

Intervista a Pietro Clemente

Federico Scarpelli
Sapienza Università di Roma

Professore ordinario di Antropologia Culturale. Nato a Nuoro nel 1942, ha studiato a Cagliari dove ha svolto attività politica in associazioni giovanili e nel movimento degli studenti, si è laureato in Antropologia Culturale con il Prof. Alberto Mario Cirese, ha insegnato nella scuola secondaria e poi nelle Università degli Studi di Siena, di Roma e di Firenze. I suoi studi hanno riguardato soprattutto la cultura contadina, l'emigrazione, le forme del teatro e dell'arte popolare, vari temi della tradizione orale. Si è occupato di musei e di museografia. I suoi terreni di studio sono stati prevalentemente la Toscana e la Sardegna. È presidente della Società Italiana per i Musei e i Beni culturali Demo-Etno-Antropologici, membro della redazione di Antropologia museale e direttore dal 2003 della rivista "LARES", è membro di vari comitati di consulenza scientifica di musei e centri di ricerca. Per la bibliografia di Pietro Clemente (aggiornata al 2004) si veda la pagina curata da Emanuela Rossi nel sito di SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici).

Intervista

La prima sollecitazione del call for papers riguardava le ragioni di una scelta, i maestri, l'apprendistato.

Perché non andava bene diventare architetto, oppure "semplicemente" filosofo, e invece "bisognava" diventare antropologo? Forse questa scelta (oltre che in rapporto con le occasioni, gli ambienti, gli incontri) può essere riletta anche in base a ciò che offrivano questi diversi campi della formazione intellettuale.

Il progetto di fare l'architetto era legato a una ingenua propensione artisti-

ca, che cercava di mediare tra le idee di mio padre, rivolte al settore tecnico, e la cultura universitaria familiare (nonno ingegnere, padre agronomo, zio – gemello del padre – medico). Ma era anche legato all'andare fuori da Cagliari. Fu scelta Milano per la presenza di parenti, ma era una pessima Facoltà nel 1960 e io mi trovai male e mi dedicai a interessi culturali di tipo plurale. Leggevo grandi architetti, leggevo letteratura e poesia. Poi, nel clima della Milano anni Sessanta, mi trovai a fare politica per il PSI e ad appassionarmi della liberazione algerina. Organizzai una lettura delle poesie della resistenza spagnola in una sezione del PSI. Mi ero iscritto un po' prima di fare vent'anni e di incontrare una ragazza che ora conosco da cinquanta anni essendoci sposati da quarantasette.

Ma forse avrei anche fatto l'architetto, se gli architetti non fossero stati obsoleti com'erano allora. Non ho continuato a seguire le cose dell'architettura, dopo gli strutturalismi le discipline si sono separate e hanno vissuto varie solitudini. Al tempo dei miei studi a Milano mancava una prospettiva innovativa, l'architettura stava tra il docente che ci insegnava come fare villette per guadagnare alle spalle dei ricchi milanesi, la professoressa di geometria che citava Dante, i professori di estetica e di materie artistiche che avevano una concezione idealistica dell'arte. Mio fratello minore, provandoci due anni dopo a Firenze lo ha mostrato, anche a mio padre. A Firenze ha trovato un altro mondo, c'erano gli architetti di riferimento, innovativi, critici (i nomi di Benevolo e di Tafuri erano significativi anche fuori dal mondo degli specialisti), e ha seguito la forza dell'urbanistica e i progetti di nuova città che guidavano alla tutela dei centri urbani, alla programmazione, alla razionalità dello spazio. In quegli anni amavamo Le Corbusier e l'architettura neorazionalista. La cosa più eclatante poi è che in un certo senso il ciclo anni Sessanta-anni Novanta è per la mia generazione anche una sorta di autosmentita: negli anni Sessanta ci pareva desiderabile la razionalità urbanistica, architettonica, sociale. Il socialismo era una società regolata senza classi. L'idea del moderno che avrebbe agjustato il mondo uguagliando tutti poteva essere letta in chiave socialista oppure in chiave individualista, mercantile, consumista, ed è questa che ha vinto. In ogni caso, il moderno ha creato gigantesche contraddizioni e drammi sociali. Mio fratello Carlo e io ci siamo formati con la poesia ermetica e con l'arte contemporanea, poi con il cinema d'avanguardia (un classico su cui ironizzare nei film di Moretti). Ma con Carlo – che mi parlava della FIAT a Firenze, in quanto consulente del piano urbanistico del comune – e gli architetti l'incontro è avvenuto troppo tardi.

Invece, dopo essere stato rimpatriato da mio padre per scarso rendimento, mi dedicai a filosofia, sociologia e psicologia. Antropologia era una cosa nuova. Se avessi trovato un sociologo o uno psicologo che mi mostrasse l'attenzione e l'apertura che aveva Cirese, sarei stato sociologo

o psicologo, e quanto a vocazione, forse era filosofica per curiosità, passione e vicinanza con la politica. A Cagliari c'erano molti filosofi critici verso il marxismo, come Pietro Rossi, marxisti, con teorie che non si mescolavano molto col mondo, come Valentini, e dei logici. Fosse rimasto Cesare Vasoli, un medievista straordinario, che su richiesta ci faceva lezione nella sezione del PSIUP sulla sinistra hegeliana e sulla critica marxiana al programma di Gotha, sarei stato filosofo. L'antropologia fu una scelta improvvisa, legata alla stima contratta verso Alberto Mario Cirese quando ero studente del movimento (fra l'altro Cirese era nel comitato centrale del PSIUP e io ero segretario di sezione dello stesso partito). Capivo che mi avrebbe dato libertà di scelta. In effetti per la tesi mi propose Tylor, ma accettò che lavorassi su Fanon. Ci lavorai da filosofo storico con passioni terzomondiste, e Cirese segnalò il libro a Laterza che lo pubblicò. Era il 1971. Avevo ventinove anni, insegnavo nella scuola media da due, ero padre di due bambine – una appena nata –, il movimento che mi aveva travolto alla fine degli anni Sessanta stagnava, e diventai antropologo. Facevo l'esercitatore per Cirese e poi per Giulio Angioni. La mia antropologia era teorica e marxista, amavo il dibattito sulle forme produttive. Studiavo le istituzioni agrarie in Sardegna, e le cose marxiste di Godelier, facevo esami con i testi di Cirese, in particolare quella introduzione a Evans Pritchard che per me è stata assai rilevante. L'occasione di insegnare a Siena, legata al libro e ad alcuni saggi, mi fece trasformare fortemente l'approccio.

A Siena, per ragioni di priorità di scelta che non mi favorivano, insegnai Storia delle tradizioni popolari, una disciplina che conoscevo poco. Non avevo mai seguito i corsi di Cirese, né dato un esame di quel tipo. Conoscevo bene invece *Cultura egemonica e culture subalterne*, un libro appena nato ma già a lungo sperimentato a Cagliari. Mi ci buttai dentro, usai i miei interessi per le istituzioni agrarie sarde e mi immerse nel mondo contadino mezzadrile. Facevo ricerca e insegnavo, usai per la prima volta il libro di Cirese sulla *Poesia popolare* (pubblicato da Palumbo nel 1958), nel 1974. A Siena mi trasferii nell'autunno del 1973 e organizzai il mio primo convegno accademico in cooperazione con il comune di Montepulciano: teatro popolare e cultura moderna. Feci un'accanita etnografia della memoria della gente: memoria sociale, dei canti, delle relazioni familiari, della lotte sociali, della resistenza, del teatro popolare, della cultura materiale. E qui scoprii anche Gianni Bosio, le fonti orali, l'autobiografia, mentre con il TOFISIROCA continuavamo a volere una rifondazione marxista dell'antropologia.

Forse, passati parecchi anni, vale la pena di dire qualcosa di più del TOFISIROCA.

