

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA

**DOTTORATO DI RICERCA IN LINGUE,
CULTURE E SOCIETÀ'
(XXII ciclo)**

Settore scientifico disciplinare di afferenza: L-OR/20

Tesi di Dottorato

**Attori, reti e linguaggi dell'esperienza religiosa.
Indagini semiotiche sulle strategie di enunciazione
nel discorso religioso giapponese**

Coordinatore del Dottorato:

Prof. Rosella Mamoli Zorzi

Tutor del Dottorando:

Prof. Massimo Raveri

Dottorando:

Tatsuma Padoan

(955350)

A.A. 2006/07 – 2009/2010

*A chi, da lassù, continua
a guidare i nostri passi*

INDICE

Introduzione (p. 5)

Cap.1 Regimi e strategie di enunciazione (p. 6)

1.1 *Cosa* è enunciazione? Per una teoria semiotica del discorso (p. 6)

1.2 *Come* è enunciazione? Strategie e tattiche di mediazione (p. 19)

1.3 *Quando* è enunciazione? I regimi e le reti (p. 42)

1.4 Definizione dei due *case studies* (p. 55)

Cap. 2 Credenza e traduzione: gli dei di Katsuragi (p. 58)

2.1 Il Giappone nel tredicesimo secolo: cartografia

di discorsi localizzati (p. 60)

2.1.1 La traduzione tra discorsi religiosi (p. 67)

2.2 Katsuragi e le sue narrazioni mitostoriche (p. 77)

2.3 Isotopie dello spazio: ridefinire i luoghi dell'ascesi (p. 95)

2.4 Costruzione mitologica e negoziazione di memoria (p. 109)

2.5 L'invenzione delle origini: tattiche enunciative (p. 113)

2.5.1 Regimi di credenza e strategie di legittimazione (p. 127)

2.6 Traduzioni narrative e rotte di pellegrinaggio (p. 130)

2.7 Conclusione: promuovere una identità narrativa (p. 131)

Cap. 3 Politica e agentività: dei treni e dei riti (p. 133)

3.1 Introduzione. Sulle tracce dei non-umani (p. 133)

3.1.1 Il partito dei non-umani (p. 136)

3.1.2 Le memorie dei non-umani (p. 138)

3.2 La lotteria dei non-umani (p. 141)

3.3 Controversie tra non-umani (p. 142)

3.4 Il percorso dei non-umani (p. 143)

3.5 Soggettività enunciazionale e cartografie dei non-umani (p. 148)

3.6 Soggettività narrativa: passeggiando con i non-umani (p. 155)

3.7 Soggettività discorsiva: i rituali dei non-umani (p. 161)

3.8 Passioni vegetali, ovvero la cura dei non-umani (p. 178)

3.9 Invio: le cartoline dei non-umani (p. 196)

Conclusione (206)

Bibliografia (p. 208)

Ringraziamenti (p. 227)

Introduzione

Questa ricerca si prefigge di esplorare il problema dell'enunciazione all'interno del discorso religioso giapponese, prendendo in esame due diversi *case studies*, che si differenziano per epoca storica e per forme espressive utilizzate, oltre che per un distinto uso dei dispositivi enunciativi. Si cercherà in particolare di seguire la proposta di B. Latour sull'analisi di diversi *regimi di enunciazione*, integrando le sue idee con i modelli della semiotica generativa. La metodologia di indagine che verrà seguita sarà quella proposta dalla semiotica generativa e discorsiva, attraverso una esplorazione degli strumenti concettuali emersi in questi ultimi anni, all'interno del filone di studi sviluppatosi a partire dalla cosiddetta Scuola di Parigi. Ad un capitolo introduttivo sul concetto di enunciazione e su alcuni suoi recenti sviluppi, seguiranno i due casi concernenti rispettivamente: (1) i meccanismi di traduzione e di costruzione identitaria presenti in un *discorso mitologico* shintō-buddhista medievale, attivati da particolari prassi enunciative che portano all'instaurazione di un regime di *credenza*; e (2) la negoziazione del territorio attuata da un regime di enunciazione *politica*, che connette tra loro attori umani e non-umani all'interno di un pellegrinaggio urbano, costruito per mezzo di una *campagna pubblicitaria* e commerciale. La diversità dei casi esaminati permetterà una maggiore comparazione tra le diverse forme e strategie di enunciazione presenti nel discorso religioso in Giappone, consentendo di valutare l'efficacia della metodologia semiotica in questo campo di ricerca, e suggerendo possibili orientamenti futuri di indagine.

Cap. 1 Regimi e strategie di enunciazione

“Dopo aver marciato sette giorni attraverso boscaglie,

chi va a Bauci non riesce a vederla ed è arrivato.

I sottili trampoli che s'alzano dal suolo a gran distanza l'uno dall'altro e si perdono sopra le nubi sostengono la città. Ci si sale con scalette. A terra gli abitanti si mostrano di rado: hanno già tutto l'occorrente lassù e preferiscono non scendere.

Nulla della città tocca il suolo tranne quelle lunghe gambe da fenicottero a cui s'appoggia e, nelle giornate luminose, un'ombra traforata e angolosa che si disegna sul fogliame.

Tre ipotesi si danno sugli abitanti di Bauci: che odino la Terra; che la rispettino al punto d'evitare ogni contatto; che la amino com'era prima di loro e con cannocchiali e telescopi puntati in giù non si stanchino di passarla in rassegna, foglia a foglia, sasso a sasso, formica per formica, contemplando affascinati la propria assenza.”

I. Calvino, *Le città invisibili*

1.1 Cosa è enunciazione? Per una teoria semiotica del discorso

Si potrebbe sostenere, non a torto, che lo studio del fenomeno dell'enunciazione abbia segnato un punto di svolta nella semiotica francese e italiana a partire dalla fine degli anni Settanta, e che rappresenti una chiave fondamentale per comprendere gli orientamenti epistemologici di questo settore di ricerca negli ultimi anni.¹ Grazie all'analisi della problematica dell'enunciazione, l'interesse della semiotica si è infatti spostato dall'epistemologia strutturale degli anni Sessanta e Settanta, allo studio della dimensione del discorso. Ciò è avvenuto attraverso una progressiva integrazione di riflessioni provenienti dalla pragmatica anglosassone (Austin, Searle), dalla fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty) e dall'ermeneutica (Ricœur), adattate al paradigma semiotico proprio grazie al concetto di enunciazione. Ma che cosa riguarda esattamente tale concetto? Per illustrarlo, partirò citando un aneddoto famoso negli studi di comunicazione politica.

¹ Bertrand (2000), trad. it. p. 53.

Nel 1988 i candidati francesi alle presidenziali, François Mitterand e Jacques Chirac, si affrontavano in un faccia a faccia televisivo, sulla prima rete nazionale francese. Mitterand era il Presidente uscente, e si ricandidava alle elezioni dopo due anni di governo in coabitazione con il Primo ministro Chirac, dello schieramento opposto, a sua volta aspirante all'Eliseo. Nel corso del dibattito, Mitterand si rivolse ripetutamente a Chirac chiamandolo "*Monsieur le Premier Ministre*". Ad un certo punto Chirac, un po' spazientito, replicò: "Permettetemi soltanto di dire che stasera io non sono il Primo ministro e voi non siete il Presidente della Repubblica. Noi siamo due candidati alla pari, e che si sottomettono al giudizio dei francesi, che è ciò che conta. Mi permetterete dunque di chiamarvi 'signor Mitterand'". La risposta, caustica, di Mitterand fu: "Avete perfettamente ragione, signor Primo ministro".

Nel corso di questo scambio verbale, emergono molti dei meccanismi che caratterizzano il fenomeno dell'enunciazione. Innanzitutto il primo interlocutore, Mitterand, rivolgendosi a Chirac con l'appellativo "Primo ministro", costruisce una precisa gerarchia di relazioni all'interno della quale cerca di incasellare il proprio avversario politico. Egli enuncia cioè un discorso in cui la propria identità e quella del secondo interlocutore sono chiaramente definite. Chirac, in quanto Primo ministro, è collocato su un gradino più basso rispetto alla figura del Presidente, ed è spinto ad accettare questo stato di cose. Il discorso enunciato da Mitterand tenta infatti di inserire al suo interno l'avversario, cercando di spingere Chirac a rivolgersi al proprio interlocutore chiamandolo, per l'appunto, "Presidente". Tuttavia Chirac tenta di scardinare il discorso di Mitterand e la gerarchia di relazioni che esso propone, enunciando a sua volta un suo discorso, in cui i due soggetti ricoprirebbero invece un ruolo paritario, ma sottoposto (collocato sotto) al giudizio di un terzo soggetto, l'elettorato francese. Così il discorso di Chirac crea una nuova rete di gerarchie e forme di identità, evocando e costruendo un terzo *attente* (o ruolo comunicativo), che pone al di sopra degli attori politici, con il compito di decidere sull'esito delle elezioni.² L'abile evocazione di questo terzo attante ha la forza persuasiva di chiamare in causa il singolo elettore a casa che sta assistendo al dibattito televisivo. Si tratta di una azione verbale che porta il telespettatore a identificarsi con un attore collettivo, "l'elettorato giudicante",

² Per la definizione formale di "Attante" in semiotica, cfr. il dizionario di Greimas e Courtés (2007), *ad vocem*.

attraverso un gesto che sembra voler nobilmente restituirgli un potere sovrano, che in realtà è però già garantito dalla Costituzione. Il messaggio politico sotteso è chiaramente: “Attenzione, Mitterand sta cercando di sottrarvi il potere che vi spetta, di spodestare il vostro ruolo sovrano”. Chirac si fa paladino del giusto ordine delle cose, si presenta come la persona che sa ascoltare l’elettorato e sa riconoscergli la posizione che gli spetta. Mitterand, con una sola risposta pungente e un sapiente uso dell’ironia, fa invece crollare la realtà che questo discorso propone, il suo insieme di identità e relazioni, riaffermando con forza la gerarchia che inizialmente egli stesso aveva proposto.

L’enunciazione è il meccanismo che compie esattamente tutte queste operazioni. Esso è infatti il modo in cui noi, attraverso i linguaggi (verbali, visivi, gestuali, ecc...) costruiamo e cerchiamo di negoziare la nostra identità e quella degli altri. In altre parole, è il modo in cui cerchiamo di negoziare le relazioni tra noi e gli altri, mettendo in gioco dei soggetti e cercando di definire delle forme di comportamento tra questi soggetti, le loro interazioni. Attraverso l’enunciazione, produciamo dei processi comunicativi o discorsi, e ci proiettiamo, spostiamo, immergiamo al loro interno, tentando di coinvolgere anche gli altri, invitandoli ad aderire alle forme di identità e comportamento proposte. Il solo modo per rispondere è quello, da parte dell’interlocutore, di produrre altri discorsi (verbali, visivi, gestuali, spesso in una combinazione tra diversi linguaggi), nel corso di una attività interpretativa di traduzione e rilancio di identità. L’enunciazione in semiotica è dunque “quella particolare istanza grazie a cui l’intersoggettività (emittente-ricevente, in questo caso) è inscritta all’interno del discorso stesso”.³

Da ciò derivano due importanti considerazioni. Primo, che la comunicazione, secondo la semiotica generativa e discorsiva contemporanea,⁴ consiste “in uno scontro di voleri e poteri [che], più che all’enunciazione di verità e falsità, soggiace al principio dell’efficacia”.⁵ Questo stravolge l’idea della teoria classica della comunicazione, secondo cui emittente e destinatario sarebbero delle pure istanze di trasmissione e di ricezione di informazioni, prive di determinazioni interne (per usare le parole di Goffman, un “contatto tra cabine

³ Fabbri (2005), p. 54.

⁴ Cfr. il capitolo “Introduzione”.

⁵ Greimas (1980), trad. it. p. 218.

telefoniche vuote”).⁶ Emittente e destinatario ricoprono invece dei ruoli attanziali, di funzionamento comunicativo, definiti come *Enunciatore* ed *Enunciatario*. Tali ruoli sono variamente *modalizzati*, ossia caricati di voleri, doveri, saperi e poteri diversi,⁷ e fanno parte di due universi distinti del credere, che possono essere tra loro in accordo o in disaccordo, ma che anche nella migliore delle ipotesi richiedono sempre una, seppur minima, forma di negoziazione e adattamento reciproco. Questa negoziazione, che precede lo scambio comunicativo vero e proprio, viene chiamata *contratto di veridizione*, in quanto all’interno di essa vengono concordati e decisi i valori di verità in gioco, ossia la definizione di una realtà di riferimento e l’adesione o meno del messaggio ad essa.

A turno, gli attori impegnati nella comunicazione si scambiano i ruoli di Enunciatore ed Enunciatario, ognuno dei quali compie una forma di *azione*: il primo, un fare *persuasivo*, che in semiotica viene chiamato momento della *manipolazione*; il secondo, una azione *interpretativa*, chiamata fase della *sanzione*. Nella fase di *manipolazione*, l’Enunciatore produrrà un *enunciato*, investendolo con dei *valori* (ad es. di giustizia, bellezza o, nel caso degli enunciati politici sopra analizzati, potere e autorità). Nella fase della *sanzione* invece, l’Enunciatario tradurrà l’enunciato all’interno del proprio universo cognitivo, valutando se questo è conforme ai valori proposti e confrontandolo con ciò che egli sa. Tra queste due fasi, ci sarà nel mezzo una dimensione pragmatica, di sforzo effettivo, in cui l’Enunciatore si metterà nelle condizioni di poter o saper trasmettere l’enunciato (fase della *competenza*) – ad es. dimostrando di avere i mezzi per comunicare – e farà pervenire questo all’Enunciatario (fase della *performance*). La comunicazione, così ridefinita come una vera e propria serie di azioni – di convincimento, persuasione, contrattazione, accettazione, rifiuto, selezione – viene dunque analizzata in semiotica come un racconto, attraverso una teoria narrativa dell’azione e interazione che nella sua forma più essenziale consta di quattro fasi: *manipolazione, competenza, performance e sanzione*.

⁶ Fabbri e Marrone (a cura) (2001), p. 14.

⁷ Cfr. Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* “Modalità”.

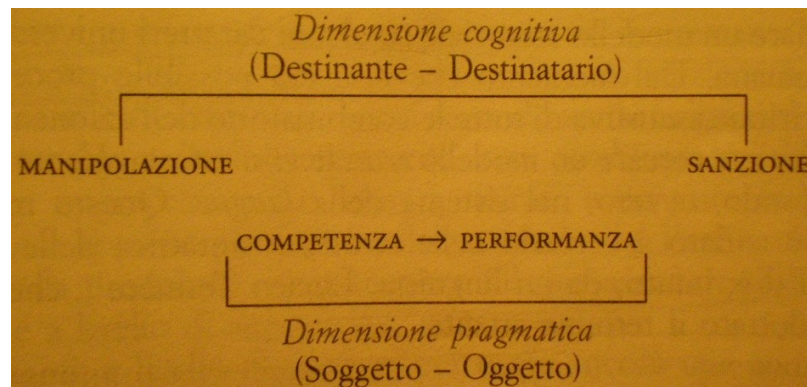


Fig. 1.1 – Lo schema narrativo, in Magli (2004), p. 71

Tale teoria dell'azione, basata su criteri logico-narrativi (che come vedremo in seguito viene integrata con una teoria comunicativa delle passioni e del corpo), può rendere conto di una serie di interazioni che coinvolgono anche più attori, impegnati a ricoprire il ruolo di Enunciatori ed Enunciatari. Una volta impersonato questo ruolo, gli attori comunicativi operano e interagiscono all'interno di ciascuna fase del processo. Durante le fasi di *manipolazione* e *sanzione* ("dimensione cognitiva"), essi contrattano a vicenda i valori veicolati dall'enunciato. In tali fasi, come si è detto, esercitano rispettivamente un atto di persuasione e di interpretazione, ponendosi come dei *Destinanti* nei confronti dell'altro, ossia come *determinatori di un universo di valori di riferimento*.⁸ Nella prima delle due l'Enunciatore è in altre parole un Destinante manipolatore, e può orientare il proprio gesto comunicativo tentando di sedurre (voler fare), obbligare (dover fare), imporre (non poter non fare) o costringere (non poter fare qualcosa) l'Enunciatario.⁹ A sua volta, nell'ultima fase, l'Enunciatario diventa un Destinante sanzionatore, giudicando l'enunciato e il suo produttore all'interno di una serie graduale di possibilità che vanno dall'affermare al dubitare, e dal rifiutare all'ammettere.

Durante le fasi intermedie di *competenza* e *performance* ("dimensione pragmatica") invece, Enunciatori ed Enunciatari diventano dei Soggetti che si scambiano un Oggetto, l'enunciato, ponendosi anche in condizioni di reciproco conflitto. Entrano cioè in gioco altre strategie e tattiche, basate sugli specifici obiettivi preposti dall'Enunciatore al proprio atto comunicativo, come ad esempio il tipo di informazione che si vuol far pervenire o che si vuole ottenere

⁸ Marsciani (2007), p. 107. Cfr. Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* "Destinante/Destinario".

⁹ Cfr. Magli (2004), pp. 79-86.

dall'interlocutore. Enunciatore ed Enunciatario vengono definiti come *attanti dell'enunciazione*, ossia come ruoli che occupano la *posizione di produttore e fruitore* del discorso. A seconda della fase di riferimento essi possono agire come Destinanti, Destinatari o Soggetti, cioè come *attanti dell'enunciato*, che si fanno carico di *trasformazioni narrative*.¹⁰ Come è possibile vedere nello schema seguente, Enunciatore ed Enunciatario possono dunque comportarsi come Destinanti che manipolano e sanzionano, oppure come Soggetti che si contendono un Oggetto investito di determinati valori, l'enunciato.



Fig. 1.2 – Attanti dell'enunciazione e attanti dell'enunciato,

in Fontanille (1989), trad. it. p. 47

Appare chiaro da questi meccanismi come la comunicazione non si basi sull'idea di un codice comune condiviso tra Enunciatori ed Enunciatari, ma sulla costruzione *in fieri* di un rapporto tra due o più soggetti che oscilla tra contratto e conflitto, tra negoziazione e contestazione di valori e identità. Ciò che gli interlocutori credono di sapere sulla realtà, viene plasmato dal processo comunicativo stesso, in cui il problema della verità o meno di un enunciato diventa un problema di traduzione e riarticolazione di valori e di efficacia persuasiva dei linguaggi. Come sostiene Greimas, "dire qualcosa non è deliberare sullo 'stato di cose', è prima di tutto tentare di convincere in un modo o nell'altro il proprio interlocutore".¹¹

La seconda importante considerazione è che le identità non sono fisse, ma vengono continuamente ridefinite e negoziate attraverso i discorsi. Come afferma infatti Benveniste, il primo ad aver elaborato una teoria

¹⁰ Cfr. Hammad (2003), p. 319; Fontanille (2003), trad. ingl. p. 191.

¹¹ Greimas (1980), trad. it. p. 218.

sull'enunciazione di diretta rilevanza per la semiotica,¹² “è dentro e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto”.¹³ In altre parole, i linguaggi (verbali e non-verbali) sono l'unico modo attraverso cui possiamo asserire la nostra identità (è *ego* chi dice *ego*), assumendola su di noi, assegnando riflessivamente a noi stessi una soggettività. Si tratta di una riflessione teorica partita inizialmente, negli anni Cinquanta, dalle analisi sull'attività linguistica, sull'uso concreto del linguaggio verbale assunto dal soggetto parlante (la *parole*), in controtendenza rispetto agli studi strutturalistici che cercavano di fissare le regole della lingua assunta come sistema (la *langue*). Questo tipo di studi, portò Benveniste a interrogarsi sulla natura di segni linguistici come i pronomi personali “io”, “tu”, “egli”, che definiscono l'identità del parlante in rapporto a quella dei suoi interlocutori, e che vengono perciò attivati solamente in situazioni intersoggettive di comunicazione.¹⁴ Senza fare riferimento a tali situazioni infatti, non è possibile determinare a quali soggetti i pronomi stessi si riferiscono. I pronomi sono perciò una delle maschere di soggettività, un simulacro sintattico che può attivarsi solo nella realtà dei discorsi. Pur essendo solo una maschera linguistica del sé, essi giocano però un ruolo fondamentale per la sua costituzione, in quanto in assenza di questo tipo di simulacri un individuo non può enunciare la propria presenza come soggetto. Benveniste descrive infatti la soggettività come “la persona che enuncia la presente istanza del discorso che contiene *Io*”.¹⁵

Ne consegue che, secondo il linguista francese, il discorso non sarebbe altro che “la lingua in quanto assunta dal parlante e in quella condizione di intersoggettività che, sola, rende possibile la comunicazione linguistica”.¹⁶ Infatti discorso è “linguaggio talvolta in azione, e necessariamente tra partner”.¹⁷ Si apre qui il problema della natura intersoggettiva del discorso, di come ogni atto comunicativo presupponga il tentativo di costruire l'identità del

¹² La teoria dell'enunciazione era già stata affrontata in passato da altri linguisti, da Henri Weil (1844, *De l'ordre des mots dans les langues anciennes comparées aux langues modernes*) a Charles Bally (1932, *Linguistique générale et linguistique française*), ma l'elaborazione di Benveniste fu la prima a unire la tradizione saussuriana con la fenomenologia del linguaggio del secondo Husserl, di Pos e di Merleau-Ponty. Cfr. Coquet (2008), pp. 8-18. Per una storia delle teorie linguistiche dell'enunciazione prima di Benveniste, cfr. Nerlich and Clarke (1996).

¹³ Benveniste (1958), “Della soggettività nel linguaggio”, in Benveniste (1974), trad. it. p. 312.

¹⁴ Benveniste (1956), “La natura dei pronomi”, in Benveniste (1974).

¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶ Benveniste (1958), “Della soggettività nel linguaggio”, in Benveniste (1974), trad. it. p. 319.

¹⁷ Benveniste (1966), trad. it. p. 310.

nostro interlocutore. Cerchiamo cioè di disegnare un profilo di chi ci ascolterà, selezionandolo al tempo stesso (sulla base di criteri linguistici, percettivi, culturali, economici, ideologici, ecc...) o formando la sua competenza.

Ciò avviene anche quando l'attore che ricopre il ruolo di Enunciario non è diverso dall'autore del messaggio, come nella scrittura autobiografica, in cui possiamo ad esempio ipotizzare che il lettore delle nostre memorie coincida con un modello di noi stessi, magari a distanza di anni. Gli attori sono infatti solo dei ruoli, che possono essere coperti dallo stesso attore, o anche da più attori contemporaneamente, come accadeva nel discorso politico enunciato da Chirac e descritto più sopra, in cui si tentava di chiamare a raccolta gli elettori francesi sotto un unico attante collettivo che svolgesse la funzione di Destinante sanzionatore. Inoltre un determinato testo (di qualsiasi natura o *sostanza espressiva*: verbale, oggettuale, visivo, architettonico, ecc...) può presupporre la presenza di diversi tipi di Enunciario contemporaneamente, oppure essere indirizzato a diversi modelli di Enunciario. Ciò avviene ad esempio in un discorso pubblicitario che miri a posizionare un prodotto sul mercato proponendolo a tipi diversi di consumatori: un comune utensile domestico come uno spremiagrumi può essere acquistato da una persona interessata al suo valore pratico, come strumento per preparare delle spremute a casa propria, oppure da qualcuno affascinato dal suo valore estetico, quando l'articolo diventa un oggetto di design.¹⁸ Un caso analogo può essere costituito da un particolare luogo di culto che cerca di richiamare tipi diversi di fedeli, proponendo – come accade in molti templi e santuari in Giappone – amuleti ed esorcismi diversi a seconda del problema manifestato.

Ciò che è importante sottolineare è che senso e significati vengono sempre costruiti intersoggettivamente, nella relazione in divenire tra Enunciatori ed Enunciari. Come sostiene Fabbri, “non ci sono categorie e parti di significato *prima* della comunicazione, le quali verrebbero variamente combinate *poi*, al momento della comunicazione stessa. Esistono invece delle sotto-distinzioni del flusso di senso che vengono operate nel momento stesso in cui si attua il processo comunicativo”.¹⁹ Inoltre, come intuito già da Benveniste, il soggetto stesso si forma come risultato di tale processo, l'identità è l'esito, più o meno

¹⁸ E' il caso dello spremiagrumi *Juicy Salif* progettato da Philippe Starck e prodotto da Alessi, analizzato in Mattozzi (2005).

¹⁹ Fabbri (2005), pp. 22-23.

provvisorio, del discorso. Non vi è in altre parole un soggetto che seleziona e costruisce significati a prescindere dalle relazioni sociali, dai flussi comunicativi. Noi ci costruiamo come soggetti nell'atto stesso di comunicare, attraverso i diversi linguaggi. I ruoli di Enunciatore ed Enunciatario sono cioè ruoli già iscritti all'interno dei processi comunicativi nel momento stesso in cui questi ultimi vengono innescati, nella *dimensione del discorso*. Le diverse forme di identità che emergono da tale dimensione, non sono altro che dei simulacri comunicativi proiettati dagli attanti dell'enunciazione. Esse sono destinate ad essere messe in discussione e ricostruite ad ogni atto di discorso, per essere riaffermate, modificate, trasformate o negate.

Tale riflessione può essere estesa anche ai linguaggi non-verbali. Nella pittura, nel cinema o nel teatro, l'uso delle diverse gradazioni di angolatura di un volto, dalla frontalità al profilo, rispondono a diverse strategie per interpellare o tenere a una distanza oggettiva lo spettatore che osserva una particolare scena. Sempre nel cinema, un particolare movimento della macchina da presa può segnalare la presenza di un Enunciatore che seleziona la visione di un luogo, offrendola a un Enunciatario. L'interposizione di oggetti od ostacoli tra la visione della cinepresa e il soggetto a cui questa punta, corrisponde alla messa in atto di strategie diverse per regolare il flusso di informazioni che perviene all'Enunciatario. Tali strategie possono mirare, ad esempio, a ridurre la conoscenza dello spettatore su quello che accade in una particolare sequenza, oppure a farlo immedesimare con uno dei personaggi sulla scena, il cui punto di vista limitato e soggettivo diviene la nostra finestra su quello che succede.

La stessa cosa può avvenire nel discorso religioso, quando l'immagine o il ricettacolo di una divinità viene nascosto allo sguardo, facendo scattare determinate tattiche di segretezza e rivelazione. Il fedele sa che il potere della divinità è presente, dietro una pesante porta o un velo sottile, ma non può attingerne pienamente con lo sguardo o il tatto. Questo può innescare una tensione tra lui e ciò che rimane celato, una tensione che è anche un investimento di valori e di potere sull'oggetto di culto. Al tempo stesso, la tattica del segreto può essere legata a una strategia di differenziazione, che definisce una gerarchia tra i soggetti competenti nel trattare direttamente con l'immagine – i sacerdoti mediatori – e i fedeli a cui ciò è permesso solo in

alcune rare occasioni. La periodica esposizione al pubblico dei “buddha segreti” (*hibutsu*) in Giappone in occasione di determinate festività risponde anche a questo genere di dinamiche.

Attraverso il concetto di enunciazione, arriviamo così a una prima definizione di discorso, l’oggetto per eccellenza di ogni analisi semiotica, secondo la posizione attuale degli studiosi di scuola continentale.²⁰ Potremmo descrivere il *discorso* come un *tessuto di azioni e strategie*. Tale tessuto si realizzerebbe concretamente attraverso un flusso di testi in comunicazione e in continua trasformazione. I testi a cui si fa qui riferimento possono assumere forme espressive diverse, audiovisiva, tattile, olfattiva, a seconda dei canali sensoriali e della varietà di linguaggi utilizzati.

Un *testo* è di norma la selezione e definizione di un certo processo comunicativo da parte dello studioso stesso, che delimita di volta in volta le forme e i confini dei propri oggetti di analisi, sulla base della propria ipotesi di ricerca. Tale ipotesi è soggetta ai riscontri empirici ottenuti attraverso il proprio apparato metodologico, connesso a sua volta a un livello teorico e a criteri di pertinenza epistemologici. Il semiologo si muove all’interno di una rete di testi da lui definiti, all’interno di un corpus, al fine di poter articolare il senso del fenomeno studiato in una significazione intelligibile.

Come afferma Jean-Marie Floch, la nozione di testo, in tal modo ridefinita, racchiude e supera anche i concetti di situazione comunicativa e di contesto sociale, utilizzati da sociologi e studiosi dell’informazione. Dice Floch: “Anche il contesto all’interno del quale si inscrivono o appaiono gli oggetti di senso – il famoso ‘contesto di comunicazione’ – sarà preso in considerazione a partire dal momento in cui esso stesso è preso in carico come oggetto di senso, come ‘testo’”.²¹ Dunque anche un comportamento, o una situazione di produzione o fruizione di processi comunicativi, può essere analizzata come forma di testualità, che si co-enuncia assieme ai processi stessi. Per tornare all’esempio cinematografico sopra citato, anche un testo filmico, a seconda del tipo di ricerca che si vuole compiere, può essere analizzato in relazione al processo di produzione della pellicola. Le fasi della creazione di un prodotto cinematografico, possono infatti essere a loro volta analizzate come un altro

²⁰ Fontanille (2003), trad. ingl. p. 45. Si ricorda qui che l’oggetto della semiotica, per molti semiologi della corrente di matrice peirciana diffusasi negli ambienti anglo-americani, rimane invece il “segno” e la sua classificazione.

²¹ Floch (1992), p. 44.

testo, andando a studiare le interazioni comunicative che avvengono sul set, tra regista, attori, macchine da presa, ecc... All'interno delle interazioni stesse, si può ad esempio rilevare una serie di problematiche di carattere economico (gli eventuali sponsor), giuridico (restrizioni legislative), etico (il riferimento a fatti di cronaca), politico (sulla gestione del potere) o estetico, allargando così possibilmente anche il numero di testi da includere nel proprio corpus. Come vedremo nel corso del presente studio, il contesto sociale può essere così preso in considerazione non come un miscuglio di dati e di osservazioni disparati, ma come *concatenazioni di testi che agiscono e si traducono a vicenda*, uno nell'altro.

Anche in questo senso la nozione di testo diventa più dinamica rispetto a come veniva concepita dall'epistemologia strutturalista degli anni Settanta. I testi diventano agenti attivi, che interpellano i loro destinatari modificandone le azioni, passioni e idee.²² All'interno di tali reti di testi in movimento, la nozione semiotica di *traduzione* assume, come vedremo, una importanza particolare. Nella misura in cui essa comporta l'idea di una trasformazione e rilancio dei processi comunicativi da parte dei destinatari, la traduzione può essere considerata come una delle strategie dell'enunciazione in atto, all'interno dei discorsi. In altre parole, il meccanismo dell'enunciazione *ci immerge e ci sposta all'interno dei processi comunicativi stessi*. Esso produce dei discorsi facendone un "luogo in cui si trasformano gli stati di cose e le competenze dei soggetti".²³ Tale trasformazione, è però frutto della traduzione e ricodifica di altri discorsi che circolano in un determinato campo di significazione e comunicazione, ossia nella cosiddetta *semiosfera*.²⁴

Se dunque i discorsi si manifestano concretamente attraverso i testi, il corpus di analisi dovrà essere costruito sulla base dei *co-testi* rilevanti, posti in relazione di co-produzione e/o traduzione con il testo di partenza. Inoltre, lo stesso corpus dovrà includere anche i cosiddetti *controtesti*, ossia i testi in risposta o in previsione dei quali si sono costituite le strategie comunicative del discorso da analizzare. Ogni testo è infatti un racconto a più voci. Come sostiene Alonso Aldama, ogni interazione costituisce infatti "*un solo testo, un solo discorso* formato dalle azioni – verbali e non verbali – compiute da tutte le

²² Magli (2004), p. 188.

²³ Alonso Aldama (2005), p. 16.

²⁴ Cfr. Lotman (1985) e (1990).

parti coinvolte”.²⁵ Diviene dunque necessario analizzare anche le interazioni strategiche che emergono dalle *controversie* tra *testi* e *controtesti*. Infine, l’insieme dei processi comunicativi di cui tenere conto nel corso dell’analisi sarà costituito anche dai *metatesti*, ossia i testi autodescrittivi che gli attori avranno prodotto riflessivamente, per definire e regolare i propri e altrui comportamenti.²⁶ Sono *metatesti* le rappresentazioni culturali, i tentativi di standardizzazione, i musei, i monumenti, le opere storiografiche, le cerimonie commemorative, i codici comportamentali, le giustificazioni ideologiche.²⁷ Sono tentativi di creare una stabilità all’interno di equilibri, posizioni e gerarchie, riflettendo su noi stessi e al contempo definendo i confini tra noi e gli altri. Raffigurando l’immagine di noi stessi all’interno di tali *metatesti*, interveniamo sulla memoria culturale, e cerchiamo di introdurre dei meccanismi di regolazione su ciò che definiamo come alterità e diversità. Definiamo cioè il grado di tensione tra i *limiti di inclusione* e le *soglie di esclusione* culturale, cercando di estendere – a volte di universalizzare – un certo punto di vista sul mondo, al fine di controllare e gestire le voci dissonanti che sempre si affacciano nel nostro campo di azione.²⁸ Tali *metatesti* si pongono come autodescrizioni attive, dal valore performativo e prescrittivo, e devono essere considerati come testi particolari, soggetti però alle stesse procedure di negoziazione e contestazione che caratterizzano anche i *co-testi* e i *controtesti*.

Con la selezione di un corpus formato da *testi*, *co-testi*, *metatesti* e *controtesti*, abbiamo dunque definito un universo di discorso, un intreccio testuale caratterizzato da turbolenze, trasformazioni e temporanee stabilizzazioni. Comportamenti rituali individuali e pellegrinaggi di massa, narrazioni mitologiche e mausolei dedicati alla memoria di un leader carismatico, conflitti interreligiosi e attività di proselitismo, costituiscono possibili testi per l’indagine di un particolare discorso religioso. Ma anche il modificarsi nel tempo di una festività ricorrente, o la collezione di immagini votive da parte di fedeli con età compresa tra i sessanta e i settantacinque anni, possono rappresentare altrettanti frammenti di un testo che viene deciso e creato in base a una certa ipotesi di lavoro. Come nell’esempio del set

²⁵ Alonso Aldama (2005), pp. 10-11.

²⁶ Fabbri (2003), pp. 56-7.

²⁷ Lotman (2006).

²⁸ Zilberberg (1993).

cinematografico sopra discusso, anche il discorso religioso si interseca inoltre con varie tipologie di discorso, che vanno dall'economia al diritto, dalla politica al turismo, dalla pubblicità alle scienze. E' cioè sempre presente una certa *interdiscorsività* di base, che può mettere in correlazione tra loro generi comunicativi diversi, facendo migrare da un discorso all'altro determinati modi di costruire valori e significati.²⁹ Accade così, come vedremo più sotto nel caso del pellegrinaggio suburbano promosso dalle ferrovie di Tōkyō, che una visita a templi e santuari possa adottare le procedure ritmiche della moda, o che l'immersione all'interno di serre e giardini botanici riprenda un discorso mediatico New Age di guarigione e salvezza spirituale. Per non parlare del problema dell'efficacia di immagini religiose e agiografie visive, che possono arrivare a mimare le procedure comunicative di una propaganda politica.

Riassumendo, potremmo dire con Bertrand che la categoria di *discorso* viene precisata da tre parametri: *enunciazione*, *interazione* e *uso*.³⁰ Se per *enunciazione* intendiamo dunque le procedure di messa in discorso dei linguaggi e di produzione di un enunciato, con la nozione di *interazione* ci riferiamo alle strategie comunicative e agli atti pragmatici di trasformazione dei rapporti intersoggettivi, che mirano a produrre determinati effetti sull'Enunciario (nel discorso religioso o politico, ad esempio, possiamo avere degli effetti di credenza e di adesione fiduciaria a una istituzione o alla figura di un leader). Con il concetto di *uso*, infine, ci si concentra sul punto di arrivo del processo comunicativo, che diventa a sua volta il luogo di rilancio di nuovi discorsi. Vedremo in seguito come in questo punto preciso, le significazioni inedite prodotte dal fare interpretativo dell'Enunciario si leghino a schemi e prodotti culturali che condizionano in una certa misura la produzione di nuovi testi. Per il momento sarà invece opportuno passare in rassegna le diverse strategie e tattiche che caratterizzano l'enunciazione, nella procedura di messa in moto dei testi operata da tale dispositivo.

²⁹ Marrone (2001), pp. 83-5.

³⁰ Bertrand (2000), p. 262.

1.2 Come è enunciazione? Strategie e tattiche di mediazione

Siamo giunti dunque a descrivere il *discorso* come una *testualità in comunicazione*, che viene innescata e attualizzata mediante il meccanismo dell'enunciazione. L'enunciazione può appunto essere spiegata come un atto di mediazione, dalla competenza virtuale di un sistema semiotico alla sua realizzazione come processo discorsivo. Si tratta di una operazione logica, non temporale, che vede il discorso stesso come un “dispositivo a pasta sfoglia”.³¹ Si suppone cioè che ogni processo comunicativo abbia un proprio sistema virtuale più astratto, una propria organizzazione di senso *in nuce*, che si manifesta concretamente come un discorso più complesso che mette in gioco un intreccio di attori, spazi e tempi.

Ai fini dell'analisi, il piano del contenuto di ogni testo viene concepito come organizzato secondo diversi livelli di profondità, dal più astratto al più concreto. Ecco perché si pensa che i testi siano *meccanismi di significazione*, che generano continuamente significati secondo un percorso di senso orientato che va dai livelli astratti a quelli concreti, fino all'incontro con la materialità del piano dell'espressione. Tale modello teorico, utilizzato per spiegare l'organizzazione gerarchica e la produttività dei significati di un testo, viene chiamato *Percorso generativo del senso*, e verrà esposto più dettagliatamente nel corso dell'analisi. Basti per il momento precisare che l'enunciazione, secondo la branca della semiotica detta appunto *generativa*, funge da cerniera tra un sistema virtuale di senso – organizzato come vedremo secondo criteri logico-narrativi – e la significazione realizzata sotto forma di processo comunicativo concreto.

L'enunciazione è in altre parole, un “atto di invio, di mediazione, di delega”.³² Per spiegare questo concetto, Latour utilizza l'etimologia *ex-nuncius*, intendendo con essa l'invio di “un messaggero, un nunzio”. Il sociologo francese desidera mettere da parte con questo l'idea di enunciazione come passaggio dalla *langue* alla *parole*, come appropriazione della struttura della lingua attraverso un atto individuale di linguaggio, a cui faceva invece riferimento Benveniste con la sua prima teorizzazione. Egli tenta di mantenere

³¹ Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* “Discorso”.

³² Latour (1999a), p. 73.

però il concetto di *mediazione*, di un passaggio di parola verso altri *attori*, *spazi* e *tempi* che vengono da noi delegati, a cui passiamo il compito di parlare e agire per noi. In questo modo viene spiegata la produzione dei linguaggi e il loro ruolo comunicativo, ma anche, come vedremo, la produzione tecnologica di oggetti e la gestione di rapporti sociali tra attori di diverso tipo. Per adesso ci limiteremo a considerare l'aspetto più intuitivo del concetto di enunciazione, quello della produzione di enunciati e della loro messa in comunicazione, mediante degli atti che potremmo definire *narrativi*.

Il punto più rilevante di tale teoria è che questi atti, anche quando analizzati nel corso di una interazione comunicativa, vengono considerati come già inscritti all'interno dei linguaggi, come *già parte di un discorso* orale, gestuale, ecc... L'enunciazione è infatti, secondo la definizione minima di Jacques Fontanille, "l'atto presupposto dall'enunciato".³³ Come sostiene Latour, "Appena cominciamo a nominare l'enunciatore, a designarlo, a dargli un tempo, un luogo e un volto, cominciamo un racconto; detto altrimenti, debrayamo [proiettiamo] a partire dall'enunciazione verso l'enunciato".³⁴ L'enunciazione è dunque una ipotesi di lavoro, un luogo implicito di costruzione della significazione, che viene ricostruito a ritroso attraverso l'analisi, a partire dai discorsi. Quando l'atto comunicativo perviene a noi sotto forma di enunciato visivo o verbale, esso è già il simulacro di una istanza che rimane per definizione inattuabile, e viene allora riformulata nei termini di una ipotesi teorica, che ci consente di comprendere il funzionamento dei linguaggi. L'atto di enunciazione può essere colto solo nel suo prodotto, il discorso. In altre parole, *l'interazione comunicativa è sempre mediata e inscritta nei linguaggi*, nella testualità. La scelta di Greimas e della sua scuola, è stata quella di filtrare l'enunciazione pragmatica attraverso la categoria di discorso, al fine di rendere analizzabile e intelligibile la comunicazione nel suo insieme, nella sua accezione verbale e non-verbale, attraverso un unico profilo epistemologico. Questo differenzia la semiotica dalla linguistica pragmatica di studiosi come Ducrot, che distingue il linguaggio (considerato nella sua esclusiva componente verbale) da ciò che viene considerato invece come extra-linguistico, e che ricadrebbe sotto il dominio delle scienze psicosociologiche.³⁵

³³ Fontanille (1989), p. 11.

³⁴ Latour (1999a), p. 72.

³⁵ E' questa una posizione condivisa anche dalla pragmatica di tradizione anglosassone. Cfr. Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* "Enunciazione"; Ducrot (1979); Ducrot e Todorov (1972).

L'enunciazione è dunque un atto, iscritto implicitamente negli enunciati verbali e non-verbali. Come viene studiato? Attraverso le marche, le tracce che esso lascia nei discorsi. Studiare il movimento di enunciazione equivale ad analizzare un atto produttivo a partire dalle tracce che esso lascia nel prodotto. E' un po' come studiare la mano del pittore, il suo atto creativo, a partire dall'impronta delle pennellate che essa lascia nel quadro, dalle tracce in negativo lasciate impresse nell'opera dal suo movimento gestuale. Oltre all'intensità del suo gesto corporeo, il pittore iscrive nel quadro anche un senso, un orientamento comunicativo, o meglio: assieme alla produzione dell'opera, nel corpo a corpo tra l'autore e il testo, *prende forma* una *intenzionalità* che caratterizza l'atto creativo, e che rimane inscritta nelle strategie comunicative del quadro, a prescindere da quello che possa essere passato per la mente dell'autore stesso. Il pittore ha cioè prodotto una forma della propria soggettività all'interno dell'opera, creando magari qualcosa di diverso da quello che aveva inizialmente progettato. Da quel momento in poi l'opera comincia a parlare con voce propria, dispiegando le strategie comunicative con cui essa è emersa ed entrando in contatto con altri testi e altri *corpora*, a partire dai quali il fruitore costruisce una significazione.

Non essendo una disciplina votata allo studio dei processi psico-cognitivi attraverso un'indagine empirica del cervello umano, la semiotica ha optato per studiare la soggettività umana attraverso la sua produzione culturale, ossia attraverso il modo in cui il soggetto si costruisce nei linguaggi, lasciando all'interno di essi le proprie tracce più o meno manifeste. Come nell'esempio del quadro ora discusso, in tali tracce, definite come *marche dell'enunciazione*, è presente una *intenzionalità* comunicativa. Questa non corrisponde all'intenzione dell'autore, ma al senso che *ha preso forma* all'interno del testo stesso, nella complessa negoziazione tra Enunciatore ed Enunciataro.

Se esaminiamo ad esempio una deposizione in un'aula di un tribunale, come il caso dell'automobilista afroamericano Rodney King picchiato da quattro poliziotti bianchi, analizzato da Charles Goodwin, notiamo come l'*intenzionalità* dei processi comunicativi emerga dalle interazioni stesse tra i diversi attori di volta in volta messi a confronto. Essa si distribuisce tra gli

avvocati dell'accusa e della difesa, il giudice, i testimoni, i membri della giuria, così come sulle cose e gli oggetti che intervengono a mediare le deposizioni degli esperti, come le rappresentazioni grafiche e i nastri audiovisivi. Accade così che il grafico presentato dall'esperto della difesa, relativo alle dieci fasi di intensità dell'uso della forza da parte della polizia nel corso del proprio lavoro, assuma un'efficacia persuasiva fondamentale nel processo, inserendo le immagini del pestaggio all'interno di uno schema di codifica che giustifica la violenza dei poliziotti alla luce di un discorso professionale. Le stesse immagini del video, vengono ricollocate dalle parole degli avvocati difensori all'interno di tale discorso, al punto che non riusciamo a spiegarci la clamorosa assoluzione dei poliziotti coinvolti nel primo processo, se non alla luce di una distribuzione di *intenzionalità* tra gli enunciati verbali e gestuali dei membri della difesa e le stesse immagini che, una volta ricodificate e assunte come tali dalla giuria, agiscono come potenti agenti di persuasione.³⁶

Il concetto di *intenzionalità*, di provenienza fenomenologica (per Husserl il significato è un atto intenzionale),³⁷ è stato introdotto anche all'interno dell'antropologia del linguaggio americana, la corrente di studi d'oltreoceano che più si avvicina alla semiotica continentale per oggetti di analisi e intenti teorici.³⁸ Alessandro Duranti, ad esempio, nota come questo concetto possa essere visto nei termini di una "caratteristica socialmente distribuita tramite atti di partecipazioni a pratiche culturali". Ancora, Duranti nota come la "natura dell'intenzionalità come prodotto intersoggettivo" sia stata "di recente sottolineata da antropologi del linguaggio e altri studiosi".³⁹ Queste due affermazioni, che l'*intenzionalità* sia un "prodotto intersoggettivo" e sia "socialmente distribuita tramite atti" partecipativi, riassumono perfettamente quanto detto sinora su questo concetto, e ci ricollegano alla nozione di enunciazione.

Greimas afferma infatti che l'*intenzionalità* – da distinguere nettamente dalla concezione psicologica semplicistica di *intenzione* come atto cosciente e volontario – può essere interpretabile come una "relazione orientata e transitiva con cui il soggetto costruisce il mondo in quanto oggetto, costruendo nello

³⁶ Goodwin (1994), ora in Goodwin (2003), pp. 17-67.

³⁷ Husserl (1968).

³⁸ Cfr. Fabbri (2001).

³⁹ Duranti (2001), p. 190.

stesso tempo se stesso”.⁴⁰ L’*intenzionalità* è dunque una tensione e un orientamento che muove l’enunciazione stessa, dandogli un *senso*, una direzione comunicativa, in vista di un modello di Enunciatario, o meglio, a partire da una struttura intersoggettiva inscritta all’interno del discorso. L’*intenzionalità* orienta un *enunciato*, all’interno di una struttura di *enunciazione*. E’ importante distinguere tra queste due dimensioni, quella dell’enunciato e quella dell’enunciazione. Abbiamo visto come esse costituiscano le due facce di ogni testo, di ogni processo comunicativo.

Prendiamo ad esempio un comune testo letterario, un romanzo. Questo sarà formato da una concatenazione di enunciati che presenterà sempre un livello, potremmo dire, *interno* ad essi, relativo alla storia raccontata, e uno *esterno*, relativo al modo in cui esso si rapporta al lettore. Il primo livello, interno agli enunciati, dispiegherà una serie di attori, spazi, tempi (es. una successione di personaggi in una particolare ambientazione e cornice storica) che si muoveranno all’interno di un mondo di finzione autonomo, creato narrativamente. All’interno di questo mondo i diversi eventi potranno alternarsi in modo più o meno indipendente dai fatti del mondo esterno. Tale livello sarà legato agli *enunciati*, al racconto che essi presentano, e verrà chiamato *enunciativo*.

Sarà poi presente un secondo livello, esterno alla storia raccontata negli enunciati, in cui invece un autore si rivolgerà a un lettore in modo più o meno implicito, più o meno esplicito. La voce narrante potrà presentare i fatti in prima persona, come testimone oculare degli eventi, oppure in maniera totalmente impersonale, con un effetto di realismo oggettivo. Il lettore potrà persino essere interpellato direttamente (es. “il lettore a questo punto si chiederà cosa ne è stato di...”), oppure gli verrà fornita una conoscenza più o meno onnisciente, più o meno limitata dei fatti (inserendolo ad esempio nel flusso di pensieri e nel punto di vista di un personaggio). Inoltre, sarà presente, ad un livello metalinguistico, una serie di marche che rappresentano ulteriori modi con cui i produttori del testo (autore, casa editrice, ecc...) si rapportano ai loro destinatari. Tali marche mediano il rapporto tra l’istanza di produzione e l’istanza di lettura degli enunciati – istanze che abbiamo definito Enunciatore

⁴⁰ Greimas e Courtés (2007), p. 105; cfr. *ibid.*, *ad vocem* “Intenzione”.

ed Enunciatario – e possono consistere nei caratteri tipografici con cui il testo è stampato, il titolo del romanzo, il disegno sulla copertina, ma anche, se vogliamo, le recensioni e le interviste che riguardano il libro (tutti elementi definiti da Genette come *paratesti*).⁴¹ Questo secondo livello riguarda il legame tra autore e lettore, o meglio tra le diverse proiezioni di un Enunciatore e di un Enunciatario che rimangono in questo modo iscritti nel testo stesso, in una cornice allargata rispetto al piano del racconto. Tale livello della comunicazione sarà legato al piano dell'*enunciazione*, e verrà chiamato *enunciazionale*.

Abbiamo dunque due livelli, uno *enunciativo*, legato al piano dell'enunciato (ossia dell'*enunciato enunciato* nel testo), e uno *enunciazionale*, legato al piano dell'enunciazione (o dell'*enunciazione enunciata*).

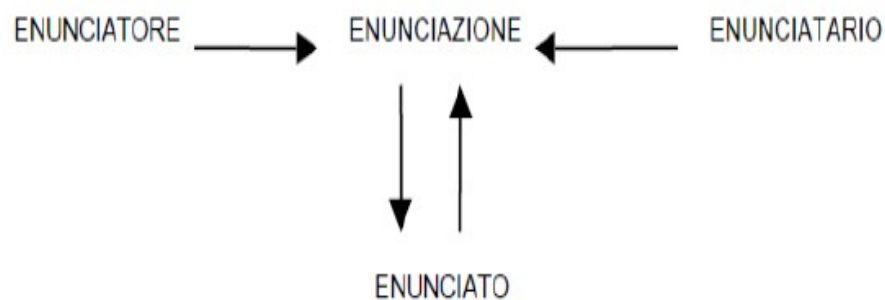


Fig. 1.3 – Livello enunciativo e livello enunciazionale

Come possiamo vedere dallo schema, il piano dell'enunciazione riguarda la mediazione tra Enunciatore ed Enunciatario. Tale mediazione va a iscriversi nell'enunciato stesso, in un certo senso però eccedendolo, in quanto convoca dal suo interno le istanze di produzione e di fruizione attorno a cui – e nel cui rapporto – si organizza la comunicazione. Potremmo dunque dire che a livello enunciativo il testo crea un racconto, una narrazione, mentre a livello enunciazionale crea un discorso, mettendo in comunicazione due istanze diverse (passibili però, come abbiamo visto, di essere occupate anche dallo stesso attore, o da una moltitudine di attori diversi). Come afferma Fontanille, tali istanze – l'Enunciatore e l'Enunciatario – sono entrambi iscritte nel rapporto di enunciazione, dal momento che il fruitore viene a sua volta considerato un produttore, che durante il suo fare interpretativo produce un atto

⁴¹ Genette (1987).

di linguaggio.⁴² La lettura di un testo è in altre parole una costruzione di significazioni tanto quanto lo è la scrittura. Possiamo cioè immaginare l'Enunciario come uno spettatore che osserva un quadro collocandosi alle spalle del suo autore, l'Enunciatore, e che cerca da quella posizione di ricostruire i significati dell'opera sulla base della propria competenza.

La distinzione tra piano dell'enunciazione e piano dell'enunciato può essere molto utile anche al di fuori dei testi letterari. Se prendiamo ad esempio in esame un testo somatico, come può esserlo un rituale *goma* 護摩 (sanscr. *homa*) di oblazione nel fuoco, presente nel buddhismo esoterico giapponese, notiamo costantemente un gioco tra due diversi livelli. Abbiamo un livello interno, in cui il monaco officiante compie una serie di gesti per congiungere il dio Agni – personificazione del fuoco e delegato della divinità principale installata sull'altare – con delle offerte, mettendo nel fuoco sacrificale acqua benedetta (*argha*), bastoncini di legno, olio, miele, riso, semi, fiori e incenso. Tali azioni vengono eseguite all'interno di un *racconto rituale fatto di gesti, preghiere, visualizzazioni*, in cui diverse divinità vengono evocate, invitate, manipolate, e infine congedate dalla piattaforma di accensione del fuoco sacro. Si tratta di un racconto di conversione delle illusioni in saggezza di Illuminazione, attraverso l'azione di combustione e trasformazione del fuoco, considerato come un attore non-umano.⁴³

Ma all'interno di tale racconto, ci sono delle marche che rimandano ad altre istanze esterne agli enunciati narrativi del rituale. Si tratta dei *gomagi* 護摩木, le strisce di legno recanti i nomi e le preghiere dei fedeli che hanno commissionato il rituale, e che spesso sono presenti, come *astanti*, a fianco o dietro la piattaforma. Attraverso la combustione dei *gomagi*, le richieste dei fedeli vengono inoltrate alla divinità principale (lo *honzon* 本尊) installata di fronte al fuoco sacro. Quest'ultima – a seconda dei casi Fudō myōō 不動明王 (sanscr. *Acalanātha vidyārāja*), Bishamonten 毘沙門天 (sanscr. *Vaiśravaṇa*), o un'altra emanazione di Dainichi nyorai 大日如来 (sanscr. *Mahāvairocana*) – assiste all'intera esecuzione svolgendo la funzione di Destinante, colui che

⁴² Fontanille (1989), trad. it. 45-46.

⁴³ Osservazioni basate su un *fieldwork* compiuto nel marzo del 2008 nei templi del Kōyasan, a Wakayama ken. Cfr. Payne (1991), per una descrizione dettagliata del rituale del *goma* nella scuola Shingon.

ordina l'universo di valori in gioco. La divinità interverrà nel racconto rituale attraverso i propri attori delegati, e al termine dell'intera esecuzione eserciterà una sanzione positiva o negativa, ricompensando o punendo il fedele.



Fig. 1.4 – Rituale del *goma* presso lo Ekōin (Kōyasan), con i fedeli sullo sfondo



Fig. 1.5 – Immagine di Bishamonten utilizzata come *honzon* nel rituale *goma*

Ecco che, se consideriamo il rituale del *goma* come un testo in comunicazione, potremo cogliere il movimento e il reciproco intreccio tra questi due piani diversi. Da un lato avremo il livello enunciativo, relativo al rituale come

racconto, all'universo di simboli, figure e trasformazioni narrative che si dispiega all'interno dell'enunciato. Dall'altro sarà presente un livello enunciazionale, relativo al rituale come discorso, al rapporto tra i monaci e i fedeli, che si iscriverà in una relazione tra Enunciatori ed Enunciari.

Potremmo in questo caso fare riferimento alle teorie di Eric Landowski sull'enunciazione, per spiegare il gioco tra questi due livelli nei termini di strategie e di tattiche. Landowski, uno dei pionieri della sociosemiotica, ha approfondito in particolar modo la natura strategica della comunicazione. Tale caratteristica viene analizzata da questo studioso all'interno delle attività quotidiane e del discorso politico, in situazioni di interazione tra soggetti che egli ridefinisce con la nozione di *contesto semiotico*. Per tale termine, egli intende la situazione comunicativa stessa spiegata, come detto più sopra, nei termini di un oggetto di senso, un testo in relazione di co-enunciazione con il processo comunicativo (un *co-testo*). Il semiologo francese definisce inoltre tale nozione come “l'insieme dei tratti pertinenti, linguistici e non, per l'attribuzione di un significato – in particolare di un valore ‘illocutivo determinato’ – all'atto di enunciazione considerato”.⁴⁴

Landowski, citando gli studi di Erving Goffman sul carattere scenografico delle interazioni sociali in pubblico,⁴⁵ parla degli effetti della comunicazione politica, ad esempio nelle campagne elettorali, che trasformano lo stato delle relazioni tra gli elettori e gli attori politici. Tali trasformazioni sarebbero basate su processi di costruzione di fiducia e dunque di *credenza*, che producono effetti reali, empirici, sui partecipanti. Secondo Landowski, il discorso politico “realizza certi tipi di *atti sociali che trasformano i rapporti intersoggettivi* (criterio sintattico e pragmatico)”. Ovvero, “mette in gioco dei soggetti ‘autorizzati’ (aventi ‘diritto alla parola’), instaura dei ‘doveri’, crea delle ‘aspettative’, istituisce la fiducia’, e via di seguito”.⁴⁶ Questa efficacia dei linguaggi utilizzati in politica, sarebbe determinata proprio dal carattere strategico della comunicazione, che viene qui impiegato in modo particolarmente abile. Lo studioso propone infatti di rivedere gli studi sulle

⁴⁴ Landowski (1989), trad. it. p. 223.

⁴⁵ Cfr. ad esempio Goffman (1959).

⁴⁶ Landowski (1989), trad. it. p. 12.

interazioni comunicative, alla luce di una attività continua e incrociata di *proiezione di simulacri*.

I *simulacri*, per Landowski, sono entità semiotiche che svolgono una funzione *attanziale*, ossia giocano un certo ruolo sintattico, all'interno dei processi comunicativi, che può essere preso a carico da attori diversi permettendo a questi di costruirsi una identità.⁴⁷ La gamma degli attori potrebbe andare dai partecipanti a una conversazione, fino a dei soggetti collettivi estremamente astratti come l'Opinione Pubblica. Come verrà meglio spiegato nel corso delle analisi, dobbiamo includere tra gli attori possibili anche divinità, oggetti, non-umani e persino esseri ibridi tra l'umano e il non-umano, che all'interno della comunicazione ricoprono il ruolo attanziale di *colui che compie o subisce una azione*, e su cui si sia dunque distribuita una forma di intenzionalità.

I simulacri sono dunque entità agenti che, come sostiene Gilles Deleuze, modificano la realtà, esercitano delle forze sul reale e ne fanno parte.⁴⁸ I simulacri non sono cioè, per l'autore di *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, delle mere *rappresentazioni* del mondo, ma delle forze esse stesse. Tali forze incorporano un movimento continuo di differenza, da intendersi non in termini negativi, come un segno definito dal suo rapporto di sostituzione con un referente reale, o come un elemento subordinato a ciò che invece è identico a se stesso. Esso va inteso nei termini positivi di una affermazione di un mondo interamente basato sulla dislocazione continua del differenziale stesso, ovvero su una ripetizione che dischiude una differenza. La riflessione di Deleuze sui simulacri – che risente dell'influenza degli studi di Pierre Klossowski su Nietzsche – riprende l'idea di Platone (discussa nel *Sofista* 236 A-B, 264 C) che esistano degli originali da imitare (il Bene), delle buone copie (il filosofo) e i simulacri (i sofisti), intesi negativamente come copie delle copie, che fanno sfoggio delle stesse abilità del filosofo per cercare però fama o ricchezza. Tuttavia Deleuze rovescia completamente tale relazione, abbandonando la logica rappresentazionale del binomio originale-copia, per concentrarsi esclusivamente sui simulacri.⁴⁹

⁴⁷ Ibid., trad. it. p. 18.

⁴⁸ Cfr. Deleuze (1968a).

⁴⁹ Idem (1969), trad. it. pp. 223-234. Per una diversa elaborazione del problema dei simulacri, cfr. anche Baudrillard (1981).

I simulacri avrebbero dunque una natura mobile, *in fieri*, proprio in quanto collocati in reti di rapporti intersoggettivi. Costituiscono infatti una “forma di identità alterabile, è la stessa cosa, di diversità immedesimabile”,⁵⁰ che si trasforma sulla base di relazioni, negoziazioni, strategie. Tale componente intersoggettiva dei simulacri è inserita cioè nel gioco della comunicazione, che assegna a queste entità una funzione *interproiettiva*. In altre parole, i soggetti agiscono proiettando verso gli Enunciatari diversi modelli del sé, corrispondenti alle immagini che vogliamo dare di noi, alle immagini con cui cerchiamo di rappresentarci le azioni degli altri soggetti, alle immagini che assegnamo agli altri cercando di modificare la loro identità, e così via.

Immaginiamo una partita a poker. Ognuno dei giocatori sa che gli avversari si comporteranno allo stesso modo, e dovrà offrire loro una certa immagine di sé e dei propri schemi di azione, tale che possa fuorviare le loro stime e previsioni. Il giocatore esperto, in altre parole, produrrà dei *soggetti pragmatici* (corrispondenti alle azioni che effettivamente compie), *soggetti cognitivi* (che tentano di immaginare i programmi dell'altro), *soggetti di rappresentazione* (l'immagine di sé effettivamente assunta dagli avversari), *soggetti di finzione* (proposti agli altri a scopo fuorviante), e *soggetti passionali* (che sentono e patiscono all'interno di una rete di strategie, in cui si cerca di far perdere il controllo della partita).⁵¹ Le forme di soggettività proiettate da ciascun giocatore si intersecano e trasformano a vicenda nel corso della partita, modificando i comportamenti e orientando l'andamento del gioco.

Questa attività di proiezione di simulacri può addirittura raggiungere la vertigine nel caso degli “agenti doppi”, studiato Fabbri, in cui la spia sotto copertura viene scoperta e diventa preda del suo stesso meccanismo strategico.⁵² In tali casi, estremamente interessanti sotto il profilo teorico, la sovrapposizione di identità in conflitto crea una dissociazione enunciativa: il soggetto deve fingere di essere se stesso. Al fine di non tradirsi, deve comportarsi come si comporterebbe normalmente l'infiltrato, sapendo però di essere stato scoperto e di poter essere utilizzato per far passare informazioni

⁵⁰ Comunicazione di Paolo Fabbri presentata durante il seminario di Letteratura Artistica, anno accademico 2007-2008, Facoltà di Design e Arti dell'Università IUAV.

⁵¹ Cfr. l'analisi di Marrone (2001, pp. 230-33), in cui prende in esame il giocatore di poker del romanzo *The Music of Chance* di Paul Auster.

⁵² Fabbri (2003), pp. 110-129.

false al gruppo di origine. Questo suo essere una potenziale pedina di scambio tra le due parti, è l'unico valore che lo tiene in vita. Il suo gioco di *manipolatore* apparentemente *manovrabile* (far credere agli altri di poter essere manovrato), lo porta a sdoppiarsi in una auto-rappresentazione. Ciò con cui ha a che fare l'agente doppio è un simulacro di se stesso, con cui cerca di presentare l'immagine più scontata di sé: "Fingo di fingere per meglio dissimulare".⁵³ In questa commedia recitata allo specchio – non a caso analizzata da Goffman come paradigma della costruzione del sé sul palcoscenico sociale⁵⁴ – il pericolo più grande è smettere di recitare, e finire per credere, tragicamente, nel simulacro strategico costruito da se stessi per gli altri. L'attraversamento dello specchio e il venir meno della relazione di enunciazione – della distanza tra l'Enunciatore e il suo io fittizio diventato Enunciatario – è un rischio che può costare la vita all'agente doppio che ha perso il controllo strategico sulla propria manovrabilità.

Il meccanismo strategico è dunque basato su una condizione di simmetria e reciprocità con l'altro, che fonda lo stesso piano dell'enunciazione. Tale condizione prevede di integrare "al nostro progetto di azione il simulacro del progetto dell'altro",⁵⁵ in un intreccio di azioni e attente valutazioni. Come sostiene Landowski, si tratta di *simulacri in corso di costruzione*, che vengono proiettati e reciprocamente modificati da Enunciatori ed Enunciatari.⁵⁶ La comunicazione nasce dallo scontro e dall'accordo, per approssimazioni successive, tra tali figure e programmi narrativi di azione. Vedremo nel corso della trattazione, come il problema delle strategie e dei simulacri sia, oltre che di natura *intersoggettiva*, anche *patemica*, coinvolga cioè la manipolazione mirata di una dimensione passionale e di simulacri esistenziali, culturalmente determinati.⁵⁷ Per ora cercheremo di definire meglio il tipo di relazioni che intercorrono tra il piano dell'enunciazione e il piano dell'enunciato, spiegate da Landowski, abbiamo detto inizialmente, nei termini di *strategie* e di *tattiche*.

⁵³ Volkoff (1979), citato in Fabbri (2003), p. 123.

⁵⁴ Cfr. Goffman (1974) per un approfondito studio sociologico su questo tema, legato a una teoria della *frame analysis*.

⁵⁵ Fabbri (2003), p. 119.

⁵⁶ Landowski (1989), trad. it. pp. 215-226.

⁵⁷ Fabbri (2009).

Lo studioso francese riprende a tale scopo la famosa metafora comunicativa degli scacchi, analizzata anche da Greimas.⁵⁸ Quest'ultimo aveva paragonato il livello enunciativo e il livello enunciazionale, ai due modi di guardare una partita. Il primo modo si focalizza sul gioco che si svolge nella scacchiera, sulle pedine e sulle loro relazioni interne al gioco. Tale sarebbe il *piano dell'enunciato*. Ma se alziamo gli occhi dalla scacchiera notiamo la presenza di due giocatori in carne ed ossa che conducono il gioco, e ci accorgiamo che quanto avviene sul piano di gioco è solo un riflesso delle attività cognitive di persuasione che avvengono tra i due avversari.⁵⁹ La relazione tra i due avversari costituirebbe, secondo Greimas, il *piano dell'enunciazione*, e i due livelli sarebbero legati dallo stesso rapporto di complementarità che intercorre tra le pedine e i giocatori.⁶⁰

Landowski decide di definire come *tattica* la “scienza delle manovre attualizzanti”, ossia l’attualizzazione dei programmi di azione del giocatore *sul piano di gioco*, attraverso l’abilità di manovrare le pedine.⁶¹ Egli definisce invece come *strategia*, in senso stretto, la manipolazione della competenza cognitiva *dell'avversario*, allo stadio virtuale che precede l’attualizzazione delle mosse.⁶² Avremo così da un lato le *tattiche enunciative*, inerenti al piano dell’enunciato e al gioco di volta in volta adottato attraverso le mosse sulla scacchiera. Dall’altro avremo delle *strategie enunciazionali*, a lungo raggio, inerenti al piano dell’enunciazione al di sopra del piano di gioco, che punteranno a organizzare le singole tattiche che si susseguono sulla scacchiera, verso l’obiettivo di base di sconfiggere l’avversario. Ogni colpo e *mossa tattica sul piano di gioco*, procurerà un *effetto strategico sull'avversario* a livello enunciazionale. Ogni *choc* tattico ottenuto sul terreno, rimbalzerà immediatamente come *effetto di senso* sull’Enunciatario. Alle *manovre oggettivanti* attuate sulle pedine, in una relazione *tra soggetto e oggetto*, si legheranno le *manipolazioni soggettivanti* verso l’altro giocatore, nella cornice dell’interazione *tra due soggetti*. Le azioni *tattiche* che si alternano nel

⁵⁸ E’ interessante notare come il gioco degli scacchi abbia fatto da modello per molti dei maggiori teorici del linguaggio del Novecento, da Husserl a Saussure, da Wittgenstein a Hjelmslev, fino ad arrivare a Greimas, stimolando teorie sempre diverse. Secondo lo stesso Greimas (1980, trad. it. p. 215), i motivi di questa scelta sarebbero probabilmente inscritti “all’interno dell’episteme profonda del secolo”.

⁵⁹ Ibid., trad. it. p. 216.

⁶⁰ Idem (1995), p. 175.

⁶¹ In semiotica si definiscono, come vedremo, tre modi di esistenza dell’enunciato nel discorso (virtuale, attuale e realizzato), concepiti come gradi progressivi di presenza, a cui viene aggiunto un quarto modo, detto potenziale.

⁶² Landowski (1989), trad. it. p. 235.

racconto della partita, costituiranno i binari (pragmatici) attraverso cui le *strategie* (cognitive e passionali) di persuasione e interpretazione dei due giocatori si realizzeranno in un *discorso ludico*.

