

I SAGGI DI LEXIA

56

Direttori

Ugo VOLLI

Università degli Studi di Torino

Guido FERRARO

Università degli Studi di Torino

Massimo LEONE

Università degli Studi di Torino

Aprire una collana di libri specializzata in una disciplina che si vuole scientifica, soprattutto se essa appartiene a quella zona intermedia della nostra enciclopedia dei saperi — non radicata in teoremi o esperimenti, ma neppure costruita per opinioni soggettive — che sono le scienze umane, è un gesto ambizioso. Vi potrebbe corrispondere il debito di una definizione della disciplina, del suo oggetto, dei suoi metodi. Ciò in particolar modo per una disciplina come la nostra: essa infatti, fin dal suo nome (semiotica o semiologia) è stata intesa in modi assai diversi se non contrapposti nel secolo della sua esistenza moderna: più vicina alla linguistica o alla filosofia, alla critica culturale o alle diverse scienze sociali (sociologia, antropologia, psicologia). C'è chi, come Greimas sulla traccia di Hjelmslev, ha preteso di definirne in maniera rigorosa e perfino assiomatica (interdefinita) principi e concetti, seguendo requisiti riservati normalmente solo alle discipline logico-matematiche; chi, come in fondo lo stesso Saussure, ne ha intuito la vocazione alla ricerca empirica sulle leggi di funzionamento dei diversi fenomeni di comunicazione e significazione nella vita sociale; chi, come l'ultimo Eco sulla traccia di Peirce, l'ha pensata piuttosto come una ricerca filosofica sul senso e le sue condizioni di possibilità; altri, da Barthes in poi, ne hanno valutato la possibilità di smascheramento dell'ideologia e delle strutture di potere. . . . Noi rifiutiamo un passo così ambizioso. Ci riferiremo piuttosto a un concetto espresso da Umberto Eco all'inizio del suo lavoro di ricerca: il "campo semiotico", cioè quel vastissimo ambito culturale, insieme di testi e discorsi, di attività interpretative e di pratiche codificate, di linguaggi e di generi, di fenomeni comunicativi e di effetti di senso, di tecniche espressive e inventari di contenuti, di messaggi, riscritture e deformazioni che insieme costituiscono il mondo sensato (e dunque sempre sociale anche quando è naturale) in cui viviamo, o per dirla nei termini di Lotman, la nostra semiosfera. La semiotica costituisce il tentativo paradossale (perché autoriferito) e sempre parziale, di ritrovare l'ordine (o gli ordini) che rendono leggibile, sensato, facile, quasi "naturale" per chi ci vive dentro, questo coacervo di azioni e oggetti. Di fatto, quando conversiamo, leggiamo un libro, agiamo politicamente, ci divertiamo a uno spettacolo, noi siamo perfettamente in grado non solo di decodificare quel che accade, ma anche di connetterlo a valori, significati, gusti, altre forme espressive. Insomma siamo competenti e siamo anche capaci di confrontare la nostra competenza con quella altrui, interagendo in modo opportuno. È questa competenza condivisa o confrontabile l'oggetto della semiotica.

I suoi metodi sono di fatto diversi, certamente non riducibili oggi a una sterile assiomatica, ma in parte anche sviluppati grazie ai tentativi di formalizzazione dell'École de Paris. Essi funzionano un po' secondo la metafora wittgensteiniana della cassetta degli attrezzi: è bene che ci siano cacciavite, martello, forbici ecc.: sta alla competenza pragmatica del ricercatore selezionare caso per caso lo strumento opportuno per l'operazione da compiere.

Questa collana presenterà soprattutto ricerche empiriche, analisi di casi, lascerà volentieri spazio al nuovo, sia nelle persone degli autori che degli argomenti di studio. Questo è sempre una condizione dello sviluppo scientifico, che ha come prerequisito il cambiamento e il rinnovamento. Lo è a maggior ragione per una collana legata al mondo universitario, irrigidito da troppo tempo nel nostro Paese da un blocco sostanziale che non dà luogo ai giovani di emergere e di prendere il posto che meritano.

