

Guido Ferraro

Lévi-Strauss, un maestro per una strada ancora da percorrere

Introduzione

Ritengo possa essere utile in questa occasione tornare su alcuni punti chiave dell'insegnamento di Lévi-Strauss, pensandolo però come una sorta di *Ritorno al futuro*, per citare il titolo di un simpatico film di qualche anno fa; nulla di celebrativo, dunque, e forse anzi proprio il contrario: il mio titolo intende sottolineare come Lévi-Strauss vada visto non solo come uno degli indiscussi maestri storici dell'antropologia, della semiotica e del pensiero strutturalista (ciò che fa parte di un nostro significativo e ragguardevole passato), ma anche – in particolare per la semiotica – come un riferimento decisivo per il presente e per il futuro dell'evoluzione teorica della disciplina. Questo sfasamento temporale dipende in parte dalla ricchezza del pensiero del nostro autore, dalla sua capacità di suggerire idee e prospettive di sviluppo – ma dipende anche in parte, bisogna ammetterlo, dal fatto che la semiotica si è evoluta con notevole lentezza e rigidità, e di conseguenza con difficoltà a trarre profitto da tante indicazioni dei suoi maestri più significativi.

D'altro canto, secondo quella che potremmo forse considerare come una sorta di “maledizione della semiotica”, molti di quanti possiamo considerare come i principali capiscuola della disciplina non hanno lasciato esposizioni propriamente sistematiche delle teorie che andavano proponendo. Questo vale anche nel caso di Lévi-Strauss che, specialmente per quanto riguarda gli aspetti più semiotici e dunque in particolare le ricerche sulle mitologie americane, ci ha offerto un'enorme quantità di analisi di testi, e con queste di osservazioni, spunti geniali, ipotesi teoriche, tracce ed abbozzi per possibili vie di sistematizzazione, ma indubbiamente alla possibilità di un'esposizione sistematica del suo quadro teorico non ha mai neppure pensato.

Sottolineo questo perché nel mio intervento, come nelle cose che altrove ho scritto – giacché ho dedicato un intero libro proprio a cercare di esplicitare e sistematizzare le indicazioni teoriche di Lévi-Strauss (Ferraro 2001), e sto attualmente tornando a riellaborare queste idee, pensando proprio all'uso che oggi la semiotica ne potrebbe fare – ho sempre un qualche imbarazzo nel separare ciò che secondo me Lévi-Strauss ha effettivamente detto e quello che possiamo noi leggere, in quello che Lévi-Strauss ha scritto, magari andando al di là di quanto egli pensasse. Non sempre è insomma facile distinguere quanto può essere esplicitazione o sistematizzazione da ciò che più propriamente andrebbe considerato come estensione e sviluppo. Credo in verità che la questione non sia né drammatica né d'altro canto risolubile, tanto più che lo stesso Lévi-Strauss era ovviamente ben consapevole del fatto che, ogni volta che si vuole presentare il pensiero di un autore, *lo si trasforma credendo di ripeterlo*. In ogni caso, più della correttezza filologica (che tra l'altro aprirebbe discussioni senza fine, mettendo anche in luce una certa imprecisione e variabilità terminologica del nostro autore), interessa qui l'importanza del contributo che le prospettive léviStraussiane posso-

no dare allo sviluppo della semiotica – che credo sia poi il riconoscimento più positivo che si può fare a uno studioso.

Faccio riferimento al contributo di Lévi-Strauss dal punto di vista specifico della semiotica, aggiungendo però che proprio grazie alle sue ricerche in primo luogo, negli anni settanta alcuni di noi hanno iniziato a parlare di una “sociosemiotica”, espressione poi diventata di moda più di recente. L’idea è di fatto molto importante, perché significa concepire la semiotica come una *scienza sociale* a tutti gli effetti, e la figura di Lévi-Strauss fa proprio da *anello di congiunzione* tra semiotica e scienze sociali: questo sia perché molti suoi studi si collocano in quest’area di sovrapposizione, sia perché storicamente discende (e Lévi-Strauss lo sottolinea) dalla scuola delle scienze sociali francesi fondata da Durkheim, ma riprende al tempo stesso metodologie linguistiche e semiotiche provenienti dalla fonologia praghese e da Saussure. In questo modo, egli ci aiuta a ricollocare l’uno accanto all’altro i due nomi di Saussure e Durkheim, come due riferimenti di partenza di uno sguardo sociosemiotico (cfr. Ferraro 2008).