Era la sigla fatta con le “targhe” delle province universitarie coinvolte: Torino, Firenze, Siena, Roma, Cagliari. Il progetto nasceva soprattutto dal

dialogo tra Alberto Cirese per l'Università di Roma, e Gianluigi Bravo per l'Università di Torino. Bravo allora insegnava Sociologia urbana e rurale, ma si muoveva verso l'antropologia. Aveva rapporti con gli enti locali, collaborava con la Provincia di Torino, era impegnato politicamente nel PCI. Poi c'erano gli allievi di Cirese di Cagliari, di Siena e di Roma. Firenze mi pare che allora fosse rappresentata da Carla Pasquinelli. Il progetto era sì quello di una rifondazione marxista dell'antropologia, ma discutevamo anche di musei, di genere e di cultura materiale. Gli incontri – fatti sia a Siena che in una casa sul mare a Santa Marinella, ospiti di una componente del gruppo romano – hanno lasciato varie fotografie “fondative” di ancora abbastanza giovani antropologi italiani: Giulio Angioni, Alberto Sobrero, Alberto Guaraldo. Furono elaborati anche progetti come IDRA (Iniziativa della ricerca antropologica) che era un bollettino di notizie degli studi, e che poteva diventare una rivista, ma non decollò. Nel TOFISIROCA venne meglio definendosi il materialismo critico di Alberto Cirese che confluì in libri come *Segnificati, fabbricati e procreazione*. Cirese partiva da Marx per sviluppare un suo approccio che non andava in direzione marxista e puntava a definire gli “atomi” di società umana produttiva. Anche il progetto di un regesto gramsciano era nell'aria, si lavorava a una lettura sistematica degli scritti e del loro interesse per l'antropologia. Il tema del rapporto marxismo-antropologia è rimasto nei numeri 15 e 16 di “Problemi del socialismo”, che forse è la cosa più rappresentativa di quel gruppo di lavoro teorico e di coordinamento professionale che fu TOFISIROCA. Cirese ne fu il centro, conflitti compresi. In qualche modo fu anche il femminismo a travolgere quel progetto, che si sciolse prima degli anni Ottanta. I nodi irrisolti del TOFISIROCA emersero fra l'altro in un seminario con i logici alla fondazione Basso, in cui a noi parve che il progetto logico formale di antropologia che Cirese stava immaginando non avesse basi reali e che il suo grande rigore non potesse ridursi alla geometrizzazione o alla algebrizzazione di tutto.

Posso dire che pur essendomi laureato con Cirese, sono diventato un suo allievo man mano che la presunzione di sapere della mia generazione si è affievolita, e man mano che mi ha aiutato a orientarmi negli studi demologici e nella complessità di essi, nell'ambiguità e nell'esigenza di rigore. Negli anni senesi, da Cirese sono anche risalito al rapporto che aveva avuto con Gianni Bosio – abbiamo avuto strani incontri, vicini ma freddi, con gli storici orali – e la cultura dell'autoemancipazione delle classi non egemoni, nonché al metodo delle fonti orali. E il rapporto che aveva con Cesare Bermanni, ricercatore infaticabile e originale, i cui scritti mi hanno insegnato molto. Sono diventato allievo di Cirese da “demologo”, lungo gli anni Settanta e i primi anni Ottanta. Ho da lui appreso, senza fatica perché avevo alle spalle vari anni di insegnamento appassionato nella

scuola secondaria, anche il senso del dovere (*noblesse oblige*), il dialogo con gli studenti, il considerarli i nostri datori di lavoro e il senso del nostro lavoro. Poi, dopo il 1984 il mio aderire ai temi della crisi della ragione ci ha allontanati di nuovo, ma non senza convergenze. La cosa più bella del mio percorso accademico è la relazione ch'egli scrisse per presentare al Consiglio della Facoltà di Lettere la proposta della mia chiamata a Roma, una chiamata che tra noi allievi fu accompagnata da notevoli macerazioni. In essa i diversi punti di vista tra lui e me erano sottolineati con franchezza ed era sintetizzato il senso della "missione" dei maestri: (da Orazio: *Nullius addictus iurare in verba magistri*, oltreché il più classico *Amicus Plato sed magis amica veritas*). In questo riconosco il Cirese che avevo adottato come maestro nel Sessantotto. Cirese non era un animale accademico, anche se si sapeva muovere bene, otteneva fiducia, assumeva responsabilità. Ma lavorava per la conoscenza, non per il potere, non voleva allievi fedeli per fare operazioni di conquista di spazi. E forse per questo ha avuto molti allievi. Quando i nostri dissensi erano maggiori, Cirese mi incaricò di seguire la parte dei suoi studi legata alle memorie personali; alla rivista "La Lapa", alla poesia molisana di suo padre, ed è stata una esperienza bellissima, un viaggio nella memoria familiare del maestro, e anche nei luoghi del Molise ciresiano, Castropignano e Fossalto, risalendo ricordi di famiglia anche dolorosi e circondati da pudore. Le poesie di Eugenio Cirese mi hanno aiutato a capire meglio il rapporto tra poesia e antropologia, ma non il mitico rapporto per cui i poeti sono come i primitivi e i fanciulli, bensì il loro stare sulla frontiera della conoscenza e delle sue forme di discorso. I poeti per me non sono la nostra infanzia immaginosa, ma sono i nostri sensori antropologici nel futuro.

Può dare un'idea di come veniva percepita allora la comunità scientifica?

Prima, da isolano, avevo un'immaginazione molto rarefatta dei colleghi e avevo poche occasioni per vederli. Conobbi de Martino, venne Lanternari, ma gli altri li immaginavo e classificavo in libri da leggere e libri da non leggere. Tra questi ultimi c'erano le cose di Tullio Altan, che, credo, Cirese considerasse più un filosofo o sociologo critico che un antropologo. Neanche Tentori era molto apprezzato. Solo anni dopo scoprii che su "Current Anthropology" c'era stata una guerra senza esclusione di colpi sull'antropologia italiana, in cui gli studiosi "documentaristi e filologici" si schieravano contro gli antropologi culturali generalisti, e Grottanelli sparava a zero contro Tentori. Mi stupì davvero quel dibattito americano, perché in casa nostra e in pubblico non si discuteva quasi per nulla. Questa è una delle caratteristiche più terribili degli studi italiani, che non aiuta ad avere una visione pubblica del merito e delle controversie, non c'è mai un riconoscimento di valore nazionale, ai concorsi vincono persone sco-

nosciute per regole dette di *ius loci*. Tra le cose che non leggevo c'erano i libri della generazione dei folkloristi di tradizione prebellica, come Paolo Toschi, o Carmelina Naselli. Cirese ne ricordava l'importanza, ma li sentiva sorpassati, se li difendeva era in polemica con il nostro considerarli di un altro tempo. Come fonti Cirese suggeriva sempre i tomi di Biasutti, il Grottanelli di *Ethnologica* e altri lavori sistematici, ma non gli davamo molto ascolto. Leggevamo più cose francesi e inglesi. La comunità scientifica eravamo noi, quelli che stavano lì e si incontravano in Facoltà.

Poi, quando sono andato a insegnare a Siena, la comunità scientifica conosciuta direttamente si è ampliata e dilatata, tra le persone che lavoravano all'università, quelle che invitavamo e la maggiore facilità a partecipare ai convegni. Ricordo in particolare due convegni editi, in cui allargai questo orizzonte. Il mio primo convegno continentale fu quello di etnomusicologia a Roma, nel 1973, quando ero appena arrivato a Siena. Da lì partimmo Piergiorgio Solinas, Maria Luisa Meoni ed io, con la Renault 4 bianca di Piergiorgio. Il tergicristallo si bloccava ogni tanto nelle nebbie della Val di Chiana e lui doveva riattivarlo con un pugno (io avevo una Renault 4 verde; la Renault 4 e la due cavalli Citroen erano considerate le auto degli antropologi, un po' povere, forse un po' snob). Solinas aveva ventinove anni, Maria Luisa trenta e io trentuno. Al convegno di Roma c'era un mondo, i fratelli Buttitta alti e alteri, Paola Tabet allora un po' mistica, il promotore Diego Carpitella, già pilota di alianti, il maestro De Simone, ispiratore della Nuova Compagnia di Canto Popolare e autore de *La gatta cenerentola*, Annabella Rossi, legata al Museo di Arti e tradizioni popolari, ma anche docente a Salerno, che Cirese considerava un'antropologa "partecipazionista". Venne anche Pier Paolo Pasolini e alcuni musicisti famosi. Cirese fu al centro della scena nel suo complesso rapporto di amicizia-rivalità con Carpitella, lui metricologo e Diego musicologo, ed ebbe due piccoli scontri con De Simone e Annabella Rossi che sono rimasti tra le mie storie di fondazione di studioso. Per me quel convegno (*L'etnomusicologia in Italia. Atti del primo convegno sugli studi etnomusicologici in Italia*, fu pubblicato da Flaccovio nel 1975) era un inizio ma anche una fine. Gli etnomusicologi chiudevano la fratellanza che li aveva uniti ai demologi e cominciarono la loro storia distinta, che avrebbe nel tempo accentuato la loro appartenenza all'area della musicologia. Una perdita grande per la demologia italiana, forse decisiva.

