

Per una semiotica deleuziana: bozza di un manifesto

Giuditta Bassano, Tatsuma Padoan

Abstract. This essay sketches a manifesto for a Deleuzian semiotics. Rather than reconstructing a history of Deleuze's relation to semiotic theory, it traces four displacements that such an approach imposes on the discipline. First, the object of analysis is no longer recognised but emerges diagrammatically, through transemiotic translation. Second, enunciation is relocated from the speaking subject to collective assemblages, impersonal haecceities and non-human actors. Third, the diagram is recast as an immanent abstract machine of transcoding between expression and content, against every form of linguisticism. Fourth, bodies and affects are mapped cartographically, as thresholds of becoming. A series of ethnographic semiograms – nail fetishes, Kaluli bird-dancers, the Salento *taranta*, Iatmul schismogenesis – shows how anthropological knowledge has nourished Deleuzian concepts, and how it can sustain a critical politics of immanence against algorithmic governmentality.

1. Introduzione: la semiotica non trova oggetti, li vede emergere nei processi

Questo saggio non ricostruisce un'archeologia storica dei rapporti tra Deleuze e la semiotica. Come ogni manifesto ha valore programmatico e polemico, e Deleuze e Guattari insegnano del resto che un manifesto consiste in una serie di parole d'ordine: atti di parola che modificano corpi e ridistribuiscono soggettività, secondo quanto vedremo nel paragrafo seguente. Cerchiamo qui le filiazioni tra Deleuze e la semiotica, e insieme le alleanze future. Il percorso è irto e poco illuminato, e conviene dichiararlo subito: procediamo per un coordinamento miope tra filosofia deleuziana e semiotica (post-)strutturale. Il primo spostamento riguarda lo statuto dell'oggetto. Una semiotica di stampo deleuziano ricomponne diagrammaticamente il proprio oggetto d'indagine per traduzione transemiotica, e lo sguardo che la esercita è esso stesso un artefatto ibridato, co-implicato in ciò che osserva, sempre multifocale. Mentre l'oggetto peirciano viene primariamente *riconosciuto*, in Deleuze assistiamo all'emergenza di un oggetto "costruttivo", in costante creazione e differenziazione (Dawkins 2020). L'oggetto deleuziano è riconfigurato nel divenire da concatenamenti sempre nuovi e inediti, rifiutando ogni fissità.

Per Paolo Fabbri (2001 [1998], p. 22), che rilegge Deleuze e Foucault e contribuisce alla nostra epistemologia del testo, bisogna abbandonare del tutto l'idea che la semiotica tratti rappresentazioni concettuali astratte. Esistono, di fatto, "solo testi complessi, pezzi di parole, di gesti, di immagini, di suoni, di ritmi". È ancora Fabbri (1998b), in *Come Deleuze ci fa segno*, a sostenere che dopo la *Storia della follia* il termine "oggetto" in Foucault abbandona ogni concezione del referente: dicendo oggetti, Foucault e Deleuze intendono sostanze formate, ossia la sostanza resa comprensibile dalla forma. L'ipotesi che esistano contenuti formati precedenti alla distinzione tra parole e cose regge l'intero discorso che segue, e vale, precisa Fabbri, tanto per il discorso filosofico quanto per quello letterario, estetico e cinematografico.

La chiave di volta di questo superamento risiede nel magistero di Hjelmslev, che Deleuze e Guattari esaltano in *Mille piani* definendolo, come già noto, "il geologo danese spinozista" e "il principe oscuro discendente d'Amleto". L'appellativo di geologo rimanda programmaticamente alla teoria della stratificazione, mentre quello di *spinozista* ne fissa l'immanentismo. La conseguenza radicale di questo rinnovamento hjelmsleviano è la sostanziale indiscernibilità di espressione e contenuto. Paolo Godani (2009) ricorda infatti che il segno deleuziano coincide con la realtà stessa in tutta la sua complessità tangibile: nessuna rappresentazione trascende un reale informe, e nessuna realtà materiale è concepibile

che non sia da sempre intrinsecamente semiotizzata. Si consuma in tal modo il passaggio dal residuo dualistico della *Logica del senso* (costruito sull'opposizione stoica tra corpi ed effetti incorporei) all'assoluta e radicale immanenza teorizzata nell'architettura di *Mille piani*.

2. Concatenamenti collettivi di enunciazione

Se l'oggetto emerge *nel processo* l'istanza che lo produce va ripensata di conseguenza. Una semiotica che rinuncia al referente e alla rappresentazione difficilmente può conservare un'enunciazione modellata sul soggetto che si esprime – e questo a nostro avviso è molto avvertito e chiaro nella ricerca recente di numerosi autori, anche se talvolta si ipostatizza per ragioni politiche un nemico fantasmatico, cioè l'impostazione benvenistiana che non è mai stata maggioritaria né l'unico canale di riflessione sul concetto di enunciazione. Una simile semiotica deve piuttosto cercare il proprio punto di partenza nella dimensione collettiva e impersonale in cui gli enunciati si producono. Il concetto che regge questa riconversione è il concatenamento. Il concetto di "concatenamento", che spesso rende in modo ancora più plastico ed efficace la propria portata euristica quando viene tradotto attraverso l'idea anglofona di *assemblage* – legandosi all'azione materiale del combinare, disporre e organizzare (*agencer*), anche se taluni preferiscono l'originale francese *agencement* –, costituisce il cardine per comprendere la straordinaria effervescenza della molteplicità semiotica deleuziana.

Contro ogni forma di riduzionismo linguisticista o di imperialismo del significante, Deleuze e Guattari introducono e mappano una fitta costellazione di regimi segnici eterogenei: si va dalle semiotiche percettive, mimiche e ludiche a quelle della viseità e della corporeità, fino a delineare una rigorosa quadripartizione tra semiotiche pre-significanti, significanti, controsignificanti (orientate alla deterritorializzazione tramite la Macchina da guerra) e post-significanti (o di soggettivazione passionale). Tutte queste dimensioni non si danno mai in uno stato di purezza astratta; al contrario, esse sono costitutivamente "miste", si mescolano a vari livelli e si connettono costantemente attraverso anelli transemiotici e transcodificazioni continue (Deleuze, Guattari 1980, p. 206).

Tra questi regimi ce n'è uno che ci interessa in modo particolare, la semiotica pre-significante, fondata sull'enunciazione collettiva e su una molteplicità di sostanze dell'espressione senza uniformazione linguistica originaria: è il contraltare esatto della semiotica significante, dove enunciazione e sostanze espressive vengono invece uniformate. Ci interessa come prova del fatto che all'interno dell'architettura teorica di *Mille piani* l'enunciazione perde definitivamente il suo ancoraggio psicologico o fenomenologico a un soggetto individuale, a una coscienza monadica o a un io trascendentale. Essa cessa di essere intesa come un atto di esternalizzazione o di espulsione espressiva per divenire il prodotto diretto di una "macchina collettiva semiotica" (un regime di segni) che preesiste alla lingua stessa e si interfaccia in presupposizione reciproca con una "macchina sociale tecnica" (regime di corpi), ovvero con formazioni di potenza e dinamiche tecnologiche (ivi, p. 113).

Questa rilocalizzazione dell'istanza enunciativa comporta un superamento dei modelli deittici ed egocentrici di matrice benvenistiana, e sposta il baricentro dell'analisi verso il discorso indiretto libero. Oswald Ducrot (1972) rovescia lo schema di Benveniste: adesso, per Ducrot, a spiegare l'autoriferimento è "il fatto che certi enunciati siano socialmente consacrati all'effettuazione di certe azioni", sicché il *performativo si spiega con l'illocutivo* (Deleuze, Guattari 1980, p. 131).

