

Contributi/3

Riformare lo strutturalismo? **Pasolini critico di Lévi-Strauss**

Luca Peloso

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 10/05/2015. Accettato il 29/09/2015.

In this paper I suggest to examine Pasolini's critiques to the father of Structural Anthropology, Claude Lévi-Strauss, based on a proposal: to substitute the notion of 'structure' with the term 'process', in order to obliterate the defects of Lévi-Strauss' method, such as the absence of history and values. I point out that Pasolini's arguments for his 'reform' of Structuralism are wrong, because they result from a false comprehension of the notion of 'structure' (and so of the Structuralism itself). Pasolini assumes that marxism – as a science – cannot be overcome, therefore he doesn't see, on one side, the common elements between it and Structural Anthropology; on the other side, the progress inherent Lévi-Strauss' Structuralism, which gives new basis to the scientific debate. Nevertheless, he also gets the weaknesses of Structural Anthropology, like its difficulty to understand cultural systems that are different from traditional societies.

Premessa

Il presente contributo non si propone di indagare le innumerevoli sfaccettature del rapporto che lega, per ragioni storiche e tematiche, Pasolini a Lévi-Strauss; è, piuttosto, il tentativo di mettere a fuoco, a partire sia da un approccio comparativo generale, sia da alcuni appunti pasoliniani rivolti al padre dell'antropologia strutturale, le ragioni di un'affinità e insieme di uno scarto di prospettiva tra i due. Del resto, la «sfacciata improntitudine culturale»¹ del primo ci dispensa dall'addentrarci nelle minuzie dello specialismo disciplinare: è assodato che la conoscenza pasoliniana di Lévi-Strauss (ma più in generale della linguistica, della filosofia e dell'antropologia) è imprecisa e lacunosa². Se questo tuttavia ci solleva dal compito di fornire controprove relative a una presunta sistematica coesione delle sue proposte teoriche (l'unica cosa sistematica in Pasolini è il suo fiero anticonformismo), d'altro canto ci sollecita quantomeno a prendere atto, sulla base di un'irrefutabile consonanza con il grande antropologo

¹ W. Siti, *L'opera rimasta sola*, in P. P. Pasolini, *Tutte le poesie*, Milano 2009, II, p. 1900.

² Ivi, pp. 1899-1946.

(in parte metodologica, in parte 'elettiva'), del suo sacrosanto diritto a 'dire la propria' sulle questioni culturali del tempo (come la nuova scienza antropologica, per l'appunto); ci costringe insomma a prenderlo sul serio, anche quando l'urgenza di esprimersi non si radica in una competenza di settore (è il caso dello strutturalismo, di cui Pasolini può vantare poco più che un'infarinatura); agire diversamente sarebbe negargli la capacità di dar voce, magari con strumenti inadeguati, ad istanze plausibili, ad intuizioni fondate, ad un presentimento in cerca di una forma. Per questo l'accostamento dei due autori in questione non ci pare fuori luogo; tanto più che le rispettive opere – a tratti incompatibili, eppure sempre comparabili – vengono da noi convocate, a partire dalle critiche di uno all'altro, in tutta la loro magmatica, palpitante vitalità (è un'altra qualità innegabile dello scrittore italiano, quella di individuare prontamente cuore, mente e nervi – magari scoperti – di un'opera o di un ragionamento).

La nostra tesi è che Pasolini adduca a sostegno delle sue proposte di 'riforma' dello strutturalismo, nonché delle sue chiose all'antropologia strutturale (o strutturalismo antropologico, come preferisce chiamarlo) una serie di argomenti ora discutibili nel merito, ora errati nella sostanza; e che tuttavia attraverso tali affondi egli colga alcuni punti deboli dell'impianto lévi-straussiano, che ne porti allo scoperto alcune 'oggettive' debolezze. Insomma, Pasolini avrebbe torto nel merito, ma per valide ragioni. O, se si preferisce, le sue obiezioni reclamerebbero argomenti migliori, più solidi, più rigorosi: ciononostante esse rimangono e sono in parte giustificate.