La significazione per analogia

I punti che toccherò possono essere raccolti in due grandi aree, che possiamo indicare approssimativamente come *teoria della significazione* e teoria della *testualità*. Parto dunque dal contributo di Lévi-Strauss alla teoria del segno: un contributo che direi al tempo stesso tanto fondamentale e sospirato quanto non capito, trascurato e per ora sostanzialmente sprecato. È vero che Lévi-Strauss non si è espresso molto in termini di teoria generale; ha usato il termine “simbolo”, certo, ma soprattutto ha legato la sua teoria del segno al concetto di “mitema”: termine che, forse con troppa evidenza ed eccessiva specificità, pareva riferire il modello teorico esclusivamente a un ambito ristretto. Questo modello può servire però ad aiutarci a elaborare una visione più ampia e generale dei modi di significazione: cosa davvero urgente se si pensa che, a quasi un secolo di distanza dalle fondamentali elaborazioni della nozione di segno da cui ha preso le mosse la semiotica, ci troviamo ancora intrappolati tra una definizione certamente raffinata ma troppo ristretta da un lato (quella di Saussure, viziata da un pesante glottocentrismo) e una tipologia dei segni ampia e comprensiva dall’altro lato (quella di Peirce), segnata però da un’impostazione teorica a mio parere imprecisa e sviante.

Lo stesso Saussure, ricordiamo, in alcuni dei suoi quaderni di appunti – per le ragioni che dicevo poco fa, mai pubblicati in vita dell’autore – affrontava il modo di applicare le sue prospettive in ambito narrativo. E – curiosamente, ci viene da dire – questo tentativo si risolse in uno smacco. Saussure non riuscì a venire a capo della difficoltà di attribuire un’identità ai simboli delle leggende germaniche su cui puntò la sua attenzione (in pratica, i personaggi), in quanto non tenne conto delle indicazioni decisive offerte, sull’identità dei segni, da lui stesso nel momento in cui si occupava di segni linguistici. Quello che Saussure non era riuscito a realizzare, e che poi nessuno aveva in pratica più neppure tentato di fare – spostare la sua raffinata teoria del segno in ambito narratologico – lo ha fatto invece, molto bene e con grande perspicacia, Claude Lévi-Strauss.

Tra l’altro, questa soluzione presenta anche il merito di ricollegare le due parti della semiotica che, nel percorso del suo sviluppo, erano poi restate malauguratamente disgiunte: per cui in effetti, come purtroppo si può a tutt’oggi constatare nei manuali della

disciplina, sembra che questa abbia due aree di fondamento diverse, la teoria del segno e la teoria del racconto. Bene, è proprio nell'opera di Lévi-Strauss che queste due aree trovano la loro logica di ricomposizione – il che, tra l'altro, dovrebbe condurre a superare i dubbi di coloro che, non vedendo bene come applicare le nozioni saussuriane in ambito narrativo, avevano deciso di relegare in secondo piano il fondamentale meccanismo della correlazione tra significante e significato.

La difficoltà fondamentale era in effetti quella indicata da Saussure: com'è possibile riconoscere identità semiotiche in un universo come quello narrativo, ove da un testo all'altro tutto appare mutevole? Ma, appunto, anche la risposta era quella indicata da Saussure, giacché a rigore lo stesso problema si pone in ambito linguistico: come facciamo a riconoscere le parole di una lingua, se esse si presentano ogni volta quali variazioni sonore molto diversificate? Oppure: come facciamo a riconoscere una lettera dell'alfabeto, dal momento che chi disegna sulla carta, nel suo esempio, una “t”, traccia ogni volta oggetti grafici molto diversi tra loro?