Ugo Volli

Classificazione Decimale Dewey:

303.372 (23.) PROCESSI SOCIALI. ABITUDINI E CREDENZE

ANGELO DI CATERINO

L'AMBIGUITÀ DEL CREDERE

SEMIOTICA E ANTROPOLOGIA
DEI PROCESSI EPISTEMICI





©

ISBN
979-12-218-1534-4

PRIMA EDIZIONE
ROMA 17 OTTOBRE 2024

A Sofia Levante

INDICE

- 11 *Introduzione*
Credere ed esistenza umana
Le apparenze del mondo: percezione e credenze, 12 – Per una semiotica del mondo “creduto” (e quindi sensato), 14 – L’ambiguità del credere, 15 – Tra semiotica e antropologia, 17.
- 19 *Capitolo I*
Come crediamo il mondo
1. La relazione tra il credere e la cultura, 19 – 2. Il Capitano James Cook e gli hawaiani, 20 – 3. Esperire il mondo tramite il credere: come pensano gli isolani?, 22 – 4. Il Capodanno hawaiano: il *Makahiki*, 24 – 5. Cook, il Dio morente, 26 – 6. Il credere: percezione e interpretazione del mondo, 27 – 7. Isole di cultura “credente”, 30.
- 33 *Capitolo II*
L’efficacia simbolica del credere
1. Magia, miti, totem e credenze, 33 – 2. La terapia del senso, 34 – 3. Del (con-)senso comune, 35 – 4. Crisi e ricostruzione del senso creduto, 37 – 5. Lo spettacolo “per” credere, 38 – 6. Credere tramite l’“altro”, 41 – 7. Il legame tra credere e efficacia simbolica, 43 – Mitologie d’oggi, 45.
- 47 *Capitolo III*
Del senso del credere
1. Tra semiotica e credere, 47 – 2. Il “mondo naturale” come senso comune, 47 – 3. Un mondo culturale creduto “naturale”, 49 – 4. Un

esempio: l'illusione della naturalità del tempo, 51 – 5. Destinanti che fanno credere, 53 – 6. Per una teoria del credere destinante, 56 – 7. Credere che “fa essere”, 59 – Elementi di semiotica narrativa del credere, 62.

65 Capitolo IV
Credere al “vero”

1. Introduzione alla veridizione, 65 – 2. Verosimile e veridico: le marche dell'episteme, 68 – 3. Del creder apparir vero: il verosimile, 72 – 4. Del creder esser vero: il veridico, 73 – 5. Strategie analitiche: la struttura del credere, 76.

81 Capitolo V
Tra post-verità e totemismo digitale

1. Credere al giorno d'oggi, 81 – 2. Il contesto della *Network Society*, 83 – 3. Il credere all'epoca della “post-verità”, 85 – 4. Il credere delle scorciatoie cognitive, 87 – 5. Credere all'interno di reti sociali, 93 – 6. Credere a noi stessi: algoritmi personalizzati, 95 – 7. Bolle e filtri, ovvero: “Semiosfere”, 98 – 8. Totemismo digitale: il credere dei collettivi virtuali, 103.

107 Capitolo VI
Come crede(re al)l'IA

1. L'influenza dell'IA nella significazione contemporanea, 107 – 2. L'IA generativa e i suoi discorsi, 108 – 3. Il discorso “artificiale” e la sua credibilità, 112 – 4. Le macchine credono?, 114 – 5. L'IA e il futuro del discorso complottista, 117.

119 *Conclusioni*

121 *Bibliografia*

Avvertenza: nei rimandi bibliografici all'interno del testo la data segnalata corrisponde a quella dell'edizione originale, mentre il rimando al numero di pagina deve intendersi sempre riferito alla traduzione italiana, laddove questa è citata in Bibliografia.

INTRODUZIONE

CREDERE ED ESISTENZA UMANA

Marshall Sahlins, antropologo poco menzionato dai semiotici¹, introducendo al suo ultimo lavoro² si lancia in una disamina critica dei metodi dell'antropologia. In particolare, egli rileva come l'apparato concettuale dell'etnografia tradizionale contenga degli equivoci deturpanti tanto la disciplina antropologica quanto le culture da essa descritte, sminuendo la mentalità delle persone come una falsa percezione della realtà. In altri termini, secondo l'antropologo, accade che:

anche il miglior lavoro etnografico riduca le relazioni essenziali di una cultura dell'immanenza al ruolo di fantasie di comodo della realtà oggettiva — cioè di un mondo che è in realtà privo di tali divinità — rendendo dunque la loro cultura una rappresentazione fittizia della nostra. (Sahlins 2022, p. 12)

