



Citation: A. Spreafico (2020) Alcune riflessioni preliminari per una socio-logica del riso come fenomeno d'ordine. *Società Mutamento Politica* 11(21): 221-232. doi: 10.13128/smp-11959

Copyright: © 2020 A. Spreafico. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Passim

Alcune riflessioni preliminari per una sociologica del riso come fenomeno d'ordine

ANDREA SPREAFICO

Abstract. Laughter is an omnipresent social phenomenon in the life of individuals and, in its various forms, it accompanies their interacting, or even better, it contributes to its orderly realization. Although it is so common, it is polyvalent, ambiguous and difficult to grasp. Therefore, in the article we will try to take some steps in the direction of delineating a socio-logic of laughter, regarded both as a phenomenon of order and as a mode of social action.

Keywords. Laughter, social interaction, social order, social action, sociology of laughter.

PREMESSA

Il riso è un fenomeno sociale onnipresente nella vita degli individui e, nelle sue diverse forme, accompagna il loro inter-agire, o ancor meglio partecipa alla sua ordinata realizzazione. Si tratta di un tema di notevole interesse per la sociologia, dato che esso agisce in modo metodico nell'ostacolare o favorire la produzione di un più ampio ordine sociale¹, cioè uno degli elementi con cui da sempre si confronta la disciplina e che questo articolo

¹ Un apporto per l'appunto positivo, ma potenzialmente anche negativo (disordine) o trasformativo (mutamento). Ad esempio, in Umberto Eco (1962 [1963-1975], 90) vediamo che Franti «rappresenta la Negazione, ma [...] la Negazione assume i modi del Riso. [...] è la negazione di un mondo». Il riso serve a mettere in discussione l'Ordine esistente col suo sistema di valori. Tuttavia si tratta di una negazione dall'interno, da parte di chi si rende conto dei limiti di un ordine dato e lo vuole innovare (Paolucci 2017). Franti finisce per evocare in Eco (1962 [1963-1975], 92-93) la figura di Panurge, il quale «non entra nella regale società pantagruelica con l'aria di chi voglia sovvertire un ordine dalle radici; la società in cui vive l'accetta e vi si integra [...]. Ma [...] accetta le convenzioni [...] per sovvertirle dall'interno» attraverso il riso. Quest'ultimo è «lo strumento con cui il novatore occulto mette in dubbio ciò che una società considera come Bene», e il ridente «altro non è che il maieuta di una diversa società possibile» (ivi, 94). Il riso è l'arma del riformatore dal di dentro, dato che chi ride, «per dare al suo riso tutta la sua forza, deve accettare e credere, sia pure tra parentesi, ciò di cui ride» (ivi, 95). «Chi ride deve dunque essere figlio di una situazione, accettarla [...] e quindi [...] farle uno sberleffo. [...] quello che esce indenne dal riso è valido, [...]. E quindi il riso [...] è alla fine un servizio reso [...] per salvare quello che resiste nonostante tutto alla critica interna» (*ibidem*) – è alla fine costruttivo e volto a un ordine migliore, una messa alla prova del suo oggetto, liberatoria e correttiva, in una situazione, quella umana, in cui è difficile credere in un solido rapporto tra conoscenza, linguaggio e realtà (Parodi 2017). Mi si conceda qui di ringraziare mio padre, che mi ha regalato il «Diario minimo» quando avevo quindici anni, credo per farmi comprendere la forza del riso.

intende contribuire a trattare, seppur solo dalla prospettiva della duplice relazione del riso con questo ordine.

Bisogna fin d'ora premettere che per i nostri scopi qui non siamo interessati alle cause o all'imputazione di motivazioni del riso, a fattori biologici-neurologici-psicologici-mentali che ne influenzerebbero la produzione, ma siamo semmai interessati alle sue manifestazioni visibili-percettibili, attraverso un'attenzione per i dettagli del suo manifestarsi pubblico, aperto, manifesto. Non siamo interessati alla presupposizione o al tentativo di individuazione di ciò che avviene dentro alla testa, alla mente, al cervello, all'anima degli attori, che possa portare al riso. Per questo, nel corso dell'esposizione, faremo progressivamente sempre più attenzione al come di un simile fenomeno sociale, al suo manifestarsi pubblico mediante risorse altrettanto pubbliche (vi è dunque una distanza dal mentalismo), al contempo volti a indicare dove provare a sollevare il velo del senso comune, sotto cui riposano i meccanismi dell'agire compiuto con il riso.

Per fare quanto detto sopra, si comincerà con il discutere alcuni importanti contributi tratti dalla letteratura delle scienze sociali e umane che si è occupata in senso ampio del tema, a volte per prenderne le distanze, ove possibile per estrarne elementi utili ai nostri obiettivi, in entrambi i casi senza poterle dare lo spazio che merita, soprattutto in presenza di alcuni sforzi significativi di cogliere le caratteristiche di un fenomeno tanto diffuso quanto polivalente, ambiguo e difficile da affermare (Eco 1967), e anche per questo così degno di continuare ad essere oggetto dell'interesse di studiosi di interazioni e legami sociali. È così che, l'ultimo, provvisorio, passo fatto qui sarà proprio quello di provare a indicare un obiettivo per una sociologia del riso la cui edificazione è ancora in corso.

SUL RISO

Se le fonti e i significati del riso mutano nel corso del tempo e in ambiti socio-culturali-linguistici differenti, se questo presuppone una trama comune (ad esempio gruppale o professionale) di senso, di codici e di riguardo per ciò che è ritenuto importante, oltre a ricevere un'ulteriore contestualizzazione localmente situata in interazioni specifiche, esso viene però, più in generale, considerato universale e proprio dell'uomo (Duvignaud 1985 [1999]; Apte 1985; Nilsen e Nilsen 2018, 13-27), e forse anche delle grandi scimmie (anch'esse fanno un uso sociale differenziato del riso; cfr. Davila-Ross, Allcock, Thomas, Bard 2011)². Dunque, se tutti gli uomini

ridono, la letteratura antropologica mostra ampiamente la diversità di significati, di momenti, di considerazione, di propensione, di influenza e di usi del riso: dalla produzione ceramica precolombiana di figure umane sorridenti dei Totonachi rinvenuta nell'area di Cempala e di El Tajín in Messico agli usi del riso nelle cerimonie funebri (solo ad esempio, in Sardegna, ove è presente anche nei rituali e danze per la puntura dell'argia – Gallini 1988), dai duelli a colpi di risate tra gli Inuit ai clown rituali o ai *trickster* presenti nelle cerimonie di diverse popolazioni “lontane”, fino alla convergenza globalizzante delle risate televisive, così come del riso programmato e routinario che oggi si diffonde ovunque, non assente nemmeno nelle derive dell'*happy slapping* giovanile, al contempo apparentemente vuoto e senza limiti (Le Breton 2018 [2019]) e da tempo prefigurato dall'individualismo della società umoristica contemporanea tratteggiata da Gilles Lipovetsky (1983 [2013]), in cui il riso viene visto come sempre più obbligatorio, permanente, disimpegnato, senza gioia, indifferente, commercializzato, calcolato, leggero, ludico, effimero, edonistico, senza dietro convinzioni o emozioni forti, omogeneizzante ed inoffensivo.

