

Appunti di pellegrinaggio. Il turismo religioso e l'etnosemiotica¹

Francesco Galofaro

Abstract. During its development, semiotics has mainly dealt with *documents*, whose meaning is reconstructed starting from a support which can be archived: volumes, films, CDs, databases, music scores. However, in the perspective of Greimas and his school, the *text* should not be confused with the document, since the former is the result of an analysis applied to a signifying set. Thus, at least since the late 1990s, semiotics has become interested in objects of study that are not ready-made documents: practices, rituals, spaces that contain them, events that happen under the eyes of the observer, and whose analysis should be considered the application of a semiotique, aimed at the production of meaning. This leads to the main question around which ethnosemiotics revolves: what are the conditions of possibility of ethnographic inquiry? The present work tries to answer the question starting from a case study: a pilgrimage to the shrine of Kodeń which I participated in on August 15, 2021, on the occasion of the celebrations for the assumption of Mary.

1. Introduzione

Nel corso del proprio sviluppo la semiotica si è occupata prevalentemente di *documenti*, ovvero di testualità ricostruite a partire da un supporto archiviato da qualche parte o archiviabile (Treleani 2014): volumi, pellicole, CD, database. Ma – nella prospettiva di Greimas e della sua scuola – il testo non andrebbe confuso con il documento in quanto esso è il *risultato* di un'analisi applicata a un *insieme significante*, che l'analista assume perché esso è già dotato di un senso, o così egli sospetta, del quale vogliamo spiegare la *generazione*. Dalla fine degli anni '90, con alcuni significativi precedenti, la semiotica si è interessata a oggetti di studio che *non* sono immediatamente documenti: pratiche, riti, spazi che li contengono, eventi che accadono sotto gli occhi dell'osservatore.

Questo mi porta all'interrogativo principale attorno al quale ruota l'etnosemiotica: non si tratta tanto di applicare modelli semiotici nella descrizione di riti e miti d'oggi, pratica del resto ormai invalsa nella nostra disciplina, quanto piuttosto di interrogarsi sulle condizioni di possibilità dell'indagine etnografica in sé. Questo testo vorrebbe essere un piccolo contributo in tale direzione, a partire da un caso-studio: un pellegrinaggio al santuario di Kodeń cui ho partecipato il 15 agosto del 2021, in occasione delle celebrazioni per l'assunzione di Maria. Un problema specifico posto da questo genere di eventi riguarda il rapporto tra le forme del contenuto (genericamente: il rapporto del fedele col senso del sacro) e le forme del turismo che si sono sovrapposte e hanno parzialmente sostituito l'immaginario tradizionale del pellegrinaggio, così come lo ritroviamo nel racconto storico (si pensi all'*itinerarium* di Egeria) o letterario (i racconti di un pellegrino russo). L'agenzia di viaggi e il torpedone si sono frapposti tra il gruppo di fedeli e la propria meta; la scarpa da ginnastica ha depresso il sandalo; il blog ha soppiantato

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).



il diario di viaggio². Ci si può dunque chiedere se e in quali forme il senso del pellegrinaggio risulti preservato, trasformato, narcotizzato dalle sostituzioni operate sul piano attraverso cui esso si esprime.

2. La costituzione dell'oggetto di studio di fronte all'osservatore

Gli etnologi si interrogano e dibattono sulla non-neutralità della scrittura, sul valore cognitivo dell'esperienza etnografica, su nozioni-chiave della loro disciplina quali quella di *campo* (Matera 2015). Le riflessioni della semiotica possono auspicabilmente risultare d'aiuto: già Michel de Certeau (1990, pp. 143-167) paragonava le traiettorie dei pedoni di una città alla lingua proponendo un'omologazione interessante:

Atto linguistico : Sistema linguistico = Atto del camminare : Sistema urbano

Il passaggio dal sistema all'atto chiama immediatamente in causa la dimensione dell'*enunciazione*. Sulla scorta di Manar Hammad (2003), anche Tatsuma Padoan (2018) riconosce una pertinenza dell'enunciazione nel comprendere il rapporto tra produzione etnografica (e gli incontri/scontri che la caratterizzano) e il suo prodotto.

Tuttavia, insieme con quest'utile indicazione, Certeau pone un problema: infatti, non abbiamo memoria delle traiettorie di chi cammina, passeggia, si aggira privo di meta, guarda le vetrine dei negozi: le traiettorie *nascondono* le operazioni che le hanno rese possibili e camminare appare come una *procedura per dimenticarle*. Dunque, la ricostruzione di un "oggetto" a partire dagli eventi che si danno nel campo d'esperienza dell'osservatore è ostacolata tanto dalla natura labile degli eventi che accadono e svaniscono di fronte a lui, quanto dalla natura immanente delle procedure che li generano. Tanto più che, in certi casi, l'oggetto sembra porre una *resistenza* ai tentativi dell'osservatore di interagire con esso, di analizzarlo con le proprie categorie e di trasformarlo in un testo.

Tatsuma Padoan (2018) descrive la propria esperienza d'osservazione partecipante mostrando come l'osservatore si trovi di fronte un *oggetto recalcitrante*. L'osservatore viene manipolato dalla comunità in cui opera e dai suoi rappresentanti; è costretto più volte a rinegoziare il suo ruolo entro la comunità e a un *aggiustamento* il cui scopo è la costruzione di nuovi valori e forme di soggettività, fondati sull'armonizzazione della collettività e sulla reciproca trasformazione in relazione all'ambiente. Ci si può allora chiedere se sia corretto parlare di una "costituzione" o di una "costruzione" dell'oggetto di studio da parte dell'etnografo, o se tale processo non sia piuttosto un processo di *aggiustamento tra soggetti*.

