

ALBERTO M. CIRESE

## Dai contadini di Rieti al calcolatore.

Il punto sulla demologia. Intervista realizzata da Françoise Loux e Cristina Papa \*

*Dall'esterno, sembra che l'Italia non abbia conosciuto una rottura così radicale come in Francia tra folklore e antropologia o etnologia. Lei è d'accordo con questo punto di vista? Come spiegherebbe la specificità italiana?*

E' vero, in Italia non c'è stata una separazione così netta. Del resto, è questo che ho voluto esprimere con il termine, poco elegante ma efficace, di 'demo-etno-antropologia', del quale sono responsabile

Ebbene, bisogna sapere innanzitutto che nel nostro campo le sole discipline insegnate ufficialmente fino alla metà degli anni Sessanta erano da una parte la Storia delle tradizioni popolari e dall'altra l'Etnologia. La Storia delle tradizioni popolari era il nome che si dava al folklore. L'etichetta ufficiale era 'Storia delle tradizioni popolari', ma quelli che se ne occupavano erano chiamati 'folkloristi'. Ma i folkloristi dei paesi anglosassoni non s'interessavano che alla produzione orale, prendendo in considerazione la totalità del mondo, compresi i paesi esotici. Per noi il folklore copriva un campo tematico molto più largo: i folkloristi non si interessavano solo alle favole e alle canzoni, ma si occupavano anche della cultura materiale, dell'architettura rurale, dei paesi europei considerati ciascuno 'monograficamente' E' tutta la produzione, tutto il patrimonio culturale del 'popolo' che era l'oggetto del folklore. Dunque la storia delle tradizioni popolari studia tanto le tradizioni popolari italiane quanto quelle francesi, o provenienti da altri paesi.

L'altra disciplina insegnata era l'Etnologia. Ma solo la Storia delle tradizioni popolari aveva insegnamenti di ruolo, l'Etnologia aveva solo insegnanti incaricati.

La distinzione tra storia delle tradizioni popolari e etnologia coincide esattamente con quella che in seguito ho chiamato differenze di livello culturale interne ed esterne. Il termine e il concetto di 'differenze di livello' non erano molto chiari, ma la cosa importante era la qualificazione di 'interno' e di 'esterno'. E' in effetti questa distinzione che ha permesso, molto presto in Italia, il riavvicinamento tra storia delle tradizioni popolari e etnologia.

D'altronde in Italia la presa di coscienza dell'associazione tra l'etnologia e il folklore, considerato in questa accezione larga, ha le sue radici nel Tylor di *Primitive culture*, che afferma che i materiali per ricostruire le fasi culturali si trovano da una parte nel mondo "etnologico" (i "primitivi") e dall'altra tra i contadini delle società occidentali (i "residui" o le "sopravvivenze"). Il sentimento di essere gli eredi di posizioni tyloriane è molto netto per la mia generazione e per quella precedente. Era molto forte, molto evidente. Al di là delle distinzioni tra oggetti e tecniche di ricerca, c'era, su questo principio, una unità ideale, se posso esprimermi così.

*E la 'demologia'? Come è intervenuta in tutto questo?*

Sono proprio io che ho introdotto il termine. Non l'ho inventato, esisteva già, ma senza grande successo, negli studi italiani della fine del diciannovesimo secolo, quando si parlava, per esempio, di 'demopsicologia'. Il termine 'folklore' era equivoco: il folklore in senso anglosassone non è il folklore in senso italiano. Il termine 'storia delle tradizioni popolari' non

---

\* In A. M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*. A cura di Pietro Clemente, Gianfranco Molteni, Eugenio Testa. Postfazione di Alessandro Mancuso, Siena, Protagon, 2003; versione italiana di *Des paysans de Rieti à l'ordinateur. Où en est la démologie?*, in «Ethnologie française», 25. (1994), n. 3, p. 484-496.

si presta a essere aggettivato. Non ridete, spesso il successo delle parole dipende da cose così. Al contrario, si può dire 'folklorico' e anche 'demologico'. Ho cercato allora di rimettere in circolazione, aggiornandolo, un termine che era già nella tradizione. Ma all'inizio 'demologia' voleva essere l'equivalente di 'storia delle tradizioni popolari' e di 'folklore'.

*All'inizio dunque erano la stessa cosa?*

Sì, certamente. E poi si è prodotta una differenziazione. 'Demologia' è divenuto un termine corrente, anche a causa dell'assonanza con i nomi di discipline vicine, come l'etnologia e l'antropologia. Il termine 'demologia' aveva anche il vantaggio di indicare un campo di ricerca distinto da quello a cui si riferisce il termine 'storia delle tradizioni popolari', che, in Italia, si era un po' troppo identificato con gli studi di poesia popolare. 'Demologia' è diventato un termine di sostituzione, più elastico, più dinamico, e più adatto a mettere in evidenza la cultura popolare entro il complesso di ciò che ho chiamato i 'dislivelli interni di cultura'. Ma non era legato né a una qualsiasi metodologia, né necessariamente allo studio della tradizione.

*A proposito, potrebbe precisare come è arrivato a questa nozione di 'dislivelli interni ed esterni di cultura'?*

E' evidente che per me si trattava della chiarificazione di posizioni già presenti in generale tra gli studiosi in modo implicito. Il problema è già posto nel primo numero della rivista *Ethnologia Europaea* del 1967, dove pubblicavo un saggio intitolato «Altérité et dénivellement culturels dans les sociétés dites supérieures».