La suddetta diversità ha continuato a stimolare nel tempo la curiosità e l'attenzione per il riso. Ripercorrere alcune delle numerosissime riflessioni compiute ci aiuterà a identificare alcuni degli elementi considerati con maggiore frequenza. Nelle società descritte da Radcliffe-Brown (1952 [1972]) le relazioni scherzose sono spesso ritualmente organizzate e contribuiscono a ridurre le tensioni nel gruppo familiare allargato e tra gruppi, in relazione con il sistema di parentela (“parentela di scherzo” simmetrica e asimmetrica) – ma già Marcel Mauss (1926 [1928]) si era dedicato alle *joking relationships*, i cui protagonisti «exercent, par leurs plaisanteries, une véritable surveillance morale les uns sur les autres» (ivi, 6), e «une de leurs raisons d'être peut avoir été [riprendendo Paul Radin] “qu'elles procuraient une détente à cette constante étiquette qui empêchait les rapports aisés et sans gêne avec tous les parents proches”» (ivi, 7). Mauss ritiene infatti che alla base vi sia un «besoin de détente; un laisser-aller qui repose d'une tenue par trop compassée. [...] La retenue, dans la vie courante, cherche revanche et la trouve dans l'indécence et la grossièreté. Nous avons encore nous-mêmes des sautes d'humeur de ce genre» (ivi, 8). Il riso facilita le relazioni sociali e gli scambi riducendo le tensioni e avvalendosi anche di espressioni linguistiche derisorie: «ce sont non seulement des sujets interdits que l'on traite, mais des mots interdits dont on se sert» (ivi, 11) e che vengono così

² Non solo, pare che anche già il *Pierolapithecus catalaunicus*, una specie estinta di primate vissuta all'incirca 13 milioni di anni fa e che è ritenuta

ta progenitrice di tutte le moderne grandi scimmie e dell'uomo, ridesse per calmare i rapporti sociali di tensione e rilassarsi.



portati alla luce e, come dirà una Mary Douglas (1975 [1999], 146-169) consapevole della psicanalisi freudiana, permettono di sublimare dei desideri proibiti e di sospendere temporaneamente la struttura sociale dominante.

Invece, le feste del mondo greco antico – in cui spesso venivano invertiti i ruoli, capovolte le gerarchie e le convenzioni sociali e trasgredite le norme – erano pervase dal riso sfrenato, e la produzione di un caos rituale era l'occasione per poi rafforzare la coesione sociale, ricreare l'ordine sociale originario e ribadire periodicamente le regole appositamente trasgredite: il riso e la derisione permettevano di capovolgere il quotidiano e poi di riportarlo in superficie consolidato (Minois 2000 [2004]). René Girard (1972 [2008])

avrebbe aggiunto che il suddetto capovolgimento si associava, nelle feste dionisiache, alla violenza che, insieme agli aspetti derisori, è preparatoria al sacrificio finale della vittima espiatoria, in commemorazione della crisi sacrificale originaria. La festa permette di rinnovare l'ordine ripetendo l'esperienza fondatrice. L'ordine sociale è un bene prezioso da mantenere e, «inseparabile, ormai, dal suo epilogo favorevole, la crisi stessa diventa materia di festeggiamenti» (ivi, 172). La comunità intende restare unita e fedele «alla sua risoluzione di non cadere nell'antagonismo interminabile. Il riso sottolinea e rafforza tale risoluzione» (ivi, 177). La morte violenta della vittima sacrificale «fornisce alla folla lo sfogo di cui questa ha bisogno per ritrovare la calma» (ivi, 187), dato che la «violenza domina l'uo-

mo» (ivi, 191) e «gli uomini non riuscirebbero a porre la propria violenza fuori da se stessi [...] se non vi fosse una vittima espiatoria» (ivi, 192) che permetta al rito inconsapevole della festa di giungere al suo obiettivo: la pace. La compresenza di riso e violenza era stata notata a suo modo anche da Konrad Lorenz (1963 [2015]), secondo il quale il riso è una ritualizzazione dell'istinto di aggressività che permette all'uomo di controllare e riorientare la propria naturale potenzialità violenta in direzione del legame sociale. Indipendentemente dalle critiche alla posizione naturalista dell'etologo austriaco, possiamo ricordarlo per il suo descrivere il riso come sfogo dell'aggressività – intra-specifica, cioè verso altri membri della stessa specie – e che permette, nel contesto di quella risata o sorriso, di disinnescarla (si tratta qui di una possibilità, non di un meccanismo ineluttabile), il riso affratella chi ride e ha per Lorenz un'influenza positiva sul comportamento sociale – così come le feste, disinnescando la violenza, favoriscono la possibilità del permanere della vita sociale. Il riso dunque ci aiuta in diversi modi ad evitare o moderare il conflitto e a mantenere l'ordine.

ALLA RICERCA, PROBLEMATICI, DI UN ORDINE

È interessante a questo proposito notare alcuni punti di contatto con le riflessioni di Erving Goffman: le persone in reciproca presenza si osservano l'un l'altra in modo vigile (1963 [2019], 31-32); vi è una sorta di costante inter-consapevolezza animale tra i corpi compresenti, che ci spinge a valutare se l'altro è fonte di pericolo o bisognoso di aiuto; e i comportamenti anormali stimolano ulteriormente la nostra vigilanza nei confronti del pericolo. Quando compiamo piccole riparazioni rituali mostriamo agli altri di non essere un'insidia, di essere persone normali, il cui comportamento può poi ricominciare a poter essere dato per scontato (mostriamo di essere dotati di una "prontezza controllata"); anche quando, camminando per strada, incrociamo qualcuno sul marciapiede, prima lo guardiamo, quando siamo ancora lontani, per valutare se può essere una fonte di rischio, e poi ci offriamo vicendevolmente una disattenzione civile. Insomma, insieme all'attenzione per un ordinato fluire degli scambi e al rispetto per le altrui facce, pare esservi una consapevolezza ecologica della presenza dell'altro come potenziale minaccia, anche fisica. Come ricorda Giglioli (1998, 23-25):

«con il concetto di "apparenze normali" Goffman intende due cose distinte, anche se connesse tra loro: in primo luogo si riferisce ad una problematica squisitamente hobbesiana, la sicurezza fisica dei partecipanti all'interazione [cfr. ad

esempio Goffman (1963 [2019]). [...] gli individui, essendo fisicamente accessibili, sono esposti alla possibilità di essere aggrediti, [...] importunati sessualmente [...]. Da questo punto di vista, ogni interazione è potenzialmente minacciosa. Tuttavia, [...] gli individui non sembrano allarmati [...], la fiducia reciproca prevale. [...] un ruolo essenziale è giocato dal comportamento espressivo mediante il quale i co-presenti manifestano continuamente l'un l'altro di essere persone affidabili [...]. L'ordine cerimoniale dell'interazione non ha quindi soltanto la funzione simbolica di indicare il rispetto per i self morali dei partecipanti e per la situazione nel suo complesso. [...] rappresenta una caratteristica di sfondo che l'individuo prende per scontata e che lo tranquillizza circa le intenzioni degli altri, permettendogli di dedicarsi a ciò che lo interessa senza stare continuamente all'erta per proteggere la propria sicurezza. [...] [La seconda cosa riguarda la] possibilità di definire univocamente una situazione. [...] [La violazione delle aspettative nei riguardi della vita quotidiana genera un disorientamento sul come definire cosa stia succedendo] [...]: l'esperienza del mondo sociale può essere resa seriamente vulnerabile dall'incertezza sulla "cornice" da applicare ad un frammento di interazione».

