

L'osservazione partecipante. Sul problema degli osservabili in etnosemiotica¹

Francesco Galofaro

Abstract. Ethnosemiotics does not aim to write ethnographies using methods which were developed for different purposes, but to question the conditions of possibility of ethnographic practices from a semiotic point of view: participant observation is not a method; rather, it is a problem. In what way and within what limits does participation in a given practice allow the researcher to grasp the emerging effects of meaning? If the observed practice belongs to a culture unfamiliar to the observer, how can the discrepancies between the respective codes be overcome? To what extent do the interpretations provided by the Other with whom we interact help the observer's understanding? When should the observer detach from them, to provide a structural explanation? These questions, recurring in ethnological literature, will be addressed starting from two case studies: participant observation of the Orthodox liturgy of the Little Vespers and of the Akathist in the Cathedral of Saint Mary Magdalene in Warsaw. The article proposes the notion of observable to account for the structure of constraints that the world imposes on the observers and the indeterminacy related to their observations.

1. Premessa

La ricerca che presento nasce nell'ambito del progetto ERC NeMoSanctI diretto da Jenny Ponso. Nell'ottobre 2022 ho soggiornato a Varsavia allo scopo di osservare la partecipazione dei rifugiati ucraini alle cerimonie e ai riti della Chiesa ortodossa polacca. In seguito, nel luglio 2023, ho effettuato una seconda osservazione.

In questa sede non approfondirò il problema dell'impatto di circa tre milioni di rifugiati sulla cultura polacca in generale: il mio scopo è soffermarmi sui limiti e sui problemi comportati dall'osservazione partecipante, una tra le pratiche etnografiche più importanti a partire dal lavoro seminale di Malinowski (1922).

Lo scopo dell'etnosemiotica non è solo o soltanto la descrizione del materiale etnografico con metodi e categorie semiotiche generali. Certo, questo aspetto del rapporto tra semiotica ed etnografia è senz'altro interessante, data l'ampia variabilità metodologica delle descrizioni etnografiche (Matera 2015). Tuttavia, il fine dell'etnosemiotica è piuttosto un altro: interrogarsi sulle condizioni di possibilità della descrizione etnografica, ovvero sulla sua scientificità. Scrive Francesco Marsciani:

Bisognerebbe riuscire a dire “osservazione diretta” senza cadere nella più che classica ingenuità del senso comune, quella che potrebbe lasciarsi affascinare da una formula tanto semplificatrice quanto illusoria. Cosa vuol dire, in effetti, osservazione diretta? Sembrerebbe voler dire “andare a vedere cosa succede” e quindi, a partire da ciò che si è visto, tentare di ricostruirne il senso. È tutto qui, ma, come si sa, è un pantano epistemologico (Marsciani 2007, pp. 10-11).

In particolare, continua Marsciani, “il valore di ciò che si osserva dipende dalla relazione tra osservato e osservatore”. A questo proposito, l'articolo si concentrerà sul problema di ciò che è *osservabile*: sul modo in cui la necessità di assumere un punto di vista determinato limita l'osservazione e la presa sul senso.

¹ Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dallo European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea (convenzione di sovvenzione n. 757314)



1.1 Struttura dell'articolo

La nozione di *osservabile* emergerà dalle problematiche presentate dall'osservazione stessa. Del resto, la difficoltà di entrare in contatto con le popolazioni osservate, i problemi nel reperire dati utili, la distanza tra il dato e la sua interpretazione erano ben note allo stesso Malinowski.

I well remember the long visits I paid to the villages during the first weeks; the feeling of hopelessness and despair after many obstinate but futile attempts had entirely failed to bring me into real touch with the natives, or supply me with any material. I had periods of despondency, when I buried myself in the reading of novels, as a man might take to drink in a fit of tropical depression and boredom (Malinowski 1922, p. 32).

In particolare, per ciascuna osservazione presenterò:

- Estratti dalle note di campo, rielaborate a brevissima distanza;
- Alcune incomprensioni e fraintendimenti emersi dopo il confronto con un informatore;
- I problemi ulteriori nella comprensione del senso, non risolti e non risolvibili attraverso il semplice rapporto con l'osservatore perché emergono *dallo stesso fatto di osservare*.

Questi ultimi mi sembrano i più interessanti perché comportano un confronto serrato tra semiotica e fenomenologia.

1.2 Problemi metodologici

La semiotica ha sviluppato i propri strumenti di analisi, in particolare la nozione di testo, per rendere conto del modo in cui funzionano i sistemi semiotici: il testo è il risultato di un'analisi funzionale applicata a un oggetto (Hjelmslev 1943). Nel corso del proprio sviluppo, le categorie funzionali della semiotica hanno cercato di far presa sulla narratività, sulla base del presupposto, convincente, che il racconto sia, per eccellenza, il modo in cui il soggetto mette in forma la propria esperienza. Forti di questa convinzione, nell'ultimo quarto di secolo la semiotica è divenuta prassi corrente l'applicazione delle categorie semiotiche a un insieme di pratiche sociali. Ad esempio: si tenta di rendere ragione della struttura modale dello shopping attraverso il percorso narrativo canonico. Senza nulla togliere all'interesse delle analisi socio-semiotiche, l'etnosemiotica non è, né vuole essere, il tentativo di scrivere etnografie usando categorie semiotiche. Piuttosto, intende interrogarsi sulla condizione di possibilità della stessa descrizione etnografica. Si tratta di una domanda cruciale, per rispondere alla quale semiotici ed etnologi.

Ad esempio, un sottoinsieme di problemi cui si interessa il presente articolo è: perché nell'osservare questo matrimonio l'etnografo si è seduto nel primo banco della Chiesa? Cosa sarebbe cambiato, quanto agli effetti di senso che egli è in grado di cogliere e di descrivere, se si fosse seduto al posto della sposa, o dietro la grata dove si collocano le monache di clausura? Come mai ha disegnato una mappa, assumendo l'unico punto di vista che il suo corpo non può occupare? Quali effetti di senso ne derivano, quando rielabora i propri appunti? Nelle pratiche, vi sono piccoli segreti che dipendono dalla posizione: solo l'organista conosce lo "sputo", ossia l'attacco della nota che si produce al momento in cui l'aria entra nella canna. Per apprezzarlo, occorre che il punto d'ascolto sia collocato nella cantoria, e non nella navata. In altri termini, l'osservazione e la descrizione del senso è sempre incompleta, *parzialmente indeterminata*. Ciò non contrasta con il principio empirico di Hjelmslev (1943), dato che la descrizione deve essere "il più possibile" esaustiva, senza rinunciare alla coerenza.