Se ciò che facciamo parlando (valore illocutivo del linguaggio) precede logicamente quel che facciamo dicendolo (usando verbi performativi), ne consegue la tesi deleuziana secondo cui tutte le parole del linguaggio funzionano in realtà come parole d'ordine (*mots d'ordre*) in virtù del loro intrinseco valore illocutivo e della loro sottomissione a obblighi sociali (ivi, p. 135). Il linguaggio emette atti di parola impersonali che realizzano trasformazioni semiotiche immediate, modificano i corpi degli ascoltatori e ridistribuiscono soggettività nel campo sociale; la trasmissione di informazioni preesistenti ne è al più un effetto derivato. Seguendo la lezione di Fabbri nella *Svolta semiotica*, riconoscere l'intrinseca narratività della significazione significa approdare a una nuova immagine del linguaggio e del senso, intesi come tessuto vivente di atti di senso e non certo quali specchi di una problematica rappresentazionale o cognitiva. Un'azione semiotica è per noi a tutti gli effetti "un'interferenza su uno stato del mondo capace o di trasformarlo o di mantenerlo così com'è" (Fabbri 2001 [1998], p. 37), e

tale interferenza si realizza attraverso le catene degli atti linguistici verbali quanto attraverso processi gestuali, coreografici, spaziali o musicali.

Si consuma in questo modo la frantumazione strutturalista del soggetto. Come ricordava Deleuze nel 1967 in *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo*, la svolta strutturale non sopprime affatto il soggetto, ma lo distribuisce sistematicamente, ne contesta l'identità fissa e lo dissipa in modo felice e permanente, facendolo passare di posto in posto: ci ritroviamo così con un soggetto costitutivamente nomade, configurato da individuazioni impersonali e da singolarità preindividuali (Simondon 1964).

Per specificare questo regime di individuazione non personale e non sostanziale, Deleuze e Guattari introducono la nozione scotista di ecceità (*haecceitas*). Come osserva Godani (2009) citando di nuovo i due filosofi, un'ora del giorno, una stagione, un vento, una battaglia o un sorriso che vale di per sé – prima ancora di essere incastrato come attributo del volto di una determinata persona – sono eventi e incontri perfettamente individuati a cui non manca nulla (Deleuze, Guattari 1980, p. 366). Esiste un intero universo di individuazioni reali che prescindono dalle categorie occidentali di sostanza, cosa o persona. Lo stesso scrivere a quattro mani viene descritto in *Pourparlers* come l'incontro impersonale di due ruscelli, un'ecceità dotata di nome proprio che fa saltare i confini dell'individualità biologica (Deleuze 1990).

Questa postura teorica si sposa perfettamente con il concetto linguistico ed etnolinguistico di *ergatività* applicato all'azione transitiva; in altre parole il soggetto agente si scopre da sempre orientato e strutturato dall'azione stessa, paziente nel momento stesso in cui agisce, entro un campo tensionale condiviso.

È la dinamica che François Jullien (2014), riflettendo sulla connivenza tra paesaggio e osservatore, descrive come dissoluzione del soggetto personale nel processo, dove il processo resta il solo soggetto esistente: la natura della montagna equivale alla mia natura perché entrambe sono individuazioni singolari di un medesimo soffio-energia.

In questa prospettiva, l'enunciazione si emancipa dai confini dell'antropocentrismo per includere assemblaggi complessi di artefatti, macchine e non-umani. Sulla scorta di Bruno Latour (1988), che mutua e risemantizza gli strumenti greimasiani di *embrayage* e *débrayage*, gli attori sono configurati come posizioni attanziali di enunciatori che per esempio possono lasciare tracce anche solo materiali, e queste tracce costruiscono reti traduttive ed enunciazionali, continuamente fluide e in riadattamento processuale (Latour 2005; Padoan 2023, pp. 106-107).

Per un esempio empirico di questo funzionamento de-individualizzato pensiamo all'irruzione di un camion dei vigili del fuoco nel traffico cittadino, un classico – *what a mess*.

Immaginiamo di seguire lo svolgimento di una sequenza: innanzitutto vediamo i primi segni della propagazione di una crisi nella fila delle automobili, data dall'elemento sonoro. Il suono si intensifica prima di qualsiasi relazione cosciente tra un soggetto e il camion. In questo momento qualsiasi punto di vista sulla scena si equivale perché non c'è che un'energia, per così dire, che si diffonde e si distribuisce: se ne è investiti in quanto asfalto, ruote, motori, fari, volanti, fondoschiena, corpi di pedoni, semafori e guidatori. La crisi produce spostamenti più o meno intenzionali, le macchine come corpi si ridistribuiscono rompendo un ordine e riadattandolo, né bene né male, e intorno al camion si apre faticosamente un varco. Tutto è critico, collegato, casuale, senza orientamento finale; non c'è progettualità né strategia, sebbene, ovviamente ci sia un flebile programma narrativo, un timone dell'azione implicito che orchestra in filigrana le decisioni più repentine: al camion bisogna fare largo.

Ma appena il camion è passato, alla prima crisi se ne concatena una seconda, una crisi potremmo dire di ristabilimento delle corsie, con clacson, rombi e imprecazioni, e un pericolo forse maggiore di quello iniziale, finché il flusso non si riassorbe nel movimento precedente. L'intero *casino* è il concatenamento collettivo di enunciazione che rende conto dell'evento.

Un funzionamento diagrammatico analogo è rintracciabile nella celebre opposizione strategica tra il gioco degli scacchi e il gioco del Go. Se gli scacchi si fondano su un sistema semiotico istituzionalizzato e arborescente, dove ogni pezzo è un soggetto codificato dotato di proprietà interne stabili, di un nome proprio e di regole di movimento fisse e geometriche (un calco), nel Go le pedine sono elementi anonimi, grani di polvere, singolarità puramente collettive che non possiedono alcuna proprietà intrinseca se non quella di occupare una posizione all'interno di un diagramma di forze, agendo come vettori di una deterritorializzazione o di una cattura dello spazio in un regime di pura immanenza (Deleuze, Guattari 1980, pp. 487-488).

3. Diagramma

L'accesso a un'immanenza assoluta, depurata da ogni residuo psicologico e referenzialista, esige un dispositivo capace di operare una trasversalità materiale continua tra gli strati: e questo sembrerebbe essere il ruolo di ciò che D&G chiamano diagramma. All'interno dei nostri cantieri di lavoro si è a lungo discusso criticamente sulla presunta preminenza che *Mille piani* accorderebbe al piano dell'Espressione rispetto a quello del Contenuto. Se in studi precedenti (*Spinoza e il problema dell'espressione*, 1968) Deleuze poteva apparire incline a privilegiare il ruolo dell'espressione, nell'architettura di *Mille piani* ogni iniziale linearizzazione del significante viene superata in favore di una concezione diagrammatica del piano di consistenza, e viene a sua volta ancorata in presupposizione reciproca al piano del contenuto (Deleuze, Guattari 1980, p. 108).

Così questa dimensione non domina le stratificazioni tra Espressione e Contenuto dall'esterno. Non si tratta di un metalinguaggio bensì di un operatore virtualmente immanente, la cui imposizione riguarda la presupposizione reciproca e non conforme tra forma dell'espressione e forma del contenuto. Il diagramma agirebbe dunque come macchina astratta deputata alle transcodificazioni tra territori deterritorializzati. Ogni ambiente è codificato, dato che un codice è definito dalla ripetizione periodica; ma ogni codice è perpetuamente in stato di transcodificazione o di trasduzione (Deleuze, Guattari 1980, p. 434). In senso strettamente critico, l'analisi diagrammatica permetterebbe alla semiotica strutturale di maneggiare quella che Deleuze definisce "noologia prefilosofica". L'analisi diagrammatica spazializzerebbe le cosiddette "immagini di pensiero", quelle figure pre-concettuali che in Deleuze e Guattari guidano la creazione dei concetti e precedono logicamente la loro manifestazione segnica empirica e specifica.