Il riso gioca anche qui un ruolo non indifferente nel rassicurare gli interagenti su cosa attendersi da noi e sulla nostra condivisione della definizione di ciò che sta accadendo (ad esempio: ridendo o sorridendo compio l'azione di mostrare che mi propongo come inoffensivo e/o che aderisco all'accento di realtà condiviso), anche se può al contrario essere impiegato nella rottura di una cornice. Vediamo. Caratteristica dell'ordine degli incontri è la presenza di regole di rilevanza (obblighi ed aspettative sanzionabili) su cosa si debba e su cosa non si debba fare attenzione in essi e che contribuiscono alla definizione della situazione e alla formazione di una cornice di realtà e d'azione, in cui per i partecipanti è possibile formarsi certe attese su cosa potrebbe accadere lì. Ci si può trovare più o meno a proprio agio con la selezione di ciò che conta in un incontro e più o meno sinceramente coinvolti nella realtà di riferimento; quando per un partecipante vi è spontanea adesione alle attese della cornice l'interazione sarà per lui potenzialmente euforica, ma il riso è connesso all'eventuale scioglimento della tensione dovuta alla possibile «discrepanza percepita fra il mondo che spontaneamente diventa reale per l'individuo (o quello che egli è in grado di accettare come la realtà corrente), e quello in cui è costretto a vivere» (Goffman 1961 [2003], 56). La "funzione di euforia" di un incontro è dunque legata al grado di congruenza tra assorbimento spontaneo (spesso inconsapevole) e coinvolgimento obbligatorio. La conformità, finta o spontanea, alle attese dell'incontro è provata dal contegno, dall'espressione facciale in particolare. In situazioni di forte incongruenza nel senso sopra descrit-

to, l'individuo può non nascondere più il proprio disagio dietro il contegno atteso e "straripare", ad esempio, nel riso, modificando così radicalmente il suo sostegno al buon andamento dell'interazione. «Il suo straripamento costituisce una forma di "rottura della cornice"». Un esempio comune di straripamento si verifica quando qualcuno si accorge che non riesce più a "fare la faccia seria" e scoppia a ridere» (ivi, 68), cosa che pare accadere più frequentemente in condizioni di affaticamento (Bateson 1953 [2006]). «Il coinvolgimento in qualcosa vissuto insieme ad altri rafforza la realtà ritagliata dall'attenzione individuale, [...]. Trovarsi a proprio agio in una situazione dipende dalla giusta soggezione» (Goffman 1961 [2003], 90) alle fragili regole di rilevanza che permettono il sostegno reciproco di una definizione della situazione in un'interazione. Diversamente, nel disagio, qualsiasi mossa impropria «può lacerare il velo sottile della realtà immediata» (*ibidem*) e portare al riso.

Goffman (1974 [2001], 376-403) è poi tornato nel tempo sul riso, la rottura del *frame* e il ruolo delle espressioni del volto, che sono normalmente in accordo con l'attività incorniciata in svolgimento, al fine di mostrare adeguato coinvolgimento con la scena del momento. «C'è l'effettiva possibilità che l'individuo si rovesci come interagente e [...] non riesca a mettere insieme se stesso [...] al fine di interpretare un altro ruolo organizzato. Così, in ogni società, [...] un individuo può ritrovarsi a scoppiare a ridere, a [...] "straripare verso l'esterno"» (ivi, 377) senza potersi trattenere³. Lo straripamento avviene, ad esempio, «quando gli individui vengono obbligati a recitare un ruolo che essi pensano non gli appartenga» (ivi, 379) o a dire delle cose che gli appaiono del tutto irrealistiche, o «quando un individuo è costretto a controllare il proprio comportamento corporeo» (ivi, 380): non riuscendo ad adattarsi, l'individuo presenta un'immagine ridicola del suo *self* attuale, o quando viene proposto un *keying* inverosimile, o non si riesce a mantenere un comportamento adeguato al *frame* ed alle attese, o viene a mancare il *self* da impersonare previsto, o vi è l'irruzione imprevista di un astante nell'attività incorniciata, o confusione tra cornici, o si prende eccessiva distanza dalla realtà e così via. «Tutte le attività sociali sembrano essere vulnerabili allo straripamento e al cambiamento di *key* da parte dei [...] partecipanti, ma [alcune] rappresentazioni drammatiche e [...] competizioni [...] sembrano particolarmente vulnerabili» (ivi, 392), a differenza, ad esempio, di quiz o *talk show* televisivi, dove è più semplice considerare le

rotture di *frame* come divertenti e al contempo compatibili con la prosecuzione della scena in corso in quanto trattabili come non rilevanti. In generale, una battuta costituisce una chiave di trasformazione del *frame*, che lo re-incornicia e così i significati delle azioni ivi compiute, ma il riso emerge anche quando il *frame* viene rotto inavvertitamente (Goffman 1981 [1987]), ad esempio quando non ci accorgiamo di stare agendo in modo diverso da quello lì previsto-atteso.

La liberazione del flusso dei sentimenti accumulati non necessariamente riduce la tensione che la ha originata, non ci soffermiamo però qui sugli elementi che entrano allora in gioco e sulle possibili conseguenze alternative o talvolta successive descritte da Goffman (1961 [2003])⁴, mentre è bene sottolineare un punto discutibile del ragionamento del sociologo canadese – in questo in compagnia di altri noti studiosi che in qualche modo rimangono invischiati in quei fattori bio-neuropsico-logici di cui si diceva in premessa e che rendono poi il riso una sorta di eruzione incontrollata o quasi. Egli, infatti, parla di liberazione dell'energia precedentemente impiegata nel mantenere le rimozioni, come richiesto dalle regole di irrilevanza, di risata esplosiva, non trattenuta, traboccante e «che può rappresentare un'incapacità personale a contenersi», di «involontaria capacità di controllarsi» (ivi, 72) e così via; si trova dunque vicino ad alcune considerazioni di Sigmund Freud, che del resto cita. Già il summenzionato Lorenz descriveva il riso come lo scaricare improvviso una tensione accumulata, mentre Freud (1905 [1989]) si rifaceva al meccanismo per cui i pensieri repressi vengono sospinti nell'inconscio, da cui riemergono camuffati: il motto di spirito, aggirando o violando tabù morali, permette di appagare una pulsione repressa, in genere di tipo sessuale (o anche il desiderio di ribellione contro la ragione adulta, o di superamento di uno stato affettivo angoscioso), e al contempo chi lo ascolta non deve più a sua volta sforzarsi di inibirsi, dato che l'elemento lubrico o ostile è stato già presentato dal motto (che ha già evocato a parole situazioni normalmente considerate proibite), e si può dunque impiegare l'energia così risparmiata per

³ Cosa non sempre facile da evitare leggendo storielle come quella di Herb Caen riportata a pag. 378, che, indipendentemente dai giudizi sul suo valore o correttezza, sfrutta efficacemente i meccanismi del proporre l'inatteso.

⁴ Ad esempio, imbarazzo, contagio, perdita del controllo a causa del contatto visivo con altri partecipanti coinvolti, straripamento dell'intero incontro e temporaneo abbandono della precedente definizione della situazione, tentativi di ignorare l'accaduto, brevi estromissioni dall'interazione, sensi di colpa morali ma anche di irresponsabilità nei confronti della rottura della cornice, divagazioni laterali più o meno furtive, "postludi", integrazioni, scelta degli argomenti, ristabilimento della definizione della situazione precedente, possibilità di ironie sovversive, equilibrio nella composizione sociale dei partecipanti a un incontro, cioè nella distanza sociale. In Goffman (1974 [2001]): inondazioni, delaminazioni, sovrallaminazioni, risate di un pubblico fuori dalla cornice, risate nei confronti di persone con stato sociale inferiore, *rekeying* di rotture della cornice.