La risposta, come sappiamo, è uno dei fondamenti del pensiero del novecento: non si devono cercare uniformità, né fondarsi sul solo meccanismo della somiglianza, poiché le identità semiotiche dipendono dalla contrapposizione delle differenze e dalla selezione dei tratti pertinenti. Lévi-Strauss fa riferimento alla teoria fonologica, dove un fonema mantiene la sua identità pur presentandosi in modi diversi nei suoi contesti di manifestazione, ma nessuno prima di lui aveva mostrato che questo fosse possibile nell'ambito del racconto. Egli mostra come differenti elementi simbolici – ad esempio differenti animali, fenomeni naturali e così via – possano essere considerati come varianti del *significante* di uno stesso mitema. Per citare uno dei casi più noti, l'opposizione *vita/morte* può essere rappresentata in certe mitologie sudamericane attraverso molte *varianti* diverse: animali come il giaguaro e in opposizione il formichiere, corpi celesti come la luna e il sole, qualità come il caldo e il freddo, il duro e il molle, l'intero e lo sparso... entità in se stesse certamente dissimili, eppure semioticamente equivalenti.

La cosa più significativa è che in questo modo Lévi-Strauss dimostra che il modello saussuriano è applicabile a un ambito semiotico profondamente disomogeneo rispetto a quello linguistico. Nel caso del mito – cioè nel caso di un sistema semiotico di natura simbolica – il principio di pertinenza, e la conseguente selezione dei tratti distintivi, sancisce un'equivalenza analogica, cioè investe un sistema fondato su una correlazione *per associazione analogica* tra piano del significante e piano del significato – quel tipo di sistemi semiotici insomma (di fatto la maggioranza) che nella discutibile terminologia peirciana erano detti “iconici”.

L'applicazione allo sterminato campo dei segni analogici del modello teorico di correlazione tra significante e significato proposto da Saussure, questo credo sia un merito capitale della prospettiva lévistraussiana. Lo indico come un riferimento fondamentale per ripensare la teoria delle relazioni segniche in una prospettiva che mantiene al centro il raffinato modello pensato da Saussure ma che ne chiarisce le modalità d'estensione all'infuori dell'ambito linguistico, in particolare per quanto riguarda il grande universo della significazione a base analogica. Una cosa che nel 2009 non abbiamo ancora: *Back to the future*, veramente.

Significato e grammatica

Fa parte di questo raffinato modello anche l'idea di una speciale complessità nel modo di concepire la connessione semiosica tra elementi espressivi e unità semantiche. È vero che, ad un primo livello, possono venire in mente molti casi in cui tale connessione appare relativamente semplice. Ad esempio, tutti sappiamo che il fuoco da cucina simboleggia un certo tipo di ordine, di congiunzione mediata, mentre ad esempio la sonorità prodotta dai cosiddetti "strumenti delle tenebre" rimanda a opposti concetti di disordine e disgiunzione. Grosso modo, è facile dire che, per intenderci, quelle che in termini greimasiani sono dette "unità figurative", fanno parte del materiale espressivo che compone il significante di un mitema; ma come possiamo definire il significato? Nell'esempio di prima, il fuoco da cucina – legato ovviamente alla basilare categoria del "cotto" – rimanda a una corretta relazione tra cielo e terra, a un avvicinamento sì ma non troppo forte (che porterebbe invece al "bruciato"), mentre gli strumenti delle tenebre rimandano – sul piano semantico, indubbiamente! – al mondo del "putrido", caratterizzato da un'eccessiva disgiunzione categoriale. E questi elementi simbolici fanno in qualche modo riferimento all'opposizione fondamentale *vita/morte*, non c'è dubbio. Ma a questo punto possiamo domandarci: l'opposizione *vita/morte* è certamente più astratta e generale rispetto a *cotto/putrido*, però è forse meno astratta e generale rispetto alle formulazioni logiche "congiunzione mediata"/"disgiunzione eccessiva". Forse la vita è semplicemente un esempio concretamente esperibile di un principio logico e cosmologico di più ampia portata, che sarebbe allora il vero significato ultimo? La vita, insomma, potrebbe costituire in questi racconti solo un elemento significante, quasi un effetto di superficie di una realtà più profonda e decisiva, definibile con l'idea di una "congiunzione mediata"? Ecco, Lévi-Strauss ci guida a pensare che un sistema di significazione fondato su associazioni analogiche non disegna né un livello semantico ultimo né una linea di confine netta tra i due lati della relazione semiosica. Sono indicazioni concretamente importanti. Potremmo forse parlare di *interpretanti reciproci*; Lévi-Strauss (1966, p. 459) scrive che "gli stessi elementi possono indifferentemente fungere da significato e da significante".