In effetti l'unico filo rosso nel modo in cui Deleuze adopera il concetto di diagramma, nelle sue *notevoli variazioni*, sembra l'idea di un isomorfismo diagrammatico latente che possiamo riconoscere nella riflessione speculativa di Spinoza (Deleuze 2007) o di Nietzsche (Deleuze 1962) tanto quanto nell'opera pittorica di Bacon (Deleuze 1981) o in quella letteraria di Proust (Deleuze 1964) a prescindere dalle specifiche contingenti sostanze espressive mobilitate dai singoli autori.

L'esempio che Fabbri (1998b) ne trae è l'immagine dell'erba che cresce dal centro anziché dalla punta o dalla radice. Dietro l'apparente incongruità botanica starebbe un modo di pensare lo sviluppo processuale delle cose isomorfo all'*aion* stoico, la temporalità in cui la crescita del passato e del futuro procede a partire dal presente: l'erba che cresce dal centro e il tempo che si dispiega dal presente renderebbero concretamente la medesima forma organizzativa del contenuto¹.

Su questo terreno si innesta la posizione di Francesco Marsciani, per il quale Deleuze è uno dei pilastri nella fondazione di uno strato trascendentale pre-individuale, pre-personale e inconscio, posto alla base dell'epistemologia strutturale (2012, pp. 72-81). Le serie significante e significata, in termini hjelmsleviani, "si richiamano senza corrispondersi, si determinano reciprocamente senza sovrapporsi", e non intrattengono mai relazioni di conformità, pena l'appiattimento proprio delle rappresentazioni immaginarie.

Il diagramma permetterebbe così di slegare la forma dell'espressione dal linguisticismo e dal fonocentrismo: la forma espressiva si rivelerebbe un diagramma autonomo in grado di attraversare differenti tipi di sostanza, linguistica, pittorica, cinematografica, architettonica o comportamentale. In questa logica qualsiasi forma espressiva può diventare la forma di contenuto di una nuova espressione e viceversa, istituendo il regime di transcodificazione continua che Fabbri (1998a), in linea con Deleuze e Guattari (1980, p. 208), chiama transemiotica.

Un esempio magistrale di questo funzionamento modulare è a nostro avviso la rilettura che Fabbri opera del concetto di "prigione" incrociando Foucault e Deleuze. In *Mille piani* la prigione è la forma del contenuto – stato complesso di cose, architettura carceraria, formazione di potenza – e la delinquenza, come insieme di enunciazioni, è la forma dell'espressione.

¹ Vale però una cautela filologica. In *Mille piani* Deleuze e Guattari scrivono che l'erba cresce in mezzo nel senso di *fra altre cose* (p. 57): l'isomorfismo con l'*Aion* sembra una costruzione di Fabbri prima ancora che una tesi deleuziana (il che non la rende, naturalmente meno istruttiva).

Nel libro su Foucault la prigione resta forma del contenuto o il piano del visibile, i detenuti ne divengono la sostanza, mentre la delinquenza si tramuta in sostanza dell'espressione, la cui forma, o piano dell'enunciabile, è il diritto penale (Deleuze 1986, pp. 49, 71). Nella *Svolta semiotica* Fabbri (2001 [1998], p. 17) ribalta programmaticamente i termini: la prigione si configura come forma dell'espressione, *diagramma spaziale*, visivo e architettonico che organizza e rende *comprensibile la delinquenza*, assunta come forma del contenuto. Questo diagramma espressivo può di conseguenza tradursi in altre istituzioni del mondo sociale, come il monastero, la fabbrica, il manicomio, l'ospedale o la scuola (Fabbri 1998b), e mostra come l'architettura carceraria parli in realtà delle immagini che un'epoca si fa della delinquenza (Fig. 1).

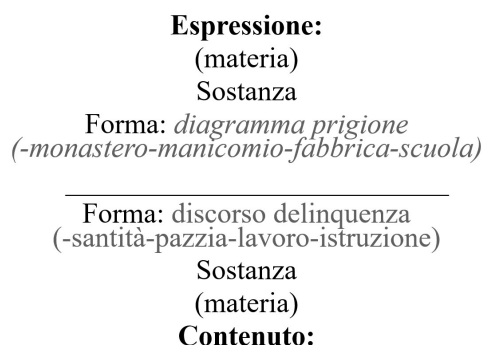


Fig. 1 – Le versioni modulari del diagramma nell'interpretazione di Fabbri (1998b).

In concreto, Fabbri articola la riflessione sul diagramma attraverso due contributi teorici fondamentali. Il primo è *L'oscuro principe spinozista* (Fabbri 1998a), dedicato al testo deleuziano su Francis Bacon. Fabbri evidenzia come nella pittura di Bacon vi sia una campitura di fondo costituita da un mondo di forze caotiche e materiali; su questo fondo si creano linee di consistenza e luoghi di trasduzione (per esempio la "casa") che territorializzano il caos in un gioco reciproco con la deterritorializzazione. Al centro si colloca la figura umana, colpita da forze di deformazione perpetua: la pittura descriverebbe qui processi di forze in fieri più che figure, immagini o stati. Fabbri associa questo "diagramma figurativo" alla nozione peirciana di inferenza logica e di metafora, intese come schemi diagrammatici soggiacenti – di inclusione, esclusione o allargamento – che consentono la circolazione e il passaggio dei tratti semantici tra termini eterogenei, come nel meccanismo semi-simbolico della metafora *la donna è una rosa*. Il secondo affondo è costituito dal saggio del 2015, *Diagrammi in filosofia: Deleuze e la semiotica 'pura'*. Qui Fabbri lancia una provocazione epistemologica: la semiotica possiede la competenza metodologica di analizzare ogni testo, compreso quello filosofico, e ha il potere di spiegare la comprensione filosofica una volta che essa si sia testualizzata nelle sue specifiche sostanze espressive. Il diagramma consisterebbe proprio nell'espressione figurativa di una relazione di relazioni, accoppiando proprietà figurative astratte (sul piano dell'espressione) a proprietà semantiche (sul piano del contenuto), in un formato semi-simbolico.

Fabbri analizza gli schemi grafici di linee e lettere usati da Deleuze per rappresentare spazialmente il cogito cartesiano, il kantismo o la piega foucaultiana (in cui il soggetto si ripiega come parte esterna e interiore al mondo stesso), inserendovi anche il celebre diagramma del "gamberone" di *Mille piani*. Questa icona del mondo naturale viene selezionata per i suoi tratti morfologici (la simmetria del corpo dell'astice, e l'asimmetria delle chele a significare la non-conformità tra i due piani di espressione e contenuto), narrativi (il tagliare delle chele) e aspettuali (la coordinazione dei tagli) al fine di spazializzare il piano di immanenza hjelmsleviano, agendo come meta-diagramma della relazione di presupposizione reciproca.

Tale approccio incrocia anche le ricerche di Tiziana Migliore (2021), la quale richiama l'uso wittgensteiniano del diagramma di Eulero-Venn nel *Tractatus* (Wittgenstein 1921) come illustrazione sensibile di relazioni logiche, e l'esempio delle fotografie in bianco e nero nelle *Osservazioni sui colori* (Wittgenstein 1977), dove il tono del grigio permette di identificare un ragazzo come biondo non per visione diretta, ma *in virtù del sistema di posizioni reciproche dei toni*. Il diagramma si definirebbe così come un vero e proprio intreccio testuale non verbale che traduce e modula le forze.