Nella mia esperienza di semio-etnografo, ho sempre riscontrato una polifonia di interpretazioni del senso del rituale. La differenza tra le interpretazioni dell'etnografo e quelle del suo informatore è solo un esempio tra i tanti. Naturalmente, non è possibile sostenere che l'etnografia debba semplicemente limitarsi a dar ragione all'informatore e alla sua interpretazione: Lévi-Strauss cercava nella linguistica strutturale un metodo per descrivere la cultura altrui limitando i pregiudizi derivanti da uno sguardo etnocentrico ed evitando, al tempo stesso, che il sapere etnologico si trasformasse in un archivio delle



autorappresentazioni di ciascuna cultura. La stessa ambizione ha spinto la semiotica a porsi in dialogo con l'etnologia:

l'etnologia appare, tra le scienze sociali, come la disciplina più rigorosa per le esigenze che si impone, e, d'altra parte, al fatto che, cosciente del relativismo culturale rammentatogli continuamente dall'oggetto stesso delle sue ricerche, essa ha dovuto contestare l'euro-centrismo e oltrepassarlo sviluppando una problematica dell'universalità degli oggetti culturali e delle forme semiotiche (Greimas, Courtés 1979, p. 116).

La descrizione scientifica del senso di un rito non può essere confusa con l'interpretazione che ne danno i partecipanti; quest'ultima non è conforme al principio empirico (Hjelmslev 1943) in quanto non è necessariamente coerente né materialmente adeguata al proprio oggetto.

1.3 Osservazione ed enunciazione

Ciò detto, il problema dell'adeguatezza materiale non è risolto automaticamente attraverso l'adozione del metalinguaggio semiotico. Quando Roland Barthes descrive un mito d'oggi, si trasforma in *scrittore* allo scopo di far parlare il mito: usa la lingua come metasemiotica:

Sono dal parrucchiere, mi vien porto un numero di « Paris-Match ». Sulla copertina, un giovane negro vestito di un'uniforme francese fa il saluto militare, con gli occhi verso l'alto, fissati certo su una piega della bandiera tricolore. Questo è il senso dell'immagine. Ma, per quanto ingenuo, vedo bene ciò che essa mi vuol significare: che la Francia è un grande Impero, che tutti i suoi figli, senza distinzione di colore, servono fedelmente sotto la sua bandiera, e che per i detrattori di un preteso colonialismo non c'è risposta migliore dello zelo di questo negro nel servire i suoi pretesi oppressori. (Barthes 1957, p. 198)

Il resoconto del senso è in prima persona: rende esplicito il punto di vista dell'analista: “sono”, “vedo”. Si tratta di un passaggio obbligato dell'etnografia in quanto *racconto*: “To be a convincing ‘I-witness,’ one must, so it seems, first become a convincing ‘I.’” (Geertz 1988, p. 79). Si tratta inoltre di un *Io* paradossale. Geertz si rifà proprio a Barthes per criticare l'idea che l'Io prodotto dall'etnografia coincida con l'Io che la produce:

The “I's” these writers then invent – “invent”, of course, in the sense of construction, not imposture – to serve as the organizing consciousness of these works, Barthes's ham actors and seducing selves, correspond in turn to the text-form employed. Indeed, they define it (Geertz 1988, p. 93).

Geertz (1988, p. 46) si rifà anche a Lévi-Strauss per ribadire che, in realtà, la scrittura etnografica comporta una presa di distanza dall'esperienza. Tale presa di distanza coincide, dal punto di vista semiotico, con il *débrayage* che caratterizza l'enunciazione del testo:

l'enunciazione è (...) l'istanza instauratrice del soggetto dell'enunciazione. Il luogo chiamato *ego, hic et nunc* è, prima della sua articolazione, semioticamente vuoto e semanticamente troppo pieno, in quanto deposito di senso. La proiezione, fuori da questa istanza e per mezzo delle procedure di *débrayage*, degli attanti dell'enunciato e delle coordinate spazio-temporali, costituisce il soggetto dell'enunciazione attraverso tutto ciò che esso non è. L'espulsione, con le procedure di *embrayage*, delle stesse categorie, destinate a ricomprendere il luogo immaginario dell'enunciazione, conferisce invece al soggetto lo statuto fittizio dell'essere (Greimas, Courtés 1979, p. 105).

Tuttavia, perché nel distanziamento si trovi la *giusta distanza*, è centrale, da un punto di vista epistemologico, comprendere quel che accade all'Io dell'esperienza. “Ognuno di noi dice ‘io’ e, parlando in questo modo, si sa come un io. È in quanto tale che rinviene se stesso, e trova in ogni momento se stesso come centro di un *ambiente circostante* (Husserl 1973, p. 5)”. L'io osservatore è, in altri termini, colui

che possiede una serie di oggetti possibili di enunciazione – ciò che la fenomenologia chiama vissuti. Non è tuttavia un vissuto. Trova gli oggetti enunciabili nei propri ricordi e tra questi trova anche se stesso “come colui che ha, ‘appena’ o in un tempo precedente, avuto questi e quei determinati vissuti” (Husserl 1973, p. 6).

Il problema della posizione assunta da questo ‘Io’ osservatore nei confronti degli oggetti che enuncia e il passaggio dall’enunciazione virtuale a quella realizzata sono cruciali. Tra i tanti punti di vista ammessi da una pratica come il rituale, il racconto, in quanto istanza prospettica, ne seleziona necessariamente uno per volta: per rendere conto di differenti punti di vista e restituire il rituale nella sua dimensione polifonica, occorre che nel racconto vi siano diverse “prese di parola”. Dunque, “con l’etnosemiotica si esce dalla dimensione prettamente testualista, per concentrarsi sui processi di testualizzazione dei fenomeni quotidiani osservati in quanto discorsi enunciati” (Mazzarino 2022, p. 117).

D’altro canto, nel lavoro di testualizzazione compiuto dall’etnologo, proprio la nozione di polifonia può aiutarci a risolvere il problema del punto di vista: come Dostoevskij (Bachtin 2014), anche l’etnografo tenterà di far emergere le diverse interpretazioni problematizzandole, senza tentare goffamente di neutralizzarle nel nome di una pretesa oggettività né rinunciare a fornirle, come accade in molte etnografie postmoderne (Barnard 2000, pp. 230-233). La questione è, semmai, come far questo scientificamente: come si riflette nel metalinguaggio la problematica del proprio limite osservativo? La definizione metasemiotica di *osservabile* che propongo in questo articolo è un tentativo di rispondere a questa domanda.