2.1. Giunzione e unione

Nella prospettiva di Greimas (1983, p. 30) i rapporti tra soggetti sono regolati da scambi di oggetti di valore, che egli formalizza in questo modo:

$$\text{Enunciato di giunzione} = (S_1 \cup O \cap S_2)$$

In altri termini, nella teoria semiotica i soggetti sono due: un'istanza *a quo* (il *destinante*), fonte attiva del valore, e un'istanza *ad quem* che riceve passivamente il valore (il *soggetto di stato*). In questa prospettiva, ulteriormente sviluppata da Jean Petitot (1979, p. 99), Soggetti e Antisoggetti degli enunciati di stato appaiono come *delegati, emanazioni* dei rispettivi destinanti, nella misura in cui questi ultimi – fonte del

² Si veda il contributo di Ponzo e Chiais in questo volume.



valore - incarnano le opposizioni profonde del livello fondamentale. È un modello eracliteo: al cuore del modello vi è infatti il *conflitto* (Πόλεμος), la predazione, la spoliatura. Tuttavia, per complicare ulteriormente la questione della circolazione dei valori, in alcune occasioni il destinante non si priva del valore che trasferisce al soggetto: è il caso della comunicazione partecipativa (Greimas 1983, pp. 40-42). Eric Landowski (2005) ha avanzato alcune critiche all'adeguatezza della logica della giunzione: essa non esaurirebbe tutte le possibilità che si danno quanto alla relazione tra soggetti. In particolare, il rapporto tra soggetti descritto da Greimas ha, come abbiamo visto, un carattere gerarchico: le uniche due possibili relazioni che si danno tra loro hanno un carattere strumentale (le relazioni improntate alla *manipolazione*) o insignificante (le relazioni *programmate*, che seguono un contratto, una sceneggiatura data a priori). Landowski reperisce infatti altri due possibili regimi di interazione tra soggetti, entro i quali le relazioni non sono gerarchiche: si tratta dell'*incidente*, con la conseguente irruzione dell'insensato nel quadro routinario delle interazioni previste a priori; e dell'*aggiustamento*, che prevede un adattamento reciproco tra due soggetti, ad esempio, nel ballo. Il modello di Landowski non disconosce il conflitto e la differenza, ma mira alla ricostruzione della segreta armonia tra i contrari.

2.2. Questioni aperte

Mi pare che la logica della giunzione e dell'unione lascino ancora aperte alcune questioni: in particolare, si tratta dell'*Altro*, che *resiste* all'osservatore prima ancora che esso sia costruito come oggetto di valore o come uno dei casi della tipologia attraverso la quale la teoria greimasiana indebolisce l'ubiquitaria nozione occidentale di soggetto. Come vedremo, il problema non riguarda solo l'osservazione partecipante: tutti i giorni accadono di fronte a me una pletera di cose che potenzialmente potrei considerare azioni o eventi che coinvolgono soggetti e oggetti. Non sempre, tuttavia, mi sforzo di vedere in essi un carattere unitario, coerente, gerarchico come accade nell'osservazione etnografica. Essa appare dunque come un'operazione volta a *determinare* ciò che spesso nell'esperienza si dà come *indeterminato*: una serie di *sovrapposizioni coerenti tra possibilità contraddittorie*.

Cosa intendo dire? La logica della narrazione è – nella visione di Greimas – teleologica: è dalla conclusione del racconto che si risale, attraverso una catena di presupposizioni, per determinare i ruoli attanziali in gioco, la loro associazione con ruoli tematici, un percorso canonico e così via. Tuttavia, mentre gli eventi accadono nel campo d'esperienza dell'osservatore, a rigore il percorso non si è ancora concluso né è dato sapere quel che accadrà. Ad esempio, nel caso studio che mi accingo a introdurre, durante l'osservazione avrei potuto chiedermi: la guida del gruppo che è di fronte a me è un destinante (rispetto ai pellegrini)? È un soggetto di stato (rispetto alla divinità)? Una determinazione precisa, a rigore, non è possibile fino alla conclusione dell'osservazione etnografica: l'indeterminazione non ha carattere *epistemico* (il sacerdote ha già un ruolo attanziale ma l'osservatore non lo sa), bensì *ontologico*; la realizzazione del sacerdote non è ancora avvenuta e non è possibile per l'osservatore sapere se avverrà, in primo luogo perché non prevede il futuro e in secondo luogo perché, se potesse saperlo in anticipo, l'osservazione etnografica non servirebbe a niente. Occorre dunque precisare meglio questa relazione, attiva e a carattere intenzionale, che l'osservatore intrattiene con il proprio Altro, prima che esso si determini come un oggetto o come un soggetto nel realizzarsi degli eventi.

3. Caso studio: il pellegrinaggio al santuario di Kodeń

Il 15 giugno 2021 ho partecipato a un pellegrinaggio al santuario di Kodeń, al confine tra Polonia e Bielorussia, dove si conserva un'icona del XVII secolo e una reliquia di papa Felice I († 246 d.C.).



Viaggio in corriera con un'associazione di anziani, capitanata da una consigliera comunale che finanzia queste attività con fondi europei.

Oltre alla venerazione di icone e reliquie, il programma della giornata prevede una processione e una messa all'aperto, in un parco. Sulla strada del rientro, il bus si ferma in campagna dove i pellegrini si danno a un'allegria grigliata.

3.1. Problemi legati all'osservazione

I seguenti sono alcuni problemi preliminari legati al ruolo dell'osservatore, ben noti e discussi alla letteratura di argomento etnografico. Non mi accingo al viaggio come una *tabula rasa*, una sorta di tavoletta di cera passiva su cui l'esperienza si imprimerà senza filtri o mediazioni.

3.1.1. L'osservatore e i suoi modelli

Possiedo infatti un insieme di competenze pregresse che non posso fingere di ignorare. In primo luogo, il lavoro di altri studiosi del folklore: in particolare, per quel che riguarda il tema trattato, i lavori di Propp (1978) sulle feste agrarie in Russia; circa lo sguardo alla cultura dell'altro, Lotman e Uspenskij (1975) sulle descrizioni tipologiche delle culture; i lavori di Certeau e molti altri. Inoltre, parto con me un bagaglio costituito da osservazioni etnografiche precedenti. Infine, dato che ho *scelto* di osservare e di partecipare al pellegrinaggio, non posso non aver formulato un insieme di ipotesi di partenza e aspettative: l'osservazione non può non essere una relazione *intenzionale* con ciò che è osservato. A proposito delle competenze di chi osserva, scrive Francesco Marsciani:

L'osservazione (lo sguardo dell'osservatore) è fin da subito impregnata di categorie semiotiche, maneggiate tuttavia meno nei termini di un perfezionamento dei dati da osservare che di un controllo delle possibili svariate e immediate interpretazioni. Queste sono certo inevitabili nella maggior parte dei casi, ma è compito inderogabile di qualunque osservazione "a vocazione scientifica" quello di dominare e controllarne le derive, riconducendo le variabili a un terreno di pertinenza e di tenuta reciproca (Marsciani 2007, p. 75).

Il controllo sulle proprie categorie, che poi è una forma di autocontrollo, richiederebbe una qualche forma di *anti-epoché*, una messa in parentesi del soggetto che osserva il mondo per lasciarsi investire e sommergere da quest'ultimo; e ciò, non per ritornare allo sguardo ingenuamente naturalizzante che precede l'*epoché* (Husserl 1911), bensì per lasciare che il soggetto-osservatore si dissolva nelle coordinate fenomenologiche della propria esperienza. In realtà, in questo, *anti-epoché* ed *epoché* propriamente detta hanno molto in comune:

La riduzione fenomenologica, e la riflessione in cui consiste, non hanno propriamente parlando un *oggetto*, ma ci invitano a ritornare al campo *intero* dell'esperienza pura di cui ogni oggetto, ogni frammento di "natura", è il correlato intenzionale (Bitbol 2014, pp. 45-46).