scaricarla nel riso, recuperando anche ciò che la censura ci portava a rinunciare. Il riso deriverebbe dunque dal dispendio inibitorio o emotivo risparmiato, dato che il motto di spirito ci permetterebbe di aggirare, esorcizzare, dimenticare, sublimare, sostituire l'emozione che ci affligge (il che rafforzerebbe l'io ed asseconderebbe il principio di piacere) e che finisce per trovare sfogo nel riso. Anche Henri Bergson (1900 [1993], 93-96), su cui torneremo, pochissimi anni prima, parlando di gesto automatico e comicità inconsapevole potenzialmente esplosiva si era avvicinato all'inconscio sociale, evolutivo, come causa involontaria del riso (cfr. Civita 1984, 25-30). Ricade in questa linea anche il contributo fornito, sul versante dell'antropologia filosofica, da Helmuth Plessner (1941 [2007]), per il quale il riso è una forma di espressione *sui generis*, propria dell'uomo come totalità – cioè come corpo che vive se stesso come corporeità e gestisce tale corpo consapevolmente, come soggetto e oggetto del proprio agire (cfr. Rasini 2013), ma che trova proprio nel riso una manifestazione di emancipazione del corpo da tale unità psicofisica – e distinta dal linguaggio, oltre che caratterizzata da insostituibilità, immediatezza e spontaneità. Al riso, pur risultante da una perdita di dominio dell'uomo sul proprio corpo, manca la trasparenza che ci permetterebbe di collegarlo in modo chiaro a un preciso sentimento scatenante. Esso rappresenta una capitolazione, un momento di caduta, da cui si è “sopraffatti” e a cui ci si abbandona, spesso senza attenuazione né controllo, costituisce dunque una “perdita della padronanza”: «i processi corporei hanno la meglio e scuotono l'uomo nella sua unità. Egli smarrisce il rapporto con l'esistenza fisica» (ivi, 130) e perde il dominio di sé, in situazioni limite che non è più in grado di affrontare mantenendo «un contegno adeguato alla propria natura mediatrice» (ivi, 131) e fornendo risposte assennate. «Quando, pur senza trovarsi realmente in pericolo, l'uomo non riesce a conservare il comportamento consueto perché lo stato delle cose non è chiaro o univoco, si crea una tensione che solo lo sfogo del riso può dissolvere» (ivi, 132). L'ambiguità, la pluralità ed equivocità di significati, comportamenti bizzarri, scene inaspettate possono impedire una risposta equilibrata e ragionevole, ma l'uomo con il riso nonostante tutto risponde e conferisce così un senso a ciò che non sembrava averne, prende le distanze dalla situazione limite e si apre agli altri senza lasciarsi del tutto assorbire dalla situazione difficile in cui si trova, mostrando così una sorta di libertà nella coercizione, si lascia andare in modo incontrollato al riso ma potrebbe spiegarne il perché (è il sorriso che sarebbe invece un controllato modo per porsi al di sopra di una situazione difficile – Plessner 1950 [1997]).

A queste rappresentazioni del riso possiamo contrapporre l'idea etnometodologica per cui il ridere non è tanto una manifestazione esplosiva ed incontrollata di uno stato emotivo interno (un grido di reazione: Goffman 1981 [1987]), ma un modo di compiere delle azioni, delle mosse, nel corso delle interazioni (ad esempio, un'azione è già il mostrare di aver capito – con un sorriso o con una risata – la mossa/azione dell'interlocutore precedente); il ridere è una delle risorse messe in campo dagli attori sociali per realizzare continuamente l'ordine interazionale. Mentre molti considerano il riso come un'attività irrazionale, emozionale, eruttiva, essa è invece da vedersi come un'attività umana come tante altre, è metodica e apertamente conoscibile, studiabile come tante altre, come ad esempio la produzione linguistica. Ad esempio, Charles Goodwin (1996 [2003], 214-223) ha mostrato più o meno direttamente che il ridere non è l'estrinsecazione di uno stato emotivo interno incontrollato, perché si ride solo in certi punti della conversazione e non in qualsiasi altro (e in punti diversi si compiono azioni diverse), insomma il ridere è, come dicevamo, metodico e viene impiegato frequentemente anche per indicare rapidamente agli interlocutori come ci attendiamo che essi possano agire dopo, dunque per mostrare agli altri come potrebbero interpretare la situazione cui la risata si riferisce e come essa sia facile da individuare. Inoltre, come ha mostrato Gail Jefferson (1979; 1984), la risata è frutto di una cooperazione interazionale realizzata passo dopo passo.

AGIRE CON IL RISO E MECCANISMI PERCEPIBILI DEL SUO MANIFESTARSI

Alcune intuizioni utili alla costituzione di una prospettiva volta al riconoscere il riso come forma d'azione che permette di fare cose nella vita quotidiana si trovano già in Bergson (1900 [1993]), che – pur con le critiche che possono essergli rivolte, ad esempio l'eccesso di generalizzazioni acontestuali – ha compreso che il riso è sempre sociale (risponde a una finalità collettiva di reciproco adattamento) e cooperativo e che, se di chi cade ci fa ridere «ciò che v'è d'involontario e di maldestro [...], per distrazione o [...] “rigidità” meccanica» (ivi, 8), andando talvolta al di là del filosofo francese ed integrandolo, il punto è invece che in ogni momento/punto del nostro agire suscitiamo, verbalmente e non-verbalmente, delle attese in chi ci osserva su come tale agire dovrebbe/potrebbe naturalmente e spontaneamente proseguire, e quando, volontariamente o meno, le violia-

mo possiamo scatenare il riso⁵ (imprevisti e incongruenze risvegliano la nostra allerta sul buon andamento, sul fluire scorrevole, della vita sociale). Possiamo dunque avvalerci di questa consapevolezza per suscitare il riso al fine di realizzare differenti obiettivi, come diffondere il buon umore tra le persone cui vogliamo poi chiedere un favore. Per Bergson, «la società e la vita esigono da ciascuno di noi una attenzione costantemente sveglia, che discerna i contorni delle situazioni d'ogni momento ed anche una certa elasticità del corpo e dello spirito che ci metta in grado di adattarvisi» (ivi, 13); ci viene richiesta una prontezza flessibile, anche per identificare la cornice di riferimento ed adeguarsi a ciò che essa sembra richiedere. Mostrare rigidità e inconsapevolezza può comportare il rischio che si venga giudicati degli interlocutori inadeguati per lo svolgersi senza intoppi dell'interazione, e il riso diviene qui un modo per segnalare il problema e stigmatizzarlo. La società «ha bisogno di uno sforzo costante d'adattamento reciproco», di una costante considerazione della presenza dell'altro, in mancanza dei quali risponderà con «una specie di gesto sociale» (ivi, 14): il riso, che è il castigo per chi con il corpo, lo spirito o il carattere non si adegua all'elasticità e sociabilità richieste dalla società, mostrando una macchinosità comica, degli automatismi ripetuti sino al ridicolo.

A volte Bergson, pur producendo spiegazioni confuse (si vedano gli esempi in ivi, 27 e 29), ci permette di rilevare che può farci ridere l'attribuzione a una categoria, da parte di qualcuno, di predicati che non le competono nel senso comune, in relazione a un certo oggetto. Egli sembra poi cogliere maggiormente nel segno quando ci mostra che rituali e cerimoniali, se possono servire a generare solidarietà tra chi li mette in atto, fino a rendere sacro il loro oggetto, se li guardiamo come meccanismi procedurali in cui non siamo o non ci sentiamo coinvolti possono apparirci come comportamenti rigidi, vuoti, privi di senso e così ridicoli e risibili, e perdere così la loro potenzialità di strumento per il mantenimento e consolidamento dell'ordine sociale. Possiamo allargarci all'agire burocratico, che meccanizza la vita e non si avvede più, dall'interno, delle contraddizioni: come quella di chi, all'indomani di un delitto, afferma che «l'assassino, dopo aver ucciso la sua vittima, ha dovuto discendere dal treno in senso contrario alla sua direzione, violando così i regolamenti amministrativi» (ivi, 31). Ma anche qui il riso può essere meglio connesso

so alle aspettative generate-predicate dall'impiego della categoria linguistica “assassino”, che subito suscita attese circa la gerarchia delle sue colpe. Insomma, per migliorare alcune intuizioni di Bergson (cfr. ivi, 40, 62) sarebbe bene essere consapevoli delle conquiste dell'Analisi delle categorie di appartenenza inventata da Harvey Sacks, fondata su una wittgensteiniana considerazione del senso comune; e lo stesso vale per le importanti intuizioni di Gregory Bateson (1953 [2006], 5-9) sul meccanismo su cui riposano le barzellette⁶.