Sul piano delle politiche dell'immanenza, infine, la funzione critica del diagramma può rivelarsi cruciale per decostruire i dispositivi della governamentalità algoritmica e il funzionamento delle piattaforme

digitali. Per Deleuze, infatti, non tutto è rizoma: ci sono rizomi e alberi, e c'è una deterritorializzazione con cui gli alberi passano a rizomi come il contrario (Deleuze, Guattari 1980, pp. 59, 412, 422). La nostra Ipotesi è che nel capitalismo digitale assistiamo a una perversa arborizzazione del rizoma: l'immanenza rizomatica e apparentemente libera dei social network viene catturata all'interno di interfacce e piattaforme commerciali che ricreano gerarchie arborescenti, dinamiche di controllo e forme di neutralizzazione sui subcontrari.

Una rigorosa *diagrammatologia semiotica* si pone allora come compito critico urgente per rispondere alle pretese di immediatezza percettiva della visione contemporanea, riportando alla luce le forze di modulazione analogica che precedono la binarizzazione e la codificazione digitale dei dati.

4. Macchina semiotica, macchina sociale

Le riflessioni fatte poc'anzi riguardo al diagramma ci portano direttamente nel cuore semiotico del pensiero deleuziano, soprattutto quello sviluppato in felice connubio con Felix Guattari (vedasi il saggio di Montanari all'interno di questo numero). Ovvero che il diagramma, inizialmente pensato da Peirce in chiave semi-simbolica – come analogia tra due gruppi di elementi indessicalmente legati tra loro, ossia una ipoicona indessicale o di secondo livello (Nakassis, Padoan 2025) – sia molto di più che una sottocategoria dei segni iconici. Secondo i due filosofi (semioticamente “in-formati”, Rabinow 2007), il diagramma, proprio poiché “taglia” trasversalmente (e semi-simbolicamente) attraverso le stratificazioni di espressione e contenuto, manifesterebbe un quarto tipo di segnicità dinamica – una deterritorializzazione “assoluta” – non confinabile entro la tricotomia classica di Peirce (Deleuze, Guattari 1980, p. 215). Per comprendere la portata di tale affermazione, bisogna fare un passo indietro, e spiegare meglio come Deleuze e Guattari abbiano incorporato le categorie hjelmsleviane di espressione e contenuto, definendole rispettivamente come *macchina semiotica* basata su regimi di segni e *macchina sociale* basata su regimi di corpi, a comporre una stratificazione mobile che articola il mondo reale (Deleuze, Guattari 1980, pp. 113, 142-145, 213).

Per prima cosa, le categorie di espressione e contenuto vengono ricombinate dai due filosofi con le idee sullo sviluppo di linguaggio e tecniche avanzate molti anni prima da André Leroi-Gourhan, nel suo celebre saggio *Il gesto e la parola* (1964). Se per Leroi-Gourhan l'essere umano, nel corso della sua evoluzione, aveva saputo affrancarsi dalla condizione di animalità trasferendo la funzione tattile e manipolatrice agli arti superiori (non più deputati alla deambulazione ma all'utilizzo di strumenti tecnici), e assegnando al viso la funzione del linguaggio (liberando così la bocca dalla funzione tattile), per Deleuze e Guattari mano, corpi e tecnologia vanno a caratterizzare un piano del contenuto, il cui piano dell'espressione viene per l'appunto costituito dal linguaggio e i segni. Scrivono a tale riguardo i due autori:

La forma di contenuto diventa “alloplastica” e non più “omoplastica”, cioè opera delle modifiche sul mondo esterno. La forma d'espressione diviene linguistica e non più genetica, cioè opera per simboli comprensibili, trasmissibili e modificabili dal di fuori. Le cosiddette proprietà dell'uomo – la tecnica e il linguaggio, l'utensile e il simbolo, la mano libera e la laringe flessibile, “il gesto e la parola” – sono piuttosto proprietà di questa nuova distribuzione, che è difficile far cominciare con l'uomo come fosse un'origine assoluta. A partire dalle analisi di Leroi-Gourhan, si vede come i contenuti si trovino legati alla coppia mano-utensile e le espressioni alla coppia faccia-linguaggio, viso-linguaggio (Deleuze, Guattari 1980, pp. 109-110).

A differenza di quelle tendenze che vorrebbero tenere separata pragmatica da sintassi e semantica, è evidente come per Deleuze e Guattari l'efficacia pragmatica sia già presente nelle forme del contenuto, in quanto esse sarebbero “alloplastiche”, ovvero dotate di presa diretta sul reale. In altre parole, i linguaggi negli strati espressivi avrebbero di volta in volta un effetto incorporato “istantaneo” (Deleuze, Guattari 1980, pp. 134-135) sui corpi nel piano del contenuto della sedimentazione testuale del reale, con una “pragmatica semanticamente enunciata” recuperabile nei testi e nei discorsi (Fabbri 2001 [1998], p. 58). Tali trasformazioni corporee ed incorporee avvengono però senza essenzializzare mai espressioni e contenuti, linguaggi e corpi, proprio per via di quella reversibilità hjelmsleviana tra i piani

ribadita a più riprese (Deleuze, Guattari 1980, pp. 90, 119, 144), secondo la quale un concatenamento macchinico di corpi effettuato sul piano del contenuto può divenire a sua volta un concatenamento collettivo di enunciazione sul piano dell'espressione, agendo su ulteriori corpi umani e non-umani (Deleuze, Guattari 1980, p. 145). Nella stratificazione semiotica dei diversi mondi che abitiamo, le macchine sociali diventano nuove macchine semiotiche in presupposizione reciproca con nuovi regimi di corpi, i piani del contenuto cedono il passo a nuovi piani d'espressione per nuovi piani del contenuto, e i corpi diventano a loro volta nuovi linguaggi, ripensando la produzione del reale in forma di testualità mobile e cangiante (Fabbri 1998a). Nella riconcezione semiotica proposta dai due filosofi francesi, emerge dunque una certa distanza sia da posizioni semiotiche successive che affermano una separazione tra testi e pratiche (Fontanille 2008), sia da un certo antropocentrismo che caratterizzerebbe gli approcci più dichiaratamente fenomenologici (Coquet 2007). La concezione di corpo usata da Deleuze è infatti pienamente spinoziana (Deleuze 1993, 2007; Deleuze, Guattari 1980, pp. 361-366), e in quanto tale non necessariamente ascrivibile a un modello umano né per "origine assoluta" né per sostanza. Diviene altresì chiaro però da questo passaggio come le idee di Hjelmslev e Leroi-Gourhan, per essere accomodate assieme, subiscano allargamenti e modificazioni, creando una originale ricombinazione concettuale – un metodo creativo che caratterizza gran parte della produzione di Deleuze e Guattari:

Abbiamo dunque una nuova organizzazione contenuto-espressione, in cui entrambi hanno forme e sostanze: contenuto tecnologico-espressione simbolica o semiotica. Per contenuto, non bisogna soltanto intendere la mano e gli utensili, ma una macchina sociale tecnica, che preesiste loro e costituisce stati di forza o formazioni di potenza. Per espressione, non bisogna soltanto intendere la faccia e il linguaggio né le lingue, ma una macchina collettiva semiotica che preesiste loro e costituisce dei regimi di segni. Una formazione di potenza è molto più di un utensile, un regime di segni è molto più di una lingua: operano piuttosto come agenti determinanti e selettivi, sia per la costituzione delle lingue, degli utensili, che per i loro usi, per le loro comunicazioni e diffusioni mutue o rispettive (Deleuze, Guattari 1980, p. 113).