Come nota Bitbol, si tratta di un atteggiamento che è almeno in parte condiviso dalla letteratura mistica. Proprio per questo esso non è certo aproblematico, ma apre un insieme di domande ulteriori sulle proprie condizioni di possibilità.



3.1.2. Osservatore ed estraniamento

Un secondo problema riguarda l'*estraniamiento* iniziale dell'osservatore rispetto all'osservato il quale certamente invita alla riduzione fenomenologica di cui abbiamo appena detto. Nel mio caso, esso si dà rispetto al gruppo, il quale è caratterizzato da relazioni interpersonali solide pregresse. Il viaggio in corriera ricorda la gita scolastica: qualcuno tiene occupato il posto per l'amico o l'amica, tutti chiacchierano piacevolmente di parenti e conoscenti, qualcuno consulta le previsioni del tempo e il morale è molto alto. A fronte di tutto questo, è inevitabile chiedersi "che ci faccio qui?". La mia intenzione iniziale è osservare un pellegrinaggio e comprendere i rapporti tra la tradizione e le forme del turismo, le quali a tutta prima sembrano prevalere totalmente sulle prime. Di un estraniamento simile parla Francesco Marsciani (2007) al punto da far sospettare che si tratti di una condizione strutturale dell'osservazione. L'estraniamento (*Entfremdung*) è in realtà una condizione comune dell'esperienza e in qualche modo un diritto dell'osservatore (Galofaro 2016; Addis 2016).

3.1.3. Osservatore e posizione

Una preoccupazione costante è la seguente: "in quanto osservatore e ascoltatore, dove dovrei collocare il mio punto di vista?". Se mi trovo in una chiesa, siedo tra i banchi? In una cappella laterale? Nella cantoria? Se mi trovo in una processione, seguo il percorso indicato? Esco dal flusso dei pellegrini per correre "in testa"? Mi pongo su un colle, con un binocolo? Il cammino della formica è circoscritto dalla lente dell'entomologo; le dimensioni dei fenomeni culturali, al contrario, travalicano la capacità dello sguardo. L'osservatore non è onnipresente, e nessun punto di vista garantisce l'onniscienza. Si tratta pertanto di operare diverse selezioni rispetto alle possibilità consentite, di motivarle e di mantenere la consapevolezza della parzialità del proprio punto di vista e del fatto che la relazione tra osservatore e osservato è modalizzata secondo un *non poter non essere limitata*. Si tratta di una generalizzazione delle modalità deontiche che caratterizzano l'effetto di alcuni oggetti sull'osservatore di cui si è occupato anche Padoan (2018, p. 110). L'ordine stesso dello spazio interferisce con l'osservazione:

Se è vero che l'ordine spaziale organizza un insieme di possibilità (per esempio, attraverso un luogo in cui si può circolare) e di interdizioni (per esempio, un muro che impedisce di proseguire), il camminatore ne attualizza alcune. E in questo modo, le fa essere oltre che apparire [...]. Il pedone trasforma in altra cosa ciascun significante spaziale (Certeau 1990, p. 152).

È evidente che questo regime spaziale fa sì che il senso del testo *prodotto* dall'etnografo sia una costruzione dettata dalla sua relazione con lo spazio osservabile molto più di quanto egli non desideri:

E se, da un lato, [scil. chi si muove] rende effettive solo alcune delle possibilità fissate dall'ordine costituito (va soltanto in questa direzione, ma non in quella), dall'altro, accresce il numero dei possibili (per esempio, trovando delle scorciatoie o facendo delle deviazioni) e quello degli interdetti (per esempio, evita percorsi ritenuti leciti o obbligatori) (Certeau, *ibidem*).

Molta parte del testo prodotto a valle dell'osservazione è dunque frutto di una *selezione arbitraria* operata dall'osservatore, il che riporta ancora una volta in primo piano la problematica dell'enunciazione.

3.2. Problemi legati alla produzione di un insieme significante

L'analisi semiotica del testo parte sempre da un insieme significante:

Si può proporre di definire, in un primo tempo, la semiotica come un insieme significante che sospettiamo, a titolo d'ipotesi, possieda un'organizzazione, un'articolazione interna autonoma. Si dirà anche che ogni insieme significante, dall'istante in cui ci si propone di sottoporlo ad analisi, può essere designato come una semiotica-oggetto (Greimas, Courtés 1979, p. 305).

Tuttavia, nel caso dell'osservazione, ci troviamo di fronte a una questione a monte: come trasformare l'esperienza in un insieme significante? La continuità dell'esperienza va tradotta in un racconto dalla natura discontinua: già nel definire l'insieme significante di partenza, sul quale si eserciterà l'analisi, occorre stabilire cosa è dentro e cosa è fuori operando segmentazioni e stabilendo sistemi di soglie. Ad esempio, nel caso del pellegrinaggio che ho ricostruito, mi sono interrogato a lungo sul banchetto in campagna sulla strada del ritorno. È parte del pellegrinaggio o va considerato una mera contingenza, qualcosa che è accaduto ma che nulla aggiunge e nulla toglie al senso del pellegrinaggio stesso? Come mostrerò più tardi, ho deciso di integrare nel pellegrinaggio il banchetto in campagna per coerenza con il criterio che mi sono dato rispetto alla segmentazione dell'esperienza, un criterio principalmente uditivo.

Per proseguire, l'insieme significante conosce diverse re-incarnazioni: dagli appunti iniziali, fotografie, video, registrazioni audio, si passa alle rielaborazioni, al diario della ricerca, ai lucidi, alle relazioni a convegni, agli articoli, alle monografie. L'insieme significante va stabilizzandosi, ma viene di fatto sottoposto al vaglio della critica ad ogni nuovo passaggio. Questo pone il problema della relazione tra analisi e memoria, della segmentazione dell'insieme significante in sequenze. Come stabilire una gerarchia di programmi? Come individuare attori e ruoli?