Sahlins sostiene che questa postura sia da imputare *in primis* ai termini etnografici costituenti il metalinguaggio di riferimento della disciplina, prospettandone al più presto una rettifica sensibile. Sotto accusa, primo fra tutti è, incredibilmente, quello di “credenza” (*belief*). Di fatto, in etnografia, secondo lo studioso, “credere” assumerebbe troppo spesso la funzione di filtro etnocentrico rispetto a ciò che le persone realmente fanno. Detto altrimenti, gli antropologi tenderebbero ad usare il verbo “credere” — rispetto al fatto che una determinata popolazione “creda” in qualcosa solo quando non credono

¹ A memoria, ci sembra che Sahlins sia menzionato in tutto due volte tra i lavori dei maggiori semiotici italiani. Paolo Fabbri (2002, p. 414), nella post-fazione a Duranti (2002), lo nomina collocandolo tra quegli antropologi che hanno dato alla cultura una definizione semiotica. Gianfranco Marrone (2011, p. 145), invece, utilizza il lavoro di Sahlins (2008) come riferimento principale per ciò che riguarda la nozione di natura umana.

² Purtroppo, si tratta dell'ultimo lavoro di Sahlins in senso stretto poiché edito pochi mesi dopo la sua scomparsa.

alla stessa cosa. Ad esempio, gli antropologi non dicono: « La gente crede che la cloroquina curi la malaria »; ma dicono: « La gente crede che gli sciamani curino dalle malattie ». Il credere, insomma, diviene una specie di attributo delle popolazioni dal pensiero ingenuo, arcaico, “selvaggio”, che non è in grado di “sapere”. Altro imputato è il termine “mito”, riferito a quelle narrazioni “credute” come verità sacre dal tessuto sociale che le condivide e, al contrario, “pensate” come finzione dalle culture europee più comuni.

Rispetto alla proposta di Sahlins, questo libro va in direzione diametralmente opposta. Certo, come il titolo lo indica, lo statuto del credere è problematico, “ambiguo” (a dir poco). Però, contrariamente all’antropologo pensiamo che il credere costituisca una delle condizioni innate dell’esistenza sensata dell’umanità e, pertanto, passibile di essere menzionata nei resoconti riguardanti tutte le culture. Se non altro, si tratta di un tentativo di generalizzazione circa la condizione universale degli esseri umani di esperire un’esistenza sensata e cioè culturale³. In altri termini, riteniamo che si possano ricondurre le differenze culturali, che definiscono i gruppi sociali che le condividono, ad un unico principio che le regola: il credere.

Proprio i lavori di Sahlins (1985; 1995) ci insegnano che le credenze culturali costituiscono quel filtro imprescindibile che permette ai diversi gruppi sociali di percepire il mondo alla loro (stessa) maniera. Si postula così l’impossibilità di accedere al mondo nelle sue fattezze empiriche “materiali” rivalutando al ribasso il ruolo della percezione sensoriale. In virtù di questa condizione, il credere non sarebbe allora di pertinenza del solo pensiero “selvaggio”, delle “legioni di imbecilli”⁴ che credono e rilanciano le *fake-news*, ma riguarderebbe la nostra quotidianità di esseri culturali immersi in un mondo sensato.

Le apparenze del mondo: percezione e credenze

Negli ultimi tempi i lavori a cavallo tra ricerca sociale, scienze cognitive, economia comportamentale, fisica quantistica, sembrano concordi nel

³ Il connubio tra senso e cultura dovrebbe far pensare alla necessità di un approccio teorico che coniughi semiotica e antropologia.

⁴ Riportiamo quest’espressione, stralcio di un’intervista di Umberto Eco del 2015 a margine del conferimento della laurea honoris causa in “Comunicazione e Cultura dei media” all’Università di Torino. Il bersaglio polemico di Eco sono i social media colpevoli di dar parola a “legioni di imbecilli” creduloni che rischiano di essere creduti al pari di un Premio Nobel.

ritenere che ciò che crediamo essere la realtà è invece il frutto di un inganno determinato da apparenze illusorie⁵. In altri termini, viene imputata l'impossibilità di una apprensione oggettiva del mondo per mezzo della percezione che, di fatto, sarebbe irrimediabilmente contaminata da altri fattori tra i quali, sicuramente, i nostri sistemi di credenze. Cioè, il primo dei tanti sbagli del pensiero è di credere di percepire il mondo per quello che è, e quindi di avere un accesso puramente oggettivo alla realtà. Se così fosse, la realtà sarebbe unica e immutabile e non assisteremmo al fenomeno del relativismo e dell'evoluzione culturale.