Le nozioni di popolo, di 'folk', rinviano già a una pluralità di strati interni alla società, con delimitazioni di carattere psicologico, o sociologico, o, più chiaramente, come diceva Gramsci, alla nozione di "classe subalterna".

*In che misura questa nozione è legata al clima politico-culturale dell'epoca?*

Quando costruivo questa nozione negli anni dell'immediato dopoguerra, si veniva producendo il movimento di decolonizzazione. Era un momento in cui, per gli intellettuali, la presa di contatto con il mondo reale era molto forte; si riscoprivano aspetti della realtà storica che, per carenze di metodo o di prospettive politico-culturali, erano stati cancellati. Si voleva riconoscere e riscoprire la storia dell'"altra Italia". Il folklore assumeva una forza culturale perché era la cultura di quel "mondo popolare subalterno" che, secondo la formula di De Martino sulla quale si aprì un dibattito, "faceva irruzione nella storia". Era il presente che ci poneva il problema seguente: non essere più degli eruditi con il dovere di conservare dei materiali per quando il problema sarebbe diventato contemporaneo, ma lavorare sul contemporaneo.

Era un momento di rottura, un momento di battaglia, che non si trasferiva automaticamente o passivamente sul piano della scienza. Almeno per quel che mi concerne. Se penso agli inizi del mio itinerario culturale, dico: "mio padre, il Musée de l'Homme di Parigi e i contadini socialisti della Piana di Rieti".

*E la questione dei rapporti tra 'cultura egemonica' e 'culture subalterne'? Come si è posto il problema in quel momento?*

Il problema era questo: la cultura di cui sono portatori i membri delle classi subalterne nasce tra di loro o c'è un rapporto di circolazione con la cultura egemonica?

Benedetto Croce diceva che la storia si scrive a partire dal centro e che le periferie non si esprimono che per negazione e resistenza nei confronti del centro. La mia tesi (che ho esposto negli anni 1953-54) era che la storia si fa anche nelle periferie, ma non è storia delle periferie, è storia della circolazione culturale vista a partire dalle periferie. Si tratta dunque di un processo, e, come ho scritto, anche le periferie fanno storia, accogliendo o respingendo, elaborando o rielaborando. Non c'è solo il folklore di contestazione. Al contrario, io ho sostenuto che non c'è *una* cultura subalterna, ma *culture*, al plurale.

Si poneva anche il problema del folklore di protesta o del folklore come protesta. C'è una sottile distinzione. Il folklore di protesta è il 'folklore progressivo' di cui si è occupato Gramsci. Ma c'è anche un'altra cosa, che è il folklore come protesta: l'esistenza stessa di certe concezioni o di certe pratiche folkloriche denunciava il difetto di universalità - nella loro essenza o nella loro gestione - delle grandi concezioni egemoniche (cristianesimo, filosofia dei lumi, eccetera).

*Lei sembra distinguere tra 'egemonico' e 'dominante'. E' così?*

Anche se la si trascura spesso, la differenza è profonda. Il dominio è legato alla forza e l'egemonia alla persuasione. Può esserci dominio e non egemonia, e anche egemonia e non dominio.

Lo si vede per esempio a proposito delle lamentazioni funebri. Sono state proibite dai sinodi che si sono succeduti, ma con differenze nei toni di queste interdizioni. Prima, si faceva pagare un'ammenda a quelli che contravvenivano; in seguito, il curato abbandonava i morti senza benedirli. Nel primo caso l'efficacia del divieto era subordinata alla forza: l'alternativa era tra un valore culturale (la lamentazione tradizionale) e un danno economico (l'ammenda). Nel secondo caso, in ragione di una cristianizzazione più avanzata, l'efficacia poteva essere subordinata all'opposizione tra due valori entrambi positivi: quello della cerimonialità tradizionale (la lamentazione) e quello della sacralità cristiana (estrema unzione e altro). Evidentemente ci si aspettava che, davanti alla scelta tra due beni, la gente considerasse superiore quello della sacralità cristiana e che, per non perderlo, rinunciassse al valore tradizionale (come del resto è accaduto). Qui appunto si tratta di egemonia, che, a volte, porta a considerare un male ciò che prima o altrove era considerato un bene (o l'inverso), ma che, spesso, si pratica stabilendo delle gerarchie: quale tra due beni è il maggiore e tra due mali il minore. E' la funzione che nelle culture svolgono quelle costruzioni linguistiche che sono i 'proverbi di preferenza' (come il celebre "meglio un asino vivo che un professore morto"), ai quali mi sono appunto interessato in quanto 'rivelatori di ideologie soggiacenti' e delle loro gerarchie di valori. In fondo è come in quel gioco di società in cui si fa la domanda: sei in una barca con tua moglie e tua figlia, la barca si capovolge, tutte e due finiscono in acqua, tu puoi salvarne solo una, quale scegli?

Aggiungerei che, a differenza del dominio, l'egemonia agisce in modo quasi impercettibile, o senza che ce ne si accorga. E' come il sonno, diceva qualcuno: ti trovi nel tuo letto senza accorgertene. Ed è come il 'prestigio linguistico': è successo che ci siamo addormentati pronunciando certe parole francesi (*menu, dépliant, crème caramel*) 'alla francese', cioè con l'accento sull'ultima sillaba, e ci siamo svegliati pronunciandole come anglofoni, con l'accento sulla prima sillaba.