3.3. Il principio di indeterminazione e la commutabilità dello sguardo

Il racconto implica una messa in prospettiva per l'attribuzione di ruoli attanziali quali Soggetto/Antisoggetto, Destinante/Antidestinante. Si può raccontare l'incontro dei ministri degli esteri EU a Torino dal punto di vista del Governo italiano oppure da quello del genitore che, accompagnando la figlia a scuola, deve fronteggiare un blocco del traffico di 12 ore³. Allo stesso modo, la scelta del punto di vista dal quale osservare ciò che accade – nel nostro caso, una processione – non è priva di conseguenze su ciò che è osservato. Vigè una sorta di principio di indeterminazione: quanto più si guadagna in ampiezza dell'osservazione, tanto più si perde in profondità e dettaglio.

L'attribuzione dei ruoli attanziali dipende essenzialmente da questa scelta. In analogia con la *nobody shot* del cinema, il punto di osservazione e di ascolto che assumo è, quando è possibile, quello del "pellegrino qualsiasi". Lo descriverei attraverso le seguenti coordinate fenomenologiche: esso è

³ Con ogni probabilità, ogni evento in genere ammette anche punti di vista reciprocamente contrastanti, dissonanti e perfino potenzialmente conflittuali – penso ai reciproci punti di vista del manifestante e delle forze dell'ordine in un corteo. Per quanto gli eventi possano essere accuratamente progettati per ottenere un effetto globalmente coerente, come il pellegrinaggio di cui mi occupo – non escludono comunque la possibilità di conflitti locali e di livelli di lettura incompatibili, *allotopie* (Rastier 1987) o *disgiunzioni isotopiche* (Eco 1979). A maggior ragione è necessario che il ricercatore espliciti il punto di vista che ha scelto di occupare e le caratteristiche della *messa in prospettiva* del racconto etnografico. Come diremo in conclusione, il conflitto tra punti di vista è proprio ciò che ci fa dire che qualcosa è là e si dà a noi nell'osservazione: è questo spazio di non-compossibilità dei punti di vista a dimostrare che vi sono istanze osservabili.



antropomorfo (è quello di un umano in piedi); non marcato; in linea di principio, qualunque pellegrino potrebbe assumerlo. Proprio quest'ultima caratteristica, a ben vedere, mi permette di delimitare attori collettivi e i rispettivi ruoli tematici: è proprio l'intercambiabilità, la *commutabilità* (Hjelmslev 1943) a contraddistinguere i pellegrini che venerano l'icona sacra, i fedeli che partecipano alla benedizione dei frutti del raccolto, i commensali alla festa campestre. In questo modo anche l'osservatore può occupare la posizione del commensale, del fedele, del pellegrino. Vi sono certamente eccezioni "controllate" al tentativo di annullare le specificità del punto di osservazione. Ad esempio, l'osservazione partecipante implica il fatto di inginocchiarsi in colonna e compiere un giro intorno all'altare sul quale è issata l'icona. Dietro l'altare, su una parete spoglia, si trova una riproduzione molto piccola della stessa icona appesa alla parete molto in basso, presupponendo il punto di vista del pellegrino inginocchiato. In questi casi, è il rito stesso a imporre al pellegrino l'assunzione di una postura del corpo marcata. Tuttavia, rimane valido il principio di commutabilità: ogni pellegrino che partecipa al rito può occupare la posizione che ho occupato io in veste di osservatore. Lo stesso accade quando, appoggiato a un altare rifunzionalizzato per l'occasione nella cappella laterale, compilo un foglietto con la mia intenzione di voto, tocco il cranio di Papa Felice I e inserisco la mia richiesta nell'urna⁴. Lo stesso accade in tutte le altre occasioni che rinviano alla vasta casistica dell'*osservazione partecipante*.

3.4. Criterio della segmentazione

Fin dal principio della mia esperienza mi rendo conto che una soglia percettiva che divide nettamente il flusso degli eventi in sequenze coerenti ha un carattere sonoro. Me ne rendo conto grazie a una sorpresa: nel momento in cui il bus ha terminato di raccogliere i pellegrini dalle diverse frazioni della città di Chelm, le chiacchiere da gita scolastica cui ho fatto cenno sopra cessano improvvisamente, per essere sostituite dalla recitazione del rosario e della coroncina alla Divina misericordia. Quest'ultima è una pratica molto simile, istituita da Giovanni Paolo II e piuttosto diffusa in Polonia. La coroncina viene in un primo momento cantata; in seguito, all'approssimarsi della meta, si passa alla recitazione, per affrettare la conclusione. Dunque, la scansione ritmica e il canto in questo caso possono essere considerati come *varianti* che presentano la medesima funzione.

3.4.1. L'esperienza interna del tempo e l'effetto coreutico

Canti e preghiere separano in blocchi il flusso continuo dell'esperienza facendo presa sull'esperienza interna del tempo, talvolta in maniera sorprendente. Il canto e il ritmo della preghiera hanno un effetto coreutico: gli eventi sembrano accadere a ritmo; la strada del pellegrinaggio sembra svolgersi seguendo la dimensione agogica della musica; il passo nella processione ha un andamento litanico. In quest'ultimo caso, anche il susseguirsi di icone dipinte su stendardi portate in processione costituisce un contrappunto visivo al ritmo delle litanie alla Vergine.

L'impressione che se ne ricava è che la musica e la preghiera modifichino la qualità dell'esperienza del tempo e abbiano pertanto effetti sulla *programmazione temporale* del pellegrinaggio. La musica mi appare in fase di analisi come una *semiotecnica* (Galofaro 2022) che produce l'effetto di senso desiderato. È proprio questa semiotecnica, infatti, a trasformare un semplice viaggio in un pellegrinaggio.

⁴ È inevitabile pensare alle elezioni. Per quanto possa far sorridere, l'analogia con il sistema di votazione (raccolgimento nella cabina elettorale, espressione del voto, raccolta delle schede) rinvia chiaramente alla teologia politica (Schmitt 1922, pp. 61-74).



3.4.2. L'ascolto e la divisione in sintagmi

Adottando il criterio dell'ascolto, l'esperienza del pellegrinaggio si lascia suddividere nei seguenti sintagmi:

1. Raccolta dei pellegrini (rumore);
2. Viaggio di andata (canti sacri, preghiere);
3. Al santuario: venerazione dell'icona e delle reliquie (musica organistica);
4. Processione nel parco del santuario (canti sacri, litanie alla Vergine trasmessi da altoparlanti);
5. Funzione religiosa all'aperto e benedizione dei frutti del raccolto (coro di voci bianche e dei fedeli riuniti nel parco);
6. Viaggio di ritorno (canti folkloristici tradizionali profani);
7. Grigliata e wodka (fisarmonica; musica da ballo);

In quel che segue dovrò ritornare più volte su questa prima segmentazione riarticolandola in considerazione della sua organizzazione funzionale e gerarchica.