Da Siena girai anche l'Italia universitaria: Bologna (il dialogo con musei e cultura materiale), Urbino (i rapporti con i semiologi), Palermo (i rapporti con i colleghi più grandi Bonomo e Buttitta e poi tutti gli altri), Roma (il gruppo degli allievi di Cirese e degli amici del TOFISIROCA), sempre seguendo le tracce e le relazioni di Alberto Cirese. Fu una spedizione amichevole in auto da Siena anche quella del convegno del 1979 *La ricerca*

sul terreno, il mio primo ampio incontro con gli etnologi. Quell'incontro è un nodo dei nostri studi, andrebbe studiato insieme alla polemica sul provincialismo dell'antropologia italiana, aperta allora da Remotti. A vederlo ora è veramente un bel testo, pieno di storia e di potenzialità, anche un testo di dialoghi internazionali. Rileggerlo mi spinge a fare un elogio alla rivista "L'Uomo Società Tradizione Sviluppo", che ha una storia che merita di essere continuata, e che è stata anche per me, come per molti, una rivista severa ma accogliente. Quell'incontro di Roma sulla ricerca di terreno poteva essere l'inizio di una nuova stagione degli studi, che però non c'è stata. Ai nuovi storiografi cercare di spiegarlo. Solo ora riesco a leggere il testo di Grottanelli con distanza, mi colpisce il suo saper dialogare con il nuovo e con la critica spietata della nuova antropologia anglosassone. Per me allora Grottanelli era una specie di colonnello coloniale, oltretutto monarchico in politica, e non capivamo perché Cirese tenesse tanto al rapporto con lui. Credo che non lo ascoltassimo davvero. Io lo soprannominai *n'est pas*, perché amava cambiare lingua e usare gli intercalari delle diverse lingue che usava. Sfoggiava la sua internazionalità. Nel volume c'è un dialogo tra Cirese e Remotti che è ancora molto interessante, un testo di Raymond Firth, che purtroppo non venne, uno di Pitt Rivers, uno di Clara Gallini che mi colpì molto ma che rivalutai solo venti anni dopo (l'ho scritto in un volume recente a cura di Clara Gallini e Gino Satta). Conobbi li Maconi, Bernardi, la Cerulli amica carissima di Cirese, Carlo Tullio Altan, altissimo e misterioso uomo dei confini di nord est. Veniva da Aquileia, era il padre del grande vignettista, una volta resistette con coraggio e freddezza a un avvelenamento subito per ragioni di eredità. Io guardavo soprattutto agli interlocutori più vicini di una nuova generazione, Remotti, Colajanni, Signorini, anche Triulzi, un prezioso compagno di viaggio per gli antropologi, lui studioso dell'Africa subsahariana. In quegli anni all'incirca usciva il volume curato da Bernardi, Poni e Triulzi, *Fonti Orali, Oral Sources, Sources Orales* (1978, Milano: Franco Angeli), con un forte dialogo tra storici, antropologi e africanisti. In quegli anni non ero noto negli studi di storia orale, anche se me ne occupavo, e quindi non fui invitato e non partecipai.

Un tema che mi piace è quello dei libri che uno magari non usa più, non cita più, ma che hanno contribuito a una formazione, anche nel senso del rifiuto e del superamento. Mi piacerebbe insistere su questi "libri non più citati".

Quando ero studente il mio rapporto con l'antropologia era del tutto secondario rispetto a quello con il marxismo e le teorie legate ai movimenti. Quando ho rivolto la mia attenzione all'antropologia le chiedevo i temi che trattavo da giovane militante: la critica del colonialismo, le storie dei paesi altri. In questo rapporto con Cirese – per cui lui propone Tylor, e

io dico “no grazie”, e propongo Fanon, e lui dice “va bene” – c’è anche il senso di un uso dell’antropologia come luogo possibile per rispondere a temi internazionalisti e “tricontinentali”. L’esame che diedi con Clara Gallini per etnologia prevedeva *La tromba suonerà* di Peter Worsley e altri testi di ispirazione emancipativa che sono stati importanti per la mia tesi su Fanon e la mia prima antropologia internazionalista.

I dannati della terra, per me è diventato un libro difficile da citare. Non solo per i clamorosi errori di previsione su vari contesti africani, ma anche per l’elogio della violenza liberatrice, che oggi attira letture teoriche radicali tra *cultural studies* e antropologia. Ne viene fuori un radicalismo privo di verifiche empiriche, chiuso, tutto teorico e quasi deduttivo che ricorda molto alcune cattive influenze del marxismo, o la tradizione operaista italiana e gli scritti di Toni Negri, sempre alla ricerca di nuovi soggetti sociali rivoluzionari in una eterna dialettica hegeliana del manifestarsi dello spirito. Il cinquantesimo anniversario della scomparsa di Fanon è stato imbarazzante per me, che ho amato Fanon – ne ho cercato le tracce in Algeria nel 1970 con una figlia di otto mesi nel caldo soffocante, e distruggendo la mia NSU Prinz azzurra –, che lo connettevo con Goffman e Basaglia. Oggi a me piacciono i suoi scritti più analitici, alcune idee antropologiche forti, sul corpo, sullo stigma, sulla trasformazione nei processi di lotta. Senza metterlo su una bandiera.

L’antropologia in quegli anni Settanta aveva nel marxismo una delle correnti forti, ed era l’epoca degli strutturalismi. Godelier poneva anche temi che erano entrati nella politica internazionale, ad esempio il dibattito tra Marx e Vera Zasulic sulle forme di proprietà comune e il loro rapporto con il socialismo. Sono temi che oggi tornano attuali con la problematica dei beni comuni, e che Marx leggeva in modo evoluzionista, scartando il possibile valore alternativo delle realtà precapitalistiche. In quegli anni leggevo Lévi-Strauss con un certo disdegno, ricordo che la sua concezione relativista in *Razza e storia* mi pareva come una specie di “parco dell’umanità” in cui le diverse culture dovessero restare nella loro differenza senza il potere di decidere il loro destino. Mi piaceva leggere Rodinson e Darcy Ribeiro sul modo di produzione asiatico. In Sardegna studiavo le forme della produzione agraria. Ma *Donne granai e capitale* di Meillassoux per me era un po’ troppo, non ci vedevo più lo scenario della politica e del presente, e non l’ho mai amato. Quando ero a Cagliari ancora studente non leggevo Mauss, ad esempio. Lessi *La terra del rimorso*, ma non mi convinceva. Erano anni in cui ancora facevamo seminari sull’interpretazione di Marx, sul VI capitolo inedito che prevedeva la proletarianizzazione degli studenti.

Era un paesaggio teorico, perché, poi, a vedere il paesaggio reale ho imparato dagli antropologi francesi negli stage in montagna del 1981 e 1982.

Era difficile capire il nesso paesaggio-economia – nonostante le mie letture di storia agraria e lo studio del geografo umano. Forse la Val Germanasca è stata la mia prima etnografia basata sullo sguardo, per lo più avevo lavorato a un'etnografia dell'ascolto. Anche nella militanza politica per me era centrale il tema della voce degli altri. Per l'inchiesta operaia usavamo Rieser della ricerca alla FIAT, che veniva dai "Quaderni Rossi". Come vede, l'antropologia c'era poco nella forma dell'etnografia, anche se tutto sommato si faceva un lavoro di "ascoltare le voci". Non tutto il marxismo di quegli anni l'ho censurato, ma molto è finito in cantina. Marx parlava per l'ideologia tedesca di "rodente critica dei topi", ma nella mia cantina non ci sono roditori. In cantina sono finite tutte le rivistine marxiste e militanti che leggevo insieme a testi come quelli di Marcuse, o Sartre, o Lelio Basso, gli scritti trentini di Rostagno. Leggevo sia per criticare ("Critica marxista", "Rinascita", "l'Unità", etc.) che per condividere ("Mondo nuovo", "Problemi del socialismo" e varie altre assai radicali). Il marxismo mi ha dato una formazione marcatamente antisimbolista o antiidealista, che non ho mai rinnegato, anche se ne ho criticato dentro di me le forme rigide e dogmatiche. Una abitudine a criticare tutto che ora mi fa sentire totalmente solo. La mia conoscenza è diffidente, ipercritica, quasi per partito preso. Ai giovani spesso piace tutto, o usano tesi forti, legnose e poco duttili come la famosa dialettica fatta con il randello. Il fatto che l'antropologia italiana non usi discutere mi ha pian piano spento in queste abilità di allora.

