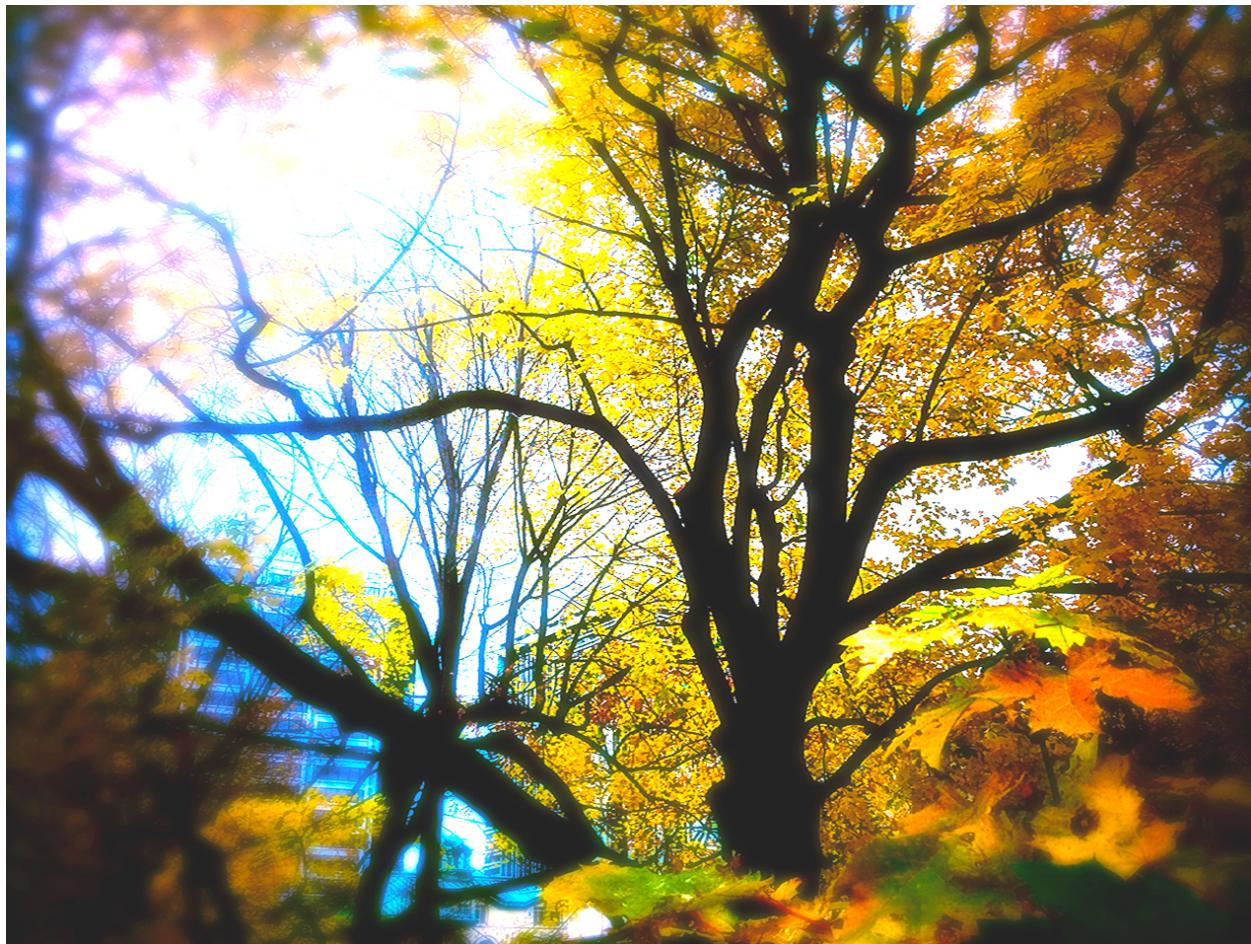


MAJA ALEXANDRA NAZARUKN. 11 ANTROPOLOGIE -
MISCELLANEA

Antropologia della significazione: spunti di teoria letteraria

PUBBLICATO IL 29/12/2014 RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI



Maja Alexandra Nazaruk con il contributo di Andrea Priviteria

L'antropologia della significazione è un campo di studi nato recentemente presso il dipartimento di antropologia dell'Università di McGill, dove si tiene un corso sotto questo nome. Secondo l'autore del progetto, Jérôme Rousseau, l'antropologia della significazione *studia i modi nei quali varie società fanno senso del loro mondo*. Prendo questa definizione approssimativa e indistinta come un punto di partenza per un dibattito che torna alle radici semiotiche del problema.