Possiamo dunque estendere la riflessione sugli scacchi, affermando che le *strategie* sarebbero, in altre parole, programmi di *manipolazione* nei confronti di uno o più Enunciatari, che corrono a livello enunciazionale. Le *tattiche* sarebbero invece *manovre* di attori, spazi e tempi, all'interno di un gioco narrativo da noi costruito a livello enunciativo. Se le strategie *stricto sensu* puntano verso una *soggettivazione*, a instaurare e gestire un rapporto *intersoggettivo* (soggetto/soggetto) le tattiche vanno verso l'*oggettivazione* del senso, all'interno di dinamiche *interoggettive* (soggetto/oggetto). Landowski infine compie una operazione che ci tornerà particolarmente utile per l'indagine del discorso religioso. Egli distingue fra due tipi di strategie e tattiche, a seconda che queste siano poste in relazione a uomini o a cose, o meglio, se vogliamo adottare una prospettiva vicina a quella di Bruno Latour (cfr. *infra*), ad attori umani oppure ad attori non-antropomorfi. Si tratta di una distinzione non di tipo *ontologico*, ma *semantico*, basata su quella che in semiotica viene definita procedura di *figurativizzazione*. Questo termine, che verrà approfondito in un secondo momento, indica il rivestimento figurativo di attanti, spazi e tempi, attualizzato da una istanza di produzione attraverso l'enunciazione stessa del discorso. E' tale istanza a decidere, sulla base delle dinamiche del "credere" e del "far-credere", la forma – antropomorfa o meno – degli attori del discorso, così come il loro statuto.⁶³

⁶³ Ovviamente altrettanto si può dire dell'istanza di fruizione, dal momento che enunciatore ed enunciatario sono compartecipi dello sviluppo del processo comunicativo e "la lettura delle significazioni di un testo è una costruzione di queste significazioni tanto quanto lo è la stessa scrittura" (Fontanille 1989, trad. it. p. 46).



Fig. 1.6 – Il quadrato delle strategie, in Landowski (1989), p. 231

Le *strategie*, a sinistra dello schema, possono essere dunque ridefinite nei termini di un *fare politico*, qualora i soggetti da manipolare siano *attori umani* verso cui vengono dirette azioni cognitive (e passionali) di tipo persuasivo. Possono essere invece definite nei termini di un *fare agentivo* o agentivizzante (di assegnazione di agentività), quando i soggetti da manipolare sono invece *attori non-umani*, nei confronti di cui ci comportiamo come se interagissimo con agenti pensanti.⁶⁴

Le implicazioni della prima tipologia sono che qualsiasi interazione tra soggetti antropomorfi, da una conversazione all'acquisto di un bene di consumo, può a seconda dei casi far scattare una strategia comunicativa di tipo politico, nel senso più ampio del termine. E' sufficiente cioè, che si instauri un "far fare" (*fattività*), con cui un Enunciatore, producendo un enunciato, voglia guidare un Enunciatario a compiere una certa azione, facendo leva sulla sua capacità di pensare e provare emozioni.

Per quanto riguarda invece la seconda tipologia, il *fare agentivo*, si lega all'interessante problematica di come, in situazioni quotidiane, operiamo una soggettivazione e personificazione di cose, eventi e concetti, instaurando implicitamente o esplicitamente con queste entità una situazione comunicativa e comportandoci di conseguenza. Possiamo dunque includere in questa

⁶⁴ Si è deciso in questo caso di modificare lo schema originario di Landowski, sostituendo nella parte di destra al termine "strategie operazionali", la parola "tattiche", ai fini di renderlo più coerente con le posizioni dello stesso studioso, mentre al termine "fare magico", originariamente posto in basso a sinistra, si è preferita l'espressione "fare agentivo", viste le implicazioni particolari e spesso controverse che l'applicazione del termine "magico" ha avuto in storia delle religioni. Cfr. *ibid*, trad. it. p. 231.

tipologia una serie di comportamenti, che vanno dalle azioni culturali nei confronti di una divinità, ad altre situazioni come l'uso di oggetti quotidiani (es. un computer), la costruzione dei fatti scientifici, l'interazione con entità collettive o astratte (es. la comunicazione aziendale), o le attività estetiche.⁶⁵

Nel caso delle *tattiche* invece (nella parte destra dello schema), si parla di *fare tecnologico* o *fare tecnocratico*, a seconda che ci sia la tendenza ad oggettivare le relazioni con *attori non-umani* oppure *attori antropomorfi*. Se con le *tattiche tecnologiche* abbiamo a che fare con la manovra di determinismi fisici presenti nelle cose, nella materia, negli eventi e in altri esseri su cui estendiamo il nostro controllo (in particolar modo controllo di produzione e uso), con la *tecnocrazia* facciamo leva sui meccanismi culturali delle passioni umane, per cercare di togliere alle persone la facoltà di autodeterminazione, la libera espressione della loro volontà, come nello spostamento delle pedine di un gioco. Ovviamente anche le tattiche rimangono delle strategie nel senso più ampio del termine, fermo restando però che corrispondono a un diverso uso della comunicazione e delle azioni.

L'articolazione di questo schema, chiamato quadrato semiotico, permette di considerare tali tipologie in modo abbastanza dinamico, come punti di intersezione tra tendenze diverse, che possono mutare a seconda della situazione.⁶⁶ Nello stesso discorso, è infatti possibile una trasformazione dalla *politica* alla *tecnocrazia* (tra il trattare le persone come giocatori alla pari e come pedine il passo purtroppo non è così grande, è necessaria però una operazione di de-umanizzazione, di negazione dell'umanità dei soggetti). Così come è possibile un passaggio dalla *tecnocrazia* alla *tecnologia* (cambia solo il rivestimento semantico delle entità con cui stiamo trattando, ma le operazioni sono in fondo le stesse). Ulteriori slittamenti si possono avere tra *tecnologia* e *agentività*, e tra *agentività* e *politica*.⁶⁷ Inoltre, il quadrato può anche rendere conto della natura a volte ibrida, complessa dei soggetti su cui le strategie e le tattiche vengono esercitate. Infatti presenta nella sua parte superiore una categoria graduale tra umano e non-umano, di cui i termini *politica* e

⁶⁵ L'antropologo Alfred Gell ha in particolare approfondito il problema dell'*agency* delle opere d'arte, in Gell (1998). La questione dell'*agentività* verrà affrontata sistematicamente più avanti, all'interno del capitolo dedicato a questo tipo di strategia.

⁶⁶ Per una presentazione del quadrato semiotico, uno dei modelli analitici più conosciuti della semiotica di Parigi, cfr. Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* "Quadrato semiotico".

⁶⁷ Sul rapporto tra tecnologia e *agency*, vedi il volume curato da Alvisè Mattozzi su *Il senso degli oggetti tecnici* (Mattozzi, a cura 2006). Sul rapporto invece tra *agentività* e politica, cfr. *infra*.

tecnologia sono solo i punti più estremi. Abbiamo cioè una possibile tensione, una gamma di posizioni complesse tra l'umano e il non-umano, che può rendere conto dello studio di fenomeni tra loro molto diversi. Si va dalle combinazioni uomo-macchina (la riflessione contemporanea sul carattere complesso della soggettività, generata dall'utilizzo quotidiano della tecnologia ne è un esempio),⁶⁸ ai problemi di bioetica sullo statuto e i confini dell'umano e della persona (che si collocano spesso all'interno di una dialettica tra la *politica* e la *tecnologia* medica), fino a elaborazioni filosofiche e politiche in seno al discorso religioso (il carattere ibrido degli asceti *yamabushi* in Giappone, considerati a metà strada tra il mondo umano e animale, è stato oggetto di trattati medievali e leggende locali che sottolineano il ruolo liminale di questa figura, ma anche la sua funzione di mediatore).

Bisogna infine notare come spesso siano gli stessi attori non-antropomorfi a utilizzare le loro strategie e tattiche su di noi. Un esempio è dato dalla marca, il *brand*, entità semiotica per eccellenza che esercita la sua azione persuasiva sui consumatori, ponendosi come un Destinante che attiva desideri e instaura una relazione di fiducia con i suoi Destinatari.⁶⁹ Un altro esempio viene fornito dall'architettura religiosa, che crea, suddivide e organizza gli spazi sacri, orientandoli strategicamente. Per mezzo del linguaggio architettonico, l'edificio di culto cerca di guidare i comportamenti rituali dei fedeli e gli effetti di credenza verso gli oggetti di culto, trasformando i soggetti attraverso la regolazione dei processi spaziali.⁷⁰ La competenza strategica si trova dunque inscritta anche in agenti non-umani, che possono manipolare e manovrare gli altri attori secondo le quattro tipologie descritte. Una divinità può esercitare ad esempio un *fare politico*, nel momento in cui il fedele si trova a compiere atti devozionali che presuppongono a loro volta il fare persuasivo di un essere extra-umano.⁷¹ La *manipolazione* in senso semiotico, come abbiamo visto, è

⁶⁸ Latour ha evidenziato come l'uso degli oggetti e strumenti tecnologici modifica profondamente l'identità delle persone, le cui relazioni sociali vanno spesso considerate a partire da unità complesse che, dal punto di vista comunicativo, combinano parti umane ed artificiali in un unico attore. Ad esempio, un uomo che guida una automobile è percepito (o meglio concepito) dall'esterno, come una unità inestricabile uomo-macchina. Cfr. Latour (1991); Fabbri (2005), pp. 70-2.

⁶⁹ Cfr. le diverse analisi del *branding* e del discorso di marca in Marrone (2007).

⁷⁰ Per uno studio semiotico approfondito sul linguaggio dell'architettura, con esempi presi dal discorso architettonico e cosmologico della cerimonia del tè e dei giardini giapponesi, vedi Hammad (2003).

⁷¹ Essendo la distinzione umano/non-umano basata, si è detto, su criteri semantici, essa comprende anche ciò che *sappiamo* (a seconda dei casi ciò che crediamo, facciamo credere di sapere o convinciamo a credere) sullo statuto di tali attori e sulla loro competenza. In base a tale valutazione, l'istanza di enunciazione stabilisce cioè il carattere umano o meno di un attore, che può essere ad esempio considerato una divinità extra-umana a prescindere da eventuali fattezze umane con cui viene raffigurato nel discorso.

infatti caratterizzata dalla *fattitività*, cioè dalla modalità del “far fare”, dallo spingere qualcuno affinché compia una certa azione. Si tratta di un innesco di desideri e doveri in un soggetto, che si trova così in una relazione di tensione verso un certo obiettivo, assumendo su di sé un certo programma di azione.

Come messo in luce dagli studi di Elizabeth Claverie, quando un pellegrino si reca a far visita alla Madonna di Medjugorje, nei Balcani, compiendo un lungo viaggio che si somma a quello di migliaia di altri visitatori ogni anno, è lui a compiere effettivamente l’azione, ma sotto l’impulso e il richiamo di un attore superiore (un “terzo attante trascendente” secondo la terminologia di Coquet). Tale attore terzo è la Beata Vergine “Regina della Pace”, la cui presenza si afferma all’interno di un processo comunicativo, una tensione narrativa, di cui non è possibile negare l’efficacia.⁷² “Sono venuto in questo monastero perché chiamato dalla Vergine Maria”. La tendenza di alcuni studiosi a vedere questa affermazione come una maschera inconscia delle dinamiche sociali, o come un pretesto per nascondere le proprie decisioni e interessi dietro una rappresentazione religiosa, nega l’agentività della Vergine e la sua capacità di attivare un gesto *politico* (“manipolare gli uomini”). E’ necessario invece prendere seriamente l’affermazione del pellegrino, per rendere conto delle diverse agentività, delle diverse istanze attoriali che prendono forma e agiscono nel mondo. Per capire come la Madonna di Medjugorje abbia fatto a indurre un uomo a intraprendere un viaggio di diverse migliaia di chilometri, malgrado le tante motivazioni che potrebbero persuaderlo a rimanere a casa, dobbiamo situare il pellegrino nella *realtà* del proprio discorso e rendere atto del suo funzionamento. Le istanze politiche, economiche, massmediatiche, non sono nascoste dietro un culto religioso ma si *ritraducono* nel suo intreccio testuale e sono presenti al suo interno, nel *tessuto* di azioni, operazioni e relazioni del pellegrinaggio. Tali istanze cioè si *affermano* nelle procedure attraverso cui la stessa Vergine e il pellegrino riescono a *tessere dei legami sociali*. Il discorso del culto mariano di Medjugorje è dunque un modo di costruire connessioni sociali tra diversi tipi di attori, e non una mera *rappresentazione* della società.

Negli esempi sopra discussi – presi dall’universo dei consumi, dall’architettura e dai pellegrinaggi religiosi – emerge così una competenza

⁷² Cfr. Claverie (2003) e (2005).

strategica di agenti non-umani, caratterizzata da un frequente esercizio di ciò che abbiamo definito come un *fare politico*. Non è un caso, ad esempio, che diversi autori abbiano notato una profonda affinità tra discorso pubblicitario e discorso politico. Come sostiene però giustamente Marrone, la somiglianza tra questi due tipi di discorsi non indica che la politica abbia adottato procedure comunicative dal *branding* e dal mondo pubblicitario. Semmai il contrario: è il *brand* stesso che si propone ai consumatori e ne innesca i desideri attraverso un gesto che è essenzialmente *politico*.⁷³

Una ulteriore precisazione sul problema di definire i contorni di una *razionalità strategica* ci viene offerta da Greimas e Courtés, che propongono di distinguere tra *strategie narrative* e *strategie discorsive*.⁷⁴

Le *strategie narrative* riguardano i programmi di azione dei soggetti, che si scrutano a vicenda e si danno a vedere, generando simulacri e cercando con questi di modificare i comportamenti di altri attori. Le strategie narrative avrebbero a che fare con le attività persuasive dei Destinanti, e gli atti interpretativi dei Destinatari. Esse interesserebbero inoltre dei soggetti antagonisti impegnati a elaborare schemi di costruzione, distruzione e circolazione di *oggetti di valore*, in vista del congiungimento con questi ultimi.

Gli *oggetti di valore*, come abbiamo visto, possono essere gli enunciati stessi, che a livello enunciazionale vengono fatti circolare tra Enunciatori ed Enunciatari. Possono anche consistere però, più banalmente, in un qualsiasi oggetto conteso o negoziato tra attori diversi, come la principessa delle fiabe, rapita dal drago e salvata dal principe dopo una lunga ricerca.

In questo esempio, le *strategie narrative* verranno attuate da un re che convince il principe a recuperare la propria figlia, investendo nell'oggetto della ricerca un *valore* a cui l'eroe aspira (bellezza, ricchezza, giustizia, ecc...); oppure dal principe, che organizza i propri comportamenti in funzione del ritrovamento dell'*oggetto di valore*, elaborando delle tattiche per stanare, sconfiggere o ingannare il drago, mettendosi cioè nelle condizioni di *potere* affrontarlo o *sapere* come raggirarlo; infine dal drago stesso, che può aver architettato altrettante tattiche per impedire la fuga della principessa.⁷⁵

⁷³ Marrone (2001), pp. 84-5. Tale aspetto, relativo alla "politica dei non-umani", verrà approfondito meglio nel capitolo "Politica e agentività".

⁷⁴ Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* "Strategie".

⁷⁵ Cfr. Marrone (2001), p. 170.

Possiamo intravedere, nell'organizzazione di questo tipo di strategie, le fasi *logiche* (non *cronologiche*) dello schema narrativo che abbiamo inizialmente rilevato nel "racconto della comunicazione": *manipolazione*, *competenza*, *performance* e *sanzione*. Più in generale, potrebbero rientrare tra le *strategie narrative* anche le quattro tipologie individuate da Landowski sul quadrato semiotico.

Con il termine *strategie discorsive*, Greimas e Courtés definiscono invece le strategie attivate dal soggetto dell'enunciazione nell'atto di produzione del discorso. Queste riguarderanno le procedure di *discorsivizzazione*, di messa in comunicazione delle organizzazioni narrative sopra descritte.

Nell'esempio della principessa, tali procedure riguarderanno il modo in cui l'autore allestisce un mondo (un universo fiabesco), gli dà una collocazione e una scansione temporale (il "C'era una volta", a partire dal quale si susseguono gli eventi), e delega alcuni personaggi a compiere diverse azioni all'interno del racconto, distribuendo tra loro anche le *strategie narrative* che abbiamo preso in esame.

L'autore cioè proietterà da sé attori, spazi e tempi, con procedure dette di distacco (*débrayage*) e di ricongiungimento (*embrayage*).

Con il *débrayage*, vengono proiettate per così dire delle "cornici" all'interno del racconto, che via via possono inscatolarne e racchiuderne altre.⁷⁶ Questo succede quando, per esempio, i personaggi instaurano un dialogo e producono a loro volta degli enunciati, mettendo in scena ulteriori attori, spazi e tempi. Tale *mise en abyme* del discorso può procedere virtualmente all'infinito, in un interminabile gioco di inscatolamenti a matrioska (come nella filastrocca: "C'era una volta un Re seduto sul sofà, che disse alla sua serva: 'raccontami una storia'. La serva cominciò: 'C'era una volta un Re seduto sul sofà, che disse alla sua serva: 'raccontami una storia'. La serva cominciò..."). Quando il *débrayage* consiste in una delega di parole e azioni a un soggetto installato in una determinata cornice, viene chiamato *débrayage attoriale*. Quando invece consiste nella proiezione di un allestimento narrativo di luoghi ed eventi, è detto rispettivamente *débrayage spaziale* e *temporale*. I *débrayage* si configurano dunque come una catena di passaggi e deleghe che possono

⁷⁶ Latour (1988) usa appunto il termine *frames*, traducendo *débrayage* ed *embrayage* rispettivamente come *shifting out* e *shifting in* (derivanti dalla parola *shifter*, originariamente utilizzata da Jakobson per designare tali operazioni).

ricreare diverse cornici, con un grado di profondità sempre maggiore all'interno del discorso.

Con il termine *embrayage* si designa invece l'operazione opposta, di ritorno verso l'istanza di enunciazione, con la quale nel corso della storia si cerca di risalire la catena di deleghe innescata. Si tratta in altre parole di una operazione di ritorno a una cornice precedente, che può avvenire nel racconto quando, dai dialoghi dei personaggi, si torna alla descrizione delle loro azioni.⁷⁷

Si potrebbe dunque distinguere una cornice n dell'enunciato, in cui una voce narrante descrive gli eventi, da una cornice presupposta $n-1$ (piano dell'enunciazione), relativa a un Enunciatore. Tale Enunciatore è presente implicitamente nell'enunciato attraverso i suoi delegati (es. il narratore).

Allo stesso modo, possiamo distinguere nell'enunciato la cornice n di partenza dalle cornici $n+1$, $n+2$, $n+3$, ecc..., costituite dai successivi *débrayage* proiettivi che a partire dalla voce narrante passano agli attori, poi ad altri soggetti presenti nei loro dialoghi, addentrandosi a poco a poco nel discorso.

Il *débrayage* sarà detto *enunciazionale* quando, in questo movimento di delega, un soggetto (collocato ad esempio nella cornice n) cercherà di riprodurre – nei personaggi, luoghi o eventi della cornice ($n+1$) successiva – *se stesso* (“io”), oppure la situazione spazio-temporale da cui sta enunciando (“qui e ora”).

Sarà chiamato invece *débrayage enunciativo*, quando il soggetto enuncerà personaggi, luoghi o eventi *diversi* da sé (“non io”/“non qui”/“non ora”).

Il *débrayage enunciazionale* è dunque una operazione *soggettivante*, che *simula e mette in scena*, all'interno dell'enunciato (n , $n+1$, o superiore), *l'interazione diretta di un atto di enunciazione*. Il *débrayage enunciativo* è invece, al contrario, una operazione *oggettivante*, che *distanzia* l'enunciato da chi lo ha prodotto.

Si potrebbe dire che, nel primo caso, il soggetto simula e *presenta se stesso* nel discorso, ad esempio impersonando un Io che parla e compie delle azioni in simultaneità con chi ascolta. Nel secondo caso invece, il soggetto *cancella le*

⁷⁷ Per una descrizione dettagliata di queste procedure, cfr. Greimas e Courtés (2007), *ad voces* “Débrayage” e “Embrayage”; Magli (2004), pp. 144-81, Bertrand (2000), trad. it. pp. 60-4.

proprie tracce all'interno del discorso, creando attori, spazi e tempi diversi da quelli in cui agisce.

La frase: “C’era una volta un Principe Azzurro che stava per ereditare il Paese delle Meraviglie”, è un *débrayage enunciativo* che parte da una cornice implicita “Io narratore dico che: ‘...’”.⁷⁸ Una volta esplicitata con un *débrayage enunciazionale* però, tale cornice rimane solo una simulazione linguistica dell’attività del parlante.

Lo stesso tipo di analisi, si applica anche ai linguaggi non-verbali di tipo gestuale, visivo, ecc... Nel linguaggio cinematografico, ad esempio, si avrà una maggiore o minore *soggettivazione* a seconda che gli attori abbiano lo sguardo in macchina (*débrayage enunciazionale*, con l’effetto di simulare una relazione di co-presenza con l’Enunciatario) o lo allontanino sempre più dalla cinepresa, verso la narrazione filmica di un racconto oggettivo, che sembra procedere in maniera progressivamente più distaccata dall’Enunciatario e dalla sua situazione comunicativa (*débrayage enunciativo*). Potrà esserci cioè, similmente allo “stile indiretto libero” adottato da un romanzo, un passaggio graduale da un *débrayage enunciazionale* a uno *enunciativo*, operato dallo sguardo che narra gli eventi.⁷⁹

Abbiamo dunque descritto le operazioni di *débrayage* e *embrayage* che caratterizzano le *strategie discorsive* di base dell’enunciazione. Tuttavia lo stesso Greimas, nel suo volume *Semiotica delle passioni* scritto assieme a Fontanille, sostiene che oltre a tali operazioni, le strategie di discorsivizzazione comprendano ulteriori elementi e meccanismi di funzionamento: “La messa in discorso è l’effettuazione stessa di questa convocazione enunciazionale [delle differenti forme di *débrayage/embrayage*], ma è più di questo”.⁸⁰

Nell’istanza di enunciazione, Greimas individua, in particolare, delle procedure di creazione e fissazione di forme stereotipate, che successivamente “sono rinviate ‘a monte’, per essere in qualche modo integrate [...] all’interno

⁷⁸ L’esempio è presente in Latour (1999a).

⁷⁹ L’esempio è tratto da *Riso amaro* di Giuseppe De Santis, analizzato in Casetti (1983). Cfr. anche Casetti (1986). Un altro caso è fornito da Fabbri (2005, pp. 105-6), che descrive una scena di *Prova d’orchestra* di Fellini, facendo notare il passaggio graduale da una soggettiva in cui la telecamera mima lo sguardo del direttore, a una inquadratura sempre più oggettiva che alla fine lo ritrae di fronte, ma completamente distaccato da chi guarda. Ovviamente i due casi sono abbastanza diversi. Lo sguardo in macchina di *Riso amaro* infatti, “buca” lo schermo, strappa per un attimo il velo di finzione che caratterizza il discorso filmico, invadendo lo spazio separato dello spettatore in sala.

⁸⁰ Greimas e Fontanille (1991), trad. it. p. 5.

delle culture e degli universi individuali”.⁸¹ L’enunciazione sarebbe, in questo senso, “una vera e propria prassi” culturale. Essa concilia dialetticamente la convocazione di forme già presenti nella semiosfera culturale, con la produzione di nuove significazioni, che entrano nella comunicazione intersoggettiva e possono sedimentarsi a loro volta per essere riutilizzate. I prodotti della storia si integrano nei meccanismi culturali, da cui possono riemergere, seppur ogni volta ritrasformati. Afferma Denise Bertrand:

“L’enunciazione chiama a raccolta i prodotti dell’uso che attualizza sotto forma di discorso. Quando li rifiuta, in realtà, può trasformarli dando luogo a pratiche innovative che creano rapporti semantici nuovi e significazioni inedite. A loro volta questi enunciati, se sono accolti dalla prassi collettiva, potranno entrare a far parte dell’uso: vi si sedimenteranno, e potranno essere riattualizzati prima di usurarsi anch’essi ed essere ricusati. La scrittura letteraria [ad esempio], in perenne tensione fra conservazione e rivoluzione delle forme, associa in modo indissolubile questi due movimenti”⁸²

Si attua dunque una circolarità continua tra le *schematizzazioni culturali* e i loro *utilizzi*, che trasforma le prime e plasma i secondi. L’uso individuale dei linguaggi fa riferimento alle abitudini delle comunità linguistiche e culturali, e rappresenta una chiusura di possibilità operata dalla storia, un insieme di scelte che non può prescindere da vincoli posti dai prodotti precedentemente integrati e schematizzati. Se l’enunciazione è una *performance* comunicativa (“*l’atto col quale il soggetto fa essere il senso*”),⁸³ è anche vero però che essa ha il compito di mediare tra due tensioni opposte.

Si tratta del concetto di *prassi enunciativa*, descritto da Jean-Marie Floch come “l’istanza di mediazione tra le forme stereotipate o canoniche del discorso, da un lato, e, dall’altro, le significazioni inedite che un enunciatore può produrre e che lo costituiscono in un soggetto particolare”.⁸⁴

Non avremmo potuto esprimere questo concetto in forma migliore. Tale definizione, esprime infatti l’attività mediatrice del dispositivo

⁸¹ Ibid.

⁸² Bertrand (2000), trad. it. p. 59.

⁸³ Landowski (1989), trad. it. p. 218.

⁸⁴ Floch (1995), trad. it. p. 59.

dell'enunciazione, tra la ripresa di forme e comportamenti culturali precedentemente prodotti, e la produzione di nuovi discorsi all'interno dei quali l'uomo costruisce una propria identità. La *prassi enunciativa* può essere dunque considerata una *strategia discorsiva* di primaria importanza per connettere l'individuo alle trasformazioni storico-culturali, nelle reti di interazioni socio-comunicative.

Sarà obiettivo di questa ricerca, focalizzarsi su tale strategia, analizzando dei casi specifici che ne metteranno in luce alcuni degli aspetti rilevanti: le dimensioni della *traduzione*, della *memoria*, dell'*agentività*⁸⁵ e delle *passioni*. Queste infatti costituiscono altrettante dimensioni strategiche, in cui la *prassi enunciativa* può essere collocata e spiegata.

Sono diversi gli studiosi ad essersi pronunciati sulle strategie dell'enunciazione, arricchendo la teoria generale sinora descritta con nuovi approfondimenti e strumenti analitici.⁸⁶ Tuttavia si ritiene più opportuno esplorare in seguito le ulteriori questioni e posizioni teoriche, all'interno dei *corpora* testuali in esame. In un caso però, faremo una eccezione: si tratta dei regimi di enunciazione formulati da Bruno Latour.

1.3 *Quando è enunciazione? I regimi e le reti*

Uno dei contributi più innovativi alla teoria dell'enunciazione e del discorso, tra le riflessioni recentemente introdotte in ambito accademico, proviene non dalla semiotica, ma dalla sociologia contemporanea. Bruno Latour, conosciuto per i suoi lavori sull'antropologia simmetrica (1991, *Nous n'avons j'amaï été modernes*), sulla costruzione dei fatti scientifici (1986, *Laboratory Life*), sulle politiche della natura (1999b, *Politiques de la nature*) e sui Science and Technology Studies (1987, *Science in Action*), ha legato il suo nome alla creazione della corrente sociologica nota come ANT (Actor-Network-Theory), che a partire dagli anni Ottanta si è proposta di rivedere profondamente i

⁸⁵ Il problema dell'*agentività* risulta essere comune alle *strategie narrative* di manipolazione individuate da Landowski, e alle *strategie discorsive* che caratterizzano il concetto di prassi enunciativa. Una ulteriore sovrapposizione di categorie, che è poi una diversa sfumatura della stessa nozione, è tra la politica sempre intesa come *strategia narrativa* e la politica come *regime di enunciazione*, su cui ci si concentrerà maggiormente in uno dei capitoli.

⁸⁶ Per alcuni studi generali sul fenomeno dell'enunciazione in semiotica, si rimanda a Manetti (1998), Courtés (1991) e De Baptistis (2006).

metodi di indagine nelle scienze sociali.⁸⁷ Tale corrente si è inizialmente affermata nel campo della sociologia della scienza – grazie ai contributi di Latour, Michel Callon e John Law *in primis* – per poi influenzare trasversalmente altri campi della ricerca, dagli studi sul comportamento organizzativo agli studi economici, dalla museologia ai Cultural e Media Studies, dall’antropologia ai diversi rami della sociologia.⁸⁸

Essa propone un modo diverso di fare sociologia, basato, per così dire, su una microfisica delle interazioni, andando a esaminare le specifiche forme di *agency* che vengono distribuite tra diversi attori. L’obiettivo è, come viene detto in *Non siamo mai stati moderni*, ricucire il divario tra scienze sociali e scienze naturali che è stato introdotto dallo sviluppo moderno delle discipline, dimostrando che una divisione tra Società e Natura non è in realtà mai esistita, e viene messa sempre più in dubbio proprio dal mondo contemporaneo.⁸⁹ Il buco nell’ozono, gli embrioni congelati, l’AIDS, i contraccettivi, la protezione dell’ambiente, sono tutti temi che legano intrinsecamente tra loro istanze sociali e istanze naturali, creando per così dire degli “ibridi”. Non si parla di poli distinti, di fenomeni separatamente osservabili da due diverse sfere del mondo scientifico, ma di un processo di produzione di Società e Natura che le accomuna entrambe, mettendo in crisi la nostra stessa idea di *modernità*.

Ridiscutere le premesse del pensiero moderno non significa negare o decostruire il nostro tempo e la realtà in cui viviamo, ma allargare la visione d’insieme cominciando a osservare il funzionamento di tali catene ibride tra istanze sociali e naturali, come sono le combinazioni tra uomo e tecnologia, per riprendere l’esempio discusso più sopra. Queste sono, per Latour, le tracce lasciate da un gesto di associazione tra attori umani e non-umani, che funzionano a loro volta come una unità complessa, un *attante* collettivo.

Lo studioso francese – in contatto con i semiologi del gruppo di Greimas sin dalle sue prime ricerche negli anni Settanta⁹⁰ – ha fatto propri, nei suoi lavori, una serie di strumenti di analisi presi dalla semiotica generativa, dal concetto di *attante* alla teoria dell’enunciazione e alla nozione di *isotopia*, condividendone

⁸⁷ Cfr. Latour (1991), (1986), (1999b) e (1987). I principi generali di tale corrente verranno discussi man mano nel corso dei vari capitoli. Per una bibliografia introduttiva, cfr. il capitolo “Politica e agentività”, paragrafo primo.

⁸⁸ Cfr. il volume *Actor-Network-Theory and After*, di Law and Hassard (eds.) (1999), per una valutazione complessiva sullo *state of art* di questa corrente di studi.

⁸⁹ Latour (1991).

⁹⁰ In particolar modo con Paolo Fabbri e Françoise Bastide. Cfr. Mattozzi (a cura) (2006), p. 11.

le premesse più generali sulla inconsistenza di una divisione tra testo e contesto.⁹¹

Inoltre, il pensiero di Gilles Deleuze avrebbe fatto da base per l'idea di studiare i *networks* che si formerebbero a partire dall'attività enunciativa di diversi attori. Tali attori tentano di mediare le reciproche controversie – inevitabilmente sempre presenti – attraverso la delega e distribuzione di *agency*. Deleuze e Guattari avevano in effetti descritto il loro modello di *rizoma* come una “concatenazione collettiva di enunciazioni”, caratterizzata da reti di connessioni locali e decentralizzate.⁹²

Secondo Latour e gli esponenti della ANT, tali *networks* possono raggiungere una certa stabilità temporanea data da una attività costante di *group-making*, funzionando nel loro insieme come *dispositivi* dotati di una certa efficacia.

Non bisogna però presupporre l'idea di un *ordine sociale di base*, da cui i vari fenomeni partono, deviando o rinsaldando un equilibrio precostituito. La natura dislocata – in continuo movimento e rottura – delle relazioni *sociali* tra umani e non-umani, ci porta a considerare semmai le trasformazioni di senso, le pieghe impreviste, le *traduzioni* tra i diversi attori, in una oscillazione continua tra negoziazione e contestazione. In altre parole, il *contesto sociale* è, secondo Latour, l'equivalente dell'*etere* per i fisici, vale a dire una *ipotesi superflua*.⁹³ Per analizzare il sociale, è necessario seguire le tracce lasciate dai vari attori nel loro lavoro di concatenazione e raggruppamento. E' necessario muoversi all'interno di *reti* di traduzioni, ed essere in grado di passare da un *frame of reference* all'altro, ossia tra *punti di vista* diversi in *competizione*.

La Actor-Network-Theory si è così sviluppata prendendo, oltre che dalle teorie di Deleuze (e di altri pensatori come Gabriel Tarde, Henri Bergson, Michel Serres, Michel Foucault e Alfred North Whitehead), anche da due correnti distanti geograficamente, ma accomunate da premesse epistemologiche molto simili: la semiotica continentale e l'etnometodologia americana. Dice Latour: “It would be fairly accurate to describe ANT as being half Garfinkel and half

⁹¹ Cfr. Latour (1988).

⁹² Deleuze e Guattari (1980).

⁹³ Latour (1988), p. 30.

Greimas: it has simply combined two of the most interesting intellectual movements on both sides of the Atlantic and has found ways to tap the inner reflexivity of both actor's accounts and of texts".⁹⁴

Malgrado però le radici semiotiche della ANT siano state spesso ribadite, non sembra che la portata reale di questo collegamento sia stata compresa a fondo dalla comunità accademica. Nonostante infatti, l'asse portante della Actor-Network-Theory risulti essere proprio la teoria dell'enunciazione, tale aspetto continua a rimanere per i più ancora in ombra, soprattutto tra i sociologi d'oltreoceano, paradossalmente lì dove questa corrente ha riscosso maggiore successo.⁹⁵ In particolare, uno degli elementi più innovativi di Latour per una teoria del discorso risulta essere la formulazione dei *regimi di enunciazione*. Questi costituiscono le diverse strategie attraverso cui gli attori si enunciano e associano reciprocamente, producendo delle *tracce*. Essendo tale formulazione di particolare rilevanza per l'articolazione e gli obiettivi del presente lavoro, si cercherà ora di darne una breve descrizione.

La teoria dei regimi di enunciazione è stata pubblicata per la prima volta in un saggio in italiano del 1999, *Piccola filosofia dell'enunciazione*,⁹⁶ ed è attualmente oggetto di un lavoro più ampio in preparazione da parte dello stesso studioso.⁹⁷ In esso il sociologo si domanda a che cosa potrebbe assomigliare una moderna processione delle Panatenee, se volessimo inscenare un tale evento nel mondo contemporaneo. Egli si chiede quali sarebbero i rappresentanti da noi delegati a partecipare, da quanti generi o specie sarebbero composti, quanti di loro avrebbero forma umana, quali sarebbero i canti e i suoni che scandiscono la marcia, quali i riti religiosi e civili eseguiti.⁹⁸ La moderna realizzazione della processione, dovrebbe coinvolgere una altrettanto

⁹⁴ Latour (2005), n. 54.

⁹⁵ Cfr. a questo proposito le riflessioni di Mattozzi nell'introduzione al volume *Il senso degli oggetti tecnici*, in Mattozzi (a cura) (2006). Forse, la distanza intellettuale che separa la semiotica continentale dalla sociologia statunitense, impedisce a quest'ultima di cogliere appieno alcuni degli strumenti di analisi più sofisticati proposti da Latour (anche se, grazie ai suoi lavori, concetti particolari come *actant* e *isotopy* sono ormai abbastanza diffusi tra gli studiosi d'oltreoceano). Viceversa, oltre al già citato studio di Mattozzi, altre riflessioni sulla possibile utilità della ANT per i semiologi continentali si trovano in De Baptistis (2006), e in Mangano e Mattozzi (a cura) (2009).

⁹⁶ Latour (1999a), pubblicato all'interno di una raccolta di scritti dedicati a Paolo Fabbri, da parte di Nanni Balestrini, Luciano Berio, Remo Bodei, Umberto Eco, Jean Baudrillard, Jacques Fontanille, *et al.*

⁹⁷ Si tratta di uno studio sui *modes d'existence*, termine preso a prestito da Etienne Souriau (1943) per designare i diversi modi che i soggetti adottano per enunciarsi, le forme di enunciazione che caratterizzano il loro porsi in esistenza. Una versione preliminare di questo lavoro, attualmente sotto revisione, è stata presentata a un workshop svoltosi presso Cerisy la Salle, in Francia, nel giugno 2007.

⁹⁸ Latour (1999a), p. 71.

variegata schiera di delegati, quanto quella raffigurata nei fregi del Partenone. E' il mondo stesso, secondo Latour, che ci obbliga a prendere in considerazione la natura delle cose, le tecniche, le scienze, gli esseri di finzione, le piccole e le grandi religioni, la politica, le giurisdizioni, le economie, gli inconsci, ecc... Ognuna di queste istanze, presenterebbe una propria delegazione, una folta schiera di portavoce umani e non umani, all'interno di cui tradurrebbe la propria presenza nello scenario della processione. Il mondo contemporaneo può essere paragonato a tale eterogeneo e immenso corteo di delegati, in cui macchine, angeli, luogo-tenenti, strumenti, animali, oggetti, si alternano e spesso si sovrappongono in una lunga fila di attori, messaggi e messaggeri. Se siamo in grado di immaginare una tale processione delle Panatenee, dice Latour, il mondo assume un aspetto più antico, in cui la società non appartiene ai soli uomini, ma pullula della presenza di innumerevoli e variegata figure. Se nell'era moderna pensavamo di esserci progressivamente affrancati dallo "stato di natura" attraverso un "contratto sociale" tra esseri umani, il mondo in cui viviamo ci appare ora senz'altro meno *moderno*.⁹⁹

Lo studioso passa poi ad elencare e descrivere una possibile tipologia di queste delegazioni, che corrispondono a diversi modi di inviare, delegare, passare una presenza ad un portavoce, il quale avrebbe a sua volta il compito di farsi carico delle azioni del proprio mandante. A seconda del modo diverso di "delegare", ovvero *enunciare*, un messaggero, Latour individua una diversa modalità di esistenza, un diverso modo di porsi in essere e creare una presenza di sé.

Bisogna premettere che la posizione epistemologica del sociologo francese è conforme, assieme alla semiotica, a tutta la tradizione anti-essenzialista, che riconosce le tracce dell'essere solo al momento della sua sostituzione in qualcos'altro, nel differenziale di un processo. Per riprendere le sue parole: "Non ci imbattiamo in un'essenza, ma in un processo, in un movimento, letteralmente in un *passaggio* nel senso che questa parola ha nei giochi con la palla"¹⁰⁰ O ancora, "L'enunciazione, l'invio del messaggio o del messaggero è quello che permette di rimanere in presenza, ossia d'essere, ossia d'esistere".¹⁰¹

⁹⁹ Ibid., p. 94.

¹⁰⁰ Ibid., p. 74.

¹⁰¹ Ibid.

L'esistenza è dunque una sostituzione, una relazione, una delega, una rappresentazione, un invio o un passaggio in qualcosa che mantiene una presenza dell'elemento sostituito. In altre parole, la significazione o traduzione di un elemento A in un elemento B. L'idea è che non siamo in grado di definire una essenza di tipo permanente, ma solo una esistenza posta in relazione, proiettata o significata. Si tratta di "superare il fascino muto dell'essere in quanto essere per sostituirlo con l'essere in quanto altro".¹⁰²

L'enunciazione, secondo Latour, è perciò una messa in presenza del sé che non contraddistingue solo i linguaggi, la comunicazione, ma l'esistenza stessa, concepita come il risultato di una delega e di una traduzione. Potremmo dire che per il sociologo, l'esistenza assume (e viene spiegata con) le stesse caratteristiche di un *discorso*.

Nella nostra processione delle Panatenee, sono dunque presenti delegazioni diverse, diversi modi di delegare degli attori. Ci sono, come abbiamo detto, diversi modi di enunciare, di porsi in presenza e dunque di esistere. Egli chiama queste forme di delega "*regimi di enunciazione*". Il termine *regime* indica qui le condizioni di funzionamento interne a una data attività enunciativa.¹⁰³ Ne descrive nove, a cui si ripromette di aggiungerne altri in seguito. Questi nove *regimi* sono raggruppati in tre categorie, e sono anche passibili di venire convocati e sovrapposti nel medesimo soggetto enunciante.

I primi tre regimi, appartenenti alla prima categoria, sono definiti come "atipici", in quanto non contemplati dalla semiotica classica. Essi si focalizzano rispettivamente sull'*Enunciatore*, sull'*enunciazione* stessa e sull'*enunciato*. Il primo regime, chiamato di Riproduzione, concerne i soggetti stessi che enunciano e "si enunciano". Questi possono essere di due tipi: gli inerti e i viventi.

Gli inerti sono gli esseri "inanimati" (nel senso aristotelico della parola), ossia le cose e gli oggetti, che persistono nella propria forma nel tempo. Eppure anche questi "passano", si enunciano in qualcosa che non è "quasi-simile" a sé,

¹⁰² Ibid., p. 78.

¹⁰³ Tale concetto potrebbe in parte riecheggiare l'uso della parola "regimi" fatto da Foucault nell'espressione "regimi di verità", in riferimento alle strategie politiche di costruzione di verità, ovvero alle procedure e tecnologie di potere adottate in seno a una società per distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. In altre parole, i meccanismi che producono l'effetto di verità in un discorso. Cfr. Foucault (1977), p. 27. La parola "regimi" indica dunque in Foucault un meccanismo di gestione, ossia delle procedure interne a un certo discorso.

ma la medesima cosa. E' come se, in questo regime, l'Enunciatore esercitasse delle forze per sostituirsi continuamente a se stesso. Gli inerti cioè, enunciano se stessi producendo delle *linee di forza* che permettono alle loro forme di mantenersi nel tempo. Queste *linee di forza* sono appunto le *tracce*, le marche che gli esseri inanimati lasciano nel processo di enunciazione, all'interno dell'enunciato stesso che è il loro corpo. Come sostiene Deleuze nel suo lavoro su Foucault, "ogni forma è un composto di rapporti di forze",¹⁰⁴ e questo è tanto più rintracciabile nei soggetti inerti. In questa categoria di Enunciatori, dunque, si avverte una continua tensione verso la persistenza delle proprie forme, una tensione che può ovviamente essere messa in crisi da agenti esterni. E' tale tensione a costituire il loro atto di enunciazione.

Il secondo tipo di Enunciatore su cui si focalizza il regime di Riproduzione, è quello dei viventi. Similmente a quanto accade per gli inerti, "il loro *corpo* sono gli enunciati".¹⁰⁵ La differenza è che i viventi si enunciano e passano di attimo in attimo in un corpo "quasi-simile". La loro discontinuità è cioè più marcata. Nel loro passaggio costante a un corpo "quasi-simile", avvertono la modificazione del tempo. Essi corrono il rischio di scomparire, e sono soggetti alle fratture più grandi della generazione, della nascita e della morte. Le *tracce* lasciate dai viventi, vengono chiamate da Latour *genealogie* (nel senso "esistenziale" di questo termine, o meglio, "enunciazione").

Il secondo regime, definito dallo studioso, concerne invece, come abbiamo detto, il processo stesso di enunciazione, e viene chiamato di Sostituzione. Esso riguarderebbe l'inconscio stesso come flusso di enunciazione, ossia un luogo in cui non c'è né Enunciatore né Enunciario, né una differenza palpabile tra enunciazione ed enunciato. Le *tracce* di questo regime, la scia e i percorsi che esso lascia dietro di sé, sono le *libere associazioni*. Sono queste, le ramificazioni imprevedibili che procedono in una continua Sostituzione di lapsus, motti di spirito, associazioni inattese e dissociazioni incontrollabili di cui si è fatta carico la psicanalisi, ponendoli come oggetto della propria ricerca. Non è presente qui un Enunciatore che possa esercitare un qualche controllo sul processo, abbiamo semplicemente un regime che accade, passa e si enuncia come evento impersonale.

¹⁰⁴ Deleuze (1986), trad. it. p. 163.

¹⁰⁵ Latour (1999a), p. 78.

Il terzo regime viene chiamato di Credenza. Si tratta di un regime particolare, in grado di ricoprire tutte le altre forme di enunciazione, creando degli effetti, o *tracce*, definite *essenze*. La Credenza è caratterizzata da un movimento di focalizzazione sul piano dell'enunciato, che tenta di cancellare completamente il piano di enunciazione, ossia le azioni che hanno prodotto l'enunciato stesso. E' come se l'enunciato emergesse come un qualcosa di autosufficiente, di eterno, che si è prodotto da sé senza un atto di enunciazione. Ecco il motivo per cui Latour sceglie la parola *essenza*, per individuare le *tracce* del regime di Credenza. In questa forma enunciativa l'enunciato viene reso assoluto, dandogli una validità universale in quanto fatto da sé. Si ha in altre parole una *naturalizzazione* del messaggio, che tenta di sottrarlo alla temporalità e alla storia. Approfondiremo meglio in un secondo momento la portata di questo concetto.

Passiamo ora al secondo gruppo di regimi, il quale consiste nelle forme di enunciazione che si concentrano sul *quasi-oggetto*. Con tale termine Latour designa “lo *spostamento* dell'enunciatore in un altro corpo, *dissimile*”, affinché tra i due si produca una distinzione.¹⁰⁶ In altre parole, si tratta della separazione tra Enunciatore-produttore ed enunciato-prodotto, che caratterizza l'enunciazione così come siamo abituati a concepirla comunemente.

Il primo regime di tale categoria è infatti chiamato Tecnica. Esso consiste nella produzione di oggetti, di artefatti, che trattengono sempre al loro interno qualcosa del loro autore. Se prendiamo per esempio un cesto di vimini, questo verrà definito come un enunciato prodotto da un Enunciatore, l'intrecciatrice, attraverso un atto di enunciazione *tecnica*. Tale cesto non rassomiglierà alla sua produttrice, e si reggerà in piedi indipendentemente da lei. Eppure conserverà un po' dell'azione che l'intrecciatrice gli ha trasmesso, consistente nella sua stessa manifattura, oppure nella funzione di raccogliere le mele, che potrà essere sfruttata da un ipotetico Enunciario, il raccogliitore di mele. Attraverso la Tecnica il soggetto-intrecciatrice genera un corpo diverso dal proprio, deviando in questo caso il proprio gesto enunciativo di essere vivente in un enunciato inerte, l'oggetto-cesto di vimini. Eppure il suo il gesto di produzione, e dunque il suo atto enunciativo, verranno in qualche modo trasferiti, tradotti e

¹⁰⁶ Ibid., p. 82.

trasformati nel corso di una distribuzione di *agency*, che passerà sul cesto e sui suoi Enunciatari. Tale *agency* verrà deviata e trasformata, nella misura in cui il cesto potrà essere utilizzato in maniera molto diversa da quello per cui era stato concepito, e il suo Enunciatario potrà non essere un raccoglitore di mele. Ciononostante l'enunciato-cesto manterrà nelle proprie forme un po' del suo Enunciatore, delle *tracce* che mantengono la presenza dell'intrecciatrice pur nella sua assenza fisica. In base al modo in cui è stato prodotto e alle forme che ha assunto, il cesto eserciterà poi la sua azione sui suoi utilizzatori. Latour chiama *combinazioni* tali *tracce*, in riferimento alle concatenazioni tra umani e oggetti tecnici che si formano, scompongono e si riformano nei processi di produzione, circolazione e utilizzo degli oggetti. Come vedremo, tale regime risulta molto utile per definire anche le relazioni comunicative che si instaurano tra manufatti e umani nel discorso religioso; ad esempio, può essere ripreso per analizzare le combinazioni tra strumenti rituali e i praticanti che li utilizzano. Per il momento, continuiamo nella descrizione delle altre forme di enunciazione.

Il secondo regime, appartenente al secondo gruppo, viene chiamato regime di Narrazione. Esso riguarda più propriamente la produzione narrativa, attraverso enunciati verbali orali, scritti, enunciati visivi, gestuali, ecc... Si tratta dell'operazione di allestimento di un mondo, che abbiamo già descritto con l'esempio "C'era una volta un Principe Azzurro che stava per ereditare il Paese delle Meraviglie". L'Enunciatore, anche in questo caso, produce un qualcosa (un *quasi-oggetto* o *token*, per usare le parole di Latour) diverso da sé. Il regime *narrativo* è una forma di enunciazione che trascina al suo interno l'Enunciatore e l'Enunciatario, facendoli immedesimare nei ruoli che i racconti prescrivono loro. Le *tracce* di questo regime sono chiamate *popolamenti di figure*.¹⁰⁷ Afferma il sociologo:

"Letteralmente – e letterariamente – 'noi siamo figli delle nostre opere'. Ci inviamo costantemente altrove, in un altro tempo e in altre figure; ci installiamo negli innumerevoli racconti, ci iscriviamo reciprocamente ai posti richiesti; e così, a poco a poco, apprendiamo chi siamo; ci *raffiguriamo* chi siamo".¹⁰⁸

¹⁰⁷ Il termine "figura" viene qui usato da Latour in una accezione abbastanza ampia da comprendere anche i linguaggi plastici, non-figurativi (ibid., p. 85).

¹⁰⁸ Ibid., p. 84.

Questo regime, che riguarda la comunicazione in senso tradizionale, permette anche di definire chi parla e chi ascolta, in modo che le figure dell'Enunciatore e dell'Enunciario "si plasmino a partire dalla Narrazione" stessa, attraverso questo atto di raffigurazione dell'altro e auto-raffigurazione del sé. A partire dall'enunciazione *narrativa*, si configurano le forme di identità, ma non si innescano ancora i meccanismi di immedesimazione, e neanche quelli di resistenza, di rovesciamento delle posizioni e dei ruoli (che, come vedremo, consiste in una sovrapposizione tra il regime *narrativo* e altri regimi, come quello *politico*).

Il regime *narrativo* precede e viene in qualche modo superato da un altro regime, quello della Scienza, che costituisce la terza forma di enunciazione classificata nel secondo gruppo. L'enunciazione *narrativa* costruiva dei ruoli e li raffigurava, ma non creava mai una identificazione completa tra l'Enunciario e le figure presentate, tra piano dell'enunciazione (*n-1*) e piano dell'enunciato (*n*). Una volta attraversato l'universo *narrativo*, certo il lettore ne esce trasformato, ma rimane consapevole di una differenza tra i due piani *n* e *n-1*, tra la realtà del racconto e la realtà del suo mondo. Invece, al contrario, il regime di enunciazione *scientifica* si costruisce su un allineamento tra Enunciatore, enunciato ed Enunciario. Ciò che viene espresso negli enunciati *scientifici* non si presenta come *narrazione*, ma asserisce di fare parte dello stesso mondo dei suoi scrittori e dei suoi lettori, ossia la comunità scientifica e la realtà definita come "fisica". Gli effetti, le *tracce* lasciate da questo regime, vengono chiamate *riferimenti*. Si tratta di un processo definito in semiotica come *referenzializzazione* – comune non solo al discorso scientifico – che consiste nella costruzione di un referente e di un *effetto di realtà*, attraverso particolari procedure basate sul "far credere" e sul "credere vero". All'interno della realtà discorsiva, vengono in altre parole *agganciati* tra loro due livelli semiotici diversi, di cui uno funge da *realtà* per l'altro.¹⁰⁹ Come vedremo, questo meccanismo di enunciazione riguarda in molti casi anche il discorso religioso, che spesso si costruisce sulla base di tali effetti di verità, giocando però sui diversi gradi della credenza.

¹⁰⁹ Per alcune analisi accurate su tale processo retorico presente nel discorso scientifico, cfr. anche Bastide (2001); Latour e Fabbri (1977), ora in idem (2000).

Abbiamo infine un ultimo gruppo di tre regimi enunciativi. Questi sono incentrati sui *quasi-soggetti*, ossia le “relazioni tra enunciatori ed enunciatari”. All’interno di questi rapporti i *quasi-oggetti* (gli enunciati creati dai regimi del secondo gruppo) diventano solo *un pretesto, un mezzo per regolare le relazioni stesse*.¹¹⁰ Se i tre regimi precedenti si concentravano sul piano dell’enunciato (*quasi-oggetti*), quelli dell’ultima categoria sottolineano al contrario il livello enunciazionale, ovvero il piano dell’enunciazione che lega tra loro Enunciatori ed Enunciatari (*quasi-soggetti*).

All’interno di questo gruppo, è presente in primo luogo il regime di enunciazione Politica. Con questa forma di enunciazione, gli attori della comunicazione utilizzano gli enunciati per definire gerarchie, ruoli, divisioni e accorpamenti tra Enunciatari ed Enunciatari, al di là dei contenuti dei messaggi stessi, dei *quasi-oggetti*. Gli enunciati *politici* sono cioè solamente un *mezzo*, per “assegnare, ripartire, contare, ridistribuire i diversi ruoli e funzioni” dei soggetti in gioco.¹¹¹ Ciò che conta è il livello enunciazionale, che viene *tracciato* dal percorso effettuato dagli enunciati politici tra i diversi Enunciatori ed Enunciatari. Questi legami e *tracce* lasciate dall’enunciazione *politica*, vengono chiamati *raggruppamenti* (fr. *rassemblements*). L’enunciazione *politica* punta cioè a costruire dei collettivi, definendo (1) il numero e l’identità dei suoi attori, (2) il ruolo e i rapporti all’interno del gruppo, (3) l’identità di chi viene escluso dai *raggruppamenti*. Per quanto riguarda invece le modalità di contatto, inclusione ed esclusione degli attori interni ed esterni ai collettivi, queste vengono regolate da un altro regime, che indicheremo più avanti come Diritto. È importante per il momento ribadire che, per definizione, il regime enunciativo chiamato Politica si rivolge a dei collettivi di enunciazione. Vale a dire, esso mette in comunicazione e significazione più Enunciatori ed Enunciatari assieme, cercando di circoscrivere, anche in rapporto di assenza, il loro *numero*, i loro *ruoli* e la loro *identità*. Per fare questo, l’enunciazione *politica* innesca dei meccanismi di immedesimazione che mirano a riempire poi le posizioni presentate, con gli attori che ricevono gli enunciati. Ma a questo punto i tracciati possono modificarsi e, a seconda della competenza e del Diritto che un attore possiede o riesce ad arrogarsi, può rinegoziare o addirittura rovesciare tali rapporti, riconfigurando *identità* e *raggruppamenti*.

¹¹⁰ Latour (1999a), p. 88.

¹¹¹ Ibid.

Un buon esempio può essere costituito dall'aneddoto riguardante Chirac e Mitterrand e l'elettorato francese, presentato in apertura al capitolo, ma avremo modo di approfondire in seguito questo concetto con un caso più specifico.

La seconda forma di enunciazione appartenente all'ultimo gruppo, potrebbe essere definita come regime di Presenza.¹¹² Come espresso dal suo stesso nome, questo regime mira ad instaurare una relazione di Presenza, o meglio, di *co-presenza* di Enunciatori ed Enunciatari. Latour riprende uno degli esempi apparentemente più semplici, ma che più ha messo in difficoltà gli studiosi di linguistica. La frase “ti amo”. Per avere un senso, questo enunciato deve instaurare una relazione dialogica particolare, in cui “l'io” e il “tu” devono essere riempiti da persone realmente presenti”, che in qualche modo vengano evocate dall'enunciazione stessa. Pur non dichiarando il nome delle persone coinvolte, questo enunciato ha efficacia solo quando circoscrive esattamente, sul piano dell'enunciazione, da chi parte e a chi si rivolge. Inoltre, quando prodotto, deve avere un valore assoluto, come se fosse la prima ed ultima volta che viene detto “ti amo”. Eppure questa frase non è che un pretesto, per instaurare un legame di *simultaneità* tra due *corpi*. Non dice niente, se non questo: “tu (nessun altro) e io (nessun altro) siamo, ora, per la prima volta, per l'unica volta, nella presenza”.¹¹³ In termini *semiotici*, il *débrayage* dell'espressione “ti amo” deve essere per forza enunciazione (il che, detto in questo modo, potrebbe forse far cadere la poeticità dell'enunciato...). Esso instaura cioè un simulacro dell'interazione diretta, attraverso i deittici “io-qui-ora”. Latour, in chiave un po' umoristica, sostiene che, se cambiamo regime e prendiamo questa frase come enunciato *scientifico*, rispondendo “me l'hai già detto sei mesi fa”, vuol dire che la relazione amorosa è in crisi, che sono incapace di riattualizzare la messa in presenza degli attori dell'enunciazione.¹¹⁴ Le *tracce* lasciate da questo regime sono le *processioni*, definite come una scia di “io-qui-ora”, in cui la Presenza della persona viene di volta in volta riattualizzata come se ciò accadesse sempre per la prima volta.

L'ultimo regime è quello del Diritto, fondamentale per gestire tutte le altre forme di enunciazione. Grazie a questo regime, vengono definite le esatte competenze e poteri di ognuno degli attori coinvolti, quello che è permesso

¹¹² Latour chiama questo regime Religione, si è deciso però di ridefinirlo come Presenza ritenendo troppo restrittivo l'uso del primo termine.

¹¹³ Ibid., p. 90.

¹¹⁴ Ibid.

loro fare, e il modo in cui possono gestire gli enunciati degli altri regimi. In altre parole, il Diritto cerca di fissare le modalità di circolazione degli enunciati. Esso tenta di definire i tracciati e le catene di enunciazione, assegnando le precise relazioni che sono intercorse – e devono intercorrere – tra i diversi attori, così come quelle tra ciascun enunciato e ciascun attore della comunicazione. Le *tracce* prodotte da tale forma di enunciazione, sono dette *concatenazioni*. La loro funzione è mantenere la tenuta del collettivo e tentare di conservare la stabilità della scia di enunciazioni. Per ottenere questo, tali marche devono esplicitare quali sono i soggetti coinvolti e i loro enunciati. Gli enunciati del regime di Diritto hanno infatti valore solo in quanto designano precisamente chi sono i loro Enunciatori e chi i loro Enunciatari, e in quali condizioni e situazioni ogni enunciato è stato prodotto e utilizzato.

Termina a questo punto l'elenco dei regimi di enunciazione.¹¹⁵ Essi si configurano come dei meccanismi fondamentali per comprendere la creazione dei *networks*, la definizione degli attori coinvolti nelle associazioni, e i processi di negoziazione in atto. La stessa rete in movimento prodotta dalle diverse relazioni enunciative, corrisponde alla definizione di Discorso che abbiamo dato inizialmente, ovvero come un *tessuto di azioni e strategie*. Non ci muoviamo cioè da un testo a un contesto, ma all'interno di una rete di testi in traduzione.¹¹⁶ Il fatto che Latour abbia formulato una teoria dell'enunciazione per analizzare i processi sociali, rende poi la metodologia semiotica particolarmente operativa, anche nell'ottica di una indagine del discorso religioso. La definizione di *società* fornita dalla ANT, infatti, sembra collimare esattamente con la definizione stessa di enunciazione. Il *sociale* sarebbe infatti “a movement during a process of assembling”.¹¹⁷

Nei casi analizzati nel corso di questo studio, abbiamo individuato un uso particolare di due dei regimi sopra elencati: la Credenza, nel primo caso, e la Politica nel secondo. Vedremo ora come, all'interno di ciascuno dei *case*

¹¹⁵ Latour menziona, alla fine del suo saggio, altri due regimi che dovrebbero stabilire le relazioni tra i *quasi-oggetti* (il secondo gruppo) e i *quasi-soggetti* (il terzo gruppo), chiamandoli Organizzazione ed Economia, lasciando però per il momento in sospenso la loro definizione (ibid., p. 93).

¹¹⁶ Cfr. De Baptistis (2006), p. 4.

¹¹⁷ Latour (2005), p. 1.

studies, le formulazioni di Latour sull'enunciazione si possano articolare con le posizioni teoriche della semiotica, nell'analisi di diverse forme di testualità.

1.4 Definizione dei due *case studies*

Il campo di ricerca che mi propongo di analizzare, potrebbe essere definito come un *oggetto di senso* poco studiato in semiotica, ma ricco di potenzialità teoriche. Se da un lato gli studiosi che negli ultimi anni hanno trattato il discorso religioso giapponese usando un approccio semiotico, costituiscono un gruppo abbastanza esiguo,¹¹⁸ dall'altro questa area di ricerca si può configurare come uno spazio di frontiera, ai margini della semiosfera in cui la disciplina ha tradizionalmente operato, ma portatrice di linguaggi altri e di soluzioni diverse da quelle finora emerse dallo studio dei discorsi religiosi monoteistici.¹¹⁹ Le tradizioni religiose e culturali sorte in Giappone e in Asia Orientale si rivelano dunque particolarmente adatte per verificare e rimettere in discussione progetti teorici e modelli metodologici della semiotica, eventualmente calibrandone meglio il tiro o formulando altri possibili strumenti di analisi. Così anche i regimi di enunciazione proposti da Latour – con la loro innovativa portata teorica – assieme ai modelli della semiotica generativa, potranno diventare luoghi di verifica epistemologica e di integrazione concettuale, quando confrontati con casi specifici all'interno del discorso religioso giapponese. Ciascuno dei casi verrà considerato come una sorta di laboratorio di analisi, in cui si esploreranno problemi connessi ai regimi di enunciazione e ad alcune strategie individuabili all'interno di essi. Infatti, in ciascuno dei due casi ci si focalizzerà su un regime di enunciazione e su un tipo particolare di strategie discorsive, andando a studiare rispettivamente (1) il regime di Credenza e la strategie di *traduzione*, (3) il regime di Politica e le strategie di *agentività*. Inoltre, ognuno dei due casi analizzerà diverse forme di testualità del discorso religioso (testi scritti, testi somatico-gestuali, testi visivi e testi pubblicitari),

¹¹⁸ Il numero speciale di *Versus* sul Giappone, *Reconfiguring Cultural Semiotics*, presenta alcuni casi, in Rambelli e Violi (a cura), (1999). Oltre a Fabio Rambelli (2007), anche Abe Shūichi (2000), Bernard Faure (1996) e Jane Bachnik (1995), hanno in tempi recenti analizzato il discorso religioso giapponese adottando strumenti di analisi semiotica.

¹¹⁹ Tra gli studi semiotici sul discorso religioso nella letteratura biblico-cristiana, si citano i lavori del CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux), presentati in Groupe d'entrevernes (1982) e in Panier (2008), e i lavori di Daniel Patte (1990) e (1996). Per un approccio allo studio della conversione cristiana attraverso l'analisi di testi visivi e racconti agiografici, cfr. Leone (2004) e (2010). Riguardo invece all'analisi del discorso religioso ebraico, cfr. Volli (2008).

andando poi a indagare, in ognuno dei due capitoli, l'intreccio tra le diverse forme espressive.

Nel *primo caso* verrà preso in esame il *regime* definito da Latour come di Credenza, nel processo di costruzione di un *corpus* mitologico locale, emerso nell'area di Katsuragi (circa trenta chilometri a sud dell'odierna Osaka), nel tredicesimo secolo. L'analisi narrativa e discorsiva di tali miti, metterà in luce come l'instaurazione di un regime di Credenza, connesso a una operazione di legittimazione inscritta nei testi stessi, possa essere spiegata solo come esito di *processi traduttivi* di altri discorsi locali e trans-locali presenti nel Giappone medievale, che si manifestavano sotto forma di miti, pellegrinaggi, donazioni e supporti politici. Oltre a integrare la nozione latouriana di Credenza con la problematica contrattuale degli interessi e delle passioni, si esplorerà anche l'efficacia teorica dell'analisi delle tattiche enunciative interne alle narrazioni studiate, e gli specifici meccanismi di traduzione che vanno a configurare un nuovo discorso sulla memoria e sulla costruzione di identità.

Il problema dell'*agentività* verrà maggiormente esplorato nel *secondo caso*, in cui il carattere strategico di tale concetto verrà esplicitato in relazione al *regime di enunciazione politica*. La nozione di *agency*, diffusa tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta a partire dagli studi del sociologo Anthony Giddens, ha raggiunto una notevole complessità e una vasta gamma di diverse posizioni teoriche, grazie al contributo di Pierre Bourdieu, Marshall Sahlins, Sherry Ortner e molti altri.¹²⁰ Il concetto di *agency* si è connesso negli anni a molte problematiche, dalle questioni del *gender*, al postcolonialismo e alle comunità subalterne, legandosi in particolare ai Cultural Studies. Secondo un'altra prospettiva, in questo studio si cercherà in particolare di analizzare la relazione esistente tra *agentività* e Politica, scegliendo di utilizzare la nozione di *agency* proposta dalla Actor-Network-Theory, sulla base della teoria dell'enunciazione. Si analizzerà in particolare come l'enunciazione *politica* metta in gioco e connetta tra loro attori umani e non-umani all'interno di un pellegrinaggio urbano nella Tokyo contemporanea. Tra i casi presentati, questo sarà quello di carattere più complesso e variegato: l'analisi infatti partirà da un

¹²⁰ Cfr. Giddens (1992), Bourdieu (1977), Sahlins (2000), Ortner (1996). Vedi anche Duranti e Goodwin (a cura) (1992), per alcuni approcci più vicini alla semiotica, maturati all'interno dell'antropologia del linguaggio.

discorso pubblicitario manifestato in testi scritti e visivi, per spostarsi poi su un discorso rituale costituito da testi architettonici e gestuali, terminando con l'analisi di testi verbali legati a un particolare discorso estetico. Il regime di Politica verrà qui analizzato nei termini di una “progressive composition of collective life”,¹²¹ in concatenazioni di utenti ferroviari, divinità, treni e attori vegetali. Tale pellegrinaggio – che si presenta sotto forma di una campagna promozionale – porrà, come vedremo, serie questioni su come venga di volta in volta esercitato e rinegoziato il potere di controllo sul territorio e sui flussi di persone nello spazio.

Al termine del lavoro di tesi, in un *paragrafo conclusivo*, si cercherà infine di riepilogare i risultati ottenuti riguardo all'utilizzo di una metodologia sociosemiotica per l'analisi dei discorsi religiosi, suggerendo possibili indirizzi di ricerca futuri. L'obiettivo sarà dimostrare, attraverso l'analisi di discorsi religiosi tra loro molto diversi, come i processi *sociali* emergano di volta in volta sotto forma di *un movimento durante un processo di concatenazione*. Tale gesto di associazione, come vedremo, contraddistingue la stessa attività enunciativa, ovvero il modo in cui – attraverso rituali, narrazioni mitologiche e pellegrinaggi massmediatici – emergiamo nel mondo e articoliamo un senso a partire dalla relazione con l'altro.

¹²¹ Latour (2005), pp. 40-1.

Cap. 2 Credenza e traduzione: gli dei di Katsuragi

“Si può immaginare una cultura dove i discorsi circolerebbero e sarebbero ricevuti senza che la funzione-autore apparisse mai. Tutti i discorsi, qualunque sia il loro statuto, la loro forma, il loro valore e qualunque sia il trattamento che si fa loro subire, si svolgerebbero nell’anonimato del mormorio. Non si ascolterebbero più le domande così a lungo proposte: ‘Chi ha realmente parlato? E’ veramente lui e nessun altro? Con quale autenticità o con quale originalità? E che cosa ha espresso dal più profondo di se stesso nel suo discorso?’. Ma altre come queste: ‘Quali sono i modi di esistenza di questo discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? Quali sono le ubicazioni predisposte per dei soggetti possibili? Chi può riempire queste diverse funzioni del soggetto?’ E dietro a tutte queste domande non si capterebbe altro che il rumore di un’indifferenza: ‘Cosa importa chi parla?’.”

M. Foucault, *Che cos’è un autore*

Nel presente capitolo si affronterà, con un caso specifico, lo studio di quel particolare regime di enunciazione che Latour chiama di “credenza”. Si ritiene infatti che il problema della costruzione di credenze nel discorso religioso sia uno dei punti cardine dell’analisi di questo tipo di fenomeni, che andrebbe tuttavia analizzato secondo una prospettiva molto diversa da quella adottata all’interno di studi classici sull’argomento.¹ Cercheremo infatti di definire in che misura e in quale accezione possiamo parlare di credenza nel discorso religioso, tentando di non aderire a una visione di tipo mentalistico ed eurocentrico, che concepisce tutte le pratiche religiose come l’espressione manifesta di una adesione cognitiva interna.² Nella prospettiva che adotteremo

¹ Cfr. ad esempio William James (1961), quando afferma: “Then, indeed, our intuitions and our reason work together, and great world-ruling systems, like that of the Buddhist or of the Christian philosophy, may grow up. Our impulsive belief is here always what sets up the original body of truth, and our articulately verbalized philosophy is but a shadowy translation into formulas” (pp. 74-5).