Abbiamo la sensazione di esperire direttamente — con gli occhi e con le orecchie — ma è un'illusione determinata dal risultato finale di elaborazione che comincia con l'attività percettiva di assemblare segnali che portano informazioni al nostro cervello in una forma già "rimaneggiata". Con questo vogliamo dire che i dati sensibili del mondo, prima di giungere alla valutazione cognitiva, sono già "elaborati" da una prima forma di discretizzazione operata dall'attività percettiva⁶. Pertanto, è lecito pensare che esistano proprietà del mondo che non "percepiano" in maniera sensibile. Sappiamo infatti che gli uccelli, ad esempio, riescono a percepire colori per noi inaccessibili, così come i cani possiedono un udito e un olfatto in grado di sentire suoni e odori per noi impensabili.

Alla stessa maniera, la nostra appartenenza ad una cultura, cioè ad un sistema di sapere condiviso e trasmesso socialmente, filtra ulteriormente il dato sensibile sulla scorta di pertinenze differenziali stabilite e strutturate dal pensiero simbolico. Ovvero, riconosciamo la figura, ad esempio, di un sole sulla scorta di elementi che, in opposizione ad altri, la nostra cultura ha decretato come pertinenti.

Sicuramente resta da stabilire se il filtro culturale, a sua volta, influenzi la capacità discrezionale dell'apprensione sensibile o se questa sia stabile, identica per tutti gli esseri umani e pertanto immune dal relativismo e dall'evoluzione culturale. Ad ogni modo, quello che fin qui ci interessa stabilire è che ciò che comunemente chiamiamo

⁵ Cfr. Duffy (2018); Hoffman (2020); Sloman e Fernbach (2017); Rovelli (2014); Crick (1994).

⁶ Al di là delle numerose referenze provenienti da ambiti più consoni, colpisce come questo principio sia trattato anche dall'antropologia di Claude Lévi-Strauss, per il quale: « L'occhio non fotografa semplicemente gli oggetti: ne codifica i caratteri distintivi. Questi non consistono nelle qualità sensibili che noi attribuiamo alle cose che ci circondano, ma in un insieme di rapporti » (Lévi-Strauss 1983, pp. 125-126).

“percezione” è di fatto un processo attivo e interpretativo che ci restituisce una rappresentazione simbolica e culturale del mondo, ragion per cui non abbiamo alcuna conoscenza diretta degli oggetti che consideriamo “reali”. Di conseguenza, allora, il mondo non è come lo vediamo ma bensì come lo “crediamo”.

Per una semiotica del mondo “creduto” (e quindi sensato)

Questa condizione, seppur espressa in maniera differente, è condivisa dalla semiotica in quanto disciplina votata a studiare “come” esperiamo sensatamente la nostra esistenza nel mondo. Da un lato l’ipotesi interpretativa ci dice che la nostra percezione del mondo è mediata dai segni “interpretanti”, necessari appunto per interpretarla più o meno correttamente; dall’altro la vulgata a fondamento strutturale sostiene che il senso del mondo è dato nei “discorsi” su di esso circolanti nel tessuto sociale. Quel che è certo, insomma, è questa condizione per cui l’esperienza sensata del mondo è comunque mediata da qualcosa riducendo l’importanza del mero dato percettivo.

Pertanto, ciò che illusoriamente chiamiamo mondo “reale” è piuttosto qualcosa che viene creato, interpretato e descritto attraverso i linguaggi e i segni. In altre parole, la realtà non è semplicemente data, ovvero trasmessa per apprendimento, ma è sempre il risultato di un processo di significazione che avviene attraverso i vari sistemi di segni — linguistici, culturali, visivi, ecc. — che utilizziamo per rappresentare e comprendere il mondo. Per cui, il senso delle “cose” del mondo non è determinato tanto dall’esperienza sensibile che facciamo di esse, quanto conservato nelle conoscenze ovvero nelle forme di sapere culturale, “credenze” che ereditiamo, condividiamo e utilizziamo per vivere collettivamente all’interno dello stesso mondo⁷. Se da un lato questo ci permette di conoscere anche ciò di cui non possiamo avere una percezione diretta o immediata (sapere ad esempio che la terra è tonda o che un vaccino ci protegge dall’influenza), dall’altro questa condizione ci consente di esperire anche ciò che non esiste nel mondo (sappiamo descrivere un unicorno, un ornitorinco, congetturare sull’arrivo degli alieni, pensare ad un super complotto mondiale architettato da Soros e così via).