I regimi di segni, a prescindere dalla loro sostanza espressiva (verbale o non verbale), diventano una macchina semiotica, ovvero un concatenamento collettivo di enunciazione, mentre i regimi di corpi sul piano del contenuto, su cui i segni agiscono performativamente, vanno a comporre una macchina sociale tecnica, ovvero un concatenamento macchinico di corpi umani e non-umani, un *agencement* sociotecnico di persone e oggetti meglio descrivibile come un *sistema pragmatico* di *azioni e passioni*:

E, sotto questo aspetto, si distinguono in ogni concatenamento il contenuto e l'espressione. In ogni concatenamento bisogna trovare il contenuto e l'espressione, valutare la loro distinzione reale, la loro presupposizione reciproca, i loro inserimenti a pezzo a pezzo. Ma il concatenamento non si riduce già più agli strati, perché, in esso, l'espressione diviene un *sistema semiotico*, un regime di segni, e il contenuto un *sistema pragmatico*, azioni e passioni (Deleuze, Guattari 1980, p. 686).

Potremmo riassumere quanto detto sinora nello schema seguente (Fig. 2):

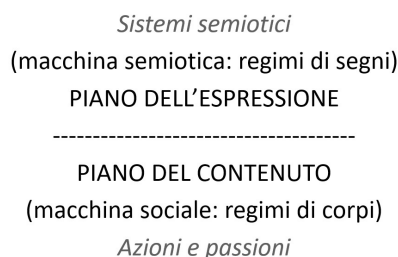


Fig. 2 – Stratificazioni, in Deleuze e Guattari (1980, capp. 3, 4, 15)

Si ritrova qui la genialità di Fabbri, nel saper cogliere un incrocio inaspettato tra la semiotica generativa greimasiana e le riflessioni dei due filosofi, proprio sul concetto di narratività. Uno dei punti su cui insiste di più *La svolta semiotica* è precisamente il fatto che, in linea con l'interpretazione greimasiana, sia “narratività tutto ciò che si presenta ogni qual volta siamo di fronte a *concatenazioni e trasformazioni di azioni e passioni*” (Fabbri 2001 [1998], p. 32). Come non manca di dirci Manar Hammad (2003, p. 26), si definiscono infatti come passioni nel senso semiotico del termine gli “stati modalizzati di un soggetto che ‘patisce’, ovvero che subisce l'azione di un altro soggetto”, ma è proprio la voce del secondo tomo del *Dizionario* di Greimas e Courtés (1986, p. 236) a ricordarci come “così inteso, il concetto di passione fa coppia con quello di azione”. Tuttavia, Fabbri (2001 [1998], p. 97) conferisce a tale concatenamento attanziale una dimensione spinoziana fortemente marcata, laddove le passioni sono descritte come “*effetti di azioni sui corpi, corpi che agiscono su altri corpi*”. È proprio qui, con l'identificazione tra la macchina sociale dei concatenamenti di corpi, umani e non-umani, situata sul piano del contenuto (il “sistema pragmatico”) descritta da Deleuze e Guattari, e i concatenamenti di azioni e passioni che producono i percorsi attanziali e le trasformazioni narrative ripresi da Fabbri, che una semiotica di stampo deleuziano acquista una dimensione operativa.

5. Affettività, corpi, e divenire altro

Vogliamo subito dare un esempio di tale operatività, esaminando brevemente un caso etnografico documentato nella letteratura antropologica, che è stato oggetto di indagine da parte sia di Alfred Gell (1998), che più di recente di Carlo Severi (2018). Si tratta dell'impiego rituale di “feticci a chiodi” o *ankishi* nell'Africa occidentale, che vengono invocati per punire quanti abbiano commesso gravi torti nei confronti dei membri della comunità di riferimento, esercitando una funzione di Destinanti sanzionatori (Greimas, Courtés 1979, p. 282; Bassano 2023) attraverso un rito di invocazione che consiste nel piantare un chiodo nel corpo ligneo del feticcio stesso (Fig. 3).

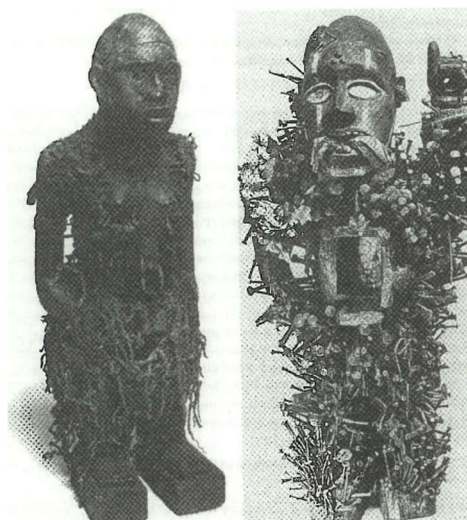


Fig. 3 – Feticci a chiodi provenienti dalla regione africana del Congo. British Museum, Londra, MM023467. Musée de l'Homme, Parigi, area di Loango (Gell 1998, p. 60)

Il processo di costruzione e invocazione di questo attore non-umano metapersonale viene descritto dall'esploratore e ufficiale coloniale inglese Richard Dennett, in una sua testimonianza degli inizi del Novecento riguardante i costumi e le usanze rituali in Congo:

Si tiene una discussione (un'assemblea) per decidere quale Kulu (spirito) debba entrare nell'albero (il Muamba) e presiedere alla realizzazione del feticcio. Si sceglie un ragazzo coraggioso o, ancor meglio, un grande cacciatore, noto per la sua audacia. I celebranti, in seguito, entrano nella boscaglia e gridano il suo nome. Lo Nganga (il sacerdote) abbatte l'albero da cui si dice sgorgi sangue. Poi, si uccide un pollo e si mescola il suo sangue a quello dell'albero. Colui che era stato designato, morirà quindi entro i dieci giorni successivi. Si offre la sua vita in sacrificio, per ciò che gli Zinganga considerano il benessere della comunità. Secondo loro, colui che viene designato è sicuro di morire [...]. Le persone si fanno avanti, vanno di fronte a questi feticci (Zinkici Mbowu) e li supplicano di ucciderle se commettono o hanno commesso questo o quel crimine. Altri chiedono loro di uccidere in questo o quel modo coloro che hanno fatto loro dei torti o che sono sul punto di farlo. E, nel momento in cui formulano queste prechiere, piantano un chiodo nel feticcio ed è così che il dibattito è chiuso. Il Kulu di colui che è stato sacrificato mentre si abbatteva l'albero si incaricherà del resto (Dennett 1968 [1906], p. 93; citato in Severi 2018, pp. 112-113).

L'antropologo Alfred Gell ci offre una mirabile analisi di questo stralcio etnografico, che egli stesso riassumerà con il diagramma seguente (Fig. 4), delineando quelle che potremmo definire le varie posizioni attanziali di questo breve intreccio narrativo:

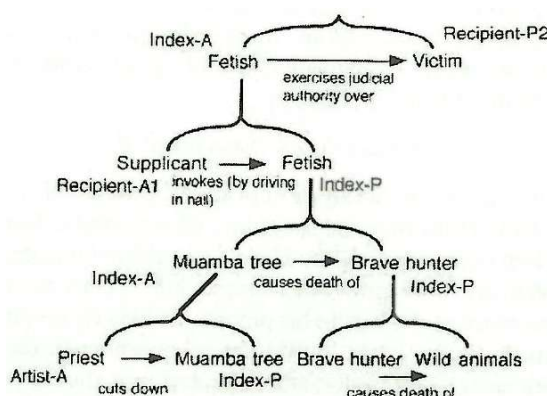


Fig. 4 – Il feticcio come indice di agentività cumulativa e come nodo visibile che lega assieme un groviglio invisibile di relazioni spazio-temporali (Gell 1998, p. 61).