² Come dimostrato in maniera convincente da Lopez (1998), l’idea che le tradizioni religiose siano espressione di una credenza e adesione profonda che le precedono, deriva dalla teologia cristiana e non è perciò universalizzabile. Essa privilegierebbe infatti una concezione di religione come “sistema di dottrine” o “sistema di credenze morali”, mettendo in secondo piano gli aspetti legati ai comportamenti religiosi e creando una fuorviante dicotomia tra *worldview* e prassi

infatti, la credenza non precede le interazioni sociali, ma costituisce uno dei meccanismi posti in gioco da esse.³ Semmai, si cercherà di dimostrare il modo in cui le attività rituali e le narrazioni mitologiche tentino di produrre, in certi casi e circostanze particolari, degli effetti di credenza sull'uomo, in un gioco di natura essenzialmente comunicativa. La definizione di comunicazione che abbiamo dato all'inizio – come di “uno scontro di voleri e poteri che, più che all'enunciazione di verità e falsità, soggiace al principio dell'efficacia”⁴ – pone questo fenomeno su un piano molto concreto di azioni e interazioni sociali. Ecco perché tenteremo di situare anche l'analisi del problema della credenza all'interno di una situazione specifica, storicamente circoscritta. Sulla base di ciò che avremo poi appreso riguardo a tale caso concreto, cercheremo di trarre alcune osservazioni più generalizzabili, passibili di venire inserite all'interno di una prospettiva più ampia sul problema.⁵

La scelta di analizzare il fenomeno della credenza religiosa partendo dalla teoria dell'enunciazione ci permetterà di gettare una luce nuova su questa questione, e di vederla sotto un'angolazione sufficientemente libera da psicologismi. Al contempo, il caso che abbiamo scelto ci darà l'occasione di integrare le osservazioni di Latour sul regime di credenza, con ulteriori riflessioni riguardanti autorità, interessi e passioni. Arriveremo inoltre a constatare come, nel fenomeno preso in esame, la costruzione di credenza si leghi indissolubilmente a prassi culturali ed enunciative di *traduzione* tra discorsi religiosi diversi. Apparirà infatti chiaro come, la traduzione fra tradizioni religiose diverse, sorte localmente ma in continuo interscambio e trasformazione, porti alla costituzione di particolari forme di identità, che si presentano come esito di specifiche tattiche culturali.

rituale.

³ L'idea fuorviante che i significati abbiano una origine cognitiva che precede la comunicazione stessa, si trova implicitamente in diverse teorie contemporanee sulla produzione culturale. Un esempio di ciò si può trovare anche nel concetto di *ideoscapes* di Appadurai (1996), secondo cui i significati si produrrebbero in un processo di progressiva proiezione di stati mentali verso l'esterno, a cui successivamente si aggiungerebbero le relazioni sociali e l'iscrizione dei concetti nel territorio. Tale teoria trascura però il fatto che ciò che pensiamo è sempre *già* inserito in una rete di relazioni intersoggettive da cui l'intelletto dipende, in un intreccio complesso di azioni, cognizioni e passioni.

⁴ Cfr. il primo capitolo.

⁵ Il problema della credenza verrà affrontato sotto una diversa angolatura anche nell'ambito del Giappone contemporaneo, all'interno del paragrafo conclusivo del capitolo quarto.

2.1 Il Giappone nel tredicesimo secolo: cartografia di discorsi localizzati

Il caso che prenderemo in esame riguarda la fondazione mitologica e narrativa di una particolare collettività socioculturale del periodo medievale (XI-XIV sec.), tra i massicci montuosi di Yamato 大和, nel Giappone centrale. La comunità in questione si muoveva in un'area abbastanza estesa, che va dall'isola di Tomogashima 友ヶ島 (di fronte all'odierna città di Wakayama 和歌山市) fino a Kame no se 亀の瀬, molto più a nord oltre al monte Nijō 二上山, dove il fiume Yamato 大和川 si restringe al confine tra le antiche province di Yamato e Kawachi 河内. Il fulcro di quest'area era la catena montuosa di Katsuragi 葛城, in cui, al centro, spicca il monte Kongō 金剛山 (1125 m), situato a circa trenta chilometri a sud dell'odierna città di Ōsaka 大阪. Tale area era, almeno dal settimo secolo, luogo di intense pratiche ascetiche di derivazione buddhista e taoista, nonché luogo di sperimentazione rituale tra tali tipi di pratiche e culti locali legati alle divinità locali (kami) e allo sciamanesimo.⁶ A partire dal decimo secolo, l'incrocio tra queste diverse correnti porterà, in questa e in altre aree montuose di asceti spirituali (come Yoshino 吉野, Kumano 熊野, Hikosan 彦山), alla nascita del movimento ascetico noto come Shugendō 修験道, o la "Via per acquisire i poteri ascetici (*gen* 験)".⁷

E' a partire dai secoli dodicesimo e tredicesimo che si cominciano a mettere per iscritto i primi miti di fondazione di questo movimento, in compilazioni come lo *Ōmine engi* 大峰縁起 (tardo periodo Insei, inizio Kamakura), il *Kumano gongen gosuijaku engi* 熊野権現御垂迹縁起 (1163) e lo *Shozan engi* 諸山縁起 (fine XII sec.). Quest'ultimo testo, in particolare, costituisce il primo documento a descrivere in maniera abbastanza sistematica le attività ascetiche che si svolgevano a Katsuragi in quel periodo, come verrà discusso nel corso di questo studio. Bisogna tuttavia aspettare la seconda metà del tredicesimo secolo, per assistere ad una produzione mitologica locale a Katsuragi, che

⁶ Cfr. Miyake (2001a).

⁷ Per una introduzione allo Shugendō, cfr. gli studi classici di Gorai Shigeru (1980) e Miyake Hitoshi (1985). Per alcune recenti pubblicazioni in lingua inglese, cfr. Miyake (2001b) e (2005).

ponga questa area di pratica al centro di un complesso sistema cosmologico. Tali narrazioni mitologiche, raccolte in un testo chiamato *Yamato katsuragi hōzanki* 大和葛城寶山記 (lett. “Cronache del monte ingioiellato di Katsuragi in Yamato”, d’ora in avanti abbr. come *Hōzanki*),⁸ costituiscono alcune tra le prime riflessioni cosmogoniche all’interno del buddhismo giapponese, che collocano Katsuragi alle origini del mondo e dell’universo buddhista.⁹ Tali narrazioni rientrano in un vasto movimento di reinterpretazione medievale di cronache mitologiche antiche – segnatamente il *Nihonshoki* 日本書紀 (720) e il *Kojiki* 古事記 (712) – alla luce del buddhismo esoterico *mikkyō* 密教, del taoismo e di miti di provenienza hindūista, arrivati in Giappone attraverso lo stesso Canone buddhista.¹⁰

Le narrazioni di Katsuragi del tredicesimo secolo si pongono cioè all’inizio di un vasto movimento di riscrittura mitologica del passato, e di reinvenzione del Giappone come origine del mondo conosciuto, che cerca di fondare l’identità delle isole giapponesi sulla base dell’universo di valori in quel momento maggiormente condiviso, ossia il pensiero buddhista. In particolare, il testo dello *Hōzanki* costituisce il tentativo, da parte del gruppo di asceti che operavano a Katsuragi, di autocostruirsi in una identità di tipo locale, ma legata a un disegno cosmogonico, cosmologico e soteriologico di tipo universale. In altre parole, una forma di identità locale, connessa a un luogo specifico, ma fondata su una narrazione dal valore assoluto e primordiale, che attiva meccanismi di autorità e credenza in verità universali. Per capire però quali erano i meccanismi in gioco nella produzione mitologica medievale di Katsuragi, sarà utile riassumere il tipo di connessioni rituali, politiche, economiche e ideologiche che si stabilivano in quel periodo tra i diversi centri di culto, a livello translocale.

Lo studio della storia socio-religiosa, politica ed economica del Giappone medievale, ha cambiato radicalmente prospettiva negli ultimi quindici anni. Grazie ai lavori pionieristici dello storico Kuroda Toshio (1926-1993) – che

⁸ Abe Yasurō (hen), *Ise Shintō shū*, “Shinpukuji zenpon sōkan”, dai 2 ki dai 8 kan (Jingibu 3), Kyōto, Rinsen Shoten, 2005, pp. 617-625 (d’ora in avanti abbr. come *ISS*).

⁹ Cfr. su questo argomento Yamamoto (1998), Teeuwen (1996), e Rambelli (2009).

¹⁰ Sul problema dell’utilizzo dei miti hindūisti all’interno del buddhismo giapponese medievale, cfr. anche Iyanaga (2006-07).

introdusse già negli anni Sessanta il problema dell'enorme potere politico ed economico detenuto dai grandi monasteri buddhisti del periodo Kamakura (1185-1333), del legame di questi con l'aristocrazia di corte e del complesso gioco di alleanze e negoziazione di potere con l'aristocrazia guerriera – la percezione del Giappone medievale è notevolmente cambiata negli ultimi anni.¹¹ Gli storici tendono ora a mettere molto più in risalto il peso politico delle istituzioni religiose *vis à vis* i gruppi di militari *bushi* 武士, un tempo considerati gli unici padroni indiscussi della scena politica medievale, e a collocare quest'ultima tra i secoli undicesimo e quindicesimo, in concomitanza con lo sviluppo, l'espansione e il successivo decadimento del sistema di latifondi privati *shōen* 莊園.¹²

Negli ultimi anni dunque, sia gli storici delle religioni che gli storici di stretta osservanza, hanno sottolineato la necessità di tenere in considerazione l'aspetto politico ed economico del panorama religioso del Giappone medievale. Questo ha permesso, ai primi, di cogliere più in profondità le dinamiche del discorso religioso, ai secondi di evitare l'applicazione di modelli ormai stereotipati, che alla luce degli studi documentari avevano perso qualsiasi forza esplicativa, divenendo ormai tautologici. Così, questo ripensamento sul diverso peso e ruolo degli attori storici che hanno definito il periodo medievale – le casate nobiliari *kuge* 公家, guerriere *buke* 武家 e monastiche *jike* 寺家 – ha portato a vedere in diversa luce la frammentazione locale del potere e la sua distribuzione in diversi gruppi e sfere di influenza, in un sistema di alleanze in mutamento chiamato da Kuroda *kenmon taisei* 権門体制 (“sistema di gruppi di potere”).¹³ In prospettiva diacronica, si è quindi evidenziato come la storia medievale non fosse dominata da un'unica classe sociale, ma fosse costituita da un discorso a più voci, da una molteplicità di punti di vista, facendo emergere quella che Foucault definisce come “uno degli elementi fondamentali dell'indagine storica”: la nozione di discontinuità.

¹¹ Sulle teorie di Kuroda Toshio in ambito storiografico e socio-religioso, cfr. ad esempio Kuroda (1975), (1980), e (1996).

¹² Testimonianza di questo profondo ripensamento della storia giapponese pre-moderna tra gli storici contemporanei, sono ad esempio Mass (ed.) (1997); Adolphson (2000); Adolphson, Kamens e Matsumoto (eds.) (2007).

¹³ Kuroda (1975), cap. 1. Per un recente approfondimento di questa tematica nel discorso storico medievale, cfr. Adolphson (2000), “Introduction”.

Sostiene infatti Foucault:

“Nozione paradossale, quella di discontinuità: infatti è contemporaneamente oggetto e strumento della ricerca; delimita il campo di cui rappresenta l’effetto; permette di individuare i vari settori, ma a sua volta la si riesce a determinare soltanto mediante un raffronto tra questi ultimi. E inoltre in fin dei conti non è semplicemente un concetto presente nel discorso dello storico, ma un suo presupposto segreto: da dove potrebbe muovere infatti il suo discorso, se non da questa frattura che la storia – e la sua storia – gli offrono come oggetto? Uno degli aspetti più essenziali della nuova storia è senza dubbio questo spostamento della discontinuità: il suo passaggio dall’ostacolo alla pratica; la sua integrazione nel discorso dello storico in cui non rappresenta più una fatalità che bisogna ridurre, ma un concetto operativo che viene utilizzato; e da ciò l’inversione di segno in virtù del quale non è più il negativo della lettura storica (il suo rovescio, il suo insuccesso, il limite del suo potere), ma l’elemento positivo che ne determina l’oggetto e ne convalida l’analisi”.¹⁴

Il filosofo francese afferma che sia dunque questo l’elemento che segna adesso uno dei maggiori cambiamenti nel modo di analizzare la storia. Per la storiografia classica, discontinuità ed eterogeneità erano la forma in cui i dati storici si presentavano, che doveva però essere ricondotta a una continuità degli avvenimenti e a categorizzazioni di tipo omogeneo. Da qualche tempo invece le discipline storiche hanno cominciato a capire l’importanza delle fratture, delle soglie di funzionamento, delle inflessioni e delle trasformazioni che contraddistinguono il discorso storico, al di là di ogni schema di causalità deterministica che tentiamo di imporgli.

Allo stesso modo, per meglio documentare queste fratture e diversificazioni, anche gli storici delle religioni hanno cominciato a puntare l’attenzione sui processi storici e le interazioni a livello locale, microscopico. Si è infatti cominciato a prendere in esame non più solo le grandi correnti dottrinali, ma anche le realtà politico-rituali dei singoli centri di culto, come Kasuga 春日, Kumano, Hiei 比叡, Ōyama 大山, Konpira 金比羅, Ise 伊勢, Kōyasan 高野山, ecc...¹⁵ Tali studi hanno messo in evidenza che i centri di culto erano nella maggior parte dei casi costituiti da una combinazione – di tipo rituale,

¹⁴ Foucault (1969), trad. it. pp. 13-4.

dottrinale e politico-economica – tra templi buddhisti e santuari preposti al culto dei kami locali. Tale combinazione era spesso basata sul meccanismo dello *honji suijaku* 本地垂迹 (“natura originaria e traccia manifesta”), che legava tra loro buddha, bodhisattva, kami, deva, figure di santi fondatori, creature ed entità extra-umane attraverso una teoria buddhista delle emanazioni.¹⁶ E’ stato dimostrato in questi studi come, nel Giappone medievale, tale teoria servisse a instaurare reti di associazioni tra diversi attori extra-umani, creando divinità dai molti nomi e dalle molteplici forme che caratterizzavano ogni singolo centro di culto e i suoi possedimenti. Tali reti di associazioni servivano a coordinare e a legittimare, a livello rituale e dottrinale, le relazioni di tipo economico e politico che si stabilivano tra tutti i templi, i santuari e i latifondi privati appartenenti al singolo centro di culto, che spesso si configurava così come una vasta area sacra (*reijō* 霊場).¹⁷ Nel caso dei centri più importanti – come ad esempio Hiei, Kasuga, Tsurugaoka Hachimangūji 鶴岡八幡宮寺, Tōdaiji 東大寺, Kōyasan – i *networks* politico-rituali di templi e santuari affiliati a un unico complesso religioso arrivavano ad estendersi anche per tutto il paese.¹⁸

All’interno di ognuno di questi *jisha* 寺社 (complessi di “templi-santuari”), le attività religiose seguite erano dunque lontane dal rassomigliare alle tradizioni shintō e buddhiste a cui possiamo assistere oggi. Erano invece presenti specifici discorsi religiosi *localizzati* (*site-specific*) e prodotti da ciascun centro di culto, in cui temi mitologici e rituali venivano adattati e riconfigurati per supportare la loro fede, le loro prerogative politiche e la loro posizione economica. Un punto fondamentale di tali processi creativi è che gli elementi ricombinati assieme potevano avere avuto origine da tradizioni buddhiste, pratiche taoiste e *onmyōdō* 陰陽道 (*yin-yang*), culti locali dei kami, o nella maggior parte dei casi essere già un intreccio di queste correnti. E’ in questo

¹⁵ Oltre agli studi pionieristici di Allan Grapard (1992) sul centro di Kasuga-Kōfukuji, si annoverano quelli di Teeuwen (1996) su Ise, di Thal (2005) su Konpira, di Adolphson (2000) sul Kōyasan, di Moerman (2006) su Kumano, di Ambros (2008) su Ōyama, e di Breen e Teeuwen (2010) su Hie.

¹⁶ Sulla logica associativa dello *honji suijaku*, cfr. Teeuwen and Rambelli (eds.) (2005).

¹⁷ Si tratta di una posizione condivisa ormai anche da non pochi studiosi giapponesi contemporanei, come Abe Yasurō, Sueki Fumihiko, Itō Satoshi, Kadoya Atsushi, Satō Hiroo, per menzionarne solo alcuni tra i più rappresentativi. Cfr. ad esempio Satō (2003).

¹⁸ Cfr. per esempio McMullin (1985), e Adolphson (2000), per alcune stime.

senso che potremmo definire questi processi di inclusione ed esclusione/selezione con il termine “combinatori”.¹⁹

Inoltre, la selezione e riconfigurazione di rituali, narrazioni, oggetti cerimoniali e divinità, attuata in ciascun centro culturale, implicava sia un continuo flusso di sapere da un’area all’altra, sia la costante trasformazione (ossia traduzione e adattamento) dei discorsi religiosi localmente prodotti da queste istituzioni. Dovremmo dunque considerare la produzione mitologica del tredicesimo secolo come un fenomeno radicato in tali *discorsi localizzati*, che ricodifica al suo interno anche le relazioni di potere tra i centri di culto. Relazioni che possono essere di tipo *contrattuale*, di riconoscimento di sfere di influenza o di gerarchie, oppure *conflittuale*, di contestazione, insubordinazione o prevaricazione, con continue oscillazioni tra i due poli. Il discorso religioso giapponese del tredicesimo secolo potrebbe essere meglio compresa nei termini di una *cartografia*: una mappa di agentività non osservata da una prospettiva centrale, elevata e unificante, ma da diversi punti di vista interni, in reciproca interazione e adattamento.²⁰

Il concetto di cartografia, secondo l’accezione indicata da Deleuze e Guattari, viene opposto al ricalco di un modello prestabilito e fissato, alla “descrizione di uno stato di fatto”, che riconduce ogni fenomeno a una struttura già codificata, gerarchizzata e cristallizzata. Secondo i due autori:

“La carta si oppone al calco, perché essa è interamente rivolta verso una sperimentazione in presa sul reale. [...] Fa essa stessa parte del rizoma. La carta è aperta, è connettibile in tutte le sue dimensioni, smontabile, reversibile, suscettibile di ricevere costantemente modificazioni. Può essere strappata, rovesciata, adattarsi a montaggi di ogni natura, essere messa in cantiere da un individuo, un gruppo, una formazione sociale. La si può disegnare sopra un muro, concepirla come un’opera d’arte, costruirla come un’azione politica o come una meditazione. Forse uno dei caratteri più importanti del rizoma consiste nell’essere sempre a molteplici entrate; la tana in questo senso è un rizoma animale e comporta qualche volta una netta distinzione tra la linea di fuga come corridoio di spostamento e gli strati di riserva o di

¹⁹ Tale termine è stato usato in studi recenti anche per definire lo specifico processo di associazione e giustapposizione tra figure del pantheon buddhista e kami locali, che mette assieme gli attori divini senza far perdere loro un carattere intrinseco di reciproca diversità. Cfr. Teeuwen and Rambelli (eds.) (2005), “Introduction”. Tuttavia, nel presente studio si metterà in luce come questo sia solo uno dei possibili meccanismi di combinazione, che si affianca anche a ridefinizioni continue di cosa viene considerato “kami” e cosa “buddha”.

²⁰ Deleuze e Guattari (1980), trad. it. pp. 16-21.

abitazione (cfr. il topo muschiato). Una carta ha molteplici entrate, contrariamente al calco che ritorna sempre allo ‘stesso’”.²¹

Deleuze e Guattari fanno qui esplicito riferimento ai diagrammi rizomatici. Infatti la *cartografia* viene descritta come una delle proprietà del concetto di *rizoma*, assieme ai seguenti principi: la *connettività*, ossia la capacità di connettere tra loro i diversi punti di un reticolo; l'*eterogeneità*, che garantisce la diversità degli elementi che compongono il rizoma; la *molteplicità*, ossia il fatto che il rizoma non sia costituito da un tronco centrale e unitario, ma da un insieme variegato di elementi in movimento; la *rottura asignificante*, cioè la proprietà che consente al diagramma di costruire nuove connessioni in seguito a *breakdowns* locali, decentrando continuamente le prospettive sul territorio; e la *decalcomania*, secondo cui bisogna “reinnestare i calchi sulla carta”, ossia riportare i modelli gerarchici e simmetrici a cui abbiamo ricondotto la complessità del reale, alla molteplicità delle prospettive interne alla rete di connessioni.²²

Il rizoma emerge dunque nel suo insieme come un tipo di organizzazione decentralizzata, basata sull'incrocio tra più punti di vista locali, interni a una mappa di relazioni in costante mutamento. Potremmo effettivamente usare questo specifico aspetto dei rizomi, la cartografia, per ripensare le relazioni tra i diversi *jisha* del Giappone medievale, considerandole nei termini di continue mediazioni e ridistribuzioni di potere tra centri culturali in competizione. Katsuragi non sfuggiva a questo tipo di dinamiche, ma vi partecipava attivamente attraverso dei processi di *traduzione*.

²¹ Ibid., trad. it. pp. 16-7.

²² Per il concetto di rizoma, cfr. ibid., trad. it. pp. 3-36.

2.1.1 La traduzione tra discorsi religiosi

Se esaminiamo le narrazioni mitologiche di Katsuragi della seconda metà del tredicesimo secolo, appare evidente come al suo interno siano stati introdotti elementi culturali molto diversi tra loro. Recita ad esempio la parte iniziale dello *Hōzanki*.²³

“Così abbiamo udito: Quando Cielo e Terra stavano per attualizzarsi, lo Spirito Acquatico (*suiki* 水氣) mutò in essi. [*Emerse in un solo momento*]²⁴ I venti delle dieci direzioni si incrociarono e, toccandosi l’un l’altro, furono in grado di sostenere la Grande Acqua (*taisui* 大水). Sulla superficie dell’acqua un kami (神聖)²⁵ nacque attraverso una trasformazione, con mille teste e duemila mani e piedi. [*Si manifestò con il nome del kami Eterno Dharmakāya tathāgata Kuni no tokotachi e si dice che avesse le sembianze del kami Ame no minaka nushi*] Il suo nome era Eterno e Compassionevole Re Kami (Jōjū jihī shinnō 常住慈悲神王), e divenne Ikō 葦綱. Dall’ombelico di questo kami antropomorfo (*ninjin* 人神) sbocciò un meraviglioso fiore di loto impreziosito da mille foglie dorate. Questo sprigionava una grande luce, simile a diecimila soli che splendono tutti assieme. All’interno del fiore si trovava un [altro] kami antropomorfo, che sedeva nella posizione del Loto. Tale kami umano emetteva anche una luce infinita. Il suo nome era Re Deva Brahmā (Bontennō 梵天王). [*Questi viene venerato con il nome comune di Sūrya (Nitten 日天)*] Dalla mente di costui, nacquero otto figli, che fecero nascere la popolazione del Cielo e della Terra (*tenchi ninmin* 天地人民). [*Si trasformarono nei kami antenati*] Egli era chiamato kami celeste (*tenjin* 天神), e anche divino antenato Imperatore Celeste.²⁶ [*Egli è il kami ancestrale venerato dai figli di Deva*].²⁷

²³ Abe Yasurō (ed.) (2005), *Ise Shintō shū*, pp. 617-625 (d’ora in avanti abbr. come *ISS*).

²⁴ Le parti tra parentesi quadre corsive costituiscono le note a margine presenti nel manoscritto conservato presso l’archivio del Shinpukuji (periodo Nanbokuchō).

²⁵ Lettura fornita da Ōsumi Kazuo in *NST* 19, p. 58, e discussa più sotto.

²⁶ Trad. mia dal testo originale, cfr. con trad. parziale di questa parte pubblicata in Iyanaga (2005), p. 166.

²⁷ Quando non specificato, trad. mia. *ISS*, p. 617. In questa nota a margine, il manoscritto del Shinpukuji riporta il termine *tenshi no sobyō* 天子祖廟 (lett. “Mausoleo dei Figli di Deva”). Il primo termine *tenshi* 天子 (sancr. *devaputra*) potrebbe significare in alternativa “Imperatore”, ma in questo contesto discorsivo si riferisce agli otto figli di Brahmā prima menzionati nel testo, come si desume da altre ricorrenze successive del termine (cfr. lo stesso uso di tale termine in altri testi *ryōbu shintō* come il *Bikisho* 鼻歸書, in *ST, Shingon shintō ge*, p. 507, l. 5). Per quanto riguarda invece il secondo termine *sobyō* 祖廟 (lett. “mausoleo”), può essere considerato equivalente a *sōbyō* 宗廟, parola glossata da Ōsumi Kazuo con l’espressione “kami venerato dagli antenati”. Cfr. *NST* 19, p. 58.

Come commentato da Iyanaga Nobumi, che ha analizzato questa prima parte del testo,²⁸ la porzione che va da “I venti delle dieci direzioni si incrociarono”, fino a “che fecero nascere la popolazione del Cielo e della Terra”, costituisce un mito hindūista abbastanza noto, che spiega l’origine del cosmo come prodotto a partire dall’ombelico di Viṣṇu-Nārāyaṇa, mentre riposava sul serpente cosmico Śeṣa, giacendo sul fondo dell’oceano.²⁹ Il mito è entrato a far parte, in una forma modificata, all’interno del Canone buddhista, ed è da lì che secondo Iyanaga sarebbe stato ripreso dai compilatori dello *Hōzanki* (probabilmente dal *Dazhidulun* 大智度論, trattato attribuito tradizionalmente a Nāgārjuna – II sec. d.C. – in realtà recenziere).³⁰

Vi sono però interessanti differenze rispetto alla versione del Canone. Prima di tutto, il nome di Viṣṇu (giapp. Bichū 韋紐), presente nel *Dazhidulun*, viene cambiato nello *Hōzanki* in Ikō 葦綱, probabilmente a causa di una similarità del primo carattere di entrambi i composti. Nel secondo caso infatti, a causa dell’aggiunta del radicale di “erba” *kusa kanmuri* 草冠, la parte iniziale significa “canneto”, e fa riferimento al mito cosmogonico narrato nelle cronache giapponesi del *Nihon shoki*, in cui un germoglio di canna (*ashikabi* 葦牙) è il primo elemento a comparire dalla separazione del Cielo e della Terra.³¹ Dunque questa parte rappresenterebbe una traduzione di un mito cosmogonico hindūista in un linguaggio buddhista, che viene a sua volta intrecciato però con elementi mitologici dalle cronache giapponesi antiche.

Inoltre, la parola kami 神 (cin. *shen*), assente nel passaggio del *Dazhidulun*, viene qui disseminata nel testo, e combinata con il carattere di persona, a indicare un dio dalla forma umana, fatto coincidere con il Deva Brahmā della tradizione hindū, che viene dunque identificato con una divinità locale giapponese. Il carattere di kami viene associato anche ad un altro nome non presente nel testo buddhista, quello di una divinità completamente nuova, chiamata nello *Hōzanki* Jōjū jihī shinnō (“Eterno e Compassionevole Re Kami”). Questa divinità ricorre molte volte nel testo e non è rintracciabile in altri documenti da me analizzati. Tuttavia, sembra costituire la figura divina principale dello *Hōzanki* dal punto di vista cosmologico e soteriologico. Egli

²⁸ Iyanaga (2005), p. 166.

²⁹ Mito narrato ad esempio nel *Māhābhārata* e nel *Bhāgavata Purāna*, cfr. Biardeau (1981), pp. 51-2.

³⁰ Cfr. Iyanaga (2006-07), p. 265. *Dazhidulun*, in *T XXV* 1509, p. 116a, rr. 6-11. Trad. francese in Lamotte (1966), p. 466.

³¹ *NKBT* 67, pp. 76-7.

costituisce infatti la personificazione dei valori più importanti in gioco, ovvero quelli relativi al concetto di Illuminazione Originaria (*hongaku* 本覚), e agisce attivamente nel mondo portando alla salvezza gli esseri senzienti. Prenderemo in esame come, a partire dalla sua figura, si instauri una catena di delegati, che via via sembra radicare sempre più a fondo, nel territorio di Katsuragi e nel suo teatro mitico-figurativo, dei valori di salvezza e verità universali.

Il termine *jōjū jihi* 常住慈悲 (eternità e compassione) ricorre più volte nel Canone buddhista. *Jōjū* indica in particolare il carattere assoluto e incondizionato dell'Illuminazione.³² Nei suoi sviluppi medievali, le correnti buddhiste giapponesi hanno spesso associato questo concetto a quello di Illuminazione Originaria, ossia l'idea secondo cui l'Illuminazione sarebbe originariamente già presente in tutti i fenomeni.³³ L'associazione di *jōjū* con il termine *jihi* – la dottrina *mahāyāna* della compassione – iscrive in questo Re Kami (*shinnō* 神王) una competenza di tipo cognitivo (la conoscenza del carattere intrinsecamente illuminato di tutti gli esseri), innescando anche una predisposizione ad agire (volere e potere salvare). Tale divinità *combinatoria*, probabile oggetto di culto presso gli asceti di Katsuragi, traduce dunque nel suo stesso nome sia delle profonde verità buddhiste, che la credenza nei kami locali.

La descrizione di *Jōjū jihi shinnō* è quella di un kami 神聖 con “mille teste e duemila mani e piedi”. Il composto usato per kami, in questo caso, è lo stesso che si ritrova nel mito cosmogonico del *Nihon shoki*,³⁴ in cui il termine viene glossato con questa lettura, ma deriverebbe a sua volta da un testo taoista cinese del III sec. d.C., il *Sanwu liji* 三五曆記, che recita: “All'inizio del mondo, c'era una sacra divinità (*shensheng* 神聖) chiamata *tianhuang* 天皇, dotata di un corpo e tredici teste”.³⁵ Il termine originario “sacra divinità”, pur mantenendosi nel suo aspetto grafico, nel *Nihon shoki* verrà rivestito, sul piano sonoro, con la pronuncia kami, e associato agli dei locali giapponesi. Tale ricombinazione linguistica, attuata sul piano verbale e grafico, permette dunque di ricombinare, già nelle antiche cronache giapponesi, concetti taoisti sui

³² Cfr. Nakamura e Sueki (a cura) (2004), *ad vocem* “*jōjū*”.

³³ Rambelli (2009), p. 240. Il concetto di Illuminazione Originaria prese forma attorno al V-VI sec. d.C., in testi come il *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (“Trattato sul risveglio della fede nel Mahāyāna”), e rivestì in seguito un ruolo fondamentale negli sviluppi dottrinali *tendai* 天台 e *shingon* nel periodo medievale, venendo anche impiegato in strategie di legittimazione delle gerarchie sociali. Cfr. Stone (1999), e Hakeda (1967).

³⁴ *NKBT* 67, pp. 76-7.

³⁵ *KT* VIII, p. 195.

fondamenti del cosmo e i kami locali. Non è un caso infatti che nel *Sanwu liji* venga associata a tale divinità il termine *tianhuang*. Quest'ultimo termine, proprio negli anni appena precedenti alla compilazione del *Nihon shoki* (a partire dal regno di Tenmu 天武天皇, r. 673-86) diverrà infatti la designazione ufficiale dello stesso Imperatore giapponese, che in questo modo andava ad identificarsi con la divinità centrale del cielo.³⁶ Il *Sanwu liji*, ormai perduto, è ricostruibile solo dalle sue citazioni all'interno di altre opere, tra le quali, oltre al *Nihon shoki*, compare anche il *Nihon shoki shiki teihon* 日本書紀私記丁本 (inizio X sec.), un commentario sulle antiche cronache giapponesi.³⁷ A differenza del *Nihon shoki*, il *Nihon shoki shiki teihon* descrive anche le tredici teste della divinità presenti nel testo taoista. E' probabile che il *Nihon shoki shiki teihon* sia stato preso a modello per la compilazione dello *Hōzanki*, in cui, grazie alla modificazione e all'inserimento del mito hindū narrato dal *Dazhidulun*, il numero di teste e di arti superiori e inferiori del kami viene aumentato quasi a designare una figura più potente, rispetto a quella narrata nelle cronache giapponesi antiche.³⁸

Si tratta della prima volta che il mito cosmogonico di Viṣṇu viene ripreso in un testo giapponese e combinato con le cronache riguardanti i kami. Abbiamo quindi ragione di supporre che i compilatori dello *Hōzanki* – la cui identità culturale cercheremo via via di delineare attraverso le diverse tracce testuali da loro lasciate – avessero di proposito adattato e ricombinato tra loro elementi appartenenti a universi semantici differenti. Tale operazione non può essere semplicemente frutto di una “influenza”. Michael Baxandall, in *Patterns of Intention*, mette giustamente in guardia contro il concetto di influenza:

“To say that X influenced Y in some matter is to beg the question of cause without appearing to do so. After all, if X is the sort of fact that acts on people, there seems no pressing need to ask why Y was acted on: the implication is that X simply is that kind of fact – ‘influential’. Yet when Y has recourse to or assimilates himself to or otherwise refers to X there are causes: responding to circumstances, Y makes an intentional selection from an array of resources”.³⁹

³⁶ Cfr. Barrett (2000).

³⁷ *Nihon shoki shiki teihon* in *KT VIII*.

³⁸ Iyanaga (2006-07), p. 267.

³⁹ Baxandall (1985), p. 59.

Posto che, come abbiamo visto nel primo capitolo, il concetto di intenzionalità emerge dall'interazione tra i soggetti ed è sempre distribuito tra i diversi attori, parlare di influenza tra due o più forme di produzione testuale (di documenti scritti, visivi, comportamenti, ecc...), significa dunque tentare di evitare il problema delle azioni e interazioni presenti in ogni processo comunicativo. Soprattutto, significa rendere ovvia e naturale la relazione di implicazione che porta da un testo all'altro, senza interrogarsi sulla negoziazione di valori e sulle strategie in gioco all'interno di questi processi. Nel caso delle narrazioni mitologiche di Katsuragi, abbiamo invece delle strategie di significazione molto chiare, che possono essere meglio spiegate ricorrendo al concetto di traduzione. Sarà prima però necessario definire meglio questa nozione.

La nozione di traduzione costituisce una delle più importanti in semiotica, ed è tuttora oggetto di notevole interesse da parte di questa disciplina.⁴⁰ Greimas e Courtés, all'interno del loro *Dizionario*, ricorrono più volte a questo termine per spiegare l'attività stessa della significazione.⁴¹ D'altronde, i due studiosi affermano che:

“La traducibilità appare come una delle proprietà fondamentali dei sistemi semiotici e come il fondamento stesso del processo semantico: fra il giudizio esistenziale ‘c’è del senso’ e la possibilità di dirne qualcosa, si intercala in effetti la traduzione; ‘parlare del senso’ è insieme tradurre e produrre significazione”.⁴²

Ogni traduzione, proseguono Greimas e Courtés, può essere distinta in due fasi, la prima detta “interpretativa”, la seconda “produttiva”. Mentre la prima fase riguarderà un giudizio sui valori veicolati dall'enunciato e l'eventuale costruzione di un *metalinguaggio* che possa renderne conto, la seconda riguarderà la produzione di un altro testo. In virtù dello scarto tra l'universo figurativo dell'Enunciatore e quello dell'Enunciatario, si produrrà un testo nuovo che, a seconda delle strategie di enunciazione adottate, potrà essere più o meno equivalente al testo di partenza. L'aspetto più interessante dei fenomeni

⁴⁰ Lo testimonia il recente convegno di Urbino su questo tema, svoltosi nei giorni 8-10 settembre 2010, nel corso del seminario annuale del Centro Internazionale di Studi Interculturali di Semiotica e Morfologia. Cfr. anche Dusi e Nergaard (a cura) (2000), *Sulla traduzione intersemiotica*.

⁴¹ Cfr. Greimas e Courtés (2007), pp. 363-4, 317.

⁴² Ibid., *ad vocem* “Traduzione”.

traduttivi, rimane però non tanto la fedeltà, quanto la trasformazione che è in essi congenita.⁴³ Come sostiene Jurij Lotman, tale trasformazione è nella maggior parte dei linguaggi (ad eccezione dei sistemi logico-matematici) una modificazione di tipo asimmetrico, in cui ogni eventuale equivalenza tra il testo di partenza e quello tradotto, costituisce solo una convenzione. Questo in quanto “the translator is forced to *make a choice*”.⁴⁴

Il processo di selezione comporta infatti una esclusione di alcuni elementi a favore di altri, e un adattamento continuo che, come evidenziato da Hagège, modifica sia il linguaggio di partenza che quello di arrivo.⁴⁵ Umberto Eco nega che il processo di adattamento costituisca un esempio di traduzione.⁴⁶ Al contrario, secondo Paolo Fabbri, “sembra relativamente ovvio che tutte le traduzioni siano un adattamento”.⁴⁷ Riprendendo il suggerimento di Greimas, sopra discusso, secondo cui la significazione sarebbe una operazione di traduzione, e l’idea di Walter Benjamin per cui il senso sarebbe una virtualità toccata dalla traduzione – sarebbe cioè il risultato della traduzione stessa⁴⁸ – il semiologo italiano cerca di situare il problema all’interno di una serie di casi concreti, per verificare quali possano essere le specifiche strategie traduttive attraverso cui si producono i significati.⁴⁹ Se infatti “il senso si costituisce in traduzione”, e “non sappiamo cos’è il senso di ciò che traduciamo, scopriamo cos’è il senso mentre traduciamo”, è necessario ripercorrere questi processi nelle loro diverse fasi e manifestazioni, cercando, testo per testo, di disimplicare dalle analisi stesse i concetti utili a definire il problema.⁵⁰

In questo modo, partendo dai processi localizzati, è possibile delineare non solo i diversi passaggi trasformativi da un discorso all’altro, ma anche le figure di traduttori – siano essi traduttori letterari, interpreti, immigrati, antropologi, ma anche spie, criminali e profeti – che si pongono ai margini di discorsi sociali specifici. Essi infatti sono portati, per necessità o per scelta, a costruirsi e aggiornare costantemente un loro *metalinguaggio*, ossia una riflessione metalinguistica sulla situazione che si trovano a gestire, indagando con occhio vigile e attento comportamenti della vita quotidiana che, agli attori implicati,

⁴³ Fabbri (2003), p. 188.

⁴⁴ Lotman (1990), p. 14.

⁴⁵ Hagège (1985), citato in Fabbri (2003), pp. 188-9.

⁴⁶ Eco (2000).

⁴⁷ Fabbri (2003), p. 190.

⁴⁸ Benjamin (1955).

⁴⁹ Fabbri (2003), p. 89.

⁵⁰ Ibid., p. 200.

appaiono invece completamente naturali. Per poter comprendere l'alterità, i traduttori devono costantemente rapportare i valori dell'altro ai propri, modificando e adattando testi e discorsi diversi dai propri. Devono porsi ai margini del discorso che vogliono analizzare, e cercare di cogliere un senso in comportamenti che risultano invece ovvi agli attori coinvolti, traducendoli, appunto, nel proprio linguaggio.⁵¹

Lo scarto insito in tale passaggio produrrà nuovi significati. Tale scarto, sarà determinato non solo da differenze di valori, di forme espressive e culturali, ma soprattutto dagli specifici obiettivi che il traduttore si sarà prefissato, ossia dalle particolari strategie che prendono forma all'interno del nuovo testo prodotto. E arriviamo al punto che più interessa il nostro caso. La traduzione consente la trasformazione dei discorsi culturali, e determina la modificazione e riconfigurazione delle visioni del mondo, o meglio, degli universi di valori. Per dimostrare questo Fabbri discute un caso apparentemente paradossale, ossia la traduzione tra due sistemi religiosi fortemente autoriflessivi, caratterizzati da un grado minimo di apertura e scambio reciproco di valori: la cultura ebraica e quella islamica nel Mediterraneo orientale, durante la seconda metà del diciassettesimo secolo.⁵²

Il caso è stato esaminato da Gershom Scholem nel *Messia mistico*, che descrive la vita di Sabbatai Zevi (1626-1676), figura eccezionale di profeta e rabbino che, dagli esperti cabalisti dell'epoca, viene a un certo punto riconosciuto come il vero messia a lungo aspettato dal popolo ebraico.⁵³ A ciò segue una grande trepidazione. Nella zona tra Gaza, Smirne (luogo originario di questo profeta) e Costantinopoli, gli ebrei iniziano a mobilitarsi, a prepararsi per il ritorno del proprio popolo a Gerusalemme e per la disfatta di chi, per lungo tempo, li ha governati o perseguitati. Malgrado le aspettative di molti, Sabbatai Zevi viene preso e imprigionato a Costantinopoli e poi a Gallipoli. Nel corso dei mesi di prigionia, i suoi seguaci in Europa e nel Mediterraneo diventano tuttavia anche più numerosi, sicuri che il Sultano avrebbe infine incoronato il loro profeta riconoscendolo come il vero Messia. L'incontro con il Sultano effettivamente avviene, nel 1666, ma in quell'occasione, Sabbatai Zevi clamorosamente

⁵¹ Fabbri (1992). Cfr. l'importante saggio di George Simmel sulla figura dello straniero, in Simmel (1989).

⁵² Fabbri (2003), "L'intraducibilità da una fede all'altra", pp. 85-102.

⁵³ Scholem (1973).

abiura la propria fede e si converte all'Islam. Egli morirà dieci anni più tardi come apostata, nella città di Dulcinio.

Nathan di Gaza (1643-1680), seguace di Sabbatai e autore di alcuni scritti analizzati da Scholem, affermerà che tutti i passaggi della vita del suo maestro, compresa l'apostasia, rientrano in realtà in un disegno divino, in uno schema particolare dai cui tratti è possibile confermare la sua natura di Messia. Infatti, Sabbatai Zevi sconvolge sistematicamente la sintassi rituale della religione ebraica, ne modifica i ritmi e ne infrange i divieti – ad es. abolendo il digiuno o compiendo sacrifici di animali impuri – in un modo che viene però riconosciuto come coerente con le predizioni dei profeti del passato e con i calcoli cabalistici. Egli dimostra di essere il Messia, seguendo un sistema di regole di trasgressione che lo portano progressivamente al di là dell'ortoprassi ebraica, ma che al contempo ridefiniscono il discorso religioso ebraico e confermano il suo ruolo messianico. E' come se Sabbatai Zevi stesse trasgredendo dei limiti secondo delle mosse precise, per riconfigurarli e riaffermarli al tempo stesso, riconfigurando e rafforzando anche l'identità di un discorso religioso. Il punto interessante di questa interpretazione è che la tradizione ebraica del tempo avesse concepito, attraverso dei meccanismi ermeneutici di tipo lurianico-cabalistico, alcune *soglie* controllate – di uscita dal proprio sistema di ortoprassi – la cui funzione fosse precisamente quella di ricostituirne i *limiti*. In questo senso, anche l'apostasia venne salutata da Nathan di Gaza e da altri discepoli come una operazione di compimento della Legge, proprio attraverso la sua trasgressione estrema e il suo paradossale rovesciamento.⁵⁴

Vi è tuttavia un'altra ipotesi, avanzata da Fabbri, che riguarda più direttamente il concetto di traduzione.⁵⁵ Vi sono immagini di Sabbatai Zevi, che lo ritraggono con il rotolo della Legge, altre invece con in mano il Corano. Prima della sua conversione, egli usava firmarsi come *Amirah*. Le iniziali di questo nome significavano, secondo l'interpretazione dei fedeli, “Nostro Re e Signore, la sua maestà sia esaltata”. Tuttavia, tale nome evocava esplicitamente anche la parola *amir* (“emiro”). Questo, assieme al fatto che si fosse mostrato in abito verde a Gerusalemme, preoccupò non poco i rabbini del tempo, che lo

⁵⁴ Sul problema della trasgressione nei miti del *Kojiki*, cfr. Grapard (1991). Per una riflessione generale sul tema cfr. Foucault (1977).

⁵⁵ Cfr. Fabbri (2003), pp. 97-100.

fecero addirittura espellere dalla città. In seguito alla sua conversione, Sabbatai cominciò invece a firmarsi con il nome “Turco”, le cui lettere, secondo la lettura cabalistica, andavano a significare “Montagna di Dio che parla”. Inoltre, il nome turco di Dulcinio, Ülgün – città in cui trascorre gli ultimi anni – viene da lui assimilato alla parola ebraica *alqoum*, che ricorre nel passaggio dei *Proverbi*: “malekh’ alqoum” (“il Re contro cui non c’è insurrezione possibile”). Infine il turbante, che ricorre nel ritratto più famoso di Sabbatai Zevi – e che si dice fosse stato messo sul suo capo durante l’incontro con il Sultano – rappresentava, secondo alcuni studi recenti, l’incoronazione del Messia e la sua trasformazione nell’angelo Metatron descritto nel Terzo Libro di Enoch.⁵⁶ Dunque, viene letto come simbolo islamico ed ebraico allo stesso tempo. E’ noto che Sabbatai continuò a frequentare sia luoghi di culto ebraici che islamici dopo la sua apostasia. L’ipotesi è dunque che il Messia di Smirne avesse tentato progressivamente di tradurre il discorso ebraico in quello islamico, attraverso un metalinguaggio, costituito dagli strumenti di lettura lurianico-cabalistica. La Thorà messianica, che è *Thorat Emet* (“Thorà di Verità”) era per lui nascosta sotto il Corano, chiamato *Thorat Hesed* (“Thorà della Grazia di Dio”), come a voler dire che le verità del discorso ebraico debbano essere cercate all’interno di quelle dell’Islam. Si trattò di un tentativo di traduzione, di produzione di un terzo linguaggio di tipo combinatorio, con cui Sabbatai Zevi cercò verosimilmente di essere allo stesso tempo ebreo e musulmano. Tale tentativo, venne forse compreso da Nathan di Gaza, il quale propose la teoria dell’apostasia come conferma del discorso messianico ebraico, proprio per impedire questa traduzione.

Ecco dunque come, nel caso di trasformazioni dovute all’interazione tra discorsi religiosi, possiamo arrivare a parlare di *traduzione discorsiva*. Questa considerazione parte dal presupposto che i discorsi siano sistemi aperti, dotati di particolari meccanismi di inclusione ed esclusione. In termini semiotici, siamo in presenza di limiti di inclusione e soglie di esclusione, che vengono messi in gioco da una istanza di enunciazione, e che modulano lo spazio del discorso.⁵⁷ Abbiamo inoltre visto come il concetto di traduzione possa servire a

⁵⁶ Halperin (1997) e (2007). Cfr. Wolfson (1998, p. 217), secondo cui l’incontro avvenne invece con Mehmed Van Effendi, che era il capo predicatore del Sultano, il 16 settembre del 1666.

⁵⁷ Il problema delle *soglie* e dei *limiti* del discorso religioso – di volta in volta stabiliti e negoziati da istanze di enunciazione collettivamente distribuite – serve a spiegare secondo un punto di vista epistemologicamente più coerente

spiegare la riorganizzazione di un universo di valori, causata dall'inserimento e adattamento di elementi selezionati da altri linguaggi e discorsi. Tali processi prevedono la presenza di un *metalinguaggio*, che permetta il passaggio e la trasformazione in un nuovo discorso.

Bruno Latour e Michel Callon, riprendendo i lavori di Michel Serres,⁵⁸ hanno fatto della traduzione il concetto cardine della loro Actor-Network-Theory, al punto da definirla anche come una “sociologia della traduzione”. Nella loro precisazione del termine, essi non si discostano molto dalle osservazioni sinora fatte in ambito semiotico. Definiscono infatti la traduzione come una “connessione che veicola trasformazioni, inducendo due *mediatori* a coesistere”.⁵⁹ I mediatori sono per la ANT degli attori che modificano la traiettoria dell'azione, e che trasformano e rilanciano i significati trasmessi.⁶⁰ Tali processi di traduzione, attuati tra mediatori diversi, possono generare secondo i due sociologi delle associazioni tracciabili, ossia dei *networks*. Vedremo in seguito le implicazioni di tale osservazione. Per il momento ci limiteremo a proporre una versione leggermente modificata e più ristretta di tale definizione, ma particolarmente adatta al caso che stiamo esaminando. Definiremo infatti la traduzione come: “un processo di trasformazione legato alla distribuzione e negoziazione di relazioni di potere”.

le politiche di sintesi religiosa, discusse da Stewart and Shaw (eds., 1994, “Introduction: Problematizing Syncretism”, pp. 1-24) attraverso l'uso dei termini *syncretism* e *anti-syncretism*.

⁵⁸ Serres (1974).

⁵⁹ Latour (2005), p. 108.

⁶⁰ Ibid., pp. 38-9.

2.2 Katsuragi e le sue narrazioni mitostoriche

L'area montuosa di Katsuragi, in particolare il monte Nijō (517 m) a nord del Kongōsan, si trovava nel punto di incrocio di una rete di collegamenti con altri importanti centri di culto. A est l'antica Yoko ōji 横大路 collegava questo luogo con lo Hasedera 長谷寺, importante tempio che, all'epoca dei fatti che stiamo prendendo in esame – nel tredicesimo secolo – si trovava sotto l'influenza del monastero Kōfukuji di Nara 奈良. Lo Hasedera era meta di numerosi pellegrinaggi, attestati in famose opere letterarie come il *Nihon ryōiki* 日本靈異記 (ca. 822), il *Genji monogatari* 源氏物語 (ca. 1000) e il *Makura no sōshi* 枕草子 (inizio XI sec.).⁶¹ Esso ospitava come icona principale una enorme statua lignea di Jūichimen Kannon 十一面觀音 (sanscr. Ekadaśamukha Avalokiteśvara), che proprio in quegli anni venne affiancata da due immagini di kami protettori, ossia Kasuga damyōjin 春日大明神 e Amaterasu ōmikami 天照大神. Questi due dei erano probabilmente manifestazione della presenza sacra, presso lo Hasedera, rispettivamente del Kōfukuji e di Ise.⁶² Lo Hasedera era in effetti una tappa quasi obbligata sulla strada per Ise, anche per chi volesse partire da Katsuragi. La stessa strada che conduce verso lo Hasedera, passava anche per Miwa, altro centro in cui le combinazioni tra i culti dei kami e il buddhismo esoterico stavano raggiungendo in quel periodo alti livelli di complessità.⁶³

⁶¹ Per i pellegrinaggi delle dame di corte allo Hasedera durante il periodo Heian, cfr. Ambros (1997).

⁶² Su questo argomento cfr. Gangōji Bunkazai Kenkyūjo (a cura) (2005), e Fujimaki (2003).

⁶³ Cfr. Andreeva (2006).

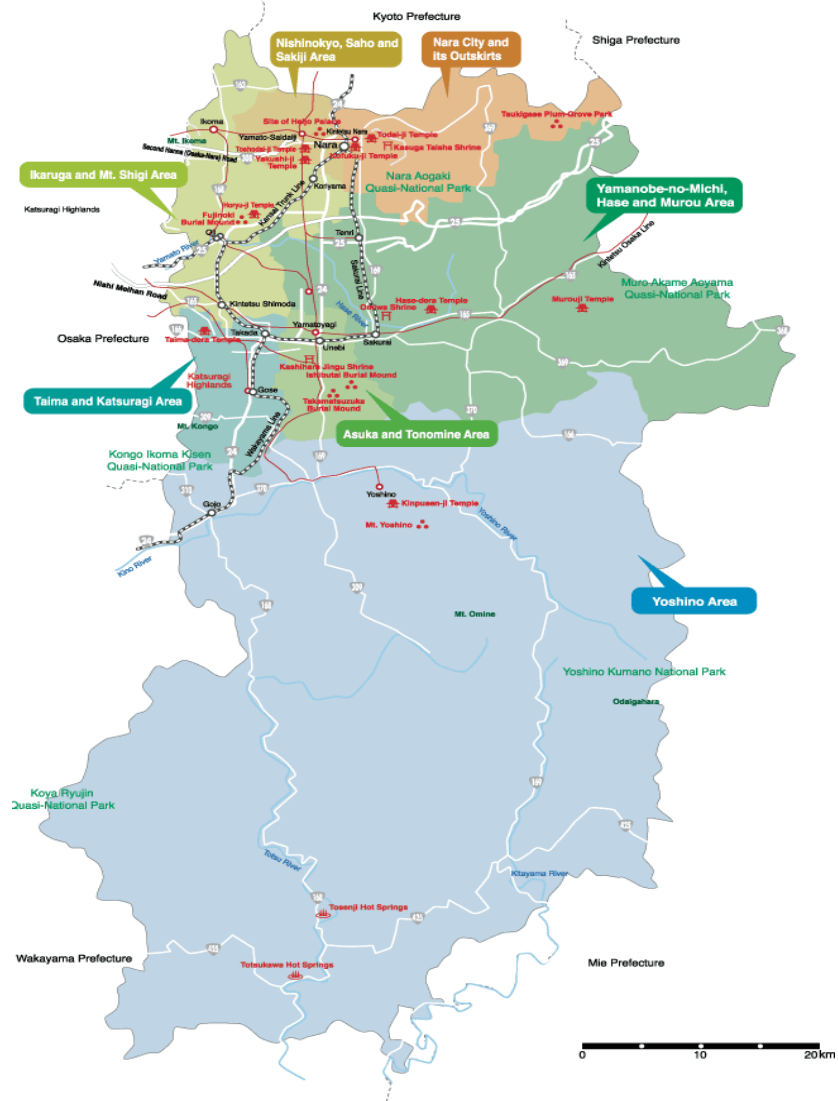


Fig. 2.1 – Mappa dell'odierna provincia di Nara

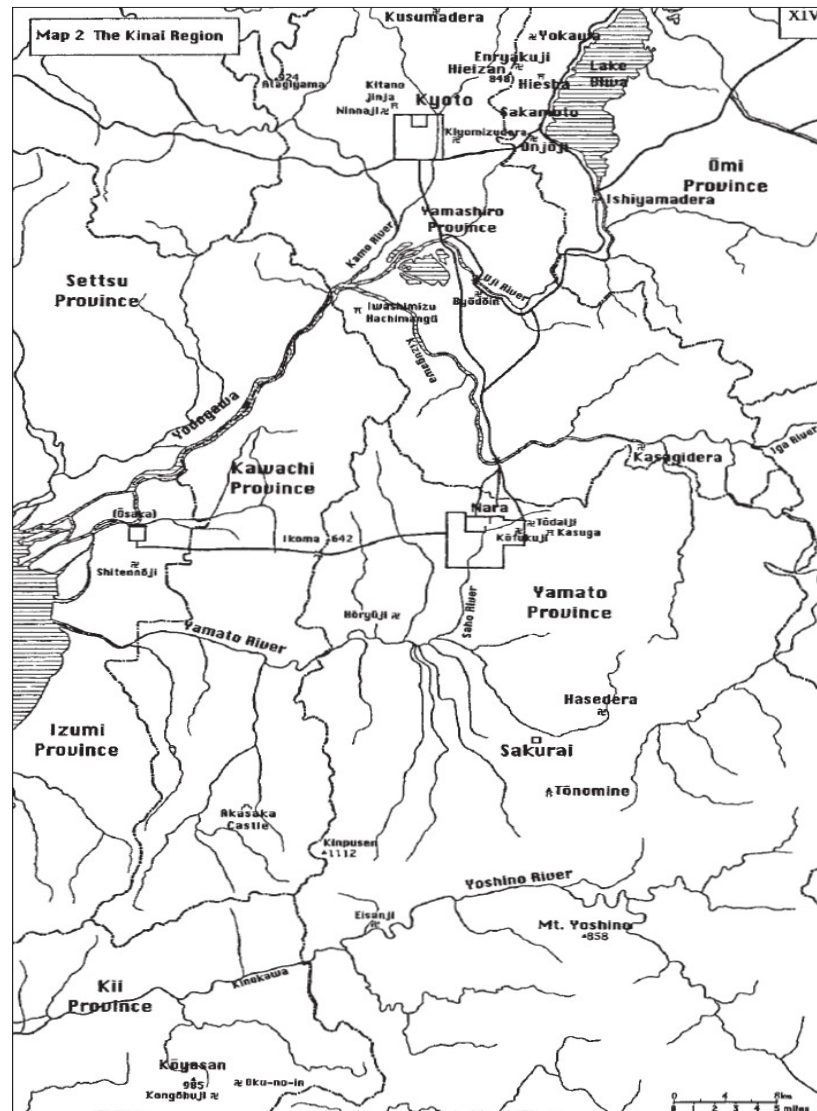


Fig. 2.2 – Il Giappone centrale nel tredicesimo secolo, in Adolphson (2007), p. xviii

A sud di Katsuragi si trovava invece il monte Kōya, roccaforte del buddhismo *shingon* 真言, non lontano dal quale – nei pressi del villaggio Kawaharimura 皮張村, l'odierna Miyamoto 宮本 – il santuario Amanosha 天野社 catalizzava alcuni dei gruppi di asceti che sarebbero poi partiti alla volta di Katsuragi. A sud-est di Katsuragi era collocata Yoshino con il Kinpusenji 金峯山寺, uno dei più importanti centri dello Shugendō, a partire dal quale, di montagna in montagna, proseguendo lungo la stessa traiettoria, gli asceti arrivavano infine a Kumano, complesso di templi e santuari che costituiva uno dei primi luoghi in cui tale movimento si era organizzato e istituzionalizzato. Infine, a nord-est di Katsuragi, sorgeva Nara, l'antica capitale meridionale i cui complessi cultuali giocavano un ruolo importante nella gestione del potere

politico nell'area di Yamato. In particolare, tra il dodicesimo e tredicesimo secolo, il Kōfukuji e il Tōdaiji erano considerati i maggiori proprietari terrieri di questa provincia che, secondo le stime di McMullin, era per più del 95% in mano alle istituzioni religiose.⁶⁴ Le connessioni con i centri di culto proseguivano su a nord nella capitale Kyōto 京都 – in cui anche il Tōji 東寺, ad esempio, possedeva alcuni *shōen* nella provincia di Yamato – fino ad arrivare allo Hieizan, collocato a nord-est. Quest'ultimo complesso shintō-buddhista, oltre ad essere l'istituzione religiosa con il maggior numero di latifondi privati in tutto l'arcipelago, in Yamato controllava, come avamposto, anche il centro di Tōnomine 多武峰, e costituiva il maggiore e più pericoloso avversario politico del Kōfukuji.⁶⁵

Questa era la mappa delle connessioni e dei centri nevralgici che, in un modo o nell'altro, andavano a incidere sui comportamenti rituali e sulle attività religiose, politiche ed economiche che avevano luogo nella zona di Katsuragi, nel periodo di composizione delle sue cronache mitostoriche. Il centro di Katsuragi, costituiva uno dei luoghi di pratica ascetica più antichi, ed è legato alla figura semi-legendaria di En no Gyōja 役行者 (chiamato anche En no Ozuno 役小角 e En no Ubasoku 役の優婆塞) vissuto, si dice, a cavallo tra il settimo e ottavo secolo. Le prime testimonianze che lo riguardano, si trovano nello *Shoku nihongi* 続日本紀 (797), cronaca imperiale che raccoglie i maggiori eventi accaduti tra il 697 e il 791. In corrispondenza del ventiquattresimo giorno del quinto mese del 699, si legge che un tale E no kimi Ozunu,⁶⁶ che viveva a Katsuragi praticando arti magiche, venne calunniato da un funzionario di corte di nome Hirotari, e mandato in esilio a Izu. Si dice che egli avesse reso schiavi gli dei e i demoni di Katsuragi, forzandoli a raccogliere per lui l'acqua e la legna da ardere, e tenendoli legati grazie ai suoi incantesimi.⁶⁷

⁶⁴ McMullin (1985), pp. 22-3.

⁶⁵ Riguardo a Tōnomine, cfr. Grapard (1984). Il conflitto tra Enryakuji 延暦寺 (Hieizan) e Yamashinadera 山階寺 (Kōfukuji), oltre ad essere presente in diverse opere letterarie del tempo, dal *Konjaku monogatari* 今昔物語集 (inizio XII sec.) allo *Heike monogatari* 平家物語 (prima metà del XIII sec.), è stato studiato da Adolphson (2000) e (2007); e da McMullin (1987).

⁶⁶ Lettura alternativa per "Ozuno".

⁶⁷ *Shoku Nihongi* in *KT 2*, p. 4. Cfr. Gorai (1980), p. 22.

In seguito, la figura di Ozunu compare pochi anni più tardi, nel *Nihon ryōiki* 日本靈異記 (823), con il nome di E no Ubasoko.⁶⁸ Qui la storia viene enormemente accresciuta di particolari fantastici, descrivendo Ubasoko come un santo immortale taoista, in grado di volare, manipolare incantesimi e soprattutto alcune tecniche del buddhismo esoterico, come il rituale del Re Pavone (Kujaku ō 孔雀王, sanscr. *Mahāmāyūrī*).⁶⁹ Si dice che praticasse austerità a Katsuragi, cibandosi di aghi di pino e vestendosi con rami di piante rampicanti. Qui a calunniare l'asceta non è più un funzionario di corte, ma lo stesso kami di Katsuragi, Hitokoto nushi 一言主神, per vendicarsi di essere stato da lui costretto a costruire un lungo ponte in pietra che collegasse tale luogo alla vetta del Kinpusen 金峰山.⁷⁰

Considerando questa prima trasformazione narrativa, è singolare il fatto che a distanza di meno di trent'anni dalla prima versione dell'accaduto, fosse stato inserito un riferimento a un altro importante luogo di pratiche ascetiche, che si dice avesse ospitato, fin dall'inizio dell'ottavo secolo, una corrente nota come Jinchishū 自然智衆, la Scuola della Saggezza Incondizionata (o Innata). Nella stessa area di Yoshino infatti, presso lo Hisodera 比蘇寺, eminenti monaci della capitale trascorrevano periodi di ritiro spirituale, praticando arti taumaturgiche e meditazioni associate al buddhismo esoterico, come la visualizzazione del bodhisattva Kokūzō 虚空藏菩薩 (sanscr. *Ākāśagarbha*).⁷¹ L'usanza di ritirarsi in luoghi di montagna per compiere determinate attività rituali, è stata certamente introdotta in Giappone dal continente a partire dalla seconda metà del settimo secolo.⁷² Si trattava di pratiche seguite da lungo tempo presso le comunità buddhiste in Cina e nel continente, dove la costruzione di monasteri sui monti sacri era già istituzionalmente molto diffusa.

⁶⁸ Lettura alternativa per "Ubasoku". Il termine *ubasoku* (sanscr. *upāsaka*) era probabilmente qui usato in riferimento a monaci "privatamente ordinati" (*shidosō* 私度僧), che praticavano al di fuori dell'*iter* monastico ufficiale. Sui vari utilizzi di questo termine nel periodo Nara, cfr. Abe (2000), pp. 76-83.

⁶⁹ Sul rituale *Kujakukyō hō* 孔雀經法, cfr. Trensou (2002).

⁷⁰ *Nihon ryōiki* in *NKBT* 70, pp. 134-7. Trad. ing. in Nakamura (trans.) (1973), pp. 140-2. Cfr. anche Earhart (1965), pp. 306-7.

⁷¹ Bodiford (1993), p. 10.

⁷² Teeuwen e Rambelli (eds.) (2005), p. 9.

Anche a Katsuragi sono rimaste le tracce di alcuni templi edificati in zone di montagna, come il Rokutanji 鹿谷寺, risalente all'ottavo secolo.⁷³ Tale tempio venne fondato sul Nijōsan, probabilmente da immigrati coreani provenienti da Shiragi 新羅 (cor. Silla), che importarono tecniche di costruzione di origine cinese.⁷⁴ Si tratta di un *sekkutsu jiin* 石窟寺院, ossia di un tempio ricavato dalla roccia, in un luogo originariamente adibito a cava di pietra. La pagoda a tredici piani scavata all'interno della cava è tuttora visibile, non lontano da Iwaya 岩屋, un altro sito analogo risalente allo stesso periodo.⁷⁵



Fig. 2.3 – Il Rokutanji

⁷³ Cfr. il catalogo del Fukuroishiritsu Asabakyōdo shiryōkan (2007), sull'ascetismo di montagna (*sangaku shinkō* 山岳信仰).

⁷⁴ Informazione fornita dal prof. Yamamoto Yoshitaka, curatore del museo di Fukuroi, durante una ricognizione sul posto (gennaio 2010).

⁷⁵ Cfr. anche Haga (2009, p. 106), per alcuni documenti fotografici su questo sito archeologico.



Fig. 2.4 – Iwaya

Con il passare dei secoli e lo sviluppo delle pratiche *shugendō*, tali luoghi vennero risemantizzati, entrando a far parte dei tracciati di pellegrinaggio di questo movimento. Ciononostante, la loro costruzione segna un punto fondamentale, di passaggio da una concezione di montagna come dimora inavvicinabile dei kami, a quella di montagna come luogo di attività ascetica.⁷⁶ Tali attività erano centrate sul concetto di purificazione del corpo-mente (*shinshin no jōka* 心身の浄化) mediante digiuno, meditazione e manipolazione dei ritmi corporei. L'influenza del taoismo è in questo periodo molto forte, visibile non solo nel riferimento – all'interno del racconto del *Nihon ryōiki* – al Palazzo degli Immortali, ma anche nella descrizione di pratiche corporee, che includevano regimi alimentari ridotti (ingestione di rugiada e di aghi di pino). Intervenendo sul corpo e sulle sue abitudini sensoriali, era possibile inserirsi in una visione cosmologica unitaria basata su molteplici livelli di interrelazione tra micro e macrocosmo.⁷⁷ Tale discorso taoista sul corpo era però inserito all'interno di un universo buddhista di valori.

⁷⁶ Satō Hiroo, relazione presentata al symposium “Shugendō: The History and Culture of a Japanese Religion”, Barnard College, Columbia University (26 aprile 2008). Secondo Satō, è a questo punto che il concetto di purificazione legato ai culti dei kami si combinerebbe con la purificazione buddhista concernente “l’eliminazione del *karma* negativo” (*metsuzai* 滅罪). Su questo argomento, cfr. Nagaoka (2006).

⁷⁷ Su questo tema cfr. Schipper (1982); e Raveri (1992).

Non a caso, all'inizio della narrazione delle gesta di En no Gyōja, il testo recita: “Praticare il rituale mantrico (*dhāraṇī*) del Re Pavone, per ottenere poteri straordinari e divenire un vero Immortale, volando su verso i Cieli”, e nelle prime righe afferma che l'asceta riveriva i Tre Tesori (del buddhismo), credendo in essi e seguendoli nella pratica.⁷⁸

Come sostiene André Leroi-Gourhan all'interno de *Il gesto e la parola*, la rottura dei ritmi e dei valori fisiologici quotidianamente esperiti in una collettività – come l'inversione del giorno con la notte, il digiuno, l'astinenza sessuale, la variazione di temperatura – viene spesso utilizzata, nel campo religioso, in procedure di risignificazione e di produzione di nuovi discorsi simbolici.⁷⁹ Leroi-Gourhan descrive tali procedure come “un meraviglioso apparato atto a trasformare le sensazioni in simboli”.⁸⁰ L'antropologo parla in particolare di “reti di simboli”, che hanno il compito di introdurre una *riflessività* nei ritmi e nei valori, attraverso cui l'individuo rispecchia se stesso, si autocostruisce. In altre parole, la modificazione di valori e ritmi corporei contribuisce in modo determinante alla costruzione simbolica dello spazio e del tempo, spostando il soggetto all'interno di un discorso diverso da quello di partenza e ridefinendo il suo ruolo.

Nel caso dell'asceta En no Gyōja, descritto nel *Nihon ryōiki*, il racconto dettagliato delle sue gesta miracolose sta a indicare proprio questo: l'esperienza profonda degli insegnamenti buddhisti può creare una rottura soteriologica nel ritmo incatenante del ciclo esistenziale (*samsāra*). Questo discorso “altro”, di cui l'asceta può farsi carico, è contrassegnato dallo sviluppo di poteri straordinari, ed è un discorso di salvezza per tutti gli esseri senzienti. La capacità di volare, con cui En no Gyōja viene caratterizzato, costituisce la liberazione dal ciclo quotidiano delle posizioni nello spazio, ovvero dalla dimensione a cui siamo legati a causa del nostro karma negativo. La descrizione di una dimensione in cui peso ed equilibrio sono aboliti, non fa altro che ricodificare narrativamente e raffigurare questa rottura.