Conseguenza di tale modo di vedere è che ci troviamo di fronte a un'elaborazione narrativa di cui non si può dire che "parli di X o di Y", che non ha propriamente quello che intendiamo come "un riferimento", ma che vale soprattutto per il collegamento che opera *tra* diversi livelli dell'esperibile e del pensabile, grazie ai molteplici *parallelismi* che essa istituisce. Il valore semantico, in sostanza, sta nella forma logica con cui essa ci guida alla lettura del mondo. Come scrive Lévi-Strauss (1964, p. 316), "la verità del mito non risiede in un contenuto privilegiato, ma in rapporti logici privi di contenuto", anzi nel fatto stesso che tra elementi appartenenti ad ambiti molto diversi possano venir istituiti "rapporti confrontabili" (*ibidem*). Il mito, si può dire, agisce come una sorta di *intercodice* destinato a permettere una reciproca convertibilità tra i diversi livelli (Lévi-Strauss 1971: 38-39).

Questa è naturalmente la versione più estrema, dentro un ventaglio di posizioni variabili che l'autore assume in passi diversi dei suoi scritti sulle mitologie americane; diciamo che non si tratta di negare propriamente che esistano livelli di senso anche identificabili, ma di mettere in guardia contro forme di *riduzionismo* che rischierebbero di

confinare il valore semantico di questi racconti a un solo livello, per esempio quello di pertinenza sociologica. Non che un livello di pertinenza, o se vogliamo di *topicalizzazione* sociologica, non ci sia e non sia rilevante; tuttavia, più rilevante di questo sarebbe l'istituzione dell'omologia tra i diversi livelli (la dimensione paradigmatica, dunque): la "disciplina di una grammatica", dice Lévi-Strauss, e quindi, dobbiamo capire, non l'elaborazione sintagmatica e localizzata di un *discorso*.

La mitologia istituisce le strutture semiotiche tramite le quali guardiamo la realtà, facendo quindi del mondo, dell'esperienza quotidiana, il libro da leggere, il discorso da interpretare, e riservando a se stessa un ruolo in qualche modo paragonabile a quello di un manuale di grammatica. La mitologia fornisce la *chiave*, mettendo gli uomini in grado di leggere ciò che di conseguenza appare *scritto* al di fuori di essa, nelle cose, da sempre. Aggiungiamo che questo modo di procedere non è così specifico della mitologia, né così diverso da quanto possiamo pensare a proposito della letteratura, del cinema, della pittura: non è importante di cosa questi testi ci parlano, quanto il "modo di vedere il mondo" che ci comunicano. In termini certamente diversi, questo modo di pensare è diffuso tra studiosi di vari ambiti; il punto è che in quanto semiotici non possediamo, mi pare, un modello teorico soddisfacente per dare rappresentazione a questo modo di comunicare, fondamentale ma che poco ha a che fare con i classici modelli della comunicazione. Le nostre metodologie di analisi testuale non sono pensate per cogliere, dei testi, la capacità di istituire un senso che agisce poi propriamente fuori del testo e non è racchiuso nei suoi confini. Certo, Lévi-Strauss non ci dà in questo senso una soluzione pronta o un modello teorico compiuto, ma ci lascia a mio parere molte indicazioni che possono aiutarci a cogliere questa diversa dimensione semiotica. Una *prospettiva sul futuro*, certamente, ancora, se consideriamo che tutt'oggi molti semiotici appaiono sconvolti dall'idea – classicamente saussuriana, diremmo – per cui il senso non se ne sta affatto chiuso nel testo come un cadavere nel suo sarcofago.

Molto lontani siamo anche, evidentemente, dalla tradizione peirciana di studio dell'icona, per cui l'analogia agisce come semplice meccanismo di rinvio. L'analogia si presenta infatti qui non quale mero *strumento*, bensì quale *chiave del senso*. L'analogia, poniamo, tra il ritratto e il volto cui esso "fa riferimento" non permette semplicemente di passare strumentalmente dal primo al secondo; l'analogia è fondamento di scoperta, aggiunta di novità: l'analogia è quello che s'impara, e che cambia per sempre il modo in cui pensiamo il volto di quella persona. Ancora una volta, il ponte, la connessione, la relazione è il luogo decisivo in cui individuare il senso.