3.4.3. Dal processo al sistema

La segmentazione lascia emergere un insieme di opposizioni rilevanti: presenza/assenza della musica; sacro/profano; ritmo della preghiera/melodia (come si è detto, queste due ultime opposizioni sono commutabili); canto/ballo. In breve, tali opposizioni formano un *sistema gerarchico*, rappresentato in Fig. 1.

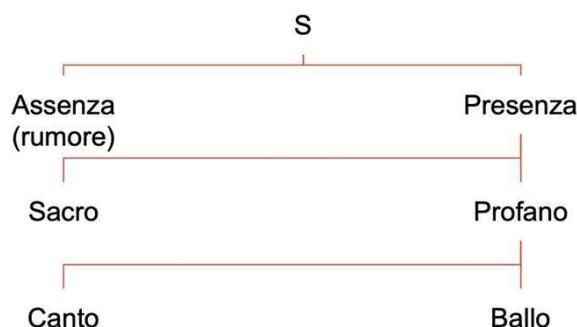


Fig. 1 – Le opposizioni sonore non-commutabili manifestano funzioni differenti, permettendo di segmentare funzionalmente l'insieme significativo di partenza e di reperire un'organizzazione gerarchica immanente alla linearità del pellegrinaggio come processo che si svolge nel tempo.

La struttura gerarchica del sistema sonoro mi obbliga a ritornare sui sintagmi del processo: essi non possano essere considerati tutti sul medesimo piano dal punto di vista funzionale. Ecco come risultano organizzati dallo schema dei generi musicali:

Sintagma 1.

{ assenza del canto : raccolta dei pellegrini }

{ presenza del canto (canti sacri, preghiere) : viaggio di andata }

Sintagma 2.

{ musica organistica: venerazione dell'icona e delle reliquie }

{ canti sacri, litanie alla Vergine : processione }

{ canti del coro di voci bianche : funzione religiosa; benedizione dei frutti del raccolto }

Sintagma 3.



Canto: {canti folkloristici tradizionali profani : viaggio di ritorno}

Ballo: {fisarmonica; musica da ballo : grigliata e wodka}

Sintagma 4.

{assenza di canto : arrivo}

Anche questa classificazione è provvisoria, una sorta di semilavorato; come vedremo, inoltre, l'etichetta "profano", associata dalla nostra cultura ad una serie di generi musicali, trae in inganno sul senso che il banchetto e il ballo assumono nel contesto del pellegrinaggio e dovrà essere abbandonata. Per ora si può notare come la musica mi abbia permesso di effettuare la scelta di lasciar "dentro" l'insieme significativo il pellegrinaggio e ponga ai margini, al bordo, gli spazi liminari della partenza e dell'arrivo: il banchetto nei campi è come una parte vera e propria del pellegrinaggio e non come un "incidente", un elemento estraneo che l'etnologo dovrebbe scartare per cogliere il senso autentico di ciò che sta osservando. Si può obiettare che altri pellegrini non hanno effettuato alcuna sosta nei campi per ballare, mangiare, ubriacarsi e – in qualche caso – appartarsi. Tuttavia, l'Assunzione è un giorno di festa per tutti i partecipanti al sintagma (2.) e non solo per i pellegrini che ho osservato; d'altro canto, anche senza che i pellegrini ne siano necessariamente consapevoli, nel trasferire il banchetto tra i campi essi fanno rivivere una tradizione slava tra le più antiche e radicate (Propp 1978) che prevede il consumo di cibi derivati dalle uova per propiziare la riproduzione e il rinnovamento della natura.

3.5. Organizzazione narrativa e ricorsività

Come si è visto sopra, la musica marca il passaggio tra quattro diversi *programmi d'azione*, i quali marcano la partenza e l'arrivo di un percorso che mette in comunicazione due spazi valorizzati semanticamente in modo diverso: uno spazio in cui ci si propizia la divinità e un secondo spazio in cui ha luogo un banchetto che, come vedremo, manifesta un chiaro riferimento alla sessualità e alla riproduzione, non solo in termini simbolici.

Ora: una prima ipotesi di lavoro potrebbe essere quella di etichettare i due spazi come *sacro* e *profano*. In realtà non è affatto così: lo spazio "profano" è semmai quello del mondo di partenza e d'arrivo del pellegrinaggio (sintagmi 1. e 4.): gli spazi dei sintagmi 2. e 3. sono *entrambi sacri* ed entrambi legati al tema della riproduzione della natura, del ciclo di morte e rinascita. A differenziarli, piuttosto, sono le due funzioni dell'acquisizione di una competenza (2.) e della messa in atto di una performance (3) che mutuo dal percorso narrativo canonico greimasiano. Quest'ultimo sembra dar forma, ricorsivamente, anche a ciascuno dei sintagmi, come mi accingo a mostrare.

3.5.1. Ricorsività entro l'acquisizione della competenza

Nella mia segmentazione del pellegrinaggio la funzione religiosa rappresenta l'acquisizione della competenza. Essa è un *programma d'uso*, un sottoprogramma del pellegrinaggio; a propria volta, si lascia scomporre in tre fasi:

1. Sotto-acquisizione della competenza: propiziazione della Vergine come patrona della soglia tra vita e morte (venerazione dell'icona; litanie)
2. Sotto-performance: rappresentazione simbolica della riproduzione: lo Spirito santo entra nel tempio
3. Sotto-sanzione positiva (consumo del corpo di Cristo; benedizione del raccolto)

Quanto alla propiziazione della Vergine, la preghiera litanica è un caso particolare di *seduzione*:



La preghiera definisce quel tipo di sapere in cui un soggetto che si dichiara inferiore quanto al potere (“con sottomissione”) avanza una richiesta tentando di indurre seduttivamente il destinatario ad agire nella direzione voluta (Marsciani 2012, pp. 249-250).

La specificità delle strutture litaniche consiste nel fatto che si prega per l'intercessione, ovvero si prega qualcuno (la Vergine, i Santi) di pregare per noi (Galofaro, Kubas 2016). Il ruolo di patrona della soglia tra vita e morte è correlato con la credenza che l'assunzione di Maria in paradiso (festeggiata, appunto, il 15 agosto) sia avvenuta “anima e corpo”:

Nella tua maternità hai conservato la verginità, nella tua dormizione non hai abbandonato il mondo, o Madre di Dio; hai raggiunto la sorgente della vita, tu che hai concepito il Dio vivente e con le tue preghiere libererai le nostre anime dalla morte (“Tropario della festa della dormizione della Vergine Maria”, cit. in CCC 2018, par 966).

Tale ruolo di “patrona” fa della Madonna l'eroe che si muove tra spazio esterno e interno al mondo (Lotman e Uspenskij, 1975, p. 153) e un traduttore tra i due spazi (Lotman 1984, p. 33).