Se da un lato il racconto fantastico presente nel *Nihon ryōiki* aveva ritradotto e magnificato al suo interno alcuni dei tratti che venivano attribuiti a questi primi

⁷⁸ *NKBT* 70, p. 134.

⁷⁹ Leroi-Gourhan (1977), pp. 328-348.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 328.

asceti di montagna, dall'altro fornì un modello narrativo, a cui nei secoli successivi i praticanti dello Shugendō si ispirarono per autolegittimarsi attraverso la figura di un fondatore mitico. Questo processo però ebbe luogo soltanto tre secoli e mezzo più tardi, alla fine del periodo Heian. Nel frattempo, il racconto di En no Gyōja subì ulteriori trasformazioni narrative, passando per generi diversi di discorso, da quello didattico buddhista a quello letterario di corte.

In particolare, all'interno di quest'ultimo, la narrazione venne sottoposta a profondi cambiamenti. La relazione tra l'asceta e il kami di Katsuragi, Hitokotonushi, divenne infatti un *topos* letterario, venendo paragonata alla relazione tra due amanti e alla rottura di una promessa reciproca.⁸¹ L'immagine del ponte in pietra (*iwabashi* 岩橋) – la cui costruzione era stata interrotta a causa delle calunnie del kami e del successivo esilio di En no Gyōja – venne ripreso nelle poesie di corte, come paradigma di aspettative non realizzate tra due innamorati. La parola *iwabashi* divenne cioè, secondo le convenzioni poetiche del tempo, un termine in grado di far scattare immediatamente un riferimento alla leggenda dell'asceta, usandola come metafora di un amore non più corrisposto. Questa risemantizzazione poetica di un episodio limitato della leggenda, si ritrova in diari di dame di corte come lo *Izumi Shikibu nikki* 和泉式部日記 (1004 ca.),⁸² in antologie imperiali come lo *Shūiwakashū* 拾遺和歌集 (1007 ca.), e in trattati poetici come lo *Shunpishō* 俊秘抄 (1115), lo *Ōgishō* 奥義抄 (scritto tra il 1124 e il 1144)⁸³ e lo *Shūchūshō* 袖中抄 (1185-9).⁸⁴ Un esempio presente nello *Shūiwakashū* (sezione “Saiga” 雑賀),⁸⁵ e ripreso e commentato nel *Shunpishō* (chiamato anche *Toshiyori zuinō* 俊頼髓腦 dal nome del suo autore Minamoto no Toshiyori 源俊頼, 1055?-1129) è il seguente:⁸⁶

⁸¹ Per una analisi del racconto di En no Gyōja nel discorso letterario del periodo Heian, cfr. Keenan (1989), pp. 101-125.

⁸² Cfr. il passaggio nella versione inglese di Cranston (trans.) (1969), p. 170.

⁸³ *Ōgishō* in *KB* 1, p. 48.

⁸⁴ *Shūchūshō* in *KB* 1, pp. 70-2.

⁸⁵ *Shūiwakashū* in *NKZ* 2.

⁸⁶ Trad. mia, da *Shunpishō* in *KB* 2, pp. 48-9. Cfr. Keenan (1989), pp. 102-5.

<i>Iwabashi no</i> 岩橋の	Sul ponte in pietra
<i>yoru no chigiri mo</i> よるの契りも	anche la promessa notturna
<i>taenu beshi</i> 絶えぬべし	verrà rotta
<i>akuru wabishiki</i> あくるわびしき	al mattino, solitaria
<i>Katsuragi no kami</i> 葛城の神	divinità di Katsuragi

Tale rielaborazione presuppone in primo luogo che il genere di Hitokotonushi sia slittato, nel periodo Heian, dal maschile al femminile.⁸⁷ In secondo luogo, come spiega Toshiyori nel suo trattato, implica che la vicenda si sia arricchita di ulteriori dettagli figurativi. Si è verificato in altre parole ciò che in semiotica viene detto “ragionamento figurativo”, ossia una procedura mirata ad ottenere una *eccedenza* di significati sul piano dell’intreccio – nel modo in cui la vicenda viene raffigurata (livello figurativo) – rispetto alla sequenza logica del racconto (livello narrativo). Tale arricchimento di dettagli, oltre a rendere più concreto e “visibile” il racconto, ha l’effetto di *spostare lateralmente* l’argomentazione, spingendo l’Enunciataro a completare il senso della narrazione con altri livelli di spiegazione.⁸⁸ La stereotipizzazione operata dalle convenzioni poetiche della corte Heian su questa storia, ha parzialmente fissato il suo senso metaforico (in una operazione chiamata dai linguisti *catacresizzazione*); tuttavia il continuo investimento di ulteriori dettagli e figure crea una instabilità nel discorso narrativo, che può portare a nuovi utilizzi e letture, come vedremo a breve. Toshiyori spiega ad esempio che, secondo la leggenda, Hitokotonushi chiese a En no Gyōja di poter lavorare alla costruzione del ponte solo durante la notte, in quanto si vergognava del proprio orribile aspetto (anche questo, dettaglio non presente nella versione del *Nihon ryōiki*). En no Gyōja però, ansioso di terminare presto l’opera, rifiutò la richiesta e, a seguito delle rimostranze del dio, chiamò a sé degli spiriti

⁸⁷ Secondo Gorai Shigeru questo cambiamento di genere – associato come vedremo all’aspetto orribile del volto di Hitokotonushi – rappresenta una caratteristica di molte divinità di montagna (*yama no kami* 山の神) del periodo, e potrebbe esprimere l’idea che questi potenti kami femminili dal terribile aspetto potessero essere sottomessi da santi uomini dediti alle pratiche ascetiche. Gorai (1980), p. 27. Alcune caratterizzazioni dei culti di montagna potrebbero dunque ritradurre al loro interno un discorso di dominazione maschile e di *gender*. Sul complesso problema del *gender* nell’ascetismo di montagna, cfr. Suzuki (2007) e (2002); e Hardacre (1983).

⁸⁸ Tale procedura è stata studiata a fondo dagli studiosi del *Centre pour l’Analyse du Discours Religieux* di Lione, per quanto riguarda il funzionamento comunicativo delle parabole nei testi del Nuovo Testamento. Cfr. Groupe d’entrevernes (1982); Panier (2008); e Geninasca (1987).

protettori del Dharma (*gohō* 護法) ordinando loro di legare il kami a una roccia con dei tralci di vite, dove tuttora si trova incatenato.

Quest'ultimo particolare, che era stato appena menzionato nel *Nihon ryōiki*, viene ripreso e allargato anche in opere di altri letterati di corte del periodo Heian, come lo *Honchō shinsen den* 本朝神仙伝 di Ōe no Masafusa 大江匡房 (1041-1111),⁸⁹ o il *Sanbōekotoba* 三宝絵詞 di Minamoto no Tamenori 源為憲 (?-1011).⁹⁰ Il *Sanbōekotoba* descrive infatti il costante e lamentoso ruggito del kami, proveniente dal fondo di una valle tra i monti di Katsuragi.⁹¹ Avventurandosi per trovare l'origine del lamento, alcuni visitatori trovarono una grande roccia avvolta da rami di glicine. Provando a tagliare questi rami, si accorsero che il lamento non accennava a diminuire, segno che il potente incantesimo di En no Gyōja non poteva essere rotto.⁹² Un altro dettaglio narrativo aggiunto nel *Sanbōekotoba*, è il fatto che Hitokotonushi, per calunniare l'asceta e vendicarsi così dei soprusi subiti, ricorse alla possessione, entrando nel corpo di una persona a palazzo e pronunciando l'oracolo: "E no Ubasoku sta complottando per rovesciare l'Imperatore".⁹³

Questo si ricollega probabilmente a una funzione di Hitokotonushi, individuata già nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*, ossia i primi testi in cui questo kami viene menzionato.⁹⁴ Qui la narrazione si svolge senza alcun collegamento con la figura di En no Gyōja. Si parla invece dell'imperatore Yūryaku 雄略天皇 (r. 456-479), e del suo incontro con un individuo scortato dal suo seguito, che a un tratto si presentò di fronte a lui su uno dei monti di Katsuragi. Il gruppo di persone era in tutto e per tutto simile al suo, sia nel numero che nell'aspetto. L'imperatore, innervosito, esclamò che non ci poteva essere altro sovrano a Yamato all'infuori di lui. L'individuo di fronte a lui ripeté esattamente le stesse parole. Allora l'imperatore e il suo seguito alzarono le armi e gli archi per colpire, e l'altro gruppo fece lo stesso. L'imperatore a quel punto, intenzionato ad attaccare, disse che prima ognuno doveva dichiarare la propria identità. Per

⁸⁹ Cfr. *Honchō shinsen den* in *NST* 7, pp. 258-9. Trad. it. in Calzolari (trad.) (1984).

⁹⁰ Cfr. *Sanbōekotoba* in *DNBZ* 111, pp. 38-40. Trad. ing. in Kamens (ed.) (1988), pp. 191-2.

⁹¹ Il *Sanbōekotoba* si colloca, come il *Nihon ryōiki*, all'interno della letteratura dei *setsuwa* 説話 (brevi storie aneddotiche buddhiste con funzione didattica).

⁹² *Ibid.* p. 192.

⁹³ *Sanbōekotoba* in *DNBZ* 111, p. 39.

⁹⁴ Cfr. rispettivamente Philippi (trans.) (1969), *Kojiki*, pp. 360-1; e Aston (trans.) (1956), *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, vol. 1, pp. 341-342.

la prima volta, chi conduceva il gruppo speculare al loro, non ripeté le stesse parole, ma disse: “Dal momento che mi è stato chiesto per primo, sarò il primo a dichiarare la mia identità. Io sono il grande dio Hitokotonushi di Katsuragi, il dio che enuncia la parola, una parola per il male e una per il bene (吾者雖惡事而一言、雖善事而一言、言離之神、葛城一言主之大神者也 *are wa magagoto to iedomo hitokoto, yogoto to iedomo hitokoto, koto hanatsu kami, Katsuragi no Hitokotonushi no ōkami zo*)”.⁹⁵ A quel punto l'imperatore depose le armi e le offrì al dio in segno di rispetto, e venne in seguito da questi scortato giù dalla montagna.

Le versioni del *Kojiki* e del *Nihon shoki* sono simili tra loro, tranne per il fatto che nel secondo testo il confronto armato non avvenne; l'imperatore e il kami proseguirono invece il resto della giornata recandosi a cacciare assieme sui monti. Il nome del dio, Hitokotonushi 一言主神, significa appunto “il Signore dell'Unica Parola”, ed è un probabile riferimento alla funzione oracolare che questo kami aveva in antichità.⁹⁶ Sappiamo di un santuario a Katsuragi, dedicato al dio Hitokotonushi, che era sponsorizzato dalla corte imperiale almeno dai tempi delle *Procedure dell'era Engi* (*Engi shiki* 延喜式, 927). Si legge infatti nel Libro Secondo delle *Procedure* che, in occasione della festività *ainamesai* 相嘗祭 durante l'undicesimo mese dell'anno, a tale santuario venivano offerti:

“2 *hiki* 疋 di seta ruvida, una matassa di filo di seta, 3 *mochi* 屯 di seta non ritorta, 3 *tan* 反 e 4 *shaku* 尺 di tessuto tributario, 1 *tan* 1 *jō* 丈 e 4 *shaku* di tessuto per offerte, 13 *ryō* 両 di tessuto di corteccia, 1 *kin* 斤 e 10 *ryō* di orecchie di mare, 4 *kin* di carne essiccata, 2 *kin* di tonno *katsuo* 鰹, 2 *kin* di *wakame* 稚海藻 e alghe marine, una scatola rotonda, due vasi di terracotta poco profondi, due giare, due giare per l'acqua, due *yamatsubaha* 山都婆波 e *kotsubaha* 小都婆波,⁹⁷ due giare con coperchio, due tavolini per le offerte, due recipienti per il cibo privi di coperchio, due piattini con il sostegno corto, due piattini da contorno, due piattini piccoli, due brocche di *sake*, due

⁹⁵ Cit. da Yanagita (1962), p. 317. La stessa frase viene invece tradotta da Philippi: “Good fortune with one word, bad fortune with one word, the word-deciding deity” (1969, pp. 360-1).

⁹⁶ Yanagita (1962), pp. 316-7.

⁹⁷ Si tratta di tipi di recipienti in creta ad uso rituale. Cfr. Bock (trans.) (1970), p. 73 n. 232.

vasi con beccuccio, due recipienti rituali e mortai di ceramica, 50 *soku* 束 di spighe di riso per il *sake* (dalle tassazioni destinate alle divinità)⁹⁸.

Secondo Saigō Nobutsuna, questo dio oracolare sarebbe stato legato alla famiglia imperiale sin dai tempi antichi, e avrebbe rappresentato il kami tutelare di una delle famiglie che avevano il compito di proteggere l'imperatore, il clan dei Kamo 賀茂.⁹⁹ Le cronache antiche avevano già connesso la zona di Katsuragi ad alcuni eventi riguardanti il clan di Yamato, descrivendola come il luogo in cui era stato sepolto il principe Ōtsu 大津皇子 (663-686), o anche come la sede del palazzo di alcuni imperatori come Bidatsu 敏達天皇 (538-585) o l'imperatore mitico Suizei 綏靖天皇 (terzo figlio dell'imperatore Jinmu 神武天皇). La famiglia di Katsuragi, che si dice avesse dato il nome a quei luoghi, aveva come capostipite Katsuragi no Sotsubiko 葛城襲津彦, figlio di Takeuchi no Sukune 武内宿禰 e padre di Iwanohime 磐之媛, a sua volta moglie dell'imperatore Nintoku 仁徳天皇.¹⁰⁰ A prescindere dal fatto che queste persone siano realmente esistite o siano solo frutto di leggende, chi ha redatto le prime cronache imperiali era comunque interessato a collegare questa zona e la sua storia al clan di Yamato. Come vedremo in seguito, questo particolare ruolo di protezione della casata imperiale, verrà mantenuto dalle divinità di Katsuragi anche nel tredicesimo secolo.

Un punto interessante è che, nel racconto del *Nihon ryōiki* che abbiamo analizzato più sopra, En no Gyōja è anche descritto come il capo del clan dei Kamo, lo stesso di cui Hitokotonushi è detto essere kami tutelare. In altre parole, in tale narrazione l'asceta umilia e infine imprigiona lo stesso dio che si supponeva dovesse venerare e, di contro, Hitokotonushi calunnia il capo del clan che avrebbe invece avuto il dovere di proteggere. Questo antagonismo interno al clan dei Kamo, tra En no Gyōja e il suo *ujigami* 氏神, viene in realtà visto dallo studioso Saigō come una relazione polemica tra i monaci non-

⁹⁸ *Engi shiki*, trad. di Felicia Bock in *ibid.* (trans.), pp. 90-2. Le unità di misura sono le seguenti: 1 *hiki* equivale a 2 *tan*; 1 *mochi* equivale a 10 *ryō*; 1 *tan* varia da 2 *jō* e 8 *shaku* a 4 *jō* (a seconda del tipo di tessuto usato); 1 *shaku* equivale a 30.3 cm; 1 *jō* equivale a 10 *shaku*; 16 *ryō* equivalgono a un *kin*; 1 *kin* equivale a 600 g; 1 *soku* equivale a 10 fasci (*wa* 把). Cfr. *ibid.* (trans.), p. 187.

⁹⁹ Saigō (1977), pp. 18-20.

¹⁰⁰ Cfr. Tsukaguchi (1993).

ufficiali e la corte centrale, che cercava di tenere sotto controllo il clero buddhista attraverso il sistema delle ordinazioni.¹⁰¹ Hitokotonushi non avrebbe fatto altro che consentire alla corte di limitare le attività dell'asceta, dimostrando così la propria dedizione verso l'imperatore. Il fatto che in questo e in altri racconti successivi En no Gyōja venga infine perdonato dalla corte, e che il suo potere ascetico venga riconosciuto come espressione degli insegnamenti buddhisti, implica una forma di riconciliazione tra queste due istanze.

Una dinamica simile, di *shift* da una situazione di conflitto a una di contratto e riconoscimento, interessa anche i rapporti tra la corte centrale e un'altra famosa figura buddhista che operava al di fuori dal sistema dei templi. Si tratta di Gyōki 行基 (668-749), la cui rilevanza per il discorso mitologico medievale verrà discussa nei prossimi paragrafi. Lo *Shoku nihongi* parla ad esempio di un editto del 717 che critica il “piccolo monaco” Gyōki e i suoi seguaci per riunirsi ai bordi delle strade della capitale, promuovendo attività criminali, conducendo pratiche di auto-immolazione, e ingannando la popolazione.¹⁰² E' solo dal 731 che a questa figura di santo buddhista, venerato ancora in vita come *bosatsu* (bodhisattva), venne concesso di praticare assieme al proprio gruppo di fedeli, senza ostruzioni da parte del governo.¹⁰³ Il fatto che in seguito Gyōki venisse coinvolto dall'imperatore Shōmu 聖武天皇 (701-756) nel grande progetto di costruzione della statua del buddha Vairocana, e che nel 743 venisse addirittura eletto *daisōjō* 大僧正, la più alta tra le cariche monastiche, è connesso al desiderio della corte di reintegrare tali figure marginali all'interno delle proprie politiche, sfruttando le loro competenze. E' interessante notare che sia En no Gyōja che Gyōki erano originari della stessa area: il primo da Chihara 茅原, nel distretto di Kazuraki no kami 葛木上 in Katsuragi, il secondo dal distretto di Ōtori 大鳥, provincia di Kawachi 河内, collegato al monte Nijō in Katsuragi dalla Tajihimichi 丹比道 (Takeuchi kaidō 竹内街道), una delle più antiche strade governative.¹⁰⁴ Tale relazione geografica e il particolare ruolo svolto da queste due figure religiose porterà le loro narrazioni

¹⁰¹ Saigō (1977), p. 55.

¹⁰² *Shoku nihongi* in *SNKBT* 13, Yōrō 1.04, p. 67. Riguardo a questo argomento, cfr. Como (2008), pp. 117-9; e Augustine (2005), pp. 68-71.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁴ Il luogo di nascita di En no Gyōja è descritto sempre nel *Nihon ryōiki*, in *NKBT* 70, p. 134. Riguardo al luogo d'origine di Gyōki, cfr. invece Augustine (2005), p. 16.

ad incrociarsi proprio all'interno del discorso mitologico di Katsuragi, area in cui sia Gyōki che En no Gyōja avevano, a pochi anni di distanza, seguito intense pratiche ascetiche.¹⁰⁵

Il processo di arricchimento figurativo della narrazione di En no Gyōja, oltre a diversificare man mano le versioni della storia, ha portato all'inclusione di altri attori extra-umani che nel corso dei secoli cominciavano a raggiungere un certo rilievo, nel discorso degli asceti di montagna.

Nel già citato *Konjaku monogatari* (inizio XII sec.), in particolare, apparve una figura di divinità che troviamo rappresentata iconograficamente a Yoshino, sul Kinpusen, almeno dalla fine del decimo secolo. Si tratta di Zaō gongen 蔵王権現, divinità dall'aspetto terrifico, raffigurata in alcune incisioni risalenti al terzo anno dell'era Chōhō 長保 (1001).¹⁰⁶ Tale divinità sembra costituire uno specifico sviluppo giapponese del pantheon shintō-buddhista, e ha giocato un ruolo centrale nella formazione dello Shugendō in quell'area.¹⁰⁷ Essa presenta alcuni tratti simili a Fudō myōō 不動明王, a partire dal colore e dalle fiamme che circondano la figura. Tuttavia Zaō gongen è sempre rappresentato in una posizione standard, con il braccio e la gamba destra alzati, brandendo nel pugno il *vajra* a tre punte. Il *Konjaku* narra che En no Gyōja ricevette l'apparizione di questa divinità a Yoshino, in risposta alle sue intense preghiere e pratiche devozionali. Da quel momento l'asceta sentì il bisogno di viaggiare avanti e indietro da Katsuragi al luogo dell'apparizione. Il testo dice che è per questa ragione che egli dovette chiedere, agli dei di Katsuragi, di costruire un ponte che collegasse le due vette.¹⁰⁸

Quest'ultimo sviluppo della narrazione di En no Gyōja ci porta allo *Shozan engi* (fine XII sec., "Racconto d'origine delle varie montagne").¹⁰⁹ Come già accennato all'inizio, esso è il primo testo che tenta di descrivere e coordinare le diverse cosmologie e attività rituali che stavano emergendo alla fine del periodo Heian, in una vasta zona che copre il massiccio di Ōmine 大峰 (che

¹⁰⁵ Sui ritiri ascetici di Gyōki a Katsuragi, cfr. *ibid.*, p. 20.

¹⁰⁶ Si tratta di una famosa incisione su rame, che raffigura un folto gruppo di divinità con al centro Zaō gongen, esposta nel 2008 presso il Museo Nazionale di Tōkyō. Confronta il catalogo *Shinzō no bi*, di Konno (2004), p. 137.

¹⁰⁷ Murayama (1957), pp. 71-5.

¹⁰⁸ *Konjaku monogatari* in *NKBT* 24, p. 62. Trad. ing. dell'intero episodio in Ury (trans.) (1979), pp. 82-5.

¹⁰⁹ *Shozan engi* in *NST* 20, pp. 90-139.

collega Yoshino a Kumano), i monti dell'area di Katsuragi e quelli della zona di Kasagi 笠置山 (a sud-est di Kyōto).¹¹⁰ Esso costituisce perciò un primo tentativo, da parte di tali asceti detti *yamabushi* 山伏 (lett. “colui che si prostra nelle montagne”), di riflettere su se stessi, configurando una propria tradizione e identità. Lungi però dall'essere un testo sistematico, lo *Shozan engi* raccoglie le diverse leggende relative a questi luoghi, probabilmente emerse in periodi e centri di culto differenti. Dunque presenta uno spazio multivocale, con più istanze e punti di vista che vengono legati assieme dalla successione lineare del testo.¹¹¹ Ciò che sembra legare e coordinare assieme questi punti di vista, ovvero il tratto ricorrente che si configura come isotopia dominante, è senz'altro la figura di En no Gyōja.¹¹² E' lui che è detto spostarsi da Katsuragi a Ōmine, sostare a Kumano per sottoporsi a severe pratiche ascetiche, per poi tornare a Ōmine. Di lui si parla anche nella penultima sezione del testo, dedicata allo Ichidai no mine 一代峯 (ossia il monte Kasagi, 324 m).¹¹³ E' dunque con questo testo che la narrazione di En no Gyōja viene ritradotta in un primo discorso ascetico di carattere translocale, ed utilizzata come collante per legare assieme le diverse istanze.¹¹⁴ Vedremo nei prossimi paragrafi come nello *Shozan engi* non sia solo il racconto dell'asceta a essere ritradotto, ma anche le diverse attività di pellegrinaggio che segnavano ritualmente il territorio, così come le attività di proselitismo che avevano luogo negli anni della sua compilazione.

Per il momento ci soffermeremo su un'ultima trasformazione del racconto di En no Gyōja, che interessa più da vicino l'area Katsuragi. Infatti, dopo aver ripercorso la catena di traduzioni narrative, in cui questa leggenda è cresciuta e si è modificata, spostandoci in alcuni casi anche in spazi non strettamente legati al discorso ascetico – come il discorso letterario di corte – torniamo ora direttamente nel luogo di origine dell'asceta, e alla ridefinizione medievale di questo luogo.

Nella seconda metà del tredicesimo secolo, infatti, abbiamo una ulteriore diversificazione di tale racconto, che si verifica inizialmente con il

¹¹⁰ Miyake (1985), p. 524.

¹¹¹ Sul concetto di multivocalità, cfr. Beatty (1996).

¹¹² Per il problema della mediazione tra “punti di vista” e “coerenza” nel discorso, cfr. Greimas (1988).

¹¹³ Cfr. *NST* 20, p. 136.

¹¹⁴ Cfr. Kawasaki (2005), p. 6.

Kokonchomonjū 古今著聞集 (1254), collezione di storie aneddotiche buddhiste (*setsuwa*) che prosegue sulla stessa linea dei già citati *Nihon ryōiki*, *Sanbōekotoba* e *Konjaku monogatari*. Tale testo descrive, in una delle sue sezioni, la rifondazione del Taimadera 当麻寺, famoso tempio ai piedi del monte Nijō (Katsuragi), ad opera di En no Gyōja. In questo racconto, la relazione tra Hitokotonushi e l'asceta subisce un cambiamento rispetto alle versioni precedenti. Infatti, qui il dio collabora attivamente con lui per sacralizzare il tempio nuovamente fondato da En no Gyōja, insediando il proprio spirito all'interno di una roccia, mentre questi esegue il rituale esoterico del Re Pavone.¹¹⁵ Sembra dunque che a questo punto, nel momento in cui si tratta di definire l'identità locale di un centro di culto a Katsuragi, il baricentro della relazione tra l'asceta e il suo dio tutelare tenda a spostarsi verso una situazione di tipo contrattuale.



Fig. 2.5 – Il Taimadera

E' possibile vedere questo cambiamento anche nello *Hōzanki*. Qui il dio Hitokotonushi viene considerato una trasformazione della divinità buddhista Hikō yasha 飛行夜叉神 (chiamata anch'essa nel testo "kami"), e viene inoltre

¹¹⁵ *Kokonchomonjū* in *NKBT* 84, pp. 72-3.

identificato con il Re Pavone, cioè la figura del pantheon invocata durante il rituale tradizionalmente eseguito da En no Gyōja.¹¹⁶ Il testo inoltre dice:

Nel regno dell'imperatrice Takama no hara hiro no hime [Jitō] della trentunesima generazione [dei sovrani giapponesi], il kami Hitokotonushi di Katsuragi ed En no Ubasoku, unendo reciprocamente le proprie menti e virtù, facero da maestri rituali (*nāyaka*) della Grande Legge [dello Shugendō]. Tuttavia, non essendoci fine alla grande compassione adamantina e all'eloquenza [del Dharma], essendo in grado di eliminare gli impedimenti degli esseri senzienti, si spostarono poi in tutto il paese. Tramite la pura verità del Dharma (*dharmavirāja*),¹¹⁷ debellarono i veleni degli esseri e sconfissero il *karma* negativo.¹¹⁸

Nello *Hōzanki* dunque, Hitokotonushi assiste attivamente quello che, proprio in quei secoli, stava diventando il leggendario fondatore dello Shugendō. I due eseguono assieme vari tipi di attività rituale connessa a tale corrente ascetica, spostandosi poi lungo tutto il territorio e conducendo gli esseri senzienti verso l'Illuminazione.

Tuttavia, nell'ultima parte del testo (consistente in una citazione del *Kongōsan engi*, che in seguito discuteremo) En no Gyōja viene menzionato come autore di uno scritto in dieci capitoli, chiamato *Kazuraki no engi* 葛木縁起 (titolo che richiama una delle sezioni dello *Shozan engi*).¹¹⁹ Si riporta inoltre che l'asceta avesse consegnato tale documento a Hitokotonushi, partendo in seguito per la Cina, nel primo anno dell'era Taihō (701). Il dio preservò lo scritto nel sacro deposito del santuario, ma nel secondo anno dell'era Kyōun (705), esso venne cercato dal sacerdote del santuario di Hitokotonushi. Il testo afferma però che il potere terrifico di Hitokotonushi fece da deterrente, e il documento non venne più ritrovato.¹²⁰

Questo passaggio riprende dei tratti diventati ormai caratteristici della leggenda di En no Gyōja, come ad esempio il fatto che si fosse trasferito in Cina (menzionato già nel *Nihon ryōiki*).¹²¹ Tuttavia, lo *Hōzanki* iscrive l'attività dell'asceta più concretamente nel territorio di Katsuragi e nelle sue

¹¹⁶ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, p. 619.

¹¹⁷ L'espressione *shōjō no hō wo motte* 以清浄法 potrebbe anche essere tradotta come: "Tramite un rituale purificatorio".

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 623.

¹¹⁹ *Shozan engi* in *NST* 20, p. 90.

¹²⁰ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, pp. 624-5.

¹²¹ Cfr. *Nihon ryōiki* in *NKBT* 70, pp. 136-7.

divinità. Effettivamente, è possibile inferire dal testo come En no Gyōja sia tornato a Katsuragi, dopo aver diffuso la Grande Legge dello Shugendō in tutto il paese. La sua ultima azione infatti, prima della partenza per il continente, sarà proprio quella di scrivere il *Kazuraki no engi*, ossia il mito fondativo di questi luoghi.

Tale atto di scrittura, ci collega direttamente al tema della prossima sezione, riguardante le attività rituali descritte all'interno di questo tipo particolare di letteratura sacra che va sotto il nome di *jisha engi* 寺社縁起 (narrazioni eziologiche di templi e santuari).

2.3 Isotopie dello spazio: ridefinire i luoghi dell'ascesi

Riprendiamo dallo *Shozan engi*. La parola *engi* costituisce la traduzione del termine sanscrito *pratītya samutpāda*, indicante nel linguaggio buddhista il concetto di originazione interdipendente, ossia l'idea secondo cui ogni evento emerge in particolari condizioni da cui dipende, e non come cosa indipendente e separata dal resto degli elementi.¹²² Niente esiste indipendentemente da ogni altro evento, stato o cosa del mondo. Ciò che noi crediamo dotato di un sé, è in realtà un reticolo di relazioni interdipendenti al di là di cui niente può essere definito. Si tratta di un concetto non così lontano dall'epistemologia strutturale, che definisce le strutture come "sistemi (i) in cui i singoli valori sono istituiti da posizioni e differenze e che (ii) si evidenziano solo quando fenomeni diversi sono mutuamente comparati in riferimento allo stesso sistema di relazioni".¹²³ La lingua, diceva infatti Saussure, non è un insieme di cose ma un sistema di pure differenze. Si potrebbe cioè mettere a confronto l'idea di valore differenziale del segno, definito all'interno di reti di relazioni, e il concetto di originazione interdipendente del buddhismo antico, ma il paragone ci porterebbe troppo lontano dalla direzione che invece vogliamo prendere. Infatti in Giappone la parola *engi* ha finito per significare una serie di altre cose, tra cui una buona o cattiva premonizione, oppure, nel discorso buddhista, le leggende o i documenti che narrano l'origine e i poteri sovranaturali di luoghi

¹²² Nakamura e Sueki (a cura) (2004), *ad vocem* "engi".

¹²³ Eco (1975), p. 58. Per una definizione dei principi che hanno retto quel vasto movimento di idee e di metodi che va sotto il nome di strutturalismo, cfr. anche Eco (1968), pp. 259-278; e Deleuze (1969b).

sacri (templi e santuari), così come di immagini ed oggetti buddhisti.¹²⁴ Tratteremo, nel nostro caso, quest'ultima accezione, relativa ai racconti di fondazione. Si tratta di un *corpus* molto vasto di testi, sino ad ora poco studiati, che avevano il compito di fondare e legittimare i centri di culto sulla base di eventi prodigiosi che avevano segnato la loro storia. Gli eventi storici erano segnati dalle manifestazioni di buddha e bodhisattva, che intervenivano nel mondo anche sotto le sembianze di kami (secondo la teoria dello *honji suijaku*), cambiando e sacralizzando il tempo e lo spazio di quei luoghi.¹²⁵

La prima menzione del termine *engi* in Giappone si ha con il *Nihon shoki*, il quale riporta che il terzo giorno del nono mese dell'anno 623, sotto il regno dell'imperatrice Suiko (r. 592-628), a seguito di una ispezione, vennero accuratamente registrate le circostanze (*engi*) che portarono alla costruzione dei vari templi, e alla conversione dei monaci e delle monache che li abitavano.¹²⁶ Sakurai Tokutarō formula una tipologia dei diversi tipi di *engi*, distinguendo tra *engi* arcaici (*ko engi* 古縁起), buddhisti (*shakkyō engi* 釈経縁起), miracolosi (*reigen engi* 靈験縁起), illustrati (*emaki engi* 絵巻縁起), riguardanti i templi (*jiin engi* 寺院縁起), i santuari (*jinja engi* 神社縁起), le manifestazioni di buddha in forma di kami (*suijaku engi* 垂迹縁起), ecc...¹²⁷

Lo *Shozan engi*, viene in particolare incluso nella categoria dei *reizan engi* 霊山縁起, riguardanti l'origine delle sacre montagne e del loro culto. Secondo Hori Ichirō, all'interno di tale culto, le figure di santi eremiti (*hijiri*), asceti e in diversi casi anche cacciatori, che in tempi antichi aprirono la via verso la vetta di un monte sacro prima inaccessibile, rivestono un ruolo molto importante. Tale operazione, denominata *kaisan* 開山 (“apertura della montagna”), portava di solito alla prima costruzione di un tempio o un santuario sulla cima del monte, a seguito dell'incontro con la divinità che lo presiedeva.¹²⁸

E' interessante il fatto che, nello *Shozan engi*, narrazioni relative all'origine di diversi centri ascetici di montagna, tentino di attribuire questa funzione alla stessa figura di En no Gyōja. Significa che, in quel periodo storico, la figura di

¹²⁴ Cfr. rispettivamente le definizioni di uso comune di “*engi*” nel *Kōjien*, in Shinmura (a cura) (2008); e quelle buddhiste nello *Iwanami bukkyō jiten*, in Nakamura e Sueki (a cura) (2004). Sul concetto di originazione interdipendente nel pensiero filosofico buddhista, cfr. Hirakawa (1990), pp. 48-9.

¹²⁵ Kuroda (1989).

¹²⁶ Aston (trans.) (1956), pp. 153-4.

¹²⁷ Sakurai (1975), pp. 445-478.

¹²⁸ Hori (1968), pp. 178-9.

questo asceta cominciò a funzionare da catalizzatore, da simulacro di identificazione per chi praticava quei luoghi di ascesi. O perlomeno, questo era uno degli obiettivi degli Enunciatori di questo scritto. Proviamo ora ad allargare i confini del testo, e a includere nella nostra analisi anche i percorsi narrativi tracciati dalle azioni degli stessi attori che hanno prodotto questo documento. Tali attività sono altamente rilevanti per l'analisi dei centri ascetici dell'epoca, e in particolar modo, di Katsuragi. Esse entrano in processi di traduzione reciproca con i racconti di fondazione. Gli *engi* infatti ricodificano in un discorso mitostorico tali attività, e a loro volta contribuiscono a organizzare i comportamenti e gli universi di valore degli stessi asceti. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il contesto non è dato a priori, ma va analizzato a sua volta come un testo che si co-enuncia e che interagisce intertestualmente con gli altri testi. Anche i comportamenti degli asceti che gravitavano attorno allo *Shozan engi*, sono dunque oggetti di senso che entrano a far parte del nostro corpus.

Non sappiamo con esattezza chi abbia compilato questo documento, ma è possibile che, vista l'eterogeneità del testo, sia stato prodotto da più mani. D'altronde questo era abbastanza comune all'epoca, dal momento che i documenti scritti venivano spesso rimaneggiati da molte persone, prima di raggiungere una forma più o meno stabilizzata.¹²⁹ Inoltre, spesso la figura dell'autore era volutamente deviata e attribuita a figure di santi buddhisti particolarmente venerabili, la cui funzione era quella di legittimare il documento. Queste due questioni mettono fortemente in crisi il concetto occidentale di "autore" dell'opera, come verrà discusso più sotto.

Sappiamo tuttavia che la persona che trascrisse la copia più antica a noi pervenuta (che proviene dall'archivio della famiglia Kujō 九条, l'antico e potente ramo settentrionale dei Fujiwara 藤原),¹³⁰ si chiamava Keisei 慶政 (1189-1268) ed era un monaco della branca *jimon* 寺門 della scuola Tendai (con sede presso il tempio Onjōji 園城寺), oltre che fratello maggiore di Kujō Michiie 九条道家 (1193-1252). Keisei, oltre ad aver trascorso un periodo di

¹²⁹ Su questo argomento cfr. Satō (2002), che ha analizzato il problema dei testi apocrifi medievali (*gisho* 偽書).

¹³⁰ Il testo è attualmente conservato presso la sezione archivistica dell'Agenzia della Casa Imperiale (Kunaichō shoryōbu shozō 宮内庁書陵部所蔵).

studio in Cina (dal 1217 al 1218) e aver fondato lo Hokkesanji 法華山寺 a Nishiyama 西山 nei pressi di Kyōto (nel 1225),¹³¹ è conosciuto come autore del *Kankyonotomo* 閑居友, una raccolta di *setsuwa*.¹³² Siamo a conoscenza del fatto che avesse avuto degli scambi con il monaco Myōe 明恵 (1173-1232) – il famoso riformatore della scuola Kegon 華嚴宗 del periodo Kamakura – e che praticasse lo Shugendō legato allo Onjōji.¹³³

Keisei era dunque certamente interessato sia alle attività degli *yamabushi* che ai *reizan engi*,¹³⁴ e la sua trasmissione di questo testo può aver contribuito a diffondere e a plasmare il discorso ascetico attorno alla zona della capitale. Inoltre, come sostiene Kawasaki Tsuyoshi, è molto probabile che sia anche intervenuto nel testo modificando alcuni passaggi e inserendone altri.¹³⁵ Secondo lo stesso studioso però, i tracciati narrativi presentati nello *Shozan engi* riprendono e ritrasformano i tracciati prodotti da un altro monaco, particolarmente attivo negli anni in cui il documento è stato redatto, e nei luoghi narrati all'interno di esso. Si tratta di Jōkei 貞慶 (1155-1213, noto anche con il nome postumo di Gedatsu Shōnin 解脱上人), monaco ordinato al Kōfukuji, che praticava sia il buddhismo essoterico Hossō 法相宗 che quello esoterico Shingon.¹³⁶ Jōkei fu una delle maggiori figure religiose dell'epoca, e il suo nome è legato, come quello del suo contemporaneo Myōe, al movimento di riforma interno alle scuole buddhiste nate nei precedenti periodi Nara e Heian, e alla sua aspra critica nei confronti delle nuove scuole, come il buddhismo della Terra Pura (Jōdoshū 淨土宗) di Hōnen 法然 (1133-1212). Jōkei infatti è meglio noto come l'autore del *Kōfukuji sōjō* 興福寺奏状, una petizione indirizzata alla corte nel 1205 per contrastare l'attività di Hōnen e dei suoi seguaci, il cui discorso dottrinale era, per motivi di posizionamento

¹³¹ Chikamoto (2005), p. 31.

¹³² Nakamura e Sueki (a cura) (2004), *ad vocem* “*Kankyonotomo*”.

¹³³ Lo Shugendō di questa branca della Tendai, con sede di pratica a Kumano, verrà solo dal XIV secolo posto sotto il controllo dello Shōgoin 聖護院, e successivamente sistematizzato nel periodo Edo sotto il nome di Honzan 本山派, per volere del governo Tokugawa. Nel periodo medievale che stiamo ora analizzando, l'appartenenza a una determinata scuola buddhista era per questi asceti però molto meno rilevante, in quanto potevano seguire più indirizzi dottrinali contemporaneamente. Cfr. Miyake (2001b), p. 14; e Miyake (1992).

¹³⁴ Egli fu infatti autore di un altro testo di questo tipo, relativo al tempio da lui stesso fondato: lo *Hokkesanji engi* 法華山寺縁起 (1227). Cfr. Chikamoto (2005), p. 32.

¹³⁵ Kawasaki (2005), pp. 8-19, 27.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 29.

strategico nel panorama religioso, legato alla retorica del *senju nenbutsu* 專修念仏 (il *nenbutsu* esclusivo).¹³⁷

Diversi studi sono ormai stati compiuti sulla figura di questo monaco, che fu tra i primi a riprendere il discorso sui precetti monastici (*kairitsu* 戒律, sanscr. *vinaya*) nel periodo medievale.¹³⁸ Insieme a Jippan 実範 (?-1144) prima di lui, e poi a Myōe, Kakujō 覚盛 (1194-1249), Eizon 叡尊 (1201-1290) e altri esponenti delle otto scuole che rappresentavano al tempo l'*establishment* buddhista,¹³⁹ egli sottolineò la necessità di introdurre delle forme di rinnovamento religioso. In un'epoca in cui il discorso del *mappō* 末法 (Età Finale del Dharma)¹⁴⁰ aveva assunto le forme di un costrutto ideologico abbastanza condiviso, Jōkei proponeva un ritorno al sistema etico del buddhismo antico, e una più forte adesione alle regole di condotta morale.

Tuttavia, gli studi esistenti esaminano principalmente la sua polemica nei confronti del buddhismo di Hōnen, e anche la sua attività di riforma viene sempre discussa all'interno di questo rapporto tra “nuove” e “vecchie” scuole del periodo Kamakura. Sono estremamente scarsi infatti, i lavori che analizzano il rapporto tra Jōkei e lo Shugendō. Tale relazione è stata invece messa in luce da Kawasaki e dai suoi collaboratori, che hanno tracciato le attività di questo monaco connesse alla compilazione di alcuni dei documenti fondativi dell'ascetismo di montagna, tra cui lo stesso *Shozan engi*. Chikamoto Kensuke, ad esempio, ha evidenziato la connessione tra il ritiro di Jōkei presso il Kasagidera 笠置寺, collocato a circa dodici chilometri a nord-est di Nara e del Kōfukuji, e l'inclusione di questo centro di culto nello *Shozan engi*.¹⁴¹ Per

¹³⁷ James L. Ford ha efficacemente dimostrato come l'uso di questo concetto – ossia il fatto che la sola recitazione della formula “Onore al buddha Amitābha” (*namu amida butsu* 南無阿弥陀仏) fosse sufficiente per salvarsi – costituiva, per così dire, solo un metadiscorso persuasivo utilizzato Hōnen per confrontarsi con le altre scuole. Le azioni rituali compiute da lui e dai suoi allievi però – il discorso nel suo farsi – erano lontane dal seguire fedelmente questo tipo di indirizzo dottrinale, e facevano uso di una ventaglia di pratiche buddhiste diverse, compreso il buddhismo esoterico. Inoltre, la scelta di proporre pratiche rituali più semplici da seguire, e l'attività di proselitismo tra la popolazione, erano comuni a molti movimenti riformisti dell'epoca, compresi quelli di Myōe e Jōkei. Cfr. Ford (2002).

¹³⁸ Cfr. Ueda (1977), Morrell (1987) e la più recente monografia di Ford (2006).

¹³⁹ Le “otto scuole” (*hasshū* 八宗) erano le sei scuole di Nara – Hossō 法相, Ritsu 律, Kegon 華嚴, Sanron 三論, Jōjitsu 成実, Kusha 俱舍 – la scuola Tendai e la scuola Shingon.

¹⁴⁰ *Saddharma vipralopa*, ossia l'idea di declino dell'applicazione della Legge del Buddha nel mondo, a millecinquecento anni dall'entrata definitiva di Śākyamuni nel *nirvāṇa*. In Giappone era diffusa l'idea che il *mappō* fosse iniziato nell'anno 1052, e questo portò molti riformatori religiosi successivi a predicare la necessità di pratiche più efficaci per raggiungere la salvezza. Cfr. Blum (2006).

¹⁴¹ Chikamoto (2005), p. 37.

capire tale connessione, è necessario però ripercorrere brevemente la vita di questo venerabile monaco buddhista.¹⁴²

Jōkei nasce nel 1155, nipote di Fujiwara no Michinori 藤原通憲 (m. 1159), astuto consigliere dell'imperatore Go-Shirakawa 後白河天皇 (1127-1192) che perse la vita durante i disordini dell'era Heiji (1159, *Heiji no ran* 平治の乱). All'età di sette anni, venne mandato presso il Kōfukuji a causa dei problemi politici scaturiti da questo evento, e prese gli ordini quattro anni più tardi, sotto la guida di due maestri d'eccezione: il monaco Zōshun 藏俊 (1104-1180) e il proprio zio paterno Kakuken 覚憲 (1131-1212), futuro abate del monastero. Qui intraprese una carriera brillante, come spesso accadeva in quel tempo ai figli di nobili che entravano nella vita monastica. All'età di trentuno anni, infatti, venne incaricato di presenziare allo *Yuima e* 維摩会, la cerimonia più importante del Kōfukuji, in veste di predicatore (*kōshi* 講師).

Nel 1193 però, malgrado la brillante carriera che stava percorrendo, decise di ritirarsi in un tempio tra le montagne di Kasagi, il Kasagidera. Tale luogo di culto, seppur isolato dal centro urbano, godeva di una certa notorietà per via di una enorme immagine del bodhisattva Miroku 弥勒 (sanscr. Maitreya) scavata nella roccia, che era stata visitata da pellegrini illustri come lo stesso Go-Shirakawa, negli anni del suo governo claustrale (1158-1192). Il ritiro di Jōkei in questo luogo venne però preceduto da un pellegrinaggio a Ise nel 1186, a cui ne seguirono altri nel 1193 e 1195.¹⁴³ Questa forma di devozione diretta a Ise, come vedremo, costituirà un tratto ricorrente sia nelle narrazioni mitologiche dello Shugendō, che nelle attività di molti famosi monaci del tempo.

Una volta a Kasagi, Jōkei inizia una intensa attività di proselitismo e di raccolta fondi (*kanjin* 勧進) per finanziare le attività del proprio tempio. Si è sempre pensato che Jōkei avesse deciso di abbandonare la vita agiata che conduceva al Kōfukuji, in quanto disgustato dalla corruzione dilagante presso i grandi templi di Nara. Altri, come James L. Ford, hanno posto l'accento anche sulla sua devozione al culto di Miroku, e il suo desiderio di riformare il

¹⁴² La rilevanza della biografia di questo monaco per l'analisi in corso non è legata all'eventualità o meno che Jōkei possa essere autore dello *Shozan engi*. Semmai, come evidenziato più sopra, le sue attività diventano rilevanti nel momento in cui vengono tradotte e riconfigurate nel discorso cosmologico e rituale dello Shugendō.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 38.

buddhismo Hossō, avvicinandosi alla popolazione laica attraverso la sua attività di proselitismo.¹⁴⁴ A nessuno è però venuto in mente che Jōkei fosse intenzionato ad espandere l'influenza politica del Kōfukuji anche tra i monti sacri della provincia di Yamato. Il suo legame con i templi della capitale non venne infatti mai reciso, come testimoniano le sue partecipazioni ai servizi memoriali del Kōfukuji (1194) e del Tōdaiji (1195).¹⁴⁵ Lo stesso Ford ammette inoltre che Jōkei si sottopose alle intense pratiche ascetiche dello Shugendō, durante il suo soggiorno a Kasagi.¹⁴⁶ Non è dunque un caso che nel 1208, dopo aver impresso notevoli sforzi per accrescere il centro di Kasagidera, il monaco si fosse trasferito presso un altro tempio di montagna, il Kaijusenji 海住山寺, legato anch'esso agli asceti *yamabushi*, nonché al culto del bodhisattva Kannon 觀音 (Avalokiteśvara).

L'ipotesi espressa da Kawasaki e Chikamoto è dunque che Jōkei fosse impegnato ad estendere il potere dei templi di Nara tra i centri di montagna della provincia di Yamato, legandosi in particolar modo con lo Shugendō.¹⁴⁷ L'idea che il Kōfukuji coltivasse mire di questo genere è stata discussa rispettivamente da Suzuki Shōei e Royall Tyler.¹⁴⁸ Secondo i loro studi, tale tempio esercitò una influenza determinante nella formazione dello Shugendō in quest'area. I rapporti spesso conflittuali tra il Kōfukuji e, in particolare, il centro del Kinpusenji, sono ben documentati.¹⁴⁹ Un primo scontro armato si ebbe già nel 1093 – un anno dopo il pellegrinaggio dell'imperatore in ritiro Shirakawa 白河天皇 (1053-1129) presso questo centro di montagna – durante il quale la sala principale (*honden* 本殿) del Kinpusenji andò letteralmente in fumo. Un'altra guerra venne dichiarata nel 1145, dopo la quale il Kinpusenji dovette definitivamente rinunciare alla propria indipendenza.

Secondo Chikamoto dunque, alcune parti dello *Shozan engi*, in particolare quelle relative al centro di Kasagi (nelle sezioni finali del manoscritto),¹⁵⁰ sarebbero state scritte successivamente rispetto alle altre, avendo bene in mente

¹⁴⁴ Cfr. Ford (2006).

¹⁴⁵ Chikamoto (2005), p. 38.

¹⁴⁶ Ford (2006), p. 121.

¹⁴⁷ Kawasaki (2005), p. 29.

¹⁴⁸ Cfr. Suzuki (1975); e Tyler (1989).

¹⁴⁹ Cfr. la dettagliata discussione delle diverse fonti primarie effettuata da Royall Tyler in *ibid.*, pp. 156-159.

¹⁵⁰ *Shozan engi* in *NST* 20, pp. 136-9.

l'attività di Jōkei presso tale area di culto.¹⁵¹ Per capire però di che tipo di attività rituali stiamo parlando, e come tutto questo possa avere rilevanza per il centro di Katsuragi, è necessario addentrarci nel discorso ascetico narrato dal testo.

Lo *Shozan engi* descrive principalmente due tipi di attività ascetica. Chiameremo il primo tipo mandalizzazione, utilizzando un termine coniato da Alan Grapard.¹⁵² Definiremo invece il secondo tipo come una isotopia dello spazio, riprendendo invece un concetto caro alla semiotica.¹⁵³

La particolarità del primo tipo di attività rituale è quella di inscrivere nel territorio di Ōmine, Yoshino e Kumano un particolare diagramma di forze – raffigurato come una composizione di attori-divinità – che viene solitamente utilizzato durante le visualizzazioni meditative del buddhismo esoterico. Si tratta, in particolare, del diagramma del *maṇḍala*, nelle sue due espressioni dette del mondo adamantino (*Kongōkai mandara* 金剛界曼荼羅, sanscr. *Vajradhātu maṇḍala*) e del mondo uterino (il *Taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅, sanscr. *Garbhakośadhātu maṇḍala*). Essi presentano l'Illuminazione del Buddha Mahāvairocana (Dainichi nyorai 大日如来) nella sua doppia valenza, rispettivamente come manifestazione e come origine incessante dell'universo. Tali fondamenti dottrinali, veicolati dai due diagrammi visivi, vengono associati al concetto di *saggezza* (*chi* 智) nel caso del *maṇḍala* del Diamante, e a quelli di *principio* di Illuminazione (*ri* 理) e di *compassione* (*daihi* 大悲) nel caso del *maṇḍala* dell'Utero. Tali concetti, *ri* e *chi*, sono tra loro complementari e non-duali (*richi funi* 理智不二), nella misura in cui esprimono, in ultima istanza, le due principali attività attraverso cui Dainichi arriva a permeare l'intero cosmo. Le diverse figure di buddha e di bodhisattva che si dispiegano nei due *maṇḍala*, esprimono infatti il diverso grado di Illuminazione con cui Dainichi si manifesta e si declina nel mondo, nelle sue differenti sfaccettature fenomeniche. Attraverso la visualizzazione meditativa di ciascuna delle miriadi di divinità raffigurate nei due *maṇḍala*, il praticante può realizzare dentro di sé il nondualismo di *ri* e *chi* (*richi funi*) e l'unione con

¹⁵¹ Chikamoto (2005), p. 36.

¹⁵² Grapard (1982).

¹⁵³ Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* "Isotopia".

Dainichi, ovvero il traguardo soteriologico. Tale visualizzazione procede progressivamente, dalle figure più esterne al diagramma fino ad arrivare al centro di esso, dove risiede il Buddha Dainichi nella sua forma più pura. Questa è sommariamente l'organizzazione semantica che anima questi due diagrammi, nel loro utilizzo rituale come supporto per la meditazione.¹⁵⁴

Tali schemi cosmologici, trasmessi in Giappone nel nono secolo, vengono dallo *Shozan engi* descritti, per la prima volta, come delle proiezioni su un territorio percorso dagli stessi asceti. In particolare, l'area di Yoshino/Kinpusen viene visualizzata come il *maṇḍala* adamantino, e percorrerla equivale a entrare all'interno di questo diagramma cosmologico. L'area di Kumano viene invece vista come il *maṇḍala* uterino. Il monte Ōmine, posto in mezzo alle due aree, era il centro nel quale si realizzava il non-dualismo tra i due *maṇḍala*; sulla sommità di questa montagna infatti, il praticante interiorizzava l'identità profonda tra saggezza (*chi*) e principio illuminato (*ri*), cioè i due aspetti di Dainichi nyorai (Mahāvairocana Tathāgata).¹⁵⁵ Si tratterebbe perciò di una particolare manipolazione dello spazio, che identifica alture, anfratti, rocce e picchi montuosi con le divinità che compongono una mappa dell'universo. Inoltre, si intersecherebbero qui due diversi schemi, uno cosmologico, relativo all'architettura dell'esistente, e un altro corporeo, relativo ai movimenti di un corpo nello spazio. Su questo argomento però torneremo fra breve.

¹⁵⁴ Per una descrizione più dettagliata, cfr. Bowring (2005), pp. 436-447, in cui viene messo in luce il rapporto non sempre parallelo tra pratica meditativa e immagini del *maṇḍala*; e Yamasaki (1988), pp. 123-151, che descrive lo schema di generazione continua delle figure del diagramma.

¹⁵⁵ Grapard (1982), p. 210.

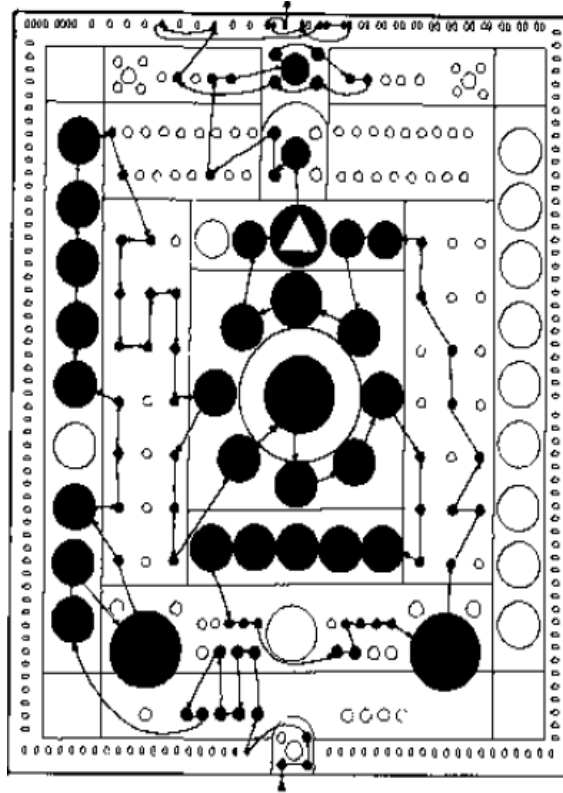


Fig. 2.6 – I movimenti nel *Taizōkai mandara* secondo lo *Shozan engi*,
in Grapard (1982), p. 213

Il secondo tipo di attività ascetica descritta riguarda invece proprio l’area di Katsuragi. In questo caso, il percorso non segue un itinerario tortuoso all’interno di una mappa, ma una serie di tappe disposte in successione lineare, in corrispondenza di ventotto luoghi di preghiera chiamati *shuku* 宿 (“logge”, “tappe”). Tali luoghi, che attraversano tutta la catena montuosa di Katsuragi, sono connessi ognuno a un diverso capitolo del *Sūtra del Loto* (sanscr. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*), e a ognuna delle Ventotto Logge Lunari (*nijūhasshuku* 二十八宿), ossia le diverse posizioni dell’orbe lunare nel cielo notturno, secondo concezioni astrologiche buddhiste di antica derivazione indiana.¹⁵⁶ Si parte dal primo capitolo (“Prologo” o *Jobon* 序品) presso il Kadadera 加太寺 – centro di culto un tempo collocato nell’odierna città di Wakayama, di fronte all’isola di Tomogashima – per arrivare fino all’ultimo, il ventottesimo (*Fugen bosatsu kanpatsubon* 普賢菩薩勸発品) nei pressi del “Torrente della Tartaruga” (Kame no se, in riferimento alla forma di una

¹⁵⁶ Sui *nijūhasshuku* cfr. Yano (1986), pp. 15-46. Sui culti legati ai corpi celesti e alle costellazioni nel discorso religioso giapponese, cfr. Dolce (ed.) (2006).

particolare roccia al centro del fiume), molto più a nord nel confine tra Kawachi e Yamato.



Fig. 2.7 – La roccia della Tartaruga, l’ultima tappa

Non sappiamo in realtà a quali luoghi esatti corrispondessero molti dei ventotto *shuku* descritti dallo *Shozan engi*, e quello che abbiamo sono solo alcune ricostruzioni sulla base di rilievi archeologici e sviluppi successivi di tale pratica.¹⁵⁷ Ad esempio, in corrispondenza del primo capitolo, il testo dice solamente: “Tempio di Afuri 阿布利: Prologo. Corrisponde a 4082 caratteri. Vi si trovano sette stagni, chiamati Stagni del Loto”.¹⁵⁸ La cosa interessante è tuttavia proprio questa: in ogni luogo di preghiera è sepolto un diverso capitolo del *Sūtra del Loto*, i cui caratteri vengono messi in corrispondenza esatta con il numero di passi necessari per raggiungerlo. Dice infatti lo *Shozan engi*:

“Successione rituale delle tappe: sotto i passi che ha percorso uno dopo l’altro En no Gyōja, si trovano 69.384 caratteri. Camminando senza pensieri che possano distrarre,

¹⁵⁷ Cfr. ad es. Miyake (2001a), pp. 162-163.

¹⁵⁸ *Shozan engi* in *NST* 20, p. 117. Sakurai Tokutarō, che ha curato l’edizione critica, identifica tuttavia il tempio Afuri proprio con il Kadadera, sulla base del *Kii zoku fudoki* 紀伊続風土記, cap. 23. Cfr. *ibid.*, p. 393. Riguardo al Kadadera, cfr. Rambelli (2007), p. 228.

seguendo i cinque tipi di pratica del *sūtra*¹⁵⁹ ed innalzando i dieci voti. Queste sono le montagne nei cui luoghi egli ha compiuto con cuore saldo l'ascesi".¹⁶⁰

Il numero di caratteri corrisponde a quello dell'intero *Sūtra del Loto*, che si distribuisce lungo tutta la catena montuosa di Katsuragi. Possiamo così rilevare due diverse strategie di significazione nello *Shozan engi*. La prima è quella riguardante il massiccio montuoso che collega Yoshino a Kumano, con Ōmine al centro. Qui abbiamo un *linguaggio visivo*, il *maṇḍala*, che si iscrive nel territorio dandogli un senso e una direzione significativa da percorrere. Nel secondo caso invece è un *linguaggio verbale* a iscriversi nello spazio, ossia la parola del Buddha enunciata nel *Loto*. Si tratta di due diversi linguaggi che si intersecano nel territorio in maniera prescrittiva, ossia prescrivendo precisi orientamenti e percorsi di lettura.

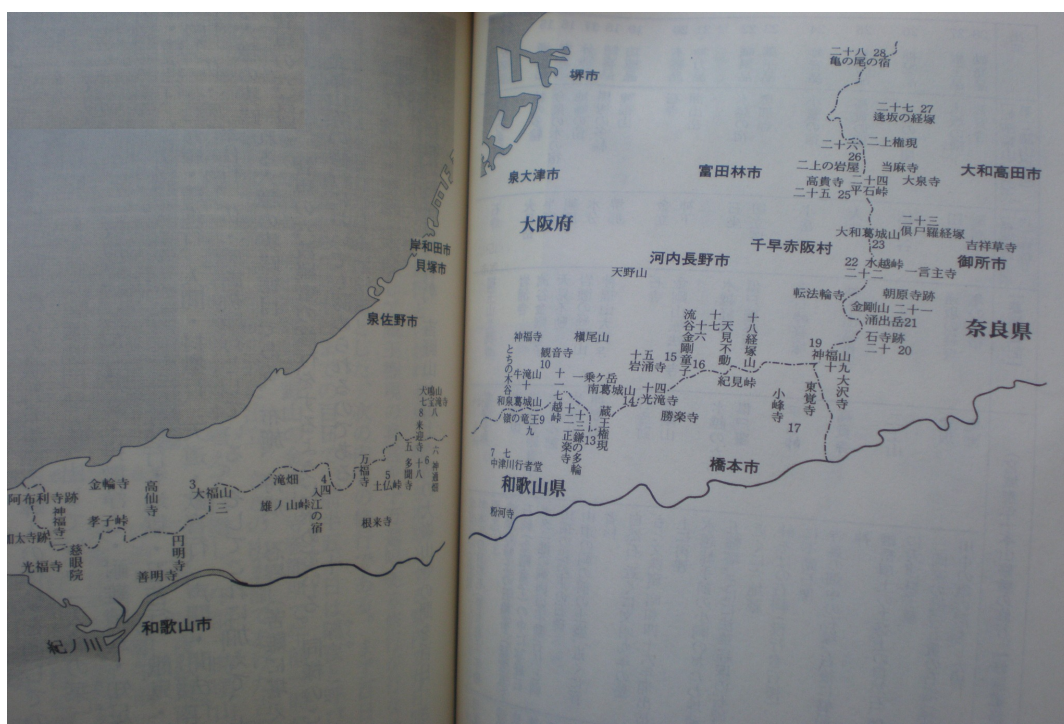


Fig. 2.8 – Le 28 tappe di Katsuragi, in Miyake (2001a), pp. 164-5

Nel caso di Katsuragi, in particolare, viene creata ciò che è definito in semiotica come una *isotopia*: una ricorrenza di tratti (i capitoli del *Sūtra del*

¹⁵⁹ Nel testo si parla letteralmente di “pratica dei cinque tipi di monaci” (*goshu hōshi gyō* 五種法師行). Si tratta di cinque tipi di attività rituali qui associate al *Sūtra del Loto*, ossia apprendimento, lettura, recitazione, spiegazione e trascrizione.

¹⁶⁰ *Shozan engi* in *NST* 20, p. 117.

Loto) che produce una ridondanza semantica, cioè un crescere in eccesso di significati, o meglio, una *regolarità*, che serve a segnalare al lettore (lo *yamabushi*) che lì c'è un itinerario da seguire, una strada da percorrere e un senso da cogliere.¹⁶¹ L'isotopia collega, come un *fil rouge*, le ventotto tappe del pellegrinaggio, instaurando lungo la catena di montagne un senso e una nuova coerenza, che emerge solo di fronte allo sguardo esperto dell'asceta. Se la montagna diventa un testo da leggere infatti, lo è solo per un soggetto competente dal punto di vista cognitivo (che sa cosa guardare), pragmatico (che è in grado di affrontare il percorso) e passionale (che gestisce le emozioni secondo un preciso linguaggio rituale e corporeo). Quest'ultima dimensione dell'ascesi – il livello patemico – è particolarmente evidenziata nel passaggio sopra riportato, che prescrive di eliminare le distrazioni mentali e di volgersi con determinazione all'ascesi. Le tre dimensioni però – cognitiva, pragmatica e passionale – vengono affrontate attraverso una particolare presa di posizione sul mondo, ossia un particolare simulacro corporeo.¹⁶² Si tratta del corpo di quello che è diventato, in questo testo, l'asceta per eccellenza, En no Gyōja. Infatti è lui che è detto affrontare questo percorso, mentre l'Enunciatorio *yamabushi* dovrà letteralmente seguire i suoi passi, immedesimandosi nei suoi movimenti somatici. Il corpo di En no Gyōja funziona dunque come mediatore tra il praticante e il territorio di Katsuragi, in cui l'insegnamento del Buddha è inscritto parola per parola, carattere per carattere.

Come afferma Fontanille, il corpo si fa qui punto di partenza per la produzione di significati.¹⁶³ Infatti è solo con l'effettiva esecuzione del pellegrinaggio da parte del praticante – e con il suo percorso di immedesimazione con En no Gyōja – che tali significati vengono attualizzati. La significazione si configura qui, in altre parole, come un processo che parte dall'esperienza multisensoriale di un corpo nel mondo. Posto che questo mondo – i monti di Katsuragi – venga inteso a sua volta come un linguaggio culturale altamente sofisticato.

E' sempre attraverso il corpo, che il praticante potrà condurre una delle attività principali prescritte nello Shugendō, ossia il percorrere a piedi le montagne. Grapard ha sottolineato infatti come il composto utilizzato in

¹⁶¹ Cfr. Magli (2004), pp. 122-9.

¹⁶² Fontanille (2003).

¹⁶³ Fontanille (2004), pp. 24-5.

Giappone per tradurre il concetto buddhista di asceta (*gyōja* 行者) combini assieme i caratteri di “andare” (*iku* 行) e “persona” (*sha* 者).¹⁶⁴ Tale attività di attraversamento di luoghi sacri – o meglio, di sacralizzazione dello spazio attraverso il passaggio dell’asceta – porta all’eliminazione degli impedimenti karmici (*metsuzai* 滅罪) se correlata ad alcuni atti concreti: il *sange* 懺悔, o pratica meditativa di riconoscimento dei propri errori spirituali, e altri atti meritori come il canto di *sūtra*, le offerte rituali a kami e buddha, la recitazione di formule rituali (*dhāraṇī*) e la purificazione dei sei sensi (*rokkon shōjō* 六根清淨, ossia i cinque sensi più la mente o *manas*).¹⁶⁵

A queste attività di tipo *essoterico* (*kengyō* 顯教), si combina quella di tipo *esoterico* (*mikkyō* 密教) eseguita a Ōmine, in cui l’attraversamento della montagna come *maṇḍala*, ha come obiettivo principale quello di realizzare l’identificazione con il Buddha universale, Dainichi nyorai, e ottenere l’Illuminazione in questo corpo (*sokushin jōbutsu* 即身成佛). Tali attività erano complementari per gli *yamabushi*, e organizzavano il vasto reame dei monti sacri del Giappone centrale in un ampio spazio di pratica *esso-esoterica* (*kenmitsu* 顯密). È importante sottolineare che gli *yamabushi* erano asceti itineranti, che si spostavano periodicamente in luoghi anche molto lontani dal proprio centro di affiliazione, entrando in aree tra loro reciprocamente diverse in quanto a organizzazione di discorsi simbolici. Tuttavia uno dei loro ruoli più importanti fu proprio questo, quello di mediare e tradurre insegnamenti e pratiche differenti, attraverso un metalinguaggio condiviso costituito dal discorso buddhista, spesso nella sua variante di tipo esoterico. Questo risulterà chiaro nel paragrafo successivo, in cui analizzeremo i processi di costruzione mitologica nel Giappone del tredicesimo secolo.

¹⁶⁴ Grapard (1982), p. 206.

¹⁶⁵ Sul concetto di *metsuzai*, cfr. Gorai (196). Sulla pratica del *sange*, vedi invece Childs (1987).