*A proposito dei rapporti con gli altri paesi, è vero che l'Italia si è aperta molto precocemente alle ricerche che si facevano altrove?*

Già l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, la rivista che Giuseppe Pitré fondò e diresse tra 1882 e 1909, aveva una larga diffusione e collaborazioni internazionali (e si aperse

con uno scritto di Max Müller). Al Congresso di Etnografia Italiana del 1911, Hugo Schuchard presentò il suo metodo detto "Wörter und Sachen" che fece scuola, come le inchieste linguistiche condotte in Italia da Gerhard Rohlfs, Max Leopold Wagner e Paul Scheuermeier per l'Atlante Italo-Svizzero di Jaberg e Jud. Nel 1929, a dispetto delle chiusure nazionalistiche dovute al fascismo, Giuseppe Vidossi situò le nostre ricerche in un contesto internazionale che andava dall'evoluzionismo tyloriano al diffusionismo della scuola finnica e che si estendeva fino a Saussure e alle ricerche della scuola di Praga con Bogatirëv e Jakobson. Molto vivaci e stretti furono anche i rapporti con la Francia, per esempio con Sébillot, Saintyves e soprattutto Van Gennepe. Bisognerebbe forse scrivere una storia analitica dei rapporti italo-francesi nel nostro campo: dalle inchieste del periodo napoleonico nel Regno d'Italia e nel Regno di Napoli governato da Murat (1811) ai seminari del Centro Internazionale di Semiotica ai quali, dal 1968, hanno partecipato in modo vivace le correnti francesi (Greimas, Todorov, Bremond, eccetera). Quanto a me, tra i tanti debiti, mi piace ricordare quanto ho imparato da Van Gennepe, anche conversando con lui a Bourg-la-Reine e a Reims (mi ricordo ancora con stupore di un ricercatore francese che, venendo in Italia, per parlare dei riti di passaggio citò Turner ma dimenticò Van Gennepe!)

*Ne La Lapa, la rivista che fu fondata e condotta da suo padre tra il 1953 e il 1955, e che è stata recentemente riedita, si vede bene questo precoce aspetto internazionale.*

Sì, in questa rivista fabbricata nella piccola città di Rieti, fatta in casa, in modo artigianale, si trovano fianco a fianco, in discussione tra loro, le tradizioni folkloriche italiane e l'antropologia culturale statunitense, lo storicismo di Benedetto Croce e il Musée de l'Homme di Parigi, i contributi di Ernesto De Martino o di Pier Paolo Pasolini, e l'articolo di Claude Lévi-Strauss sulla nozione di arcaismo in etnologia (fu, nel 1954, la prima traduzione italiana dello studioso francese; la successiva sarà realizzata solo nel 1960, con *Tristi tropici*, che sarà seguita da molte altre, compresa quella delle *Strutture elementari della parentela*, della quale mi sono occupato io insieme a mia moglie Liliana Serafini). Ma, per tornare a *La Lapa*, i rapporti con la Francia furono molto vivaci: la discussione teorica con Marcel Maget, gli scritti di Jean Rouche, di Monique Roussel de Fontanès, di Viviana Pâques (anche in discussione con Ernesto De Martino), le recensioni di riviste come *L'Homme* o *Arts et Traditions Populaires*...

*Abbiamo parlato dei rapporti con l'estero. E con le altre discipline? Potrebbe precisare quali sono stati i rapporti tra filologia folklorica e linguistica?*

I rapporti erano già stati stretti durante il periodo positivista. Ricorderò per esempio la teoria dei sostrati linguistici con la quale, dal 1876, Costantino Nigra spiegò la differenza tra la poesia popolare dell'Italia settentrionale (canzoni narrative che si trovano anche in Francia o in Spagna) e quella dell'Italia centrale e meridionale (canti lirici monostrofici, come gli strambotti, i rispetti, gli stornelli, quasi esclusivamente italiani). Le differenze dialettologiche, metriche, tematiche e di contenuto deriverebbero dalle diverse abitudini di pronuncia e di percezione auditiva delle due etnie, sulle quali si esercitò l'opera unificatrice della romanizzazione: sostrato celtico al Nord (e in Francia, eccetera), e sostrato italico nel resto della penisola. Aggiungerei, sempre per lo stesso periodo, la grande discussione europea sullo strambotto (se fosse un fenomeno puramente italiano o anche normando, castigliano, eccetera) alla quale parteciparono filologi romanzi di alta importanza come Gaston Paris, Maurice Wilmotte, Alfred Jeanroy (ne ho fatto un'analisi critica nel mio *Ragioni metriche* del 1988).

Le relazioni tra filologia e linguistica sono proseguite e si sono estese alla linguistica saussuriana e alla semiologia (su quest'ultimo punto bisogna almeno ricordare l'attività che si è condotta a Palermo, anche a mezzo della rivista *Uomo e cultura*).

*Il Dipartimento universitario al quale lei appartiene si chiama "Dipartimento di Studi glottoantropologici". Questo significa che esiste sempre una forte relazione tra le due discipline?*

Sì, almeno nelle intenzioni e in prospettiva: legami con la linguistica storica, e con la linguistica saussuriana (non senza connessioni con la semiotica o la semiologia). Purtroppo questi orientamenti hanno subito una perdita molto grave con la scomparsa prematura di Giorgio Raimondo Cardona, glottologo ed etnolinguista. Il nostro Dipartimento ha consacrato alla sua memoria un libro intitolato significativamente *Ethnos, lingua, cultura* (1993). Da parte mia ho voluto ricordare i nostri incontri di studio in un articolo («Parole dette parole scritte») che tratta di un tema che a lui fu caro: il rapporto tra oralità e scrittura.