Nelle situazioni di confine tra significato atteso in base al senso comune e sua contraddizione può nascere l'umorismo. La violazione delle regole individuate da Sacks (1992 [2010]) per l'uso, che è pratico e metodico, delle categorie linguistiche in una descrizione è una delle procedure più usate: ad esempio l'umorismo può consistere nell'abilità di raccontare un evento in modo da renderlo incongruo, strano o paradossale rispetto alle conoscenze di base fondate sul senso comune degli ascoltatori, ad esempio accostando categorie che non stanno insieme; l'effetto comico emerge dalla sorpresa degli ascoltatori quando le aspettative che si sono creati ascoltando il racconto vengono disattese e contraddette, in modo che il loro schema interpretativo dato per scontato venga messo in discussione. L'umorista gioca con i presupposti e con le attese connesse agli usi e ai significati convenzionali delle categorie; ad esempio, la barzelletta è un breve racconto in cui in fondo vi è una sorpresa finale che sovverte le attese convenzionalmente legate alle categorie impiegate. Eccone una un tempo in voga tra certi studiosi: «una famiglia di indiani Hopi è composta da una madre, da un padre, dai figli, dagli zii e da un antropologo». Questa barzelletta allude all'esagerata presenza di antropologi presso certe tribù nordamerica-

⁵ Vadimir Propp (1976 [1988], *passim*), più rigidamente, parla del riso come conseguenza della scoperta inattesa di un difetto occulto connesso alla deviazione da una norma morale, biologica, sociale o politica socio-temporalmente condivisa: il riso nasce dal contrasto – ma non eccessivo – tra la nostra idea istintiva di come dovrebbero essere o andare le cose e come esse appaiono nel mondo attorno a noi.

⁶ Invece di considerare il peso che ha la violazione inaspettata delle attese suscitate dall'impiego linguistico di una certa categoria nella narrazione (da una “carriola” ci aspettiamo che sia un mezzo per portare via qualcosa, non il qualcosa da portare via), Bateson (1953 [2006], 5) si avvale della ormai famosa barzelletta della “carriola piena di segatura” per fornire una descrizione che appare incompleta: nella fase di racconto di una barzelletta i messaggi trasmessi sono tali «per cui, mentre il contenuto informativo è in superficie, per così dire, gli altri contenuti rimangono impliciti in varie forme sullo sfondo. Quando invece si raggiunge il culmine, il materiale di sfondo viene improvvisamente portato all'attenzione, e ne scaturisce un paradosso o qualcosa di simile. Si chiude un circuito di informazioni contraddittorie». L'operazione di categorizzazione lascia sullo sfondo tutto il “non-questo” (funge da cornice, che conferisce un accento di realtà diverso a ciò che esclude e a ciò che include), ma a un certo punto la situazione si ribalta e lo sfondo viene in primo piano e diventa un'informazione (ricevuta) rilevante, rendendo paradossale la situazione che si prospettava all'inizio; è così che si sostiene che «i paradossi siano il prototipo-paradigma dell'umorismo» (ivi, 7), in grado di suscitare il riso ove tali paradossi, accettati, costituiscano la materia prima della comunicazione umana. Ulteriori sviluppi di questa linea di riflessione si trovano in un collaboratore di Bateson, William Fry (1963 [2001]).

ne, in cui erano quasi divenuti una presenza familiare tra le tende. L'elemento che fa scattare un sorriso è l'innata violazione della regola della coerenza di Sacks (*se un primo membro di una popolazione è descritto con una categoria che proviene da una certa collezione, gli altri membri di quella popolazione vanno descritti con categorie che provengono dalla stessa collezione*). Altre categorie, esterne, possono essere veritiere, ma non sarebbero pertinenti per la descrizione intrapresa e la renderebbero ambigua – Caniglia 2013), infatti, dopo una serie di categorie della collezione «famiglia» non ci aspettiamo una categoria che non c'entra nulla come «antropologo». Dunque la barzelletta è organizzata in una parte iniziale in cui sta funzionando un certo schema dato per scontato (nel nostro esempio la «regola di coerenza») e in una parte finale in cui l'aspettativa generata dallo schema (nel nostro esempio: che venga pronunciata un'altra categoria della collezione «famiglia», come «i nonni») viene violata⁷, generando sorpresa e poi un sorriso e poi anche una riflessione.

Più in generale, come riconosceva anche Bergson, secondo William Beeman (2001 [2018]) alla base di quasi tutti i fenomeni umoristici vi è la preparazione di una sorpresa, di una incongruità, che si fonda sul fatto che il pubblico stia dando per scontato un certo qualcosa suscitato dalla narrazione di cui il narratore sia consapevole (in modo che anche le alternative interpretative che proporrà siano plausibili e comprensibili) e sulla pausa, che consente al pubblico di sviluppare l'aspettativa che verrà poi frustrata, tutte immaginabili come delle condi-

⁷ Se Eviatar Zerubavel (2018 [2019], 108) ben osserva il rilievo del rimarcare l'inavvertito come tecnica satirica (ad esempio, la donna di colore che entra in libreria chiedendo al libraio bianco: «avete qualche libro che parli dell'essere maschi e bianchi?»), egli poi nel ricordare che «l'umorismo, l'ironia, sfruttano spesso un qualche disallineamento con le aspettative implicite che si hanno, e mettono allora in evidenza il dato per scontato e gli automatismi» (ivi, 105) e che «connaturato all'ironia è lo scardinamento dei presupposti automatici e dei default cognitivi» (ivi, 106) si avvale di esempi che sarebbero stati invece ancor più chiaramente spiegati ricorrendo alle osservazioni di Sacks che abbiamo appena descritto, come quello per cui dopo due categorie della collezione «etnia» siamo sorpresi fino alla risata dall'incoerenza dell'uso di una categoria della collezione «nome» per descrivere un membro della medesima popolazione, come fa Barack Obama durante un dibattito fra i candidati democratici alla presidenza USA nel 2008 riferendosi nell'ordine a se stesso, a Hilary Clinton e a Edwards: «mi sembra che la stampa si sia concentrata tantissimo sulle differenze etniche fra noi candidati. [...] E dopo tutto è comprensibile, non sto criticando i media, perché il colore della pelle conta parecchio nella nostra società. Non c'è dubbio che in un terzetto dove hai 'un afro-americano', 'una donna' e – [breve pausa, pesata alla perfezione] – 'John', non c'è dubbio che questo fatto abbia suscitato interesse» (ivi, 104) (brano citato da Zerubavel per rilevare che chiamando Edwards solo 'John', Obama non fece solo ridere il pubblico ma lo raffigurò come un candidato generico senza caratteristiche degne di interesse). Ciò non toglie l'utilità del sottolineare che ridicolizzare presupposti e aspettative implicite della «normalità» sia una modalità comica ben evidenziata dal sociologo israeliano-americano.