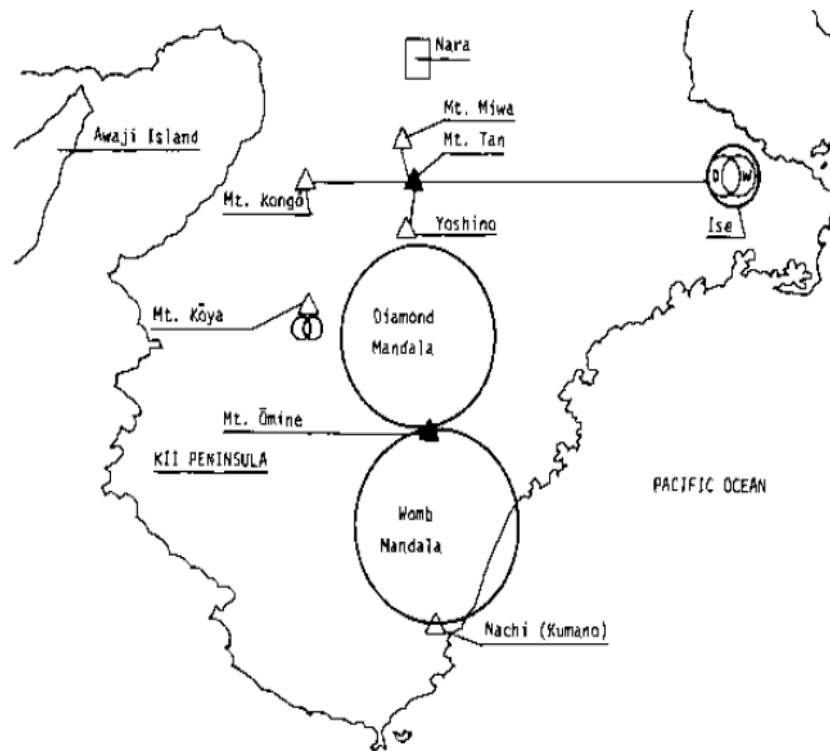


Fig. 2.9 – La mandalizzazione del territorio, in Grapard (1982), p. 215

2.4 Costruzione mitologica e negoziazione di memoria

Negli stessi anni in cui prendeva forma lo *Shozan engi*, altri importanti sviluppi stavano avendo luogo in un centro ascetico collocato non lontano da Ise, in Yoshizu 吉津. Il centro si chiama Sengūin 仙宮院, ed era gestito da *shugenja* 修験者 – o praticanti dello Shugendō – affiliati al tempio *tendai* Onjōji. Il Sengūin era in particolare il *jingūji* 神宮寺 (“tempio-santuario”)¹⁶⁶ del santuario di Sengū 仙宮神社, considerato un *mikuriya* 御厨 del sacrario esterno di Ise. I *mikuriya* erano particolari latifondi destinati alla preparazione delle offerte ai kami. Nel *mikuriya* collocato nei pressi del Sengūin, si raccoglievano foglie triangolari di alberi di quercia, chiamate *mitsu no kashiwa* 三角柏, che venivano portate in dono agli dei di Ise.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Si tratta di templi buddhisti costruiti nei pressi di santuari dedicati ai kami.

¹⁶⁷ Itō (2006-07), p. 54.

Il Sengūin è considerato il primo luogo dove prese forma una particolare interpretazione dei culti legati ai sacrari di Ise, basata sugli insegnamenti del buddhismo esoterico. A Ise erano presenti sin dal tardo quinto secolo due santuari principali, che ospitavano due diverse divinità: Amaterasu e Toyouke 豊受大神宮.¹⁶⁸ Tali santuari erano gestiti da due diversi clan sacerdotali. Il santuario interno (Naikū 内宮), in cui risiedeva la progenitrice imperiale Amaterasu, era retto dalla famiglia Arakida 荒木田, mentre quello esterno (Gekū 外宮), consacrato alla divinità degli alimenti Toyouke, era condotto dal clan dei Watarai 度会. I membri di entrambe le casate sacerdotali erano dediti anche a pratiche buddhiste, ed erano in probabile contatto sia con *yamabushi* che con esponenti delle correnti del buddhismo esoterico.¹⁶⁹ I due santuari erano però in forte competizione. La famiglia Watarai, in particolare, per sopperire all'inferiorità teologica della propria divinità (e dunque anche del proprio status) rispetto alla dea solare Amaterasu, formulò a partire dal tredicesimo secolo peculiari reinterpretazioni del pantheon del proprio santuario. Essi tentarono ad esempio di innalzare la posizione di Toyouke, identificando tale kami con Ame no minakanushi 天御中主尊, divinità primordiale e creatrice, di derivazione taoista, che compare all'inizio del *Kojiki* e in una delle varianti del *Nihon shoki*.¹⁷⁰

Nel tredicesimo secolo emerge perciò da più centri di culto, istituzioni religiose e gruppi di praticanti un interesse per la cosmogonia, un discorso sulle origini dell'universo, che non aveva mai preso forma in modo così chiaro nelle epoche precedenti.¹⁷¹ Anche i miti di creazione presenti nelle cronache antiche, non erano mai stati oggetto di particolare attenzione. Testimonianza di questo è il fatto che negli stessi *Kojiki* e *Nihon shoki*, le divinità creatrici Ame no minakanushi e Kuni no tokotachi no mikoto 国常立尊, scompaiono completamente dalla narrazione dopo il loro intervento, e non vengono più menzionate all'interno di questi testi. Nel periodo medievale invece, si sviluppa un nuovo discorso mitologico, che reinventa il passato sulla base di specifici

¹⁶⁸ Teeuwen (1996), p. 27.

¹⁶⁹ Cfr. Suzuki (1985), pp. 214-221.

¹⁷⁰ Teeuwen (1996), pp. 56-7.

¹⁷¹ Cfr. su questo argomento lo studio Yamamoto Hiroko (1998).

meccanismi di selezione e trasformazione. Per ricostruire le fasi di tali processi, è necessario però tornare a discutere brevemente ciò che avveniva presso il Sengūin, nel passaggio tra il periodo Heian e il periodo Kamakura.

Avevamo accennato al fatto che nuove elaborazioni dei culti di Ise si stavano sviluppando presso questo tempio, diversi anni prima che i Watarai iniziassero a riorganizzare il proprio *pantheon*. Tali elaborazioni, che vennero messe per iscritto, sono conosciute come i primi documenti del cosiddetto Ryōbu Shintō 兩部神道, o Shintō dei due *maṇḍala*. Il termine, che venne assegnato alcuni secoli più tardi, fa riferimento all'identificazione, compiuta da questa corrente, tra i due santuari di Ise e i due *maṇḍala* raffiguranti il mondo uterino e il mondo adamantino.¹⁷² Abbiamo esaminato come la pratica di inscrivere nel territorio i diagrammi mandalici fosse diffusa nello stesso periodo anche tra altri gruppi di *yamabushi*, nella provincia di Yamato. Questo particolare sviluppo però, relativo ai santuari di Ise, porterà gli stessi sacerdoti di tale centro di culto a definire l'organizzazione dei propri spazi, e la natura delle proprie divinità, secondo i modelli interpretativi forniti dal buddhismo esoterico. Lo schema di associazioni in uso presso sacerdoti di Ise, e documentato in diversi diari di pellegrinaggio dell'epoca, divenne il seguente:¹⁷³

Taizōkai mandara = *ri* = il sole = Naikū

Kongōkai mandara = *chi* = la luna = Gekū

L'idea di fondo, generalmente condivisa da monaci buddhisti, *yamabushi* e sacerdoti dei santuari, era che le divinità di Ise, e in particolare Amaterasu, fossero manifestazione del buddha più importante del pantheon esoterico, ossia Dainichi nyorai.¹⁷⁴ Tali associazioni vennero ulteriormente approfondite e sviluppate negli scritti del Sengūin, come il *Mitsunokashiwa denki* 三角柏傳記,

¹⁷² Tale terminologia venne coniata da Yoshida Kanetomo 吉田兼俱 (1435-1511). Cfr. *Yuiitsu shintō myōbō yōshū* 唯一神道名法要集 in *NST* 19, p. 210.

¹⁷³ Teeuwen (1996), p. 54. Cfr. ad es. lo *Shasekishū* 沙石集 di Mūjū Ichien 無住道暁, in *NKBT* 85, pp. 59-60. Tradotto da Morrell (trans.) (1985), p. 74.

¹⁷⁴ Tale identificazione, suggerita all'interno di testi buddhisti come il *Tōdaiji yōroku* 東大寺要録 (cfr. *ZZGR* 11, pp. 11-2) a partire dall'inizio del XII sec., potrebbe forse essere già implicitamente presente in scritti anteriori, come il *Shingon fuhō san'yōshō* 眞言付法纂要抄 (1060) compilato dal monaco Seison 成尊 (1012-1074), o in quelli del suo discepolo Shōkaku 勝覺 (1057-1129). Cfr. Uejima (2004), pp. 51-4.

il *Nakatomi harae kunge* 中臣祓訓解 (entrambi anteriori al 1191) e il *Sengūin himon* 仙宮院秘文 (compilato tra 1242 e il 1274).¹⁷⁵ All'interno di questi documenti, a essere ritradotti e modificati, non sono solo i rituali rivolti agli dei di Ise (come la formula purificatoria di Nakatomi), ma anche i miti giapponesi sulla creazione del mondo, e il ruolo svolto da Amaterasu e dai kami. Nel *Nakatomi harae kunge* ad esempio, si narra di come, dopo la separazione tra Cielo e Terra e la creazione del mondo, Dainichi fosse apparso in meditazione per salvare tutti gli esseri senzienti, compresi quelli affetti da cattivo *karma*. Dainichi si sarebbe poi manifestato nel subcontinente indiano per togliere a Māra il dominio sul mondo e diffondere la sua divina luce nelle otto direzioni. Il testo prosegue dicendo che, da quel momento in poi, Amaterasu avrebbe agito come un divino guerriero che, esternamente esegue cerimonie diverse dagli insegnamenti buddhisti, ma che in essenza protegge la Legge del Buddha.¹⁷⁶

Come messo in evidenza da Teeuwen e van der Veere, il passaggio iniziale sarebbe proprio una citazione delle prime righe del *Nihon shoki* (la separazione tra Cielo e Terra o *tenchi kaibyaku* 天地開闢). La parte successiva invece, secondo Iyanaga, costituirebbe un primo riferimento a un particolare racconto mitologico, sviluppato poi in altri testi come lo *Shasekishū* 沙石集 (1283) e il *Keiranshūyōshū* 溪嵐拾葉集 (1318), in cui il divieto, creato all'inizio del nono secolo, di usare un linguaggio e un abbigliamento esplicitamente buddhista a Ise, risalirebbe a uno stratagemma operato da Amaterasu nei confronti di Māra per salvare il Giappone dal suo dominio.¹⁷⁷ Avendo Māra intuito che, con la discesa di Amaterasu in Giappone, il buddhismo sarebbe fiorito e lui avrebbe perso il suo potere, egli si oppose all'insediamento della dea solare. Amaterasu fu così costretta a promettergli di rinunciare alla Legge del Buddha, in realtà continuando segretamente a coltivarla e a diffonderla.¹⁷⁸

Questo processo di rielaborazione e riscrittura della storia mitica del Giappone, pone in gioco complesse problematiche inerenti alla negoziazione e all'uso della memoria da parte di questi testi. In particolare, se la memoria culturale

¹⁷⁵ Cfr. *Mitsunokashiwa denki* in *RSS*; *Nakatomi harae kunge* in *NST* 19; *Sengūin himon* in *RSS*.

¹⁷⁶ *Nakatomi harae kunge* in *NST* 19, pp. 40-1.

¹⁷⁷ Iyanaga (2006-07), pp. 276-8.

¹⁷⁸ Cfr. anche Itō (1995); e Abe (2006).

viene esplicitamente modificata e riorganizzata da tale discorso mitologico, ci si chiederà in che modo esso sarà stato accolto, o meglio, quali erano i criteri di legittimazione che tale discorso si dava per poter giustificare tali cambiamenti. Se la memoria culturale, come è stato messo in luce da studi semiotici e antropologici, è da considerarsi come un meccanismo attivo che reinventa continuamente il passato, è necessario vedere: (1) secondo quali strategie e in vista di che obiettivi ciò avviene, (2) se tale meccanismo è mascherato o svelato, e (3) in che modo ciò contribuisce alla costruzione di identità.¹⁷⁹ Nei prossimi paragrafi, cercheremo di rispondere a queste questioni, tornando a prendere in esame l'area sacra di Katsuragi e i suoi miti.

2.5 L'invenzione delle origini: tattiche enunciative

L'analisi delle ultime questioni poste, riguardanti i meccanismi di memoria coinvolti nella costruzione di un discorso mitologico, ci porta a rintracciare tali meccanismi all'interno delle strategie di traduzione discorsiva utilizzate in questi processi. Dobbiamo quindi vedere come i diversi discorsi che abbiamo finora tracciato arrivino a tradursi all'interno della mitologia di Katsuragi, o meglio, come tale mitologia sia il risultato di una ripresa e risemantizzazione di diverse forme di testualità. Abbiamo, in primo luogo, i tracciati di pellegrinaggio descritti nello *Shozan engi*. Questi, come si è visto, danno una particolare configurazione a questa area montuosa, basata sull'iscrizione nel territorio di un particolare linguaggio sacro, ossia la parola del Buddha enunciata nel *Sūtra del Loto*.

Nel corso della descrizione di tali tracciati, lo *Shozan engi* menziona anche le particolari divinità consacrate su questi monti, e i luoghi di culto annessi. Apprendiamo dunque che un tempio chiamato Kongōsanji 金剛山寺 è collocato sul monte più alto di questa catena (il Kongōsan o monte Vajra, 1125 m).¹⁸⁰ Questo tempio ospita un bodhisattva chiamato Hōki 法起菩薩, menzionato anche nell'ottantesimo volume del *Kegonkyō* 華嚴經 (*Avatamsakasūtra*).¹⁸¹ Il testo fa di più: cita l'intero passaggio del *sūtra*,

¹⁷⁹ Cfr. Lotman (1990); e Fabietti e Matera (a cura) (1999).

¹⁸⁰ *Shozan engi* in *NST* 20, pp. 114-115.

¹⁸¹ *T X* 279, p. 241

identificando il monte Vajra (descritto come la dimora di Hōki), con la vetta più alta di Katsuragi, che viene così rinominata.¹⁸² Tale descrizione presente nello *Shozan engi*, riprende però un passaggio di un altro testo, il *Sangoku dentōki* 三国伝灯記, composto proprio dal monaco Kakuken (1131-1212) che abbiamo visto essere zio paterno e maestro di Jōkei, nonché abate del Kōfukiji.¹⁸³ E' in quest'ultimo testo che abbiamo la prima identificazione tra il monte Katsuragi e il monte Vajra del *Kegonkyō*, e l'idea che dunque sia proprio a Katsuragi che il bodhisattva Hōki è detto dimorare.¹⁸⁴ Il *Sangoku dentōki* inoltre asserisce che lo stesso En no Gyōja non sarebbe altri che una manifestazione di questa divinità.

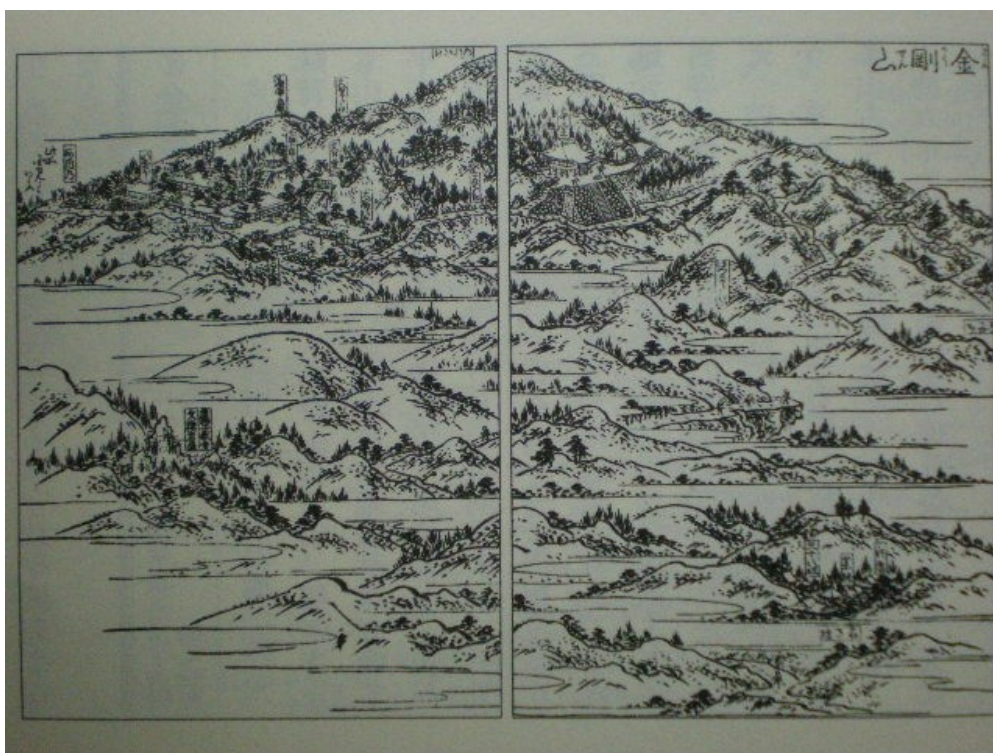


Fig. 2.10 – Il monte Kongō, in *Yamato meisho zue* (periodo Tokugawa)

Secondo Kawasaki, saremmo di fronte al tentativo, da parte di uno specifico lignaggio monastico con base al Kōfukiji, di plasmare il culto e le attività ascetiche di Katsuragi. Il tempio Kongōsanji menzionato dallo *Shozan engi*, corrisponderebbe allo Ichijōsan Tenpōrinji 一乗山天法輪寺, centro di culto che è detto essere stato fondato En no Gyōja durante i suoi ritiri a Katsuragi.

¹⁸² *Shozan engi* in *NST* 20, pp. 129-130.

¹⁸³ *Sangoku dentōki* in Yokouchi (2004).

¹⁸⁴ Kawasaki (2005), pp. 28-9.

Tale tempio è menzionato assieme al Taimadera 当麻寺 nel *Kōfukuji matsuji chō* 興福寺末寺帳 (periodo Muromachi?),¹⁸⁵ come uno dei due centri affiliati (*matsuji* 末寺) al Kōfukuji in quella zona.

Kawasaki ha in particolare analizzato un documento dell'inizio del tredicesimo secolo, il *Sanbutsujōshō* 讚仏乗抄 (di cui è conservata anche una copia al Tōdaiji datata al 1243)¹⁸⁶ che riporta una invocazione (*hyōbyaku* 表白) e la descrizione di un rituale di offerta avvenuto nel 1201 al Tenpōrinji, a cui avrebbe partecipato lo stesso Jōkei.¹⁸⁷ Tale invocazione sarebbe stata eseguita in occasione della ricostruzione della sala del tesoro (*hōden* 宝殿) e di alcuni edifici (*dōsha* 堂舎) del tempio, e avrebbe incluso una frase in cui si dichiara che la sacra montagna del Kongōsan è protettrice al contempo della scuola Hossō (rappresentata appunto al Kōfukuji) e del potere imperiale. Ritroviamo qui, attraverso la mediazione dei monaci del Kōfukuji, quello specifico legame di protezione tra Katsuragi e la famiglia imperiale, che sembra essere stato presente anche nei tempi antichi.



Fig. 2.11 – Hōki bosatsu, un tempo installato presso il Tenpōrinji (ora al Bodaiji)

¹⁸⁵ *Kōfukuji matsuji chō* in *DNBZ* 84.

¹⁸⁶ *Sanbutsujōshō* in Fujita (ed.) (1976), “Jiin hen gekan”.

¹⁸⁷ Kawasaki (2006).

Secondo lo studioso, la storia dello Shugendō di Katsuragi e la storia di questo tempio, sarebbero dunque state segnate dalla presenza di un lignaggio di monaci, che va da Zōshun (1104-1180) a Jōkei, passando per Kakuken. Questo è desumibile anche da uno dei più importanti racconti di fondazione del monte Kongō, il *Kongōsan engi* 金剛山縁起 (scritto dopo il 1261),¹⁸⁸ che riprenderebbe alcuni degli elementi trasmessi dall'attività di Jōkei al Tenpōrinji, come il culto di Miroku, il cui paradiso Tosotsuten 兜率天 sarebbe inscritto nel centro di culto (e diviso in una sezione esterna e una interna), oppure il culto di Ise, a cui abbiamo visto che il monaco fece visita in più occasioni. Oltre a questi elementi, il *Kongōsan engi* include un resoconto della storia mitica di questo centro di culto, e del suo legame con il centro combinatorio di Kasuga-Kōfukuji. Kawasaki sostiene che tale testo venne scritto con il preciso intento di raccogliere fondi per una campagna di ricostruzione degli edifici del Tenpōrinji iniziata nel 1261, magnificando e diffondendo in tutto il paese la sua storia.¹⁸⁹



Fig. 2.12 – Il Tenpōrinji oggi

¹⁸⁸ *Kongōsan engi* in *ST Jinja hen vol. 5*.

¹⁸⁹ Kawasaki (2006), p. 15.

Il *Kongōsan engi* descrive l'attività di eminenti monaci del Kōfukuji vissuti in periodi diversi, che avrebbero visitato il Tenpōrinji ricevendo straordinarie rivelazioni e apparizioni da parte degli dei del luogo.¹⁹⁰ Il primo è Ninsō Shōnin (708-805), la cui vita è parzialmente descritta anche nello *Shozan engi* utilizzando, in certi punti, le stesse frasi presenti nel *Kongōsan engi*, a testimoniare un profondo legame tra i due testi. Si racconta in particolare che Ninsō Shōnin nel 759 si fosse recato presso il Kongōsan a compiere un ritiro ascetico, e lì avesse constatato le pessime condizioni degli edifici di culto. Desiderando ricostruire il tempio, rimase lì a pregare per ventuno giorni per il successo dell'impresa. In occasione dell'ultimo giorno di ritiro, un giovane ragazzo apparve a Ninsō, introducendosi a lui come la divinità protettiva della montagna (Hitokotonushi). Il monaco fu fortemente colpito da questo fatto, e tornò al Kōfukuji ottenendo il supporto di Jikun 慈訓 (m. 777), il primo abate ad essere stato eletto in questo potente monastero.¹⁹¹ Da quel momento in poi, il rapporto tra il Tenpōrinji e il centro di Kasuga-Kōfukuji appare essersi saldato. Il *Kongōsan engi* descrive infatti l'intervento a Katsuragi di diversi altre figure di spicco provenienti da questo centro, come l'abate Kōchū 孝忠 (815-882), il monaco Kūsei 空晴 (878-957), anche lui abate del Kōfukuji – oltre che fondatore dell'importante sottotempio Kita-in 喜多院 e studioso di buddhismo Hossō e Shingon – e l'abate Shinki 真喜 (930-1000).

La descrizione delle visite di questi monaci a Katsuragi e dei loro incontri con le divinità ivi risiedenti, è interessante non tanto per una ricostruzione storiografica degli eventi accaduti in questo centro di culto, quanto per l'analisi del discorso mitologico che si stava lì formando all'epoca della compilazione di questo documento. Vi si narra ad esempio il dono di un “gioiello dei desideri” (*cintāmaṇi*) fatto dalla divinità del Kongōsan a Kūsei, e la sua collocazione sotto l'altare del Padiglione dorato (Kondō 金堂) del Kōfukuji, che stabilirebbe un legame ancora più forte tra i due centri.¹⁹² In un altro episodio invece, il dio di Kasuga appare attraverso le sembianze di un vecchio a Shinki, mentre questi sta effettuando la recitazione del *Yuishikiron* 唯識論 (testo principale della scuola Hossō) proprio al Kongōsan. La divinità consegna

¹⁹⁰ Tyler (1989), pp. 169-70.

¹⁹¹ *Kongōsan engi* in *ST Jinja hen* vol. 5, p. 359.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 361-2.

a Shinki alcune narrazioni inerenti alla storia dei santuari di Ise di Kasuga, e lo esorta a venerare Katsuragi da lontano, volgendosi in direzione di quei monti mentre si trova al Kōfukuji.¹⁹³ Si tratta di mosse narrative attraverso cui il centro combinatorio di Kasuga-Kōfukuji incorpora la presenza sacra degli dei di Katsuragi all'interno del Kōfukuji (episodio del gioiello ed episodio del culto a distanza), e iscrive la propria presenza sul monte Kongō. Tali strategie di appropriazione, venivano attuate non solo all'interno dei miti di fondazione, ma anche a livello di comportamento rituale, come testimoniano alcune fonti storiche analizzate da Kawasaki Tsuyoshi.¹⁹⁴

Lo *Shichidaiji nikki* 七大寺日記, scritto dopo il 1106 da Ōe Chikamichi 大江親通, descrive un santuario di Hitokotonushi collocato a sud del Nan'endō 南円堂 (presso il Kōfukuji), di fronte al quale una grossa roccia legata con dei rami di vite costituisce la presenza del dio un tempo incatenato da En no Gyōja.¹⁹⁵ Un altro documento, lo *Yamato no kuni mokudai gechijō* 大和国目代下知状 – che contiene disposizioni amministrative riguardanti i latifondi privati (*shōen*) della zona di Katsuragi durante il periodo di governo claustrale dell'imperatore Toba (*Toba insei ki* 鳥羽院政期, 1129-56) – descrive il santuario di Hitokotonushi a Katsuragi come un *massha* 末社 (santuario affiliato) di Kasuga, sotto la giurisdizione di quest'ultimo santuario.¹⁹⁶

Traccia di tali mosse di appropriazione si trovano anche all'interno dello *Yamato katsuragi hōzanki*, analizzato all'inizio di questo capitolo. Tale testo sposta tutti i diversi filoni finora esplorati – (1) il discorso narrativo di En no Gyōja, (2) il discorso ascetico dello *Shozan engi*, (3) il discorso shintō-buddhista del Sengūin e di Ise, (3) il discorso politico del centro di Kasuga-Kōfukuji e delle attività di Jōkei, (4) il discorso mito-storico del *Kongōsan engi* – sul piano mitologico, traducendo le diverse isotopie tematiche o linee di collegamento concettuale, in un complesso racconto sulle origini dell'universo.

¹⁹³ Ibid., p. 362.

¹⁹⁴ Kawasaki (2007).

¹⁹⁵ *Shichidaiji nikki* in Fujita (ed.) (1972), “Jiin hen jōkan”.

¹⁹⁶ Kawasaki (2007), p. 20.

La copia più antica dello *Hōzanki* che ci è pervenuta è conservata presso l'archivio del Shinpukuji 真福寺, e risale al periodo Nanbokuchō (1336-92). Il Shinpukuji costituisce attualmente, assieme al Kanazawa bunko 金沢文庫, l'archivio più importante di testi shintō medievali. Essi vennero raccolti principalmente dal primo abate Nōshin 能信 (1291-1354) e dal secondo abate Shin'yu 信瑜, che li trascrissero o collezionarono da altri templi e santuari. Il manoscritto dello *Hōzanki* è stato fotografato e pubblicato per intero da Abe Yasurō e dai suoi collaboratori nel 2005 all'interno del volume *Ise Shintō shū*, "Shinpukuji zenpon sōkan", assieme alla trascrizione a stampa.¹⁹⁷ È interamente in caratteri cinesi (*kanbun* 漢文), e affiancato da alcune note probabilmente inserite da chi trascrisse il testo.¹⁹⁸ Il manoscritto è stato copiato sul retro di un altro testo shintō medievale, lo *Ise nisho daijingū jinmyō hisho* 伊勢二所大神宮神名秘書, trascritto da Watarai Yukitada 度会行忠 (1236-1305) nel 1293. Tuttavia, la mano che ha copiato lo *Hōzanki* non sarebbe la stessa. Secondo Mure Hitoshi infatti, lo *Hōzanki* sarebbe stato trascritto dopo il 1330 nei pressi di Ise, dalla stessa persona che avrebbe copiato altri testi presenti nella collezione (tra cui il *Jinnō keizu* 神皇系図 e il *Jinnō jitsuroku* 神皇実録), la cui identità è però per il momento sconosciuta.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Yamato katuragi hōzanki* in *ISS*, pp. 282-298, e 617-625.

¹⁹⁸ Le note comprendono alcuni mantra in caratteri *siddham*, che rappresentano il *Taizōkai mandara* e il *Kongōkai mandara*, e alcuni *katakana* per le letture. Non esistono attualmente studi completi che si focalizzino sullo *Hōzanki*, né in giapponese né in lingua occidentale, ma solo l'analisi di alcuni passaggi testuali all'interno di studi sullo shintō medievale. Cfr. per la bibliografia l'analisi della parte iniziale, presentata più sopra. Ulteriori ipotesi riguardo alla sua genesi sono presenti in Kubota (1984) e (1959); Suzuki (1985), e Abe (2006-07).

¹⁹⁹ Mure (2005), pp. 778-9.

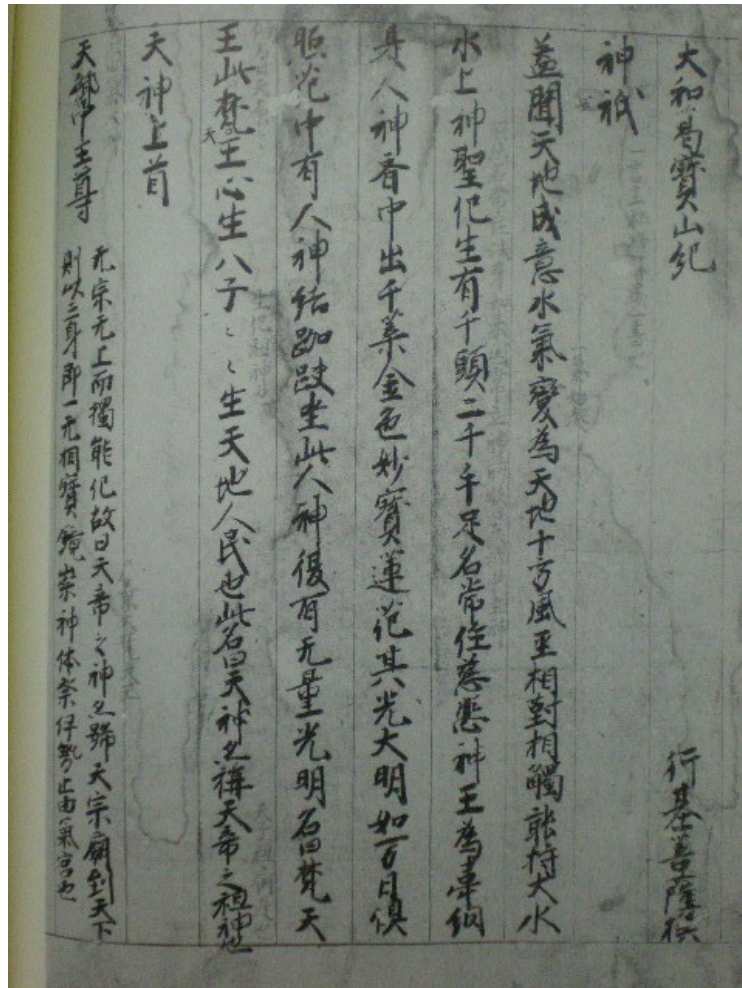


Fig. 2.13 – Prima pagina del manoscritto del *Yamato katsuragi hōzanki*

La versione originale del testo, ormai perduta, è stata composta probabilmente nella seconda metà del tredicesimo secolo, non sappiamo se da un unico o da più autori. Probabilmente si trattava di praticanti asceti della zona di Katsuragi, che avevano legami con lo Ise Shintō e con il Kōfukuji.²⁰⁰ Lo *Hōzanki* include nella sua sezione finale una lunga citazione dal *Kongōsan engi*, ed è stato quindi prodotto probabilmente dopo il 1261. La prima menzione dello *Hōzanki* in altri testi si ha con il *Korōkujitsu den* 古老口実伝 (1299) di Watarai Yūkitada, dove viene annoverato come uno dei cinque libri più importanti tra le centinaia di cronache segrete dei santuari.²⁰¹ Ciò dimostra l'importanza che ha in seguito avuto questo testo per lo Ise Shintō, non ci fornisce però ulteriori informazioni sui suoi compilatori. Una indicazione ci viene però fornita dal

²⁰⁰ Teeuwen (1996), pp. 144-5.

²⁰¹ *Korōkujitsu den* in GR 1, p. 385.

Kongōsan engi, e dall'interesse che si era diffuso in quegli anni tra gli yamabushi per gli dei di Ise, a partire già dall'opera di Jōkei.

La difficoltà nell'analizzare questo testo risiede, oltre che nei molteplici riferimenti intertestuali, anche nella mancanza di un disegno narrativo unitario. Essendo stato probabilmente prodotto a più mani, presenta sezioni tra loro abbastanza eterogenee. Soprattutto, le sequenze narrative sono scarse, inframezzate da lunghe liste di identificazioni. I passaggi narrativi presenti, sfuggono tra l'altro a una analisi di tipo logico-narrativo, basata sul tradizionale schema canonico della semiotica generativa.

Qual è allora il senso di questo testo, e perché si focalizza sul tema cosmogonico? Perché inoltre, vi è presente un utilizzo costante di figure del pantheon hindūista (come abbiamo avuto modo di vedere nella parte iniziale) e che tipo di discorso instaura tra i monti di Katsuragi?

Si tratta di domande a cui cercheremo di rispondere in queste pagine. Innanzitutto, con la sua reinterpretazione dei miti, lo *Hōzanki* riconfigura in modo radicale la memoria culturale associata ad essi, con il gesto legittimante però di voler definire una origine universale. Il suo discorso cosmogonico asserisce di voler rivelare, in un certo senso, la causa prima del mondo e dunque il senso ultimo dei fenomeni, ponendo una particolare attenzione per gli inizi, che era pressoché assente nel buddhismo in Giappone prima del periodo medievale. Come ha evidenziato Iyanaga Nobumi, è come se in questo e in altri testi prendesse forma qualcosa di *diverso* dal buddhismo stesso.²⁰² Inoltre, appare nello *Hōzanki* un tentativo di definire anche cosa sia il Giappone, sulla base del modo straordinario in cui questo è stato creato e dei molteplici dei e buddha che vi risiedono. Questi lo rendono un luogo privilegiato di salvezza, che non ha eguali nell'universo. In una sezione chiamata “La dimora degli Dei nel Paese di Mezzo delle Otto Grandi Terre” (ossia le isole giapponesi), viene ad esempio detto:

“L'Imperatore Celeste, facendo risplendere il sole della saggezza, eliminò l'oscurità della condizione non illuminata e, plasmando la mente purificata, produsse i campi delle virtù. Egli non utilizzò insegnamenti provvisori. Poiché pregò proprio nel retto

²⁰² Iyanaga (2006-07), p. 300.

sentiero, [questo posto] viene chiamato Grande Paese di Mezzo delle Rigogliose Piante di Riso e dei Millecinquecento Autunni della Piana dei Canneti (*Ō ashihara no chiiho no aki no mizuho no naka tsu kuni* 大葦原千五百秋瑞穂中國). Perciò i saggi dicono che è il paese della pace delle rigogliose piante di riso in cui viene eretto il pilastro della saggezza”.²⁰³

Il termine *Ō ashihara no chiiho no aki no mizuho no naka tsu kuni* è una combinazione tra vari nomi che vengono assegnati all’arcipelago giapponese, così come il termine successivo “Paese della pace delle rigogliose piante di riso” (*mizuho no yasukuni* 瑞穂安國). L’imperatore celeste invece non è il *tennō*, ma una divinità che è detta “trasformarsi spontaneamente”, identificata con il kami primordiale Ame no minakanushi e, nelle note aggiunte, con Ise Toyuke daijin 伊勢止由氣大神 e Mahābrahmā Śikhin (Shiki Daibon tennō 尸棄大梵天王, divinità di origine hindū menzionata nel *Sūtra del Loto*).²⁰⁴

Tale sacralizzazione delle isole giapponesi sembra però restringersi, in molti passaggi, alla sola provincia di Yamato o, ancora meglio, al solo picco del Vajra in Katsuragi. Si dice infatti in una sezione che parla di Hitokotonushi:

“Il kami Hitokotonushi [*Dagyōji* 大行事]²⁰⁵

(Trasformazione del dio Hikō yasha 飛行夜叉.²⁰⁶ [*Scritti del santuario di Hitokoto*]) Costui viene chiamato Re Pavone (Kujaku ō 孔雀王). Poiché protegge il Dharma dell’Unico Veicolo non-duale,²⁰⁷ viene chiamato l’Augusto Signore dell’Unica Parola (Hitokotonushi no mikoto). Dunque lo stesso posto viene chiamato il Picco dell’Unico Veicolo (Ichijō no mine 一乘峯). Questo corrisponde solamente ai preziosi segni del trono di diamante,²⁰⁸ in cui sono discesi i kami celesti. Esso è il paese del Capitolo *Jūshin* 住心品 [del *Mahāvairocana sūtra*],²⁰⁹ è il paese del non-dualismo indifferenziato tra Legge del Buddha e Legge degli Uomini, e avendo realizzato tutti i *dharma*, tutte le perfezioni, l’Illuminazione perfetta, la saggezza perfetta e il corretto risveglio, è il paese della perfetta Illuminazione universale (*samyaksambodhi*). Sulla

²⁰³ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, pp. 623-4.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 618.

²⁰⁵ Probabile riferimento a Daigyōji gongen, uno dei santuari di Hie. Le parti tra parentesi quadre corsive costituiscono le note aggiunte presenti nel manoscritto.

²⁰⁶ Yakṣa volante, essere extra-umano presente nell’hindūismo, qui però menzionato come kami.

²⁰⁷ Riferimento all’interpretazione *tendai* del *Sūtra del Loto*.

²⁰⁸ E’ il luogo di illuminazione del Buddha.

²⁰⁹ E’ il primo libro del *Mahāvairocana sūtra*.

base di ciò viene chiamato paese della pace, e anche paese della Grande Armonia (*Yamato no kuni* 大和國). Un tempo, quando il nostro paese era occupato dal mare, gli dei scesero su questo stesso picco. Essi crearono per la prima volta un territorio che venne chiamato il paese del grande Giappone (*Dainihonkoku* 大日本國). Sin dai tempi antichi, Śākyamuni e la Divinità Imperiale risiedono sui picchi di questa stessa montagna, e il loro corpo dell'Eternità passata, presente e futura viene chiamato Maheśvara. Essi portano in salvo l'umanità e dispensano meriti".²¹⁰

Ciò che viene definito come indigeno, ossia l'identità territoriale ("il nostro paese" *wagakuni* 我國 nel testo) si fonda in particolare su un luogo in cui Śākyamuni, la Divinità Imperiale e Maheśvara sono detti risiedere: il monte Kongō. Su questa vetta, il passaggio dice, sono scesi gli dei, e a partire da qui l'umanità verrà salvata. L'uso del termine *Dainihonkoku*, spesso presente in questi testi, ha infatti un doppio valore semantico: significa sia "paese del Grande Giappone", sia "paese del Grande Dainichi", a voler indicare che l'Illuminazione comincia in questi luoghi, e che il Giappone è il paese dell'Illuminazione Originaria di Mahāvairocana, il Buddha cosmico del buddhismo esoterico.²¹¹

Questa riconfigurazione del "carattere indigeno", sulla base del metalinguaggio esoterico del *mikkyō*, introduce un problema di "rovesciamento" assiologico della cosmologia buddhista, in cui il Giappone, l'ultimo paese in cui la Legge del Buddha si è diffusa, diventa il più importante, il luogo dove in realtà essa è sempre esistita naturalmente. Sotto questo aspetto, i kami tradizionalmente considerati manifestazione inferiore dei buddha, diventano invece fonte di vera illuminazione.²¹² Anche Hitokotonushi, definito nei testi medievali come un dio violento e difficilmente assoggettabile al buddhismo (come si evince anche dai primi racconti di En no Gyōja), diventa supremo protettore del Dharma.²¹³

E' come se tale rovesciamento assiologico e cosmologico ponesse il particolare sopra l'universale, ciò che è locale sopra ciò che è globale, legittimando la sacralità di uno specifico luogo (Katsuragi) e dei suoi abitanti.

²¹⁰ Ibid., p. 619.

²¹¹ Itō (2003), pp. 70-1.

²¹² Rambelli (2009).

²¹³ Cfr. Rambelli (2006-07), p. 313.

Alla luce di questa operazione di legittimazione, l'inserimento sistematico di miti e divinità hindū viene fatto per un preciso motivo. Dal momento che era necessario porre Yamato e Katsuragi all'origine dell'universo cosmologico e assiologico (a quel tempo pervaso dal discorso buddhista), i compilatori dello *Hōzanki* cercano, tra i testi buddhisti, dei miti cosmogonici che, combinati con le cronache del *Kojiki* e del *Nihon shoki*, potessero risemantizzarle. Non avendo il discorso religioso buddhista sviluppato un particolare interesse per i miti di creazione, ma avendo invece tradotto e trasmesso al proprio interno quelli hindū (presenti nel Canone buddhista), è naturale che questi fossero i candidati più rappresentativi per un utilizzo da parte degli asceti di Katsuragi.

Interessante è però la scelta delle divinità hindū da associare ai kami. Izanami e Izanagi, ad esempio, vengono identificati con Maheśvara, menzionato anche nel passaggio più sopra.²¹⁴ Maheśvara infatti (nome alternativo per Śiva), viene considerato nei testi buddhisti una divinità terrificata e arrogante, da assoggettare alla Legge del Buddha.²¹⁵ E' possibile che, in base a specifici sviluppi della cosmologia avvenuti in Giappone, tale divinità abbia seguito lo stesso meccanismo di rovesciamento cosmologico ora descritto, equiparando così divinità terrifiche del discorso hindūista con i kami più violenti e meno addomesticabili, come Hitokotonushi.²¹⁶ Quest'ultimo dio viene infatti ritenuto altrettanto potente e violento anche all'interno dello stesso *Hōzanki*, come abbiamo visto più sopra, nell'episodio in cui il sacerdote, a causa del terrore che incute Hitokotonushi (*shikaru ni kami, osore wo nashi tatematsuru ni yorite* 然依神奉成恐), rinuncia a cercare il Kazuraki no engi.²¹⁷

Riassumendo, è possibile dunque che il rinnovato desiderio, in molti centri cultuali del periodo medievale, di tessere miti di creazione e racconti cosmogonici, fosse legato a operazioni di legittimazione attuate dagli stessi templi e santuari, all'interno dello spazio competitivo di rapporti di potere tra le diverse aree sacre. Nel caso della comunità ascetica di Katsuragi, il desiderio di accrescere il proprio prestigio, in vista della ricerca di supporti economici (*kanjin*) avviata nel 1261, e di rivalorizzare le antiche vette di En no Gyōja, portò allo sviluppo di un discorso mitologico molto complesso. Le elaborazioni

²¹⁴ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, p. 618.

²¹⁵ Cfr. *Shittanzō* in *TLXXXIV* 2702, p. 372.

²¹⁶ Sul ruolo del monaco *tendai* Annen 安然 (n. 841) in tale rielaborazione teologica, cfr. Iyanaga (2003).

²¹⁷ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, p. 625.

teologiche già avviate a Ise e presso il Sengūin, avevano particolarmente interessato gli *yamabushi* di Katsuragi proprio per il loro potenziale creativo di risemantizzazione e legittimazione.

Altre teorie finora proposte nel campo di studi dello shintō medievale, hanno enfatizzato diversi tipi di cause più generali che potrebbero aver portato alla produzione di un discorso mitologico medievale, come il concetto di Età Finale del Dharma (*mappō*), il tentativo di invasione mongolica (1274 e 1281) o la teoria dell'Illuminazione Originaria (*hongaku shisō* 本覚思想).²¹⁸ Tali teorie non sembrano però applicarsi pienamente al caso di Katsuragi proprio per la loro eccessiva generalità. Mentre il concetto di *mappō* è già stato fin troppo usato per spiegare qualsiasi sviluppo avvenuto nel discorso religioso del periodo Kamakura (perdendo ormai potere esplicativo a causa della sua tautologicità), l'invasione mongolica non ha lasciato traccia nella mitologia di Katsuragi, dove è assente qualsiasi riferimento a una qualche animosità nei confronti dei paesi stranieri, o un qualche potere bellico detenuto dai giapponesi e dai suoi dei. Semmai, il potere inscritto in Katsuragi e manifestato nelle sue divinità, è quello salvifico del Buddha e dei suoi insegnamenti per tutti gli esseri senzienti. La teoria dell'Illuminazione Originaria infine, non sembra rappresentare, nel caso di Katsuragi, tanto una causa, quanto uno degli specifici meccanismi messi in gioco per ottenere la sacralizzazione e la legittimazione del territorio.

E' dunque ora necessario ripercorrere tali meccanismi, all'interno del discorso dello *Hōzanki*. Avevamo già messo in guardia sulla difficoltà di applicare una analisi logico-narrativa su questo testo. L'eterogeneità del suo discorso e della sua costruzione narrativa, infatti, sembrano togliere un possibile senso coerente raggiunto dal testo a livello globale. Ci può venire però in aiuto la teoria dell'enunciazione. Infatti, le diverse divinità presentate nello *Hōzanki*, nella maggior parte dei casi sembrano legarsi tra loro non tanto sulla base di azioni e interazioni narrative di una certa lunghezza, quanto su processi di generazione e identificazione. Come abbiamo potuto vedere nel passaggio iniziale dello *Hōzanki* analizzato più sopra, il processo di generazione crea delle catene associative tra Deva, kami, buddha e bodhisattva. Inoltre, anche gli oggetti

²¹⁸ Cfr. Iyanaga (2006-07); e Rambelli (2009).

sembrano trasformarsi e associarsi tra loro, come si può vedere nel passaggio seguente, intitolato “Divina tecnica di trasformazione del vajra a una punta”.²¹⁹

“Esso [il *vajra*] viene chiamato Alabarda Celeste e anche divina lancia rovesciata. Inoltre, viene anche chiamato *magaehoko* 魔反戈, preziosa spada adamantina, *ama no mihakari no hashira* 天御量柱, *kuni no mihakari no hashira* 國御量柱, pilastro centrale dell’Eternità e *inbashira* 忌柱. Se proviamo a riflettere attentamente, essendo il singolo *vajra* stato modificato nel segno della creazione del mondo e nel tesoro divino di Ame no minakanushi, esso corrisponde al potere divino dei vari buddha, alla mente e cognizione delle folle degli spiriti, e al diamante della Retta Illuminazione e Retta Conoscenza. Viene inoltre chiamato Loto intracardiaco [o della mente] (*shinren* 心蓮)”.²²⁰

Le diverse hashira 柱 (“colonne”) menzionate, sono i pilastri segreti custoditi all’interno dei santuari, con probabile riferimento ai santuari interno ed esterno di Ise. Esse sono il corpo materiale in cui la divinità è detta risiedere, e vengono qui associate ad uno strumento rituale buddhista, il vajra. Come afferma anche il titolo della sezione, gli oggetti rituali sono qui dotati di un potere trasformativi, ossia agiscono. Essi costituiscono, per utilizzare un termine discusso nel primo capitolo, altri tipi di attori non-umani, legati a un *regime di tecnologia*.

Lo *Hōzanki* acquista dunque senso, se i vari attori che animano il suo discorso – divinità, oggetti, montagne sacre – vengono visti come tradursi e delegarsi uno con l’altro attraverso delle concatenazioni collettive di enunciazioni. Quando cioè, l’Eterno e Compassionevole Re Kami (Jōjū Jihi Shinnō) si trasforma in Viṣṇu, e a sua volta questo manifesta Brahmā dal proprio ombelico (fino a generare gli otto Figli di Deva e tutti gli esseri senzienti) avviene uno spostamento di azione, un movimento di delega con cui passiamo da un attore all’altro. Tale movimento di delega crea una associazione, e contribuisce a creare una rete di attori che si dispiega nel testo.

Il passaggio finale di questo movimento di delega è una iscrizione del potere universale di queste divinità nel territorio di Katsuragi. In un altro passaggio

²¹⁹ *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, pp. 623-4.

²²⁰ Il termine *shinren* si riferisce alla purezza originaria della mente, secondo le scuole essoteriche. Nel buddhismo esoterico invece, viene identificato con il cuore stesso che, nelle concezioni fisiologiche di tali correnti, richiama la forma di un loto ad otto petali. Cfr. Ui (1998), p. 589.

intitolato “Gli dei creatori delle isole del Grande Giappone”, il testo ad esempio dice:

“Izanagi no mikoto 伊弉諾尊 [*Vaśavartin* (giapp. *Jizaiten* 自在天)]

Izanami no mikoto 伊弉冉尊 [*Ossia Kumano reijin* 熊野靈神]

(Queste due auguste divinità, sono i Signori del Palazzo del Sesto Cielo, ossia Maheśvara (giapp. *Daijizaiten* 大自在天).²²¹ A quel tempo, per ordine della Divinità Imperiale, presero l’Alabarda Divina e, attraverso i loro poteri magico-sacrali, diedero origine con il rituale del *kaji* 加持 (sanscr. *adhiṣṭhāna*) a montagne, fiumi, piante e alberi, riuscendo a manifestare una gran varietà di cose senza precedenti. A causa di un Grande Voto di Compassione fatto in tempi antichi, crearono inoltre il kami solare e il kami lunare, rischiarando i quattro continenti sotto il cielo (*shitenge* 四天下). Un tempo, portavano in salvo l’umanità dell’India Centrale, ora si trovano in Giappone, sul monte Kongō 金剛山).²²²

Le azioni cosmogoniche di Izanami e Izanagi e la loro attività di enunciazione del mondo e degli elementi naturali, finiscono proprio sulla vetta più alta di Katsuragi, dove opera la comunità di asceti. Si tratta di un orientamento, di un senso di questo discorso mitologico, che percorre effettivamente tutto il testo: un progressivo passaggio dall’universale al particolare, in cui le forze che animano la creazione del cosmo si inscrivono sistematicamente nei monti di Katsuragi. Lo sguardo del lettore è infatti portato, alla fine dello *Hōzanki*, verso il racconto che narra la scrittura del testo stesso, in una sorta di inscatolamento narrativo messo in scena in questi luoghi di asceti.

2.5.1 Regimi di credenza e strategie di legittimazione

L’autore dello *Hōzanki*, è infatti detto essere proprio quel Gyōki bosatsu, la cui figura avevamo in precedenza posto a confronto con En no Gyōja. Il nome di Gyōki è messo per inciso proprio all’inizio del testo. Accanto al titolo il manoscritto riporta: “compilato dal bodhisattva Gyōki”.²²³ Il secondo passaggio

²²¹ Identificazione basata sull’uso dei medesimi caratteri, nei testi sino-giapponesi, per definire Śiva e gli abitanti di questo cielo.

²²² *Yamato katsuragi hōzanki* in *ISS*, pp. 623-4.

²²³ *Ibid.*, p. 617.

in cui ricorre il nome di Gyōki è invece verso la fine dello *Hōzanki*, prima della citazione del *Kongōsan engi*, quando si dice:

“Avendo avuto premonizioni e avendo serbato in cuore [tali] insegnamenti segreti, ho perciò trascritto qui sopra [tutto] questo. Nel tempo del *kibō* 己卯 (anno della lepre e del fratello minore della terra),²²⁴ lo *śramaṇa* Gyōki ha redatto questo, per ordine imperiale”.²²⁵

Tale frammento è interessante perché introduce due cambi di enunciazione.

Il primo, quando il testo esordisce installando un soggetto in prima persona, dopo aver sempre assunto lungo tutta la narrazione un piano impersonale e oggettivo di descrizione degli eventi. Si tratta cioè della costruzione di un soggetto Io all'interno del discorso, che emerge a partire da un Egli. Abbiamo definito nel primo capitolo tale procedura di soggettivazione come un *embrayage*, prendendo questo termine dalla semiotica discorsiva.²²⁶

Il cambio successivo è un ritorno a un Egli, che però viene assunto come proiettato da un Io narrante. Tale procedura, chiamata *embrayage enunciazionale*, iscrive cioè un narratore che definisce se stesso utilizzando la terza persona (il nome proprio), come la frase: “Il generale de Gaulle pensa che...”, quando pronunciata dallo stesso de Gaulle. Si tratta, in altre parole, di un modo di presentare l'identità dell'autore come intrecciata inscindibilmente al testo, radicando il testo stesso a una realtà “vera” posta esternamente ad esso.

La descrizione delle attività di Gyōki prosegue infatti nella citazione finale, in cui viene raccontato:

“Dopodiché, durante il regno dell'Imperatore Genshō [r. 715-24], nel quinto anno dell'era Yōrō [721] dell'anno del gallo *kanoto* (*shin'yū* 辛酉),²²⁷ lo *śramaṇa* Gyōki seguendo un ordine imperiale, per un breve periodo, colse i principi essenziali dei kami celesti e terrestri del monte Kongō e, recandosi per coincidenza in vari luoghi, ne scrisse al riguardo”.²²⁸

²²⁴ Corrispondente al sedicesimo anno del calendario sessagesimale.

²²⁵ Ibid., p. 624.

²²⁶ Greimas e Courtés (2007), *ad vocem* “Embrayage”.

²²⁷ Corrispondente al cinquantottesimo anno del calendario sessagesimale.

²²⁸ *Yamato katuragi hōzanki* in *ISS*, p. 625.

Fa questo parte di una particolare operazione di costruzione di credenza attraverso dei meccanismi enunciativi. Lo *Hōzanki* mette infatti in gioco particolari strategie di enunciazione, che da un lato reinventano il passato, ma dall'altro cancellano tale gesto, sospendendo la narrazione in una sorta di atemporalità. Infatti il meccanismo di *embrayage enunciazionale* funziona qui in entrambi i sensi. Da un lato, può trascinare la narrazione fuori dalla sua cornice testuale, riversandola in un mondo esterno abitato da noi lettori e dall'autore Gyōki. Dall'altro, viceversa, trascina e inscatola Gyōki nella narrazione, sospendendo anche lui in un discorso universale, astorico, sempre valido e autolegittimante.

In tutto questo, non c'è traccia dell'autore empirico, colui che ha compilato effettivamente il testo, ma abbiamo un gioco enunciativo che sposta tutta l'attenzione sul testo e sui suoi attori. Abbiamo dunque ciò che Latour definisce *regime di credenza*, in cui le tracce del produttore del testo vengono cancellate o camuffate, e lo *Hōzanki* sembra essersi *veramente* creato da sé, a partire dai propri personaggi. Ciò è associato allo statuto mitico e leggendario di Gyōki, che dà validità al testo proprio in virtù della propria autorità religiosa.

Come ha messo in luce Foucault, il concetto di autore è infatti più legato a una funzione posta ai confini del testo, che a una persona fisica che avrebbe scritto l'opera.²²⁹ L'autore è da intendersi meglio come una figura di riferimento costruita dal testo e dai suoi fruitori, un ruolo che può dare validità al corpus di opere, e che ne determina la legittimità divenendo un criterio di selezione e attribuzione. L'autore, è in pratica un posto a partire da cui si costruisce la significazione del testo.

Il discorso mitologico dello *Hōzanki*, procede quindi sospendendo una istanza culturale legata agli asceti del tredicesimo secolo che probabilmente lo hanno prodotto, creando un effetto di naturalizzazione, un discorso fattosi da sé e appreso da una figura straordinaria di bodhisattva, Gyōki, che ne conferma la validità.

²²⁹ Foucault (2009).

Sarebbe però limitante vedere il problema della credenza solo in questi termini. La credenza infatti, pur creando una retorica di legittimazione, si nutre sugli specifici interessi e passioni che ne motivano la costruzione.

2.6 Traduzioni narrative e rotte di pellegrinaggio

Solo riagganciando il regime di credenza agli interessi materiali che lo hanno posto in gioco, potremo capire qual è l'effettiva efficacia di questo discorso mitologico. Questo è in parte già stato fatto, mettendo in relazione due forme diverse di discorso, ossia la campagna (*kanjin*) per la ricostruzione del Tenpōrinji, che coinvolgeva da vicino anche le attività del Kōfukuji, e il corpus di narrazioni mitologiche.

Non bisogna dimenticare che in quegli stessi anni, analoghe campagne per la ricerca di sponsorizzazioni (*kanjin*) tra i laici, nobili di corte o guerrieri *bushi*, venivano intraprese da molti monaci dei vecchi templi di Nara. Un esempio famoso è quello di Chōgen 重源 (1121-1206), monaco coinvolto nella raccolta di fondi necessari per la ricostruzione del Tōdaiji. Il suo caso è stato analizzato nei dettagli da Itō Satoshi.²³⁰

Quando il Tōdaiji venne messo in fiamme dai Taira nel 1180, durante la guerra di Genpei 源平, il primo a mobilitarsi per la sua ricostruzione fu proprio Chōgen. Sembra che questo monaco cercasse esplicitamente di associare la propria figura a quella di Gyōki, a causa del ruolo che questi aveva avuto nell'ottavo secolo per facilitare la costruzione dell'enorme statua del Daibutsu 大仏 di Nara (voluta dall'imperatore Shōmu al Tōdaiji a simboleggiare la centralità del potere politico della corte). Come discusso più sopra, Gyōki si era infatti a sua volta mobilitato per cercare i fondi necessari alla realizzazione dell'opera, su invito dello stesso imperatore.

Oltre a ciò, fonti del dodicesimo secolo (in primis il già citato *Nakatomi harae kunge*) cominciarono a diffondere la leggenda che Gyōki si fosse recato in visita a Ise per pregare la dea Amaterasu, affinché facilitasse la realizzazione dell'opera. Il completamento della statua del Grande Buddha sarebbe avvenuto,

²³⁰ Itō (2006-07).

secondo queste leggende, proprio grazie all'intercessione di Gyōki e di Amaterasu. Seguendo la stessa traiettoria narrativa, anche Chōgen cominciò, dal 1186, a recarsi a Ise a pregare la dea solare, nel tentativo di identificarsi completamente con la figura del suo grande ispiratore. Ecco qui intervenire, accanto agli interessi, anche i meccanismi passionali. Infatti se da un lato, la credenza nella leggenda di Gyōki si sarebbe diffusa grazie alla sua ridefinizione nei termini di figura ispiratrice per l'attività di ricerca fondi, dall'altra l'adesione al suo modello portò moltissimi monaci del tempo (a partire da Chōgen), a compiere assidui pellegrinaggi a Ise.

Tra questi monaci, è probabile che fossero presenti anche gli *yamabushi* del Tenpōrinji. Ecco dunque spiegata la connessione con Ise, fortemente presente sia nel *Kongōsan engi* che nello *Hōzanki*. E spiegata anche l'attribuzione dello *Hōzanki* proprio a Gyōki.

2.7 Conclusione: promuovere una identità narrativa

Abbiamo così ripercorso le varie tappe attraverso cui è emerso a Katsuragi un nuovo discorso mitologico a partire dal tredicesimo secolo. Abbiamo inoltre esaminato i meccanismi di credenza messi in gioco da tale discorso. Tali meccanismi, pur facendo uso di processi retorici mirati a rendere universale la mitologia di Katsuragi, affondano le loro radici in specifici interessi e passioni. Gli interessi sarebbero stati all'origine del discorso mitologico prodotto in questa area di attività ascetica, dal momento che le narrazioni sarebbero state volte a magnificare questi luoghi, per ottenere fondi destinati alla ricostruzione del centro di culto. Le passioni avrebbero però determinato l'inclusione di Ise e dello Ryōbu Shintō in questo discorso mitologico. Infatti il modello di Gyōki emerso proprio in quegli anni, come *Daikanjin* 大勧進 (“Gran raccogliitore di fondi”) per eccellenza, avrebbe determinato l'immedesimazione degli *yamabushi* di Katsuragi con questo simulacro narrativo, analogamente a quanto succedeva in quel periodo ai monaci del Tōdaiji e degli altri templi di Nara. Seguire i passi di Gyōki, significava seguire anche la sua devozione per gli dei di Ise, e i suoi pellegrinaggi in quell'area, così come descritti dalle leggende

del dodicesimo e tredicesimo secolo. E' come se si fosse stabilito una sorta di corto circuito tra la produzione di narrazioni mitologiche, al fine di creare effetti di credenza, e la loro ricezione, nel momento in cui chi le produce finisce per crederci, aderendo a un modello narrativo che legittima le sue azioni.

A causa della scarsità di documenti e di studi relativi a quest'area, non è purtroppo possibile dire di più. E' possibile però esaminare i miti alla luce di tutti i pezzi finora raccolti.

Abbiamo infatti visto come, attraverso tale discorso mitologico, i luoghi stessi vengano risemantizzati. Lo *Hōzanki* contribuisce alla ridefinizione dello spazio, ancorando un potere primordiale di divinità creatrici nei monti, le valli e i picchi di Katsuragi, e nel suo discorso locale. Si verifica così un procedimento di costruzione identitaria, a partire dalla selezione e dall'assemblaggio di elementi diversi, tra loro eterogenei, ma resi coerenti attraverso particolari tattiche enunciative interne al testo.²³¹ Il senso del mito, che percorre culti dei kami, *maṇḍala* del buddhismo esoterico, dei e cosmogonie hindū, e figure di leggendari asceti e fondatori, è infatti proprio questa traiettoria dall'universale al particolare, che costruisce non tanto l'identità dei praticanti, quanto l'identità dei luoghi. Anche la costruzione di memoria sembra seguire una traiettoria particolare. Si tratta di una memoria che collega tra loro un passato originario e primordiale, e uno spazio di asceti concreto e presente. E' come se la memoria venisse prima proiettata vertiginosamente indietro, verso una origine primordiale, attraverso un gesto che nasconde la stessa mano che lo compie. Inoltre, a partire da questo punto di fuga originario, è come se la memoria ritornasse avanti, *attualizzandosi* nel presente dei luoghi. In questo modo, i processi di traduzione discorsiva dello *Yamato Katsuragi Hōzanki*, ricreano un senso all'interno di una miriade di elementi eterogenei cuciti assieme. Essi contribuiscono a creare una nuova identità narrativa per gli asceti di Katsuragi, inscrivendo nei luoghi attuali la memoria di un'origine.

²³¹ Sulla relazione tra identità narrativa e prassi enunciativa, cfr. Floch (1995), trad. it. pp. 58-9.

Cap. 3 Politica e agentività: dei treni e dei riti.

“Era una idea seducente, questo Aramis – veramente molto ingegnosa. Non si trattava di una linea simile a una metropolitana, ma più rassomigliante ad un flusso sanguigno: si supposeva che dovesse irrigare, come vene ed arterie. Ovviamente l’idea non ha senso se il sistema diviene un circuito lineare – cioè, se smette di essere una rete”

“Stavo cominciando a preoccuparmi riguardo a questa lunga linea di ‘attori’”

B. Latour, *Aramis, ou l’amour des techniques*

3.1 Introduzione. Sulle tracce dei non-umani

Una gita fuori porta, effettuata nei dintorni di Tōkyō, può scuotere e rimettere in discussione più convenzioni e luoghi comuni di quanto si possa immaginare. E’ quanto mi è capitato di considerare recentemente, mentre studiavo un pellegrinaggio urbano dal carattere molto eterogeneo, difficilmente inquadrabile entro categorie prefissate.

Questa considerazione nasceva dal fatto che, in primo luogo, tale pellegrinaggio collegava fenomeni tra loro molto diversi, come attività estetiche, pratiche devozionali, marketing e servizi di trasporto. In secondo luogo, in quanto dietro questo studio cominciavano ad emergere anche alcune *politiche di controllo del territorio*, che coinvolgevano una vasta gamma di entità: media, treni, divinità, vegetali, luoghi di culto e altre ancora. Mi sono dunque chiesto se, per analizzare un fenomeno come questo, non fosse il caso di rivisitare radicalmente alcune categorie pertinenti all’area dei comportamenti cosiddetti “sociali”.

Il caso, che desidero qui presentare, di intreccio tra pellegrinaggi religiosi e iniziative commerciali, porta proprio verso tali riflessioni, che necessitano però di essere chiarite preliminarmente, al fine di comprendere il fenomeno in questione.

La categoria stessa del “sociale” dovrebbe infatti essere ripensata a partire dal significato dato dalla sua etimologia originaria.²³² Il termine latino *socius*, da cui essa deriverebbe, si rifà a sua volta al termine *sequi*, “seguire”, e indica perciò “colui che segue”, “accompagna”, e dunque si allea o *associa* a qualcun altro.²³³

Non è certo un mistero il fatto che il “sociale”, nel senso di “contratto sociale”, sia invece una invenzione di Rousseau. Dobbiamo inoltre aspettare il diciannovesimo secolo prima di vederne l’utilizzo in espressioni come “problemi sociali” o “questione sociale”.

Seguendo invece l’etimo, il “sociale” andrebbe inteso come un *movimento di associazione*, o una scia di associazioni tra elementi di per sé non stabiliti come “sociali”. Non esisterebbe dunque una entità o un discorso definito *a priori* come sociale. Il “sociale” è piuttosto, secondo Bruno Latour,²³⁴ soltanto un *punto di arrivo* dell’analisi. Esso andrebbe studiato come *uno dei possibili risultati di una attività enunciativa*, ossia di un *agire* intrapreso, messo in gioco e distribuito da *attori* tra loro anche molto eterogenei. In particolare, tali attori non rientrerebbero solo nell’accezione che il termine “sociale” ha ora assunto, in riferimento cioè ad un insieme organizzato di individui umani.

Dello stesso parere era anche Gabriel Tarde (1843-1904) quando, in contrasto con la reificazione e limitazione del “sociale” ai soggetti umani, operata dal più giovane Durkheim (1858-1917), proponeva una maggiore apertura scientifica del concetto. Egli auspicava, ad esempio, il riconoscimento di società di cellule e di atomi, per non parlare di “società di stelle, sistemi solari”.²³⁵

Altro aspetto criticato da Tarde era il determinismo “evoluzionistico” di Durkheim, il quale avrebbe preteso di “spiegare ogni cosa attraverso la supposta supremazia di una legge di evoluzione”.²³⁶

Condividendo la linea di Tarde, potremmo aggiungere che i processi di trasformazione culturale dovrebbero piuttosto essere spiegati nei termini di catene di azioni e passioni.²³⁷ Tali concatenazioni verrebbero prese in carico e

²³² Come afferma Fabbri, “l’etimologia è una figura retorica con cui tentiamo di inscrivere, nella morfologia delle parole, il senso che circola negli insiemi discorsivi” (Fabbri 2008, p. 1). Se da un lato, dunque, si tratta di una tecnica di persuasione, volta a legittimare le nostre teorie con l’autorità di origini vere o presunte, dall’altro rappresenta un modo per argomentare e sviluppare un certo pensiero, traducendolo lungo una catena di percorsi lessicali determinati.

²³³ Pianigiani (1988).

²³⁴ Latour (2005).

²³⁵ Tarde (1999), p. 58.

²³⁶ Tarde (2000), p. 35.

²³⁷ Fabbri (2005).

tradotte però da *mediatori umani e non-umani*, in modi imprevedibili e non rispondenti a leggi deterministiche di causa ed effetto. Secondo la corrente sociologica nata negli anni Ottanta nota come Actor-Network-Theory - che vede in John Law, Michel Callon e nello stesso Latour i suoi maggiori esponenti - tale ridefinizione del sociale e delle sue dinamiche sarebbe assolutamente indispensabile per riorganizzare in modo efficace i metodi di indagine delle scienze sociali. Latour riconosce in particolare in Gabriel Tarde un possibile precursore, le cui idee vennero però ignorate dai contemporanei a favore delle tesi di Durkheim.²³⁸

L'esistenza stessa di una società o di un contesto sociale *dietro* il discorso storico, politico, religioso, economico, viene messa da questi autori fermamente da parte. Al suo posto, troviamo invece catene di associazioni e *networks* di traduzioni in continuo mutamento. E' interessante notare come i mediatori umani, vegetali, animali, astratti, oggettuali, divini, che sono impegnati in tali traduzioni, non sarebbero altro che *forme diverse di enunciare, inviare, delegare una presenza*.²³⁹ Le tracce prodotte da queste diverse forme o *regimi di enunciazione*, vanno così a comporre i filamenti di un *rizoma*, i movimenti di un *network* che lo studioso può rilevare nei loro reciproci conflitti e nelle loro reciproche negoziazioni di senso.²⁴⁰ Queste forme di associazione sono per definizione non stabili. Le tracce che le caratterizzano infatti, hanno una certa efficacia, rilevabile dallo studioso, fintanto che vengono mantenute da una forma continua di attività o *agency*. Solo in questo modo le associazioni tra soggetti enuncianti – manifestati dai diversi tipi di attori o *figure di discorso* che trasformano e rilanciano azioni – possono essere assemblate dallo studioso in un *collettivo* eterogeneo e in mutamento.²⁴¹

²³⁸ Per una introduzione ai concetti principali di questa corrente, che propone una nuova “sociologia delle associazioni” – basata sulla semiotica generativa, l’etnometodologia di Garfinkel e sul pensiero di Deleuze e Michel Serres – si vedano, oltre al già citato Latour (2005), anche i lavori di Law (2004), Mol (2003), e Barry (2001). Per una presentazione e discussione di queste teorie in relazione alla semiotica, vedi Mattozzi (a cura) (2006). Per alcune applicazioni in ambito semiotico, vedi Mangano, Mattozzi (a cura) (2009).

²³⁹ Cfr. Latour (1999a), per una analisi delle diverse forme, o regimi di enunciazione attraverso cui l’azione viene tradotta, trasformata, enunciata e delegata.