*Dunque il settore della poesia popolare non è mai appartenuto in esclusiva agli studi di folklore?*

In Italia è avvenuto che la poesia popolare sia stata oggetto d'attenzione da parte di personalità di grande importanza, come Benedetto Croce e Antonio Gramsci, per esempio, o Pier Paolo Pasolini. Per le fiabe è avvenuto qualcosa di simile, con, di nuovo, Benedetto Croce, e un altro scrittore di grande livello come Italo Calvino. Questo non è accaduto in Francia, voi non avete avuto questa fortuna che qualcuno come Gramsci si interessasse di folklore. Per voi il folklore è rimasto un settore specialistico.

*Ma quale era allora l'oggetto di studio della demologia e quale può essere al giorno d'oggi?*

Allora, quale era la situazione nell'immediato dopoguerra? C'era ancora in Italia un mondo contadino chiuso con delle forti caratteristiche tradizionali; una vita popolare in un certo modo autonoma rispetto ai modi di vita 'ufficiali', come le tradizioni, i costumi, l'habitat. Da dove venivano questi dislivelli culturali che erano l'oggetto della demologia? Da parte mia sostenevo che c'erano per questo una ragione oggettiva e due ragioni soggettive.

La ragione oggettiva è data dalle difficoltà di comunicazione, cioè la quantità di tempo necessaria perché quello che veniva dal centro arrivasse alla periferia. Tempo da misurarsi in mesi ed anni (non è forse vero che i romanzi francesi dell'Ottocento descrivono dame di provincia che si vestono secondo la moda dell'anno precedente?). Certo l'innovazione arrivava, ma ci voleva il tempo necessario alle comunicazioni. Alla metà dell'Ottocento la nave arrivava in Sardegna una volta ogni quindici giorni. Oggi si può partire da Cagliari al mattino, sbrigare i propri affari a Roma e tornare a casa a Cagliari per la cena.

Questa difficoltà di comunicazione conferiva un grande peso alla territorialità. A ogni dialetto corrispondeva una territorialità. Un dialetto non esiste senza avere una sua territorialità, e, come le caratteristiche dell'abbigliamento, cambia da un paese all'altro.

D'altronde (e questa è la prima delle ragioni soggettive), la classe dominante ed egemonica aveva nei confronti del contadinato un atteggiamento di esclusivismo culturale: "più religione e meno istruzione...". Meno istruzione possibile, non far partecipare le classi subalterne ai beni culturali che erano considerati come proprietà esclusiva degli strati dominanti. Ma attenzione...C'era anche la seconda ragione soggettiva, la resistenza degli strati periferici nei confronti dell'acculturazione.

Rispetto a queste tre ragioni, le cose sono cambiate profondamente negli ultimi cinquant'anni. Si constata innanzitutto un affievolimento delle ragioni soggettive. In primo luogo l'istruzione gratuita e per tutti ha messo in causa l'esclusivismo culturale. Poi, le classi subalterne hanno smesso di cercare di restare se stesse, hanno voluto imparare la lingua nazionale, che gli pareva permettere loro l'accesso a molte cose.

Ma c'è soprattutto l'eliminazione delle ragioni oggettive. La televisione permette di assistere in diretta all'assassinio di Kennedy. La velocità quasi infinita delle comunicazioni fa assistere alla guerra nel momento stesso in cui essa si fa al fronte. La conseguenza è che le territorialità svaniscono. La radio e la televisione non si praticano su basi territoriali, ma per fasce d'ascolto. Sono ritagli orari, non spaziali. E sul terreno della comunicazione le differenziazioni sociali e territoriali sono livellate.

*In tutto questo, cosa ne è della demologia?*

Da un certo punto di vista, la demologia deve assumere la convinzione che è comunque utile studiare fatti e fenomeni che non sono attuali: lo studio del mondo tradizionale popolare italiano del diciannovesimo secolo mi sembra per esempio profondamente rispettabile. E' vero che in una tale prospettiva sparisce in gran parte (ma non del tutto) la possibilità delle rilevazioni dirette, cioè del lavoro sul terreno. Ma d'altronde bisognerebbe non essere troppo feticisti per quel che riguarda i materiali. E poi, ciò che in questo settore è stato e resta essenziale è sempre lo studio (che si fa anche sul terreno) del rapporto tra tradizione e innovazione; nel passato, era il primo elemento (la tradizione) che predominava, mentre oggi, in ragione della scomparsa o delle modificazioni dei fattori oggettivi o soggettivi di cui parlavo, è il secondo elemento (l'innovazione) che predomina.

*Ma non si potrebbe dire che oggi intervengono altri fattori soggettivi di resistenza al cambiamento, come per esempio, in Italia con il fenomeno della Lega di Bossi?)*

Sì, ma non ci sono più fattori oggettivi, in ragione della rapidità delle comunicazioni. E' una differenza essenziale.

*Ma allora, in fondo, oggi c'è ancora uno spazio per la demologia?*

Uno spazio? Ma sì, ce n'è. Se certe territorialità spariscono, altre ne nascono, si creano nuovi modi di aggregazione; non tutte le innovazioni obliterano la tradizione, certune la incorporano, e le innovazioni stesse generano tradizione.