Si delinea così una disamina che da parte nostra comporta sia un rifiuto, cioè una presa di distanza da un attacco frontale inefficace, sia un elogio, consistente nel dar voce alla sagacia tutta pasoliniana (davvero sorprendente in un pensatore 'impuro') a cogliere, in ogni opera e a prescindere dal luogo testuale, ciò che vi è di più sensibile e vivo. Tale operazione, lungi dall'essere un'incursione di natura archeologica o un esercizio di sterile erudizione, è tanto più utile in quanto consente – ed è questo un altro grande merito di Pasolini – di ritrovare alcune caratteristiche tipiche della 'via italiana' al pensiero (antropologico, filosofico ecc.) contrapposte, nella fattispecie, a quella francese.

1. Pasolini, la cultura francese e gli strutturalisti

Il legame di Pasolini con lo strutturalismo è contraddittorio (come ogni cosa che riguardi il poeta), e costituisce il capitolo di un più ampio discorso sul suo rapporto con la cultura francese. Un rapporto quest'ultimo, piuttosto complesso: perché nonostante egli rivendichi fino all'ultimo il suo amore per la Francia (e quindi il suo debito con essa, così importante per la sua formazione, i suoi interessi, il suo modo d'intendere l'impegno), la sua produzione non è concepibile in alcun modo come filiazione o allineamento (si pensi, per quanto riguarda la sua generazione, alla matrice voltairiana della scrittura di Italo Calvino), quanto piuttosto come rapporto di natura affettiva. Un

rapporto esclusivo: per quanto, infatti, dichiararsi di ammirare la letteratura russa (Dostoevskij è un riferimento costante, quasi un oggetto di venerazione), del mondo da cui questa sorge non conosce la lingua né la cultura; discorso analogo va fatto per la cultura tedesca, di cui Pasolini era sostanzialmente digiuno (e qui la distanza rispetto al profilo di un contemporaneo come Franco Fortini è abissale). D'altra parte i suoi 'scambi' con la cultura anglosassone si limitano spesso a riferimenti ovvi (Shakespeare), così come, per quanto riguarda quella ispanica, a lontane infatuazioni giovanili (Machado). Insomma, la componente europea della cultura pasoliniana è innanzitutto francese («considero la Francia il centro della mia cultura», afferma in uno dei suoi dialoghi coi lettori in *Vie nuove* nel 1965)³. Uno studio che si voglia esaustivo su un simile argomento occuperebbe da solo un volume, per cui ci limitiamo qui a menzionare – a guisa di esempi – il ricorso a Rimbaud come modello poetico, da una parte; l'avversione per Céline e all'*Addio a Parigi*, capitale di una nazione «che le forze del mondo abbandonano»⁴, dall'altra. Del resto, è lo strutturalismo stesso ad essere l'anticamera di alcune polemiche che riflettono le sue riserve per la cultura francese del tempo; polemiche che richiamano il suo confronto, per più di un aspetto esemplare, con Lévi-Strauss.

Ci ricorda Deleuze che lo strutturalismo è identificato non da un programma scientifico o da un manifesto redatto a più mani, bensì dalle creazioni singolari di un gruppo di intellettuali operanti nei domini più diversi⁵. È fin troppo facile notare come l'eterogeneità degli ambiti coinvolti (semiologia, antropologia, storia delle idee, marxismo) si attagli perfettamente alla «bulimia intellettuale» di Pasolini⁶. Meno scontato è il modo in cui i singoli strutturalisti 'abitano' (percorrono e influenzano) la sua opera. Per quanto riguarda, infatti, gli autori elencati da Deleuze (Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes), notiamo che solo Barthes e – appunto – Lévi-Strauss figurano come interlocutori veri e propri del poeta. Jakobson è poco più che un'autorità cui ricorrere in scorribande occasionali in territori come la linguistica⁷ o la semiologia del cinema⁸, talora riprendendo addirittura parole d'ordine o concetti già citati in altre occasioni, peraltro così basilari che odorano di scarsa dimestichezza con i testi in cui compaiono⁹; Foucault è a malapena un'ombra (l'unica volta che Pasolini lo nomina è per dire che non ha ancora letto *Le parole e le cose*¹⁰ – particolare curioso, se si considera quanto hanno in comune, sul piano biografico e intellettuale, i due); Lacan figura in qualità di maestro da omaggiare, più orecchiato che letto¹¹; Althusser è un grande assente (il che suona non meno sorprendente di Foucault). È Barthes che di tutti resta il più amato e citato: l'unico per cui ogni

³ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 2009, p. 1062.