²⁴⁰ Il concetto di *rizoma* (Deleuze, Guattari 1987) come diagramma decentralizzato ed emergente, che si auto-organizza attraverso un orientamento miope, interno, ha profondamente ispirato gli ideatori della Actor-Network-Theory (cfr. Latour 1993, trad. ingl. p. 46). L’immagine del formicaio, suggerita dall’acronimo A.N.T., si adatta tra l’altro perfettamente a rappresentare questo tipo di connessioni a rete, coordinate localmente e in perenne trasformazione (Latour 2005, p. 9).

²⁴¹ Per una ricomposizione del collettivo, da compiersi attraverso una ridefinizione e abbandono del concetto di natura – procedimento simmetrico a quello sopra discusso in riferimento al sociale - si veda Latour (1999b).

3.1.1 Il partito dei non-umani

E' in tale approccio all'analisi che viene individuata anche una *rilevanza politica* delle scienze sociali, nel momento stesso in cui queste ultime rimettono in discussione e cercano di tracciare nuovamente i confini della società stessa. Il progetto diventa duplice. Da una parte, riconoscere il ruolo di una moltitudine di non-umani in cui da sempre ci iscriviamo, costruendo e traducendo la nostra presenza e affettività tramite forme che ci raffigurano e che parlano di noi. Dall'altra, seguire il movimento di delega che distribuisce l'azione da noi ai non-umani, e dai non-umani a noi, combinando assieme le due forme di soggettività in concatenazioni ibride e in unità complesse.²⁴²

A partire da questo punto la problematica politica si lega al modo in cui i diversi *attori* – umani o non-umani che siano – interagiscono tra loro secondo dinamiche che oscillano fra reciproca negoziazione e contestazione, ponendosi come *soggetti* in un mondo di *oggetti* che circolano nel mezzo. Come afferma Latour,²⁴³ tale circolazione di *quasi-oggetti* (cioè oggetti-enunciati che mediano la nostra presenza al mondo, inscrivendo su di sé valori) diventa un pretesto per regolare le relazioni tra i *quasi-soggetti* (cioè gli attori iscritti nel rapporto comunicativo di enunciazione).²⁴⁴ Tale regolazione avviene fissando raggruppamenti di attori e, soprattutto, attraverso la definizione di posizioni e gerarchie, separazioni e ruoli. In altre parole, attraverso la distribuzione *politica* del potere.

In questo modo risulta possibile togliere al reame umano il primato politico. *Qualsiasi attore di natura vegetale, animale, astratta, materiale, divina, può essere riconosciuto come un soggetto politico a tutti gli effetti, che produce enunciati-tracce, creando associazioni e regolando rapporti di potere.*

Ma in che modo si attua, nel concreto, un discorso politico basato su catene di associazioni tra attori umani e non-umani?

²⁴² Fabbri (2005), p. 70.

²⁴³ Latour (1999a), p. 88.

²⁴⁴ Tale prospettiva euristica era già stata anticipata molti anni prima da Manar Hammad, in un articolo pubblicato su *Langages* nel 1983 (ora in Hammad 2003), in cui lo studioso affermava: “posto tra l'enunciatore e l'enunciario, l'*enunciato enunciato* si definisce come un oggetto di valore in circolazione. Allora, i programmi narrativi di cui è portatore, si trovano sovradeterminati e ridefiniti in quanto programmi d'uso inseriti nel programma di base dell'*enunciazione*” (p. 319). Nello stesso articolo, Hammad proponeva anche di “*leggere l'enunciato enunciato come una performance*” (p. 321), aprendo dunque a possibili interpretazioni di esso nei termini di *agency*.

E quale sarebbe la natura e il funzionamento di questi enunciati-tracce, prodotti da soggetti non-umani a sostegno di particolari progetti politici?

L'analisi del pellegrinaggio preso inizialmente in considerazione, se da un lato necessitava che le categorie di riferimento venissero ridiscusse, dall'altro si presta, a sua volta, a rispondere a queste domande.

Come accennato più sopra, abbiamo qui un caso particolare di strategia politica che associa attori umani ad attori non-umani molto diversi tra loro, come mezzi di trasporto, piante, divinità ed edifici di culto. Si tratta, nello specifico, di un esempio di politica di negoziazione del territorio, attuato da un gruppo di compagnie ferroviarie private.

Nella primavera del 2007 infatti, sei tra le maggiori ferrovie private di Tōkyō si associano tra loro per promuovere un concorso a premi intitolato *Yururi sansaku, shitetsu ensen – Hana to jisha meguri* ゆるり散策、私鉄沿線—花と寺社めぐり (“Passeggiando tranquillamente, sulle linee ferroviarie private - Pellegrinaggio a fiori, templi e santuari”), basato sulla visita combinata di dodici luoghi di culto e giardini botanici per lo più collocati appena fuori dalla zona centrale della capitale giapponese. La strategia avviata da tali società private, sarebbe mirata a incrementare l'uso di particolari linee ferroviarie fuori dalle rotte più utilizzate, per mezzo di una campagna promozionale che cerca di risemantizzare e assegnare nuovi valori a tali percorsi. Questa iniziativa sarebbe volta a ricontrattare un potere territoriale e commerciale quasi interamente in mano alla concorrenza, cioè il colosso della East Japan Railway Company.

Tale iniziativa attribuirebbe un nuovo ruolo attivo e trasformatore alle linee ferroviarie private, promuovendo la visita ai parchi botanici e ai luoghi di culto. In questo modo essa coinvolge, allo stesso tempo, anche entità tradizionalmente definite come sovra- o extra-umane, impegnate da tempo immemore in una interazione con l'uomo che si svolge sul piano rituale, di devozione religiosa.²⁴⁵ Sia i treni che le divinità svolgono qui una precisa funzione attanziale, cioè di partecipazione ad un processo comunicativo (o

²⁴⁵ Considerare le divinità come attori rituali al pari dei partecipanti umani, permette di riformulare in termini teorici quanto già si dà per assunto in Storia delle religioni, e cioè che l'*interazione* e lo *scambio di oggetti* che avviene nel rituale deve necessariamente tener conto di forme diverse di soggettività, non appartenenti tutte alla sfera umana (cfr. più sotto la discussione del processo di scambio rituale).

meglio, come vedremo, narrativo), e concorrono a formare una rete di connessioni in continuo mutamento e riassettaggio.²⁴⁶

Tale intreccio tra discorso commerciale, religioso e pubblicitario, rappresenta un esempio di come attori umani e non-umani di diverso tipo possano agire associandosi tra loro in funzione di determinati meccanismi politici, tracciando raggruppamenti e componendo dunque un collettivo agli occhi dello studioso, che riorganizza i confini del sociale.

Con l'analisi che segue desidero dimostrare come, da un lato, forme di *enunciazione politica* si possano ritrovare in situazioni e soggetti molto lontani dal teatro politico analizzato tradizionalmente, caratterizzato quasi solamente da soggetti umani che amministrano il potere a livello dei governi nazionali. Dall'altro, come questa campagna promozionale - che come si è detto promuove anche la visita a giardini botanici, connettendo tra loro attività estetiche, ludiche e rituali in un unico pellegrinaggio - porti alla creazione di *tracce di memoria* che sostengono anche il progetto politico di appropriazione del territorio, attuato dalle ferrovie private stesse.

3.1.2 Le memorie dei non-umani

L'iniziativa commerciale che mi accingo ad analizzare, lo *Yururi sansaku*, promuovendo un pellegrinaggio a luoghi di culto da effettuarsi congiuntamente alla visita di installazioni floreali, unisce dunque attività rituali ad attività ludico-estetiche, attraverso l'utilizzo dei mezzi di trasporto ferroviario di queste compagnie private. In questa partita a più voci, il concetto di memoria gioca un ruolo fondamentale. Come vedremo, è proprio quest'ultimo a costituire il meccanismo principale degli enunciati a cui accennavamo più sopra, che legano assieme i diversi attori in gioco e danno impulso al progetto politico.

Il visitatore viene infatti portato a costruirsi una memoria dell'itinerario percorso, un ricordo fatto di determinati comportamenti devozionali eseguiti nei luoghi di culto, e di percezioni sensoriali legate ai giardini botanici. Questi luoghi vanno a formare quelle che, riprendendo Maurice Halbwachs, vorrei

²⁴⁶ Per il concetto classico di attante come principio di funzionamento sintattico - "colui che esegue o subisce l'azione" - si vedano Greimas (1983, trad. it. pp. 45-63), e Greimas e Courtés (2007, pp. 17-18).

definire come “tracce di memoria”, cioè localizzazioni costituenti le tracce che, potremmo dire, gli eventi trascorsi hanno lasciato nello spazio.

Nel suo attento studio sulla formazione dei luoghi santi cristiani di Gerusalemme, Halbwachs pone al centro il fattore della memoria come processo di costruzione di un passato che consente alla comunità dei cristiani di riprodurre una propria identità, riconoscendosi in una “tradizione” di fede radicata, o meglio, ricreata e localizzata, in Terrasanta. Afferma Halbwachs:

“La memoria dei gruppi conserva molte verità, idee, concetti, proposizioni generali e la memoria del gruppo religioso mantiene il ricordo delle verità dogmatiche che gli furono rivelate in origine o che le generazioni successive di fedeli e di chierici fissarono e formularono. Ma per fissarsi nella memoria di un gruppo, una verità deve presentarsi sotto la forma concreta di un avvenimento, di una figura personale o di un luogo”.²⁴⁷

Lo studioso definisce come “tracce” queste forme concrete del ricordo inscritte in eventi, figure o luoghi, che vengono continuamente modificate nel tempo ma che possono dare l’impressione di essere lì da sempre, in un effetto di continuità immobile chiamata “tradizione”.²⁴⁸

Halbwachs parla in particolare di processi di “localizzazione”, ma noi potremmo facilmente sostituire a questo termine il concetto di *débrayage*, cioè di proiezione, passaggio, iscrizione all’interno di un discorso di *tempi, attori e spazi* – ossia eventi, figure e luoghi - a partire da una istanza di soggettività, un atto di enunciazione.²⁴⁹ L’enunciazione diviene così, come vedremo, un dispositivo chiave per la costruzione di memoria all’interno di un discorso.

Tornando al pellegrinaggio *Yururi sansaku*, potremmo paragonare le tracce sensibili dei comportamenti rituali eseguiti nei luoghi di culto, e delle percezioni sensoriali legate ai giardini floreali, a delle linee di continuità, o isotopie, di tipo *concreto* e figurativo, che rinviano anche a isotopie passionali, e che costruiscono il ricordo del pellegrinaggio esperito dal singolo visitatore.²⁵⁰ Mi ricollego qui anche alle ricerche compiute da Jacques Fontanille sulla memoria discorsiva, cioè su una memoria della gestualità

²⁴⁷ Halbwachs (1988), p. 133.

²⁴⁸ Ibid., pp. 165-166.

²⁴⁹ Greimas e Courtés (2007), pp. 69-71.

²⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 171-173.

somatica che si ritrova inscritta nella sintassi figurativa stessa dei testi, un movimento che si fa esso stesso marchiatura, impronta e corpo.²⁵¹ Al pari di Halbwachs, anche Fontanille riprende più volte il termine “tracce”, per esprimere la concretezza e materialità/corporeità tangibile attraverso cui si attivano le strategie del ricordo.

Ma prima di addentrarci nell’analisi del caso in questione, risulta utile discutere brevemente quali sono le caratteristiche di una memoria concreta di questo tipo, che pure viene affidata, in queste circostanze, all’attività enunciativa, all’azione congiunta, di attori umani e non-umani.

Deleuze e Guattari, che nella loro analisi dei diagrammi rizomatici parlano per l’appunto di *concatenamenti collettivi d’enunciazione*,²⁵² prendono in esame due forme di memoria: la memoria lunga e la memoria corta. La prima riuscirebbe a conservare, a distanza e in contro tempo, l’agire di ciò che essa ritraduce al suo interno, organizzando le idee secondo modelli arborescenti, cioè gerarchici e centralizzati. La seconda, sarebbe invece più vicina al modello di rizoma, alle sue condizioni di discontinuità, rottura e molteplicità, e comprende la dimenticanza stessa come processo. Si può intuire come quest’ultima forma sia soggetta alle fluttuazioni proprie di una circolazione continua di stati, di un agire molteplice che di fatto rimescola continuamente le carte in gioco.²⁵³

La memoria prodotta da un concatenamento di attori, per quanto concreta sia, finirà immancabilmente per mutare, e il segreto del suo utilizzo nel sostenimento di un discorso - politico, commerciale, identitario – risiederà nel saper cogliere il cambiamento, *rilanciando l’attività enunciativa da una postura sempre diversa*.

E’ su questo tipo di memoria, concreta ma cangiante, che, come vedremo, le ferrovie private di Tōkyō cercano, tramite l’iniziativa commerciale *Yururi sansaku*, di costruire una propria identità sul mercato, attuando le proprie politiche di negoziazione del territorio.

Ma per comprendere in che modo, è necessario mettersi ora sulle tracce dei non-umani.

²⁵¹ Fontanille (2004).

²⁵² Deleuze e Guattari (1980), trad. it. p. 9.

²⁵³ Ibid., pp. 22-30.

3.2 La lotteria dei non-umani

Si tratta, dicevo, di un concorso a premi. Tale concorso, si articola sulla visita combinata di dodici luoghi di culto e giardini botanici collocati soprattutto fuori dal perimetro centrale di Tōkyō, nei sobborghi della capitale.

Per partecipare è sufficiente raccogliere, su apposite cartoline, i timbri reperibili presso le stazioni ferroviarie di arrivo, in prossimità dei luoghi da visitare. E' necessario poi spedire tale cartolina all'indirizzo indicato, e attendere l'estrazione: in palio ci sono oggetti tecnologici, attrezzature sportive, macchine fotografiche, radio tascabili, a seconda del numero di timbri raccolti e, dunque, di luoghi visitati.²⁵⁴

Ogni tappa di questo itinerario è concepita in maniera tale da costituire una meta indipendente dalle altre, una *unità narrativa* autonoma, la cui visita può anche essere effettuata nell'arco di mezza giornata, incluso il viaggio di andata e ritorno dal centro della capitale Tōkyō. E ogni tappa comprende sempre un luogo di culto – in genere un santuario shintō o un tempio buddhista – e un parco o un giardino botanico, dove è possibile godere della vista di particolari specie di piante e di fiori.

Nel corso di ogni edizione, viene proposto un calendario per visitare i giardini botanici, che rende conto del periodo di fioritura delle varie specie di piante, e articola dunque un certo ventaglio di possibilità di *fruizione sintattica*, cioè un ritmo e un ordine di esecuzione, dell'intero pellegrinaggio. L'ordine di visita proposto consente però una grande libertà decisionale ai visitatori, che possono comunque scegliere alcune mete al posto di altre, combinando tra loro a piacimento i vari percorsi.

Il visitatore cioè, esplorando secondo una sequenza individuale di scelte le dodici mete - ognuna composta da un tempio o santuario e da un giardino floreale - è libero di enunciare una serie di percorsi-discorsi che inscrivono la sua memoria nello spazio dell'intero pellegrinaggio. E' il soggetto stesso, in altre parole, che costruendo discorsivamente lo spazio nel corso delle sue visite, lasciando in esso i segni e le tracce della sua presenza e del suo

²⁵⁴ Per una introduzione generale al discorso religioso nel Giappone contemporaneo, e alle sue frequenti interrelazioni con il discorso commerciale, cfr. Reader (1991).

passaggio – a partire dalla *prosemica* dei suoi gesti – vi proietta la memoria del proprio corpo e le impronte della propria somaticità.

Questo prima che le cartoline timbrate vengano affrancate, spedite, ed entrino nel circuito commerciale del concorso a premi.²⁵⁵

3.3 Controversie tra non-umani

Dall'analisi delle relazioni tra i vari soggetti in gioco appare chiaro però come, al di là di un concorso a premi, siano presenti alcuni meccanismi politici di riconquista del territorio e degli spazi attorno alla capitale.

Per la prima volta infatti, le sei maggiori ferrovie private di Tōkyō si alleano in una campagna promozionale comune per fronteggiare il gigante della East Japan Railway Company (nota con la sigla di JR East).²⁵⁶ Tale compagnia ferroviaria detiene infatti il primato e il controllo, per numero di passeggeri, della viabilità nella grande area esterna al centro della capitale, inglobata ormai all'interno della grande megalopoli giapponese.²⁵⁷

Le sei ferrovie che promuovono l'iniziativa *Yururi sansaku* sono conosciute come la Tōkyū Corporation 東急電鉄, la Odakyū Electric Railway Company 小田急, la Seibu Railway Company 西武鉄道, la Keiō Corporation 京王, la Tōbu Railway Company 東武鉄道 e la Tōkyō Metro 東京メトロ. Tra queste, solo quest'ultima compagnia opera principalmente nell'area centrale di Tōkyō, e svolge, come vedremo, una funzione fondamentale nell'attrarre gli utenti verso tale iniziativa, invogliandoli a cominciare il pellegrinaggio partendo dalle zone più vicine al centro.

²⁵⁵ Shinno Toshikazu (1980, p. 52) spiega come nel Giappone pre-moderno i timbri apposti dai templi fossero inizialmente una prova del fatto che i pellegrini avessero effettivamente compiuto un atto devozionale di copiatura e offerta (giapp. *nōkyō* 納経) di un *sūtra* presso il tempio in questione. In seguito il timbro o sigillo (giapp. *shūin* 集印) divenne solo una testimonianza del fatto che i fedeli avessero pregato in quel luogo intonando un *sūtra*, trasformandosi infine, ai giorni nostri, in un semplice riconoscimento del passaggio dei fedeli per un certo luogo sacro (cfr. Reader 2005). D'altro canto già negli anni 30 cominciarono a comparire i primi timbri presso alcune stazioni ferroviarie giapponesi, la cui raccolta conobbe una enorme diffusione negli anni 70, attraverso una campagna mediatica volta a incrementare l'utilizzo delle ferrovie, iniziativa forse ispirata dalla popolarità della pratica religiosa. Si potrebbe dunque vedere un filo conduttore che lega in Giappone l'antica attività di pellegrinaggio e raccolta di sigilli presso i templi, al fenomeno commerciale contemporaneo delle *stamp rallies* スタンプラリー, basato sulla collezione di una certa gamma di timbri presso stazioni ferroviarie e punti commerciali. L'iniziativa che stiamo analizzando realizza in effetti in maniera chiara il punto di incontro tra questi due tipi di attività.

²⁵⁶ La campagna promozionale dello *Yururi sansaku*, potrebbe anche essere vista come una possibile risposta, da parte delle ferrovie private, alla *stamp rally* ispirata al cartone animato *Pokemon* ポケモン, lanciata dalla JR East fin dal 1997 e rivolta però ad un pubblico di giovanissimi.

²⁵⁷ Cfr. Hara (1998). Si vedano anche le stime, aggiornate al 2008, pubblicate sul sito ufficiale della JR East (<http://www.jreast.co.jp/index.html>).

La JR East, che costituisce la loro concorrente più forte, fa parte del gruppo Japan Railways, operante su tutto il territorio nazionale. Pur essendo stata in passato la storica compagnia ferroviaria governativa, attiva dal 1872, la Japan Railways subì a partire dal 1987 un processo di privatizzazione, al punto che attualmente non esiste più, tecnicamente, una ferrovia di stato nella zona attorno a Tōkyō.

Tuttavia, la JR East ha continuato negli anni a tenersi differenziata dalle altre compagnie private, mantenendo ad esempio i propri percorsi visivamente ben distinti sulle mappe, al punto che gli utenti distinguono ancora abbastanza nettamente le ferrovie private dalla ex Japan National Railway.

In questo senso, la scelta da parte delle sei compagnie associate nell'iniziativa, di autodefinirsi come *shitetsu* 私鉄 (“ferrovie private”), non fa che rafforzare questa distinzione, e dunque questa loro specificità e identità.

3.4 Il percorso dei non-umani

Le politiche di negoziazione del territorio, volte a ricontrattare un controllo e potere su di esso, si realizzano qui attraverso vari passaggi, deleghe e distribuzioni. In primo luogo abbiamo i treni. Questi vengono investiti di nuovi valori e funzioni, attraverso una attenta campagna pubblicitaria. Tale discorso pubblicitario viene diffuso sul web attraverso un sito ufficiale dedicato e attraverso i siti internet delle sei compagnie private, nonché diffuso nelle stazioni ferroviarie attraverso poster e volantini.

Potremmo considerare questa come una fase di *manipolazione*, di azione persuasiva nei confronti degli utenti, che propone un certo oggetto, il pellegrinaggio *Yururi sansaku*, e lo dota di alcuni valori, che ora esamineremo. Attraverso tale discorso le linee ferroviarie vengono inserite, per usare le parole di Jean-Marie Floch,²⁵⁸ in un “racconto d’uso e di consumo”. Tale racconto trasforma i treni in Aiutanti modali, cioè in soggetti che si fanno tutt’uno con i passeggeri che trasportano, per qualificare la loro *competenza*, cioè permettere loro di raggiungere la destinazione da dove iniziare il pellegrinaggio vero e proprio.

²⁵⁸ Floch (1995), trad. it. p. 48.

Infatti tale pellegrinaggio inizia lì dove finisce il percorso ferroviario, nei pressi degli sportelli delle biglietterie di arrivo, dove si trova il timbro da imprimere sulla apposita cartolina. Tale luogo è di solito ben visibile, indicato da diversi segnali e frecce lungo i corridoi della stazione, e consistente in un piccolo stand fornito di cartoline per la raccolta, timbri muniti di scatoletta di inchiostro e mappe per raggiungere le mete da visitare. Il timbro in questione, può essere a seconda dei casi di colore rosso, viola, blu, marrone, e reca il disegno della varietà floreale che si andrà ad ammirare, il nome del centro di culto da visitare e il nome della compagnia ferroviaria utilizzata. Le mete da visitare sono distribuite equamente tra le sei compagnie ferroviarie, cosicché per ogni edizione del concorso ci saranno sempre due stazioni appartenenti a ciascuna di esse, andando così a coprire le dodici tappe.



Fig. 3.1 – Stand per la raccolta timbri



Fig. 3.2 – Cartolina e timbro



Figg. 3.3 e 3.4 – Il timbro

Il timbro viene impresso sulla cartolina direttamente dal partecipante. Questa azione segna di fatto un passaggio dalla fase di *competenza*, acquisita grazie alla linea ferroviaria, a quella della *performance* rituale ed estetica dei

visitatori-narratori, al loro accesso ai luoghi di culto e ai giardini botanici, in luoghi tra loro separati e raggiungibili di solito dopo una breve passeggiata.

La passeggiata serve proprio per stabilire un certo passo, quello del visitatore che, da solo, oppure in compagnia di amici o familiari, si appresta a scoprire tali luoghi e le loro caratteristiche, illustrate a dovere nei volantini pubblicitari dell'iniziativa. I volantini descrivono esclusivamente i giardini e i luoghi di culto, non le zone o i quartieri che li ospitano.

Vedremo come, all'interno dei luoghi di culto, il circuito messo in moto dalla campagna promozionale vada ad includere anche altri attori non-umani, ossia le divinità che interagiscono con i visitatori in uno scambio rituale che avviene in ciascuno dei dodici centri religiosi.

A ciò si unisce l'attività ludico-estetica dello *hanami* 花見, letteralmente "visione floreale", effettuata nei parchi botanici. Nel percorso dello *Yururi sansaku*, essa coniuga la contemplazione visiva di piante particolari nel periodo di piena fioritura, all'idea della gita fuori porta in compagnia di amici o familiari.

Il termine *hanami*, originariamente pratica estetica legata agli ambienti di corte, viene oggi giorno solitamente connesso all'usanza, molto diffusa in Giappone, di recarsi ad ammirare la fioritura dei ciliegi *sakura* 桜, durante un periodo di circa una o due settimane che può cadere nel mese di marzo o di aprile, a seconda della zona. Tale usanza si accompagna alla convivialità ludica di un picnic, consumato ai piedi della pianta stessa e all'ombra dei suoi rami e petali. All'interno però dell'iniziativa *Yururi sansaku*, il termine *hanami* viene utilizzato, per estensione, in riferimento alla visita dei giardini botanici, in cui - a differenza di quanto avviene nell'uso più comune della parola - la contemplazione di fiori appartenenti a diverse specie assume un ruolo di primo piano, rispetto all'evento aggregativo costituito da una condivisione di cibi e bevande.

Tutto ciò avverrà prima dell'invio della cartolina. Dopo la visita di un numero adeguato di mete e la raccolta dei rispettivi timbri - da un minimo di due per i regali più modesti, come la pianta per il terrazzo, ad un massimo di dodici per i premi più consistenti, come la console per videogiochi - la cartolina verrà spedita per l'estrazione finale

賞 品

全スタンプ制覇賞
 ● すべてのスタンプを集めた方に
RICOH デジタルカメラ“CX1”/4名さま
 見るまま、思いのままに描写する「リコーCX1」。人の目で見えた印象と近い画像の記録が可能なので、写す楽しみが身近になるデジタルカメラです。 ※色のご指定はできません。
www.ricoh.co.jp



6社達成賞
 ● 6社すべてのスタンプを1つ以上集めた方に
river CaroNavi/5名さま
 徒歩ナビ機能を搭載し、目的地までしっかりサポート。手のひらサイズでコンパクトなので放策にも便利です。
www.river.co.jp



4スタンプ賞
 ● 会社を問わずスタンプを4つ以上集めた方に
TANITA 活動量計カロリズム(AM-120)/各10名さま
 身につけているだけで歩行時はもちろん、仕事や家事などで消費した1日の総消費エネルギー量がわかる“活動量計カロリズム”。活動リズムや歩数なども表示し、データは7日間分メモリー。
www.tanita.co.jp



2スタンプ賞
 ● 異なる会社のスタンプを2つ以上集めた方に
バルコニースタイル*
Bloomミニバケツとローズマリー/30名さま
 アンティークな風合い漂うブリキポットとローズマリー苗のセット。
 ※植物の苗は時期にあわせておすすめのものをお届けします。
balconystyle.com



Wチャンス ● 上記4つの賞にもれた方から抽選で当たる!
TBSラジオ オリジナル「通勤ラジオ」/100名さま
www.tbs.co.jp/radio



Fig. 3.5 – I premi (edizione “primavera-estate” 2009)

L'esito di tale estrazione costituirà una *sanzione* positiva o negativa dell'intero percorso, che tuttavia, anche in caso di mancata vittoria, non influenzerà l'esito dell'operazione commerciale, il suo progetto politico, i suoi meccanismi di memoria sensoriale e figurativa (o meglio, somatica e discorsiva). Analogamente a quanto accade per i giochi d'azzardo, in cui la posta in palio viene sovradeterminata dal gioco per il gioco, dal rilancio incessante del piacere procurato dal rischio, la *performance* del pellegrinaggio e i suoi risvolti passionali mettono in secondo piano una *sanzione* aleatoria, data dal risultato di una estrazione a sorte. Tuttavia, come vedremo alla fine, ciò non vuole dire che l'atto di inviare la cartolina sia privo di significato.

Vediamo ora come esaminare questo percorso.

La mia analisi è partita dalla totalità degli enunciati visivi e verbali che costituisce il discorso istituzionale di questa promozione, reperibile sotto forma di manifesti, volantini pubblicitari e il sito internet dedicato.²⁵⁹

Dopodiché si è spostata sui luoghi stessi del pellegrinaggio, durante le edizioni *haru-natsu* 春夏 (“primavera-estate”) e *aki-fuyu* 秋冬 (“autunno-inverno”) del 2009.

²⁵⁹ Il sito web si trova all'indirizzo www.yururi-sansaku.jp/index.html e, a differenza degli altri siti gestiti dalle compagnie private, è interamente in giapponese. L'iniziativa è dunque principalmente indirizzata a un pubblico interno.

La chiave di lettura che propongo si compone di tre livelli, secondo i tre tipi di soggettività dello spazio individuati da Denis Bertrand.²⁶⁰ Il semiologo francese, nel suo studio sulla spazialità nel romanzo *Germinal* di Emile Zola, individua tre tipi di soggetto che si rapportano allo spazio:

1) una *soggettività enunciazionale*, in cui abbiamo una spazialità che fonda il soggetto. L'analisi di questo livello verterà sul sistema topologico rappresentato nelle mappe del pellegrinaggio;

2) una *soggettività narrativa*, in cui il percorso del soggetto nello spazio viene visto in rapporto ad una particolare organizzazione narrativa, che iscrive i suoi programmi di azione all'interno di unità spazio-temporali in successione. Qui l'attenzione si sposterà sui processi narrativi presenti negli enunciati pubblicitari dello *Yururi sansaku*;

3) una *soggettività discorsiva*, in cui il soggetto promuove e crea lo spazio, attraverso la *prosemica*. Si analizzerà qui infine l'interazione tra spazio e partecipante, all'interno degli stessi centri di culto.

3.5 Soggettività enunciazionale e cartografie dei non-umani

Secondo Bertrand, è possibile individuare, al livello astratto, non-figurativo delle rappresentazioni dello spazio, un processo in cui è la disposizione spaziale stessa a disegnare il profilo di un soggetto, istituendo parte della sua identità.²⁶¹ In altre parole, l'organizzazione dello spazio predispone una certa assiologia, cioè un certo ordine dei valori iscritti in esso, in cui il soggetto si trova implicato nei suoi spostamenti. Ovviamente il soggetto ha la facoltà di ridistribuire poi tali valori, collegandoli in un percorso narrativo inedito di produzione di uno spazio nuovo, spezzando le simmetrie e i rapporti esistenti.²⁶²

Ciò nondimeno, l'organizzazione spaziale riflette un certo ordine del sapere, o meglio, proietta in parte un modello di identità, la cui competenza cognitiva viene configurata in base ad alcuni schemi geometrici.

²⁶⁰ Bertrand (1995), pp. 55-71.

²⁶¹ Bertrand (1995), trad. it. p. 122.

²⁶² Cfr. Magli (2004), pp. 177-178.

Possiamo individuare tali schemi astratti, tali diagrammi, nel confronto tra la mappa della JR East e quella del pellegrinaggio *Yururi sansaku*.

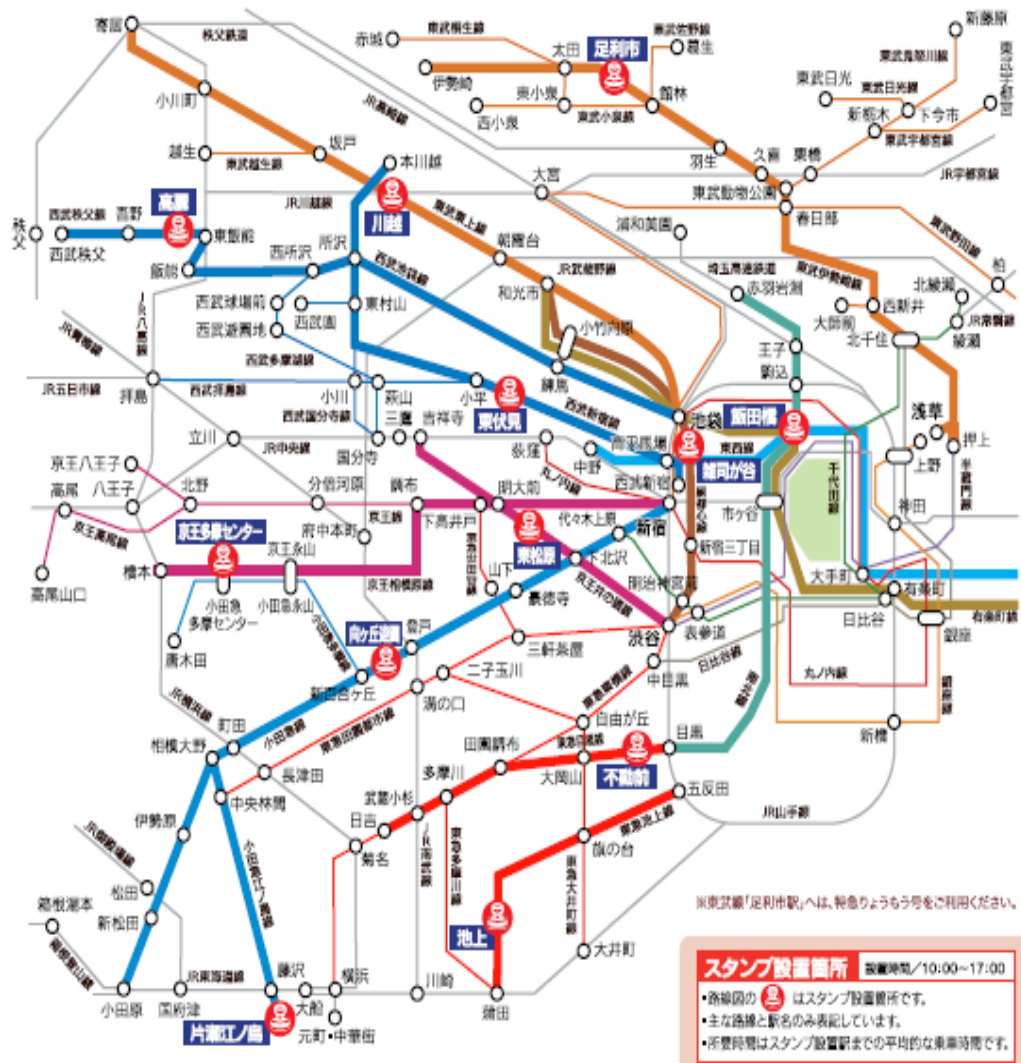


Fig. 3.6 - Mappa dello Yururi sansaku (edizione “autunno-inverno” 2009)

Partiamo dunque dall’analisi della mappa di questo pellegrinaggio, dalla sua organizzazione visiva vista come un *sistema* (fig. 3.6).

Le linee ferroviarie private da utilizzare nel pellegrinaggio, sono marcate in modo più evidente, colorate e in grassetto. Altri segmenti colorati più sottili, presenti nella mappa, rappresentano altre linee ferroviarie appartenenti alle stesse compagnie private. Le stazioni di arrivo sono contrassegnate dalla figura stilizzata di un timbro, a indicare la presenza degli stand predisposti. A partire da quei punti, per raggiungere i santuari o i giardini, bisognerà affidarsi ad altre mappe presenti comunque nel *depliant* informativo.

Le linee sottili e grigie, presenti un po' ovunque, rappresentano invece la rete della JR East, della concorrenza. In particolare, l'area centrale di Tōkyō risulta essere spostata sulla destra, contrassegnata da una forma ovale, con il bordo sottile e grigio che rappresenta la linea JR Yamanote 山手線, la quale circonda il perimetro della capitale (incluso al suo interno, nell'area verde, il palazzo imperiale).

Come si è accennato in precedenza, l'unica compagnia a proporre delle mete all'interno di tale perimetro è la Tōkyō Metro, che nel diagramma attraversa l'area centrale della capitale con quattro linee di colore azzurro, verde, marrone scuro e ocra, toccando due stazioni dello *Yururi sansaku*. Queste due tappe, contrassegnate da due timbri all'interno dell'area ovale, svolgono un ruolo importante nell'innescare il pellegrinaggio stesso, in quanto fanno parte del tessuto urbano centrale e sono facilmente raggiungibili dagli utenti. La loro visita apre però alla sequenza dei percorsi possibili, che man mano si allontanano sempre più dal centro urbano fino all'esplorazione delle aree periferiche più esterne.

Analogamente a quanto sostiene Louis Marin, nella sua analisi di Disneyland come forma di degenerazione utopica, potremmo definire la mappa dello *Yururi sansaku* come una "figura diagrammatica della somma aperta e tuttavia finita dei percorsi possibili".²⁶³ Al pari del famoso parco a tema, infatti, il pellegrinaggio risulta essere la somma delle migliaia di letture aggrovigliate, degli innumerevoli itinerari enunciati dai partecipanti, previsti però dai suoi ideatori. E tale somma viene rappresentata dalla mappa. In questo senso, appare pertinente l'osservazione fatta da Marc Augé in relazione alla metropolitana di Parigi, quando afferma che la mappa del metrò funziona come una *macchina della memoria*.²⁶⁴ Preso come riferimento per i suoi tragitti, infatti, tale diagramma diventerà il dispositivo di produzione di una combinatoria di percorsi-discorsi, che man mano assumerà contorni sempre più precisi e familiari agli occhi del partecipante.

La mappa dello *Yururi sansaku* rappresenta però un caso di *traduzione visiva* - di deformazione coerente - di un altro diagramma *preesistente* ma assai più diffuso tra i pendolari di Tōkyō, quello cioè della JR East.

²⁶³ Marin (2007), p. 145.

²⁶⁴ Augé (1986), trad. ingl. p. 4.

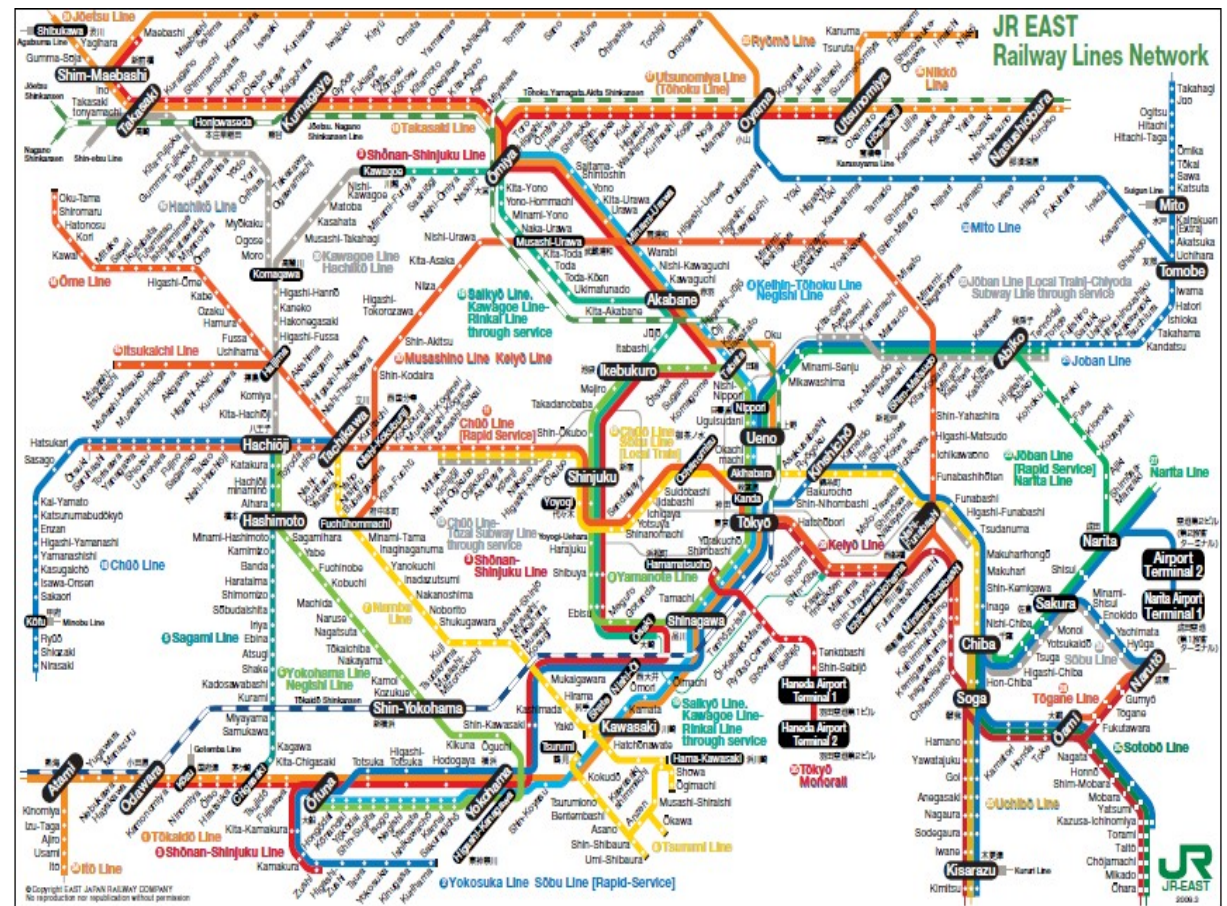


Fig. 3.7 - Mappa della JR East

Osservando quest'ultima mappa (fig. 3.7), possiamo notare come lo spazio sia quasi interamente occupato dalla rete delle ferrovie JR East, evidenziate con spesse linee colorate. L'area principale della capitale - individuabile in quel perimetro ovale che passa lungo le stazioni di Ueno 上野 e Tōkyō 東京 a est, Shinagawa 品川 a sud, Shinjuku 新宿 a ovest e Ikebukuro 池袋 a nord-ovest – è qui in posizione molto più centrale.

L'organizzazione spaziale risentirebbe qui però di uno schema assiologico storicamente determinato, su cui poggia l'odierna rete ferroviaria e metropolitana della megalopoli giapponese. Secondo lo studioso Hara Takeshi, infatti, è solo a partire dagli anni 30 che Tōkyō ha assunto la sua forma attuale, con il palazzo dell'imperatore posto all'interno di uno schema circolare, attraverso cui le reti ferroviarie delimitano e strutturano uno spazio fortemente centralizzato.²⁶⁵

²⁶⁵ Hara (1998), pp. 46-47.

Secondo Hara, fino a quel momento, e per tutto il periodo Edo (1600-1868), il centro vitale della capitale si sarebbe sviluppato principalmente a est dell'attuale palazzo, lungo la fascia che corre nella mappa da Shinagawa a Ueno, passando per la stazione di Tōkyō.²⁶⁶ Nei primi anni di sviluppo della rete ferroviaria poi, alla fine del diciannovesimo secolo, le ferrovie governative avrebbero coperto solo una piccola parte dell'area di transito, la cui viabilità sarebbe stata gestita per lo più da compagnie ferroviarie private.

A partire dal 1906 si avviò invece un processo di nazionalizzazione di queste linee, che vennero acquisite dal governo, segnando una inversione di tendenza. Da quel momento in poi le linee ferroviarie governative manterranno una posizione di egemonia nei confronti di altre ferrovie private sorte successivamente, posizione che alcuni provvedimenti contribuiranno a rafforzare.²⁶⁷

Nel frattempo, le aree a ovest della capitale - fino al 1868 zona riservata alle residenze dell'aristocrazia feudale²⁶⁸ – conobbero un rapido incremento della popolazione e delle attività commerciali. Questa fu una delle ragioni che, a partire dal periodo Shōwa (1926-1989), spinse le ferrovie statali a estendere le infrastrutture anche in quell'area, arrivando a concepire la creazione di una linea che transitasse in senso circolare attorno a una vasta porzione di territorio urbano, ponendo al suo interno proprio il palazzo imperiale. Tale tracciato venne costruito prolungando il tragitto della linea Yamanote, che assunse dunque la caratteristica forma ovale che possiamo vedere tutt'ora. In questo modo, il palazzo imperiale, a quel tempo centro formale del potere politico del paese, acquisiva anche una maggiore centralità geografica, sul piano urbanistico.²⁶⁹

Questo divenne un modello spaziale carico di valori assiologici, al punto che fino al secondo dopoguerra non venne permesso alle ferrovie private di estendere le proprie linee all'interno di questo circolo. Fu così che le nuove compagnie private – nate nella maggior parte dei casi nel periodo Shōwa –

²⁶⁶ Cfr. Inose 1988, p. 182.

²⁶⁷ Le ferrovie giapponesi, in seguito alla loro istituzione negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo, divennero ben presto un potente mezzo di propaganda politica dei valori di “modernità” e “progresso”, proposti dalla oligarchia del nuovo governo nazionalista del periodo Meiji (1868-1912) (Gluck 1985, p. 101).

²⁶⁸ Cfr. Jinnai (1995).

²⁶⁹ Hara (1998), p. 48.

poterono svilupparsi solo nell'area esterna alla capitale, irraggiandosi a partire dai terminal della linea Yamanote posti nella zona ovest.²⁷⁰

Secondo altri studiosi come Suzuki Hiroyuki però, la città di Edo (così come Tōkyō veniva chiamata fino al 1868) era stata concepita, agli inizi del diciassettesimo secolo, sulla base di una cosmologia e di coordinate assiologiche molto forti, centrate sul castello della dinastia degli *shōgun* 将軍 Tokugawa 徳川, detentori a quel tempo del potere politico (Suzuki 1998). Tale castello, fatto costruire da Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542-1616) a seguito della riunificazione del Giappone sotto il suo controllo, era orientato secondo precisi principi geomantici che ne garantivano la funzione di assoluta espressione del potere shōgunale. Nel costruire tale fortezza, erano stati presi precisi accorgimenti al fine di proteggerla da direzioni ritenute infauste, collocandola al centro di un universo politico-rituale, oltre che in una posizione intermedia tra le abitazioni della gente comune a est, nella zona denominata Shitamachi 下町 o “città bassa”, e le residenze dell'aristocrazia guerriera a ovest.

In particolare, due templi buddhisti, il Kan'eiji 寛永寺 e lo Zōjōji 増上寺, erano stati collocati rispettivamente a nord-est e a sud-ovest, per salvaguardare il castello dagli influssi maligni che corrono lungo tale asse trasversale, chiamato Porta dei Demoni (*kimon* 鬼門).²⁷¹

Con la fine del feudalesimo e la nascita del Giappone moderno nel 1868, il castello shōgunale venne scelto come sede per il nuovo palazzo imperiale. Non è dunque da escludere che questa struttura avesse mantenuto, assieme alla particolare posizione, anche determinate caratteristiche assiologiche di centralità spaziale e politica.

Potremmo individuare, in questa organizzazione del territorio secondo modelli ideologici, ciò che Algirdas Greimas definisce come una isotopia assiologica di tipo *politico*, che corre sotterranea al testo urbano orientandone i valori, nonché le modalità di fruizione.²⁷²

²⁷⁰ Harada (1988), p. 64.

²⁷¹ Ibid., pp. 72-80. Secondo Mansfield invece (2009, pp. 9-10), la fortezza sarebbe stata orientata verso ovest, in direzione del monte Fuji 富士山, ruotando le entrate del castello in modo tale da far coincidere la parte originariamente posta a nord con una montagna, così come richiesto dai principi geomantici.

²⁷² Greimas (1976), trad. it. pp. 132-153.

Tale isotopia politica che caratterizza la costruzione simbolica dello spazio di Tōkyō - il cosiddetto spazio narrante²⁷³ - viene schematizzata in termini topologici dalla mappa della JR East (fig. 3.7), con il perimetro ovale della linea JR Yamanote posto al centro del diagramma. Un diagramma in cui le linee private non vengono rappresentate, ma che teoricamente andrebbero a collocarsi in aree periferiche, prive di un proprio asse centrale, occupato invece dalla JR East.

L'iniziativa *Yururi sansaku* si propone tuttavia di *scardinare tale isotopia politica*, di rompere tale struttura centralizzata. Ciò è chiaramente visibile dalla mappa del pellegrinaggio (fig. 3.6), in cui il centro di Tōkyō è posto in una zona periferica, sulla destra. La centralità della JR East, rappresentata dal perimetro ovale della linea Yamanote, viene ribaltata, e la relazione centro/periferia invertita. Tale inversione viene *tradotta* in termini visivi dalla mappa dello *Yururi sansaku* in cui, rispetto alla figura 3.7, sono le ferrovie private a occupare invece la parte centrale. Troviamo qui forti analogie con quanto Jean-Marie Floch riscontrava fosse avvenuto per il logo della Apple. Similmente a quanto accade per la mappa dello *Yururi sansaku*, anche questa immagine traduceva e invertiva sistematicamente al suo interno le invarianti plastiche del logo della concorrenza - l'azienda informatica Ibm - per costruire una propria identità visiva in contrasto con essa.²⁷⁴

La mappa riportata in figura 3.6 rifiuta quindi l'assiologia spaziale della JR East, ruotante attorno al centro urbano di Tōkyō, per proporre una ruotante invece sulle periferie, sui sobborghi della capitale. Questo avviene tramite un ribaltamento dell'opposizione centrale/periferico, associata a sua volta a un'altra opposizione, quella tra pubblico e privato, caratterizzante rispettivamente la JR East e le ferrovie private (opposizione che, come abbiamo visto, non corrisponde allo statuto giuridico della JR, ma che svolge comunque una determinata funzione all'interno del discorso dell'iniziativa).

Tale ribaltamento però, prima ancora di realizzarsi sul piano del *visibile*, del *sistema* di opposizioni, si attua su quello che Deleuze definisce come piano dell'*enunciabile*, cioè all'interno del "campo di dicibilità"²⁷⁵ del discorso pubblicitario dello *Yururi sansaku*, basato su particolari *processi* narrativi.

²⁷³ Cfr. Magli (2004), pp. 164-165.

²⁷⁴ Floch (1995).

²⁷⁵ Deleuze (1986).

Passando dall'analisi del *sistema* a quella del *processo*, ci accorgeremo di come le inversioni topologiche del primo possano essere spiegate solo attraverso lo studio delle trasformazioni narrative rintracciabili nel secondo.²⁷⁶ Vediamo dunque ora come, in questa campagna promozionale, il sistema visivo del diagramma arrivi ad instaurare un legame di *presupposizione reciproca* con il processo narrativo dell'enunciato pubblicitario.

3.6 Soggettività narrativa: passeggiando con i non-umani

L'esame del discorso pubblicitario di questa iniziativa si inserisce nel secondo livello di analisi, che abbiamo definito, riprendendo Bertrand,²⁷⁷ come lo studio dello spazio rapportato ai percorsi di un soggetto narrativo. Tale spazio sarebbe distribuito in diversi momenti o fasi, corrispondenti a determinate situazioni narrative, a determinate localizzazioni di programmi di azione del soggetto. Avremo così uno spazio della manipolazione cognitiva del soggetto, cioè dell'atto persuasivo compiuto nei suoi confronti che innesca il processo narrativo, corrispondente a una localizzazione definita come *eterotopica*. Avremo poi un luogo dell'azione effettiva, pragmatica, compiuta dal soggetto stesso, corrispondente alla localizzazione *topica*. Per poi tornare verso una dimensione cognitiva del processo narrativo, in cui l'operato del soggetto verrà interpretato e messo a giudizio attraverso una sanzione, corrispondente a uno spazio definito anche questo come *eterotopico*. Le localizzazioni di tipo *eterotopico* e *topico*, sono ovviamente solo funzioni sintattiche, ruoli che vengono svolti da luoghi diversi, a seconda del percorso-discorso che stiamo trattando. Tali ruoli svolti dallo spazio possono essere assunti, presi in carico, anche da attori non-umani presenti nelle varie localizzazioni, che interagiranno con il soggetto in modo diverso a seconda della fase narrativa di riferimento.

²⁷⁶ Una analisi di Tōkyō come testo urbano dalla doppia organizzazione sintagmatica e paradigmatica, è presente in Maeda (2004, p. 77).

²⁷⁷ Bertrand (1995), trad. it. pp. 121-122.

Risulta a questo punto interessante confrontare i diagrammi visivi in figura 3.6 e 3.7 con il testo di presentazione dell'iniziativa *Yururi sansaku*, reperibile sul sito web. All'interno di questo testo abbiamo una narrativizzazione e linearizzazione di alcuni valori associati all'organizzazione topologica delle mappe, basate come abbiamo visto, sulle opposizioni centrale/periferico e pubblico/privato. Si tratta di un ribaltamento, su un piano sintagmatico e processuale, della dimensione paradigmatica, ossia del sistema di valori e opposizioni legato alla distribuzione di un potere politico sul territorio.

Il testo dice:

Lo *Yururi sansaku* [it. "passeggiando tranquillamente"] è una iniziativa che, adottando il tema della "gita fuori porta divertendosi con le ferrovie private", presenta santuari, templi, fiori, natura, informazioni su eventi, attraverso le sei compagnie ferroviarie Seibu, Odakyū, Tōkyū, Tōkyō Metro, Tōbu e Keiō. Le ferrovie private che corrono attorno alla capitale, diventando rapidamente più comode, sono la soluzione più adatta per una gita a cuor leggero. Provare a prendere una linea mai adoperata, provare ad andare nella direzione opposta rispetto a quando ci si reca a lavoro. Una sensazione di freschezza, con un paesaggio diverso e in qualche modo anche un'atmosfera diversa condivisa dai passeggeri presenti. Ammirare fiori appena sbocciati, visitare templi e santuari dalla storia antica. Vicino e lontano, poter incontrare posti interessanti che non si conoscevano, con grande divertimento. Perché non invitate amici e familiari, e non provate a uscire con le linee ferroviarie private? Godete appieno, di una giornata in cui passeggerete tranquillamente, dalla stazione in cui scenderete. Vi guidiamo ora nella "passeggiata tranquilla" delle linee ferroviarie private.²⁷⁸

Il testo si apre con una nota di presentazione che agisce all'interno di una dimensione cognitiva, ruotando su un "far sapere", che assegna all'iniziativa stessa il ruolo di informatore ("è una iniziativa che [...] presenta"). Già dalla frase successiva però si profila un osservatore, cioè lo spettatore, attraverso una proiezione o *débrayage* spazio-temporale che permette di ripercorrere per un po' l'esperienza della visita (in questo trafiletto mai presentata nei termini di un pellegrinaggio religioso). In questo modo possiamo provare la leggerezza, la freschezza, l'ammirazione, il divertimento, per citare alcune delle passioni che

²⁷⁸ <http://www.yururi-sansaku.jp/yururi/index.html>, consultato il 30/08/2010, trad. mia.

si inseriscono e si sviluppano nel testo, trasformando il soggetto. Un soggetto che non viene mai esplicitato, fino al momento in cui il narratore compare rivolgendosi direttamente a noi con una domanda, una forma di invito (“perché non provate a uscire con le linee ferroviarie private?”). A questo punto si innesca un cambio di enunciazione, un regime fondato su una relazione io-tu, di *enunciazione enunciata*. Esso prosegue prima con una esortazione a godere, poi con un far fare, un guidare all’interno dei dettagli dell’iniziativa. Tutto ciò attraverso il motivo, destinato a svilupparsi in sequenze ulteriori di azioni, della “passeggiata tranquilla”.

Tale tema, si sviluppa come isotopia portante e percorre tutto il testo a partire dalle prime righe, manifestandosi anche concretamente a livello figurativo (la “gita fuori porta” menzionata all’inizio, costituisce un tema già inserito in un percorso figurativo, in una raffigurazione che sviluppa più concretamente la “passeggiata tranquilla” nel discorso).

Ma punto ancora più importante, è il *ritmo* che il testo invita ad adottare fin da subito. In giapponese *yururi* significa “tranquillamente”, “con calma”, “senza fretta”, “a proprio agio”, associato dunque anche ad uno stato di *distensione*. Una distensione posta in contrasto con la *tensione* dei pendolari. Quello dei pendolari è un ruolo tematico che viene delineato nel testo per negazione, ma che potremmo far coincidere con i passeggeri che si recano a lavoro utilizzando i mezzi della JR East (l’invito a prendere le *linee ferroviarie private*, nella domanda posta alla fine, presuppone invece *per contrasto* un uso esclusivamente di svago, ludico, di queste ultime).

L’adozione di questo ritmo presuppone però un *cambio*, un “provare ad andare nella direzione opposta”. Questo andare contro corrente, rappresenta una *inversione* di direzione, ed è caratterizzato da un aspetto *incoativo*, di inizio dell’azione. In altre parole, si inizia a fare qualcosa di nuovo (“prendere una linea mai adoperata”), perché c’è un *volere* (si vuole spezzare una monotonia del quotidiano), e un *potere* (si può farlo), acquisibile grazie all’aiuto e alla competenza modale delle ferrovie private.

Si tratta della localizzazione *topica* che abbiamo discusso più sopra, riferita alla dimensione pragmatica, di azione effettiva del soggetto. Tale dimensione è suddivisa in una fase della ricerca e acquisizione della *competenza* e in una fase della *performance*, della realizzazione pragmatica. Allo stesso modo,

anche la localizzazione *topica* si divide tra spazio *paratopico* e spazio *utopico*, in cui determinati luoghi svolgono rispettivamente la funzione di rendere competente il soggetto a svolgere l'azione, e di ospitare il suo gesto trasformativo.

Come abbiamo già detto, le funzioni svolte dallo spazio si possono manifestare sotto forma di attori non-umani, così come, allo stesso modo, porzioni di spazio possono indossare le vesti di attori, ricoprendo ruoli attanziali, ossia funzioni sintattiche. Queste raffigurazioni e manifestazioni dell'agentività dello spazio, vengono chiamate da Manar Hammad con il termine di *topoi*²⁷⁹. Afferma ad esempio Gianfranco Marrone:

Una porta chiusa, appunto, potrà in tal modo essere interpretabile, dal punto di vista narrativo, come un enunciato del tipo “non si può entrare”, un citofono posto accanto a un'entrata inviterà alla stipula di un contratto (“entrate solo dopo aver rivelato il vostro poter fare”), e così via.²⁸⁰

Nel caso che stiamo esaminando, i treni stessi diventano attori che, come detto più sopra, svolgono il ruolo di Aiutanti modali, dando ai passeggeri la possibilità di raggiungere le mete da visitare, e di rompere la tensione e lo stress del mondo quotidiano.

I treni si fanno qui carico di programmi di azione, che sono iscritti nello spazio stesso del viaggio descritto dall'iniziativa. Si tratta di uno spazio, attraversato dalle linee ferroviarie, che potremmo definire appunto come *paratopico*.

I treni della JR East non sono ovviamente inclusi in quell'attante collettivo che si autodefinisce nel testo come le “ferrovie private”. Alla *routine* della vita di tutti i giorni, che contraddistingue i primi, si oppongono dunque i valori di novità, benessere e tranquillità delle ferrovie private, a cui si accede con una inversione di rotta.

²⁷⁹ Hammad (2003), p. 305.

²⁸⁰ Marrone (2001), p. 319.

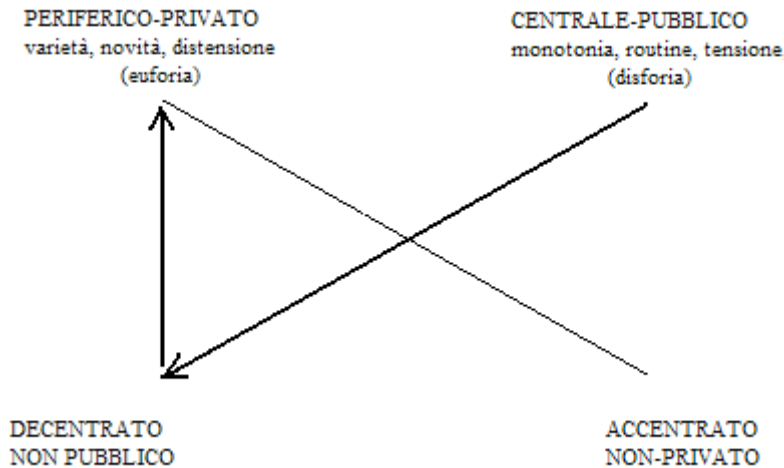


Fig. 3.8 - Articolazione dei valori della campagna promozionale

Seguendo la figura 3.8, possiamo osservare come, nel confronto fra sistema visivo, inscritto nelle mappe della JR East, e processo narrativo, inscritto nell'insero pubblicitario, emerge una chiara assiologia di valori.

Da una parte, collocati in alto a destra, notiamo i valori negativi, disforici, della JR East: la routine, la tensione della vita lavorativa, il suo grigiore indifferenziato (e potremmo aggiungere, i suoi obblighi). Potremmo associare tali valori al settore pubblico, a cui la campagna pubblicitaria *Yururi sansaku* relega la JR East, e all'organizzazione topologica centrale, la cui immagine è ampiamente diffusa attraverso le mappe della JR (fig. 3.7).

Dall'altra parte, posti in alto a sinistra, vediamo invece i valori positivi, euforici, delle ferrovie private: la novità del viaggio, la rilassatezza, la varietà di esperienze (a cui si accompagna il senso di liberazione dai vincoli quotidiani, in una atmosfera più distesa condivisa con gli altri passeggeri). Tali valori vengono associati al settore privato dei trasporti e alla periferia di Tōkyō, ai sobborghi da visitare e scoprire.

E' proprio di Floch l'opinione secondo cui l'analisi delle pratiche significative nel marketing dei servizi, ossia del suo discorso, sfoci direttamente nella problematica delle assiologie, di micro-sistemi di valore che possono essere tanto morali che estetici.²⁸¹ Tali sistemi, quando narrativizzati e presi a carico da un soggetto che esperisce mutamenti e provoca trasformazioni, diventano però ideologie.

²⁸¹ Floch (1990), trad. it. p. 58.

Vediamo così che le trasformazioni ideologiche dello *Yururi sansaku*, coinvolgono un soggetto che passa, con una *inversione* di rotta e *negazione* di valori, dalla topologia centrale (in alto a destra) a quella decentrata (in basso a sinistra), per arrivare infine, attraverso una operazione di *asserzione*, alla periferia urbana (in alto a sinistra).

In seguito a quest'ultima operazione di *asserzione*, di passaggio dal non-pubblico al privato, si verifica però un ulteriore cambiamento, che si riflette nella mappa dello *Yururi sansaku* (fig. 3.6). La mappa infatti, come abbiamo visto, riarticola la topologia urbana, ponendo le periferie al proprio centro. Questa mossa esprime anche una strategia, volta alla riarticolazione politica del potere territoriale degli attori in gioco, cioè delle ferrovie. Dietro tale riarticolazione però, si cela un processo narrativo di affermazione di ciò che è decentrato, processo questo, che sposta il baricentro del soggetto verso la periferia (fig. 3.8 a sinistra, lo scivolamento di posizione verso l'alto), attraverso una operazione che porta anche all'*asserzione* di nuovi valori. Pertanto, assieme al baricentro del soggetto narrativo, a spostarsi verso le periferie è il baricentro della mappa stessa (fig. 3.7). La mappa dello *Yururi sansaku*, in altre parole, arriva a includere al suo interno anche processi narrativi che coinvolgono la negoziazione di valori.

Quello che mettono in moto le ferrovie private, con questo pellegrinaggio, è lo scardinamento di una struttura centralizzata, per proporre una geografia di templi e di santuari priva di un centro e continuamente cangiante. Non è un caso infatti che l'iniziativa, a partire da quando venne lanciata nella primavera del 2007, si riproponga due volte all'anno, in primavera-estate e autunno-inverno, cambiando di volta in volta le tappe. Ciò che fanno queste ferrovie è, in altre parole, richiamare l'attenzione su molti luoghi di culto poco conosciuti o comunque fuori dalle rotte abituali, immettendo un *sensò* in un percorso che prima non esisteva, o che non significava nulla per i pendolari di Tōkyō.

In questo modo lo *Yururi sansaku* si differenzia nettamente anche da altri pellegrinaggi proposti invece dalla concorrenza JR, come quello al santuario di Ise (*Ise shima mairi* 伊勢志摩参り) o quello ai trentatré luoghi sacri al *bodhisattva* Kannon (*Saikoku sanjūsansho meguri* 西國三十三所めぐり), nel Kansai. Questi ultimi si innestano su circuiti di pellegrinaggio antichi e

consolidati, tuttora molto popolari anche al di fuori dell'iniziativa delle Japan Railways.²⁸²

Lo *Yururi sansaku* invece, si presenta come una memoria corta o antimemoria (Deleuze, Guattari 1980, trad. it. p. 30), dislocata e in perenne movimento, che fluttua come un rizoma. Il collettivo di questo pellegrinaggio si compone, si disfa e si ricompone *in fieri*, e le sue strategie di negoziazione sono tanto più disarmanti, quanto più giocano sulla rottura e sulla dimenticanza. Sotto questo aspetto lo *Yururi sansaku* riprende alcuni dei meccanismi della moda e del marketing. Se è presente una ricorrenza stilistica – cioè un passaggio da una continua metamorfosi alla riconoscibilità di un carattere - questa è rintracciabile in un equilibrio di funzionamento, in una logica che ne fa cogliere l'identità nell'alternanza ciclica delle stagioni (primavera-estate, autunno-inverno, primavera-estate...).

3.7 Soggettività discorsiva: i rituali dei non-umani

Marc Augé, nella sua analisi della metropolitana di Parigi, considera quanto i suoi passeggeri somiglino a degli sciamani, impegnati a scivolare da un sistema ad un altro: dall'universo privato della propria famiglia all'universo pubblico della vita professionale, dal mondo economico dello shopping a quello passionale degli appuntamenti galanti.²⁸³ Il passeggero sarebbe cioè un traduttore naturale tra discorsi e forme di vita diverse, un “commisuratore dell'incommensurabile”²⁸⁴ che trasgredisce confini, affermandone al tempo stesso la logica di separazione tra diverse sfere del quotidiano. Così come lo sciamano vola attraversando le barriere tra i vivi e i morti, e parla agli uni rendendo comprensibili le ragioni degli altri, il passeggero viaggia, travasando la propria esperienza in modelli di identità e di comportamento diversi. Ma come ogni traduzione modifica sia la lingua di partenza che quella di arrivo, così questo movimento e comunicazione tra forme di vita diverse ne permette la continua trasformazione.

²⁸² Per quanto riguarda il pellegrinaggio tradizionale a Ise, conosciuto come *Ise mairi* 伊勢参り, si vedano Nishigaki (1983), Teeuwen (1996) e Davis (1992). Per il secondo, meglio noto come *Saikoku junrei* 西国巡礼, si veda invece Hoshino (1997).

²⁸³ Marc Augé (1986).

²⁸⁴ Fabbri (2003), p. 91.

Qualcosa di analogo accade, potremmo dire, nello *Yururi sansaku*. Il partecipante passa dal proprio universo domestico al mondo dei santuari e dei giardini floreali, attraverso un viaggio che è già, di per sé, una trasformazione, e che sconvolge in una certa misura quel mondo in cui il visitatore arriva. Allo stesso tempo però, i centri di culto e i parchi botanici si fanno già portatori di un loro discorso, che non mancherà di produrre profonde modificazioni nella campagna promozionale stessa e nel suo funzionamento.

Potremmo chiederci a questo punto, come fa Floch nel suo studio (focalizzato al pari di Augé sui passeggeri del metrò parigino), “Come vive dunque un viaggiatore il suo percorso?”.²⁸⁵

Nella campagna ufficiale che abbiamo descritto più sopra, il percorso del soggetto viene caratterizzato da un accesso al senso proposto come *frattura del quotidiano*. Abbiamo cioè una rottura di isotopia, che cambia il ritmo frenetico lavorativo per introdurre un passo lento, un respiro più lungo e rilassato, che risemantizza e rinnova la nostra esperienza, attraverso una *repentina inversione* di direzione. Trovarsi inseriti in questa inversione fa percepire un livello qualitativo diverso di esperienza e riempie di sorpresa (“una sensazione di freschezza, con un paesaggio diverso e in qualche modo anche un’atmosfera diversa”). Un po’ come essere colti da uno spostamento di accentuazione ritmica, da una disimmetria che fa mutare prospettiva.²⁸⁶

Per lo meno questo è quanto avviene fino alle mete da visitare. Poi però le cose cambiano sensibilmente. Nel corso dell’attività di ricerca sul campo, mi è capitato di constatare come, spesso, proprio la visita ai luoghi sacri inneschi meccanismi di comportamento rituale molto comuni in Giappone, riorganizzati in modo diverso a seconda del centro di culto, ma che comunque cambiano le caratteristiche del percorso stesso. Viene spesso abbandonata, infatti, l’isotopia della passeggiata tranquilla, che aveva introdotto la rottura di tensione, per abbracciare una isotopia rituale che farebbe pensare ad un’altra via di accesso al senso, individuata da Eric Landowski con il concetto di *abitudine*.²⁸⁷

Landowski individua, nel saggio *Dell’imperfezione* di Greimas, due tipi di approccio all’analisi dei comportamenti e delle fasi che caratterizzano l’incontro estetico.²⁸⁸ Il primo approccio presuppone uno sfondo di *monotonia*

²⁸⁵ Floch (1990), trad. it. p. 59.

²⁸⁶ Greimas (1987), trad. it. p. 66-67.

²⁸⁷ Landowski (1998).

²⁸⁸ Greimas (1987).

e di indifferenza nel mondo quotidiano, a cui fa seguito una inaspettata e temporanea *irruzione di senso* e di valori, che risemantizza e trasmuta l'identità del soggetto realizzando l'evento estetico. Questo costituirebbe l'accesso al senso inteso come una *frattura* della quotidianità.