2. La chiesa ortodossa di santa Maria Maddalena a Varsavia

Anche solo la semplice descrizione della chiesa ortodossa implica l’assunzione di un punto di vista “fabbricato”, che non coincide con quello dell’osservazione partecipante. Infatti, il fatto di riprodurre uno schizzo della pianta, qui ulteriormente modificata per favorirne la leggibilità (Fig. 1) comporta l’adozione di un punto di vista “dall’alto” e di costruire un effetto di senso che corrisponde all’onniscienza. In realtà, proprio il confronto tra questo punto di vista “irreale” e quello che corrisponde alle coordinate fenomenologiche di un osservatore qualunque, più o meno antropomorfo e di altezza media, ci fa comprendere che il secondo ha una portata limitata e non può afferrare tutto quel che accade contemporaneamente nello spazio del rituale.

La chiesa ortodossa presenta una pianta a croce greca, come è facilmente intuibile dall’esterno; all’interno, tuttavia, la presenza dell’iconostasi sottrae il presbiterio alla vista dei fedeli. Per questa ragione, lo spazio della chiesa appare più largo che lungo. Inoltre, alcune colonne suddividono ulteriormente l’interno in tre navate. Lo spazio dell’iconostasi prosegue idealmente lungo le braccia della chiesa grazie a una serie ininterrotta di icone di dimensioni molto variabili. Il fedele può avvicinarsi a quelle più grandi grazie a scalinate di legno. Di fronte all’iconostasi si trova l’icona del santo del giorno; a destra, l’icona della santa dedicataria della chiesa. Il pavimento è coperto da tappeti rossi che assorbono in gran parte i rumori. L’atmosfera nella chiesa è ovattata e raccolta, nonostante le dimensioni imponenti. Nella mappa, in verde, è segnato un luogo che verrà approntato a spazio per le confessioni nel corso della seconda osservazione.

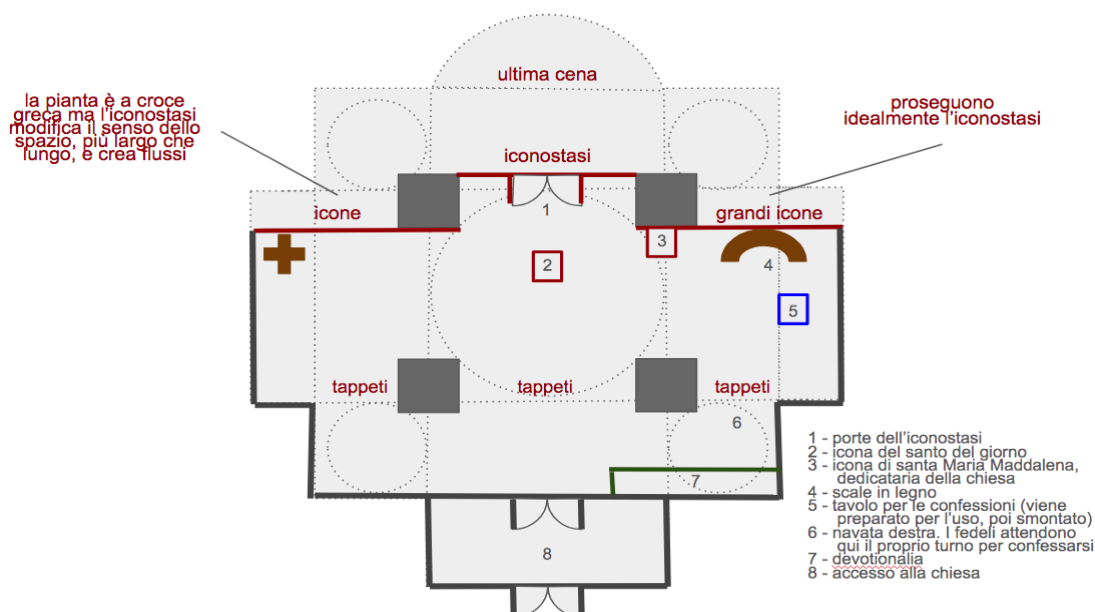


Fig. 1 – Pianta della chiesa, realizzata dopo l'osservazione a partire da uno schizzo.

3. I vespri

La prima cerimonia che ho osservato corrisponde ai *piccoli vespri*, ovvero alla liturgia ordinaria dei vespri, meno articolata e solenne rispetto a quella che contraddistingue particolari momenti dell'anno. In questo paragrafo presento alcune note di campo rielaborate a breve distanza dalla cerimonia osservata, comparandole con le spiegazioni fornite dall'informatore.

3.1 Note di campo

Martedì 11 ottobre 2022

Alle 17.00 comincia una funzione che si chiama *wieczernia* ("serale"). È cantata dal principio alla fine dal prete e da un cantore dalla profonda voce di basso, un giovane chierico con la barba e i capelli lunghi. Si articola intorno a cinque momenti:

0. Il prete sta in piedi rivolto verso l'iconostasi aperta, tenendo in mano una candelina accesa e un libro. I fedeli compiono diversi atti in maniera non coordinata: chi entra in quel momento va a baciare le icone, gli altri stanno seduti o in piedi, segnandosi (una o tre volte) e inchinandosi spingendo la mano destra verso i piedi. Una bambina spegne una candela arrivata al termine.
1. Il prete si inginocchia, rivolto all'iconostasi. I fedeli fanno altrettanto. Mentre sono in ginocchio, si segnano in maniera non coordinata. Poi il prete e i fedeli si rialzano e si torna allo 0.
2. Il prete si rivolge ai fedeli che si segnano e si inchinano mentre esibisce un vangelo con una copertina rigida, borchiate d'argento. Alcuni (non tutti) si avvicinano al prete formando un piccolo cerchio. Il prete tocca la fronte di ciascuno con la costola del libro. Poi canta mentre gli altri rimangono stretti intorno a lui, in una sorta di intimità. Infine, li tocca di nuovo con il dorso del vangelo. Infine, i fedeli si allontanano e si ritorna allo 0.
3. Si ripete il passo 1, poi si torna al passo 0.
4. La cerimonia termina con una sorta di benedizione: tutti si inchinano.