Quanto alla sotto-performance, la processione termina nel grande parco del santuario, proprio sotto un grande palco dove ha luogo la messa e la benedizione del raccolto; tuttavia, l'ostensorio, portato in processione, entra in una chiesa collocata poco oltre, dove i fedeli non entrano (si noti l'*interdizione*). Che si tratti di un simbolo di rinnovamento dal significato ecclesiologico si evince dal fatto che, per la Chiesa cattolica, Cristo è realmente presente nell'ostia consacrata:

La presenza eucaristica di Cristo ha inizio al momento della consacrazione e continua finché sussistono le specie eucaristiche. Cristo è tutto e integro presente in ciascuna specie e in ciascuna sua parte; perciò la frazione del pane non divide Cristo (CCC 2018, par. 1377).

Dunque, nell'economia complessiva di questo rito di rinascita della natura dopo la messe, Cristo penetra la Chiesa e la rinnova. Solo a questo punto è possibile la sanzione positiva di questo programma d'uso, che consiste nella benedizione dei frutti del raccolto⁵.

3.5.2. Ricorsività entro la performance

Come l'acquisizione della competenza, anche la messa in opera della performance, in quanto programma d'uso, si lascia scomporre in sottoprogrammi che presentano ricorsivamente la medesima struttura:

1. Sotto-acquisizione della competenza: canto (propiziazione della riproduzione).
2. Sotto-performance: banchetto. Offrire da bere.
3. Sotto-sanzione: Ballo (espressione ritualizzata dell'accoppiamento); accoppiamento vero e proprio.

L'acquisizione della competenza comincia con il canto popolare, accompagnato dalla fisarmonica, che accompagna il banchetto. Ricordiamo a questo proposito che il rapporto tra acquisizione della competenza e performance è di presupposizione logica, non necessariamente di giustapposizione cronologica o addirittura di causa-effetto. Il banchetto merita alcune considerazioni: in primo luogo, il

⁵ Per completezza, la festa mariana del 15 agosto andrebbe legata a quella dell'8 settembre, che riapre riaprire il ciclo dell'anno contadino e propizia la semina. Poiché il presente lavoro ha per oggetto il pellegrinaggio e non la festa in sé, rimando questo problema a lavori successivi.

fatto di consumare uova nei campi è legato tradizionalmente alle feste agrarie russe, come abbiamo anticipato sopra. Poiché il consumo di uova è ubiquitario nel mondo slavo in occasione delle feste, è la posizione sintagmatica del consumo all'interno dell'economia più vasta del rituale a provare il legame con la festa dell'Assunzione e a distinguere questa pratica da altri riti in cui il consumo di uova è prescritto, come i matrimoni o la colazione del giorno di Pasqua: Propp (1978) racconta che alla festa dell'Assunzione si portano nei campi delle frittatine e, in alcuni casi, le si lancia per aria, augurando che la segale cresca altrettanto alta.

Quanto al consumo di alcolici, le donne (che nel gruppo di pellegrini sono la maggioranza) possono bere wodka solo se è un uomo a offrirla. Per questo motivo, le donne non accompagnate hanno chiesto a mia moglie il permesso per farsi versare wodka da me. Ancora una volta una *prescrizione* marca la *performance*. Tuttavia, se un uomo sposato può offrire da bere ad altre donne purché la moglie lo permetta, allora in questo programma d'azione l'uomo sposato è un mero *aiutante* (incarna il poter fare del soggetto), mentre è la moglie a rivestire, in realtà, il ruolo attanziale del *destinante* (fa fare, fa essere). Una volta effettuata la performance del banchetto, il ballo, frenetico, accompagnato da musica popolare, simboleggia l'accoppiamento, anche per il fatto di comportare un grado di contatto fisico e di frizione tra i corpi normalmente inammissibile. Oltre all'accoppiamento simbolico, alcune coppie si allontanano discretamente dal banchetto per appartarsi.

3.6. La ricostruzione dei programmi d'azione

L'analisi esposta al paragrafo precedente permette di ritornare sulla segmentazione precedente (par. 3.4.3) riconoscendo nel *programma d'azione* del pellegrinaggio un'organizzazione a carattere narrativo e quattro *programmi d'uso*:

1. manipolazione. Tempo ordinario. Rumore. Al suo cessare, si entra nel tempo straordinario della festa: viaggio di andata⁶
 2. acquisizione della competenza
 - 2.1. sotto-acquisizione della competenza: propiziazione della Vergine come patrona della soglia tra vita e morte (venerazione dell'icona; litanie)
 - 2.2. sotto-performance: riproduzione simbolica: lo Spirito santo entra nel tempio
 - 2.3. sotto-sanzione positiva (consumo del corpo di Cristo; benedizione del raccolto)
 3. performance.
 - 3.1. sotto-acquisizione della competenza: canto (propiziazione della riproduzione sessuale)
 - 3.2. sotto-performance: banchetto, consumo di uova e di wodka
 - 3.3. sotto-sanzione: ballo (accoppiamento ritualizzato)
4. sanzione: ritorno al silenzio. Termine della straordinarietà del tempo festivo. Ritorno al mondo ordinario

Come il lettore comprenderà, il riconoscimento di una organizzazione a carattere narrativo entro l'esperienza è un passo ulteriore nella fabbricazione del pellegrinaggio come *testo*, che rappresenta il *risultato dell'analisi*.

⁶ Questa fase è assimilabile a quella della manipolazione operata da un destinante, incarnato dall'organizzatrice del viaggio, che gioca un ruolo di "mistagogo": stabilisce e guida il canto, le pause, fornisce indicazioni e istruzioni sullo svolgersi del pellegrinaggio, della venerazione delle reliquie, della cerimonia e del ritorno. Anche questa fase mostra un'organizzazione ricorsiva, ma sembra pleonastico e superfluo descriverla in questa sede.

3.7 Sospensione del tempo ordinario

Per la nozione di *tempo ordinario* e della sua *sospensione*, cui abbiamo fatto cenno nella ricostruzione dei programmi d'azione, rinvio senz'altro agli studi di Furio Jesi (2000): nel caso studio, la sospensione del tempo ordinario è presupposta dall'insieme di *interdizioni* e *prescrizioni* che regolano il tempo della cerimonia sacra e del banchetto, in cui sono rafforzate o abolite le norme consuete che regolano, ad esempio, la distanza interpersonale, il contegno individuale, la postura dei corpi: si canta, ci si inginocchia, ci si alza e siede a comando, si dà confidenza a sconosciuti, si integrano nel gruppo i nuovi venuti, ci si sfrega, ci si abbraccia e così via. Come ho già scritto sopra, sia Certeau (1990) sia Padoan (2018) reperiscono una pertinenza a carattere modale che influisce sull'osservazione (prescrizioni, divieti, permessi e azioni facoltative). Si tratta inoltre di un tempo normato, disciplinato dalla musica e dal ritmo e dai suoi complessi effetti coreutici (fig. 2).