D'altronde, come ho indicato, esiste un corpus storico di fatti folklorici molto vasto che deve essere ancora studiato, e che, per essere studiato, deve essere innanzitutto completamente inventariato con banche dati dotate di capacità repertoriali adeguate. Ci sono già iniziative avanzate in questo settore (a Torino e Cagliari, per esempio, o con la rivista *Pragmata* che si pubblica su dischetti), ed è egualmente in cantiere l'informatizzazione del catalogo per tipi e motivi del poderoso corpus di fiabe di tutte le regioni d'Italia, registrate su nastro magnetico dalla Discoteca di Stato. Se insisto su questi aspetti documentari della demologia, non è per escluderne altri, ma perché una disciplina acquisisce tanta più solidità quanto più aumentano i suoi strumenti di base e le capacità comparative che essi consentono; è perché trovo che a volte si dicono sciocchezze colossali a causa della mancanza di conoscenze documentate e comparative sui frammenti di tradizione che si ritrovano ora incorporati in situazioni diverse.

*E lei, personalmente, come si colloca?*

Io avverto innanzitutto due esigenze, diverse ma convergenti: primo, che la costruzione dei modelli sia sempre più rigorosa da un punto di vista logico-formale; secondo, che a fianco dello studio delle differenze gli studi demo-etno-antropologici diano il giusto spazio allo studio delle invarianze.

Sul primo punto, mi limiterò ad osservare che l'esigenza di rigore logico-formale non è un semplice eccesso di pignoleria, è uno sforzo di accrescimento delle capacità cognitive. In una analisi del passaggio dalle 'funzioni narrative' di Propp ai 'gruppi di trasformazione' proposti da Lévi-Strauss («Di qualche semi-logica operazione semiologica», 1976), e in uno scritto più recente sui modelli di comportamento e i modelli teorici (1993), mi sembra di essere riuscito a mostrare che una applicazione effettiva di quell'algebra di Boole a cui Lévi-Strauss faceva riferimento, permette l'identificazione di gruppi di trasformazione in luogo dell'indicazione di singoli casi di trasformazione (come invece succede per esempio nel caso del 'totemismo concezionale'). Aggiungerò che questo rigore nella modellizzazione mi sembra permettere delle 'previsioni cognitive' in relazione ai dati empirici noti. Nel 1960, una ricerca formale su un gioco di sorte collettivo praticato in una certa epoca a Ozieri, in Sardegna (ma anche in altre regioni del bacino del Mediterraneo a partire dal sesto secolo), ha messo in evidenza una concezione della 'limitazione dei beni' (*mors tua, vita mea*) che poi, nel 1965, G.M. Foster ha riconosciuto nel mondo contadino messicano.

Naturalmente la prospettiva della modellizzazione logico-formale rigorosa non è la sola via possibile o lecita (io sono per la tolleranza metodologica), il gioco di Ozieri poteva essere studiato anche secondo l'orientamento che Saussure definiva 'diacronico' (io l'ho fatto, con i risultati comparativi che ho menzionato). Era anche possibile aggiungere una prospettiva 'sincronica' (ricercare il legame tra il gioco e l'insieme delle concezioni del mondo e delle pratiche proprie di Ozieri); e anche per questa strada si otterrebbero risultati utili per la conoscenza. Ma né la prospettiva diacronica né quella sincronica possono mettere in luce la logica soggiacente al gioco, che, per contro, è rivelata da un terzo metodo, che fa astrazione sia dal sincronico sia dal diacronico e si pone al livello che, forzando un po' la definizione di Saussure, chiamo 'pancronico'. Non è più né sincronico né diacronico, ma non è una fusione dell'uno e dell'altro, è una terza cosa. Invece di studiare sincronicamente o diacronicamente il gioco, ne studio le regole. Queste regole, che hanno una alta stabilità, sono le produttrici di tutte le sincronie e di tutte le diacronie, come mostra l'analisi di una partita di scacchi. Se studio le regole degli scacchi, non studio né la storia della partita, né la sua sincronia, studio la madre di tutte le sincronie e di tutte le diacronie.

Ma veniamo al secondo punto, evidentemente legato al primo. Sostengo che invece di occuparsi delle differenze, o almeno a fianco di esse, gli studi di etno-antropologia dovrebbero occuparsi delle invarianze. Di fronte all'angosciante rapporto con gli 'altri da noi', c'è il rapporto ugualmente problematico con gli 'altri noi'.

Quando si parla di logiche 'altre' ci si riferisce a una differenza di assiomi o di postulati, o al contrario ci si riferisce a una differenza di capacità inferenziali, cioè di procedimenti deduttivi? La differenza di assiomi è incontestabile, ma è ugualmente incontestabile che se, ipoteticamente, accettassimo di partire da presupposti interamente differenti da quelli che sono propri della nostra cultura, ne trarremmo conclusioni identiche a quelle che ne traggono gli 'altri da noi'.

Se accetto di chiamare 'padre' il figlio della sorella di mio padre (e, ugualmente, se chiamo papà il figlio del figlio della sorella di mio padre), i figli di quest'uomo come li chiamerò? Fratelli. Esattamente come fanno i Crow. Dunque un assioma per noi del tutto inconcepibile (come chiamare papà un bambino) è associato a capacità inferenziali identiche alle nostre.