zioni di felicità performative per il successo di una barzelletta. Essa ci interessa ancor più in quanto «è una forma paradigmatica di comunicazione umoristica, tanto che buona parte delle altre forme di umorismo – compreso l'umorismo di tipo non verbale – può essere considerata il risultato di una variazione a partire da questa forma base» (ivi, 385). Capire una barzelletta può però essere difficile provenendo da un'altra cultura (capiamo che ci si attende da noi una risata, perché comprendiamo la struttura della narrazione umoristica, e dunque possiamo fingerla ad esempio affiliandoci al ritmo della risata di altri riceventi, ma magari non il motivo), o provenendo da gruppi diversi, «ciascuno dei quali svolge mestieri particolari o possiede informazioni specialistiche e che dunque non condividono la stessa conoscenza di base» (ivi, 387). Essendo inoltre l'umorismo soggettivo (Priego-Valverde 2003, 14), da concepirsi come in costante evoluzione e da contestualizzarsi nello spazio-tempo e nell'ambito d'interazione in cui si sviluppano e si comprendono certi giochi linguistici, anche Wittgenstein (1948-1977 [1980], 142) già notava: «due persone ridono insieme per una battuta di spirito. Uno ha usato certe parole un po' inconsuete e ora scoppiano entrambe in una sorta di belato. Tutto ciò potrebbe apparire 'molto' stravagante a chi non sia di queste parti, mentre per noi è del tutto 'ragionevole'. «Ho osservato questa scena poco fa in un autobus e ho potuto immedesimarmi in uno che non vi fosse abituato. La cosa mi è apparsa allora del tutto irrazionale, come le reazioni di un 'animale' a noi sconosciuto». Come vedremo, la logica secondo cui ridiamo può essere osservata analizzando il riso in contesto, nei dettagli sequenziali del suo manifestarsi interazionale, puntando l'attenzione «su quello che generalmente non si nota, quello che non si osserva, quello che non ha importanza: quello che succede quando non succede nulla» (Perec 1975 [2011], 7), e sollevando il velo su quel dato per scontato che costituisce il senso comune di una data società, che possiamo vedere all'opera concentrando su ciò che è per noi direttamente percepibile. È ciò che fa Sacks (1974) quando ci mostra che la caratteristica principale di una barzelletta in una conversazione è quella di essere organizzata sequenzialmente con la stessa procedura che dà forma a una storia, e cioè – nel suo essere costruita in forma di racconto – di contenere e seguire tre sequenze adiacenti e ordinate: prefazione, parte narrativa, sequenza di risposta. Esistono poi delle condizioni che possono fare in modo che il racconto termini prima del completamento della sequenza di risposta, ad esempio quando la barzelletta viene riconosciuta dai destinatari; dunque è possibile fare un'affermazione più generale e dire che ciascuna delle prime sequenze può contenere elementi che renderanno appropriata

quella successiva o problematico il suo completamento o il passaggio a quella adiacente. Vediamo all'opera in Sacks una ricerca di regolarità, di ciò che sembra accadere in ogni barzelletta e che la rende un fenomeno metodico, ordinato.

Ricordiamo ancora qualche esempio: nella sequenza di prefazione vi sono come minimo due turni, nel primo il narratore produce un enunciato contenente cose come la proposta o richiesta di raccontare una storiella, alcuni elementi che la caratterizzano o la fonte da cui la si è appresa (tutti elementi che possono servire a rendere noto agli interlocutori quale reazione ci si attende da loro, in che punto, come interpretarla, perché la si intende raccontare e così via); nel secondo, raggiunto il punto di transizione del turno tra i parlanti, il destinatario accetta e/o sollecita il racconto; a quel punto segue la sequenza della parte narrativa. Un altro esempio, che ci permette di approfondire il discorso di Beeman qui sopra, è dato dall'osservazione sacksiana che le reazioni alle storie normalmente richiedono una loro comprensione, ma, mentre per gli altri racconti non è un grosso problema il sollevare una richiesta di chiarimenti, per le barzellette, soprattutto per quelle più costruite come un "test di comprensione", chiedere chiarimenti può voler dire rivelare una mancanza di arguzia da parte del destinatario, cosa che allora viene ovviata non chiedendo spiegazioni e ridendo al momento del riconoscibile completamento, così fornendo comunque una reazione appropriata al contesto del racconto di una barzelletta. O ancora: la sequenza di risposta nella sua forma minima consiste di una risata da parte dei destinatari, che dunque qui si sovrappongono e mostrano affiliazione all'ultimo enunciato, ma anche le risate ritardate e il silenzio sono possibilità sistematiche, tuttavia la tendenza alla priorità della risata viene soddisfatta facendo in modo che chi non ride non parla. La barzelletta come "strumento di valutazione comparata dell'arguzia del destinatario" è inoltre uno strumento che stimola a ridere prima possibile e così funziona per ridurre la possibilità di vuoti o silenzi dopo la narrazione. Non è possibile soffermarsi su tutte le possibilità illustrate dal sociologo statunitense, che però porta in superficie il gran numero di azioni che possono essere compiute con una risata: se nessuno ride, ognuno ritarda per vedere cosa fanno gli altri (in positivo come in negativo vi è interdipendenza tra gli attori) ed è possibile che la eventuale mancata risata comune venga usata per classificare negativamente la barzelletta o il suo racconto; il silenzio o in alcuni casi una risata poco convinta permettono di fare una critica, se sono comuni permettono di giustificarsi da accuse di poco acume, di avvertire il narratore di problemi e così via. Più in generale, si potrebbe aggiungere che nella

conversazione della vita quotidiana il riso può manifestarsi anche se non si è sentito o capito l'enunciato precedente, per far proseguire lo stesso la conversazione e/o non rovinarne la tonalità emotiva o non interrompere il suo fluire e così avere al contempo lo spazio per recuperare nel seguito ciò che non si è colto prima: si cerca allora o di aggregarsi al ritmo-frequenza dei singulti del riso di altri riceventi o di emettere come destinatario singolo una breve risata solo accennata e modulata come un segnale di attenzione-comprensione per ciò che viene detto. L'agire del riso per facilitare l'interazione si può osservare anche quando esso interviene come reazione distensiva di fronte al problema interazionale del mancato raggiungimento di un significato condiviso, come quando l'azione compiuta da un enunciato è ambigua (ad esempio il quiproquo, che fa ridere chi vi assiste ma anche i suoi protagonisti e che già Bergson 1900 [1993], 63-64, aveva tentato a suo modo di esaminare – John Morreall 2009 [2011], 20-21, ricorda in proposito come la violazione di una delle regole della conversazione formulate da Paul Grice, quella che indica di "evitare l'ambiguità", costituisca il motore della maggior parte delle barzellette, un meccanismo semantico diffuso del loro funzionamento).

Come rileva Peter Berger (1997 [1999], 113-114), «l'estraneo è identificato come tale proprio dalla sua incapacità di comprendere la cultura del comico del gruppo ristretto. [...] la cultura del comico [...] traccia i confini tra *insider* ed *outsider*. [...] Ci sarà un comune bagaglio di esperienze cui i membri faranno riferimento esplicito o alluderanno in un codice ignoto agli estranei. [...] Sapere in che momento e di cosa si ride è una parte importante del processo con cui l'estraneo viene, per così dire, naturalizzato all'interno del gruppo ristretto e ne interiorizza traslatamente la storia». Non è sempre possibile fingere ripetutamente un'avvenuta comprensione. Abbiamo bisogno di qualcosa in comune: «ci sono delle premesse su noi stessi in base alle quali comprendiamo qualcos'altro. Ma, nell'interazione fra noi stessi e questo qualcos'altro, gli eventi possono portare a una revisione delle premesse. Allora, improvvisamente, si vede l'altra cosa sotto una nuova luce. [È questo ...] che porta ai paradossi e a buona parte dell'umorismo» (Bateson 1953 [2006], 26), ed è sempre per questa via che, viceversa, l'umorismo «fornisce alle persone un indizio indiretto del tipo di visione della vita che essi hanno o potrebbero avere in comune» (ivi, 47). Al contempo, nello stesso gruppo sociale, il fatto che possa esistere/essere esistito (ad esempio nel Medioevo) un riso carnevalesco, collettivo, festoso, egualitario, sarcastico, sovversivo, popolare, grottesco, corporeo, derisorio, trasgressivo, profanatore (Bachtin 1965 [1979]), ci mostra