Di quando in quando riconosco gli “alleluia” e noto che i fedeli reagiscono ciascuno a modo proprio segnandosi e/o inchinandosi – senza che vi sia un obbligo apparente.

Ad ogni modo, la cerimonia non ha nulla a che vedere con una messa cattolica: è molto meno programmata. Ciascuno sembra fare ciò che si sente, come fosse ispirato in quel momento. Molti si avvicinano alle icone, le toccano e le baciano per poi pulirle con un fazzoletto apposito. La si direbbe più “mistica”. Inoltre, durante la funzione la chiesa ortodossa funziona come una piazza in cui si incontrano altri fedeli e i santi.

Nota metodologica sul problema della scelta del punto di vista: prima della funzione cerco di sfruttare la mobilità del culto per assumere punti di vista diversi, in maniera “creativa”, imitando quel che fanno gli altri. Così, assumo il punto di vista di chi bacia un’icona, di chi si inginocchia o si inchina.

Al principio della cerimonia ho scelto un punto di vista defilato, posto nel braccio destro della croce. Non ho nemmeno sospettato che l’iconostasi fosse aperta durante la funzione – e sì che avrei dovuto immaginarlo. Me ne sono accorto solo perché mi sono lentamente avvicinato alla cupola per osservare meglio il comportamento di alcuni fedeli al centro dei due bracci dell’edificio.

Inoltre, mi sfugge del tutto quel che fa il lettore-cantore. Poiché non si può osservare contemporaneamente tutto, la scelta di un punto di vista implica un certo grado di pre-comprensione della cerimonia, che purtroppo non è scontato.

Nota sulla partecipazione al rito: cerco di farmi notare il meno possibile, provando al contempo a imitare il comportamento dei fedeli, con esiti problematici. Sono rigido nel segnarmi, mentre la maggior parte delle persone lo fanno con ampi gesti. Gli uomini mostrano sicurezza, le giovani donne sono aggraziate, come se danzassero.

Mi confondo anche perché nella chiesa ortodossa si segna prima la spalla destra e poi la sinistra. Fingo di leggere il vangelo di Giovanni per guardare, di sottocchi, cosa fanno gli altri. Alla fine sono esausto, la cerimonia ortodossa è lunga ed estenuante.

Vedere non è capire: non ho la minima idea di cosa ho osservato. Dopo la cerimonia, cerco informazioni online sui “piccoli vespri”, che però prevedono una interazione tra celebrante e popolo. Non trovo notizie su questo strano rito che si fa toccando la fronte dei fedeli col vangelo.

3.2. Confronto con l’informatore

Grazie al mio informatore, un fedele ortodosso di etnia polacca tra i trenta e i quarant’anni, annoto alcuni elementi che mi erano sfuggiti o che avevo frainteso. Nel caso-studio che vado presentando, l’informatore non era presente al rito. Le sue spiegazioni sono state sollecitate dalle mie domande. Non si può escludere, dunque, che aspetti del rito che mi sono sembrati chiari siano in realtà dei fraintendimenti.

- circa il *piano del contenuto* della cerimonia, nel rito che vede il prete, circondato da alcuni fedeli, toccarli sulla testa con il libro sacro, è rilevante la proprietà materiale della pesantezza del volume. Al fedele è chiesto di farsi supporto del vangelo, il che è un onere;
- quanto alla *segmentazione* del rito in gesti, nella *proskinesis* prima ci si inchina fino a terra e poi ci si segna. Riprendendo la terminologia di Hjelmlev (1943) c’è dunque una *dipendenza* là dove ho visto una *costellazione* tra due elementi;
- venendo alle *modalità deontiche*, la *proskinesis* è obbligatoria di fronte all’icona del giorno, che cambia con il calendario. Non me n’ero accorto;
- per quel che riguarda le *varianti* del rito: la prassi di pulire l’icona dopo il bacio non è tradizionale ed è stata istituita dopo l’epidemia di COVID.



Si pone qui un problema prima di tutto terminologico. L'informatore dell'osservazione partecipante ha un corpo. Ove presente nel racconto dell'etnografo, è un attore. La semiotica, tuttavia, definisce come *informatore* una funzione:

L'informatore, spesso messo in gioco dai racconti (come il messaggero che informa Edipo che l'uomo che ha ucciso è suo padre, e la donna che ha sposato è sua madre) rappresenta, sotto forma di attore autonomo, un soggetto cognitivo fornito di un sapere (parziale o totale) dell'enunciante, e installato da questi nel discorso in posizione di mediatore in rapporto all'enunciatario (Greimas, Courtés 1979, p. 159).

La definizione greimasiana si adatta bene all'etnografia come genere letterario: in esso, osservatore e informatore non coincidono, ovvero non si incarnano nel medesimo attore. Nella pratica di osservazione, l'informatore trasferisce le proprie competenze all'osservatore, che in seguito diverrà enunciatore dell'etnografia. Da un punto di vista metodologico, tuttavia, è rilevante la corporeità dell'informatore: se il suo ruolo sia giocato da una o più persone, se partecipino al rito con l'osservatore o meno, se le loro descrizioni concordino...

4. Acatisto

La seconda cerimonia è un'*ektenia*: in ambito cattolico, può essere avvicinata alle *intenzioni dei fedeli*. Secondo il mio informatore, quel che ho visto è una parte della cerimonia dell'*acatisto*, un inno, recitato in piedi, in cui si loda la Vergine (grande acatisto) o un santo. Anche in questo caso, presento alcune note di campo rielaborate a breve distanza dalla cerimonia osservata e le spiegazioni dell'informatore.

4.1 Note di campo

Lunedì 31 luglio 2023

Al mio arrivo, dopo le 17.30, era in corso di svolgimento un rito differente rispetto alla mia scorsa visita. Le porte dell'iconostasi erano aperte. I fedeli in fila baciavano l'icona posta al centro della chiesa genuflettendosi, poi si volgevano al prete, posto sulla sinistra, il quale li aspergeva con un pennellino intinto in un piccolo contenitore d'argento sorretto dal suo assistente. Alcuni baciavano il pennello oppure la mano del prete – dalla mia posizione non era molto chiaro. Al termine, il prete si è segnato con l'acqua rimasta e ha baciato a sua volta l'icona. Come sempre, mentre questo accadeva, l'anziano salmodiava e il cantore rispondeva. Infine, ha chiuso le porte dell'iconostasi.