Far senso del mondo si riferisce ingenuamente a una definizione colloquiale considerato incauta: una formula sconcertante, a vanvera. Tramite la sua polifonia fuorviante, questa designazione informa gli aspetti tecnici della produzione dei segni (genesi tramite

l'induzione), del loro dialogo discorsivo (ibridazione costitutiva) e ugualmente della loro interpretazione semiotica ed ermeneutica. Il seguente articolo è un'improvvisazione teoretica ispirata da questo punto di partenza.

Il campo del segno è stato tracciato in parte dalla scuola linguistica di Saussure seguendo un approccio strutturalista. Secondo Saussure, l'interpretazione è basata sullo studio assiduo dal rapporto formale, ma semplificato, fra *signifiant* et *signifié*, implicando denotazione e connotazione nel loro triangolo con l'interpretante, che sarebbe libera da una connessione mentale e acustica. La lingua 'arbitraria' per Saussure "non è più un gioco di etichette attribuite all'ordine delle cose, ma il prodotto collettivo di un'interazione sociale, strumenti essenziali grazie ai quali l'uomo costituisce e articola il suo mondo" (Harris 1988, ix).

Dall'altra parte, nuove interpretazioni sono state offerte durante gli anni '60 dalla scuola di Jacques Derrida. Secondo il filosofo algerino, il segno rappresenta "un'intuizione tolta, rimossa, (...), rilevata(*aufgehobene*); il segno è il dileguare dell'esserci (*ein Verschwinden des Daseins*); il segno è un esserci in tempo" (Bonazzi 2008, 235).

Il pensiero, secondo questa rilettura derridiana di Hegel, è pensiero del segno (nel senso soggettivo del genitivo). Vera è soltanto la presenza *segnata*, l'alterità ridotta a ciò che in essa vuole dire qualcosa (*die Bedeutung*) o come dice Hegel, *die internalisierte Andersheit*. (Bonazzi 2008, 235). L'esplosione del riferente del segno tramite queste due definizioni costituisce la base di una polemica, dove

l'écriture est l'issue comme descente hors de soi en soi du sens: métaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas (Derrida 1967, 49).

Le teorizzazioni di Saussure e Pierce possono essere ricondotte in ambito sociologico, perché consentono un'applicazione pragmatica, come si evince in autori come Lévi-Strauss, che applica la semiotica allo studi dei legami di parentela. Al contrario, Derrida realizza una proiezione identitaria ispirata alla filosofia heideggeriana, una complessità cui gli antropologi, per la maggior parte, non attingono.

L'importanza della definizione derridiana per noi è dovuta alla connessione fra il segno e la temporalità – un problema che rimanda al concetto della traccia che si cancella nel tempo, tramite l'atto di differire l'alterità dell'*a* invece del *e* in *différance*. Il punto, che deriva da questa constatazione, è che la scrittura porta in sé la *marque* e *le manque* della differenza, che la lingua orale non potrebbe catturare. Si può dedurre che la scrittura è essenziale come veicolo del risveglio dell'antropologia e che la scrittura in un certo modo precede l'oralità. Lo studio della genesi di varie etnografie svela l'inseparabilità del processo di scrittura nella formulazione della soggettività.

Questo concetto è esplicitato da Lévi-Strauss in *Le Cru et le Cuit* (Lévi-Strauss 1964): per riconoscere che una cosa è "cruda", è necessario di avere in mente un'intuizione della significazione di ciò che è "cotto". Per riconoscere il crudo, bisogna aver conosciuto il cotto. Allo stesso modo, per riconoscere ciò che è all'interno di un sistema discorsivo, bisogna aver conosciuto la scrittura, che si colloca nel suo centro decentrato fuori da questo sistema. L'uomo, con la sua consapevolezza, non esiste più in questo centro (punto di vista nietzscheano decentrato). Esiste solo la lingua che controlla la sua discorsività, che sta imponendo il suo potere (binario) sul processo di divenire del soggetto. La lingua è il sito dell'articolazione della "performance" del soggetto nel dramma fra l'essere e l'avere.

Il "je" du narrateur

Tuttavia, non è possibile eliminare completamente la voce dell'uomo dal discorso. Questo rappresenta la dimensione dell'"esserci", citata sopra, nella definizione di Derrida.