In quel momento l'antropologia poteva essere uno strumento utile per pensare, più promettente della storia delle tradizioni popolari? E come è cambiata questa idea col tempo?

Io non sto facendo la storia della disciplina, racconto solo come l'ho vissuta, ma da studioso di storie di vita e da ex seguace della riflessività alla Bourdieu, devo avvertire dei rischi di essere letto come un testimone "oggettivo", o slegato da tutto un sistema di relazioni allora molto diverso da ora. Franco Fortini una volta ha scritto che gli anziani si costruiscono, quando interrogati dai giovani, una verità edificante, a vantaggio del loro bisogno di fare buoni bilanci di vita. E che i giovani non devono accettarlo e devono fare domande nuove, diverse, anche crudeli e dure per cercare la verità. D'altra parte, un testo di Pino Ferraris, che per me negli anni Sessanta fu un grande riferimento (era segretario di federazione del PSIUP a Biella, scriveva su "Mondo Nuovo") che dialoga con Vittorio Foa (un altro riferimento per me), ricorda una tesi di Taine sul fatto che collocarsi con attenzione storica all'inizio del percorso di una disciplina significa «assistere come spettatore alla formazione dell'assetto istituzionale, vedere progetti e calcoli degli architetti», come dire collocarsi con uno

sguardo inedito in un tempo che non può essere già previsto. Non è che io possa farlo facilmente, secondo Fortini dovrei esserci un po' costretto da domande nuove. E secondo Ferraris il senso sarebbe di «interrogare il passato in nome del futuro». Si deve storicizzare molto. Oggi l'antropologia spesso affascina i giovani ai primi corsi, allora era appena nata nelle università, prima c'era solo etnologia e storia delle tradizioni popolari. Il quadro che dà Cirese per il dopoguerra è di pochissimi docenti, sparsi per lo più nel Sud.

Ciò detto ci provo e chiedo al lettore la giusta prudenza nel darmi ascolto. L'antropologia era molto teorica, storica, generale, terzomondista per me, ed era per questo che le tradizioni popolari mi parevano un ripiego. L'antropologia aveva più respiro teorico e generale, era più vicina al Sessantotto, anche se poi il Sessantotto ha risvegliato varie iniziative sul territorio che si sono espresse anche come tradizioni popolari, storia orale, microstoria. Ho ancora appunti degli anni della mia crescita professionale demologica, e quasi militanza, in cui mi interrogavo proprio sullo statuto marginale della mia disciplina – dettaglio, scarto della letteratura, della filologia, della linguistica – e su di un possibile progetto di disciplina dei ceti subalterni, ma visti al passato. Forse li ho scritti per un libro mai uscito. Di fatto mi occupavo di persone che mi parlavano del loro passato. E quello io ricostruivo, certo perché non fosse dimenticato (di fatto lo era da storici, sociologici e da loro stessi), e in questo c'era una *mission*, ma io appunto mi ero laureato su Fanon e non su Tylor, e dovevo darmi il senso di un lavoro adatto a uno che aveva sempre voluto vivere la cultura e la politica del presente. Così lavoravo anche sulla metodologia: metodo per dare la voce, come funziona la mente dell'intervistatore, quali sono le domande sbagliate da fare, i repertori di documenti. Il fatto che mi occupassi di classi subalterne mi connetteva con la contemporaneità e i suoi cambiamenti, ma proprio lì trovavo chiusa la porta della sociologia marxista, del tutto disinteressata alle complessità delle storie e della formazione dei ceti popolari. E quindi l'aggancio al presente era dato dalla politica *tout court*, dal sindacalismo CGIL-Università, di cui mi sono occupato molto (in modi che poi si sarebbero rivelati corporativi). L'antropologia da demologo dialogava in me con le ricerche nuove, ma in uno scenario i cui nodi forti restavano il “dare la voce” e le “fonti orali”, mentre praticavo vari settori degli studi, dalla fiabistica al canto, che sentivo come risorse per il mondo dei musei e della stratigrafia della coscienza popolare, e come aspetti di contesti socio-economici dimenticati e invece importanti da riconoscere anche come forme della produzione e della ideologia (i mezzadri toscani).

Gli anni Settanta sono una tappa che via via si distanzia dagli anni Sessanta, dei quali rinnego poco, perché erano pieni di luce e gli slanci

prevalavano sugli orrori. Invece, è negli anni Settanta che ho rischiato di citare Stalin in un testo storico-critico. Fino al 1979 la mia attenzione alla politica è stata fortissima, anche come tempo dedicato, militanza, responsabilità attive in gruppi politici marxisti-leninisti (espressione che ora mi dà un certo senso di pesantezza, mi fa sentire il passato plumbeo). Nella mia vicenda, la riconfigurazione di un paradigma avviene dopo la crisi del marxismo, che nella mia storia ha la data del 1979. Il ciclo critico nasce da un disagio che poi diventa lettura: Gargani e Ginzburg di *La crisi della ragione*, Bourdieu che cita Wittgenstein in *Le sens pratique* e finalmente il Wittgenstein delle *Note sul ramo d'oro*. Libertà. Di quegli anni anche il dialogo con i colleghi francesi dell'Università di Aix-en-Provence, con due stage in un'area alpina fatti insieme. A Siena Piergiorgio Solinas attivò delle presenze di *visiting professors* che furono preziose ad allargare gli orizzonti: oltre a Christian Bromberger e George Ravis di Aix-en-Provence, vennero altri, fra i quali Bruce Lincoln, storico delle religioni e orientalista vulcanico e ricco di idee, che dedicò ai suoi ospiti senesi addirittura un suo libro.

Nel 1984 organizzai per la "Ricerca Folklorica" un convegno su Frazer. Ero già cambiato, e in quel testo c'è il senso della mia demologia, ancora ciresiana ma aperta. L'autore di maggior riferimento per me in quella fase era Arnold Van Gennep, un autore davvero dimenticato in Francia, e in Italia conosciuto solo per il suo volume "compilativo" anche se geniale sui riti di passaggio. Io amavo molto la sua grande opera *Manuel de Folklore Français Contemporain*, dove c'era un grande progetto di documentazione comparativa, e al tempo stesso di critica radicale dei folklorismi mitici.

Nel 1984 dato la mia "uscita dal sonno dogmatico", che connetto a un oggettivismo tecnicista che si era sostituito al marxismo. Forse un "ciresismo da lato B", molto positivista, una parte dell'anima di Cirese, documentarista e archivista. Si discuteva di archivi con Roma e Torino, finalmente non dovevamo rifondare marxisticamente il mondo, ma organizzare il modo di dare voce alla gente negli archivi (che però poi non davano grandi speranze di essere ascoltati e riversati nel sociale). Forse in noi operava l'idea che in questo sistema della cultura il nostro lavoro non avesse cittadinanza, e "restituire" non era uso pubblico delle fonti, ma piuttosto informazione degli informatori ed evento di saluto negli stage.

Più della generazione precedente ho potuto accedere a risorse a partire dagli anni Ottanta. In quegli anni a Siena cominciavano ad arrivare soldi per comprare registratori e, ad esempio, potei creare il laboratorio audiovisivi. Con Riccardo Putti abbiamo creato un centro televisivo di Ateneo, abbiamo prodotto film. A metà anni Ottanta ho avuto un finanziamento per una ricerca residenziale in un paese del senese, dove ho lavorato per due anni con un'équipe di antropologi con varie specializzazioni, ma an-

che con storici del territorio e un collega inglese interessato all'antropologia politica dell'Italia. Sui temi del patrimonio ho avuto un lungo dialogo con Daniel Fabre, Christian Bromberger, con diversi colleghi catalani. In Italia questi temi si sono innestati nell'incontro degli anni Novanta con gli antropologi dei grandi musei nazionali e con la museografia etnografica. È un settore che ho coltivato, ma non è molto riconosciuto negli studi. Passando da Siena a Roma non ho più avuto accesso a finanziamenti, ma ho trovato un mondo di studenti straordinario che mi ha arricchito molto e stimolato a spingere in avanti la sincerità e la chiarezza dell'antropologia lungo una linea che metteva insieme la tradizione europea in cui mi ero formato, con le sollecitazioni del dibattito americano: interpretativi e postmoderni. Erano gli anni di "Ossimori", «la più bella rivista italiana del secolo scorso» (come dicevo ironicamente), una rivista di dibattito e ricerca che non ha avuto successo nei nostri studi. Siena è stata l'Università della ricerca, Roma quella degli studenti, Firenze quella del rapporto con il territorio attraverso i musei e il patrimonio.