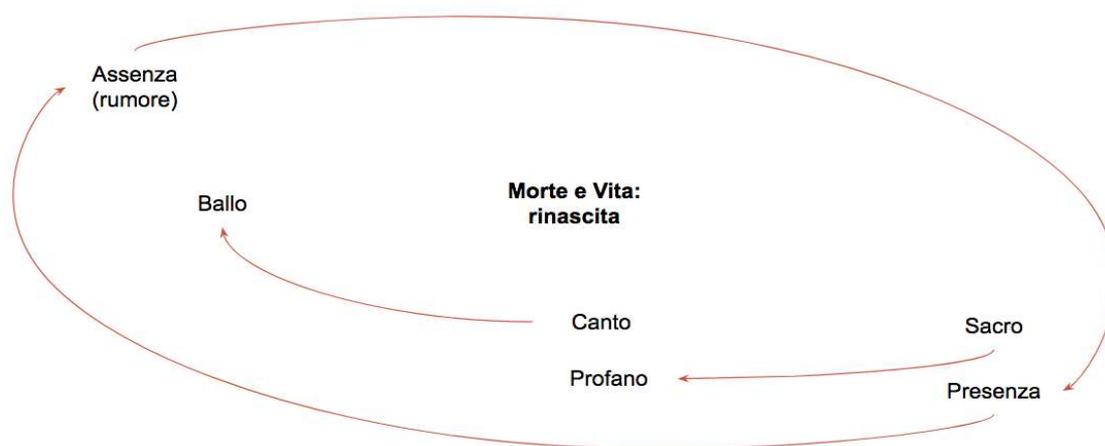


Fig. 2 – Le opposizioni sonore non-commutabili manifestano funzioni differenti, permettendo di segmentare funzionalmente l'insieme significativo di partenza e di reperire un'organizzazione gerarchica immanente alla linearità del pellegrinaggio come processo che si svolge nel tempo.

4. Conclusioni

Come abbiamo visto, il pellegrinaggio in occasione dell'Assunta si configura come un percorso ciclico di rinascita, termine complesso che tiene insieme vita e morte. Un'annotazione mi sembra importante: la rinascita cui si assiste nella festa religiosa non è la propria, ma quella della natura, in linea con quanto sostiene Propp (1978). Tuttavia, insieme con essa, rinasce e si ricompatta anche la comunità di appartenenza⁷. Questo punto sembra pertinente alla domanda che ho posto al principio di questo lavoro: che rapporto viene a crearsi tra le forme del contenuto del pellegrinaggio (la relazione tra fedele e senso del sacro) e le forme d'espressione del turismo – corriere, megafoni, cartelloni e indicazioni...). Come si è detto in 3.1.2., le seconde rischiano di narcotizzare del tutto le prime. Tuttavia, mi pare si sia visto che, nel caso studio, la funzione tradizionale del pellegrinaggio sia tutto sommato preservata. Accanto a ciò, la rinascita contemporanea di alcuni pellegrinaggi tradizionali è maggiormente

⁷ Devo questa osservazione a Stefano Jacoviello (comunicazione personale).

secolarizzata e sottolinea maggiormente la ricerca individuale di qualcosa che in principio rimane indeterminato, oltre a una sorta di palingenesi spirituale⁸.

La lunga analisi che abbiamo proposto aveva lo scopo principale di illustrare il problema metodologico dell'osservazione, la quale, lungi dall'essere una registrazione passiva e oggettiva di quanto accade, è un lavoro semiotico che *produce* un testo, il suo senso, e l'*Altro* come un *Altro-Soggetto* o come un *Altro-Oggetto*. Si tratta di un *lavoro di produzione* del senso, nell'accezione di Umberto Eco (1975). Il ruolo dell'enunciazione e della scrittura, intesa come *débrayage* dalle proprie coordinate fenomenologiche, è fondamentale: l'etnologo produce e si lascia produrre in larga misura dal fenomeno che vorrebbe osservare, come accade ad esempio per l'effetto coreutico del canto e della musica sacra. La stessa parola "osservare" qui non è da intendersi come uno stato di passività: osservare e descrivere il senso equivale a trasformarlo. Questo spiega perché

Per cogliere l'altro come tale, eravamo in diritto di reclamare condizioni di esperienza speciali, per artificiali che fossero: il momento in cui l'espresso non ha ancora (per noi) esistenza al di fuori di ciò che esprime. L'altro diventa espressione di un mondo possibile (Deleuze 1968, pp. 416-417).

Dunque, il lavoro semiotico condotto dall'osservatore serve a dispiegare il mondo possibile che è l'Altro (Viveiros de Castro 2010, pp. 163-164).

L'istanza osservatrice [...]fa essere il senso enunciato e lo fa rispecchiandone la forma-Mondo, cogliendone la scena, mettendo in una forma data i suoi flussi e le sue dinamiche. Questa è l'Immagine, intesa come versante formale dell'effetto di senso [...]Ogni effetto di senso è pertanto un nuovo enunciato e come Immagine è un Mondo enunciato a tutto tondo (Marsciani 2020).

La cogenerazione di Soggetto e Oggetto è il risultato di un lavoro, compiuto dall'etnologo sul proprio Altro, articolandolo in un *altrove*, in un *altrui*, in un *altrimenti* ... E ricavandone un mondo possibile. In questa prospettiva, l'osservazione, l'analisi e la produzione di un'etnografia è una *semiotecnica*. Nella vita sociale si danno un insieme di pratiche che non si limitano a osservare il senso, bensì *producono il senso cui aspira chi le compie*. Allo stesso tempo, esse permettono al praticante di costituirsi in quanto soggetto cognitivo e pragmatico. A rigore, dunque, non si tratta solo di semiotiche, ma di *semiotecniche*. Da questo punto di vista, proprio come il lavoro dell'etnografo, anche quello del semiotico consiste nell'applicazione di un complesso di semiotecniche particolari⁹. Inoltre, come prova l'estraniamento iniziale dell'etnologo, non incluso o previsto come soggetto dal proprio Altro, vi è un secondo lavoro semiotico che l'Altro compie sulla soggettività dell'osservatore,

⁸ Si veda il contributo di Ponzo e Chiaia in questo volume. Mi permetto un'osservazione ulteriore: non è che Egeria, al principio del V secolo, non si rechi in Terrasanta per coltivare una spiritualità interiore "individuale"; il punto è che nel far ciò si riconcilia costantemente con una dimensione collettiva – l'immaginario biblico del monte Sinai e le comunità monastiche di cui brulica; i luoghi del Santo Sepolcro e la liturgia che in esso si svolge. Ad esempio, la pratica di raccogliere i nomi che i pellegrini danno ai diaconi per le intenzioni della messa. Queste pratiche ricreano il senso di una comunità che rimane unita attraverso le generazioni. Egeria è il testimone-informatore che racconta tutto questo alle "sorelle" e al lettore che in questo modo diviene parte della medesima collettività. Tale funzione in fondo si preserva anche in una parte dei blog contemporanei.