Al di là del testo

La centralità che unanimemente è stata riconosciuta a Lévi-Strauss nell'elaborazione della visione strutturalista discende dall'allargamento a tutti i livelli del principio chiave dell'*identità per differenza*. In particolare, il modo di pensare che porta alla definizione del mitema, e che dunque investe il livello della relazione segnica, viene esteso a più complessi segmenti narrativi, agli interi testi, e anche a interi sistemi mitologici. Ma questo determina anche fondamentali innovazioni metodologiche, che conducono molto lontano dalle tradizionali analisi testuali. Applicando al testo la concezione saussuriana dell'identità per differenza, si può dire che in definiti-

va l'identità e il senso di un testo non sono semplicemente "contenuti al suo interno"; come il valore di una lettera tracciata quando si scrive dipende da un gioco di relazioni differenziali tra le varie lettere, così il senso di un racconto può essere raggiunto solo tenendo conto delle relazioni – analogiche e differenziali – che lo connettono ad altri costrutti semiotici, innanzi tutto ad altri racconti, ma anche a usanze, rituali, credenze, eccetera. Il principio per cui nulla ha valore se isolato rende il modo di procedere di Lévi-Strauss particolarmente interessante per chi cerchi metodi capaci di legare profondamente i testi al loro contesto socioculturale.

Questo cambiamento concettuale non comporta la scomparsa della dimensione del "testo" che qualcuno può temere, ma ne muta profondamente la percezione, e fondamentale è l'idea che il sistema culturale si presenti come una complessa *rete* di testi tra loro collegati: una visione che significativamente anticipa aspetti importanti di quella che oggi ci è familiare come, semplicemente, "la rete". Va precisato che la visione corrente delle relazioni "intertestuali" ha poco a che vedere con la prospettiva saussuriana, trattandosi di un fenomeno non sistemico e ineludibile ma intermittente, contingente e sostanzialmente *locale*, nel senso di legare alcuni testi (spesso soltanto due) attraverso meccanismi di inclusione citazionale o di allusione comparativa. Qui si pensa invece che la totalità del testo, e di qualsiasi testo, non esista fuori del riferimento alla rete di relazioni – di *link*, diremmo oggi – che lo collega ad altri testi: senza di ch , esso risulta indefinibile e inanalizzabile.

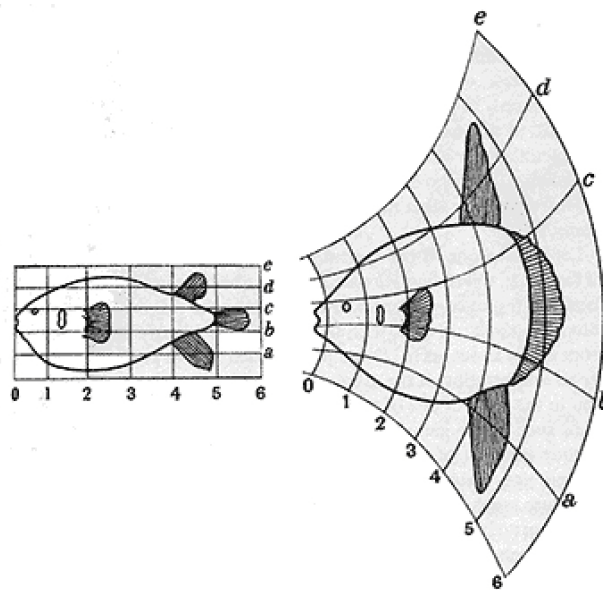
In questo senso, la visione di Lévi-Strauss ci porta molto oltre l'idea che i racconti possano essere costruiti secondo procedure di carattere *combinatorio*. Neppure si può pensare a semplici meccanismi di generazione interna. Concetti e procedure della disciplina debbono essere profondamente innovati. Infatti, come sappiamo bene, "il pensiero mitico   essenzialmente trasformatore" (Lévi-Strauss 1971, p. 637); ma va aggiunto che il gigantesco lavoro svolto da Lévi-Strauss in termini di indagini sulle relazioni trasformazionali che interessano i testi mitici non ci fa pensare che tali trasformazioni agiscano semplicemente a livello *locale*.