⁷ Cfr. de Certeau (2007).

Ad oggi il dibattito attorno alla cosiddetta “post-verità” imputa alle nuove tecnologie, alle nuove forme di mediazione comunicativa, di contribuire ad uno slittamento verso un mondo mediato dove le evidenze empiriche non contano più nel processo di valutazione della realtà. Ecco, con questa introduzione speriamo di ridurre un minimo il clamore attorno a quella che sembra essere invece una condizione innata dell’esistenza degli esseri umani.

L’ambiguità del credere

Nell’argomentazione appena espressa è implicitamente descritta la doppia condizione del credere, oggetto dei capitoli che verranno. Quindi, possiamo ricominciare dall’ assunto per cui il senso del mondo in cui siamo immersi circola tramite i discorsi su di esso e che, idealmente, condividiamo. Proprio l’aspetto condiviso ci fa presumere che ciò che abbiamo appreso o apprendiamo dai discorsi sul mondo non sia in discussione e che, anzi, costituisca un solido “garante” su cui poggiare le nostre esperienze sensate. Si tratta di ciò che comunemente chiamiamo “sapere”, ovvero quell’insieme di competenze generali con cui quotidianamente filtriamo e valutiamo le apparenze del mondo. Tuttavia, dobbiamo riconoscere che queste forme di conoscenza non sono innate, assolute e comuni all’umanità intera. Al contrario, sono il risultato ancora in atto di millenni di valutazioni circa il mondo, condivise e trasmesse lungo le generazioni, sapere utilizzato per vivere assieme nello stesso universo di senso. In altri termini, il sapere si configura allora come un insieme di “credenze”, ovvero di conoscenze “credute” assolute, sanzionate come “vere” dalla realtà sociale che le condivide⁸. È sulla base di questa prima forma del “credere” che esploriamo, esperiamo e valutiamo la realtà e cioè “crediamo” il mondo. Ecco che, però, proprio in quest’atto pratico, scorgiamo la seconda accezione del “credere”: sorta di meccanismo cognitivo, di valutazione rispetto ai fatti del mondo utilizzando l’indice del sapere “creduto” per stimarne la corrispondenza o le possibili differenze.

Michel de Certeau (2007, p. 44-45), in questo senso, definisce il credere proprio come atto rispetto ad un “garante” della cosa creduta che di fatto è sedimentato nella condivisione sociale del sapere. Alla stessa maniera, Greimas (1983, pp. 111-115) sembra privilegiare il

⁸ Cfr. Fontanille (1987).

versante per cui il sapere precede il credere, quest'ultimo inteso come atto di riconoscimento e identificazione rispetto a ciò che già si sa o si crede. Ciononostante, è bene invece rimarcare la circolarità del credere, una prassi per cui — è vero che la valutazione si basa su ciò che è già stato valutato — ma è altresì evidente che ogni atto di “credere” andrà a rinforzare, smentire, modificare le competenze del “credere” le quali, a loro volta, saranno nuovamente utilizzate per “credere”. In questo circuito il credere rivela tutta la sua ambiguità, poiché, anche se ci concentrassimo su uno solo dei due aspetti, finiremmo inevitabilmente per evidenziare l'influenza dell'altro. Per questa stessa ragione, Greimas (1983, p. 112) ipotizza che, in fondo, il credere e il sapere appartengano ad una specie di struttura elastica che li separa ma al tempo stesso li fonde. Quantomeno questo permette di ribaltare quella contrapposizione categoriale classica per cui il credere e sapere si oppongono in una specie di conflitto tra fede e ragione, tra superstizione e scienza.