Nell'ultima risposta c'è una parola che mi colpisce: libertà. La mia esperienza come suo allievo, ai primi corsi di antropologia a Roma, la ricollego retrospettivamente a Geertz e a Writing Culture. Ricordo allora che alcuni altri docenti, molto preoccupati della "scientificità" della disciplina, presentavano il gruppo di Writing Culture come uno sviluppo di Geertz (mentre in effetti tendevano a detestarsi a vicenda), proprio nel senso di attribuire ad entrambi un "eccesso di libertà", una vacanza dai "basic facts" o dalle responsabilità della teoria. C'era (e in effetti, sotto altre forme, c'è ancora) parecchia diffidenza. D'altronde, sospetto che per "noi" studenti avvenisse a volte la stessa cosa, ma a rovescio. Che volessimo proprio quella libertà, innanzitutto da grandi schemi teorici che confusamente – o "stilisticamente" – percepiamo non più convincenti e nostri. O forse – il che sarebbe più preoccupante – era la voglia di avere meno doveri e meno noie? In poche parole: questa svolta riflessiva l'abbiamo usata come andava usata?

Credo che negli anni Novanta il fatto che fossi lettore e sostenitore di Geertz e dell'antropologia interpretativa (ma in una connessione italiana tra questa e l'antropologia detta postmoderna, quella di *Writing Culture*) ha fatto pensare a un'appartenenza al campo dell'antropologia simbolica, una nozione molto poco usata in Italia. La usa ad esempio Buttitta, ma per intendere un'interpretazione di tipo semiotico dei fenomeni, la usa Padiglione ne *Il cinghiale cacciatore* per dare conto del mondo complesso della caccia e dei suoi valori.

Io credo di aver letto Geertz essenzialmente come un autore critico e riflessivo (*Esiste l'amore in Francia?*, l'antropologia è una scrittura, Sefrou è cambiata ma lo è anche lui), per la negoziazione dei significati. Anche

il gioco dei galli, non è oggetto di spiegazione semiotica, ma una sorta di trauma che produce “familiarizzazione” e uno scarto rispetto alle attese di comprensione, rimandando tutta l’interpretazione al concetto di “gioco profondo”.

Vedere un tratto di civiltà locale come forma di vita, è in fondo un modo di continuare il mio approccio ai canti di questua in Toscana, da leggere immersi nel contesto mezzadrile. Avendo una modalità “diffidente” nella conoscenza, e una tendenziale filologia decostruttiva di tipo ciresiano, tendo a riferire le attività simboliche o a un contesto, o a un insieme di somiglianze-differenze rinviabili, quelle di famiglia alla Wittgenstein. La comprensione è un effetto di riorganizzazione percettiva (rappresentazione perspicua) del problema, più che un codice segreto o un “enunciato soggiacente”. Il marxismo invitava a non considerare le configurazioni simboliche come autonome dal sistema produttivo, e in vari modi, oggi più decostruzionisti e riflessivi che marxisti, sono rimasto vicino a quella idea. Anche l’influenza di Gramsci e il vedere sempre i modi di pensare come forme sociali legate ai processi politici, è stato un punto di riferimento forte.

All’origine c’è il fatto che la folkloristica ha sempre trascurato i contesti sociali, e io ho fatto il folklorista puntando tutto sulle pratiche tecniche, sociali, e sulle forme produttive connesse alle attività simboliche. Per la folkloristica i canti sono sempre stati visti con i canti, la cultura e la vita la si deduceva dai testi, dagli usi dei canti. Questo mi stupiva in Gianni Bosio ad esempio, al di là del suo *Il trattore ad Acquanegra*, peraltro postumo: faceva ricerche sui canti e non sulle forme sociali di un territorio. Io ho cominciato studiando istituzioni giuridiche, contratti agrari, rapporti di produzione, per poi arrivare ai canti.

Nell’ambiente, comunque, diffidenza totale, tanto che “Ossimori” morì giovane e sola. Il modello inglese da molti sempre invidiato, quello francese giocato troppo in chiave semiotica e non di campo, erano quelli più desiderati dalla comunità scientifica italiana meno legata a Gramsci, de Martino, e allo storicismo. Per cui, alla svolta degli anni Novanta, noi ex gramsciani demartiniani ciresiani scegliemmo nell’antropologia USA un nuovo modo di trovare elementi critici, democratici, dialogici. Mentre altri volevano far prevalere scuole che in Italia non avevano avuto l’egemonia e che nel frattempo erano vecchie e morte nei loro paesi, a detta degli stessi protagonisti. Mettersi a promuovere la ricerca sul campo alla Malinowski negli anni Novanta, in effetti, ha del paradossale. Così come considerare l’osservazione partecipante la forma fondamentale se non unica della ricerca antropologica.

Invece la generazione dei miei allievi degli anni Novanta si trovò in sintonia, anche se seguiva tradizioni di scuola diversissime. In quegli anni

c'erano corsi di Dino Palumbo che avevano notevole attenzione dei giovani, ma anche quelle di Lombardi Satriani, che cercò di isolarmi nella Facoltà di Lettere, in una fase per me plumbea del Dipartimento romano. Ma i giovani – che, forse giustamente, davano retta a tutti – si formarono su diari, storie di vita, interviste, stage a Pieve Santo Stefano o in Sardegna, seguendo il tema della complessità e del dialogo con la letteratura. Sentirono fortemente i temi etici della collaborazione con gli informatori, dell'antropologia come forma anche di partecipazione ai problemi delle comunità, con le difficoltà e ambiguità conseguenti. Più che una difficoltà di trasmissione, a lavorare contro l'approccio critico ed ermeneutico fu la globalizzazione, che rilanciava temi forti, dalla mondializzazione capitalistica dei marxisti, a Latour, a Appadurai etc. Fu la guerra che spezzava le gambe al nostro buonismo relativista. Sono temi tuttora impervi, che non chiedono certo il ritorno all'antropologia degli anni Venti-Settanta, ma nuovi balzi in avanti e trasformazioni, e l'uso di tante nuove risorse intorno alla ricerca empirica. Per fortuna il libretto di lezioni di Geertz su *Mondo globale mondi locali* ha consentito una mediazione forte tra ricerca locale e mondo globale in chiave antropologica. Senza strumenti così, l'antropologia rischia di essere spazzata via da approcci politici ed etici generalissimi come quelli dei *cultural studies*, o dalla ricerca economico-sociologica. Ma a mio avviso mancano ancora luoghi forti di ricostruzione empirico-teorica che diano speranza nel futuro dei nostri studi, e siano costruiti su paradigmi adeguati a questo tempo.

A me sembra che il filo conduttore che sta emergendo dall'intervista sia quello del ricorrente ridisegnarsi della disciplina nel tempo, attraverso i progetti e i tentativi cui si è partecipato in passato e che si immaginano per il prossimo futuro. Sembra essere sempre necessario, a intervalli di tempo, "(ri) trovare un posto nel mondo" ai nostri studi. Sembra che fra antropologia fuori e dentro i confini ci sia un incontro sempre annunciato che non avviene mai fino in fondo.

Forse sono due domande distinte. Ridisegnarsi e ritrovare un posto nel mondo mi pare una caratteristica dell'antropologia come disciplina a statuto debole, non forte e cumulativo come avrebbe voluto Alberto Cirese. Ma anche discipline più forti cambiano nel tempo, si organizzano per ritrovare un posto nel mondo. Dall'italianistica ad esempio è venuta fuori una comparatistica che è più vicina anche ai nostri grandi temi delle differenze tra culture, e penso che, se non fosse nata, gli italianisti sarebbero morti di noia e di inedia a occuparsi per tutta la vita sempre di Manzoni, di Verga, di Pirandello. Con mio stupore, dalle letterature straniere insegnate nelle facoltà letterarie sono esplosi i *cultural studies*, che ci fanno concorrenza e ci sorpassano a sinistra. Del resto, un campo disciplinare prima di avere

solidità istituzionale nell'Università ci mette tempo. Io ad esempio sono dell'opinione che siamo nati da poco, nel secondo dopoguerra, almeno nelle forme riconoscibili oggi anche a livello internazionale. L'antropologia culturale nasce in Italia nel 1968 come disciplina universitaria, e quindi la triade demo-etno-antropologia (così nominata nei primi anni Novanta) ha quarantacinque anni, e rischia di morire assai giovane. Negli USA nasce con Franz Boas che entra nell'Università (credo che il 1904 sia una buona data di riferimento), ma, se vedi i pensieri di Alessandro Duranti nella notte della Fantantropologia al convegno *Essere contemporanei - Musei, patrimonio, antropologia* (2010), forse non arriverà a compiere i centocinquanta. Magari sta rinascendo in modi nuovi in vari paesi ex oggetto di studio. Herzfeld invita a marginalizzare l'Europa nel nostro modo di pensare il mondo e forse la disciplina va vista oggi a partire dalle sue nuove periferie e possibili centri.