In quella, un prete più giovane ha attraversato la chiesa con un libro in mano e si è posto nel braccio di destra. Ha collocato il libro sul leggio. A turno, i fedeli (in prevalenza donne anziane; qualche giovane) si avvicinavano, inginocchiandosi di fronte al volume. Il prete poneva loro in testa una stola, li toccava quattro volte col dito indice e li ascoltava – sembrava trattarsi della confessione. Poi riponeva nuovamente la stola sulla loro testa, li toccava ancora, sempre quattro volte, e li lasciava andare. Una donna si è allontanata in lacrime.

Chiaramente, mentre mi interessavo a questo, mi sfuggiva del tutto quel che accadeva al centro della chiesa. Al mio ritorno, le porte dell'iconostasi erano nuovamente aperte e dentro il *sancta sanctorum* il prete stava recitando un'*ektenia* (terminava sempre con "*prosimy*", cioè "preghiamo", e talvolta si comprendeva che la preghiera era rivolta a Dio o a Cristo). Così finalmente ho capito una cosa piuttosto importante: il prete recita le intenzioni di voto ed è il cantore a rispondere a nome del popolo dei fedeli – chiamato *laòs* nel testo greco della liturgia. In realtà, però, dato che non comprendono la lingua sacra, i fedeli reali non sanno necessariamente per che cosa stanno pregando e si limitano a inchinarsi e segnarsi.

Il prete, molto anziano, pronunciava male il polacco. Mi sono chiesto se fosse ucraino anche lui. Una cosa mi sembra evidente: molti tra i partecipanti sono evidentemente ricchi: vestono in modo elegante; altri sono altrettanto evidentemente poveri: mi commuove una madre con una bambina bionda scalza in braccio, quasi un'epifania della Vergine. Tra i ricchi, alcuni vestono con gusto; altri meno: un



ragazzone con la barba da hipster e un magliettone Trussardi. Comunque, gli ucraini sono in un buon numero: ne ho la conferma ascoltandoli parlare tra loro, mentre attendo che la chiesa apra.

4.2 Confronto con l'informatore

Come nel caso del rito precedente, alcuni elementi mi erano sfuggiti.

1. *Materiale*: la sostanza in cui il prete intinge il pennello è olio, non acqua;
2. *Varianti*: una gran parte dei fedeli baciavano la manica del prete. Si tratta di un'usanza della Chiesa ucraina. Dunque, ho visto dei fedeli ucraini. Erano un buon numero rispetto al totale dei partecipanti;
3. *Piano del contenuto*: il rito rinforza spiritualmente il credente in vista di una grande festa. Nel quartiere Praga di Varsavia si adotta il calendario gregoriano, dunque la festa in questione è l'assunzione della Vergine. Quello che ho osservato parzialmente è probabilmente un *inno acatisto*.

L'informatore conferma inoltre la mia ipotesi sul rito della confessione. Vengo informato che nella Chiesa ortodossa il rito non comporta penitenze. In effetti, avevo notato che, una volta al posto, le donne tornavano a concentrarsi sul rito principale.

5. Struttura teatrale della liturgia ortodossa

È bene diffidare del carattere apparentemente poco regolato e “mistico” della liturgia: ciò che è posto al di fuori della cultura dell'osservatore appare facilmente come rumore (Lotman 1984). Nei miei studi mi sono più volte occupato dell'ektenia e dell'acatisto in relazione alle forme litaniche che caratterizzano il cristianesimo occidentale, nel tentativo di mettere in relazione le rispettive strutture. Con tutto ciò, è stato difficile riconoscere questo genere di preghiera al momento di osservarla. Non solo e non tanto perché la lingua impiegata in Polonia non è il greco, ma l'antico slavo della Chiesa ortodossa; si tratta piuttosto del fatto che il testo della liturgia prevede una interazione tra il sacerdote e il coro (cfr. Brightman 1896, pp. 362; 364; 596). Tale interazione, a carattere responsoriale, avviene in realtà tra il celebrante e il cantore, il quale *rappresenta* il popolo. I fedeli assistono alla rappresentazione; non si tratta tuttavia di un atteggiamento passivo e ricettivo, individuale, come quello che si dà nell'ascolto musicale o nell'osservazione del balletto. Segnandosi o inchinandosi quando si sentono ispirati a farlo, il rapporto dei fedeli con la rappresentazione è quello della partecipazione, del coinvolgimento, che ha per effetto l'integrazione dell'individuo nel gruppo e la costituzione del gruppo sociale come “soggetto collettivo” (è il termine usato da Greimas 1973²). Vale per il rito in genere quel che Florenskij sostiene a proposito del senso delle icone. L'icona è “manifestazione, energia, luce di una qualche essenza spirituale [...] se il contatto con l'essenza spirituale non è avvenuto, l'icona non ha in generale valore conoscitivo (Florenskij 2008, p. 53)”. Lo stesso può dirsi del rito in genere: una mera prensione estetica di quanto avviene senza una qualche partecipazione profonda rende difficilmente in grado l'osservatore di cogliere tutti i livelli del senso realmente in questione.

È possibile sostenere che il fedele e l'osservatore compiano un *lavoro semiotico* per interpretare i contenuti del rito. Al destinatario empirico del messaggio religioso sono richiesti sforzi presupposizionali crescenti nella misura in cui non condivide i codici (e, nel caso dell'osservatore, l'ideologia) dell'emittente. Espressione e contenuto si fanno ambigui, e cresce il rischio di interpretazioni aberranti, errori e connotazioni aleatorie (Eco 1968, p. 102).

² Sarebbe forse più preciso descrivere il gruppo sociale costituito come un *attore collettivo in funzione di soggetto*.



5.1 Partecipazione e osservabilità

Partecipando si può diventare più “esperti” nella performance del rituale, ma questo non dischiude particolari prospettive sul senso di ciò che si sta facendo. Il fatto di aver baciato icone, essermi inchinato e segnato alla maniera ortodossa ha senz'altro giovato al mio spirito, ma non ha aggiunto molto alla mia presa sul significato globale del rito. Ho partecipato, ma non ho capito: a volte partecipare non è sufficiente. Le spiegazioni dell'informatore, inoltre, non risolvono ogni problema. Questo accade perché l'osservatore partecipante prende una posizione che determina ciò che egli osserva, perdendo il resto. Questo introduce la problematica degli osservabili.