⁹ Per "semiotecniche particolari" intendo conformi al principio empirico di Hjelmslev. Nella misura in cui all'analisi è necessaria la catalisi, la ricostruzione di quel che il testo non manifesta ma presuppone. Secondo Hjelmslev (1943, pp. 103, 134), chi analizza un testo è sempre costretto a presupporre tutte le entità su cui esso tace. È la catalisi a spingere il semiotico a presupporre in primo luogo la forma manifestata dalle sostanze semiotiche; in secondo luogo un linguaggio immanente alla pluralità delle lingue; fino a entità gerarchicamente superiori come le semiotiche connotative e le metasemiotiche.



plasmandola, come avviene nell'*aggiustamento* con il partner del ballo (Landowski 2005). L'azione dell'Altro su di me avviene anche in forza del principio di indeterminazione. Infatti, esso suggerisce che vi siano, nell'osservazione, osservabili e non-osservabili: se non posso sapere tutto di un particolare sistema, devo scegliere cosa osservare e cosa non osservare, e alcune osservazioni non possono essere compiute contemporaneamente. Proprio questo spazio di *non-compossibilità dei punti di vista* dà corpo all'*osservabile* in quanto istanza: la scelta dell'osservabile ha l'effetto di determinare anche colui che lo assume come punto di vista. L'osservabile è dunque una istanza¹⁰ che lavora sull'osservatore, un "soggetto operatore qualsiasi (o 'neutro') in possesso di un insieme di regole esplicite e di un ordine cogente di applicazione di queste regole" (Greimas, Courtés 1979, p. 23), che l'etnologo dovrebbe provare a ricostruire in quanto condizione di possibilità dell'osservazione etnografica. In quanto risultato del lavoro che si dà nell'osservazione, tanto l'osservatore quanto il suo mondo non saranno più gli stessi.

¹⁰ John Wheeler paragona la nozione di osservabile della meccanica quantistica a una macchina.



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Addis, M. C., 2016, *L'sola che non c'è. Sulla Costa Smeralda, o di un'u-topia capitalista*, in *Quaderni di Etnosemiotica*, Bologna, Esculapio.
- Bitbol, M., 2014, "Comment changer d'état de conscience", in *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience: une nouvelle approche de l'esprit*, pp. 124-199; trad. it. *Cambiare stato di coscienza: fenomenologia e meditazione*, a cura di A. Luciano, Udine, Mimesis 2022.
- CCC, 2018, *Catechismo della Chiesa cattolica*, editio typica, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Certeau, M., de, 1990, *L'Invention du Quotidien vol. 1: Arts de Faire*, Paris, Union générale d'éditions; trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro 2010.
- Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, PUF; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina 1997.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Galofaro, F., 2016, "Estraniamento e de-programmazione: analisi etnosemiotica di un servizio psichiatrico autogestito", in *Carte semiotiche annali*, n. 4, pp. 59-72.
- Galofaro, F., 2022, "Come prestare attenzione a Dio: preghiera e semiotecnica", in E. Chiais, J. Ponzio, a cura, *Il sacro e il corpo*, Udine, Mimesis.
- Galofaro, F., Kubas, M. M., 2016, "Dei Genitrix: A Generative Grammar for Traditional Litanies", in *OASICS*, n. 12, pp. 1-8.
- Greimas, A. J., 1983, *Du Sens II - Essais sémiotiques*, Paris, Seuil; trad. it. *Del Senso 2: narrativa, modalità, passioni*, Milano, Bompiani [1984], III ed. 1998.
- Greimas, A. J. e Courtès, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Hammad, M., 2003, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Hjelmslev, L., 1943, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, København, Munksgaard; trad. ingl. approvata dall'autore F. J. Whitfield, a cura, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press 1961; trad. it. dall'edizione inglese G. Lepschy, a cura, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi 1968.
- Husserl, E., 1911, "Philosophie als strenge Wissenschaft", in *Logos*, n. 1, pp. 289-341, poi in *Husserliana*, XXV, pp. 3-61, 1987; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza 2010.
- Jesi, F., 2000, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Landowski, E., 2005, "Les interactions risquées", in *Nouveaux actes sémiotiques*, nn. 101-103; trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, Milano, FrancoAngeli 2010.
- Marsciani, F., 2007, *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, FrancoAngeli.
- Marsciani, F., 2011, "Il discorso della preghiera", in Id., *Minima semiotica: percorsi nella significazione*, Udine, Mimesis, pp. 247-261.
- Marsciani, F., 2020, "Per una teoria formale dell'enunciazione e una teoria estesa dell'immagine", in *E/C*, n. 29, pp. 31-37.
- Matera, V., 2015, *La scrittura etnografica: esperienza e rappresentazione nella produzione di conoscenze antropologiche*, Milano, Elèuthera.
- Lotman, J., 1984, "O semiosfere", in *Trudy po znakovym sistemam*, 17; trad. it. "La semiosfera", in S. Salvestroni, F. Sedda, a cura, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Milano, La nave di Teseo 2022.
- Lotman, J., Uspenskij, B., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- 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*, *E/C*, n. 24, pp. 93-129.



- Petitot, J., 1979, "Saint Georges: remarques sur l'espace pictural", in J. Zeitoun, a cura, *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoëlle/Gonthier, pp. 95-153.
- Propp, V., 1978, *Feste agrarie russe: una ricerca storico etnografica*, Bari, Dedalo.
- Rastier, F., 1987, *Sémantique interprétative*, Paris, Puf.
- Schmitt, C., 1922, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot; trad. it. "Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, Bologna, il Mulino 1972.
- Treleani, M., 2015, *Mémoires audiovisuelles: Les archives en ligne ont-elles un sens?*, Montreal, PU Montreal.
- Viveiros de Castro, E., 2010, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf; trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Verona, Ombre corte 2017.