Si pensa invece a fenomeni primari, che determinano lo svolgersi di processi subordinati: "*trasformazioni primarie*" e "*trasformazioni subordinate*" sono proprio espressioni che troviamo nell'*Uomo Nudo* (Lévi-Strauss 1971, pp. 206, 352). Si ricorder  che Lévi-Strauss parla anche di "cellule regolatrici", cio  di costrutti narrativi chiave, comuni anche a un vasto insieme di miti, che pilotano le trasformazioni che investono gli altri episodi dei racconti (ibidem, pp. 325-26 e pp. 470-71). Nonostante la complessit  e la dispersione dell'analisi tra un'infinit  di racconti e di relativi percorsi di connessione, alla fine abbiamo la sensazione che i sistemi mitologici assicurino il loro ordine interno attraverso la regolazione non gi  di singole trasformazioni, ma di interi fasci di trasformazioni omologhe; anzi, l'impressione   che un insieme di regole sorprendentemente ridotto possa essere in grado di controllare ampi e multiformi complessi mitologici e i loro meccanismi di trasformazione.

In tale prospettiva, in particolare nel modo raffinato in cui tratta il concetto di "trasformazione", Lévi-Strauss riconosce il suo debito teorico a un autore che aveva operato in un'area che appariva allora alquanto esotica, quella della morfologia zoologica, ma che in seguito   potuta apparire meno lontana dalla semiotica, poich  ci siamo abituati ad avere a che fare con teorie matematiche di carattere topologico.   a queste teorie che

si ispira lo zoologo di cui parliamo, D'Arcy Wentworth Thompson, il cui libro di riferimento, *On growth and form*, è del 1952. Qui, Thompson intende per *trasformazione* quel rapporto formale che permette di esprimere le differenze tra le morfologie di specie animali affini, analizzate attraverso un sistema di assi cartesiani.

In questo modo non si tratta più di confrontarsi con una somma di trasformazioni che investono le varie parti del corpo dell'animale ma di assumere l'unità integrale di ciascun organismo, facendo risalire le differenze tra specie animali non alla somma di più trasformazioni distinte, ma a un processo complessivo che determina tutto un insieme di trasformazioni tra loro correlate. L'uso delle coordinate cartesiane permette appunto di mostrare come differenze morfologiche che sembrano ambigue e complesse corrispondano in effetti a fenomeni semplici (Thompson 1952, p. 297): semplici, se letti in una chiave sistemica. Riporto qui un esempio tipico, che mostra in modo evidente quale sia l'idea di Thompson.



Il punto decisivo, per noi soprattutto, è che in questo modo si decide di spiegare le differenze tra *oggetti osservabili* in termini di differenze tra *sistemi di riferimento* (sistemi cartesiani in quel caso, sistemi semiotici nel nostro). In altre parole, le differenze tra due oggetti risultano in questa luce spiegabili se le interpretiamo come effetti della trasformazione del campo contenitore, o come passaggio dell'oggetto attraverso differenti campi contenitori. Non è l'oggetto a mutare, ma il sistema di riferimento. Gli oggetti con cui noi abbiamo a che fare sono, naturalmente, i testi. E si comprende subito che c'è una profonda differenza tra il pensare che ciò che dobbiamo spiegare è il disegno del testo oppure qualcosa che disegna il testo ma che lo trascende. Cerchiamo di capire meglio.

Nel caso del mito, l'idea è che risulta più utile interpretare le differenze tra racconti, per esempio appartenenti a due vicini gruppi etnici, non in termini di differenze intercorrenti tra *quei due particolari racconti* ma come traccia della relazione trasformazionale che lega i due sistemi mitologici: se un mito sembra in qualche modo deformato

un altro, la deformazione va supposta nei campi semiotici ad essi soggiacenti. I “campi semiotici” cui faccio riferimento non sono qui, s’intende, entità astratte di natura logico-matematica, bensì precise realtà socioculturali, corrispondenti per esempio a diverse unità etniche, o a configurazioni sociali e ideologiche in conflitto, a gruppi o centri di potere antagonisti, magari a differenti stati di evoluzione diacronica di una struttura sociale che stridono tra loro generando effetti di dissonanza, e così via. Thompson – un’ultima citazione – usa un’espressione che mi sembra molto interessante, per spiegare come la *forma* – entità apparentemente statica – vada intesa come subordinata all’azione dei fattori dinamici; dice infatti: “la forma di un oggetto è un diagramma di forze” (Thompson 1952, p. 15).