Vari programmi narrativi incassati procedono attraverso diversi livelli di complessità, a partire dal taglio dell'albero Muamba da parte del sacerdote, che corre parallelo all'uccisione della selvaggina da parte del cacciatore. Lo schema procede per ulteriori incassamenti cumulativi, dove questa volta sarà l'albero Muamba a causare la morte del cacciatore, a partire da cui verrà scolpita l'immagine del feticcio. Questa subirà a sua volta l'atto di invocazione da parte del supplicante, che conficcherà il chiodo nell'effigie, portandola ad agire a sua volta contro una vittima, nei confronti della quale l'azione sanzionatoria verrà così innescata. L'intero diagramma ripercorre una serie di azioni e passioni, in cui vari corpi, umani e non-umani, si ritrovano ad agire uno sull'altro – andando a ricoprire la posizione attanziale di chi prima "patisce" ricevendo un'azione, e poi a sua volta "agisce" su un altro corpo a catena.

Tale concatenamento "macchinico" di corpi – la *macchina sociale* tecnica deleuziana – si muove dunque su un piano del contenuto costituito da un intreccio attanziale di azioni e passioni (Fig. 4), che viene messo in presupposizione reciproca con una *macchina semiotica*, ovvero l'effigie stessa conservata nei musei di Londra e Parigi (Fig. 3), piano dell'espressione i cui segni – una sostanza fatta di metallo e legno plasmata in forme identificabili con il profilo antropomorfo del feticcio e i chiodi conficcati – agiscono su chi ha la competenza per coglierli.

Tuttavia, come ci ricorda Severi (2018, p. 114), lo specchio osservabile su molte di queste immagini (Fig. 3, a destra) sta a indicare una possibile reversibilità tra il supplicante che pianta il chiodo, e il feticcio che

lo riceve. Una reversibilità tra chi agisce e chi è agito, tra Destinante e Soggetto, vendicatore e vittima, che ci ricorda come a sua volta anche l'effigie nel museo e chi le sta davanti siano a loro volta corpi che agiscono e patiscono. Essi diventano gli attanti sul piano del contenuto o *macchina sociale* dell'analisi compiuta dall'antropologo Gell sulla ricezione delle immagini – la *macchina semiotica* da lui costruita attraverso il discorso antropologico – così come lo erano stati originariamente il corpo del feticcio e del supplicante che Dennett aveva documentato ed espresso nella sua testimonianza di viaggiatore. In questo avvicinarsi di strati tra regimi di corpi e regimi di segni, le rispettive figure di traduttori – l'antropologo Gell e l'esploratore Dennett – rientrano a pieno titolo, dal momento in cui vengono a loro volta agiti o manipolati dal feticcio stesso e la rete attanziale che esso si porta, per produrre parallelamente i rispettivi resoconti etnografici, che entreranno a far parte del discorso antropologico su ulteriori piani dell'espressione.

Il fatto che l'intera vicenda narrata e gli artefatti conservati coinvolgano dei corpi che agiscono gli uni sugli altri, ci mette di fronte alla questione del corpo e dell'affettività, altro nodo semiotico a cui il lavoro di Deleuze ci invita a guardare con uno sguardo che potremmo definire cartografico – cartografico in quanto diagrammatico. Di contro a molte interpretazioni oltreoceano dell'opera deleuziana, che tendono a separare l'affettività dal discorso (Massumi 1995), i due filosofi francesi ci mostrano come, seguendo la lezione spinoziana, l'affetto possa configurare quell'intreccio di azioni e passioni che essi individuano sul piano del contenuto della stratificazione semiotica del reale. Leggiamo infatti nell'*Etica* di Baruch Spinoza:

Intendo per affetto le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni. *Se noi dunque possiamo essere causa adeguata di alcuna di queste affezioni, allora per affetto intendo un'azione; altrimenti intendo una passione* (Spinoza 2010/2011 [1677], p. 1316).

L'affetto è dunque l'intensità della potenza di agire di un corpo – inteso qui in senso fisico e materiale, non come il “me carne” e il “sé corpo proprio” a cui ci ha abituato tanta fenomenologia semiotica (Fontanille 2004) – e può includere sia l'azione che la passione, a seconda che agisca o venga agito sul corpo stesso (Padoan 2026). Come sostiene l'antropologo Sasha Newell (2018, p. 10), molto di ciò che viene discusso oggi nelle correnti dell'*affect turn* e del New Materialism, deriva da una lettura poco attenta – quando non volutamente travisata – delle fonti, che avrebbe portato a una rimozione della dimensione semiotica da buona parte del dibattito su materialità e affetto nelle scienze umane, nonché dall'esegesi deleuziana in ambito angloamericano. Se volgiamo invece lo sguardo al corpus deleuziano, notiamo l'impiego sistematico e creativo dei concetti della semiotica, e la spinta a espanderne le possibilità d'uso grazie ad opportune ricalibrature. Apprendiamo dunque che un corpo si definisce cartograficamente, mediante una latitudine di intensità (affetti e capacità secondo un certo grado di potenza) e una longitudine estensiva (l'insieme di elementi materiali secondo un certo rapporto di movimento e riposo, velocità e lentezza) (Deleuze, Guattari 1980, p. 366). Ciò che sappiamo di un corpo ci proviene soltanto da ciò che un corpo può fare, ossia dai suoi affetti, dal suo modo di comporsi con gli affetti di altri corpi, in uno scambio di azioni e passioni che possono anche portare alla distruzione o all'assimilazione con questi (ivi, p. 362; Deleuze 2007). Due esempi etnografici ci vengono ora in mente. Il primo, dal lavoro di Feld (2012) tra i kaluli in Papua Nuova Guinea, ci mostra come un membro della tribù si sottoponga a un rituale di metamorfosi, danzando con rapidi movimenti verticali, nell'atto di “divenire uccello” – e ripercorrendo così il passaggio dalla vita alla morte intrapreso dal parente defunto, in onore del quale la cerimonia viene celebrata (Fig. 5).

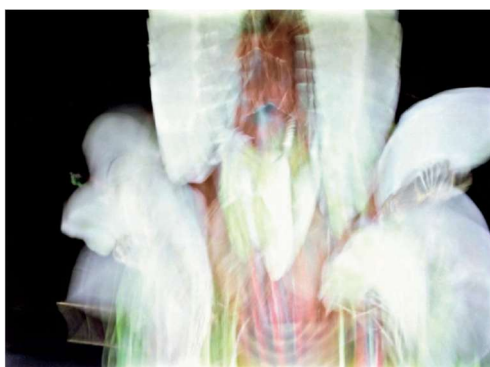


Fig. 5 – Colto in arresto di immagine mentre danza avanti e indietro lungo il corridoio oscuro della *longhouse*, un danzatore viene visto come un “uomo in forma di uccello” (Feld 2012, pp. 236-237).

Ciò che è straordinario riguardo a questa immagine, è che cattura non un momento iniziale, in cui il danzatore kaluli si mostra ancora come essere umano, e neanche un ipotetico momento finale, in cui egli si manifesterebbe come uccello – essendo questa la forma in cui gli esseri umani trasmutano quando muoiono secondo questa popolazione nella zona del Monte Bosavi. Il “divenire uccello” corrisponde invece, come spiegano bene Deleuze e Guattari (1980, pp. 383-384), ad approssimarne gli affetti e le velocità, secondo le coordinate di latitudine intensiva e longitudine estensiva che abbiamo visto mappare la concezione diagrammatica del corpo in senso spinoziano. Questa celebre immagine dunque, scattata dall’antropologo del linguaggio ed etnomusicologo Steven Feld – che ai kaluli ha dedicato molti anni di lavoro sul campo – cattura una composizione di forze, un diagramma del divenire (Deleuze 1981, p. 159). Divenire animale non significa mutare da uno stato umano come punto di partenza, a uno animale come punto di arrivo. Significa invece approssimare i movimenti e le velocità dell’animale, secondo un principio di prossimità o di approssimazione quando ogni particella del nostro corpo entra in una zona di vicinanza o co-presenza con l’animale. Divenire è processo, non punto di arrivo. Il corpo del danzatore-uccello non è più involucro ma diagramma di forze, secondo gli *affetti* di rimorso e nostalgia attribuiti agli antenati, e i *movimenti* che ne caratterizzano il volo, mentre si allontana dal nucleo familiare dopo la morte.