Ho provato a discutere e illustrare tutto questo in uno scritto recente («Simulazione informatica e pensiero altro») nel quale mi sono servito dei meccanismi e dei risultati di due programmi informatici ai quali mi sono consacrato per lunghi anni, senza ricorrere ad altri

programmatori che a me stesso. In primo luogo il programma *GELM* effettua il calcolo automatico di ogni tipo di terminologia della parentela (il programma può generarne miliardi), sulla base di un metalinguaggio di parentela che ho chiamato *GEPR*. D'altro canto il programma *Maya* effettua tutti i calcoli del loro celebre calendario (e di tutti i calendari analoghi dell'America centrale); il suo esergo afferma, forse con una leggera esagerazione retorica, "Il programma seguente esegue i calcoli calendariali come i Maya: dunque il calcolatore è Maya. Ma i Maya eseguivano i calcoli calendariali come il calcolatore: dunque i Maya erano calcolatori".

Se ne deduce, forse facendosi delle illusioni, l'immagine di un mondo di genti profondamente unite nell'appartenenza a una sola specie, appartenenza che non è unicamente biologica.

*Veniamo a un altro problema. Esiste ora in Francia e altrove una corrente che cerca di ripensare la museologia attraverso una 'scenografia' degli oggetti. Lei stesso ha riflettuto su queste questioni. Lei ha scritto: "un museo è museograficamente vivo quando parla il suo proprio linguaggio, che non è quello della vita". Pensa che la scenografia museale sia uno dei metalinguaggi possibili?*

In effetti il museo ha due facce: la conservazione e lo studio dei materiali da una parte, e l'incontro con il pubblico dall'altra. La scenografia non riguarda lo studio degli oggetti, concerne la loro presentazione al pubblico.

Ciò detto, trovo che la mia museografia e il metalinguaggio di cui ho parlato quasi trent'anni fa reggano ancora. Non sono le uniche possibilità, ci sono tanti altri modi di procedere, come quello del Museo di Neuchâtel, che è molto stimolante. Ma la questione che mi pongo è la seguente: la creazione poetica può essere insegnata, ed estesa a tutti i musei come una norma? Per realizzare poemi ci vogliono i poeti, e i conservatori dei musei possono crederci poeti, ma è difficile che essi lo siano tutti. Se non ci sono regole, se c'è solo l'immaginazione, beh... Per contro, un metodo 'razionalista' può essere unificato per tutti i musei; lo si può apprendere.

La priorità che si dà attualmente alla comunicazione mi sembra importante, ma pone dei gravi problemi. In effetti l'aspetto documentario, la base di conoscenze, devono assolutamente continuare ad esistere. Se ci si occupa esclusivamente di esposizione, di creatività, di immaginazione, e se si abbandona l'altro aspetto, si ha una perdita assoluta di conoscenze e di materiali. Per me la funzione di conservazione e di conoscenza resta fondamentale. Non deve dominare tutto, perché comunicare è egualmente importante. Ma non si può comunicare che ciò che si ha e che si conosce.

Sono per il museo-copia. L'oggetto autentico, che è testimone di se stesso, che è lì come segno di sé, lo si preserva. Ma se ne fa una copia, da dare a tutti, perché lo tocchino e lo conoscano meglio. E poi, perché dovrebbe essere riservata ai soli scenografi la facoltà di allestire esposizioni? La gente stessa dovrebbe farlo: ogni settimana una classe dovrebbe venire a fare la sua esposizione.

Il museo ha dunque due facce: da un lato conservare, salvaguardare, conoscere; dall'altro, comunicare. Ma quello con cui comunico è l'immagine, la copia dell'originale, mentre l'originale lo conservo con cura. Questo è sufficiente, anche per fare le operazioni alle quali penso. Quello che mi sembra importante, in effetti, più che mostrare un oggetto isolatamente, è di far comprendere i rapporti che lo legano ad altri elementi.

Prendiamo per esempio questo accendino, esso dà come informazione "io sono qui, sono fatto così, sono verde, vengo da Roma". Ma se io metto due oggetti in presenza l'uno dell'altro, un campo si organizza tra di loro, fatto di somiglianze e differenze. C'è dunque un'informazione supplementare che un oggetto isolato non può dare: è la comparazione. E' così che tutti funzioniamo, anche nella vita familiare, anche quando facciamo l'amore: individualità e comparazione. L'oggetto isolato non contiene la comparazione, per averla ci vuole un altro



oggetto accanto ad esso. Ci possono essere differenze di funzione per oggetti simili, o al contrario differenze morfologiche per la stessa funzione, come per questo accendino e questi fiammiferi. Si possono così classificare e analizzare gli oggetti per regione, per morfologia, per utilizzazione, per strato sociale. Nel 1967 immaginavo che si potessero mettere gli oggetti su ruote dentate; oggi questo è facilmente realizzabile con i calcolatori. Ho già un programma che lo fa.

Torniamo alla nozione di scenografia. Il termine 'scenario' evoca soprattutto la sensibilità, l'amore, i sentimenti, le emozioni. Io penso piuttosto a una scenografia che parli all'intelligenza...

*Per concludere, secondo lei quali sono le nuove tendenze della ricerca in Italia oggi? E lei, su cosa lavora attualmente?*

E' difficile rispondere alla prima parte della domanda: né tendenze né risultati mi sono chiari. C'è stata prima di tutto una fase di ricerca molto ricca sul nostro settore folklorico, nel settore del canto, per esempio. Questo è durato una quindicina d'anni e poi si è fermato completamente.