Certo per me nel 1969-73, cioè nel periodo dalla laurea all'insegnamento, l'antropologia non era la ricerca sul campo, era la teoria e la storia, e anche la teoria storica. Aveva a che fare con Marx e con i grandi movimenti sociali, per cui il campo era quello praticato dai soggetti sociali e da quelli politici. Malgrado però concepissi l'antropologia innanzitutto come teoria, nel 1968 ho tenuto dei contro-corsi universitari sul petrolchimico in Sardegna e sulla sua influenza sul cambiamento dei gruppi sociali tradizionali. Dicevo cose che si sarebbero rivelate non del tutto effettuali – in Sardegna la nuova realtà industriale è declinata, mentre alla fine la pastorizia ha avuto una resistenza e una rinascita sia nelle forme arcaiche sia in forme nuove – ma erano comunque basate su una accanita ricerca che era a suo modo *fieldwork*. Lo facevo come parte di un gruppo politico, ma a ogni ciclo dei turni di fabbrica della Rumianca e di altre fabbriche dell'*hinterland* cagliaritano, stavo ai cancelli, parlavo con gli operai, scrivevo volantini che ne riferivano (o interpretavano) la voce.

Negli anni Settanta la Fondazione Feltrinelli propose a Francesco Remotti di fare da riferimento a un gruppo di discussione sui temi dell'antropologia e del marxismo: rimasi esterrefatto del tentativo di Remotti di auto-fondare l'antropologia senza rapporti con l'economia, la storia, la critica dei processi che connettevano l'Occidente con i paesi degli altri mondi. Proprio in quegli anni Remotti aprì il fuoco contro l'antropologia italiana come attardata e provinciale. Forse aveva qualche ragione rispetto al nesso troppo forte che c'era allora tra teorie politiche e etnografie, ma sul piano teorico, vista col senno di poi, la sua proposta non era meno debole, né meno di nicchia. Quel che abbiamo appreso da Remotti, e che ci ha anche formato, sono stati piuttosto i pensieri, le teorie, che non le etnografie. Invece – dopo anni di tentativi di riprendere il filo dall'antropologia inglese, già in crisi radicale, o da quella francese, forse più ricca di

forme – risultò che la tradizione italiana aveva potenze e originalità che la svolta riflessiva avrebbe rimesso in moto.

Il problema del *fieldwork* come parte della formazione antropologica l'ho vissuto da docente, ed ho recuperato la parte più forte e meno mitica del lavoro sardo di Cirese: fare ricerca sul campo orientando le tesi di laurea in un disegno sistematico (in quel caso la produzione dell'*Atlante demologico sardo*), ma – trovandomi stavolta in un territorio che non conoscevo – ho anche cominciato un lavoro ampio di rilevazioni, incontri, conversazioni che è diventato ricerca, monitoraggio, scambio di studi. Una ricerca sul campo sui generis, in cui non si prende la malaria, non si vedono partire gli Argonauti sulle rotte del Kula, e si capisce però che la ricerca è una pratica molto complessa, che è poco serio ridurre alla formuletta della “osservazione partecipante”. Francamente a me l'osservazione partecipante appare caratterizzata da solitudine ontologica, presunzione epistemologica e postura coloniale. Cirese aveva proposto “partecipazione osservante” e a me sembra un concetto più ricco e complesso.

È dopo *Writing Cultures* (oltreché dopo la pubblicazione del Diario di Malinowski) che sono maturate le condizioni di comprensione di varie cose allora non evidenti, quelle che poi hanno portato ai temi dell'antropologia collaborativa, della museografia critica, a libri come *Museum Frictions*, e alla riflessione che ho cercato di fare sulle *Heritage Frictions* (nel libro elettronico INCONTRO che si trova nel sito incontrotransfrontaliero.it). Alcuni studiosi americani chiamano “maestri” gli “informati” o “testimoni”. Io ho imparato moltissimo da loro, in tutte le modalità. Sia dagli *outsider* di grande respiro come Nuto Revelli, Saverio Tutino, Ettore Guatelli (fonti orali, scritture della gente comune, museografia e collezionismo), sia da chi ha raccontato il suo mondo e ha consentito che fosse incluso nell'immaginazione antropologica (questo è il senso della collana CISU “Finzioni vere”). Quanto ho imparato dalle donne contadine senesi è difficile dire, quasi tutto sulla forma di vita che hanno vissuto e le pratiche che l'hanno traversata. Metodo, oggettivismi, teorie, modi di scrittura sono stati sfidati e messi alla prova della conoscenza e della narrazione di “nativi”. Per me l'antropologia sta dentro quel dialogo, nei tracciati che descrive, nei resoconti che ne facciamo, nella polifonia che cerchiamo di far trasparire nei nostri testi. Oggi mi pare si tenda a rilanciare un'idea di ricerca antropologica semplificata e mitica, liquidando tutte le problematiche critiche sotto l'insegna di una fase di “narcisismo” antropologico. Io penso che il vero narcisismo sia quello della “osservazione partecipante”, nel senso che lì l'antropologo è epistemicamente l'ombelico del mondo, invece nella riflessione successiva ci sta insieme a tanti altri, con tanta confusione intorno, e se parla di sé è perché evidenzia il punto di vista. Quindi direi che è giusto che gli studi riplasmino il senso e riorganizzino l'at-

trezzatura. Il rischio oggi sta piuttosto nell'assenza di finanziamenti per la ricerca, di interesse pubblico collettivo alla nostra ricerca (non è evidente a tutti ormai che il nostro sapere è necessario?), di spazio universitario. Io credo che si sia fuso il meccanismo di senso della ricerca e della trasmissione universitaria. Non si capisce perché l'antropologia debba essere ai margini e non al centro sia dell'una che dell'altra, se si pensa alla società italiana e ai suoi bisogni culturali.

L'altro tema è quello del rapporto dei nostri studi col mondo, e qui forse partiamo da un complesso di inferiorità, visto che per anni le antropologie egemoniche sono state quella francese e inglese e, un po' meno, quella americana. E anche da una marginalità linguistica dell'italiano e da uno shock linguistico legato alla fine dell'apprendimento del tedesco nelle scuole (de Martino conosceva meglio il tedesco che altre lingue, Cirese, che aveva tredici anni di meno, conosceva meglio il francese, altri italiani nessuna). Personalmente ho sempre avuto problemi di comunicazione linguistica, leggo dignitosamente francese, inglese e spagnolo, e parlo male tutto salvo l'italiano, ma non mi sono sottratto ai processi di dialogo europeo. Ho partecipato a incontri di "Ethnologia Europaea", la rivista che connetteva studi di vari paesi, ho dialogato con gli studi tedeschi (Schenda prima e poi Bausinger), ho cercato di costruire una rete europea sui temi dei musei e del patrimonio (con colleghi spagnoli e francesi). In effetti non ho mai praticato l'EASA, dove – mi dicono – ci si lamenta delle poche presenze italiane. Altri colleghi hanno frequentato gli Stati Uniti, il Brasile, il Canada, la Russia, i paesi scandinavi, ci sono vari italiani che insegnano in Francia, Gran Bretagna, USA, Brasile, con qualche rara presenza in Asia e in Australia. Ma tutto ciò non si è trasformato in una "comunità internazionale", né in una pronta partecipazione a correnti di pensiero in sviluppo. E ora – dopo la conclusione dell'esperienza della generazione fondatrice del dopoguerra, e mentre va in pensione la mia generazione – differenze di sede, conflitti accademici, prese di posizione giocate sulla nostra storia interna mi pare prevalgano rispetto al condividere comunità più larghe. Io credo che i nostri studi siano per temi e settori piuttosto internazionalizzati, ma non come comunità scientifica in generale. E credo anche che non siamo particolarmente visti e considerati importanti da altri mondi degli studi. Così il compito di essere in rete tocca al presente, e credo che sia la sfida della generazione dei cinquantenni e sessantenni di ora.

Parallelamente, mi chiederei come le discipline DEA siano state e siano "riconosciute" da altri specialismi. Riconoscimento la cui mancanza generalmente lamentiamo, ma che al tempo stesso, quando avviene, ci lascia a volte stranamente imbarazzati e insoddisfatti, come se ci venisse chiesto qualcosa che non vogliamo (più) dare. A volte gli incontri più fruttuosi arrivano relativamente inaspettati (come quelli con la critica letteraria).