Il secondo caso viene da una realtà più vicina a noi. Si tratta di un documentario famoso, diretto da Gianfranco Mingozzi nel 1962, con la consulenza di Ernesto De Martino e la sceneggiatura di Salvatore Quasimodo². Ne *La taranta* (già *La terra dei rimorsi*) (Mingozzi 1962 / 18 min / Italia) notiamo come il fenomeno del tarantismo nel Salento venga colto nel “divenire taranta”, ovvero nel movimento ritmico e parossistico delle donne che danzano a terra ruotando i propri corpi seguendo (in presupposizione reciproca) i motivi incalzanti dell’orchestra musicale, le donne che corrono in tondo lungo il selciato della piazza principale, o salgono lungo le pareti interne della chiesa. Divenire taranta, ancora una volta, significa approssimare gli affetti e le velocità di questo piccolo ragno mitico, il cui morso causa malessere, dolori o pazzia, e la cui cura prevede una metamorfosi attraverso musica e danze (De Martino 2013 [1961]), che ne fanno emergere il diagramma di forze immanenti.

6. Conclusione: semiogrammi, o le politiche dell’immanenza

Uno spettro si aggira per la Semiotica: lo spettro di Deleuze!

Siamo arrivati dunque alla fine di questo piccolo manifesto. Si può dire che più o meno tutti in semiotica continentale abbiano ripreso le idee di Deleuze, ovvero che moltissimi siano stati i semiologi ispirati dai suoi lavori (cfr. l’*Introduzione* a questo numero monografico), e che, parafrasando il noto manifesto comunista, questo “spettro” abbia infestato la scienza della significazione oramai da svariati decenni. Ciò che invece è forse mancato è stato, da una parte, una indagine approfondita sull’eredità semiotica e

² Tale documentario può essere visto online, consultando il link seguente: [youtube.com/watch?reload=9&v=PTi_hAdwsR0](https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=PTi_hAdwsR0) (ultimo accesso, 18 settembre 2026).

linguistica all'interno del pensiero di Deleuze, e dall'altra, un tentativo di prendere seriamente in considerazione i concetti di Deleuze e Guattari all'interno della semiotica, aprendo le porte alla loro forza trasformativa, a tratti sovversiva, ma senz'altro sempre creativa e generatrice di nuove idee.

Nel corso di questa bozza di manifesto che sinora abbiamo tracciato, abbiamo esplorato alcune immagini di pensiero in cui tali idee sembrano affiorare – il camion dei vigili del fuoco che irrompe nel traffico, il gioco del Go, la prigione, il capitalismo digitale, i feticci africani, l'immagine dell'uomo-uccello, la danza delle tarantate – tanti piccoli diagrammi che tracciano cartograficamente una composizione di forze, affetti e intensità semiotiche, dei veri e propri *semiogrammi*, potremmo dire. Ognuno di questi semiogrammi mostra la rilevanza di tali idee, e la loro ibridazione continua con gli studi sulla significazione, per la costruzione di una semiotica che vorremmo qui definire *deleuziana*. Ci accorgiamo così di come la reinvenzione concettuale degli strumenti di analisi attuata da una semiotica di stampo deleuziano, possa portare a un fervido connubio con la scienza della significazione, rinnovandone la portata metodologica, decentrandone lo sguardo, e trasformandone gli oggetti di indagine. I concatenamenti collettivi di enunciazione, le stratificazioni, la trasduzione, il rizoma, le macchine semiotiche, le azioni e passioni, i corpi e il divenire animale, sono tutti concetti che aiutano a deterritorializzare la semiotica stessa, spostandola al di là dei paradigmi occidentali ed antropocentrici che hanno inevitabilmente caratterizzato una disciplina troppo spesso rivolta solipsisticamente verso un Noi, e poco verso l'Altro.

Non è un caso che molti dei semiogrammi qui presentati siano stati presi a prestito dall'antropologia, una disciplina che ha invece fondato se stessa sulla continua messa in discussione dei saperi stabili, attraverso lo studio dei margini e dell'alterità culturale. E non è un caso che molti dei concetti elaborati da Deleuze riprendano proprio l'antropologia, ricombinandola con la linguistica, la filosofia e la semiotica. Un esempio è quello delle stratificazioni semiotiche fornito più sopra, che ricombina lo sviluppo di linguaggio e tecniche elaborato dall'antropologo Leroi-Gourhan, con le forme e sostanze di espressione e contenuto formulate dal linguista Hjelmslev. Ma un caso ancora più eclatante può essere la formulazione del concetto di rizoma, che sappiamo essere derivato direttamente dall'antropologo Gregory Bateson, ricombinandolo però con le idee di due studiosi molto vicini a Greimas e alla semiotica come Jean Petitot e Pierre Rosenstiehl. Ritroviamo infatti tale concetto proprio tra le parole degli iatmul, che Bateson aveva intervistato per il suo primo lavoro etnografico, *Naven*, pubblicato nel 1936, e che sicuramente Deleuze e Guattari avevano letto:

Here, I believe that we are concerned with a rather important motif of Iatmul thought. The natives see their community, not as a closed system, but as an infinitely proliferating and ramifying stock. A clan will grow big and it will subdivide; a village will grow big and it will send out colonies. The idea that a community is closed is probably incompatible with this idea of it as something which continually divides and sends out offspring "like the rhizome of a lotus" (Bateson 1936, p. 249).

La frase in citazione, "come il rizoma di un loto", non lascia dubbi sulla natura etnografica di questo concetto, che viene qui usato per spiegare l'idea di schismogenesi tra gli iatmul sul fiume Sepik, in Papua Nuova Guinea. Deleuze e Guattari ricombineranno il rizoma prima con l'idea di *plateaus of intensity*, usato sempre da Bateson per descrivere, viceversa, il carattere dei balinesi (paradossalmente opposto alla schismogenesi degli iatmul – Bateson 1972, pp. 113-114), e poi con quella dei "sistemi acentrati" formulati da Rosenstiehl e Petitot (1974), in cui al modello dell'albero questi ultimi contrappongono:

sistemi acentrati, reticoli di automi compiuti, dove la comunicazione si effettua da un vicino a un vicino qualunque, dove gli steli o i canali non preesistono, dove gli individui sono tutti interscambiabili, definendosi solamente per uno stato in un momento dato, di modo che le operazioni locali si coordinano e il risultato finale globale si sincronizza indipendentemente da un'istanza centrale (Deleuze, Guattari 1980, p. 55).