L'interpretazione è spesso caratterizzata da faziosità, perché l'errore umano condiziona l'oggetto preso in analisi. Il rapporto fra il ricercatore e l'oggetto dello studio diventa in questo modo collegato a dei valori derivati da un senso e sentimento di soggettività mascherata.

Il risultato di queste esperienze semiotiche si materializza nella produzione di risultati distorti, che prendono in carico il bagaglio della personalizzazione dei fatti, dell'inserimento del "io" narrativo ("je" du narrateur), indicando l'apogeo di un'intimità disturbante.

La firma isotopica dell'individualità e l'auto-determinazione dell'interpretante caratterizza il segno. Queste qualità galvanizzano il discorso dell'oggettività della ricerca scientifica, dove i modelli delle scienze umane seguono il modello delle scienze naturali. Opposte all'oggettività pura, le *Geisteswissenschaften* sono segnate infatti da un "trapianto" di aspetti umani (tracce di umanità e vulnerabilità dell'interpretante trasferite sull'oggetto di studio), il che ovviamente mette in dubito l'intero processo della neutralità nella ricerca.

Questo aspetto circoscrive i limiti del campo dell'indagine scientifica: in particolare sfugge il potenziale immenso delle uniche certezze che la scienza conosce. Ma la scienza, nonostante tutto, è anch'essa un progetto umano che si rivolge a fenomeni umani (socialmente fondati, come lo sviluppo industriale, l'avanzamento tecnologico, la salute). Questa scoperta indica che la purezza (possiamo dire castità?) ideata a partire dalle coordinate cartesiane è sbagliata, rimettendo in questione il logocentrismo della metanarrazione, che edifica la storia della conoscenza.

Fusione di orizzonti

Infatti, un segno è sterile senza contesto e trae la sua significazione dal legame fra sé e l'altro. Questo spazio fisico e mentale concepito come la struttura di un'astrazione è rappresentato secondo Gadamer grazie alla «fusione degli orizzonti» (*Horizontverschmelzung*) nel dialogo col Testo (o con l'Altro). La metafora di questo spazio serve a fissare la distanza che separa l'interprete (nel suo ruolo di traduttore-traditore) e l'oggetto dell'interpretazione (Gadamer 1960). Secondo Gadamer, l'interprete riconosce in se stesso la propria coscienza "storicamente effettuata" (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), attingendo il suo punto di vista dalla cultura e dalla società che l'hanno formato.

La fusione degli orizzonti appare inoltre nell'opera di Hans Blumenberg (Blumenberg 1969; 1981), in particolare nel concetto critico e riduzionista della metaforologia. Anche se Blumenberg è più che altro un teorico della letteratura, la cornice dell'astrazione che lui propone, è utile allo studio di un'antropologia della semiotica. La sua riflessione permette di ridurre e di trasformare la denotazione fra una serie orchestrata di segni seguendo il modello della metafora concepita come 'ornamento retorico': la cataresi, metafora morta (residuo di un processo di sedimentazione, e di dissoluzione del referente nella rete interpretativa) e la metafora assoluta (Blumenberg 1969).

Esempi di metafore assolute sarebbero: la luce come metafora della verità, il naufragio come metafora dell'esistenza, (Blumenberg 1979) o il libro come metafora della natura

(Blumenberg 1981). Le metafore assolute, precisa ancora Blumenberg (Blumenberg 1960: 23), forniscono:

Una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai del tutto sperimentabile né dominabile” (...) Una domanda come ‘Che cosa è il mondo?’ non è, certo, nella sua pretesa – altrettanto imprecisa quanto ipertrofica – una piattaforma per un discorso teoretico; ma ben vi si manifesta con evidenza un implicito bisogno di sapere, il quale nel ‘come’ di un comportamento si sa portato sul che cosa di un Tutto portante, e cerca di orientare il suo stesso dirigersi. Questo chiedersi implicativo è vissuto sempre di rinnovate metafore (...) La verità della metafora è una ‘vérité à faire’ (Blumenberg 1960, 23).

La metafora è essenziale per l'antropologia della significazione, perché riflette un modo totalizzante di concepire il nostro mondo: sposta e cambia i significati di vari referenti tramite un gioco di linguaggio. Inoltre, essa favorisce la nascita di costruzioni linguistiche complesse, usate per far progredire la segregazione (e anche l'organizzazione) filosofica del sapere. La metafora è inoltre, e forse soprattutto, usata come uno strumento avanzato di induzione e deduzione nel metodo scientifico per sviluppare nuove teorie e nuove ricerche sul campo.