Il gramscismo, imperante per qualche anno, ugualmente si è posto a tacere. Ed ha taciuto, tra le altre ragioni, perché conteneva una contraddizione che cercai di spiegare, senza riuscire a farmi capire: una analisi in termini di classi sociali opera dei tagli orizzontali, mentre i fenomeni che noi studiamo sono in genere trasversali rispetto alle classi sociali. Guardate i grandi movimenti: l'etnicismo che ha base sia religiosa sia linguistica, il movimento dei giovani, il movimento delle donne... Sono tutti movimenti che attraversano le classi. Se una donna vuole parlare dei dolori del parto, e vuole parlarne con suo marito, questi deve fare l'analogia con dolori dentali; lui non può fare una analogia fisiologica esatta, e forse lei preferirà parlarne con la sua padrona. C'è dunque una solidarietà 'necessaria' che oltrepassa le classi e che deriva dai fatti. Io posso dire che sono amico dei neri o delle femministe, ma non per questo divento nero di pelle o donna.

Le nostre ricerche hanno continuamente a che fare con formazioni transclassiste. C'era nel gramscismo questo tipo di contraddizione, e ciò è apparso ancora più nettamente quando le sue prospettive, da marginali che erano, sono divenute egemoniche e perfino dominanti.

Quello che mi sembra importante comunque è di lavorare a partire da una separazione netta e cosciente - che non sempre si realizza - tra due orientamenti, uno che tende a..., non so bene a che cosa, diciamo che tende all'opera d'arte, alla letteratura, e un altro che si sforza di trovare degli strumenti intellettuali adeguati per affrontare la complessità dei fenomeni.

Un esempio: per rappresentare le relazioni di parentela, si indicano abitualmente il sesso della persona e la relazione di parentela che intrattiene con un'altra persona. Per esempio, se dico di qualcuno che è un padre, dò l'informazione che è un maschio e che ha almeno un figlio. Non dico niente sul suo gruppo di appartenenza, non rappresento il reale in questa sua articolazione, che pure è importante. Ma non ho una strumentazione concettuale dotata di una forza espressiva che mi permetta di rappresentare tantissime cose fondamentali. Così, quando dico che è la consorte, dico che è una donna, ma non so se un eventuale bambino sia di tutti e due o solo di uno. Non sono in grado di rappresentare la molteplicità dei matrimoni né le parentele 'acquisite' (suocera, genero, eccetera). Dunque quando dico marito e moglie, per rappresentare esattamente la situazione dovrei aggiungere se sono co-genitori dei loro figli. E' su questo che sto lavorando, ma questo pone problemi a livello informatico. Per esempio, non si direbbe più soltanto 'genitore', ma 'genitore, unito con la moglie che è genitrice dei loro figli'. Sono riuscito a trovare un modo di rappresentazione che mi permette, senza complicazioni, di fornire tre *bit* di informazione invece di due: il sesso, il ceppo e la relazione. Indico con delle lettere il ceppo, e posso dunque indicarne più d'uno; posso anche indicare

tutti i ceppi 'morti', i ceppi in linea femminile caduti. Il tutto non è ancora completato, ma quando lo sarà mi permetterà, per esempio, di determinare immediatamente il grado di 'cuginanza'.

Per rappresentare una tale complessità bisogna adottare la via della formalizzazione, abbandonando l'uso, nella nostra disciplina, del linguaggio corrente, invalso alla fine del diciannovesimo secolo. Da allora il linguaggio antropologico non è cambiato, quando da un lato la complessità si è amplificata, e dall'altro si accresciuta la nostra sensibilità per la complessità che già allora esisteva. Se non si fa questa separazione, il nostro lavoro diventa assurdo, perché, dico io esagerando un po' la situazione, non si possono fare simultaneamente due cose: fare l'amore e scrivere un trattato sull'amore. Si deve riconoscere che siamo di fronte a un'alternativa. Si può in un momento fare l'amore e in un altro momento scrivere un trattato sull'amore, ma non si può mescolare tutto. In questo momento spesso si mescola tutto, e si adottano mode come quella del 'secondo Wittgenstein'. E' per l'oggi l'equivalente della moda dello strutturalismo di vent'anni fa, e per di più ho l'impressione che spesso si siano fraintesi l'uno e l'altro.

## Riferimenti bibliografici

CALVINO, Italo

*Fiabe italiane*. Torino, Einaudi, 1956

CIRESE, Alberto Mario

«Le corse dei carri nel Basso Molise», *La Lapa*, 3. (1955), n. 1-2, p. 26-30

«La pagliara maie maie», *La Lapa*, 3. (1955), n. 1-2, p. 33-36

«Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi», *Nuovo bollettino bibliografico sardo*, 5. (1960), n. 26

«L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche», in: *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*. Cagliari 24-26 maggio 1962. Padova, CEDAM, 1963, p. 175-193

«Essai d'analyse d'un jeu cérémoniel du premier mai en Sardaigne: 'cantare su maju'», in: *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Paris 1960*. Paris, 1964, v. 2., to. 2., p. 169-174

«I dislivelli interni di cultura nelle società superiori», in: *Ethnologica*. A cura di V. Grottanelli. Milano, Labor, 1965, p. 415-461

«L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori», *De homine*, 1966, n. 17/18, p. 239-247 (Atti del II Convegno nazionale di antropologia culturale, Roma 1963)