Il secondo approccio invece, che si profila nelle ultime pagine del saggio di Greimas, parla di una valorizzazione del dettaglio vissuto, di una parcellizzazione dei percorsi abituali del soggetto che introduce l'inatteso nei frammenti del quotidiano. Qui l'incontro estetico si produce con cambiamenti impercettibili nella vita di tutti i giorni, e viene coltivata da un continuo confronto con le cose.

Landowski chiama appunto *abitudine* questo secondo atteggiamento estetico, che nasce da un apprendistato, da una acquisizione progressiva di familiarità con una determinata situazione. Questa prospettiva si fonda sul rapporto reiterato di co-presenza tra diversi soggetti, o tra un soggetto e il suo oggetto, come può succedere in attività come, ad esempio, la danza, l'equitazione, la pratica di uno strumento musicale, o anche la pronuncia di una lingua straniera, l'esplorazione di uno spazio urbano o il consumo di sigarette. Tutte attività che implicano un continuo esercizio o utilizzo di oggetti, una continua messa alla prova, che modifica pian piano la competenza, il saper fare dei soggetti in gioco. Poco alla volta, questi programmi di azione possono anche portare a un "provarci gusto", a una scoperta di senso nuovo in cose, situazioni e persone che si ripresentano a noi e si ripetono, apparentemente sempre le stesse eppure in qualche maniera sempre diverse.

In altre parole, la ripetizione scandita e ricorrente di gesti noti, anziché produrre una perdita di senso, pian piano lo può dischiudere.

Immaginiamo di entrare, ad esempio, in uno dei santuari shintō presentati nella campagna primavera-estate 2009, lo Ana Hachimangū 穴八幡宮, dedicato al dio Ana Hachiman 穴八幡, nei pressi della fermata Waseda della Tōkyō Metro. Tale *kami* è connesso, tra le altre cose, alla protezione della nazione e dell'individuo da influssi negativi, ma anche ai metalli preziosi e ai disturbi intestinali dei bambini. La maggior parte dei fedeli si rivolge ad esso nel periodo che va da capodanno al 3 febbraio (inizio dell'antico calendario lunare), per esorcizzare ogni tipo di evento negativo e per favorire la propria prosperità economica. Il santuario è comunque aperto nel corso di tutto l'anno,

e la divinità è sempre pronta ad accettare le richieste dei visitatori, inclusi i numerosi studenti della vicina Università Waseda 早稲田大学, i quali invocano Ana Hachiman per conseguire il successo nei loro studi.

Al termine di una breve scalinata, si giunge al portale sacro *torii* 鳥居, costruito in questo caso in cemento, con alcune corde di paglia intrecciata (*shimenawa* 注連縄) e alcune strisce di carta piegata (*shide* 紙垂) pendenti nella parte superiore, a indicare l'accesso al sacro e la presenza della divinità all'interno dell'area di culto.

Procediamo attraverso il portale e, dopo un'altra scalinata, giungiamo ad un edificio di colore rosso, lo *shinmon* 神門, che costituisce l'entrata principale per il santuario. Attraversando il portale d'accesso, notiamo alla nostra destra e alla nostra sinistra alcune vetrate contenenti al loro interno statue votive, raffiguranti dignitari di corte e cavalli bianchi sacri agli dei.

Attraversato lo *shinmon*, si apre di fronte a noi uno spiazzo molto ampio, in terra battuta, recante al centro una strada coperta da mattonelle in pietra (il *sandō* 参道) che porta dritti all'edificio centrale. Sulla destra, due stradine si dipartono trasversalmente al *sandō*, per giungere in due diversi punti dell'area di culto. La prima stradina porta al *temizuya* 手水舎, una vasca con fontanella posta solitamente nei pressi dell'entrata dei santuari, dove i fedeli possono purificarsi sciacquando le proprie mani e la propria bocca con acqua fredda. La seconda stradina porta ad una statua di Hotei 布袋, divinità della fortuna (*fukujin* 福神) venerata sia in ambito shintō che buddhista, raffigurata come un grosso monaco dal volto sorridente e dal ventre voluminoso. La statua, un tempo collocata nei giardini del castello degli *shōgun*, reca una bacinella all'interno della quale vengono gettate delle monete, in gesto di offerta.



Fig. 3.9 – Il sandō del santuario di Ana Hachiman



Fig. 3.10 - Hotei



Fig. 3.11 – Lo honden di Ana Hachiman

Tornando al *sandō*, ci avviciniamo poi all’edificio centrale, lo *honden* 本殿, preceduto da una sala dove avvengono le preghiere dei fedeli, lo *haiden* 拝殿. Prima di arrivare però alla scalinata che porta all’entrata dello *haiden*, ci imbattiamo in due statue in pietra, raffiguranti due animali simili a cani dalla lunga criniera, conosciuti come *komainu* 狛犬, guardiani protettivi che hanno il compito di tenere lontani dal santuario spiriti maligni e cattiva sorte.

Alcune lanterne votive (*tōrō* 燈籠) fiancheggiano il *sandō* fino all’entrata dell’edificio principale, sormontata da un’altra grossa corda sacra in paglia intrecciata. Al suo interno, troviamo la sala di preghiera *haiden*, divisa dalla sezione principale dell’edificio, in cui la divinità è detta risiedere, da una transenna in legno. Nei pressi di tale divisorio, di fronte dunque alla dimora della divinità, due grosse casse per le offerte (*saisenbako* 賽銭箱) segnano il punto da dove normalmente vengono dirette le preghiere verso il dio Ana Hachiman.

Di fronte a noi, sono presenti un altare con alcune offerte di cibo, fiori e sake, e un vano chiuso da due sportelli, all’interno del quale si trova il “corpo

divino” (*shintai* 神体), un oggetto rituale spesso celato alla vista, che costituisce il ricettacolo materiale della divinità.

Girandoci invece a sinistra, possiamo dirigerci verso il *juyosho* 授与所, uno sportello che espone una vasta gamma di talismani in vendita, divisi per il tipo di funzione che assolvono, dalla protezione contro gli incidenti automobilistici alla serenità in famiglia, dal sostegno per superare gli esami al successo negli affari e in amore. Gli addetti del santuario, nelle loro vesti rituali, accolgono i fedeli e curano la vendita di questi amuleti, che sono detti contenere una parte dello spirito (*wakemitama* 分け御霊) della divinità.

Gli elementi fin qui descritti, si possono ritrovare nella maggior parte dei santuari shintō, e coinvolgono un utilizzo dello spazio sacro da parte del visitatore, marcato da *soglie* e da *limiti*.²⁸⁹ Sono soglie il portale sacro *torii*, l’entrata principale *shinmon*, l’ingresso alla sala di preghiera *haiden*. Sono invece limiti la cassa per le offerte *saisenbako*, lo sportello *juyosho* per la vendita di talismani e lo *haiden* stesso, oltre il quale solo ai sacerdoti è solitamente permesso avanzare.

In caso di cerimonie particolari però, effettuate su richiesta e dietro adeguato compenso, anche i partecipanti al rituale possono inoltrarsi ulteriormente verso la dimora della divinità, in una zona intermedia denominata *heiden* 幣殿. Attraversando così la transenna di demarcazione, oltre le casse per le offerte, i praticanti possono convertire un limite in una soglia, segnando un grado ulteriore di accesso al sacro.

Ogni soglia infatti, marca un grado crescente di vicinanza al potere sacro del dio, mentre ogni limite può segnare una interdizione, o un punto di arresto in corrispondenza del quale è necessario officiare un rito. La vasca *temizuya* per il lavacro rituale - posta a destra del cammino principale esterno, al termine della breve stradina - denota un limite nel percorso spaziale, in quanto comporta un dietro-front successivo verso la strada principale stessa. Allo stesso tempo però, rappresenta una soglia dal punto di vista narrativo, in quanto permette la purificazione rituale, competenza necessaria per poter accedere all’edificio centrale.

Lo spazio, organizzato in soglie gradualmente e limiti istantanei, innesca dunque programmi di azione e trasformazioni di identità nel visitatore, tramite

²⁸⁹ Zilberberg (1993).

attraversamenti e interruzioni, transiti e soste. Impone cioè *ritmi* di esecuzione, fatti di accelerazioni, decelerazioni, rilanci e arresti.

Osservando i visitatori che entrano nel santuario – e seguendo in particolare i movimenti di chi, arrivato alla stazione Waseda, timbra la cartolina dello *Yururi sansaku* e procede verso il centro di culto – è possibile analizzare il modo in cui si sviluppa il *soggetto discorsivo*, cioè l'attore-praticante colto nella sua gestualità e nei suoi spostamenti nello spazio. Si tratta dello studio della cosiddetta *prosemica*, ovvero dell'uso che i soggetti fanno dello spazio per produrre significati, per articolare il senso.²⁹⁰ Tale studio deve tenere conto delle disposizioni dei soggetti e degli oggetti nello spazio, nonché delle loro interazioni e dei loro reciproci spostamenti, all'interno di casi concreti, si tratti di situazioni discorsive vissute o anche semplicemente narrate.

Secondo Bertrand, è in questo modo che gli attori selezionano e focalizzano lo spazio intorno a loro, esercitando una competenza cognitiva, ossia la conoscenza, continuamente negoziata, che essi hanno dei luoghi stessi.²⁹¹ Attraverso questa selezione, dettata dall'utilizzo motorio e sensoriale dei luoghi, i soggetti producono lo spazio stesso, costruendolo secondo un percorso individuale o collettivo.²⁹²

Anche il tracciato prodotto dai partecipanti dello *Yururi sansaku* crea dunque un loro discorso nei luoghi di culto. Tale percorso, oltre a modificare con la presenza dei visitatori lo spazio del santuario, costituisce la memoria che essi conserveranno dell'iniziativa commerciale stessa.

Se esaminiamo alcuni dei tracciati enunciati dai partecipanti, si può notare come in molti casi il visitatore *indugi* nei pressi dell'entrata principale, lo *shinmon*. Il passaggio sotto tale imponente edificio cattura l'attenzione del visitatore anche per via delle statue votive poste dietro le vetrate, che contribuiscono a rallentare il suo passo, innescando una andatura quasi solenne. Si verifica poi una pausa impercettibile di fronte al grande spiazzo aperto, durante la quale il visitatore esamina lo spazio antistante decidendo di percorrere la strada principale verso l'edificio centrale. Segue un rilancio incoativo dell'azione, che viene diretta a seconda dei casi verso uno dei due

²⁹⁰ Greimas e Courtés (2007), p. 260.

²⁹¹ Bertrand (1995), trad. it. p. 121.

²⁹² Questo fenomeno secondo cui ogni singolo pellegrino può arrivare a costruire un proprio pellegrinaggio e persino una propria forma "privata" della divinità oggetto di culto, è stato studiato in riferimento al Giappone contemporaneo da Karen A. Smyers (1999).

cammini che si aprono sulla destra, o direttamente in direzione dell'edificio principale *honden*.

Le accelerazioni progressive del visitatore che si verificano dopo l'attraversamento di soglie, si bilanciano con le decelerazioni che precedono il loro passaggio, o le battute di arresto imposte dai limiti. E' come se, all'interno del percorso-discorso del visitatore, ogni soglia introducesse sincopi e pause, e ogni limite accenti e tempi forti. E così avviene con l'ingresso nella sala di preghiera *haiden* e la scoperta del limite rappresentato dalle casse per le offerte e la transenna divisoria.

Tale limite innesca una gestualità semplice ma codificata, che caratterizza il culto nei santuari shintō contemporanei, a cui si aggiungono alcune peculiarità proprie di questo santuario. Si tratta di una sequenza di azioni che prevede, in primo luogo, il lancio di monete, all'interno della cassa per le offerte posta di fronte alla dimora della divinità. Il tintinnio delle monete, che scendono nella cassa, ha il compito di richiamare l'attenzione del dio Ana Hachiman, nonché di far scattare il *motivo* dello scambio rituale.

Un motivo è ciò che in semiotica generativa viene anche chiamato *configurazione discorsiva figurativa*. Tale termine designa “delle specie di micro-racconti con un'organizzazione sintattico-semantica autonoma e suscettibili di integrarsi in unità discorsive più ampie”.²⁹³ Si tratta in altre parole di pattern narrativi, che possono presentarsi e migrare in testi diversi, venendo di volta in volta cambiati e arricchiti dal discorso in cui sono inseriti. Quest'ultimo seleziona alcune delle potenzialità di senso contenute a livello astratto nelle configurazioni, alcuni dei percorsi e scenari narrativi possibili, producendo delle aspettative e suggerendo dei possibili sviluppi nell'azione. Tali pattern sono suscettibili di modificarsi, nel proprio assetto figurativo, anche durante la migrazione da un discorso all'altro, e sono dunque soggetti ai meccanismi di trasformazione culturale.

Ritengo che lo studio di queste configurazioni o motivi possa essere particolarmente utile nel tracciare possibili diagrammi di comparazione tra discorsi religiosi diversi caratterizzati da scambi e combinazioni reciproche, come nel caso dello shintō e del buddhismo nel Giappone contemporaneo. In questo ambito, ricerche su pattern rituali comuni, che si traducono da un

²⁹³ Greimas e Courtés (2007), pp. 51-52.

discorso all'altro, sono già state compiute all'interno, ad esempio, di analisi etnografiche su festival religiosi locali.²⁹⁴

Al fine di individuare un eventuale motivo rituale comune, presente nei santuari shintō e nei templi buddhisti visitati dai partecipanti dello *Yururi sansaku* (e limitato ad alcune specifiche espressioni del discorso religioso giapponese contemporaneo), è necessario partire però dal piano della manifestazione discorsiva, dal modo in cui tale pattern si manifesta e diversifica nella concreta azione rituale.

Accade così che, dopo il lancio dell'offerta, il visitatore invochi la divinità Ana Hachiman, attraverso una preghiera trascritta su un pannello di fronte a lui, con cui egli chiede di essere esorcizzato da influssi negativi, purificato e, secondo la volontà degli dei, protetto e riempito di una gioia profonda. Il pannello prescrive che tale preghiera (chiamata *tonaekotoba* 神拝詞) - ritenuta avere effetti performativi sulle divinità, ossia avere il potere di evocare e orientare le loro azioni – venga ripetuta per tre volte. A ciò segue il cosiddetto *hairei* 拝礼, l'azione rituale consistente, come fa sapere il pannello-informatore, in un inchino doppio, due battiti di mani e un inchino finale, sequenza comune a tutti i santuari shintō contemporanei.

Nel corso di tale sequenza il visitatore chiede silenziosamente al *kami*, la divinità, di assicurare pace, fortuna o la realizzazione di benefici pratici, secondo il concetto chiave, di origine buddhista, di *genze riyaku* 現世利益 (“profitto in questa vita”). Si tratta di un tipo di razionalità o criterio di azione che percorre trasversalmente gran parte del discorso religioso giapponese contemporaneo, e che punta ad offrire ai fedeli la speranza di benefici che siano, in qualche modo, direttamente rilevanti per le loro vite. Sebbene il concetto di *genze riyaku* possa includere ogni tipo di risultato positivo, viene solitamente inteso come la realizzazione di una larga gamma di valori che vanno dal pratico all'esistenziale, come la salute, la guarigione, il superamento di problemi concreti, l'amore, il successo o anche il mantenimento di un certo senso di benessere.²⁹⁵

Nella maggior parte dei casi esaminati, infine, il gesto rituale terminava con l'acquisto, presso lo sportello descritto più sopra, dei talismani (chiamati

²⁹⁴ Kawano (2005).

²⁹⁵ Reader e Tanabe (1998).

omamori お守り o *fuda* 札) che concretizzano non solo la presenza benefica della divinità a fianco del fedele, ma anche la sua azione di supporto, in base alle richieste effettuate.



Fig. 3.11 – Lo haiden di Ana Hachiman



Fig. 3.12 – La tonaekotoba

Quello che viene innescato con il lancio dell'offerta è di fatto un *movimento di associazione*, una traccia o legame tra due attori: il visitatore e la divinità. Per quanto riguarda il primo, assistiamo qui a uno *shift*, una trasmutazione di identità. Egli infatti, una volta incluso nel meccanismo dello scambio rituale, malgrado avesse intrapreso lo *Yururi sansaku* con il ruolo di turista o escursionista, diventa a tutti gli effetti un *praticante*, giocando per un breve lasso di tempo un diverso ruolo tematico.

Il *kami* Ana Hachiman svolge invece il ruolo di *destinante*, cioè determina l'universo di valori di riferimento, all'interno della dinamica dello scambio. Questa si compone attraverso la reciproca rinuncia e attribuzione di oggetti solo apparentemente equivalenti: da una parte l'offerta monetaria del praticante, eseguita con *makoto* 誠, ossia valore esistenziale di "sincerità", dall'altro il talismano, che iscrive in sé la promessa di protezione e di beneficio. Tale talismano viene investito di un valore d'uso, cioè è strumentale nel conseguire il beneficio richiesto, ma necessita virtualmente di un ulteriore sforzo e impegno da parte del praticante. Esso diventa infatti solo un sostegno,

un aiutante del visitatore che si combina intimamente alla sua competenza ma che non ne determina automaticamente il successo.

L'interazione tra attori umani e non-umani si basa dunque su un *contratto fiduciario*. Tale contratto però - come vedremo nel capitolo conclusivo dopo aver analizzato il discorso delle passioni - coinvolge un credere più affettivo che cognitivo. L'eventuale assenza di una sanzione positiva non metterà infatti in discussione il valore di verità di una qualche credenza, ma verrà spiegata come un errore personale, dettato da proprie mancanze presenti o passate. Il talismano infine, passato un certo periodo di tempo - di solito un anno - dovrà essere restituito e cambiato, in quanto avrà perduto la sua efficacia, instaurando così un nuovo contratto tra piano umano ed extra-umano.

Il motivo dello scambio rituale si manifesta in modo diverso a seconda del luogo di culto visitato, e costituisce solo uno dei possibili modi di interazione rituale.²⁹⁶ Nello stesso santuario di Ana Hachiman, ad esempio, la statua sopra descritta del dio della fortuna Hotei viene spesso strofinata energicamente da parte dei fedeli, al fine di trasferire su di essi il potere positivo della divinità. Qui la statua, scolpita in pietra, è considerata essere corpo e presenza concreta del dio, ed esercita una efficacia diretta sui destinatari attraverso una forma di enunciazione tattile e somatica, al punto che parti di essa, come l'addome, il volto e le mani, sono state decisamente consumate dai fedeli stessi.

Tra gli altri santuari shintō promossi dallo *Yururi sansaku*, c'è quello dell'isola di Enoshima 江ノ島 (edizione autunno-inverno 2009) consacrato alla dea di origine hindūista Benten 弁天 (in sanscrito Sarasvatī), che si trova a un'ora e mezza di viaggio da Tōkyō con la linea Odakyū. Al suo interno, alla sequenza sopra descritta di inchini e battiti di mani denominata *hairei*, si aggiunge un complicato rituale di attraversamento di un grande anello circolare di erba di *Miscanthus* intrecciata, chiamato *chinowa* 茅の輪. Grazie al triplice passaggio di questa soglia - alternando la destra alla sinistra e recitando mentalmente una preghiera prescritta - il praticante viene purificato da impurità rituali e acquisisce la competenza per poter scrivere il proprio nome o quello di una

²⁹⁶ Va infatti messo giustamente in evidenza come la logica del dono, che tale processo sembra richiamare, non implichi nella totalità dei casi una risposta di contro dono, come voluto da Marcel Mauss nella prima teorizzazione di questo concetto (Mauss 1923-24). Questo punto è stato più volte sottolineato nel dibattito recente sul dono, da Schrift (a cura) (1997), a Osteen (a cura) (2002). D'altro canto, la posizione della semiotica sin dai saggi di Greimas sugli oggetti di valore (1983), è sempre stata quella di vedere lo scambio solo come uno dei possibili modi di circolazione degli oggetti. In questa ottica si inserisce anche un saggio di Marsciani (2007, pp. 91-98), che considera il dono come un atto discorsivo di costruzione di identità.

persona cara su una piccola sagoma umana o di una automobile. Aggiungendo sulla sagoma di carta l'età corrispondente o il numero di targa, assieme all'immane offerta monetaria, si proteggerà la persona designata da eventuali malattie o incidenti stradali.

Il santuario offre anche una ampia gamma di tavolette votive per le coppie innamorate. Il legame di coppia (*enmusubi* 縁結ひ) costituisce uno dei valori più ricercati anche presso il santuario Tōkyō Daijingu 東京大神宮 (edizione autunno-inverno 2009), molto affollato in ogni periodo dell'anno. Anche qui alla sequenza dello *hairei* si aggiungono altri tipi di pratiche di consumo e scambio rituale.

Ma anche nei templi buddhisti pubblicizzati dallo *Yururi sansaku*, dove la sequenza di inchini e battiti di mani non viene nella maggior parte dei casi prevista,²⁹⁷ il motivo dello scambio rituale è comunque presente, realizzato in modi diversi o accompagnato da altri tipi di attività rituale. Tali attività, che affiancano lo scambio di offerte e talismani, vanno dalla copiatura di sacre scritture buddhiste e la pratica della meditazione *zen* presso il tempio Enyūji 圓融寺 (attività pubblicizzate nell'edizione primavera-estate 2009), all'offerta di tavolette votive presso il tempio Ryūsenji 瀧泉寺, destinate al *goma* 護摩, rituale buddhista esoterico di oblazione nel fuoco (linea Tōkyū, edizione autunno-inverno 2009).

²⁹⁷ Fanno eccezione ad esempio quei templi che includono al loro interno anche piccoli santuari shintō, come il Kishimojindō 鬼子母神堂 (Tōkyō Metro, edizione autunno-inverno 2009), o quelli che appartengono alla corrente dello Shugendō - che combina assieme rituali shintō, buddhisti e forme di *yin-yang* - come il Takaosan Yakuōin 高尾山薬王院 (Keiō Line, edizione primavera-estate 2009).



Fig. 3.13 – Il chinowa del santuario di Enoshima (edizione autunno-inverno 2009)

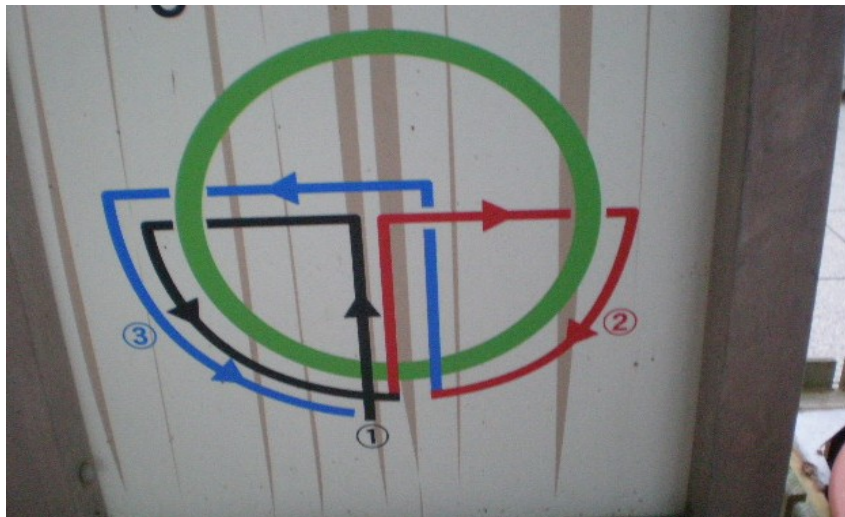


Fig. 3.14 – Diagramma prescrittivo dell'attraversamento del chinowa

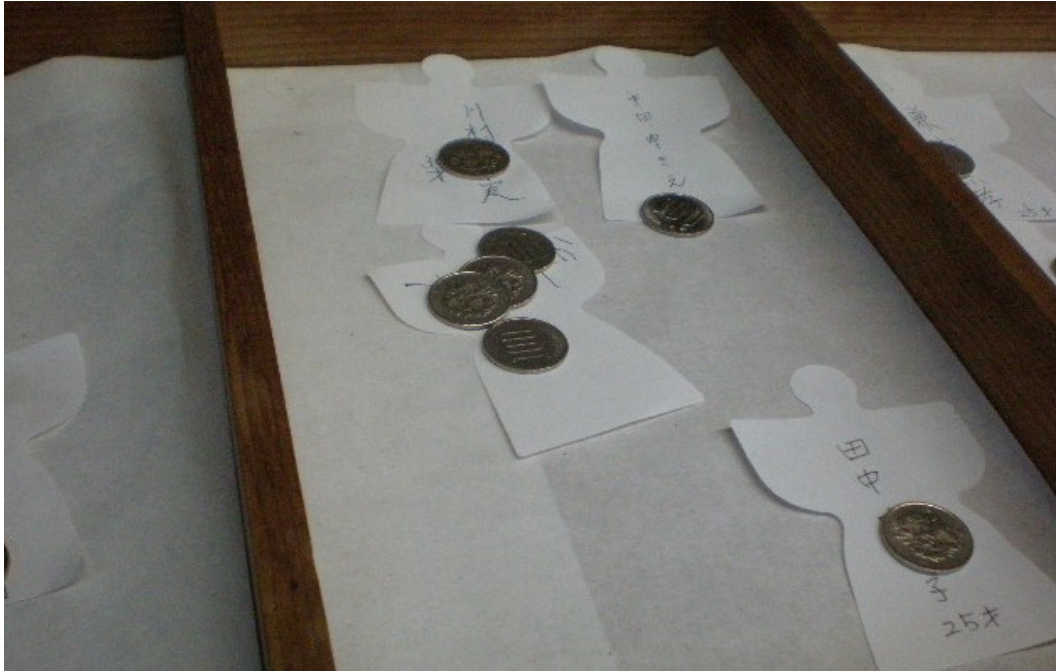


Fig. 3.15 – Le sagome con le offerte del santuario di Enoshima



Fig. 3.16 – Interno del Ryūsenji (edizione autunno-inverno 2009)

Malgrado la diversità e molteplicità di forme rituali presenti nei vari centri di culto, il motivo dello scambio rituale, innescato dall'offerta monetaria e terminante con l'acquisizione del talismano, costituisce quello che è stato definito dagli studiosi Ian Reader e George Tanabe come un comune "transactional system".²⁹⁸

Come ho potuto verificare nel corso del *fieldwork*, il visitatore dello *Yururi sansaku* viene spesso incluso in questo meccanismo, in cui attori umani e non-umani si scambiano oggetti-enunciati, sotto forma di denaro, preghiere, gesti rituali, e talismani. Potremmo considerare anche tali enunciati come tracce di una memoria realizzata dal praticante, di tipo concreto, sensibile, che sfugge tuttavia alla logica di rottura del quotidiano, proposta dalla campagna pubblicitaria in relazione all'isotopia della "gita fuori porta".

Il discorso rituale rientra qui, al contrario, in un comportamento fatto di gesti reiterati, eseguiti in uno spazio di culto separato, eppure estremamente familiare per le dinamiche che vi hanno luogo. Il motivo, cioè, della transazione e dello scambio rituale, si rifà ad una *logica di iterazione* dove – come in una alternanza musicale tra strofa e ritornello – ogni ricorrenza del *refrain* si accumula alle precedenti modificandone il valore e immettendo nuovo senso nel brano. Ad ogni iterazione, l'azione stessa acquista un nuovo valore.

Ma questo particolare approccio al senso, afferma Landowski,²⁹⁹ non lascia inalterate le parti in gioco. Si verifica infatti un mutuo e progressivo adattamento somatico tra il soggetto e il motivo rituale stesso che egli è impegnato ad eseguire ed enunciare. Proprio questa enunciazione idiosincratca e di per sé irripetibile, pur nel solco ideale di una sequenza programmata di gesti o di un meccanismo di scambio, produce approssimazioni, instaura nuove tensioni e orientamenti. Il processo rituale cioè, in quanto atto di discorso e negoziazione intersoggettiva – asimmetria sul piano dell'enunciazione che ci svela le figure di enunciatore ed enunciatario – è soggetto al cambiamento, a spingere paradossalmente contro, e negare continuamente, le proprie condizioni di fissità. Il rituale funziona così come un meccanismo di costruzione di nuova memoria.

²⁹⁸ Reader e Tanabe (1998), pp. 138-139.

²⁹⁹ Landowski (1998), trad. it. p. 340.

In questo senso non sbaglia Catherine Bell quando descrive la ritualizzazione come un modo strategico di agire, come una negoziazione tra il corpo e l'ambiente che esso stesso costruisce.³⁰⁰ Proprio questa considerazione ci spinge a vedere come l'interazione rituale che avviene nei centri culto faccia il suo ingresso nel gioco più grande del pellegrinaggio a premi, e in quello ancora più grande delle politiche di appropriazione del territorio.

E' forse dalla memoria combinata di questi due tipi di percorsi - la novità-rottura della passeggiata in treno e il meccanismo iterativo del comportamento rituale - che si profila, davanti agli occhi degli utenti, l'identità delle ferrovie private, e si mettono in moto le loro strategie politiche. Ma se al primo percorso corrisponde una interazione con attori treni, e al secondo uno scambio con attori extra-umani, manca ancora all'appello una terza categoria di non-umani, che prenderemo ora in esame: gli attori vegetali.

3.8 Passioni vegetali, ovvero la cura dei non-umani

Per affrontare il prossimo tema, è necessario inserire nel nostro *corpus* un'altra campagna pubblicitaria, con cui anche l'iniziativa *Yururi sansaku* si è certamente confrontata. Si tratta della campagna nota come *Discover Japan* シスカバー・ジャパン, promossa negli anni 70 dalla Japan National Railway, progenitrice dell'odierna compagnia ferroviaria JR.

Nel 1970, anno del famoso *Expo '70* a Ōsaka - prima fiera internazionale ad essere stata organizzata in un paese asiatico - il Giappone aveva considerevolmente espanso e rafforzato le proprie infrastrutture, al fine di sostenere in maniera adeguata l'evento. La Japan National Railway aveva conosciuto una grossa crescita, ma la fine della fiera internazionale poneva il problema di come mantenere alto il livello di traffico ferroviario che l'evento aveva stimolato. Vi era infatti il rischio di vedere inutilizzate molte delle infrastrutture, in cui erano stati ormai investiti ingenti capitali.

Serviva una grossa campagna su scala nazionale, che sollecitasse la popolazione a usare estensivamente le linee ferroviarie, anche nei tracciati meno noti e nelle province più remote. Tale campagna venne chiamata

³⁰⁰ Bell (1992).

Discover Japan. Fu una delle iniziative pubblicitarie di maggior successo in Giappone, e riuscì a mobilitare un enorme bacino di utenza.³⁰¹

Il *campaign concept* su cui ruotava tale iniziativa commerciale era quello della “scoperta”: ma scoperta di che cosa? Secondo le parole dell’ideatore, Fujioka Wakao, si trattava prima di tutto di una *riscoperta del sé*.³⁰² A venir promossi, attraverso una campagna pubblicitaria particolarmente estesa, erano infatti viaggi solitari o in piccoli gruppi, in cui si cercava di mettere in rilievo un *momento di contatto* tra due mondi: quello ordinario dei visitatori provenienti dai centri urbani, e il mondo non-ordinario delle province da esplorare. Questo punto di contatto, diveniva la fase saliente di un processo narrativo, un racconto di ricerca e scoperta che gli utenti erano invitati a realizzare. Come emergerà dalla discussione che segue, il viaggio veniva surrettiziamente trasformato in un prodotto di consumo, investito di valori esistenziali, interessi e passioni. Si proponevano, in altre parole, componenti immateriali capaci di plasmare e costruire un nuovo modello di identità per gli utenti.

Ponendo una forte equivalenza tra la “scoperta del Giappone” e la scoperta del sé, la Japan National Railway promosse un modello di identità nazionale basato su un presunto recupero delle proprie origini etniche e culturali. Questo doveva avvenire tramite la ricerca di due elementi, due oggetti di valore: la natura e la tradizione.³⁰³

Riprendendo temi sciovinistici già presenti nella retorica del governo fascista giapponese degli anni 30, la Japan National Railway proponeva la riscoperta di un Giappone “autentico”, libero da ogni negativa influenza esterna proveniente dai moderni paesi euro-americani. Veniva proposto un Giappone antico e incorrotto, che permetteva il riconoscimento da parte degli utenti di una appartenenza etnica esclusiva.

Gli studi giapponesi sul folklore dei primi anni del novecento, influenzati in parte dalla retorica nazionalista allora dominante, fornivano un perfetto modello essenzialista della cultura giapponese. Essi avevano contribuito alla formazione di un ideale, quello di un immaginario mondo agreste legato alle radici spirituali e culturali della nazione, che veniva rappresentato attraverso lo

³⁰¹ Ivy (1995).

³⁰² Fujioka (1972), pp. 48-49.

³⁰³ Ivy (1995), p. 43.

stereotipo del *furusato* 古里, cioè “l’antico villaggio d’origine”.³⁰⁴ Tale ideale veniva ora proposto e venduto dalle ferrovie nazionali.

La credenza dunque in un mondo originario e incorrotto, nascosto nella tradizione e nella natura delle province, sovradeterminava la dimensione pragmatica del viaggio e portava al riconoscimento di una presunta identità etnica. A tale dimensione cognitiva, caratterizzata da una tensione verso valori esistenziali, si sovrapponeva però anche una dimensione passionale.

Questa dimensione è stata analizzata da diversi antropologi che si sono occupati del Giappone moderno e contemporaneo, sulla base dei meccanismi che caratterizzano la *nostalgia*.³⁰⁵ È opportuno però prima esaminare come questa passione sia stata discussa in ambito semiotico, all’interno di una teoria narrativa dell’azione e interazione.

Greimas ci ha fornito un esempio di analisi della nostalgia, basato su dati lessicali presi dalla lingua francese.³⁰⁶ Secondo lo studioso, tale configurazione passionale, sarebbe caratterizzata da complesse procedure di proiezione. La nostalgia infatti agisce come un meccanismo che in un primo momento costruisce, come suo presupposto, un altrove verso cui il soggetto rinvia se stesso e in cui egli si immagina appagato. Si tratta di oggetti lontani nel tempo e nello spazio – come il paese natio o la persona amata ma non più presente – con cui siamo stati realmente congiunti nel passato o con cui avremmo voluto essere congiunti. In quest’ultimo caso Greimas parla in particolare di “un vissuto immaginario che non si è conosciuto e che si sarebbe voluto conoscere”.³⁰⁷

In un secondo momento il soggetto comprende però che a causa della propria mancanza di competenza – o per via di una autoimposizione - l’altrove agognato risulta non raggiungibile. Il programma narrativo di congiunzione con l’oggetto di valore non può perciò essere riattivato e realizzato.

Successivamente il soggetto nostalgico riassume all’interno di sé questo altrove con cui si era precedentemente congiunto - nel vissuto reale o immaginario - e lo presentifica mettendolo continuamente a confronto con il proprio stato attuale di non appagamento. Questo confronto tra il simulacro convocato della realizzazione del soggetto – lo stato di appagamento nell’altrove - e lo stato di

³⁰⁴ Robertson (1994).

³⁰⁵ Cfr. Reader (1987); Vlastos, a cura, (1998); Law (1997).

³⁰⁶ Greimas (1986).

³⁰⁷ Ibid., trad. it. p. 234.

manca attuale, causa una tortura ossessiva e iterativa che si manifesta come una ripetizione di stati disforici, negativi (ad es. lo struggimento per la lontananza dei propri cari o il rimpianto del paese natale).

Greimas afferma anche però che, nel caso in cui la congiunzione con l'oggetto desiderato fosse avvenuta solo su un piano immaginario, la nostalgia potrebbe essere percorsa da una isotopia di ordine estetico, ossia da una forma di estetizzazione. In questa situazione particolare, la nostalgia potrebbe allacciarsi anche a stati positivi ed euforici, sfociando ad esempio in configurazioni complesse e ambivalenti come la melanconia. Infatti il soggetto, pur scontrandosi con una mancanza di competenza - il *non-potere* o il *non-sapere* raggiungere l'oggetto desiderato - conserva ugualmente "le tracce della felicità intravista".³⁰⁸ Si ha in questo caso la formulazione di un *rimpianto melanconico*, in cui il soggetto manifesta il termine complesso /euforia + disforia/, insito nella ricerca di una "felicità di essere triste".

Il senso di perdita, causato da una separazione da un altrove immaginario *mai esistito*, era in effetti uno dei meccanismi presenti anche nella *feeling advertisement* di *Discover Japan*. Anche il processo di estetizzazione e le relative punte euforiche erano chiaramente presenti in questa campagna. Tale processo verrà anzi notevolmente incrementato negli anni successivi, al punto che negli anni 80, nella campagna *Exotic Japan* エキゾチック・ジャパン, promossa sempre dalle ferrovie di stato, la nostalgia diverrà una sorta di stile, caratterizzato da un certo gusto per il *vintage* e per il retrò, in cui il senso acuto di perdita sarà ormai completamente svanito.³⁰⁹

Ciò che invece non si riscontrava nella campagna *Discover Japan* era la paralisi del soggetto nostalgico, che nell'analisi di Greimas dovrebbe sfociare in una *performance* passionale di struggimento e deperimento ma non nel tentativo di recuperare l'oggetto desiderato. Al contrario, nell'iniziativa *Discover Japan*, anziché continuare a tormentarsi in uno stato di impossibilità, gli utenti delle ferrovie erano invitati a colmare attivamente questo senso di non appagamento, andando a visitare i luoghi proposti dalla campagna pubblicitaria e dunque innescando, grazie al desiderio, il programma narrativo di riscoperta.

³⁰⁸ Ibid., p. 235.

³⁰⁹ Ivy (1995), p. 56.

Dunque la nostalgia assumeva, nella comunicazione e cultura di massa giapponese degli anni 70, specifiche configurazioni passionali e dinamiche di trasformazione, volte a innescare particolari programmi di azione. Si cercava cioè di orientare le scelte del pubblico secondo processi definiti in semiotica come *concatenazioni e trasformazioni di azioni e passioni*.³¹⁰

Uno degli obiettivi della campagna era chiaramente quello di ridefinire surrettiziamente l'identità individuale, attraverso la sua integrazione passionale nostalgica in un corpo collettivo di identità nazionale. Analogamente a quanto ha osservato Marrone in relazione al concetto di Corpo politico, si tratterebbe anche in questo caso del tentativo di costruire una sorta di totalità estesico-sensoriale e organica - che vive quasi all'unisono passioni e sensazioni - con l'obiettivo di orientare non solo le scelte, ma anche le opinioni e il senso di appartenenza, degli individui.³¹¹ Il modo in cui venne costituita la configurazione nostalgica rivelò in fin dei conti una strategia politica molto efficace di uso delle passioni, attuata da un ente governativo come la Japan National Railway.

Se ci spostiamo nuovamente sulla campagna promozionale *Yururi sansaku*, possiamo notare alcune forti analogie con *Discover Japan*. Sostanzialmente, il programma narrativo proposto, che spinge alla scoperta di luoghi poco esplorati, è molto simile. Sono simili anche gli oggetti da ricercare, giardini botanici e luoghi di culto, ruotanti anch'essi attorno al binomio di natura e tradizione.

Tuttavia, nell'iniziativa commerciale delle ferrovie private i valori iscritti non fanno riferimento a una origine etnico-nazionale. Il valore esistenziale proposto non è quello di un carattere autoctono da riscoprire, ma un senso di rilassatezza e di maggiore "umanità" contrapposto al logorio della vita moderna.

Non si tratta comunque di una novità. Già in una campagna promozionale del 1970, promossa dalla Fuji Xerox Corporation, il termine inglese *beautiful* veniva posto in relazione contraria a *mōretsu* 猛烈 (lett. "accanito"), parola connessa, all'interno di quel discorso pubblicitario, all'alta competitività e allo stress della vita lavorativa in un periodo di forte crescita economica.³¹² Il termine *beautiful* veniva risemantizzato - attraverso la sua pronuncia

³¹⁰ Fabbri (2005), p. 32.

³¹¹ Marrone (2001), p. 261.

³¹² Ivy (1995), p. 46.

giapponese *byūtifuru* ビュウティフル e alla relazione di contrarietà con il termine *mōretsu* - per proporre assieme ai prodotti dell'azienda proprio dei valori esistenziali di umanità e rilassatezza.

Da un lato dunque le campagne promozionali *Discover Japan* e *Yururi sansaku* condividono una comune organizzazione sintattico-narrativa, cioè il processo di scoperta di un oggetto di valore attraverso la competenza di attanti, o ruoli funzionali, raffigurati nel discorso pubblicitario delle aziende come attori-treni. Dall'altro le ferrovie private hanno probabilmente mutuato i valori semantico-narrativi, di cui natura e tradizione vengono investite, da altri discorsi pubblicitari non necessariamente legati al mondo dei trasporti.

Che ruolo svolgono però le passioni all'interno del pellegrinaggio *Yururi sansaku*? Quali sono le configurazioni patemiche presenti in questa iniziativa? Dall'analisi del discorso istituzionale e pubblicitario di questa campagna, risulta completamente assente il meccanismo della nostalgia, che rivestiva invece un ruolo fondamentale nell'iniziativa *Discover Japan*.

Non risulta fruttuosa, in questo senso, neanche una analisi comparativa con altre iniziative commerciali promosse dalla concorrenza JR, a cui si è più sopra accennato. Queste presentano alcuni tratti profondamente diversi dallo *Yururi sansaku*. Nel caso della campagna di raccolta timbri (*stamp rally*) ispirata al cartone animato *Pokemon*, l'iniziativa commerciale è infatti rivolta ad un *target* di enunciatori molto diverso, composto dal pubblico di giovanissimi che segue la serie televisiva. Nel caso poi delle visite al santuario di Ise 伊勢神宮 nella provincia di Mie e ai luoghi sacri del *bodhisattva* Kannon 観音 nella regione del Saikoku – anch'essi promossi, come detto in precedenza, dalla JR – i pellegrinaggi si innestano su famosi circuiti preesistenti e sulla costruzione di una memoria rituale proiettata verso il passato. Abbiamo invece visto come la memoria del pellegrinaggio *Yururi sansaku* – una memoria di tipo rizomatico - nel suo discorso istituzionale e nella sua campagna a premi, non sia orientata verso la produzione di una immagine del passato, ma segua piuttosto meccanismi dinamici simili alle fluttuazioni del marketing e della moda.

Per capire allora come azioni e passioni producano, con il loro intreccio, il discorso dell'iniziativa *Yururi sansaku*, è necessario analizzare ancora una volta il pellegrinaggio dal suo interno, continuando a seguire le tracce lasciate da attori umani e non-umani. Avevamo focalizzato la nostra attenzione sui

luoghi di culto, cioè su templi buddhisti e santuari shintō in cui l'isotopia della "gita fuori porta" veniva temporaneamente sostituita da dinamiche di interazione e scambio rituale con attori extra-umani. Cosa accade invece all'interno dei giardini botanici associati all'iniziativa?

Se volgiamo lo sguardo a ciò che accade nelle serre e nei parchi floreali promossi dallo *Yururi sansaku*, possiamo constatare che i visitatori sembrano aderire inizialmente al tipo di attività ludico-estesica descritta nella sua campagna mediatica. I partecipanti, sulla scia del percorso figurativo sviluppato a partire dalla "passeggiata tranquilla", riprendono il programma di evasione dal quotidiano e la scoperta di un itinerario storico-naturalistico, vivendolo attraverso gli occhi dell'osservatore-turista. Durante la passeggiata nei giardini floreali i partecipanti dello *Yururi sansaku* si comportano cioè come comuni visitatori occasionali, assumendo un ruolo tematico di *turista consapevole*, stimolato e informato - ovvero reso competente sul piano del *sapere* – dalla stessa campagna pubblicitaria.

I visitatori, a seconda del periodo dell'anno e delle caratteristiche del giardino, possono ammirare azalee, gigli, fiori di ciliegio, peonie, crisantemi, rose, o grandi alberi come il *momiji* もみじ (acero) e lo *ichō* 銀杏 (ginkgo). I corsi di azione, o configurazioni gestuali,³¹³ che ho avuto modo di osservare a più riprese, andavano dalla contemplazione di fiori effettuata da soli o in piccoli gruppi, all'uso di macchine fotografiche, dai commenti con amici e parenti circa le caratteristiche delle piante, alla lettura delle loro descrizioni su appositi cartelli informativi, alternando tali attività con il riposo e momentaneo ristoro presso gazebo e spazi predisposti.³¹⁴ Nei casi esaminati, altre attività come la pittura o il *bird-watching*, che erano pure riscontrabili, non erano solitamente svolte da chi era giunto attraverso la campagna promozionale *Yururi sansaku*, ma da visitatori dotati di altri tipi di competenza e interessi. I fiori non venivano quasi mai annusati, ma fruiti visivamente, cercando spesso una posizione e un punto di vista appropriati, in alcuni casi già suggeriti da una apposita segnaletica.

³¹³ Floch (1990), trad. it. p. 64.

³¹⁴ Come già evidenziato più sopra, la visita ai giardini botanici differisce profondamente dallo *hanami* contemporaneo, ossia dalla visita ai ciliegi in fiore effettuata in primavera, che diventa invece occasione per affermare legami di gruppo e simulacri di identità, attraverso l'apparente permissività e la distensione temporanea delle relazioni intersoggettive, indotta dalla condivisione di bevande alcoliche e cibo. Per una etnografia recente sull'argomento, si veda Urru (2007).

Vi sono tuttavia alcuni elementi che fanno pensare a una possibile modificazione e trasformazione, realizzata dal partecipante dello *Yururi sansaku* nel percorso dei giardini botanici, un ennesimo scarto rispetto alla figura del *turista* prevista inizialmente dalla campagna promozionale. Ancora una volta, una diversa isotopia sembra innestarsi nel viaggio esperito ed enunciato dal visitatore, attraverso a una serie di interazioni che coinvolgono molto da vicino i sensi e il corpo.

Tali sviluppi sono venuti alla luce mentre visitavo il centro botanico Green Live Center グリーンライブセンター, all'interno del Tama Central Park (edizione autunno-inverno 2009). All'interno di una piccola serra – ospitante piante esotiche come la *Bixa orellana*, la *Plumbago auriculata*, o il gelsomino arabo – mi sono imbattuto nel diario dei visitatori, che raccoglieva le testimonianze, le impressioni e i commenti degli ospiti del centro. Il quaderno era collocato su un tavolino al centro della serra, in un luogo circondato da alte piante e al riparo dagli sguardi di chi seguiva il percorso principale. Le persone che si apprestavano a compilarlo, restavano spesso sedute per un periodo relativamente lungo, ascoltando l'aria di musica classica e violini trasmessa in sottofondo, cercando apparentemente l'ispirazione per scrivere giù i propri pensieri.

Sulla copertina, recante il titolo *Quaderno per qualsiasi cosa* (*Nandemochō なんでも帳*), un trafiletto invitava ad annotare liberamente e in anonimato, opinioni e impressioni legate al centro, consultando anche i commenti lasciati dai visitatori precedenti. La lettura di tali testimonianze, la cui estensione variava da poche righe a una intera pagina, ha fatto emergere alcune possibili forme di interazione tra attori umani e non-umani. Tali interazioni avvenivano attraverso la mediazione delle tracce scritte lasciate dai visitatori, ossia enunciati-oggetto che, riprendendo Fontanille definirò come dispositivi di *memoria estetica*.³¹⁵

³¹⁵ Fontanille (2004), pp. 355-379.



Fig. 3.17 – L'ingresso del Green Live Center



Fig. 3.18 – La postazione con il quaderno dei visitatori

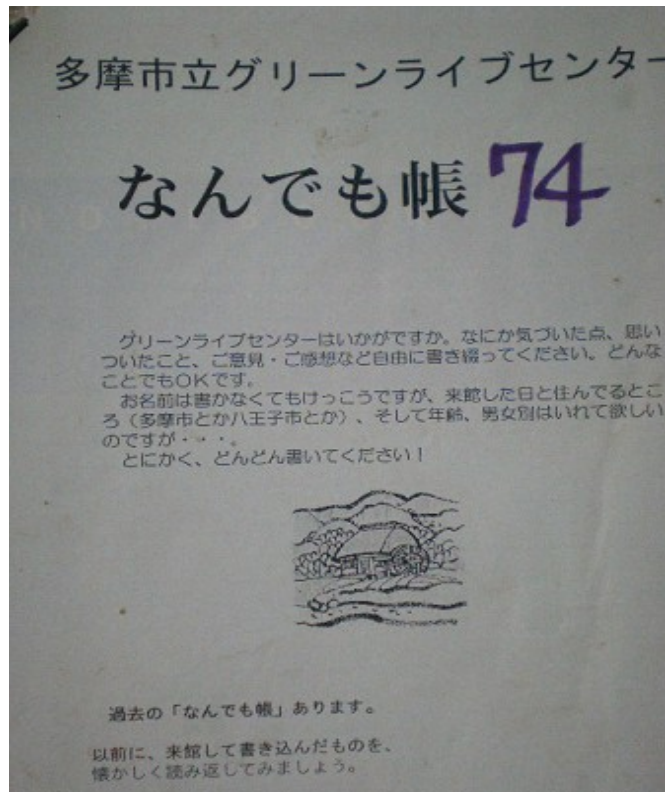


Fig. 3.19 – La copertina con le indicazioni per il visitatore

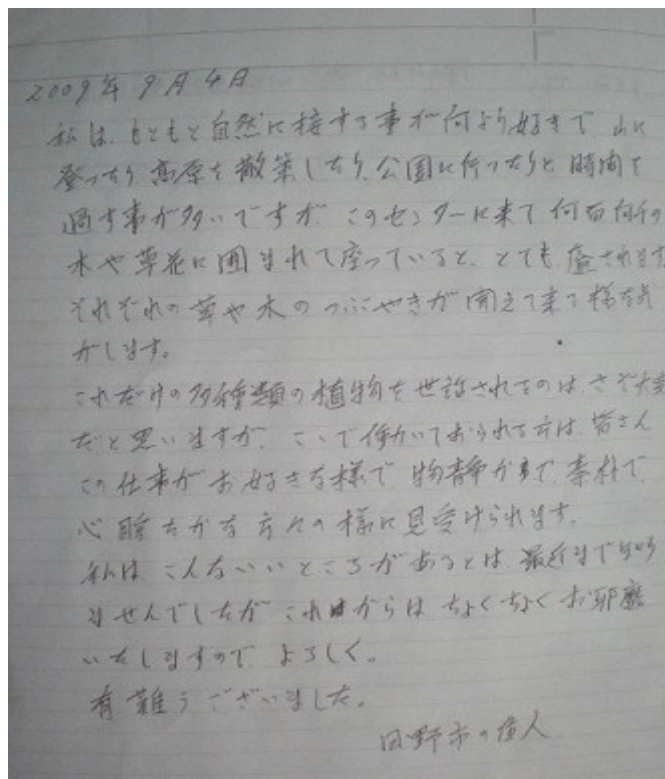


Fig. 3.20 – Esempio di testimonianza

Per cominciare, ho cercato di risalire ai simulacri enunciazionali, i diversi modelli impliciti di autore e lettore, iscritti nelle testimonianze. Se da una parte, il *Quaderno* si profila come prodotto di enunciazione collettiva, dall'altra presenta, per ognuno dei commenti, almeno tre diversi enunciatari. In primo luogo tali commenti sono rivolti a un enunciatario istituzionale, il Green Live Center, che interpella i visitatori nella pagina di copertina, invitandoli a scrivere su un determinato argomento. In secondo luogo il visitatore scrive a un "io" che ascolta, che può essere lo scrivente stesso o chiunque si appresti a leggere il diario. Attraverso la costruzione di una voce narrante – da considerarsi come proiezione o *débrayage enunciazionale* di primo livello - il visitatore parla spesso della propria esperienza, e così facendo crea una ulteriore distanza tra sé e l'io raffigurato nella propria narrazione (*débrayage enunciativo*), tra sé e "il personaggio che compie l'azione che sono io". Tale costruzione, affine alla struttura del discorso autobiografico,³¹⁶ consente allo scrivente di oggettivare la propria esperienza e di mantenerla legata a sé allo stesso tempo, come un pittore che, per dipingere un autoritratto, deve poter immaginare o vedere se stesso dall'esterno, come una terza persona. Il visitatore può così raffigurare se stesso e costruirsi una propria forma di identità all'interno del testo, attraverso l'inserimento, l'uno nell'altro, di un *débrayage* enunciazionale e di *débrayage* enunciativo, di un "io" e di un "egli", creando un movimento prima di oggettivazione e poi di soggettivazione.³¹⁷

Una terza forma di enunciatario, a cui le testimonianze sono dirette, è rappresentata dagli autori degli altri commenti. Essendo infatti invitati dal trafiletto iniziale, a consultare anche gli altri messaggi durante la stesura, gli ospiti tengono conto delle altre testimonianze e producono degli enunciati che sono implicitamente legati sia ai commenti passati che a quelli che verranno, in un concatenamento di enunciazioni. Avvengono così reciproche interazioni tra i partecipanti dello *Yururi sansaku* e i normali visitatori del giardino botanico, che si ispirano a vicenda entrando nella catena di testimonianze, con possibili incidenze sul modo in cui viene vissuta l'iniziativa promozionale.

³¹⁶ Montanari (2004), pp. 358-361.

³¹⁷ Questo perché alla creazione di una distanza oggettivante, segue una procedura di ritorno soggettivante verso l'io, o istanza enunciazionale. Per tale procedura, denominata *embrayage*, si veda Greimas, Courtés (2007, pp. 98-100).

L'esame degli stessi commenti ha evidenziato però come i diversi meccanismi di enunciazione ora illustrati, abbiano come scopo quello di riprodurre e gestire una particolare relazione che si stabilisce tra le piante e i visitatori. L'elemento più interessante emerso da tali testimonianze, è stato infatti il ricorrente utilizzo dei termini *iyasu* 癒す (guarire, curare, alleviare, confortare) e *sukuu* 救う (salvare, soccorrere, liberare, aiutare), per descrivere gli effetti esercitati dalle piante sui visitatori stessi.

All'interno di un lungo commento datato 4 settembre 2009 si dice, ad esempio: “Venendo in questo centro, quando mi siedo circondato da centinaia e migliaia di alberi e piante in fiore, vengo profondamente *confortato* (*iyasaremasu* 癒されます). Ho come la sensazione di poter udire il mormorio di ciascuna pianta e albero”. Ancora, in un'altra testimonianza datata 10 settembre 2009, viene detto: “Le piante sono per gli animali un'oasi di *salvezza* (*sukui* 救い)”. Oppure, in data 18 settembre 2009: “Sempre, venendo qui, vengo *alleviata* nello spirito”; “Sono stata *guarita* [nello spirito]” (27 settembre 2009); “Devono essere molte, le persone che vengono *salvate* da questo posto” (4 ottobre 2009); e molti altri esempi ancora. Si tratta di testimonianze lasciate da persone diverse, alcune ospiti abituali, altre in visita per la prima volta presso il giardino botanico.

Iyasu, il termine più frequente, ha come significato di solito più utilizzato quello di *guarire* (con uso transitivo), sia fisicamente che spiritualmente. Secondo il dizionario etimologico *Kanjigen* 漢字源 (Tōdō 2006, Origine dei caratteri sino-giapponesi), significherebbe “rimuovere un peso/disagio/indurimento (*shikori* しこり) dal cuore”, in riferimento al modo in cui si scava all'interno di un tronco, per costruire una canoa. Il corpo viene qui inteso come *involucro*, che viene liberato da indurimenti interni di tipo spirituale/mentale, attraverso una azione invasiva e puntuale eseguita da un agente esterno, creando come vedremo a breve, un senso di distensione e rilassamento.

Il verbo *sukuu* invece avrebbe significato originariamente “bloccare un corpo in procinto di gettarsi, stringendolo”, connesso etimologicamente all'azione di avvolgere un corpo stringendolo con una pelliccia animale. Il termine avrebbe poi indicato, più in generale, *salvare*, dunque aiutare e soccorrere, anche in

accezione religiosa. Malgrado tale parola abbia assunto ben presto toni più filosofici nel discorso buddhista,³¹⁸ è possibile che abbia mantenuto un collegamento figurale con l'idea di azione motoria e prensione tattile, indirizzata verso la persona.³¹⁹

Tali interpretazioni etimologiche sono basate sulla scomposizione dei caratteri grafici per risalire alle loro componenti significative, ed esaminano poi lo slittamento nell'uso della parola all'interno di *corpora* di letteratura classica. Se da un lato possono essere utili per mettere alla luce un intrigo di relazioni e un intreccio di operazioni e stati d'animo che caratterizzavano in origine tali parole, risultano però rilevanti solo nella misura in cui alcuni tratti distintivi, o *semi*, permangono anche nell'uso attuale.

Secondo Yumiyama Tatsuya, sociologo delle religioni, nel Giappone contemporaneo esiste una diretta connessione tra i termini *iyasu* e *sukuu*.³²⁰ La parola “guarigione” (*iyashi* 癒し) sarebbe entrata nel discorso dei mass-media solo a partire dai primi anni 90, con la diffusione delle correnti New Age nella cultura giovanile. Riviste specializzate, sezioni dedicate nelle grandi librerie, la creazione di *healing shops* e di generi musicali a sé come la *healing music*, contribuirono alla popolarizzazione di nuovi prodotti di consumo e pratiche legate al benessere e alla ricerca di armonia, attraverso il concetto chiave di *iyashi* (usato anche nella resa giapponese *hiiringu* ヒーリング del termine inglese *healing*). In particolare, la grande diffusione di seminari dedicati a tecniche respiratorie e corporee, yoga, terapie di ipnosi, *qigong*, *reiki* e aromaterapia, avrebbe fatto conoscere al grande pubblico una nuova concezione olistica dell'uomo e dell'ambiente in cui vive, basata sul tentativo di ristabilire un equilibrio tra individuo, società e natura, attraverso tecniche di guarigione e di medicina alternativa. Proprio il legame tra “corpo umano” e “natura” - da intendersi come nuovi costrutti culturali dell'episteme corrente - si pone sempre più all'attenzione dei media, al punto che il concetto di *iyashi*, oltre che entrare nel linguaggio comune di ogni giorno, si è fatto portatore di un nuovo discorso sul (e del) mondo contemporaneo.³²¹

³¹⁸ Cfr. Nakamura, Sueki, a cura, (2004).

³¹⁹ Non a caso il termine veniva spesso usato, nel Giappone medievale, in relazione a Kannon, divinità buddhista che si manifesta anche come “Kannon dalle mille mani” (Senju Kannon 千手観音). Tale *bodhisattva* è iconograficamente rappresentato con quaranta braccia e mani, ognuna delle quali è detta poter trarre in salvo venticinque diverse forme di esistenza.

³²⁰ Yumiyama Tatsuya (1995).

³²¹ Cfr. Shimazono (2004).

Yumiyama sostiene dunque la presenza di una connessione tra corpo e mondo naturale, che ruota attorno al concetto di guarigione fisica e spirituale, ponendo in evidenza però come *iyashi* sia anche legato all'idea di *sukui* (salvezza 救い), da un rapporto di presupposizione e implicazione.³²² La parola *sukui* – spesso usata da nuovi movimenti religiosi che fanno anche uso di tecniche di guarigione – condividerebbe infatti con *iyashi* una stessa funzione di *meaning-making*. Secondo lo studioso, entrambi i concetti si riferirebbero a un processo di risemantizzazione e rimotivazione dell'esperienza individuale, fornendo, potremmo dire, isotopie ermeneutiche e connessioni interpretative in risposta a un problema di insignificanza (*meaninglessness*) spesso sofferto nelle grandi metropoli contemporanee.

Il problema però verrebbe affrontato con strategie diverse, nella guarigione e nella salvezza. Nella guarigione infatti (*iyashi*), il soggetto avrebbe modo di colmare il vuoto di senso in modo diretto e concreto attraverso una comprensione fisica ed esperienziale, cosicché “the individual actually *feels* the significance of life”.³²³ La salvezza invece (*sukui*), “involves intellectual insight into that meaning”,³²⁴ dal momento che rielabora *nel discorso* (filosofico, religioso o concettuale) l'esperienza diretta e somatica della guarigione.³²⁵ Si potrebbe dire, riprendendo Jean-Claude Coquet, che la *guarigione* esprime, nello *healing discourse* contemporaneo, una istanza corporea (*physis*), che può essere tradotta successivamente in una istanza giudicante, ossia la *salvezza*, luogo del *logos* e di costituzione/assunzione del soggetto.³²⁶ Se da un lato la *guarigione* – che coinvolge la percezione in presa diretta sul mondo – precede una eventuale idea di salvezza della persona, dall'altra la *salvezza* – che è ripresa concettuale e discorsiva – presuppone comunque una istanza corporea antecedente, un legame con il corpo. Ovviamente, come si è detto più sopra, la *guarigione* è inserita in un discorso specifico, cioè in un campo di relazioni intersoggettive in cui percezione e ripresa concettuale si intrecciano già in maniera complessa. Tuttavia l'attività

³²² Yumiyama (1995), p. 281.

³²³ Ibid., p. 272.

³²⁴ Ibid., p. 269.

³²⁵ Ciò si applica anche ai casi di “non-guarigione”, che ugualmente diventano, nelle “narrazioni di esperienze” (*taikendan* 体験談) dei nuovi movimenti religiosi, una occasione per comprendere il contenuto salvifico della dottrina e riconoscere gli errori presenti nel proprio modo di pensare.

³²⁶ Jean-Claude Coquet (2008), pp. 18-26.

di *guarigione* utilizza strategie comunicative che sembrano differenziarla dalla *salvezza* proprio per una maggiore enfasi sulla *physis*.

Infine – e questo ci ricollega direttamente alle testimonianze del Green Live Center – il discorso contemporaneo dello *healing* farebbe costante riferimento ai poteri guaritori della natura,³²⁷ al ruolo attivo che gli elementi naturali ricoprono nella cura dell'individuo. Effettivamente, se confrontiamo nuovamente il diario dei visitatori, è possibile vedere come i verbi *iyasu* (guarire) e *sukuu* (salvare) – entrambi transitivi in giapponese – vengano qui usati passivamente, indicando come agente implicito o esplicito proprio le piante e gli alberi del luogo. In altre parole, gli attori “vegetali” del luogo eserciterebbero direttamente sui corpi dei visitatori i tipi di azione efficace indicati, come abbiamo visto, dai due termini. Tali azioni otterrebbero come effetto una *propensione patemica* positiva, di tipo distensivo e durativo, fortemente incentrata sul presente e sull'estesia – ossia su percezioni sensoriali come il “mormorio”, la vista delle piante, la loro presenza intorno al soggetto – propensione patemica che Yumiyama definisce variamente come “good feeling and good humor”, oppure come “a sense of relaxation and togetherness”.³²⁸

Questa descrizione di effetti passionali causati dagli attori vegetali richiede ora una analisi più approfondita, premettendo che, con ciò, non si vuole affermare che i visitatori del Green Live Center abbiano preso parte ad attività legate alla guarigione e al movimento New Age. Tali dati indicano, più semplicemente, che la presenza ricorrente dei termini *iyasu* e *sukuu* per descrivere la relazione tra le piante e gli ospiti del centro, rientra probabilmente in un uso linguistico che si è affermato in Giappone dall'inizio degli anni 90 in poi. Tale uso linguistico, diffuso a vari livelli dai mass-media, sembra fare riferimento a ciò che Foucault definiva come *formazione discorsiva*,³²⁹ ossia un “sistema di dispersione” di enunciati, i cui “oggetti, modalità di enunciazione, concetti, scelte tematiche”, si situano all'interno di un campo di possibilità strategiche che indichiamo con il termine *healing*.

Se dunque un discorso di guarigione e salvezza sembra essere presente anche negli enunciati prodotti dai visitatori del Green Live Center, questo si realizza prima di tutto nella relazione tra attori-piante e attori-umani, definita come

³²⁷ Yumiyama 1995, p. 271.

³²⁸ Ibid., pp. 277-8.

³²⁹ Foucault (1969), trad. it. pp. 51-3.

intreccio di azioni e passioni. La passione infatti - dice Fabbri riprendendo Descartes - sarebbe esattamente da intendersi come “punto di vista di chi subisce gli effetti dell’azione”.³³⁰ Gli effetti passionali che Yumiyama descrive nei termini di “rilassamento” (*relaxation*) e “benessere” (*good feeling*), non sono tuttavia configurazioni patemiche complete, ma *propensioni* non ancora definite in modo preciso. Se volessimo utilizzare lo Schema Passionale proposto da Greimas e Fontanille, potremmo associare tali propensioni a una fase denominata *costituzione passionale*, in cui viene a formarsi un certo “stile tensivo” - che nel nostro caso individuiamo inequivocabilmente nella *distensione* - e in cui non sono ancora presenti modalizzazioni precise, come il “volere”, “dovere”, “potere” o “sapere”.³³¹

Il senso di solidalità e unione (*togetherness*), descriverebbe invece un altro tipo di processo. Le propensioni sopra analizzate infatti, nella misura in cui coinvolgono la presenza e sensorialità degli attori umani e degli attori-piante, possono essere considerate anche come “effetti di azioni sui corpi, corpi che agiscono su altri corpi”.³³² Questo porta a ridefinire in parte la natura dei processi comunicativi che si instaurano tra questi diversi attori. La relazione di co-presenza tra due corpi può innescare in effetti alcuni meccanismi di risposta adattativi, legati al particolare contesto discorsivo in cui gli attori si situano - in questo caso il Green Live Center, in cui abbiamo visto confluire isotopie molto diverse di tipo naturalistico, ludico, commerciale, mass-mediatico e culturale. Tali meccanismi sono stati definiti nelle loro linee generali da Fontanille con il termine *adattamenti ipoiconici*, a indicare un assestamento di un corpo-soggetto sulla base di uno schema somatico, rilevato in un oggetto posto di fronte al corpo stesso.³³³ In seguito, tale oggetto assurgerebbe anch’esso allo statuto di “corpo” attraverso una *preensione analogizzante*, ossia un riconoscimento di analogie (*ipoiconicità*) operato dal soggetto. Allo stesso modo Husserl affermava nelle *Meditazioni cartesiane*: “E’ chiaro innanzitutto che solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordialità, tra quel corpo e il mio può fare del primo un altro corpo”.³³⁴ Su questo tema, Merleau-Ponty si esprimeva nel modo seguente:

³³⁰ Fabbri (2005), p. 36.

³³¹ Greimas e Fontanille (1991); Fontanille (1993).

³³² Fabbri (2005), p. 97.

³³³ Fontanille (2004), pp. 210-217.

³³⁴ Husserl, (1931), p. 131.

“Tutto avviene come se l’intenzione dell’altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo. [...] Questo oggetto diviene attuale ed è pienamente compreso quando i poteri del mio corpo vi si conformano e combaciano con esso. [...] La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il suo proprio cammino. Così, io confermo l’altro e l’altro conferma me”.³³⁵

Il corpo del visitatore modificherebbe quindi il proprio assetto somatico ed estesico-sensoriale, conformandosi con il “corpo vegetale” presente intorno a lui, e interpretando gli stimoli esterni - il linguaggio del mondo naturale - come segnali di un reciproco assestamento da parte degli attori-piante. Tale operazione di adattamento reciproco sarebbe basata, a mio avviso, sulle concezioni olistiche del mondo umano e del mondo naturale filtrate attraverso il discorso dei mass-media. Fontanille parla di questi processi nei termini di:

“Un *adattamento* tra due corpi che infine sfocia in un *ricoprimento*, in modo tale che ciascun corpo finisca con l’*abitare*, grazie a una certa configurazione sensomotoria della carne, la forma significativa dell’altro”.³³⁶

In altre parole, le azioni di guarigione e salvezza prodotte dalle piante sugli ospiti del centro, quando percepite come tali, potrebbero attivare, oltre che delle propensioni passionali di “rilassamento” e “benessere”, anche dei meccanismi di mimesi somatica volti a stabilire una equivalenza tra corpi umani e corpi non-umani, tali che ciascuno possa interiorizzare e attribuirsi gli stati interiori espressi dall’altro. Gli effetti di *empatia*, *solidalità* e *co-presenza*, che emergono chiaramente dalla lettura delle testimonianze, sarebbero dunque il risultato di queste dinamiche.