La metafora assume questo ruolo perché stuzzica l'immaginario con un moto di sorpresa che, rifiutando la semplificazione, simultaneamente ci raggiunge e ravviva l'induzione del pensiero. La metafora spesso accelera il processo culminante di un pensiero per ottenere un livello superiore nella cattura, realizzazione, interpretazione e comunicazione della significazione.

Per Blumenberg – che riprende Kant – la metafora rappresenta una trasposizione analogica di un'idea (“la storia è un mulino”, “il tempo è un flusso” e così via). Questo modo di trasferire il sapere in una riduzione d'ordine ottica per quantificare il peso di un'idea, forma le basi di un'antropologia della significazione.

Anche se è parte del modo linguistico (quindi dal nostro riflesso di trasmettere dati tramite codici, sequenze, giochi di parole, señal) questa pratica è cooptata dall'antropologia, perché si rivolge allo studio dell'umano. Per l'appunto, Blumenberg usa un punto di vista fenomenologico e storico nel suo libro *La legittimità dell'età moderna* (Blumenberg 1966) descrivendo le soglie epocali con l'uso di questo tipo di metafore. Quest'approccio, oltre ad essere storico con i suoi ampi risvolti linguistici, è un tipo di metafora che esplicita l'antropologia applicata, perché si concentra sullo studio dell'umanità nella sua diacronia. Al contrario dell'antropologia – che sottolinea le metafore degli aspetti culturali e sociali – la fenomenologia di Blumenberg valuta la storia dell'essere, attraverso l'interdisciplinarietà.

Blumenberg è interessante per un'antropologia della significazione, in quanto rifiuta la scolasticità cartesiana, i suoi termini logici, come appaiono nelle Quattro Regole cartesiane del Discorso sul metodo. Demaria illustra questo punto quando scrive:

Paradigmi si apre proprio con la denuncia della “fallacia cartesiana”, e cioè dell’errore insito nella convinzione di potere smantellare ogni nozione ricevuta attraverso l’operazione del dubbio metodico e con la mediazione divina, in modo da pervenire a una evidenza primaria da cui ripartire e su cui fondare le nostre certezze. Se il programma di Cartesio fosse mai stato attuato, commenta Blumenberg (1960, trad. it. p. 3), “la lingua filosofica sarebbe una lingua di ‘concepibilità’ pura, nel senso rigoroso: tutto può essere definito, quindi tutto deve

essere definito (...) forme ed elementi di locuzioni traslate, nel senso più esteso, risulterebbero da qui in avanti provvisori e sostituibili in termini logici". La storia si sarebbe privata del suo senso essenziale, di quella "logica della fantasia" descritta da Vico nei Principi di scienza nuova, in cui gioca un ruolo fondamentale il discorso traslato, fino a quel momento relegato al campo delle figure della retorica. Non è un caso, allora, che la prima metaforica di cui si occupa Blumenberg (ibidem, trad. it. p. 5) sia proprio quella della verità, di cui il metodo cartesiano è un esempio tra gli altri. (Demaria 2002, 3).

Questo rifiuto del determinismo del metodo scientifico, basato sull'inserimento e sviluppo del dubbio come l'unità primaria nella ricerca, sottolinea la necessità di sviluppare un approccio umanistico e letterario anche nello studio scientifico. Un approccio sempre declinato, a causa della sua mancanza di neutralità. Chi parla di letterarietà, parla anche di soggettività che, come è noto, complica i percorsi "oggettivi", crea disturbo. È delicato prendere in considerazione un elemento così vago, fuggevole, indeterminato, come la soggettività. Tuttavia, l'antropologia della significazione è alla ricerca di manifestazioni improvvise di contrari, amalgamati nella metanarrativa, determinati dal centro esterno che guida il discorso. Questi punti critici formano la chiave denotativa della *mise-en-place* del sistema di codici che formano la lingua antropologica e la sua riverberazione ontologica.