5.2 Non linearità del significante

Gli osservabili costituiscono un problema pratico da risolvere poiché i rituali non hanno un carattere lineare. La non-linearità impone all'osservatore una scelta degli osservabili e del loro ordine di osservazione. Prima di entrare nel merito degli effetti della scelta, vorrei rappresentare qui la non-linearità utilizzando i grafi proposti da René Thom (2006, p. 23-53).

In un rito, diversi eventi possono accadere in diversi luoghi nel medesimo tempo e possono in questo modo sfuggire all'osservazione. Al contrario, in quanto racconto, la manifestazione di un testo etnografico tende alla linearità. Essa rischia di occultare tanto la non-linearità degli eventi descritti quanto la loro organizzazione gerarchica, la quale è collocata nell'immanenza del testo narrativo. Inoltre, non è sempre agevole ridurre la complessità del racconto etnografico a un percorso lineare. Dunque, alcune etnografie possono presentare percorsi narrativi non canonici. Nel tentativo di inquadrare il lavoro di Lévi-Strauss, ad esempio, Geertz (1988, p. 32) distingue qualitativamente tra strutture lineari (osservazioni continue e progressive), quantistiche (punti di vista discontinui su una stessa osservazione), ricorsive, centripete. La semiotica può verificare se queste strutture divergono significativamente dal percorso narrativo canonico.

Come descrivere, ad esempio, il rito dell'acatisto, la cui manifestazione non è lineare?

Il grafo di Thom in (Fig. 2) è una combinazione dei grafi elementari di tipo *bordo*, *dono*, *faglia*. Ricordando che la linea del tempo è reversibile, il *bordo* rappresenta l'inizio e la fine della cerimonia in cui si costituisce un soggetto S_1 . Questo ruolo è incarnato dai sacerdoti che celebrano l'acatisto. La *faglia* rappresenta l'emanazione e il riassorbimento di un soggetto S_2 , il soggetto della confessione, il cui ruolo è incarnato nel sacerdote che confessa i fedeli. I due soggetti si scambiano altrettanti oggetti di valore, rappresentati dalla lettera *a*, incarnati nei fedeli che lasciano temporaneamente l'acatisto per confessarsi e farvi ritorno; il valore *forico* degli oggetti è convertito da disforico a euforico (da $-a$ a $+$) nel processo della confessione. La manifestazione della cerimonia è, entro certi limiti, isomorfa a quella – non lineare – della struttura attanziale: è *ramificata*. Acatisto e confessione si svolgono nel medesimo tempo in spazi differenti, e una parte dei fedeli passano dall'una all'altra. Il problema che questa struttura pone al fedele, come all'osservatore che ne occupa la posizione, è che non è possibile conoscere contemporaneamente quel che accade in S_1 e in S_2 , se non in via approssimativa. L'osservazione sarà sempre affetta da una certa quantità di *indeterminazione*.

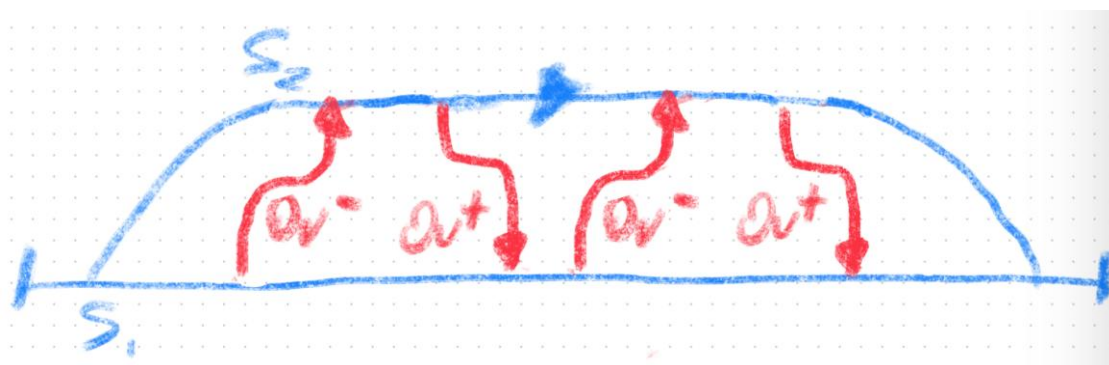


Fig. 2 – Rapporto tra acatisto e confessione nei termini di un grafo di Thom. S_1 rappresenta il soggetto che corrisponde al celebrante della cerimonia dell'acatisto. S_2 rappresenta il soggetto che corrisponde al celebrante della confessione. Il simbolo a rappresenta l'oggetto trasferito da S_1 a S_2 e viceversa: corrisponde a un fedele. I segni $+$ e $-$ rappresentano il valore forico del fedele. Le linee in blu, precedute e seguite da due catastrofi di tipo bordo (principio e termine della cerimonia), rappresentano due catastrofi di tipo faglia: l'emissione e l'assorbimento di S_2 da parte di S_1 . Le linee rosse sono catastrofi del tipo dono: rappresentano lo scambio di un oggetto di valore tra soggetti.

5.3 Non permutabilità degli osservabili

Per dimostrare ed esemplificare un caso di indeterminazione derivante dall'impossibilità di osservare contemporaneamente due aspetti del rituale, propongo un argomento formale di carattere aritmetico. In aritmetica, la proprietà commutativa si applica a un'operazione, ad esempio alla moltiplicazione, quando l'ordine dei termini è indifferente. Dunque, $xy = yx$. Cercherò di mostrare che, nell'osservazione, l'ordine non è indifferente. Al contrario, ha effetti rilevanti sulla capacità di cogliere e descrivere il senso. In termini aritmetici, la "permutazione" degli osservabili non gode della proprietà commutativa. Per farlo, mi soffermo sull'acatisto. Il caso studio permette di definire due osservabili:

L : le porte dell'iconostasi. Possono assumere due valori: 1, 0 (aperta, chiusa).

G : i fedeli alla confessione. Possono assumere due valori: 1, 0 (presenti, assenti).