quanto esso possa essere considerato anche come una valvola di sicurezza, grazie alla quale «la società consente l'espressione rigorosamente circoscritta di impulsi proibiti e, ciò facendo, impedisce che distruggano 'sul serio' l'ordine sociale. [... ordine che invece] si rafforza quando permette l'esistenza al suo interno di uno spazio per [...] contro-mondi» (Berger 1997 [1999], 127-128; cfr. Zijderfeld 1982; Giorello 2019). In direzione opposta, ma comunque confermativa di una comunanza, è stato notato da Margaret Mead (in Bateson 1953 [2006], 18) che «il riso è uno dei modi più semplici in cui gli uomini rispondono a qualcuno che dice qualcosa che tutti provano, ma che nessuno ha espresso o è disposto a dire in quel modo. [Ancor più:] c'è una discrepanza tra quello che è corretto esprimere e quello che ognuno prova», la quale provoca un riso che potremmo inserire in quello non distruttivo dell'ordine sociale descritto da Berger.

SPOSTAMENTO DI OBIETTIVI

Più andiamo avanti, più qui ci rendiamo conto che la ricerca delle cause del riso, anche fuoriuscendo dai mentalismi, è un percorso senza fine, che spazia dalla filosofia alla psicologia alla biologia, senza sufficienti ancoraggi fermi o comunque in riferimento a una tale quantità di variabili e di ineludibili contestualizzazioni di cui tenere conto che rende difficili generalizzazioni anche solo di ampiezza limitata (ogni volta che crediamo di aver identificato un meccanismo troviamo situazioni in cui non funziona o che costituiscono un'eccezione rimarchevole). La sociologia può invece ritagliarsi un proprio campo di indagine e di riflessione significativo nel momento in cui si limiti al considerare il riso come una risorsa rilevante (accanto a quelle linguistiche e non-verbali) per l'interazione sociale, cioè come una delle risorse che, ad esempio, permettono all'interazione sociale di fluire, di andare avanti senza intoppi e momenti di rottura i quali, qualora si manifestino, il riso stesso può contribuire a riparare o a prevenire. Dunque, la sociologia potrebbe occuparsi di osservare in che modo il riso possa essere descritto come mezzo impiegato dagli attori sociali per gestire le interazioni della vita quotidiana e realizzare forme di allineamento sociale, insomma per produrre costantemente l'ordine sociale. Un ordine che, come abbiamo pur visto, non è solo presente nel modo in cui vengono costruite le barzellette: la sociologia etnometodologica cui stiamo pensando, che si avvale dell'Analisi della conversazione sacksiana, ci permette infatti di notare che, ridendo in certi punti delle sequenze e turni interazionali-conversazionali con cui può essere descritto l'itinerario di una conversazione quotidiana, noi compiamo

azioni quali, ad esempio, criticare, calmare, evidenziare un problema, mostrare la nostra disponibilità a superare un'incomprensione, segnalare imbarazzo, segnalare che riteniamo vi sia qualcosa di divertente e così via a lungo. Ridere ci permette di realizzare azioni sociali, e lo fa in maniera metodica, ordinata. Il riso, infatti, è oggetto di una modulazione interazionale estremamente sottile e, grazie alla sua plasticità, al suo carattere non proposizionale ed alle sue grandi possibilità di inserimento negli scambi (Glenn, Holt 2013a), costituisce una risorsa preziosa per compiere azioni come – aggiungendo altri esempi a quanto sopra – gestire attività descrivibili come 'delicate' o come 'problematiche' in classe (Petitjean, González-Martínez 2015), mostrare consapevolezza dell'atipicità della propria condotta o richiesta (Haakana 2010), mostrare disaccordo, resistenza (Ticca 2013), graduare in quale misura l'interazione si stia orientando verso lo stabilire un rapporto di vicinanza con l'interlocutore (*person oriented*) o verso la realizzazione di un compito pratico (*task oriented*) (Houtkoop-Steenstra 1997), gestire la tensione tra standardizzazione e personalizzazione della comunicazione per far avanzare un'attività (Lavin, Maynard 2001), o tra necessità di correggere e cordialità nell'insegnamento (Nguyen 2007; cfr. anche Petitjean 2015), o tra gli aspetti problematici del porre una domanda di lavoro e la prosecuzione cordiale dell'attività in corso (González-Martínez, Petitjean 2016), e così via in una serie di studi tutt'oggi in continua espansione. Inoltre, ciò che il riso fa ne costituisce anche il significato (il riso è indessicale, quando si manifesta gli uditori lo ascoltano come connesso a un referente nel contesto immediato dell'azione, ad esempio in ciò che è stato detto prima o che viene detto in quel momento, e questo avviene continuamente nel corso dell'interazione). Come ha ribadito Phillip Glenn (2003, 52), gli esseri umani ridono in modi sistematici, sequenziali e socialmente organizzati, e lo studio del riso (come detto, in interconnessione con il linguaggio verbale e non verbale) nell'interazione utilizza video-registrazioni e trascrizioni multimodali per facilitare l'individuazione e la descrizione dei metodi con cui si ride, riguardo a cose come – per fare altri esempi – la lunghezza e la forma acustica delle unità di risata e la disposizione delle risate in relazione al discorso, all'azione o ad altre risate: ridiamo più di frequente nell'interazione rispetto a quando siamo soli, e con più probabilità se altri attorno a noi stanno ridendo, e ridere insieme è un'attività specifica con proprie modalità (Jefferson, Sacks, Schegloff 1987). Il riso può costituire poi un segno di apprezzamento di un racconto, che ha implicazioni sia nell'avanzamento del racconto, sia nello stabilire una relazione d'intimità (*ibidem*). Si può ridere prima, durante o dopo il parlato, e il modo in cui il riso