La filosofia di Blumenberg è, dunque, utile alla costruzione dell'antropologia della significazione, grazie alla sua enfasi sul linguaggio come vettore dell'azione. Un'azione certamente filosofica; ma anche etnografica, dato che i filosofi riflettono sulle informazioni prese sul campo dagli antropologi. Per Blumenberg c'è un rapporto fra il campo d'azione e il potenziale del pensiero; l'*agency* è messa in rilievo come un fatto proveniente dal linguaggio. In *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Blumenberg afferma questa correlazione:

Se (...) il linguaggio preforma il campo d'azione delle possibilità e delle impossibilità del pensiero, il compito critico della filosofia dovrà essere allora quello di svelare (aufzudecken) e decostruire (aufzubauen) metodicamente l'eccedenza del linguaggio rispetto al pensiero reale, verificabile o ancora da legittimare, cioè in altri termini di coltivare quella critica del linguaggio e quell'analisi del linguaggio che del resto hanno caratterizzato ampiamente il volto della filosofia contemporanea. (Blumenberg 1981b, trad. it.: 115)

L'azione è l'elemento che scinde il confine fra filosofia e antropologia. L'antropologia è fondamentalmente basata sull'osservazione partecipante e sulle domande poste dall'antropologo sul campo, luogo in cui egli rintraccia le marche semiotiche di impronte umane attraverso l'analisi delle regole di comportamento culturale. Un antropologo va sul campo; la sua opera è annotata nei taccuini di ricerca nello stesso momento in cui si svolge l'azione, ma elaborata a casa solo dopo, spesso molti anni dopo. Anche se è spesso caratterizzata da uno spessore filosofico, l'antropologia è una scienza sociale, che si fonda su uno studio dell'uomo nella sua cultura. Tuttavia, è solo negli ultimi anni che questa scienza, nell'applicazione della teoria antropologica, ha cooptato la riflessione filosofica ed etica, dalla fenomenologia all'esistenzialismo, tramite l'applicazione delle teorie letterarie.

L'antropologia della significazione e la metafora del testo

Dopo Saussure e Peirce (linguistica) e Blumenberg (retorica tramite la metafora), il perno dell'antropologia della significazione si trova negli scritti decostruzionisti di Jacques Derrida, come sottolineato prima. La connessione diretta fra Derrida e Rousseau è mediata dalla distanza a livello di disciplina. Il primo si interessa allo strutturalismo di Levi-Strauss, con applicazioni prese sul campo, quindi pragmatiche e realiste. Viceversa, l'altro punta a una

filosofia ispirata alla metafisica di Heidegger, che sembra mettere in comunicazione il suo idealismo quasi ingenuo con l'aspetto concreto dell'antropologia applicata come scienza sociale.

Mi permetto di creare un legame fra queste due posizioni, perché esiste, infatti, un dialogo ricchissimo che forma l'impalcatura del discorso. Non vorrei andare troppo lontano e dire che si tratta di un binarismo linguistico fra pragmatica e filosofia, che pur essendo opposte, sono fraternamente unite (un'aspetto quasi tautologico); ma solo insinuare che c'è la possibilità di sfruttare il meticciamiento dei poli di questi punti di vista.

Il punto di vista di Derrida, seguendo la mia esemplificazione, suggerisce che tutto nel sistema è regolato dal linguaggio, che il linguaggio è responsabile della creazione del discorso (antropologico, storico, delle scienze naturali).

Per Derrida, il linguaggio si distanzia da a. il Dio creatore (Bibbia) e b. l'Uomo creatore (Illuminismo; Marx, Nietzsche), per diventare il solo centro di controllo delle regole di un sistema, che rappresenta un discorso a parte. Il linguaggio è proprio fuori da questo sistema, e controlla la sua interiorità, grazie alla sua ingegneria e *bricolage*. Questo suggerisce che tutto ciò che è scienza è un discorso, un tipo di testo, tramite altri testi. Non c'è nient'altro oltre ai testi.

Scrive Derrida: "*Il n'y a pas de hors-texte*". Si tratta di una realtà plurale fra testi che sono incoerenti e pieni di contraddizioni, come l'esistenza umana, quindi senza contesto.

Derrida sostiene che, parlato o scritto, il linguaggio è sempre una forma di "scrittura"; infatti, la scrittura avviene prima del linguaggio parlato, è inscritta nei gesti paraverbali. In questo progetto, la decostruzione rappresenta l'apertura che caratterizza la disarticolazione (rifiuto di univocità e assolutismo) del testo, cioè la sua impossibilità di essere decostruito fra i poli dei binarismi filosofici (bene vs. male, vero vs. falso, puro vs. impuro, donna vs. uomo).