«I musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca?», *Architetti di Sicilia*, 1968, n. 17/18 : 13-21 (poi in A. M. Cirese, *Oggetti segni musei*. Torino, Einaudi, 1977, con il tit. «Le operazioni museografiche come metalinguaggio»)

«Wéllerismes et micro-récits», *Proverbium*, 1969, n. 14, p. 384-390

*Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Seconda edizione accresciuta. Palermo, Palumbo, 1973 (1.: 1971)

*Tradizioni orali non cantate*. A cura di A.M. Cirese e L. Serafini. Con la collaborazione iniziale di A. Milillo. Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Discoteca di Stato, 1975

*Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*. Torino, Einaudi, 1976

«Di alcune semilogiche operazioni semiologiche», *Uomo e cultura*, 1976, n. 15/18, p. 15-45

*Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino, Einaudi, 1977

«A scuola dai logici o a scuola dallo stregone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NLC) delle relazioni di parentela», *L'Uomo*, 2. (1978), n. 2, p. 43-111

«Formalisation et typologies idéologiques: du jeu de sort d'Ozieri au numerus clausus des bienheureux de Dante», in: *Strutture e generi delle letterature etniche*. Atti del simposio internazionale, Palermo 5-10 aprile 1970. Palermo, Flaccovio, 1978, p. 39-43, 398-406

«I proverbi di preferenza. Noterella tecnico-teorica», *Sigma*, 11. (1978), n. 2/3, p. 91-104

«Il potere del computer: come comandare a un servo che non ha paura della morte», in: *Potere senza stato*. Atti del convegno, Cagliari 10-11 maggio 1984. A cura di C. Pasquinelli. Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 163-181

*Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*. Palermo, Sellerio, 1988

«Modelli di comportamento e modelli teorici», in: *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*. A cura di Paolo Apolito. Milano, FrancoAngeli, 1993, p. 43-54

«Parole dette, parole scritte. Tracce per un dialogo precluso», in: *Ethnos lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*. Roma, Dipartimento di Studi glottoantropologici dell'Università 'La Sapienza' - Editrice Il Calamo, 1993, p. 349-377

«Simulazione informatica e pensiero 'altro'», in: *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. A cura di Ugo Fabietti. Milano, Mursia, 1993, p. 155-170

*ACAREP. Analisi componenziale automatica delle relazioni di parentela*, Versione AR. Roma, 1988. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)

*SUCHI. Memoria e calcolo delle genealogie*, Versione Y6. Roma, 1992. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)

*MAYA. Programma di calcolo del calendario Maya*, Versione 05D. Roma, 1993. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)

*GELM. Calcolo automatico delle relazioni di parentela*, Versione TETU33A. Roma, 1995. Programma su dischetto magnetico per calcolatore (sistema operativo MS-DOS e compatibili)

CROCE, Benedetto

*Poesia popolare e poesia d'arte*. Bari, 1933

DE MARTINO, Ernesto

«Mondo popolare e cultura nazionale», *La Lapa*, 1. (1953), n. 1, p. 3

FOSTER, G. M.

«Peasant Society and the Image of Limited Good», *American Anthropologist*, 1965, p. 293-315

GRIMALDI, Renato

*I beni culturali demo-antropologici. Schedatura e sistema informativo*. Introduzione di A.M. Cirese. Torino, Provincia di Torino / Assessorato alla cultura, 1988

*La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*. Rieti-Roma, 1953-1955

*La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare (1953-1955)*. Di Eugenio e Alberto Mario Cirese. Ristampa anastatica a cura dell'Istituto 'Eugenio Cirese' di Rieti, con il

patrocinio dell'Università degli Studi del Molise. Nota introduttiva di Pietro Clemente. Indici, cura grafica e redazionale di Roberto Marinelli, con la consulenza di Alberto Mario Cirese. Isernia, Marinelli, 1991

LEVI-STRAUSS, Claude

«La nozione di arcaismo in etnologia», *La Lapa*, 2. (1954), n. 1, p. 1-8

*Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Milano, Feltrinelli, 1969

MAGET, Marcel

«A proposito di specializzazione. Storia e antropologia», *La Lapa*, 2. (1954), n. 3, p. 43-45

NIGRA, Costantino

*Canti popolari del Piemonte*. Torino, 1888

PAQUES, Viviana

«La processione di Viggiano», *La Lapa*, 1. (1953), n. 1, p. 11-14; n. 2, p. 29-32 (con una «Nota» di E. De Martino, n. 2, p. 32, e «Una precisazione» di V. Pâques, 2. (1954), n. 1, p. 17-18

PASOLINI, Pier Paolo

«Una scelta tra due varianti», *La Lapa*, 2. (1954), n. 1, p. 9-10

*Canzoniere italiano. Antologia della poesia popolare*. Bologna, Guanda, 1955

ROUCH, Jean

«Rinascita del film etnografico», *La Lapa*, 1. (1953), n. 2, p. 34-35

ROUSSEL, Monique

«Questionario per lo studio delle fogge di abiti», *La Lapa*, 3. (1955), n. 1-2, p. 107-109

TENTORI, Tullio

«Sullo studio etnologico delle comunità», *La Lapa*, 1. (1953), n. 1, p. 5-7

TOSCHI, Paolo - DE MARTINO, Ernesto

«Sugli studi di folklore in Italia», *La Lapa*, 1. (1953), n. 2, p. 23-24