Ecco un ultimo semiogramma, un ultimo diagramma semiotico la cui forza sovversiva deriva direttamente da un sapere antropologico, decentrato rispetto al discorso scientifico occidentale, quello della schismogenesi iatmul e dei piani di intensità balinesi, innestato sul pensiero di due studiosi della comunicazione, Rosenstiehl e Petitot, che per primi hanno offerto una alternativa ai modelli

arborescenti. Ognuno di questi semiogrammi cerca di esercitare, nel suo piccolo, una *politica dell'immanenza* – quel principio strutturale espresso da Hjelmslev che ritrova nell'autonomia delle dipendenze interne una garanzia per l'omogeneità della descrizione, ma anche il principio antropologico secondo cui l'istanza di enunciazione metapersonale a partire da cui il mondo si dispiega sia sempre copresente agli attori sociali (Padoan 2025; Sahlins 2022). In altre parole, questi piccoli semiogrammi invitano a ripensare le nozioni di enunciazione, persona, corpo, affettività e azione al di fuori di un paradigma cognitivista, rappresentazionale, antropocentrico e persino fenomenologico, dialogando con modi di intendere l'uomo e il mondo anche molto diversi da quelli di una certa normatività occidentale. Ogni manifesto dev'essere incoativo. Con questo intento, vogliamo rilanciare l'idea di una materialità del pensiero semiotico deleuziano che rinnova diagrammaticamente le configurazioni visive della teoria della significazione, e rivoluziona il modo in cui possiamo rendere a noi visibili le articolazioni del senso, *rivoluzionando al tempo stesso anche il nostro oggetto di analisi*. In questo senso, vorremmo che la semiotica, più che somigliare al gioco di scacchi – metafora giustamente importante e costantemente ripresa negli studi sul linguaggio, da Saussure a Wittgenstein, da Hjelmslev a Greimas – rassomigliasse invece proprio al gioco del Go, come studio diagrammatico delle strategie di significazione, in grado di riconfigurare creativamente spazi del reale e topologie di problemi attraverso nuove costellazioni di concetti, e compiere nuove aperture attraverso una ridistribuzione di sguardi e strumenti di pensiero. Per una semiotica deleuziana.

Bibliografia

- Bassano, G., 2023, *Verso. Strutture semiotiche della destinazione*, Roma, Edizioni Studium.
- Bateson, G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bateson, G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books.
- Benveniste, É., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore 1971.
- Coquet, J.-C., 2007, “Les instances énonçantes”, in *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, Vincennes, PUV; trad. it. “Le istanze enuncianti”, in *Le istanze enuncianti*, Milano, Bruno Mondadori 2008.
- Dawkins, R., 2020, “From the perspective of the object in semiotics: Deleuze and Peirce”, in *Semiotica*, 233, pp. 1-18.
- Deleuze, G., 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi 2002.
- Deleuze, G., 1964, *Marcel Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Torino, Einaudi 2001.
- Deleuze, G., 1967, “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, in F. Châtelet, a cura di, *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Paris, Hachette, 1972; trad. it. “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, in *L'isola deserta e altri scritti*, Torino, Einaudi 2007.
- Deleuze, G., 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit; trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet 1999.
- Deleuze, G., 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit; trad. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1975.
- Deleuze, G., 1981, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions de la Différence; trad. it. *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet 2021.
- Deleuze, G., 1986, *Foucault*, Paris, Minuit; trad. it. *Foucault*, Napoli, Cronopio 2002.
- Deleuze, G., 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit; trad. it. *Pourparler*, Macerata, Quodlibet 2000.
- Deleuze, G., 1993, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. *Critica e clinica*, Milano, Raffaele Cortina Editore 1996.
- Deleuze, G., 2007, *Cosa può fare un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit; trad. it. *Mille piani*, trad. di G. Passerone, Napoli-Salerno, Orthotes 2017.
- De Martino, E., 2013 [1961], *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.
- Dennett, R., 1968 [1906], *At the Back of the Black Man's Mind; Or Notes on the Kingly Office in West Africa*, London, Haarlem.
- Ducrot, O., 1972, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann.
- Fabbri, P., 2001 [1998], *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabbri, P., 1998a, “L'oscuro principe spinozista. Deleuze, Hjelmslev, Bacon”, in *Discipline filosofiche*, VIII, 1, pp. 212-221.
- Fabbri, P., 1998b, “Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce”, in S. Vaccaro, a cura di, *Il secolo deleuziano*, Milano, Mimesis.
- Fabbri, P., 2015, “Diagrammi in filosofia: G. Deleuze e la semiotica 'pura'”, in *Carte Semiotiche*, 9, pp. 27-35; ora in Id., *Biglietti d'invito per una semiotica marcata*, a cura di G. Marrone, Milano, Bompiani 2021.
- Feld, S., 2012, *Sound and Sentiment*, Durham and London, Duke University Press.
- Fontanille, J., 2004, *Soma & séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose; trad. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Roma, Meltemi 2004.
- Fontanille, J., 2008, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF; *Pratiche semiotiche*, Pisa, Edizioni ETS 2010.
- Foucault, M., 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli 1963.
- Gell, A., 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Godani, P., 2009, *Deleuze*, Roma, Carocci.
- Greimas, A.J., 1970, *Du sens*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso*, Milano, Bompiani 1974.
- Greimas, A.J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Greimas, A.J., Courtés, J., a cura, 1986, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, tome 2*, Paris, Hachette; trad. it. parz. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Hammad, M., 2003, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Hjelmslev, L., 1943, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, København, Munksgaard; trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi 1968.

- Jullien, F., 2014, *Vivre de paysage ou l'impensé de la raison*, Paris, Gallimard; trad. it. *Vivere di paesaggio o l'impensato della ragione*, Milano, Mimesis 2017.
- Latour, B., 1988, "A Relativistic Account of Einstein's Relativity", in *Social Studies of Science*, 18, 1, pp. 3-44.
- Latour, B., 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Leroi-Gourhan, A., 1964, *Le geste et la parole, technique et langage*, Paris, Albin Michel; trad. it. *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, Torino, Einaudi 1977.
- Marsciani, F., 2012, *Ricerche semiotiche I*, Bologna, Esculapio.
- Massumi, B., 1995, "The autonomy of affect", in *Cultural Critique*, 31, pp. 83-109.
- Migliore, T., 2021, "Diagrams: Images in the Form of Texts. Maria Lai, *Tying Oneself to the Mountain*", in M.G. Dondero, F. La Mantia, a cura di, *Diagrammatic Gestures*, n. monografico di *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 9, 1, pp. 143-180.
- Nakassis, C., Padoan, T., 2025, "Introduction: dialogues between continental semiotics and linguistic anthropology", in *Semiotic Review*, 12, pp. 1-54.
- Newell, S., 2018, "The Affectiveness of Symbols: Materiality, Magicality, and the Limits of the Antisemiotic Turn", in *Current Anthropology*, 59, 1, pp. 1-22.
- Padoan, T., 2023, "Percezioni ibride. Ripensare fenomenologia e semiotica attraverso la Actor-Network-Theory", in *La società degli ibridi*, n. monografico di *E/C*, 37, pp. 94-116.
- Padoan, T., 2025, "Ritual as Enunciative Praxis: Some Reflections from Katsuragi, Japan", in T. Padoan, C. Nakassis, a cura di, *Dialogues between Continental Semiotics and Linguistic Anthropology*, n. monografico di *Semiotic Review*, 12, pp. 1-61.
- Padoan, T., 2026, "The Semiotics of Passions: Comment to Barker's 'Following Signs of Sentiment: Chronotopes of Feeling at EXPO Astana'", in *Current Anthropology*, 67, 4, pp. 15-16.
- Rabinow, P., 2007, *Reflections on Fieldwork in Morocco (with an afterword by Pierre Bourdieu)*, Berkeley, University of California Press.
- Rosenstiehl, P., Petitot, J., 1974, "Automate asocial et systèmes acentrés", in *Communications*, 22, pp. 45-62.
- Rouvroy, A., Berns, T., 2013, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation", in *Réseaux*, 177, pp. 163-196.
- Sahlins, M., 2022, *The New Science of the Enchanted Universe*, Princeton, Princeton University Press.
- Severi, C., 2018, *L'oggetto persona*, Torino, Einaudi.
- Simondon, G., 1964, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF; trad. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Milano, Mimesis 2011.
- Spinoza, B., 2010/2011 [1677], *Baruch Spinoza, tutte le opere. Testi originali a fronte*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani.
- Wittgenstein, L., 1921, *Tractatus logico-philosophicus*; trad. it. Torino, Einaudi 1964.
- Wittgenstein, L., 1977, *Bemerkungen über die Farben*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Osservazioni sui colori*, Torino, Einaudi 1981.