Le conseguenze di Derrida per l'antropologia di Rousseau sono le seguenti: Derrida invoca la necessità di analizzare qualsiasi testo per far emergere i conflitti interni e decifrare non solo un significato, ma i significati molteplici del testo, che sarebbero altrimenti differiti. Il *fait social* di Durkheim sul quale è basata la nozione di sociologia e antropologia era, difatti, un tipo di 'testo simbolico' sotto analisi come un prototipo di una narrativa di presenza; inoltre, la partecipazione osservante di Malinowski aveva l'obiettivo di trascrivere questo fatto sociale nella forma di diario. Il fatto sociale ha smesso di essere un concetto astratto; ha sviluppato un corpo e una materialità. Di conseguenza, l'antropologia studia il fatto sociale come una forma di narrazione testuale, quindi, è anche un reperto di archivio.

Per quanto concerne Derrida, il progetto decostruzionista è basato su una definizione della *différance*, collegandosi con l'etimo temporale del *differre*, per designare :

Un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerais ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne: temporalisation. (Derrida in Ferraris 2007, 57).

Différance suggerisce *l'espacement* (spaziatura) fra i differenti elementi:

L'autre sens de différer, c'est le plus commun et le plus identifiable: ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différent(s) (d)s, mots qu'on peut écrire, comme on vourra, avec un t ou d final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique; il faut bien qu'entre les éléments autres se produise activement, dynamiquement, et avec une certaine perseverence dans la répétition, intervalle, distance, espacement. (Derrida 1968, 8).

Le applicazioni di questi concetti all'antropologia sono ovvie: l'antropologia esiste come discorso "fabbricato". Ed è tramite la temporalizzazione e gli *efficacement* delle tracce che la scienza scopre le radici e la cronologia dell'umano. Duque, un'antropologia della significazione non è nient'altro che un archivio dell'umanità, un archivio di *délais et travaux actifs de la différence* (Derrida 2003, 57), segreto, discreto e inaudibile come "Le a de la différence ... (qui) ne s'entend pas, ... (qui) demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau" (Derrida 1968, 4), per sempre controllato dal linguaggio, un aspetto che legittima l'intrusione degli letterari nello studio delle scienze sociali.

Eseguire l'antropologia della significazione significa decostruire. Significa:

continuare ad abitare l'eredità metafisica, analizzarla e interrogarla pazientemente, introdursi in essa, in modo non innocente, per mostrarne i limiti e aprirla a quello che non è ancora esplicito (Potestio 2008, 130).

La decostruzione è un modo perfetto di concepire l'antropologia di significazione, perché l'operazione decostruttiva è potenzialmente genealogica. Essa è collegata ad un "movimento retrogrado" (Bergson), come lo studio del Primo Uomo tramite reperti; va ai confini dell'origine, nella sua consapevolezza "di essere prodotta dall'insieme di testi che va ad analizzare" (Potestio 2008, 131). Allo stesso modo, l'osservazione partecipante è un atto sociale di ricerca, ma rappresenta uno sguardo nel cuore dell'alterità. In quanto sguardo, è anche pensiero, è anche testo; e dunque produce testi, come le prove sul campo che avevano ispirato Malinowski:

Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare insieme, dalla traccia, ciò che è cancellato e ciò che è tracciato (Derrida 1972, 1997, 102-103)

Il sapere (discorso) rappresenta ciò che è scritto, cancellato, riformato, riscritto. Tutte queste versioni fanno parte dell'archivio di un'antropologia di significazione. Nella mia tesi di dottorato presso l'Université di Montréal, studio, appunto, la *réécriture* nell'opera genealogica di Bronislaw Malinowski, sottolineando la trasformazione del discorso dentro la materialità della scrittura fuggente. La presenza nell'interpretazione derridiana, diviene la traccia della cancellazione di una traccia. Essa è traccia di una traccia che corrisponde alla differenza che è stata cancellata. Il presente permane, non come stabile pienezza, ma come traccia di questo oblio e cancellazione.

Pensare un'antropologia di significazione richiede la considerazione di una profonda aporia di concetti opposti, che giocano tra loro tramite oscillazioni fra purità e contaminazione, il cui risultato nella pratica è un metodo – non metodo, che rompe con la linearità del logocentrismo (Derrida 1996; 2004, 12-20). La lingua è un tipo di ingegneria che si frattura come vetro, e deve essere messa insieme come un mosaico; non restano che pezzi di vetro.