⁴ Id., *Tutte le poesie*, I, Milano 2009, p. 1361.

⁵ Cfr. G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, Milano 2004, p. 11.

⁶ L'espressione è di Walter Siti (Cfr. W. Siti, *L'opera rimasta sola*, cit., p. 1899).

⁷ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 1491-3.

⁸ Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, Milano 2008, pp. 1422, 1550, 1615, 1945.

⁹ Ivi, pp. 1598, 1604, 2819.

¹⁰ Ivi, p. 3129.

¹¹ Ivi, p. 2029, 2052; P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 385.

rimando consultivo all'opera pasoliniana è pleonastico – eppure proprio qui è il problema (come spesso accade nel poeta, quando ama smisuratamente un autore: non un solo riferimento polemico, una benché minima riserva, quando tira in ballo Roland Barthes; quest'ultimo compare sempre come destinatario di un elogio a un suo libro da poco pubblicato, a un'intuizione che ha ottenuto conferme, al conio di strumenti che hanno fatto scuola). In altre parole – per usare un'espressione dello stesso Pasolini¹² – Barthes è un 'intellettuale fratello': non si dà confronto con lui se non nei termini di una comune sensibilità o della convergenza di idee.

2. Le critiche pasoliniane all'antropologia strutturale

Con Lévi-Strauss è diverso, poiché gli elementi in comune e le differenze sono ugualmente numerosi. Per quanto riguarda le affinità, rileviamo che ad entrambi vanno strette le maglie dei confini disciplinari: l'uno li travalica per tutta la sua carriera, passando dalla letteratura al cinema, dalla poesia al saggio, dal giornalismo al teatro; l'altro, pur rimanendo nell'alveo delle discipline etnoantropologiche, arricchisce le proprie riflessioni con contributi provenienti da scienze quali matematica, cibernetica, biologia, genetica, psicoanalisi. Inoltre, benché Lévi-Strauss rimanga legato all'ambiente accademico e agli studi specialistici (da cui Pasolini notoriamente rifugge), numerosi e costanti sono gli indizi che testimoniano della volontà di uscire da forme di scrittura codificate e di allargare il proprio pubblico: da questo punto di vista, *Tristi Tropici* è un felice connubio di grande letteratura e divulgazione, come segni altrettanto chiari sono i tanti passi della *Mitologica* in cui l'autore abbandona la sequenzialità paratattica in favore di un periodare arioso piuttosto inusitato nella pubblicistica scientifica (in senso stretto). Ancora, è comune la diffidenza nei confronti della filosofia tradizionale, così come l'avversione per l'hegelismo¹³. Non va infine dimenticato che per un intellettuale marxista la tentazione del rimando a Lévi-Strauss doveva risultare particolarmente allettante, dato il rapporto privilegiato che l'antropologia strutturale rivendica nei confronti del marxismo¹⁴.

Ciononostante, due affermazioni di Pasolini rimettono in discussione la convergenza con Lévi-Strauss. Una la troviamo nelle conversazioni con Jon Halliday, dove a un certo punto, incalzato dall'intervistatore, lo scrittore afferma perentoriamente di essere «in pieno disaccordo con gli strutturalisti francesi»¹⁵;

¹² A proposito di Allen Ginsberg, definito in *Poeta delle ceneri* «poeta fratello». (Cfr. P. P. Pasolini, *Poeta delle ceneri*, Milano 2010).

