L'ampiezza dell'argomento affrontato mi impedisce in questa sede di sviluppare ulteriormente uno dei possibili vettori di tale idea. Ossia quello di sperimentare uno *sguardo semiotico* così *etnograficamente ripensato*, all'interno di reami apparentemente lontani dalla ricerca di campo, ma con cui la semiotica per lungo tempo si è intrattenuta, come ad esempio quello dei testi letterari. In che modo un testo letterario osserva e scruta i suoi lettori? Quali posizioni e trasformazioni richiede ai suoi enunciatari? Come viene continuamente rinegoziata la costruzione fiduciaria al suo interno? In che modo, e *con quali procedure*, le categorie concettuali che esso propone possono *destabilizzare e riformulare* il nostro apparato metodologico e teorico, le nostre assiologie e le nostre organizzazioni di valori profondi? Tuttavia, da un punto di vista più generale, mi accontenterò se sarò riuscito, più che a fornire risposte, semplicemente a porre, al pari dei miei asceti, dèi e pietre recalcitranti, qualche buona domanda riguardo al rapporto tra etnografia e semiotica.

---

[100] *Ivi*, p. 318.

[101] Manar Hammad, comunicazione personale (12 giugno 2016). Si veda a questo riguardo la famosa disputa tra Greimas e Lévi-Strauss, riguardante il diniego di quest'ultimo di riconoscere la dimensione sintagmatica del discorso mitico, in P. FABBRI, *Greimas. Una mitologia*, in "E/C – Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici", 2017, <www.ec-aiss.it>, (consultato il 25/08/2018). È curioso che, anche in lavori più recenti riconoscibili all'interno della cosiddetta "svolta ontologica" in antropologia (cfr. M. HOLBRAAD, M. A. PEDERSEN, *The Ontological Turn*, Cambridge UP, Cambridge 2017; M. HOLBRAAD, *Truth in Motion*, Chicago UP, Chicago 2012; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009; trad. ingl., *Cannibal Metaphysics*, Univocal, Minneapolis 2014; A. HENARE, M. HOLBRAAD, S. WASTELL, a cura, *Thinking through Things*, op. cit.; P. DESCOLA, *Par de-là nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; trad. ingl., *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 2013), l'attenzione degli antropologi sia rivolta prevalentemente verso una dimensione paradigmatica dei valori, piuttosto che verso l'organizzazione narrativa e il ritmo sintattico dei comportamenti verbali e nonverbali, all'interno di cui tali valori vengono etnograficamente tracciati.

[102] Cfr. M. AUGÉ, *Les formes de l'oubli*, Editions Payot, Paris 1998; trad. ingl., *Oblivion*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004, p. 24.