Le testimonianze lasciate nel diario dei visitatori, costituirebbero le tracce della memoria di questa esperienza sensoriale. Esse costituiscono una *memoria estetica* tradotta e riprodotta all’interno di enunciati scritti, in un discorso di tipo autobiografico. Per usare ancora le parole di Coquet, “è possibile dire che si ha una realtà di primo livello (il mondo sensibile), ‘tradotta’ in un secondo livello di realtà dal discorso e dalla sua istanza”.³³⁷ A sua volta, l’istanza di

³³⁵ Merleau-Ponty (1945), p. 256.

³³⁶ Fontanille (2004), p. 214.

³³⁷ Coquet (2008), p. 41.

ricezione - chi legge le testimonianze - “coglie l’evento *ri*-prodotto; *ri*-crea questa realtà (la crea una seconda volta)”.

Le testimonianze andrebbero in effetti intese, secondo Fontanille, come “la traccia di un evento, in modo da poter risalire, in un atto di verifica, all’origine”.³³⁸ La testimonianza esprime inoltre “i momenti di marchiatura ‘corporale’, ossia quegli eventi del contatto sensoriale che marchiano il corpo-testimone”.³³⁹ Le azioni eseguite dagli attori-piante, producono dunque - come effetto - una iscrizione sensoriale sul corpo dei visitatori, che a loro volta affidano alle proprie testimonianze il compito di ri-produrre tali eventi in chi legge.

Proprio qui si spiega il funzionamento del concetto di *memoria estetica* o sensoriale.³⁴⁰ Le testimonianze fungono da staffetta, svolgendo un ruolo di mediazione e connessione tra enunciatori ed enunciatari del diario, ossia i visitatori che si susseguono nel centro. Tramite la rievocazione narrativa di interazioni e processi sensoriali, esse permettono di avvicinare i corpi dei visitatori “coimplicati nell’enunciazione”, consentendo loro di condividere una medesima esperienza. Le catene di enunciazioni presenti nel diario dei visitatori – i quali traggono ispirazione uno dall’altro - diventano in questo modo concatenazioni di corpi, che si legano tra loro, di volta in volta, attraverso un effetto di simultaneità dell’esperienza. La memoria diviene così, ancora una volta, una traccia lasciata dall’interazione tra umani e non-umani, e un movimento di associazione che modifica contemporaneamente i luoghi, gli attori e i tempi del pellegrinaggio.

³³⁸ Fontanille (2004), p. 356.

³³⁹ Ibid. p. 360.

³⁴⁰ Ibid., pp. 372-3.

3.9 Invio: le cartoline dei non-umani

L'analisi della campagna promozionale *Yururi sansaku*, ha messo dunque in evidenza una *strategia politica* di appropriazione del territorio, attuata dalle ferrovie private nei confronti della concorrenza Japan Railways, attraverso un pellegrinaggio a premi.

Tale strategia sarebbe rilevabile nel discorso istituzionale dell'iniziativa, su due livelli posti, come abbiamo visto, in una relazione di presupposizione reciproca. Da un lato vi sono le mappe del percorso, alle quali soggiace un *sistema visivo* di trasformazioni topologiche e diagrammatiche. Dall'altro vi sono i testi pubblicitari, caratterizzati da *processi narrativi* di negoziazione di valori, che vengono poi integrati nelle mappe sotto forma di percorsi ideologici. Sistema visivo e processi narrativi risultano così comprensibili solo se messi in relazione, attraverso un mutuo raccordo. Tale *modus operandi* svelerebbe, in particolare, una logica di riarticolazione e dislocamento territoriale a favore delle ferrovie private. A partire infatti da una negazione di ritmi e valori attribuiti alla concorrenza, le ferrovie private proporrebbero di scavalcare la topologia statica e fortemente centralizzata della JR, con una geografia di templi, santuari e giardini botanici di tipo periferico e in costante mutamento.

L'iniziativa promozionale, attraverso cui si attua la strategia politica delle ferrovie private, sarebbe inoltre basata su particolari *tattiche enunciative*, cioè interne al racconto di consumo proposto. Tali tattiche sono volte a innestare programmi narrativi consolidati (la riscoperta di "natura" e "tradizione") su ritmi di consumo però non tradizionalmente associati ad un pellegrinaggio (le tappe cambiano ogni sei mesi). Riproponendosi in primavera-estate e in autunno-inverno, ma modificando di volta in volta le proprie destinazioni, il pellegrinaggio sembra invece voler utilizzare alcuni dei meccanismi della moda e del marketing: la costruzione di uno *stile* riconoscibile da una *ricorrenza* ciclica (il ritmo stagionale), che va a rivestire però una *identità processuale* sempre cangiante.³⁴¹ La caratteristica principale di tale

³⁴¹ Floch (1995).

pellegrinaggio sarebbe infatti quella di giocare sulla rottura e sulla dimenticanza, per potersi disfare e ricomporre ad ogni nuova edizione.

Nell'analisi del discorso istituzionale dello *Yururi sansaku*, si è così delineata una prima strategia di memoria. Si tratta di una memoria che, per usare le parole di Deleuze e Guattari, sembrerebbe piuttosto una *memoria corta* o *antimemoria*, animata dagli stessi principi di *cartografia* (l'orientamento decentralizzato) e *molteplicità* che caratterizzano i sistemi rizomatici.³⁴² Tale memoria, che definirei dunque come *rizomatica*, ha come scopo principale quello di scardinare la struttura centralizzata delle ferrovie JR.

Proprio la *molteplicità* costituisce però un fattore che può connettere il pellegrinaggio a una seconda strategia di memoria. Il partecipante infatti, potendo decidere di propria iniziativa l'ordine con cui visitare i dodici centri di culto e i dodici giardini botanici, ha a disposizione una enorme gamma di soluzioni per completare il percorso, e possiede così maggiori libertà (poter-fare) e possibilità (poter-essere) per costruire un proprio tracciato individuale. In altre parole, grazie alla molteplicità di scelte consentite, il partecipante è spinto a enunciare, con le sue azioni, un proprio discorso del pellegrinaggio, e a costruire una memoria individuale legata a tale itinerario personalizzato.

Questa seconda strategia di memoria sfrutta l'esperienza sensibile del partecipante e le percezioni sensoriali che egli ha del pellegrinaggio. Il partecipante legherebbe il ricordo di tali esperienze agli oggetti, luoghi ed eventi con cui è entrato in contatto, inscrivendo in essi quelle che abbiamo definito come *tracce di memoria*. Queste costituiscono, abbiamo detto, la memoria tangibile e concreta di una gestualità del corpo del visitatore, che rimane inscritta, attraverso una proiezione del soggetto o *débrayage*, nello spazio percorso, negli oggetti manipolati e nelle situazioni vissute e ricordate.

Sono tali tracce sensibili e concrete che costruiscono il ricordo individuale del pellegrinaggio da parte del partecipante, agendo probabilmente anche attraverso una *razionalità di tipo figurale*, cioè di collegamento e relazione tra figure diverse (indipendentemente da un significato a loro attribuito culturalmente).³⁴³ Chiamerò questa memoria come *discorsiva*, termine che abbiamo visto usare da Fontanille (2004), in riferimento a marche testuali che costituiscono il ricordo di un movimento di enunciazione, ossia l'impronta di

³⁴² Deleuze e Guattari (1980), trad. it. p. 30.

³⁴³ Cfr. Panier (2008).

un movimento somatico (*marchiatura*) inscritto nella sintassi figurativa dei testi.

A differenza della *memoria rizomatica*, più legata al discorso istituzionale, la *memoria discorsiva* emerge dal discorso del pellegrinaggio prodotto dal partecipante, e va a comporre l'identità delle ferrovie private da lui percepita. Sarebbe errato però associare l'identità delle ferrovie private solo al discorso del partecipante, e le politiche del territorio solamente al discorso istituzionale. Le tracce di memoria discorsiva prodotte mano a mano dal visitatore infatti, diventano un pretesto per generare associazioni e regolare reti di rapporti con *una serie di entità* che devono essere prese necessariamente in considerazione, per capire l'impatto commerciale e politico di questa campagna promozionale. Solo valutandole attentamente, risulta possibile infatti determinare l'efficacia della campagna nel costruire una identità sul mercato e nel gestire strategie di negoziazione territoriale.

Tali entità interagiscono concretamente con il visitatore durante il suo percorso, svolgendo specifici ruoli nei processi comunicativi, e contribuiscono alla trasformazione della sua identità. Sulla scia degli studi di Bruno Latour, abbiamo deciso di definire sin da subito queste entità come *attori non-umani*, e su di loro si è focalizzata in particolare l'attenzione di questo studio, identificandole di volta in volta con i treni, le divinità, le piante, gli elementi architettonici, assieme a cui i visitatori hanno costruito la propria memoria discorsiva.³⁴⁴

Ed è proprio nel corpo a corpo con il partecipante, nel suo discorso del pellegrinaggio, che si individua un *regime di enunciazione* propriamente definito come *politico*. In esso infatti, soggetti umani e non-umani, producendo e scambiandosi *tracce di memoria* (equivalenti ad *enunciati-oggetto*), creano e gestiscono assembramenti e collettivi, regolando e negoziando rapporti di potere. Abbiamo dunque esaminato nel dettaglio le interazioni che si instaurano tra attori umani e non-umani nelle diverse fasi del pellegrinaggio, quali tracce producono e quali sono i reciproci rapporti mediati da tali tracce. Resta da valutare ora quali siano le incidenze di questa politica - gestita congiuntamente da umani e non-umani - sulle strategie delle ferrovie private stesse.

³⁴⁴ Latour (2005).

Per compiere tale valutazione, è necessario essere consapevoli del fatto che, nel corso dell'analisi, siano emersi due diversi discorsi relativi a questa iniziativa. Bisogna distinguere cioè, un discorso *sul* pellegrinaggio, predisposto e diffuso dalla campagna promozionale, da un discorso *del* pellegrinaggio, enunciato da attori umani e non-umani con le loro azioni. Questi due discorsi si intersecano a vicenda, soprattutto nella fase iniziale del percorso, ma a un certo punto il discorso *del* pellegrinaggio sembra quasi prendere il sopravvento e produrre significazioni autonome.

Se infatti l'interazione tra partecipanti e attori-treni innesca proprio i meccanismi di novità e rottura previsti dalla campagna pubblicitaria, la visita dei centri di culto e dei giardini botanici porta invece a riorganizzare in modo imprevisto i ruoli comunicativi e la distribuzione di potere tra soggetti umani e non-umani. E' dalla memoria combinata di questi due tipi di discorsi e interazioni che, agli occhi degli utenti, la stessa *identità* delle ferrovie private va a delinearsi, e con essa, le loro *politiche*.

Inizialmente gli attori non-umani, sotto forma di treni, svolgono un ruolo ausiliario, di Aiutanti modali, conferendo ai visitatori la competenza per *poter cambiare* i ritmi logoranti della vita quotidiana, e *poter raggiungere* le destinazioni del pellegrinaggio. In questa prima fase gli attori-treni vengono direttamente delegati dalle ferrovie private – con un *débrayage* o spostamento di enunciazione - per innescare la strategia politica di decentralizzazione e rottura che abbiamo associato alla memoria di tipo rizomatico. All'interno dei centri di culto e dei giardini botanici invece, i non-umani diventano inaspettatamente dei Destinanti, ossia determinano l'universo di valori dei partecipanti e si fanno, a seconda dei casi, manipolatori e giudici delle loro azioni.

Ma cosa succede esattamente nelle mete del pellegrinaggio? All'interno dei templi buddhisti e dei santuari shintō, abbiamo visto come il visitatore si inserisca all'interno di un discorso rituale, che riconfigura la sua identità trasformando il suo ruolo da quello di “turista informato”, a quello di “praticante”. Ciò è determinato da particolari disposizioni, ritmi e valori dello spazio e degli elementi architettonici, e dalla presenza di attori-divinità che scambiano, con il visitatore, enunciati-tracce identificabili con offerte,

talismani, gesti rituali, preghiere e tavolette votive.³⁴⁵ Si instaura cioè, quello che abbiamo definito come un *motivo rituale* – una sorta di micro-racconto gestuale o configurazione discorsiva - comune ai santuari shintō e ai templi buddhisti dell’iniziativa, e consistente in uno scambio di doni tra praticante e divinità, in un *atto sociale* di associazione tra umani e non-umani.

Pur manifestandosi in modo molto diverso a seconda del centro di culto, il motivo dello scambio rituale comporta la mutua rinuncia e attribuzione di oggetti investiti di valori come la “sincerità”, la “protezione” o il “successo”, sulla base di un *contratto fiduciario*. Antropologi e storici delle religioni, hanno messo in evidenza come, in Giappone e probabilmente anche altrove, tale contratto fiduciario sia preceduto da una adesione spesso più affettiva che cognitiva, mettendo in gioco ciò che è stato di conseguenza definito un *affective belief*. Uno dei dati più frequenti emersi dalle indagini socio-antropologiche degli ultimi decenni, è stato infatti quello secondo cui la maggioranza della persone che acquistano talismani o compiono offerte nei luoghi di culto shintō o buddhisti, dichiara di non credere in una efficacia magica degli amuleti o della divinità verso cui il culto è indirizzato. Tuttavia, alle domande degli antropologi circa i motivi che li hanno spinti a compiere tale gesto, gli intervistati risponderebbero esibendo una vasta gamma di stati epistemici - o modalità del credere - che vanno dal “forse funzionerà...” al “giusto in caso...”, dal “male non può fare...” al “potrebbe funzionare...”.

Emblematici sono i casi del gruppo di ingegneri aerospaziali descritto da Honda Sōichirō, e quello del diplomatico giapponese intervistato da I. Reader e G. Tanabe.³⁴⁶ Nel primo esempio, il gruppo di scienziati giapponesi avrebbe fatto visita al santuario di Tsukuba 筑波, con l’intento di pregare per la buona riuscita del lancio di un satellite da loro progettato. Nel secondo caso, il funzionario avrebbe invece acquistato un talismano prima che il proprio figlio si sottoponesse a una grossa operazione chirurgica. In entrambi gli esempi gli

³⁴⁵ Anche i gesti stessi possono diventare, secondo la prospettiva semiotica adottata, gli *enunciati* di un *discorso rituale*, e dunque tracce di memoria scambiate con attori non-umani. A seconda però dei processi di significazione in gioco, gli stessi attori possono inscrivere sul proprio corpo le tracce sensoriali di queste interazioni, tracce che Fontanille (2004, p. 373) chiama “impronta sensoriale” sui corpi. Tali tracce inscritte nei corpi, come nel caso del Green Live Center, funzionano da *dispositivi* sia *figurativi* (convocando griglie di lettura culturali) che *figurali* (per collegamento ‘laterale’ tra figure), che mediano e attivano il ricordo dei soggetti. Tali processi sono riscontrabili anche nei centri di culto, per esempio quando le immagini buddhiste, oltre a ricoprire un ruolo attivo nel compiere eventi miracolosi o esaudire le richieste dei fedeli, inscrivono nella propria materialità – organizzata in una sintassi di figure - la memoria e il meccanismo di rievocazione degli eventi stessi.

³⁴⁶ Honda Sōichirō (1985), p. 20; Reader e Tanabe (1998), p. 128.

intervistati dichiararono di non credere che i poteri magici di un dio avrebbero avuto una qualche influenza sugli eventi che stavano per accadere. Nel secondo caso, in particolare, il diplomatico disse ripetutamente di non essere un credente, e di aver acquistato l'amuleto solo per motivi legati al proprio stato emotivo, al suo forte desiderio riguardante la salute del figlio.

Questo e altri casi presentano innanzitutto un investimento di valori timico-passionali su un oggetto-enunciato (il talismano, la preghiera) facendone "un 'altrove' che media il rapporto del soggetto con se stesso".³⁴⁷ In altre parole, l'oggetto sarebbe caricato di un *valore per il soggetto-praticante*, che appartiene alla dimensione del desiderio e filtra la relazione di questi con il mondo circostante (Magli 2005, p. 115).

In secondo luogo, come sostengono proprio Reader e Tanabe, il talismano coprirebbe quello spazio tra sapere e certezza, così come quello tra i desideri e la loro realizzazione, che si sottrae a un tipo razionalità fondata su verità certe, e ruota invece attorno agli aspetti emozionali della persona, ad un "credere affettivo" (*affective belief*).³⁴⁸ Ciò spiegherebbe come gli intervistati possano dichiararsi non credenti, pur continuando a praticare i riti e a rivolgersi alle divinità in caso di bisogno. Ritengo però che una spiegazione più precisa sia possibile, che cerchi di portare alla luce questo nodo esistente tra *fiducia*, *passioni* e *credenza* che fa da presupposto per l'azione e lo scambio rituale.

Greimas, in due articoli dedicati al problema del sapere, del credere e della costruzione di verità, espone in maniera chiara come *verità* e *certezza* costituiscano due livelli interconnessi del *contratto di veridizione*, cioè della negoziazione intersoggettiva dei valori di verità che sottendono alla comunicazione.³⁴⁹ Il riconoscimento di una verità legata a un messaggio è sempre subordinato a un *atto di credenza* da parte di un enunciatario che lo riceve e interpreta, spesso sotto l'azione persuasiva di un enunciatore, produttore del messaggio stesso. Tale atto di credere in un certo enunciato (*atto epistemico*) produce modalità di credenza di tipo graduale, che vanno dalla certezza all'incertezza, dall'improbabile alla probabilità. Quindi il problema della verità dipende sempre dal diverso grado di certezza assunto dall'enunciatario, che opera, all'interno del proprio bagaglio di sapere o

³⁴⁷ Greimas (1983), trad. it. p. 19.

³⁴⁸ Reader e Tanabe (1998), pp. 126-36.

³⁴⁹ Greimas, (1983), "Il contratto di veridizione" e "Il sapere e il credere: un solo universo cognitivo", trad. it. pp. 101-129.

universo cognitivo, degli aggiustamenti tra ciò in cui già crede e ciò che gli viene proposto. Alla base però di questa delicata interazione tra enunciatore ed enunciatario, e al di là delle verità riconosciute nell'enunciato, è presente un minimum di rapporto fiduciario – di fiducia, diffidenza o sfiducia – che impegna i soggetti. Si può credere infatti *a ciò* che uno dice o fa (verità dell'enunciato), ma anche *a colui* che dice o fa (verità dell'enunciazione), impegnandosi in uno slancio dal carattere etico e passionale, oltre che cognitivo.

Landowski ha ulteriormente approfondito questo tema, prendendo in esame la logica comunicativa della *scommessa*.³⁵⁰ Quando un giocatore al lotto - dice Landowski - decide di affidarsi a una combinazione che reputa “vincente”, costruisce con tale combinazione l'equivalente di un *soggetto enunciatore* (di tipo “numerico”, diremmo), dotato di una certa competenza nel realizzare la vincita, e desideroso di farlo “per lui”, ossia *affidabile*, per l'appunto. L'*affidabilità* corrisponderebbe a quell'insieme di qualità virtualizzanti dell'enunciatore che ruotano attorno al voler- o al dover-fare, esprimenti il desiderio o l'impegno etico di realizzare il programma richiesto dall'enunciatario. Non importa se, dal punto di vista di un calcolo cognitivo delle probabilità, la vincita risulti *quasi* impossibile. A spingere la scommessa è proprio quel *quasi*, che lascia spazio a una apertura fiduciaria e passionale del giocatore, il quale si *affida* ai numeri investendo, oltre che i propri desideri, anche il proprio denaro.

Se torniamo all'analisi del discorso rituale, possiamo individuare alcuni meccanismi simili a quelli descritti da Landowski, nella misura in cui l'azione di scambio si accompagna a un investimento di valori, fiducia e passioni, su una base epistemica che rimane incerta. Come sostiene ancora Greimas, “si può più o meno /dubitare/, più o meno /ammettere/”, nel senso che il percorso che porta dall'affermazione al dubbio, e dal rifiuto all'ammissione, non è di tipo categorico e netto, ma graduale, con una grande varietà di posizioni intermedie.³⁵¹ La “scommessa” operata dal praticante, rimanendo all'interno di un calcolo cognitivo di bassa probabilità o alta incertezza, gioca su queste posizioni intermedie del credere, in cui fanno breccia fiducia e passioni. L'offerta di denaro e preghiere, e l'acquisto del talismano, presuppongono

³⁵⁰ Landowski (1989), trad. it. pp. 199-214.

³⁵¹ Greimas (1983), trad. it. p. 116.

dunque la costruzione fiduciaria di un enunciatore-divinità, la cui presenza viene creata da un *dubbio* e investita dai *desideri* di un enunciatario-praticante.³⁵²

Infine, abbiamo osservato come il comportamento rituale che si verifica nei luoghi di culto promossi dallo *Yururi sansaku*, dischiuda una via di accesso al senso diversa dalla logica di frattura del quotidiano, proposta invece dalla campagna promozionale. Abbiamo definito tale percorso di senso nei termini di una *logica di iterazione*, che produce nuove significazioni a partire dal progressivo adattamento somatico tra il corpo del praticante e il motivo rituale che egli è impegnato di volta in volta ad enunciare. L'esecuzione del *refrain* dello scambio rituale – pur nella diversità di azioni e situazioni in cui si manifesta - si somma alle esecuzioni precedenti, risemantizzando e immettendo nuovo valore nei gesti, e instaurando nuove tensioni, approssimazioni e orientamenti nel comportamento. Si tratta, abbiamo visto, di una continua modificazione della competenza o *saper-fare* dei praticanti, vicino all'approccio estetico spiegato da Landowski con il concetto di abitudine o *habitude*.³⁵³

Uno specifico approccio all'*aisthesis* caratterizzerebbe, secondo l'ultima parte della nostra analisi, anche l'interazione tra attori-piante e attori-visitatori che avviene nei giardini botanici. In questo caso, si verifica un vero e proprio ribaltamento del rapporto tra il *soggetto*-visitatore e le piante, che sono inizialmente *oggetto* della sua attività di contemplazione estetica. Gli attori non-umani si fanno qui agenti attivi di “guarigione” e “salvezza”, che inscrivono sul corpo del visitatore stesso la memoria estesico-sensoriale di queste interazioni. L'analisi delle *testimonianze-tracce* lasciate nel Green Live Center, ha messo infatti in evidenza la possibilità che un discorso di guarigione e salvezza - diffuso dai mass-media nel Giappone contemporaneo - si sia innestato all'interno dei giardini botanici. In particolare, abbiamo individuato nel funzionamento di tale discorso ciò che Foucault definisce come una *formazione discorsiva*.³⁵⁴ Abbiamo infine avanzato l'ipotesi che tale *formazione* modelli le stesse relazioni tra piante e visitatori, innescando

³⁵² Cfr. su questo tema l'analisi compiuta da Carlo Severi (2004, pp. 185-238) sui meccanismi dell'enunciazione rituale e sul ruolo giocato dal dubbio nella costruzione di credenza all'interno della tradizione sciamanica kuna.

³⁵³ Landowski, (1998).

³⁵⁴ Foucault, (1969).

propensioni patemiche quali “rilassamento” e “benessere”, e attivando effetti di “empatia”, “solidalità” e “co-presenza” tra corpi umani e corpi non-umani.

All’interno delle destinazioni proposte dallo *Yururi sansaku*, si verificano dunque processi di significazione non previsti dalla campagna promozionale. Questi potrebbero però giocare ugualmente a favore del discorso commerciale e della politica territoriale delle ferrovie private, amplificandone addirittura l’efficacia. Tali *cambi di isotopia* – così come li abbiamo definiti – determinano infatti un maggiore coinvolgimento individuale, un maggiore investimento di valori e passioni nel pellegrinaggio da parte dell’utente. Questo investimento di valori e passioni rinforzerebbe ulteriormente la memoria concreta e somatica degli eventi vissuti dal partecipante nel corso dei suoi itinerari. Tali tracce di *memoria discorsiva*, si riflettono nel discorso di marca. E’ sempre Jean-Marie Floch, pioniere nello studio semiotico del *brand* e del marketing, a seguire nei suoi lavori gli sviluppi di questa fondamentale riflessione:

“Si pensi ad esempio alle comunicazioni di marca, che cercano di creare o di conservare una relazione originale e specifica tra il senso e i sensi, ovvero cercano d’associare la marca a una ‘sinestesia’, a una corrispondenza particolare di suoni, di colori e di profumi”.³⁵⁵

Ci sentiamo dunque autorizzati a parlare, nel caso preso in esame, di una *identità estetica* di marca, che si sviluppa nella relazione “tra il senso e i sensi”, costruendosi attraverso la memoria tattile, motoria, visiva, uditiva, dei percorsi esperiti nei centri di culto, nei giardini botanici e a bordo delle linee ferroviarie.

Per concludere, il *collettivo* di piante, visitatori, divinità e treni che abbiamo individuato in questa iniziativa commerciale, agisce adottando due modi distinti di fare politica. E’ emersa in primo luogo, una politica attuata *attraverso* i non-umani, in cui l’azione delle compagnie ferroviarie private veniva delegata e distribuita agli attori-treni, che diventavano così, a loro volta, agenti attivi nell’innescare il programma di evasione e scoperta negli utenti. Tale forma dell’agire politico passa tuttavia in secondo piano nel percorso enunciato concretamente dal viaggiatore, per dare spazio a una politica *dei*

³⁵⁵ Floch (1990), trad. it. p. 58.

non-umani. E' quest'ultima, a mio avviso, ad avere l'impatto maggiore nel discorso di marca.

Le cartoline del concorso a premi giocano un ruolo tutt'altro che secondario in questo processo. Come si è detto, sono gli utenti a imprimere, di persona, i timbri su di esse. Anche la raccolta dei timbri diventa così una *marchiatura*, che permette di inscrivere direttamente nelle cartoline l'esperienza dei ricordi legati al pellegrinaggio. Le cartoline diventano il solo e unico collegamento tra i partecipanti e le compagnie ferroviarie private. Il loro invio rappresenta un ultimo *débrayage*, un ultimo *passaggio* e messa in presenza.³⁵⁶ Si tratta di un movimento di delega, con cui non è solamente l'utente, ma tutto il collettivo a mettersi in gioco e rischiare. La cartolina diventa perciò l'ultimo attore delegato, il sostituto e messaggero di un discorso creato da una rete di interazioni. E' a questo punto che il percorso individuale si unisce ai percorsi degli altri partecipanti. E' qui infatti che la memoria del pellegrinaggio esperito, riscritto ed enunciato durante l'itinerario del singolo visitatore, si somma alle memorie degli altri utenti, andando a comporre, in un mosaico di migliaia di altre cartoline timbrate e percorsi diversi effettuati, l'identità di marca delle ferrovie private.

³⁵⁶ Latour (1999a).

Conclusioni

Il percorso fin qui compiuto ci ha portati ad analizzare l'uso delle strategie di enunciazione e l'impiego di particolari forme di linguaggio, all'interno di due ambiti socioculturali molto differenti: un'area di pratica ascetica collocata tra i monti di Katsuragi, nel Giappone del tredicesimo secolo; e un discorso pubblicitario e massmediatico contemporaneo, che utilizza un pellegrinaggio religioso per promuovere alcune politiche commerciali.

Tale studio ha messo però anche in luce due diversi modi di costruire l'identità attraverso il discorso religioso. I casi analizzati connettono infatti tra loro alcune strategie identitarie e determinate strategie di memoria, attraverso il meccanismo dell'enunciazione.

Nel primo caso, la creazione di un discorso mitologico molto eterogeneo, all'interno dell'area ascetica di Katsuragi, ha portato a una legittimazione e valorizzazione dei luoghi, sulla base di un racconto riguardante le origini dell'universo. Si tratta di una forma di memoria rivolta verso un *passato primordiale*, che viene riattualizzato nello *spazio presente* dell'asceti. L'identità della comunità locale si costruisce così attraverso questa connessione tra le origini mitiche e i luoghi attuali in cui essa si muove. L'identità qui, si iscrive nello spazio, più che nelle persone.

Il secondo caso invece, ci pone di fronte a una continua reinvenzione di memoria che, a differenza dei miti di Katsuragi, non cerca di stabilire una origine legittimante, ma un *ritmo di trasformazione*. E' una memoria che pone davanti a sé le proprie origini e la propria fonte di rinnovamento: essa infatti si costruisce modificando continuamente gli spazi del pellegrinaggio, e volgendosi costantemente verso il futuro.

Così, il tema conduttore emerso dall'esame di entrambi i casi è risultato essere lo specifico legame che si instaura tra lo *spazio*, la *memoria* e l'*identità*. Lo studio dei meccanismi di enunciazione, ha permesso dunque di stabilire in modo preciso come tale legame si articola.

In futuro, un possibile proseguimento degli spunti qui presentati, potrebbe volgersi verso un ulteriore approfondimento dei regimi di enunciazione proposti da Latour, come cornice efficace per osservare, sotto un diverso profilo e punto di vista, l'uso molteplice e creativo dei linguaggi che viene costantemente messo in atto dai discorsi religiosi, modificando i nostri modi di interagire e di definirci e vicenda.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

- DNBZ = Dai nihon bukkō zensho 大日本仏教全書
ISS = Ise shintō shū 伊勢神道集
KB = Kagaku bunko 歌学文庫
KDZ = Kōbō daishi zenshū 弘法大師全集
KT = Kokushi taikai 国史大系
NKBT = Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系
NKZ = Nihon koten zenshū 日本古典全集
NST = Nihon shisō taikai 日本思想大系
RSS = Ryōbu shintō shū 兩部神道集
ST = Shintō taikai 神道大系
T = Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經
GR = Gunsho ruijū 群書類從
ZGR = Zoku gunsho ruijū 続群書類從
ZZGR = Zoku zoku gunsho ruijū 続続群書類從

Fonti primarie

- Bikisho* 鼻歸書, in *ST*, *Shingon shintō ge*.
Dazhidulun 大智度論, in *T*. XXV 1509.
Honchō shinsen den 本朝神仙伝, in *NST* 7.
Kegonkyō 華嚴經, in *T* X 279.
Kōfukuji matsuji chō 興福寺末寺帳, *DNBZ* 84.
Kokonchomonjū 古今著聞集, in *NKBT* 84.

Kongōsan engi 金剛山縁起, in *ST Jinja hen* vol. 5.
Konjaku monogatari 今昔物語集, in *NKBT* 24.
Korōkujitsu den 古老口実伝, in *GR* 1.
Mitsunokashiwa denki 三角柏傳記, in *RSS*.
Nakatomi harae kunge 中臣祓訓解, in *NST* 19.
Nihon ryōiki 日本靈異記, in *NKBT* 70.
Nihon shoki 日本書紀, in *NKBT* 67.
Nihon shoki shiki teihon 日本書紀私記丁本, in *KT* VIII.
Ōgishō 奥義抄, in *KB* 1.
Sanbōekotoba 三宝絵詞, in *DNBZ* 111.
Sanbutsujōshō 讚仏乗抄, in Fujita (ed.) (1976), “Jiin hen gekan”.
Sangoku dentōki 三国伝灯記, in Yokouchi Hiroto (2004).
Sanwu liji 三五曆記, in *KT* VIII.
Sengūin himon 仙宮院秘文, in *RSS*.
Shasekishū 沙石集, in *NKBT* 85.
Shichidaiji nikki 七大寺日記, in Fujita (ed.) (1972), “Jiin hen jōkan”.
Shittanzō 悉曇藏, in *TLXXXIV* 2702.
Shoku Nihongi 続日本紀, in *KT* 2.
Shozan engi 諸山縁起, in *NST* 20.
Shūchūshō 袖中抄, in *KB* 1.
Shūiwakashū 拾遺和歌集, in *NKZ* 2.
Shunpishō 俊秘抄, in *KB* 2.
Tōdaiji yōroku 東大寺要録, *ZZGR* 11.
Yamato katsuragi hōzanki 大和葛城寶山記, in *ISS*.
Yuiitsu shintō myōbō yōshū 唯一神道名法要集 in *NST* 19.

Fonti secondarie

- Abe Ryūichi (2000). *The Weaving of Mantra*, New York, Columbia UP.
- Abe Yasurō 阿倍泰郎 (2006). “Maō tonō keikyaku” 魔王との契約, in
Takehisa Tsuyoshi 武久堅 et al., eds., *Chūsei gunki no tenbōdai 中世
軍記の展望台*, Tōkyō, Izumi shoin.
- Abe Yasurō (2006-07). “Shintō as Written Representation”, *Cahiers
d’Extrême-Asie*, 16, pp. 91-117.
- Adolphson, M. (2000). *The Gates of Power*, Honolulu, University of Hawai‘i
Press.
- Adolphson, M. (2007). *The Teeth and Claws of the Buddha*, Honolulu,
University of Hawai‘i Press.
- Adolphson, M., Kamens, E., and Matsumoto, S. (eds.) (2007). *Centers and
Peripheries*, Honolulu, University of Hawai‘i Press.
- Alonso, A. (2005). *Il discorso del terrorismo*, Roma, Meltemi.
- Ambros, B. (1997). “Liminal Journeys”, *Japanese Journal of Religious
Studies*, 24, 3-4, pp. 301-345.
- Ambros, B. (2008). *Emplacing a Pilgrimage*, Cambridge Mass., Harvard UP.
- Andreeva, A. (2006). “Saidaiji Monks and Esoteric Kami Worship at Ise and
Miwa”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 33, 2, pp. 349-377.
- Appadurai, A. (1996). “Disjuncture and Difference in the Global Cultural
Economy”, in *Modernity at Large*, Minneapolis and London, University
of Minnesota Press, pp. 27-47.
- Aston, W. G. (trans.) (1956). *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest
Times to A.D. 697*, Rutland, Charles E. Tuttle Company.
- Augé, M. (1986). *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette; trad. ingl. *In
the Metro*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- Augustine, J. M. (2005). *Buddhist Hagiography in Early Japan*, New York,
RoutledgeCurzon.
- Bachnik, J. (ed.) (1995). *Situated Meaning*, Princeton, Princeton UP.
- Bally, C. (1932). *Linguistique générale et linguistique française*, Paris, E.
Leroux.
- Barry, A. (2001). *Political Machines*, London, Athlone Press.

- Barrett, T. (2000). "Shinto and Taoism in early Japan", in Breen, J., Teeuwen, M., eds., *Shinto in History: Ways of the Kami*, Richmond, Curzon Press, pp. 13-31.
- Bastide, F. (2001). *Una notte con Saturno: scritti semiotici sul discorso scientifico*, Roma, Meltemi.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*, Paris, Editions Galilée.
- Baxandall, M. (1985). *Patterns of Intention*, New Haven, Yale UP.
- Beatty, A. (1996). "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan", *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 2, 2, pp. 271-288.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Benjamin, W. (1962). "Il compito del traduttore", in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi (ed. or. 1955, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag).
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985.
- Bertrand, D. (1995). *L'espace et le sens*, Paris-Amsterdam, Hadès Benjamins; trad. it. parz. "Le virtualità dello spazio", in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2002, pp. 114-123.
- Bertrand, D. (2000). *Precis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan ; trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, Roma, Meltemi, 2002.
- Biardeau, M. (1981). *Études de mythologie hindoue I*, "Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient" vol. 128, Paris, Adrien Maisonneuve.
- Blum, M. (2006). "The *Sangoku-Mappō* Construct", in Payne, R. K., Leighton, T. D., eds., *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, London and New York, RoutledgeCurzon, pp. 31-51.
- Bock, F. (trans.) (1970). *Engi shiki: Procedures of the Engi Era*, 1st vol., Tokyo, Sophia UP.
- Bodiford, W. (1993). *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge UP.
- Bowring, R. (2005). *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*, Cambridge, Cambridge UP.

- Breen, J., Teeuwen, M. (2010). *A New History of Shinto*, Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- Casetti, F. (1986). *Dentro lo sguardo*, Milano, Bompiani.
- Casetti, F. (1983). “A tu per tu. Il film e il suo spettatore”, *Documenti di Lavoro del Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica di Urbino*, 123-123, F, pp. 1-35.
- Chikamoto Kensuke 近本謙介 (2005). “Kujōkebon honshaji engishū to Keisei no shosha katsudō” 九条家本社寺縁起集と慶政の書写活動, in Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志, ed., *Ōmine no kuden, engi keisei ni kansuru bunkengakuteki kenkyū* 大峯の口伝・縁起形成に関する文献学的研究, *Kagaku kenkyū hiho jokin kiban kenkyū*, n. 14510477, pp. 30-39.
- Claverie, E. (2003). *Les Guerres de la Vierge*, Paris, Gallimard.
- Claverie, E. (2005). “Voir apparaître, regarder voir: la Vierge à Medjugorje”, *Secret/Public*, numéro 0, pp. 134-145.
- Como, M. (2008). *Shōtoku*, Oxford, Oxford UP.
- Coquet, J.-C. (2008). *Le istanze enuncianti*, Milano, Bruno Mondadori.
- Courtés, J. (1991). *Analyse sémiotique du discours*, Paris, Hachette.
- Cranston, E. (trans.) (1969). *The Izumi Shikibu Diary*, Cambridge Mass., Harvard UP.
- Davis, W. (1992). *Japanese Religion and Society*, Albany, State University of New York Press.
- De Baptistis, M. (2006). *Verso una teoria dei delegati*, Tesi di Laurea Specialistica in Discipline Semiotiche, Università degli Studi di Bologna.
- Deleuze, G. (1968a). *Différence et répétition*, Parigi, PUF.
- Deleuze, G. (1968b). “De quoi on reconnaît le structuralisme”, in Chatelet, F., a cura, *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Parigi, Hachette.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*, Paris, Minuit; trad. it. *Foucault*, Napoli, Edizioni Cronopio, 2002.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*, Paris, Minuit; trad. it. *Mille piani*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

- Dolce, L. (ed.) (2006). *The Worship of Stars in Japanese Religious Practice*, Special Issue of *Culture and Cosmos*, 10, 1-2.
- Ducrot, O. (1979). *Dire e non dire*, Roma, Officina.
- Ducrot, O., Torodov, T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- Duranti, A. (2001). “Intenzionalità”, in idem, a cura, *Culture e discorso*, Roma, Meltemi.
- Duranti, A., Goodwin, C. (a cura) (1992). *Rethinking Context*, Cambridge, Cambridge UP.
- Dusi, N., Nergaard, S. (a cura) (2000). *Sulla traduzione intersemiotica*, numero monografico di *Versus*, 85-86-87.
- Earhart, B. (1965). “Shugendō, the Traditions of En no Gyōja, and Mikkyō Influence”, *Studies in Esoteric Buddhism and Tantrism*, Kōyasan, Kōyasan University.
- Eco, U. (1968). *La struttura assente*, Milano, Bompiani.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U. (2000). “Traduzione e interpretazione”, in Dusi, N., Nergaard, S., a cura, pp. 55-100.
- Fabbri, P. (2001). “Semiotica: se manca la voce”, in Duranti, A., a cura, pp. 412-424.
- Fabbri, P. (2003). *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P. (2003). “L’intraducibilità da una fede all’altra”, pp. 85-102
- Fabbri, P. (2005). *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabbri, P. (2008). “Lo sguardo dell’altro”, in *E/C*, rivista on-line dell’Associazione Italiana di Studi Semiotici, www.ec-aiss.it.
- Fabbri, P. (2009). “Simulacres en sémiotique”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 112.
- Fabbri, P., Marrone, G. (a cura) (2001). *Semiotica in nuce vol. I. I fondamenti e l’epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., Marrone, G. (a cura) (2002). *Semiotica in nuce vol. II. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Fabiatti, U., Matera, V. (a cura) (1999). *Memorie e identità*, Roma, Meltemi.
- Faure, B. (1996). *Visions of Power*, Princeton, Princeton UP.

- Floch, J.-M. (1990). *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, Puf; trad. it. *Semiotica, Marketing e Comunicazione*, Milano, FrancoAngeli, 1992.
- Floch, J.-M. (1995). *Identités visuelles*, Paris, Puf; trad. it. *Identità visive*, Milano, FrancoAngeli, 2002.
- Fontanille, J. (1989). *Les espaces subjectives*, Paris, Hachette ; trad. it. parz. in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2002, pp. 44-63.
- Fontanille, J. (1993). “Le schéma des passions”, *Protée*, XXI, 1.
- Fontanille, J. (2003). *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim; Eng. trans. in *The Semiotics of Discourse*, New York, Peter Lang, 2006.
- Fontanille, J. (2004). *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.
- Ford, J. L. (2002). “Jōkei and the Rhetoric of ‘Other-Power’ and ‘Easy-Practice’ in Medieval Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 29, 1-2, pp. 67-106.
- Ford, J. L. (2006). *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*, Oxford, Oxford UP.
- Foucault, M. (1969). *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *L’archeologia del sapere*, Milano, RCS Libri, 2006.
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, Cornell UP.
- Foucault, M. (2009). “What is an Author?”, in Preziosi, D. (ed.) *The Art of Art History*, Oxford, Oxford UP (or. ed. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63, 3, 1969).
- Fujimaki Kazuhiro 藤巻和宏 (2003). *Hasedera engi no keisei to tenkai 長谷寺縁起の形成と展開*, Nendō Waseda Daigaku Hakushi Gakui Ronbun.
- Fujioka Wakao 藤岡和賀夫 (1972). *Kareinaru shuppatsu 華麗なる出発*, Tōkyō, Mainichi Shuppansha.
- Fujita Tsuneyo 藤田経世 (ed.) (1972). *Kōkan bijutsu shiryō, Jiinhen jōkan 校刊美術史料、寺院篇上巻*, Tōkyō, Chūō Kōron Bijutsu Shuppan.
- Fujita Tsuneyo 藤田経世 (ed.) (1976). *Kōkan bijutsu shiryō, Jiinhen gekan 校刊美術史料、寺院篇下巻*, Tōkyō, Chūō Kōron Bijutsu Shuppan.

- Fukuroishiritsu Asabakyōdo shiryōkan 袋井市立浅羽郷土資料館 (ed.) (2007). *Enshū no reizan to sangaku shinkō 遠州の霊山と山岳信仰*, Fukuroi, Fukuroishiritsu Asabakyōdo shiryōkan.
- Gangōji Bunkazai Kenkyūjo 元興寺文化財研究所 (a cura) (2005). *Buzan Hasedera shūi, vol. 3 豊山長谷寺拾遺、第3輯*, Sakurai, Sōhonzan Hasedera Bunkazaitō Hozon Chōsaiinkai.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency*, Oxford, Clarendon Press.
- Genette, G. (1987). *Seuils*, Paris, Seuil.
- Geninasca, J. (1987). “La Semence et le Royaume”, in Delorme, J., a cura, *Parole – Figure – Parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Giddens, A. (1992). *Central Problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press.
- Gluck, C. (1985). *Japan’s Modern Myths*, Princeton, Princeton University Press.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday and Anchor Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis*, New York, Harper and Row.
- Goodwin, C. (2003). *Il senso del vedere*, Roma, Meltemi.
- Gorai Shigeru 五来重 (1976). “Shomin shinkō ni okeru metsuzai no ronri” 庶民信仰における滅罪の論理, *Shisō 思想*, 622, pp. 435-456.
- Gorai Shigeru 五来重 (1980). *Shugendō nyūmon 修験道入門*, Tōkyō, Kadokawa Shoten.
- Grapard, A. (1982). “Flying mountains and walkers of emptiness: toward a definition of sacred space in Japanese religions”, *History of Religions*, 21, 3, pp. 195-221.
- Grapard, A. (1984). “Japan’s ignored cultural revolution: the separation of Shinto-Buddhist divinities and a case study: Tōnomine”, *History of Religions*, 23, 3, pp. 240-265.
- Grapard, A. (1991). “Vision of Excesses and Excesses of Vision”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 1, pp. 3-22.
- Grapard, A. (1992). *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.

- Greimas, A. J. (1976). *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1991.
- Greimas A. J. (1980). “A propos du jeu”, *Actes Sémiotiques*, 13; trad it. in *Miti e figure*, Bologna, Esculapio, 1995, pp. 215-220.
- Greimas, A. J. (1983). *Du Sens II*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *Del Senso 2*, Milano, Bompiani, 1985.
- Greimas, A. J. (1986). “De la nostalgie. Etude de sémantique lexicale”, *Actes sémiotiques – Bulletin*, XI, 39; trad. it. “Della Nostalgia”, in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2002, pp. 231-36.
- Greimas, A. J. (1987). *De l’Imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac; trad. it. *Dell’imperfezione*, Palermo, Sellerio, 2004.
- Greimas, A. J. (1988). “Per una semiotica del discorso”, *Carte semiotiche*, 4-5.
- Greimas, A. J. (1995). *Miti e figure*, Bologna, Esculapio.
- Greimas, A. J., Fontanille, J. (1991). *Sémiotique des passions*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani, 1996.
- Greimas, A. J., Courtés, J. (2007). *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori.
- Groupe d’entrevernes (1982). *Segni e parabole: semiotica e testo evangelico*, Torino, Elle Di Ci.
- Haga Hideo 芳賀日出男 (2009). *Orikuchi Shinobu to kodai wo tabiyuku 折口信夫と古代を旅ゆく*, Tōkyō, Keiō Gijuku Daigaku Shuppankai.
- Hagège, C. (1985). *L’homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard.
- Halbwachs, M. (1988). *Memorie di Terrasanta*, Venezia, Arsenale Editrice.
- Halperin, D. (1997). “Sabbatai Zevi, Metatron, and Mehmed: Myth and History in Seventeenth-Century Judaism”, in Breslauer, D., ed., *The Seductiveness of Jewish Myth*, Albany, State University of New York Press.
- Halperin, D. (2007). *Sabbatai Zevi*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization.
- Hakeda Yoshito (trans.) (1967). *The Awakening of Faith*, New York, Columbia UP.

- Hammad, M. (2003). *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Hara Takeshi 原武史 (1998). *Minto Ōsaka tai teito Tōkyō 「民都」大阪対「帝都」東京*, Tōkyō, Kōdansha.
- Harada Katsumasa 原田勝正 (1988). *Tetsudō 鉄道*, Tōkyō, Nihon keizai hyōronsha.
- Hardacre, H. (1983). “The Cave and the Womb World”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, pp. 149-176.
- Hirakawa Akira (1990). *A History of Indian Buddhism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press.
- Honda Sōichirō 本田総一郎 (1985). *Nihon shintō nyūmon 日本神道入門*, Tōkyō, Nihon Bungeisha.
- Hori Ichirō (1968). *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, Chicago, Chicago UP.
- Hoshino Eiki (1997). “Pilgrimage and Peregrinations”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3-4, pp. 271-99.
- Husserl, E. (1931). *Cartesiansche Meditationem*, in “Husserliana”, I, Martinus Nijhoff, The Hague, 1950; trad. it. *Meditazioni Cartesiane*, Milano, Bompiani, 1997.
- Husserl, E. (1968). *Ricerche logiche. Prolegomeni a una logica pura*, 2 voll., Milano, Il Saggiatore.
- Inose Naoki 猪瀬直樹 (1988). *Tochi no shinwa 土地の神話*, Tōkyō, Shōgakkān.
- Itō Satoshi 伊藤聡 (1995). “Dairokuten Maō setsu no seiritsu” 第六天魔王説の成立, *Nihon bungaku 日本文学*, 44, 7, pp. 67-77.
- Itō Satoshi 伊藤聡 (2003). “Tenshō daijin Dainichi nyorai shūgō setsu wo megutte, jō” 天照大神大日如來習合説をめぐって、上, *Ibaraki Daigaku jinbun gakubu kiyō*, 39, pp. 58-74.
- Itō Satoshi (2006-07). “The Medieval Cult of Gyōki and Ise Shrines”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 16, pp. 49-70.
- Ivy, M. (1995). *Discourses of the Vanishing*, Chicago, The University of Chicago Press.

- Iyanaga Nobumi (2003). “*Honji suijaku* and the logic of combinatory deities”, in Teeuwen, M., Rambelli, F., eds., *Buddhas and Kami in Japan*, London, Routledge Curzon, pp. 145-176.
- Iyanaga Nobumi (2006-07). “Medieval Shintō as a Form of ‘Japanese Hinduism’”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 16, pp. 263-303.
- James, W. (1961). *The Varieties of Religious Experience*, New York, Collier Books.
- Jinnai Hidenobu (1995). *Tokyo: A Spatial Anthropology*, Berkeley, University of California Press.
- Kawano Satsuki (2005). *Ritual Practice in Modern Japan*, Honolulu, University of Hawai‘i Press.
- Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志 (ed.) (2005). *Ōmine no kuden, engi keisei ni kansuru bunkengakuteki kenkyū* 大峯の口伝・縁起形成に関する文献学的研究, *Kagaku kenkyū hiho jokin kiban kenkyū*, n. 14510477.
- Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志 (2006). “‘Kongōsan engi’ no kisoteki kenkyū” 『金剛山縁起』の基礎的研究, *Kanazawa bunko kenkyū*, 317, 10, pp. 1-16.
- Kawasaki Tsuyoshi 川崎剛志 (2007). “Nihon koku ‘Kongōsan’ setsu no rufū” 日本国「金剛山」説の流布, *Denshō bungaku kenkyū*, 56, pp. 12-22.
- Keenan, L. K. (1989). *En no Gyōja*, PhD Thesis, The University of Wisconsin.
- Konno Toshifumi 紺野敏文 (2004). *Shinzō no bi* 神像の美, Tōkyō, Heibonsha.
- Kubota Osamu 久保田収 (1959). *Chūsei shintō no kenkyū* 中世神道の研究, Kyōto, Shintōshi Gakkai.
- Kubota Osamu 久保田収 (1984). “Shingonshū to ryōbu shintō, shugendō” 真言宗と兩部神道・修験道, in Wada Shūjō 和多秀乘, ed., *Kōbō Daishi to Shingon shū* 弘法大師と真言宗, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan.
- Kuroda Toshio 黒田俊雄 (1975). “Chūsei jisha seiryoku ron” 中世寺社勢力論, in Asao Naohiro 朝尾直弘, ed., *Iwanami kōza, Nihon rekishi, vol. 6, Chūsei 2* 岩波講座日本歴史6、中世2, Tōkyō, Iwanami Shoten, pp. 245-295.

- Kuroda Toshio 黒田俊雄 (1980). *Jisha seiryoku 寺社勢力*, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- Kuroda Toshio (1989). “Historical consciousness and *hon-jaku* philosophy in the medieval period on Mount Hiei”, in Tanabe, G., Tanabe, W., eds., *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, pp. 143-158.
- Kuroda Toshio (1996). “The development of the *kenmitsu* system as Japan’s medieval orthodoxy”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, 3-4, pp. 234-269.
- Landowski, E. (1989). *La société réfléchie*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *La società riflessa*, Roma, Meltemi, 2003.
- Landowski, E. (1998). “Pour l’habitude”, in *Cuaderno de trabalhos*, São Paulo, Centro de pesquisas sociosemióticas; trad. it. “Per l’abitudine”, in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2002, pp. 336-342.
- Latour, B. (1986). *Laboratory Life*, Princeton, Princeton UP.
- Latour, B. (1987). *Science in Action*, Cambridge Mass., Harvard UP.
- Latour, B. (1988). “A Relativistic Account of Einstein’s Relativity”, *Social Studies of Science*, 18, 1, pp. 3-44.
- Latour, B. (1991). *Nous n’avons j’amaï été modernes*, Paris, Le Découverte.
- Latour, B. (1993). *Aramis, ou l’amour des techniques*, Paris, Editions La Découverte; trad. ingl. *Aramis, or the Love of Technology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
- Latour, B. (1999a). “Piccola filosofia dell’enunciazione”, in Basso, P., Corrain, L., a cura, *Eloquio del senso*, Genova, Costa e Nolan, pp. 71-93.
- Latour, B. (1999b). *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte; trad. it. *Politiche della natura*, Milano, Cortina, 2000.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social*, Oxford, Oxford UP.
- Latour, B., Fabbri, P. (2000). “The Rhetoric of Science”, *Technostyle*, 16, 1, pp. 115-34.
- Law, J.M. (1997). *Puppets of Nostalgia: The Life, Death, and Rebirth of the Japanese Awaji Ningyō Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- Law, J. (2004). *After method: Mess in Social Science Research*, London, Routledge.

- Law, J., Hassard, J. (eds.) (1999). *Actor-Network-Theory and After*, Oxford, Blackwell.
- Leone, M. (2004). *Religious Conversion and Identity*, London, Routledge.
- Leone, M. (2010). *Saints and Signs*, Berlin, De Gruyter.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi.
- Lopez, D. (1998). "Belief", in Taylor, M., ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 21-35.
- Lotman, J. M. (1985). *La semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M. (1990). *Universe of the Mind*, Bloomington, Indiana UP.
- Lotman, J. M. (2006). *Tesi per una semiotica delle culture*, Roma, Meltemi.
- Maeda Ai (2004). *Text and the City*, Durham, NC, Duke University Press.
- Magli, P. (2004). *Semiotica. Teoria, metodo, analisi*, Venezia, Marsilio.
- Manetti, G. (1998). *La teoria dell'enunciazione*, Siena, Protagon Editori Toscani.
- Mangano, D., Mattozzi, A. (a cura) (2009). *Il discorso del design*, E/C Serie Speciale, 3, 3/4.
- Mansfield, S. (2009). *Tokyo: A Cultural History*, Oxford, Oxford University Press.
- Marin, L. (2007). "Disneyland. Degenerazione utopica", in Del Ninno, M., a cura, *Etnosemiotica*, Roma, Meltemi, pp. 139-156.
- Marrone, G. (2001). *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marsciani, F. (2007). *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, FrancoAngeli.
- Mass, J. (ed.) (1997). *The Origins of Medieval Japan*, Stanford, Stanford UP.
- Mattozzi, A. (2004). "L'analisi dei testi visivi, oggettuali e architettonici", in Magli, P., *Semiotica. Teoria, metodo, analisi*, Venezia, Marsilio, pp. 193-205.
- Mattozzi, A. (a cura) (2006). *Il senso degli oggetti tecnici*, Roma, Meltemi.
- Mauss, M. (1923-4). "Essai sur le don", *Année Sociologique* (Seconde Serie), 1; trad. it. *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 2002.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- McMullin, N. (1985). *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton, Princeton UP

- McMullin, N. (1987). “The Enryaku-ji and the Gion Shrine-Temple Complex in the Mid-Heian Period”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 2-3, pp. 161-184.
- Miyake Hitoshi 宮家準 (1985). *Shugendō shisō no kenkyū 修験道思想の研究*, Tōkyō, Shunjūsha.
- Miyake Hitoshi 宮家準 (1992). *Kumano shugen 熊野修験*, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan.
- Miyake Hitoshi 宮家準 (2001a). *Shugendō – Sono rekishi to shugyō 修験道 — その歴史と修行*, Tōkyō, Kōdansha.
- Miyake Hitoshi (2001b). *Shugendō: Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, Ann Arbor, Center for Japanese Studies, The University of Michigan.
- Miyake Hitoshi (2005). *The Mandala of the Mountain*, Tōkyō, Keiō UP.
- Moerman, M. (2006). *Localizing Paradise*, Cambridge Mass., Harvard UP.
- Mol, A. (2003). *The Body Multiple*, Durham, NC, Duke University Press.
- Montanari, F. (2004). *Linguaggi della guerra*, Roma, Meltemi.
- Morrell, R. (1987). *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*, Berkeley, Asian Humanities Press.
- Morrell, R. (trans.) (1985). *Sand and Pebbles*, Albany, State University of New York Press.
- Murayama Shūichi 村山修一 (1957). *Shinbutsu shūgō shichō 神仏習合思潮*, Kyōto, Heirakuji.
- Mure Hitoshi 牟禮仁 (2005). “Jinnō keizu – Jinnō jitsuroku” 神皇系図 — 神皇実録, in *ISS*, pp. 777-787.
- Nagaoka Ryūsaku 長岡龍作 (2006). “Keka to butszō” 悔過と仏像, *Rokuon zasshū 鹿園雑集*, 8.
- Nakamura Hajime 中村元, Sueki Fumihiko 末木文美士 (a cura) (2004). *Iwanami bukkyō jiten 岩波仏教辞典*, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- Nerlich, B., Clarke, D. (1996). *Language, Action, and Context*, Amsterdam, J. Benjamins.
- Nishigaki Seiji 西垣晴次 (1983). *O Ise mairi お伊勢参り*, Tōkyō, Iwanami Shinsho.

- Ortner, S. (ed.) (1996). *Making Gender*, Boston, Beacon Press.
- Osteen, M. (a cura) (2002). *The Question of the Gift*, London, Routledge.
- Payne, R. K. (1991). *The Tantric Ritual of Japan*, Delhi, International Academy of Indian Culture Aditya Prakashan.
- Panier, L. (2008). "Semiotica e studi biblici", in Dusi, N., Marrone, G., a cura, *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Roma, Meltemi, pp. 11-25.
- Patte, D. (1990). *The Religious Dimensions of Biblical Texts*, Atlanta, Scholars Press.
- Patte, D. (1996). *Discipleship According to the Sermon on the Mount*, Valley Forge, Trinity Press International.
- Philippi, D. (trans.) (1969). *Kojiki*, Tōkyō, University of Tōkyō Press.
- Pianigiani, O. (1988). *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, 2a ed., Genova, I Dioscuri.
- Rambelli, F. (2006-07). "Repositioning the Gods", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 16, pp. 305-325.
- Rambelli, F. (2007). *Buddhist Materiality*, Stanford, Stanford UP.
- Rambelli, F. (2009). "Before the First Buddha", *Monumenta Nipponica*, 64, 2, pp. 235-271.
- Rambelli, F., Violi, P. (eds.) (1999). *Reconfiguring Cultural Semiotics*, Special issue of *VS (Versus) Quaderni di studi semiotici*, 83/84.
- Raveri, M. (1992). *Il corpo e il paradiso*, Venezia, Marsilio.
- Reader, I. (1987). "Back to the Future: Images of Nostalgia and Renewal in a Japanese Religious Context", *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 4, pp. 287-303.
- Reader, I. (1991). *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Reader, I. (2005). *Making Pilgrimages*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Reader, I., Tanabe, G.J. (1998). *Practically Religious*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Robertson, J. (1994). *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Sahlins, M. (2000). *Culture in Practice*, New York, Zone Books.

- Saigō Nobutsuna 西郷信綱 (1977). *Shinwa to kokka* 神話と国家, Tōkyō, Heibonsha.
- Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 (1975). “Engi no ruikai to hatten” 縁起類型と発展, in *Jisha engi* 寺社縁起, NST 20, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- Satō Hiroo 佐藤弘夫 (2002). *Gisho no seishinshi* 偽書の精神史, Tōkyō, Kōdansha.
- Satō Hiroo 佐藤弘夫 (2003). *Reijō no shisō* 霊場の思想, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan.
- Schipper, K. (1982). *Le corps taoïste*, Paris, Fayard; trad. it. *Il corpo taoista: corpo fisico, corpo sociale*, Roma Ubaldini.
- Schrift, A. (ed.) (1997). *The Logic of the Gift*, London, Routledge.
- Severi, C. (2004). *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Shimazono Susumu (2004). *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Vic., Trans Pacific Press.
- Shinmura Izuru 新村出 (a cura) (2008). *Kōjien* 広辞苑, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- Shinno Toshikazu 真野俊和 (1980). *Tabi no naka no shūkyō* 旅の中の宗教 (La religione dentro il viaggio), Tōkyō, NHK Books.
- Scholem, G. (1973). *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton UP.
- Serres, M. (1974). *La Traduction*, Paris, Minuit.
- Simmel, G. (1989). *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Smyers, K.A. (1999). *The Fox and the Jewel*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Souriau, E. (1943). *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF.
- Stewart, C., Shaw, R. (eds.) (1994). *Syncretism/Anti-Syncretism*, London, Routledge.
- Stone, J. (1999). *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Suzuku Giichi 鈴木儀一 (1985). “Sengūin himon no kenkyū” 『仙宮院秘文』の研究, in Hagiwara Tatsuo 萩原龍夫 (ed.), *Ise shinkō I* 伊勢信仰 1, Tōkyō, Shūzankaku.

- Suzuki Hiroyuki 鈴木博之 (1998). *Tōkyō no geniusu roki 東京の地霊*, Tōkyō, Bungei Shunjū.
- Suzuki Masataka 鈴木正崇 (2002). *Nyonin kinsei 女人禁制*, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan.
- Suzuki Masataka (2007). “Mountain Religion and Gender”, *Sangaku shugen*, 11, pp. 57-83.
- Suzuki Shōei 鈴木昭英 (1985). “Shugendō tōzanha no kyōdan soshiki to nyūbu” 修験道当山派の教団組織と入峰, in Gorai Shigeru 五来重, ed., *Yoshino, Kumano shinkō no kenkyū 吉野・熊野信仰の研究*, SSKS 4, Tōkyō, Meicho Shuppan.
- Tarde, G. (1999). *La logique sociale*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Tarde, G. (2000). *Social Laws: An Outline of Sociology*, Kitchener Ont., Batoche Books.
- Teeuwen, M. (1996). *Watarai Shintō*, Leiden, Research School CNWS Publications.
- Teeuwen, M., Rambelli, F. (eds.) (2005). *Buddhas and Kami in Japan*, London, Routledge Curzon.
- Thal, S. (2005). *Rearranging the Landscape of the Gods*, Chicago, University of Chicago Press.
- Trenson, S. (2002). “Une analyse critique de l’histoire du Shōugyōhō et du Kujakukyōhō”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 13, pp. 455-495.
- Tōdō Akiyasu 藤堂明保 (2006). *Kanjigen 漢字源*, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha.
- Tsukaguchi Yoshinobu 塚口義信 (1993). *Yamato ōken no nazo wo toku 大和王権の謎をとく*, Tōkyō, Gakuseisha.
- Ueda Sachiko 上田さち子 (1977). “Jōkei no shūkyō katsudō ni tsuite” 貞慶の宗教活動について, *Hisutoria*, 75, pp. 27-46.
- Uejima Susumu 上島享 (2004). “Nihon chūsei no kami kannen to kokudo kan” 日本中世の神觀念と國土觀, in Ichinomiya Kenkyūkai 一宮研究会, ed., *Chūsei Ichinomiya sei no rekishiteki tenkai 中世一宮制の歴史的展開*, Tōkyō, Iwata Shoin.

- Ui Hakuju 宇井伯寿 (1998). *Bukkyō jiten 仏教辞典*, Tōkyō, Daitō Shuppansha.
- Ury, M. (trans.) (1979). *Tales of Times Now Past*, Berkeley, University of California Press.
- Urru, L. (2007). *Il fantasma tra i ciliegi*, Napoli, Liguori Editore.
- Vlastos, S. (a cura) (1998). *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Volkoff, V. (1979). *Le retournement*, Paris, Juillard.
- Volli, U. (2008). “Separazione e rivelazione”, in Dusi, N., Marrone, G., a cura, *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Roma, Meltemi.
- Weil, H. (1844). *De l'ordre des mots dans les langues anciennes comparées aux langues modernes*, Paris, F. Vieweg; Eng. trans. *The Order of Words in the Ancient Languages Compared with That of the Modern Languages*, Amsterdam, J. Benjamins, 1978.
- Wolfson, E. (1998). “The Engenderment of Messianic Politics”, in Schäfer, P., Cohen, M., eds., *Toward the Millennium: Messianic Expectations from Bible to Wako*, Leiden, Brill.
- Yamamoto Hiroko 山本ひろ子 (1998). *Chūsei shinwa 中世神話*, Tōkyō, Iwanami Shoten.
- Yamasaki Taiko (1988). *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Boston and London, Shambala.
- Yumiyama Tatsuya (1995). “Varieties of Healing in Present-Day Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, pp. 267-82.
- Yanagita Kunio 柳田国男 (1962). “Hitokotonushi kō” 一言主考, *Teihon Yanagita Kunio shū 定本柳田国男集*, vol. 9, Tōkyō, Chikuma Shobō.
- Yano Michio 矢野道雄 (1986). *Mikkyō senseijutsu 密教占星術*, Tōkyō, Tōkyō Bijutsu.
- Yokouchi Hiroto 横内裕人 (2004). “Tōdaiji zushokanzō Kakuken sen ‘Sangoku dentōki’” 東大寺図書館蔵覚憲選『三國伝灯記』, *Nanto bukkyō*, 84.

Zilberberg, C. (1993). “Seuils, limites, valeurs”, in *On the Borderlines of Semiotics*, Imatra, Oylä-Vuoksi; trad. it. “Soglie, limiti, valori”, in Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2002, pp. 124-138.

RINGRAZIAMENTI

In questo ultimo breve passaggio desidero infine ringraziare le persone che hanno sostenuto e incoraggiato in vari modi la mia ricerca.

In primo luogo il mio tutor di dottorato il prof. Massimo Raveri, del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea. Lo ringrazio per le critiche costruttive e per il supporto intellettuale che mi ha dato in questi anni, nonché per la stima che mi ha dimostrato e per la notevole pazienza.

Ringrazio poi tutti i membri del Laboratorio Internazionale di Semiotica a Venezia, a cominciare dal prof. Paolo Fabbri, che mi hanno generosamente introdotto in questa affascinante area di ricerca e coinvolto nelle loro attività.

Vorrei inoltre ringraziare le persone che hanno sostenuto la mia ricerca in Giappone, per i loro consigli ed il loro aiuto. Il prof. Suzuki Masataka, dell'Università Keiō di Tokyo, per aver seguito attentamente le diverse fasi della ricerca nel corso di un intero anno, e per le attività di fieldwork a cui mi ha fatto partecipare.

Il prof. Kadoya Atsushi della Università Waseda, che ha precedentemente supervisionato il mio progetto durante il mio primo periodo di ricerca in Giappone, permettendomi di beneficiare della sua profonda conoscenza dei testi dello shintō medievale. Ringrazio inoltre la prof.ssa Gayle Rowley dell'Università di Waseda che in quell'occasione ha gentilmente accettato di fare da garante per il mio soggiorno presso la sede universitaria. Grazie al suo aiuto sono stato in grado di trovare molte delle fonti primarie e secondarie indispensabili per la mia ricerca.

Desidero inoltre ringraziare il prof. Iyanaga Nobumi dell'École française d'Extrême-Orient di Tokyo, e il prof. Ōkubo Ryōshun dell'Università di Waseda, che mi hanno permesso di partecipare ai loro corsi di traduzione di testi buddhisti, e mi hanno introdotto ad altri studiosi e dottorandi.

Sono inoltre molto grato anche alla prof.ssa Lucia Dolce della School of Oriental and African Studies, dell'Università di Londra, per avermi ospitato presso il Centre for the Study of Japanese Religions nel 2007, nonché per il suo costante supporto e per la guida e l'aiuto fornitomi in questi anni, nonostante i notevoli impegni accademici. Ringrazio anche il prof. Bernard Faure, della

Columbia University, per la fiducia dimostrata nei miei confronti, nel decidere di affidarmi il lavoro di traduzione degli atti del convegno del 2007.

L'entusiasmo per la mia ricerca è poi cresciuto a seguito del mio incontro con Katsuragi Kōryū, *bettō* del Kongōzan Tenpōrinji, che mi ha donato alcune pubblicazioni concernenti i documenti pre-moderni conservati negli archivi della sua famiglia, e mi ha ospitato nel suo gruppo di asceti *yamabushi*. Sono debitore a lui, alla sua famiglia e a tutti i membri della confraternita *tsukasakō* di Katsuragi per la loro amicizia e il grande sostegno.

Desidero inoltre ringraziare Ōta Tomomi e Kazuko i quali mi hanno molte volte generosamente ospitato nella loro casa a Chiba, e tutta la loro famiglia, per il legame che ci lega da molti anni.

Il dott. Hayashi Tōyō della Gakushūin Daigaku e il sig. Itō Noriaki, *gonnegi* del Katsuragi ni masu Hitokotonushi Jinja, mi hanno introdotto ad alcune istituzioni religiose nella prefettura di Nara, aiutandomi a stabilire una prima rete di contatti nell'area, e per questo desidero ringraziarli.

Un ringraziamento particolare lo rivolgo a Marilena e a Bianca, per tutto il supporto e l'affetto. Ringrazio ovviamente anche tutti i colleghi del terzo piano di Palazzo Vendramin, sia presenti che passati, per l'amicizia e il sostegno morale.

Infine, vorrei esprimere i miei ringraziamenti alla Canon Foundation in Europe, e alla Toshiba International Foundation, per aver finanziato i miei periodi di ricerca in Giappone. Non è superfluo dire che senza il loro generoso contributo, questa ricerca non sarebbe mai stata possibile.