Tra i vari autori, Jean Pouillon (1979) è forse l'antropologo che, secondo noi, ha saputo descrivere più chiaramente l'ambiguità del credere. La constatazione, assai semplice, è che il verbo “credere” è utilizzato tanto per esprimere dubbi che per manifestare certezze: « “Credere a...” significa affermare un'esistenza, “credere in...” aver fiducia, “credere che...” rappresentarsi qualcosa in un certo modo » (Pouillon 1979, p. 44). L'esempio linguistico mostra che attraverso le due costruzioni indirette è possibile rispettivamente rinviare all'ambiguità del credere. Per cui, ad esempio: si crede “alle” proprietà idratanti dell'acqua, esprimendo quindi una certezza certificata da un sapere comunemente riconosciuto circa tali proprietà. Oppure, si crede “nelle” proprietà idratanti dell'acqua, esprimendo un giudizio per lo più soggettivo basato su competenze fiduciarie diciamo implicite. Questi due movimenti, che uno stesso verbo può esprimere, appaiono quindi radicalmente opposti. Inoltre, Pouillon sottolinea come il credere in quanto rappresentazione di competenze condivise trovi il suo posto tra le ideologie. Per cui, non esiste credenza isolata, bensì: « ogni rappresentazione si inserisce in un sistema globale più o meno chiaramente, più o meno consciamente articolato, sistema che può essere religioso, ma anche filosofico politico... » (Ivi, p. 46). Al contrario, il credere come valutazione personale si configura come forma di scambio valoriale. In questa direzione è come se il rischio della valutazione individuale costituisca una specie di scommessa il cui

montepremi è una conoscenza inedita sul mondo che, se verificata, porterà in dote dei vantaggi in termini esperienziali.

Ad ogni modo, per l'autore, l'ambiguità del credere non sembra esaurirsi nella sua polisemia, la quale crea, invece, un legame indissolubile tra le diverse forme del credere. Infatti, Pouillon (1979, p. 49) chiosa sostenendo che, in fondo, il dubbio è sempre al cuore di ogni convinzione, e la stessa affermazione implica che essa possa essere sospesa.

Tra semiotica e antropologia

Apparentemente, le due vie del credere sembrano rimandare a contesti disciplinari diversi. Se il credere, inteso come processo interpretativo che valuta la sensatezza del mondo, rientrerebbe nell'ambito della semiotica, la sua controparte come espressione culturale — ovvero l'insieme delle conoscenze condivise e trasmesse socialmente — apparterrebbe invece al dominio dell'antropologia. Tuttavia, tanto l'ambiguità del credere quanto la sua circolarità ci spinge ad adottare un approccio semio-antropologico unificante in direzione di una semiotica della cultura⁹.

Questa precisa scelta di campo deriva dall'ipotesi centrale che guida le discussioni che verranno, per cui: la costruzione e la trasmissione della cultura, intesa come un universo dotato di senso, avvengono tramite il dispositivo epistemico, il quale, a sua volta, esercita la sua funzione tramite competenze culturali. In questa direzione ci sembra che il credere costituisca allora quello snodo centrale in grado di render conto della dinamicità della cultura come rete di significati che l'umanità aggiorna costantemente e in cui si ritrova quotidianamente immersa¹⁰.

Questo contesto teorico spiega la composizione stesura “condivisa” dei contenuti di questo libro. I primi quattro capitoli, dal taglio teorico, egualmente divisi tra antropologia e semiotica. Gli ultimi due spesi su due scenari applicativi di attualità in cui il credere ha una pertinenza innegabile: la “post-verità” legata alla questione delle *fake-news* e infine l'ambito delle IA.

⁹ Sulle “disavventure” che hanno reso difficile l'emergere della semiotica della cultura, ambito in cui — a torto — si riconoscono i soli lavori di Lotman e della scuola di Tartu, si veda Chatenet e Di Caterino (2021).

¹⁰ Cfr. Geertz (1975, p. 11).