Se osservassi prima lo spazio della confessione (ponendomi in corrispondenza del punto 6 in fig.1), poi l'iconostasi (spostandomi nella navata centrale), potrei vedere la presenza di una coda di fedeli pronti per confessarsi ($G = 1$), poi le porte dell'iconostasi aperte ($L = 1$). Se moltiplicassi tra loro i valori dei due osservabili otterrei:

$$GL = 1$$

Se, al contrario, osservassi prima lo spazio dell'iconostasi come appare dalla navata centrale, poi quello della confessione (ponendomi nel punto 6, fig. 1), potrei vedere le porte dell'iconostasi ancora chiuse ($L = 0$), poi nessun fedele alla confessione (che nel frattempo si è conclusa: $G = 0$). In questo caso, se moltiplicassi i due osservabili nell'ordine di osservazione, otterrei:

$$LG = 0$$

Dunque,

$$GL - LG = 1$$

Si può annotare in forma abbreviata la formula come segue: $[G, L] = 1$. Il prodotto degli osservabili non è dunque commutativo. Ciò significa che, nell'osservazione, i due osservabili non sono permutabili (nel



sensu di Hjelmslev 1943), altrimenti avremmo in tutti i casi $GL - LG = 0$. L'ordine delle osservazioni è quindi fondamentale per la determinazione del senso: l'interpretazione dell'osservatore dipende dall'ordine delle osservazioni.

6. Osservabili e indeterminazione

Dalla discussione del caso studio emerge un principio di indeterminazione che riguarda l'osservazione partecipante in genere. Se ad esempio osserviamo G nello stato 1, siamo certi di quel risultato (ci sono fedeli al confessionale) ma c'è indeterminazione³ sullo stato dell'osservabile L: non sappiamo se le porte dell'iconostasi sono aperte. In questo senso, gli osservabili sono tra loro in opposizione paradigmatica (o ... o). In quanto operatore, l'osservabile può inoltre essere definito oppositivamente rispetto all'inosservabile che la semiotica ha posto al cuore della sua teoria: il piano del contenuto, manifestato, che necessita di un piano della manifestazione (esempio: la memoria, che necessita di essere manifestata dal monumento).

6.1 Il mondo come struttura di osservabili

Il fatto che si diano, nell'osservazione, osservabili e non-osservabili è una conseguenza del principio di indeterminazione: se non posso sapere tutto di un particolare sistema, devo infatti scegliere cosa osservare e cosa non osservare. Come si è visto, la scelta dell'ordine degli osservabili può persino giungere a cancellare la *saliency* (Thom 2006, pp. 81-92) di alcuni eventi.

Il problema “non è più, cioè, quello di osservare direttamente, ma quello di trovare una distanza adeguata perché emerga un'ipotesi di strutturazione profonda dell'oggetto di analisi” (Bassano 2022, p. 71). Dal fatto che alcuni osservabili non possono essere conosciuti contemporaneamente risulta che la struttura degli osservabili limita l'osservatore (il suo potere, il suo sapere). Segue un obbligo metodologico: nell'osservazione partecipante, l'osservatore dovrebbe giustificare la scelta della propria posizione e discutere i limiti che ne derivano (Galofaro 2022). Poiché gli osservabili “ci resistono”, non ogni mera “costruzione” dell'oggetto di studio da parte dell'etnografo (Clifford, Marcus 1986, p. 175) è *adeguata*:

l'osservazione etnosemiotica è sempre coinvolta in un costruttivismo radicale, ma un costruttivismo speciale, un costruttivismo essenzialmente passivo e secondo, cioè un costruttivismo che si riconosce come immanente rispetto ai processi di costruzione, dove, prima di essere primo, prima di essere origine e fonte del senso di ciò che osservo, sono costretto a riconoscermi come parte del reale che assumo ad oggetto (Marsciani 2020, p. 8).

Si può pertanto generalizzare un'osservazione di Tatsuma Padoan (2018), per il quale i soggetti con cui l'osservatore entra in contatto sono *recalcitranti* rispetto alla sua partecipazione: la resistenza riguarda anche gli attori non umani coinvolti nell'osservazione. È il mondo stesso ad essere recalcitrante rispetto all'osservazione: la sua struttura immanente è l'ordine dell'osservabile e del conoscibile. In quest'ottica, il problema dell'adeguatezza delle costruzioni dell'etnografo sorge precisamente dall'incompletezza delle descrizioni etnografiche (Clifford, Marcus 1986, pp. 138-139). Tale incompletezza non è contingente, non può essere aggirata né colmata: essa si deve alla indeterminazione legata alla nozione di osservabile. Il mondo è una semiotica: l'indeterminazione è il suo pudore nel lasciarsi scoprire.

³ In termini quantitativi: *deviazione standard*. Come in altri miei lavori prendo a prestito il procedimento dimostrativo dalla fisica quantistica.



6.2 Osservabili: fenomenologia o ontologia?

Nella mappa (Fig. 1) ho segnato la posizione di un banchetto dove si vendono oggetti devozionali. Non me ne sono occupato nella mia descrizione della funzione, nonostante non si possa dire che non abbia alcun ruolo. Un gran numero di fedeli accende candele di fronte alle icone: queste candele, dal caratteristico colore giallo e dalle dimensioni variabili vengono acquistate qui. Se qualcuno mi chiedesse: “al banco dei *devotionalia* è presente un registratore di cassa?” dovrei rispondere, in tutta franchezza: non ricordo.

Come ho scritto nel paragrafo precedente, nel corso dell’articolo mi sono soffermato soprattutto su una caratteristica deontica dell’osservabile: esso limita il potere e il sapere dell’osservatore. Si potrebbe avere la tentazione di attribuire uno statuto ontologico all’osservabile. In realtà, le cose non stanno così. L’identificazione e la scelta accurata degli osservabili si rende necessaria, a livello metodologico, data la loro natura di dispositivi modali. Tuttavia, tra le diverse alternative, essa dipende in misura cruciale dalla domanda di ricerca. Thom (2006, pp. 81-92) direbbe che è catturato da una *pregnanza*.

Ad esempio, in Galofaro (2022) l’osservatore ha scelto di occupare il punto di vista del “pellegrino qualunque”, ovvero un punto di vista commutabile con quello di qualsiasi altro pellegrino, purché adulto e di corporatura media. Non si è occupato un punto di vista “privilegiato” – quello del celebrante, quello del coro. La scelta era motivata dalla domanda di ricerca.

Chiaramente, la domanda di ricerca, come pure le conoscenze pregresse, le posture, gli atteggiamenti dell’osservatore, influiscono sulle sue selezioni, sul campo, rispetto a ciò che è pertinente, fino al punto limite per cui egli non vede qualcosa (il registratore di cassa) oppure non lo annota e scorda presto di averlo fatto. Da un punto di vista ontologico, il registratore di cassa, se c’è, dovrebbe essere lì anche quando l’osservatore non lo osserva. Tuttavia, data la dipendenza degli osservabili dalla domanda di ricerca, non sempre è “osservabile”. Talvolta scompare, talvolta il fatto che ci sia o meno resta indeterminato.