modifica o modula il parlato cui si riferisce è influenzato in parte dalla sua posizione sequenziale (ad esempio in che turno si manifesta): «laughter in terminal position can modulate a (potentially or incipient) disaffiliative action» o ridurre la serietà di un referente, di una frase, di una richiesta (Glenn, Holt 2013b, 7). Aggiungiamo poi che «while in principle people can laugh at anything, [...] some things are done in ways that make laughter easier, relevant, or even expected. Turns can have recurrent properties in terms of their design, [...] sequential position, and multimodal aspects that are regularly treated as laughables. [Ad esempio,] laughter within or appended to these turns by the same speaker can be particularly salient in terms of inviting recipient laughter (Jefferson 1979)» (ivi, 9). Si tratta solo di un esempio (con molte altre diramazioni ed eventualità) tra altri possibili (come la presenza di certe caratteristiche dell'azione comunicativa o di certe espressioni facciali, gesti o prosodia) in cui certi elementi rendono rilevante, atteso, il riso del destinatario, e che qui, più in generale, è però ancor più utile a mostrarci ancora, direttamente, come questo tipo di analisi del riso sia volta a fornire una descrizione dettagliata, rigorosa, cumulativa sebbene contestuale, di tutto ciò che è alla portata della percezione del ricercatore, il quale studia – in modo anch'esso metodico – le forme ordinate con cui il fenomeno riso si manifesta nel corso delle interazioni sociali, contribuendo a rendere anche queste ultime ordinate, resocontabili, guidate da una logica che può essere e viene di volta in volta portata alla luce. Il riso accompagna in modo pervasivo il linguaggio verbale e non-verbale nella produzione scorrevole della nostra socialità. Certo, ma proprio i maggiori spazi di ambiguità che il riso può produrre rispetto alle parole possono anche dare luogo a malintesi nelle interazioni conversazionali, a instabilità, molteplicità ed incertezza dei significati delle espressioni, che a loro volta danno luogo a ironia (Perrin 2003), disordine (Spreafico 2015), conflitto.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Apte M.L. (1985), *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Bachtin M. (1965), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979.
- Bateson G. (1953), *L'umorismo nella comunicazione umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.
- Beeman W.O. (2001), *Umorismo*, in Duranti A. (a cura di), *Parole chiave su linguaggio e cultura. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Milano, 2001-2018.
- Berger P. (1997), *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna, 1999.
- Bergson H. (1900), *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- Caniglia E. (2013), *Forme della comunicazione politica*, Utet-De Agostini, Torino-Novara.
- Civita A. (1984), *Teorie del comico*, Unicopli, Milano.
- Davila-Ross M., Allcock B., Thomas C., Bard K.A. (2011), *Aping expressions? Chimpanzees produce distinct laugh types when responding to laughter of others*, in «Emotion», 11, 5, 1013-1020.
- Douglas M. (1975), *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology*, Routledge, London-New York, 1999.
- Duvignaud J. (1985), *Rire, et après. Essai sur le comique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- Eco U. (1962), *Elogio di Franti*, in Id. (1963), *Diario minimo*, Mondadori, Milano, 1975.
- Eco U. (1967), *Il nemico dei filosofi*, in «L'Espresso», 13 agosto.
- Freud S. (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in Id., *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- Fry W.F. (1963), *Una dolce follia. L'umorismo e i suoi paradossi*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.
- Gallini C. (1988), *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli.
- Giglioli P.P. (1998), *Presentazione*, in Goffman E. (1983), *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma, 1998.
- Giorello G. (2019), *La danza della parola. L'ironia come arma civile per combattere schemi e dogmatismi*, Mondadori, Milano.
- Girard R. (1972), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 2008.
- Glenn P. (2003), *Laughter in Interaction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glenn P., Holt E. (Eds.) (2013a), *Studies of Laughter in Interaction*, Bloomsbury, London.
- Glenn P., Holt E. (2013b), *Introduction*, in Idd. (Eds.), *Studies of Laughter in Interaction*, Bloomsbury, London, 1-22.
- Goffman E. (1961), *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna, 2003.
- Goffman E. (1963), *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino, 2019.
- Goffman E. (1974), *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma, 2001.
- Goffman E. (1981), *Forme del parlare*, il Mulino, Bologna, 1987.
- González-Martínez E., Petitjean C. (2016), *Le rire cordial dans les demandes téléphoniques par de jeunes infirmières à l'hôpital*, in «Activités», 13, 1, 1-23, <http://activites.revues.org/2705>.

- Goodwin C. (1996), *Visione trasparente*, in Id., *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma, 2003, 187-228.
- Haakana M. (2010), *Laughter and smiling. Notes on co-occurrences*, in «Journal of Pragmatics», 42, 6, 1499-1512.
- Houtkoop-Steenstra H. (1997), *Being friendly in survey interviews*, in «Journal of Pragmatics», 28, 5, 591-623.
- Jefferson G. (1979), *A Technique for Inviting Laughter and its Subsequent Acceptance/Declination*, in Psathas G. (Ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, Irvington, New York, 79-96.
- Jefferson G. (1984), *On the Organization of Laughter in Talk about Troubles*, in Atkinson J.M., Heritage J. (Eds.), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 346-369.
- Jefferson G., Sacks H., Schegloff E.A. (1987), *Notes on Laughter in the Pursuit of Intimacy*, in Button G., Lee J.R.E. (Eds.), *Talk and Social Organisation*, Multilingual Matters, Clevedon, 152-205.
- Lavin D., Maynard D.W. (2001), *Standardization vs. Rapport. Respondent Laughter and Interviewer Reaction during Telephone Surveys*, in «American Sociological Review», 66, 3, 453-479.
- Le Breton D. (2018), *Ridere. Antropologia dell'homoridens*, Raffaello Cortina, Milano, 2019.
- Lipovetsky G. (1983), *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano, 2013.
- Lorenz K. (1963), *L'aggressività. Il cosiddetto male*, il Saggiatore, Milano, 2015.
- Mauss M. (1926), *Parentés à plaisanteries*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études», Section des sciences religieuses, Paris, 1928 (PDF in: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T6_parentes_plaisanteries/parentes_plaisanteries.pdf).
- Minois G. (2000), *Storia del riso e della derisione*, Dedalo, Bari, 2004.
- Morreall J. (2009), *Filosofia dell'umorismo. Origini, etica e virtù della risata*, Sironi, Milano, 2011.
- Nguyen H.t. (2007), *Rapport Building in Language Instruction. A Microanalysis of the Multiple Resources in Teacher Talk*, in «Language and Education», 21, 4, 284-303.
- Nilsen D., Nilsen A. (2018), *The Language of Humor: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Paolucci C. (2017), *Umberto Eco. Tra ordine e avventura*, Feltrinelli, Milano.
- Parodi M. (2017), *Disarmonia. Una causa del riso da Umberto Eco al Medioevo*, in «I castelli di Yale online», V, 2, 267-277.
- Perec G. (1975), *Tentativo di esaurimento di un luogo parigino*, Voland, Roma, 2011.
- Perrin L. (2003), *L'ironie comme forme de vrai faux malentendu énonciatif*, in Laforest M. (dir.), *Le malentendu : Dire, mésentendre, mésinterpréter*, Nota bene, Montréal.
- Petitjean C. (2015), *Les pratiques humoristiques dans des interactions en classe de français. Comparaisons entre l'école obligatoire et post-obligatoire en Suisse romande*, in «Langage et société», 4, 154, 101-126.
- Petitjean C., González-Martínez E. (2015), *Laughing and smiling to manage trouble in French-language classroom interaction*, in «Classroom Discourse», 6, 2, 89-106.
- Plessner H. (1941), *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano, 2007.
- Plessner H. (1950), *Il sorriso*, in «aut-aut», 282, 1997, 153-163.
- Priego-Valverde B. (2003), *L'humour dans la conversation familiale. Description et analyse linguistiques*, L'Harmattan, Paris.
- Propp V.J. (1976), *Comicità e riso. Letteratura e vita quotidiana*, Einaudi, Torino, 1988.
- Radcliffe-Brown A.R. (1952), *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano, 1972.
- Rasini V. (2013), *L'espressione non verbale: il riso e il pianto in Plessner*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», VII, 2, 123-135.
- Sacks H. (1974), *An Analysis of the Course of a Joke's Telling in Conversation*, in Bauman R., Sherzer J. (Eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, 337-353.
- Sacks H. (1992), *Lectures on Conversation*, Blackwell, Oxford, 2 vols., trad. it. parziale *L'analisi delle categorie*, Armando, Roma, 2010, a cura di E. Caniglia.
- Spreafico A. (2015), *Decostruzioni e categorizzazioni: una questione rilevante per un'etnometodologia critica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», LVI, 1, 49-74.
- Ticca A.C. (2013), *Laughter in bilingual medical interactions. Displaying resistance to doctor's talk in a Mexican village*, in Glenn P., Holt E. (Eds.), *Studies of Laughter in Interaction*, Bloomsbury, London, 107-129.
- Wittgenstein L. (1948-1977), *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 1980, trad. it. parziale *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980.
- Zerubavel E. (2018), *Dato per scontato. La costruzione sociale dell'ovvietà*, Meltemi, Milano, 2019.
- Zijderveld A. (1982), *Reality in a Looking-Glass: Rationality through an Analysis of Traditional Folly*, Routledge and Kegan Paul, London.