Lo studio di un'antropologia della significazione vuol dire continuare a studiare l'alterità nella sua astrazione come un sistema di movimento di differenze in un tessuto di differenze, perché la *différance* non può essere originaria (Protestio 2008, 144-145): "In una lingua, nel sistema lingua, non ci sono che differenze."

Altri fattori

a) Pragmatismo vs. Processo psicologico

In contrasto con la logica di tipo matematico e strutturalista (modi di inferenza: induzione, deduzione, astrazione; la definizione e tipologia del segno fra il segno, l'icona, l'argomento; la denotazione e la determinazione del segno), la costruzione dell'antropologia della significazione è incardinata in un processo psicologico che coinvolge lo scambio dei valori e delle preferenze in relazione a oggetti la cui significanza è giudicata necessaria e importante, e che hanno una funzione importante nei processi mentali della traduzione e interpretazione del rapporto tra *signans-signatum*.

Aspetti come l'induzione oppure la deduzione, incarnati nel ragionamento scientifico, non sono mai stati veramente sottoposti a un'analisi assidua dentro gli studi di letteratura comparata, soprattutto dal punto di vista degli esiti dell'interminabile conflitto fra natura e cultura. Un'antropologia della significazione non può ridursi alla pura semiotica oppure decostruzione; l'elemento biologico della psiche soggiace alla sua mitologia.

Benché oggetto di studio della scuola strutturalista sia il pragmatismo (quindi i risultati in un'economia dell'esperienza semiotica), la sua analisi si appoggia sul ragionamento machiavelliano di un disegno materiale. Questa ossatura verbale è una riduzione del referente a simbolo, concepita come una semplificazione: ad esempio come nel caso di un polinomio o una frazione. Questo aspetto è accreditato e incontestabile nel suo passaggio *top-down*, proponendosi come un procedimento incorporeo, con la sua negligenza dei parametri di ciò che chiamerei la psiche, la vitalità del riferente. Questa mia riflessione non vuole suggerire che uno psicologismo storico come variante necessaria all'interpretazione del segno, piuttosto illumina sull'aspetto antropico – e a ben vedere proprio umano – sempre negato, mentre, secondo me, rappresenta il nocciolo dell'indagine.

È chiaro che l'apporto della psicologia (cancellato da vari scritti a causa di una necessità oggettiva) è carente nello studio del segno. La semiotica è spesso ridotta a un'astrazione di segni-disegni. Ad esempio, Barthes studia la semiotica della moda basandosi su una dissezione di un cartogramma di marche che sono le tracce del comportamento sociale (Barthes 1957). È lo studio letterario di una demografia culturalmente definita e isolata, tabulata matematicamente. Ai segni distintivi della pratica sono assegnati dei valori secondo delle valutazioni dell'usanza di spessore visuale e scenico.

Non c'è una penetrazione all'interno dei presupposti ontologici e epistemologici che strutturano il vigore del segno. La semiotica della moda esiste, non c'è dubbio. Infatti, è uno stile, un linguaggio raffinato, un'abitudine sociale, una consuetudine signorile, un'espressione della divisione sociale. Ma non prendiamoci in giro: non c'è un appoggio ontologico e esistenziale. La moda è banale come la semiotica. Il mio punto di vista è che la semiotica, per emergere, deve appoggiarsi sulla profondità emanante della natura (biologia, psicologia, potenziale ereditario), e non solo sul gioco superficiale di segni di una grafia. Non è solo un istante di interazione senza contesto, ma deve tornare su di se, implicando riflessività.

b) Fossilizzazione

I rapporti fra i segni e i loro significati sono inoltre subordinati nella letteratura sotto la rubrica di un funzionamento della *praxis* del linguaggio, ristretti a un tipo di grammatica, quindi relegati in secondo piano dagli umanisti. Questa fossilizzazione della semiotica non serve al progetto dell'interpretazione scientifica e conduce a un acquartieramento della disciplina.

La significazione è derivata dalla relazione interculturale di una società, definita come un sistema vivente (Durkheim), con le sue proprie regole strutturanti di comportamento. La semiotica non ha alcun senso, quando è solo considerata come uno schema tautologicamente figurativo, un'astrazione, un disegno delle fantasie immaginarie dei filosofi. Per raccogliere i frutti della profondità e sensibilità della disciplina, sembra necessario immergersi dentro il nucleo del suo referente, chi la alimenta e la anima- la Cultura, quindi soprattutto l'Antropologia sociale, nella sua incessante ricerca dei significati delle impronte umane.