Credo che questo sia un genere di problema fenomenologico di portata generale. Il problema fondamentale di Husserl (1973), nella fase realista del suo lavoro, è comprendere come sia possibile che diversi soggetti, a partire dall’esperienza, descrivano un mondo condiviso, intersoggettivamente considerato come lo stesso mondo? Un problema che deriva dalla nozione di indeterminazione è il fatto che il mondo, per quanto sia intersoggettivamente condiviso, resta un mondo “poroso”, pieno di vuoti di consapevolezza come alcuni formaggi sono pieni di buchi. Nessuno tra i soggetti che condividono il mondo è in grado di assegnare un valore di verità determinato a tutte le domande del tipo “c’era un x nella stanza in cui sei stato?” Diversi soggetti, per via della pertinenza, risponderebbero in modo differente alla domanda, pur concordando sul fatto di aver condiviso la medesima stanza. Il mondo del soggetto è parzialmente indeterminato: non tutto ha valore, non tutto ha *lo stesso valore*. D’altronde, il mondo intersoggettivamente condiviso è anche un mondo almeno in parte paraconsistente: alcune valorizzazioni possono essere opposte. In questi termini, gli osservabili non si collocano al livello, ontologico, al quale un certo oggetto “c’è”; piuttosto, trovano posto in uno spazio più ristretto e liminare, in cui gli oggetti *manifestano la propria presenza*, si fanno notare.

6.3 Ulteriori direzioni di ricerca

La metodologia semiotica e, in particolare, l’analisi funzionale neutralizzano alcuni aspetti dell’esperienza osservativa che hanno a che fare con il corpo: questo accade quando si attribuiscono funzioni attanziali come *osservatore*, *informatore*, e ruoli tematici come *fedele*, *celebrante*. È un prezzo che si paga alla necessità di trarre dall’analisi conseguenze sul piano metodologico ed epistemologico; non bisogna però dimenticare che l’osservazione è a tutti gli effetti parte dell’esperienza, la quale è a tutti gli effetti vissuta e incarnata. Questa ricerca non ha dunque approfondito la nozione di osservabile in quanto “situato” – nei suoi aspetti, cioè, incarnati e intersoggettivi. Il ricercatore non è una macchina da presa meccanica e impassibile: è legato a ciò che osserva da relazioni corporee, estetiche, timiche, le quali potrebbero essere pertinenti nella definizione dell’osservabile. L’osservatore può essere colpito, attratto, disgustato, da ciò che osserva, entrando in relazioni distese o in urto con gli altri partecipanti e dunque trasformando quel che viene osservato. Peraltro, è proprio la trasformazione ad essere centrale



nella messa a fuoco del senso: senso è ciò che si trasforma entro un processo. Questa potrebbe essere una dimensione di approfondimento per future ricerche, che consentirebbe di “situare” (mi verrebbe da dire) il concetto di osservabile in un quadro descrittivo più incarnato e intersoggettivo.



Bibliografia

- Bachtin, M., 2014, "Problemi dell'opera di Dostoevskij", in A. Ponzio, L. Ponzio, a cura, *Michail Bachtin e il suo circolo. Opere: 1919-1930*, Milano, Bompiani 2014, pp. 1053-1424.
- Barnard, A., 2000, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Storia del pensiero antropologico*, Bologna, il Mulino 2002.
- Barthes, R., 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil; trad. it. *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi 1974.
- Bassano, G., 2022, *La balestra di Pierre: diritto, significazione, cultura*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.
- Brightman, F. E., a cura, 1896, *Liturgies eastern and western*, vol. 1: eastern liturgies, Oxford, Clarendon press.
- Clifford, J., Marcus, G. E., a cura, 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Eco, U., 1968, *La struttura assente: la ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano, Bompiani, n. ed. 1994.
- Florenskij, P., 2008, *Iconostasi: saggio sull'icona*, Napoli, Medusa.
- Galofaro, F., 2022, "Appunti di pellegrinaggio: il turismo religioso e l'etnosemiotica", in *E|C*, n. 35, pp. 163-178
- Geertz, C., 1988, *Works and Lives: the Anthropologist as an Author*, Stanford California, Stanford University Press.
- Greimas, A. J., 1973, "Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques" in *Actes du 1er Congrès international d'ethnologie européenne*, Paris, Maisonneuve et Larose; poi in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976.
- Greimas, A. J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, trad. it. *Semiotica: dizionario della teoria del linguaggio*, Milano, Mondadori 2007.
- Hjelmslev, L., 1943, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, København, Munksgaard; trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, a cura di G. Lepschy, Torino, Einaudi 1968.
- Husserl, E., 1973, "Aus den Volresungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil (1905-1920)*, *Husserliana*, vol. XIII, Den Haag: Nijhoff; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Macerata, Quodlibet 2008.
- Lotman, J., 1984, "O semiosfere", in *Trudy po znakovym sistemam* 17; trad. it. "La semiosfera", in *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di L. Salvestroni, F. Sedda, Milano, La nave di Teseo 2022, pp. 27-48.
- Malinowski, B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge & Kegan Paul, n. ed. 2014.
- Marrone, G., Migliore, T., 2022, *Cura del senso e critica sociale*, Milano, Mimesis.
- Marsciani, F., 2007, *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, FrancoAngeli
- Marsciani, F., 2020, "Etnosemiotica: bozza di un manifesto", in *Actes sémiotiques* n. 123, pp. 1-8.
- Matera, V., 2015, *La scrittura etnografica*, Milano, Eleuthera.
- Mazzarino, G. 2022, "Etnosemiotica. Storia, teorie e proposte per una prospettiva di studio dei fenomeni socio-culturali", in G. Marrone, T. Migliore, a cura, pp. 95-124.
- Padoan, T., 2018, "Etnografia e semiotica: su divinità, asceti, pietre, e altri soggetti recalcitranti", in A. M. Lorusso, G. Ferraro, R. Finocchi, a cura, *Il metodo semiotico*, in *E|C*, n. 24, Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 93-129.
- Thom, R., 2006, *Morfologia del semiotico*, Roma, Meltemi.