Credo che per la semiotica questa sia un’idea affascinante e capace di portarci a un modo radicalmente nuovo di pensare la dimensione testuale. Possiamo collegarla a idee che Lévi-Strauss esprime in modi, è vero, non sempre chiarissimi, ma per me di enorme suggestione. Scrive nell’*Uomo nudo*: “un mito, o un insieme di miti, lungi dal costituire un corpo inerte sottoposto a influenze d’ordine puramente meccanico che procedono per aggiunta o sottrazione d’elementi, deve definirsi in una prospettiva dinamica come lo stato di un gruppo trasformazionale in equilibrio provvisorio con altri stati, ma la cui apparente stabilità dipende, su di un piano superficiale, dal grado in cui le tensioni prevalenti fra due stati si annullano” (Lévi-Strauss 1971, p. 193).

Capisco che Lévi-Strauss voglia dirci che la struttura di un mito deve essere vista come una porzione delimitata di un campo organizzato da un’interazione di forze. Non esiste e non può essere studiato, allora, un processo di generazione del testo: non c’è infatti, com’è invece nel noto modello greimasiano, un punto dal quale origina la generazione del testo, ma questo va pensato come proiezione, momentanea e provvisoria, di un processo dinamico che lo sovrasta, quella che chiamiamo una *pratica sociale*. Ogni racconto non è che una manifestazione di una delle zone del campo in provvisorio equilibrio: di un campo di forze, di una sorta di reticolato semiotico – possiamo immaginarcelo così – definito, e nel medesimo istante *trasformato*, dall’azione delle diverse forze in gioco.

“La forma di un oggetto è un diagramma di forze”: la struttura di un mito, o quella del discorso di un politico o dell’articolo di un giornalista, o se vogliamo di un romanzo di Maupassant o magari di un melodramma di Puccini (su quest’ultimo caso cfr. Ferraro 2009), e così via, non è che la manifestazione di un certo rapporto fra le tensioni trasformazionali esistenti nel sistema: è, di fatto, come *la proiezione di qualcosa che accade*. Il testo disegna al suo interno la traccia delle tensioni operanti nel sistema culturale, e proietta uno stato di questa torsione, testimoniando una connessione, molto più intima e necessaria di ciò che comunemente si pensa, tra analisi semiotica e indagine sociologica: non è possibile pensare a un’analisi del testo *e poi* del suo rapporto con il contesto sociale e ideologico in cui s’inserisce, perché quello che pensavamo come un *esterno del testo* – qualcosa che accade sulla scena socioculturale – ne è invece la sua struttura portante, la sua realtà più profonda e più intima. I testi vanno ripensati dunque quali *processi* che provvisoriamente manifestano e coagulano certe *pratiche sociali*.

Riferimenti bibliografici

Ferraro, G., 2001, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, nuova ed., Roma, Meltemi.

Ferraro, G., 2008, *Antenato totemico e anello di congiunzione. La connessione tra “sacro” e “segno” nel pensiero di Émile Durkheim*, in “Destini del sacro”, a cura di N. Dusi e G. Marrone, Roma, Meltemi, pp. 73-80.

Ferraro, G., 2009, *Al buio non si trova. La Bohème alla luce della sociosemiotica*, in “Parole nell’aria. Sincretismi fra musica e altri linguaggi”, a cura di M.P. Pozzato e L. Spaziante, Pisa, ETS, pp. 229-253.

Lévi-Strauss, C., 1964, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon,; trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966.

Lévi-Strauss, C., 1966, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon; trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970

Lévi-Strauss, C., 1971, *L’homme nu*, Plon, Paris; trad. it. *L’uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974.

Thompson, D. W., 1952, *On growth and form*, II ed., 2 voll., Cambridge, University Press; trad. it. dell’ed. ridotta, *Crescita e forma*, Torino, Boringhieri, 1969.