Ciò non vuol dire che Barthes non ha fatto antropologia sociale. Anzi, il suo progetto strutturalista ha marcato la storia letteraria e i studi culturali, nel senso che ha concepito un modo discorsivo e grafico di studiare abitudini sociali (performatività), stabilendo l'impalcatura di un sistema di valori, poi ripresa e rielaborata da filosofi decostruzionisti come Jacques Derrida.

È la mia intenzione mettere a fuoco il concetto che un'antropologia della significazione debba rompere con la dualità epistemologica e oltrepassare i confini della semiotica. Contrariamente allo spirito con cui fu concepita e fondata, quest'ultima minimalizza e, anzi, cancella l'effetto di turbamento e emozione legata all'interpretazione. È determinante invece accogliere l'esplosione del referente, seguendo gli allineamenti della revisione storica, della diversità, della parola subalterna e post-coloniale, agli antipodi di un approccio ontologico.

Nell'esplorare e approfondire il processo attraverso cui l'uomo (*l'anthropos*) organizza il sapere della produzione e l'astrazione del processo dell'antropologia di significazione (il fulcro dei studi umanistici), quest'articolo ha svelato l'incrocio discorsivo dello strutturalismo con la metaforologia e la decostruzione, per sottolineare il rapporto primordiale fra il linguaggio, la significazione, il rituale e il simbolismo dentro un'antropologia della significazione. L'antropologia della significazione si occupa della lettura (interpretazione) della storia (narratività) dell'uomo (*anthropos*) tramite la diacronia di tracce che si cancellano perpetuamente all'interno della grafia intuitiva e soggettiva. Queste sono tracce di tipo materiale come i reperti archeologici della vita in società e la sedimentazione letteraria dell'evidenza genetica e psicologica. Per offrire un'analisi perfettamente encyclopedica, lascio la questione correlata alla filosofia dei miti (una potenziale lacuna) come tema del mio prossimo lavoro di ricerca.

Bibliografia

Barthes, Roland. 1967. *Système de la mode*. Paris: Éditions du Seuil.

Blumenberg, Hans.

1960. *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Sonderdrück aus «Archiv für Begriffsgeschichte»), Bonn, Bouvier, trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969.

1966. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992.

1979. Naufragio con spettatore : paradigma di una metafora dell'esistenza; trad. It. di Francesca Rigotti, Bologna : Il Mulino.

1981. *La leggibilità del mondo.*; trad. It. di Argenton B., Bologna : Il Mulino.

Bonazzi, Matteo. 2008. "Il segno, la traccia, il sintomo. Jacques Derrida da Hegel a Joyce, p.235 in Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio 2008.

D'Alessandro Paolo e Andrea Potestio. 2008. *Su Jacques Derrida : scrittura filosofica e pratica di decostruzione*. Laboratorio Tecnico, LED.

Derrida, Jacques.

1967. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil.

1968. "La différence", conferenza pronunciata presso la Société française de philosophie il 27 gennaio 1968 e pubblicata nel *Bulletin de la société française de philosophie* (luglio-settembre 1968) e in AA.VV. *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil 1968.

1972. *Ousia e grammè, in Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit; tr. It. A cura di M.Iofrida, 1997, "Ousia e grammè" in Margini della filosofia, Torino, Einaudi.

1996. *Aporie. Mourir- s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris, Galilée; tr. It. Di G. Berto 2004, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Milano, Bompiani.

2003. *La voix et le phénomène*, Paris: Editions Quadrige, 2003.

De Saussure, Ferdinand. 1916. *Cours de linguistique générale*.

Ferraris, M. 1989. "Jacques Derrida e il dibattito sulla decostruzione", *Cultura e scuola* 110, 113-124.

Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

Harris Roy. 1988. *Language, Saussure and Wittgenstein*. London: Routledge.

Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques*, t. I : *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.

Protestio, Andrea. 2008. "La deconstruzione come operazione testuale" in *Su Jacques Derrida, Scrittura filosofica e pratica di deconstruzione*, Milano: Edizioni Universitari di Lettere Economia Diritto.

Resta, C. 1990. *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*. Milano.