Quali dialoghi sembrano affacciarsi con più forza nell'orizzonte della disciplina?

Andrebbe fatta una mappa, tipo quelle dell'Enciclopedia Einaudi, di questi dialoghi. Io ne ho avuti tanti, ma non sempre sono stati interdisciplinari bensì interpersonali. Legati anche ai contesti universitari. Ora il tasso di specialismo conflittuale, con sindrome di sopravvivenza, non crea un clima molto favorevole agli scambi. E noi ci domandiamo perché siamo così pochi e perché – nella grande mortalità pensionistica di questi anni, in cui vengono decimati perfino gli italianisti – ci siano sempre tanti storici. È una mia vecchia polemica: il corso di laurea in storia non era “sostenibile” ed ha prodotto un grosso danno nell'Università italiana.

Di recente mi hanno colpito le grandi mazzate che uno storico dell'alimentazione ha diretto a un libro di Niola (*Tutto fa brodo*). Devo ammettere che anche a me capita di usare *ad hoc* le fonti e la letteratura degli storici. Un esempio è Aries che uso quando mi fa comodo, senza riferimento al dibattito francese, al suo essere uomo di destra. O anche Hartog che uso per la formuletta dei “regimi di storicità”, sapendo un po' poco dei suoi studi. Forse succede che ci siano esperienze di transito del confine disciplinare che in genere vedono prevalere un atteggiamento volpino (per Geertz è l'atteggiamento tipico dell'antropologia), di saccheggi di superficie reciproci. Sarebbero i rapporti di uso e fraintendimento, che non sono rapporti chiari e condivisi e spesso falsano il significato di un testo nel suo mondo di riferimento, pur essendo metodologicamente fecondi (quando non sono copia e incolla). E può darsi ci siano altre esperienze di vero scambio e confronto su temi comuni tra discipline diverse. Ma non è questo il tempo, forse lo erano gli anni Settanta, famigerati per tante altre cose.

In generale, negli studi legati alle scienze umane, c'è il rischio di un tendenziale sottouso delle discipline del vicinato. Le usi quando ti fanno comodo, senza stare a guardare se le usi in un modo aggiornato, riconosciuto all'interno degli studi, e poi ti basta conoscere i classici e non quel che fanno o pensano i colleghi della porta accanto. Per cui un collega interessato all'antropologia sarebbe uno che cita a sproposito (rispetto ai nostri standard) Lévi-Strauss, o Frazer. Una volta segnalai che non è gradevole per un antropologo leggere in una ricerca storica l'uso di Frazer come *auctoritas* nel capitolo 1, e l'uso invece di Turner nel capitolo 2, come se nulla fosse successo nel frattempo. Come se io, citando gli storici, in un capitolo usassi Bloch e in quello dopo usassi Ginzburg con l'aria di dire: sempre storici sono, mica mi metto a far differenze epistemiche, li uso e quindi sono interdisciplinare. In verità penso che lo facciamo un pochino anche noi, ma “loro”, i vicini che ci usano lo fanno moltissimo, e non aiuta a conoscersi.

Se si vede il numero 10 de “La ricerca folklorica” dedicato a James Frazer, e curato da me con Sandro Simonicca e Fabio Dei, si può forse ancora apprezzare il tentativo di rendere “critiche” le tradizioni popolari e di sradicare dagli studi il dilettantismo degli appassionati (pienamente legittimo nella società civile, anzi fecondo). Era l’eredità dell’impresa di Cirese, quell’impresa anticorporativa che lo portava a dire che se non ci fossero state condizioni di rigore nella ricerca e di intersoggettività nei risultati di essa, gli studi demologici potevano benissimo chiudere. Ho dialogato moltissimo con straordinari documentatori outsider, esperti delle culture locali, ho imparato molto da loro, ma ho considerato un grave danno portare negli studi atteggiamenti acritici e epistemologie inventate, o non confrontate, o non coerenti, o solo di senso comune, come appunto il “frazerismo diffuso”. Ancora adesso mi disorienta l’autorità che mantiene, anche tra giovani studiosi, questo geniale positivista nello spiegare riti arborei e primavere europee. Come se i sociologi applicassero il metodo di Comte nella ricerca di oggi, e i fisici ignorassero Einstein. Cirese era in questo senso filologo e decostruzionista, come amava dire, comunque antiessenzialista. Ma non siamo riusciti a salvare gli studi demologici dal dilettantismo e di fatto sono defunti.

Il volume su Frazer costituiva anche una piattaforma di dialogo con storici, filosofi, filologi, e tra generazioni degli studi. Si potrebbe vederlo come la fotografia di un progetto di dialogo tra le tre iniziali degli studi DEA, e in specie tra studi demologici e etnologici. E d’altra parte il tentativo di mostrare i nostri studi ai colleghi di altri settori come un mondo in crescita e in tensione intellettuale, di mostrare come facevamo piazza pulita in casa dell’immagine corrente del folklore come collezionismo di tratti culturali (nel film *Speriamo che sia femmina* per nostra fortuna è a un glottologo con registratore che viene attribuito un cieco collezionismo di antichi canti). La foto di quel numero però poi è venuta sbiadendo. Non è stata egemonica in una comunità di studi molto impegnata nel difendere territori e idee e non nel confrontare metodologie. Ricordo sempre che, quando nell’AISEA esprimevo qualche dubbio sulle iscrizioni di maestri che avevano fatto raccolte di proverbi locali, il presidente che per più tempo ha diretto quella associazione mi diceva: “Mica siamo ai concorsi!”.

Cirese aveva ragione nel dire che chi non si presenta con un’unità di intenti basata sulla serietà e sul rigore, mica può dialogare ed essere riconosciuto dagli altri studi. Così i rapporti sono stati tenuti per lo più singolarmente. I rapporti con gli storici sono stati importanti anche in ambiti come quello della rivista “Meridiana”, dove si sono costruiti in modo più sistematico che altrove. Gli studi di storia della disciplina hanno favorito incontri anche con geografi, naturalisti, storici della scienza e filosofi. Ma ad esempio nella *Storia d’Italia* e nell’*Enciclopedia* Einaudi, quanti antro-

pologi ci hanno scritto? Stanno sulle dita di una mano. Gli ambiti ci sono. Per me in passato la filosofia era uno di questi: teorie, storie della cultura, storia delle forme di produzione creavano passioni comuni, il nome di Giuliano Gliozzi lo segnala. Dopo che i filosofi hanno chiuso alle scienze sociali per puntare tutto sulle scienze e basta, è rimasto solo il tentativo di Cirese di lavorare con la logica, a dialogare con la filosofia. I filosofi ci snobbano non poco. Eppure quando a Firenze e a Siena c'è stato Stephen Lukes, legato al robusto dibattito inglese su filosofia e antropologia, abbiamo lavorato molto insieme, sui temi della diversità delle culture. Con i sociologi e gli psicologi non ho avuto occasioni di lavorare, segno che non c'è mai stata ricerca trasversale nelle scienze sociali, inoltre ormai sono mondi separati nell'Università, ed è una disgrazia per la formazione. Nei miei anni di studi a Lettere si studiavano sociologia e psicologia ed era utilissimo. Oggi c'è un campo come quello dell'etnopsichiatria che sarebbe più largamente praticabile con un'impostazione degli studi più fedele ai bisogni del nostro campo disciplinare e meno a quello umanistico tradizionale. In più i sociologi hanno governato per anni la comunicazione editoriale dell'antropologia, grazie al fatto che il Mulino ha scelto una linea di diffidenza radicale verso l'antropologia. Dopo anni di adozione di testi de il Mulino nella didattica ho fatto il mio silenzioso sciopero. Non ho più usato i libri di quell'editore negli ultimi sei anni per protesta per avere messo in mano l'antropologia a Giglioli, Dal Lago, Leonini: una scuola di sociologi interessante (forse anche eccellente nelle cose di sociologia critica, le mie letture di Goffman sono state guidate da Giglioli), che però è diventata padrona dei nostri libri e li ha spesso segnati con prefazioni e letture del tutto inadeguate. Hanno perfino fatto rifare un'interessante prefazione di Francesco Remotti all'edizione di *Interpretazione di culture* del 1987 – caso quasi unico di antropologo a il Mulino – a Dal Lago nel 1998. Lascio perdere la provocazione con cui, nella rivista sociologica del Mulino, Giglioli ha cercato di spiegarci che non dovevamo buttare via il concetto di cultura. I sociologi sono tanti, hanno un potere accademico e sociale immenso (confrontato al nostro, non in assoluto): non c'è partita, l'antropologia se la fanno da sé con le sociologie qualitative.