CAPITOLO I

COME CREDIAMO IL MONDO

Sahlins e il suo Cook ¹

1. La relazione tra il credere e la cultura

Nel 1779 alle isole Hawaii accade qualcosa. Si tratta di avvenimenti che, implicitamente, costituiscono il banco di prova per l'incontro tra semiotica e antropologia fondante un comune ambito di ricerca riguardante la significazione culturale a vocazione epistemica. Gli esploratori europei, appena sbarcati, e gli isolani festanti provano a tradurre i pensieri degli uni e degli altri tramite le rispettive categorie culturali. Non sanno ancora che gli eventi in cui sono direttamente coinvolti, più di due secoli dopo, avrebbero fornito pagine importanti per capire “come” pensano i “nativi” (Sahlins 1995). Due culture e quindi due sistemi di credenze si incontrano, dando vita ad un dialogo a tratti goffo ma nel contempo drammatico. L'isola di Hawaii, in quanto luogo “isolato” ma allo stesso tempo aperto al mare delle contaminazioni, ospita ed estremizza questo incontro accelerando le interazioni traduttive a vantaggio di significati comuni necessari per il dialogo e la reciproca comprensione. Al giorno d'oggi accadrebbe lo stesso se le isole virtuali dei social network fossero realmente aperte al dialogo; invece, come constateremo nei capitoli a seguire, per diverse ragioni, queste diventano isole a sé stanti i cui membri credono di abitare il mondo “reale”, quello ritenuto “vero”, chiudendo l'accesso a qualsiasi ospite “profano”, portatore di credenze diverse. Tuttavia, anche sull'isola di Hawaii l'apertura al dialogo da vita ad una crisi delle credenze generando un corto circuito di senso che sconvolgerà l'esperienza di isolani ed esploratori. Vedremo insomma esempio dell'ambiguità del credere: da un lato in quanto sistema di sapere condiviso dalle rispettive fazioni, cioè una “cultura”, dall'altro in quanto

¹ Buona parte di questo capitolo è costituito di riflessioni apparse in lingua francese nel nostro articolo *Des îles et des croyances: l'exemple de Cook* pubblicato dalla rivista *Lexia* (Di Caterino, 2020).

meccanismo che, tramite le credenze, interpreta o valuta i comportamenti degli uni e degli altri.

Un “antropologo da scrivania”, lo studioso Marshall Sahlins, quasi duecento anni dopo, raccoglierà i diari di bordo, le carte navali e i resoconti (talvolta contraddittori) e, soprattutto, applicherà implicitamente l'intuizione semiotica al lavoro etnografico². Le sue scoperte congiuntamente alla riflessione teorica, secondo noi, forniscono ancora oggi un contributo rimarcabile alla problematica del credere in seno alla semiotica della cultura: non una semplice semiotica “oggettuale”, ma un ambito di ricerca che sposa la necessità di un dialogo tra le discipline appartenenti al campo dell'etno-antropologia e della semiotica. L'impresa teorica dovrebbe idealmente condurre a ricontestualizzare le mode semiotiche votate alla percezione trainate dalle scienze cognitive. In questa direzione il lavoro di Sahlins (1985) fungerà da prologo alle nostre riflessioni.

2. Il capitano James Cook e gli hawaiani

A partire dalla metà degli anni Settanta, Sahlins, antropologo americano filo-strutturalista, dedica parte della sua ricerca a capire “come” pensano i nativi, e in particolare cercando di ricostruire e interpretare l'esperienza del capitano britannico James Cook durante la scoperta ed esplorazione delle isole Hawaii nel 1779. Nell'arco di qualche decennio, Sahlins raccoglie un vasto apparato etnografico fatto di documenti e testimonianze più o meno ufficiali che, per la maggior parte, risultano concordi nel riportare più o meno gli stessi avvenimenti³ che riportiamo qui di seguito.

Il 26 novembre 1778 il capitano Cook, al comando della nave *Resolution*, e il capitano Clerke, al comando della *Discovery*, giungono in vista della costa nord-orientale dell'isola di Maui. Nei giorni successivi, dopo un breve contatto con gli indigeni, Cook inverte la rotta per dirigersi verso la costa nord-occidentale dell'isola di Hawaii. Il 2 dicembre, le due navi iniziano così a circumnavigare l'isola, gettando finalmente l'ancora il 17 gennaio nella baia di *Kealahou*.

² Un ringraziamento doveroso ai professori Tarcisio Lancioni e Francesco Marsciani con cui abbiamo condiviso questi temi e che, soprattutto, hanno incoraggiato questa ricerca su Sahlins.

³ Gran parte di queste ricerche sono riportate in Sahlins (1995). L'opera in questione costituisce sicuramente il riferimento principale di tutto questo capitolo.