Ci sono ampie zone di incontro anche con gli italianisti e i comparatisti letterari, ma non ha mai più funzionato come negli anni Settanta, quando marxismo e strutturalismo erano i linguaggi comuni che percorrevano il vento della cultura e favorivano dialoghi trasversali: geografi, archeologi, storici, filosofi, paletnologi, storici dell'arte dialogavano sulla cultura materiale, sui beni culturali, sui centri storici delle città, sui musei, sulle classi sociali. Non ho nostalgia di quelle "grandi narrazioni", ma delle grandi battaglie culturali in cui c'è come una pentecoste e si parla da tutti i settori di studi che prima non avevano possibilità di traduzione. Oggi gli SSD,

come si dice, sono corridoi blindati, il cui lessico non è intertraducibile. Dobbiamo trovare il modo di uscire di nuovo all'aperto e parlare. Non è impossibile. L'Università degli Studi di Siena tra la fine degli anni Settanta e Ottanta ha avuto un rapporto stabile con il Dipartimento di italianistica di Parigi VIII (Vincennes e poi Saint Denis) che è stato molto produttivo di scambi. Per me soprattutto quello con Odile Redon, medievista che studiava Siena e la Toscana, con particolare attenzione ai contadini. Nel 1981 organizzò una cena medievale in una contrada a Siena, e le feci da garzone di bottega, preparando gli zazzarelli, uno gnocchetto da minestra. Dall'approccio pragmatico di eredità Bloch-Febvre di questa amica-storica ho imparato un sacco di cose, sia sui luoghi e sul paesaggio, sia sulla complessità sociale e culturale dell'alimentazione. Con il gruppo di medievisti che hanno studiato la Toscana ho ancora dialoghi. I rapporti di scambio tra Siena e Aix de Provence, costruiti da Piergiorgio Solinas, hanno favorito stage in comune, confronti di metodologie e di allievi. I nostri allievi senesi che lavorano in Francia sono legati a quel nesso.

L'esperienza più bella sul piano accademico – con tutti i limiti – è quella del Laboratorio di Storia inventato da Sergio Bertelli, storico moderno. Ha lasciato anche molti volumi di dialoghi a partire da temi concordati dal gruppo di lavoro e lanciati al confronto tra vari campi di studio, una esperienza con liti, conflitti, scontro di poteri, ma ricca di incontri e di passione per costruire temi culturali per mezzo di conoscenze e metodi confrontati e discussi. Lì il mio modo “moderato” di fare l'antropologo, e gli strumenti “deboli” che mettevo in campo, non sempre erano capiti, molti si facevano da soli le loro antropologie, ma c'era rispetto e capacità di imparare dagli altri. Sono forme di ricerca che trovo spessissimo nei gruppi di ricerca degli USA, dove quasi mai trovi un gruppo di ricerca fatto da soli membri di una disciplina. Ci dovrebbe costringere il CUN o il ministro, invece noi facciamo ricerche di un solo SSD, dottorati di un solo SSD, e per forza finiamo per vivere in corridoi blindati. Se siamo insieme è perché ci ha costretti a farlo la mancanza di fondi, ma mica ci mescoliamo davvero.

E ora?

Credo di avere vissuto una fase positiva dell'antropologia nell'Università, ma finita in un insuccesso sia dal punto di vista del radicamento universitario che della dimensione professionale. Oggi non riesco a capire cosa non abbia funzionato nel nostro mondo DEA. Qualcuno che snobba la D dice che è colpa dei folkloristi che spesso si sono riciclati antropologi (anche a me è successo) e che bisognava tenerli come tre raggruppamenti distinti. A un certo punto abbiamo provato a ri-separarli, ma era tardi, e si stavano ricreando mega settori. E noi siamo tra i più piccoli SSD, senza

alcuna rappresentanza e voto negli organismi universitari. Quando Cirese concepì l'acronimo "divino" DEA, era per dare il senso di un corpo accademico consistente e non "quattro gatti" (come infine è successo agli etnomusicologi), e per creare quelle trasversalità metodologiche che oggi cominciano a essere evidenti, soprattutto con un diffuso ritorno a casa dell'antropologia extraeuropea. Alla fine non mi so spiegare perché siamo rimasti minoritari, ne ho discusso per anni, ma non ho spiegazioni convincenti. Fatto sta che i pensionamenti hanno cominciato ben prima che ci rendessimo conto che la disciplina era a rischio. La generazione più consistente della nuova antropologia italiana è stata quella dei nati negli anni Quaranta, che pian piano se ne va. E lascia il vuoto. Nel frattempo l'antropologia ha attratto nuove generazioni, più internazionali di come eravamo noi, più ricche di letture, di viaggi. Ma che non possono accedere a un'università in crisi. Qualcuno entra nei circuiti della cooperazione, o nelle organizzazioni dell'ONU, o nella museografia territoriale, i due campi che negli anni Novanta Cirese prevedeva per il settore nel suo rapporto per il ministro Ruberti, dal quale nacque il settore disciplinare DEA. Ma sono davvero pochi e precari. Spesso il nostro modello di formazione non li aiuta. In questi anni si moltiplicano le domande di finanziamento europee, le reti, ma per anni non abbiamo pensato di occuparci di quel tipo di problemi. Abbiamo fatto tanti errori soggettivi, ma nell'insieme c'è stata anche una grande incapacità dell'amministrazione pubblica e dell'Università a capire la domanda di antropologia che resta forte e talora vistosa nel dibattito giornalistico, nelle lacune di informazione sulle migrazioni, sulle altre religioni e le altre culture.

Un nodo che ci portiamo dentro dagli anni Settanta è l'indifferenza del PCI e, poi, della sinistra egemonica verso l'ambito antropologico del patrimonio. Negli anni Settanta avremmo detto un residuo di idealismo crociano. Oggi direi una resistenza a leggere la società che cambia che ha mutilato noi, togliendoci occasioni di fare ricerca sul campo, e loro per le corte visioni della complessità umana del nostro tempo. Lasciandoli nelle mani dei sociologi e dei sondaggisti, e in genere delle *lobbies* dei consulenti.

Dagli anni Novanta cerco di imparare ad invecchiare dai miei maestri e dai colleghi più grandi, dai loro errori e dalle loro grandezze. Fa parte di quel bisogno di imparare a morire che una volta era nel corredo etico di molti. Mi aiuta a guardare in prospettiva, ad interrogarmi.

I giovani che non hanno trovato esiti di lavoro, amando l'antropologia ed essendo bravi ricercatori, mi pesano sulla coscienza. E mi pesa il fatto che ancora i nostri studi abbiano vie di reclutamento che non si basano sul confronto pubblico. Ogni commissione dà giudizi diversi. La notorietà negli studi, l'aver avuto buoni giudizi precedenti, non è mai un criterio.

Il reclutamento avviene nell'ombra delle nicchie locali. Non è nel profilo di un giovane studioso farsi conoscere per le sue ricerche almeno a livello nazionale. Mentre scrivo faccio il *countdown* verso il 1° novembre 2012. Vado in pensione poco prima dell'arrivo della fine del mondo delle grandi profezie. Forse anch'io non ho fatto abbastanza per il dibattito pubblico, la notorietà di merito negli studi, e ho anche la colpa di avere accolto molti giovani, di averli incoraggiati, e di salutarli ancora su una strada drammaticamente ambigua. In buona parte senza speranza. Su questo ho qualche irrisolto rancore verso colleghi che non hanno aiutato gli studi a essere tali. Spero che il crescere del "non attaccamento" al quale affido il mio futuro mi aiuti a superare anche questi brontolii nervosi dell'anima. Gli studenti mi hanno aiutato a capire meglio il mondo e l'antropologia. Ancora oggi, da chi mi scrive dai vari campi e dalle varie vicende, imparo un'antropologia meno formale, più legata alla vita quotidiana e alle trasformazioni, imparo un'antropologia delle istituzioni internazionali e imparo le storie delle vite che l'antropologia ha toccato, segnandole con forza, anche quando non con successo. Un contadino toscano mi ha fornito la metafora giusta per i nostri studi parlando del suo mestiere: l'antropologia è un mestiere che non si smette mai di imparare. Non a caso Cirese ha sempre detto e scritto che non basta agli studi una sola vita. Anche se in effetti questo è un concetto diverso.