¹³ Benché nel caso di Pasolini istintiva, mentre in Lévi-Strauss ponderata: si confrontino i celebri versi della poesia Callas, dove si legge «la tesi/e l'antitesi convivono con la sintesi: ecco/ la vera trinità dell'uomo né prelogico né logico,/ ma reale» (P. P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., p. 262), con le accurate risposte alle accuse di hegelismo presenti ne *Lo sguardo da lontano* (Cfr. C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Milano 2010, pp. 112-115).

¹⁴ E di cui *Tristi Tropici*, sul versante letterario, costituisce il modello (Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Milano 2011, pp. 49-50).

¹⁵ Ivi, p. 1389.

la seconda la troviamo in *Empirismo eretico*, dove sostiene di non poter essere strutturalista *in quanto italiano*: come tale privo di ogni certezza sociale, immerso in una realtà i cui tratti sono precari ad ogni livello, dalle sedimentazioni foniche e grammaticali della lingua, alle strutture sociali, a suo dire ibride, sovrapposte, eternamente cangianti¹⁶; osservazione a cui segue una precisazione fondamentale: «per tutte queste ragioni non posso e non potrò mai rinunciare a una tentazione dovuta al desiderio di portare ordine nel magma delle cose, e non di accontentarmi di saperne la geometria (ossia non ho e non avrò mai altra alternativa che il marxismo)»¹⁷. Si tratta dunque di risalire alle ragioni profonde della divergenza, che è insieme teorica e ideologica, con la corrente di pensiero di cui Lévi-Strauss incarna l'ortodossia.

Il primo indizio di un rapporto per così dire 'sbilanciato' tra i due studiosi viene dal celebre scritto postumo dal titolo *Che fare col buon selvaggio?*¹⁸, un testo significativo e appassionato, dove Pasolini sostiene che il 'buon selvaggio', lungi dall'essere espressione di una realtà sepolta negli anfratti più oscuri del Secolo dei Lumi, esiste, e corrisponde a un archetipo umano, a una tipologia comportamentale estranea alla cosiddetta dignità virile della borghesia occidentale imperniata sulla figura paterna. Pasolini mette in evidenza il fatto che a fronte dell'assenza di virilità nel 'buon selvaggio' (coincidente in buona sostanza con gli uomini di alcune popolazioni africane, come i Masai o i Denka), l'uomo occidentale avrebbe adottato, in seguito al tentativo fallito di negarne l'esistenza,

due misure: da una parte l'integrazione reciproca tra la cultura per eccellenza (la nostra) e la cultura (ammessa) del "buon selvaggio"; dall'altra parte il riconoscimento oggettivo di quest'ultima cultura come un "insieme" esaustivo una volta per sempre della totalità, in strutture *immodificabili* (Lévi-Strauss). Il trionfalismo della Negritudine (con Senghor che ne sventolava il vessillo) era il centro della prima soluzione; nella seconda soluzione si celebrava il nuovo cinismo noetico¹⁹.

Non è qui in discussione il merito della tesi (per molti versi ineccepibile), ma l'uso del pensiero lévi-straussiano a suo sostegno. Un uso illegittimo, in quanto non solo attribuisce ad esso caratteri non suoi, anzi con esso incompatibili, ma in quanto lo rende complice di un'operazione che da sempre ha inteso contrastare. Cominciamo dal primo aspetto: la chiave del passo è nell'aggettivo «immodificabili», associato alla concezione lévi-straussiana della struttura. Pasolini si sbaglia: le strutture in Lévi-Strauss non sono mai immodificabili (vedremo nel dettaglio il perché). Inoltre, è altrettanto arbitrario ricondurre il suddetto pensiero al 'nuovo cinismo noetico' (a meno che non si specifichi che tale cinismo è un effetto imprevisto, dovuto a un uso distorto della vulgata strutturale – cosa che Pasolini non fa): qualunque cosa si pensi dell'antropologia

¹⁶ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 1336-7.

¹⁷ Ivi, p. 1337.

¹⁸ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 217-22.

¹⁹ Ivi, p. 217 cors. nostro.

strutturale, la posizione di Lévi-Strauss in proposito è inequivocabile almeno dal '52, quando in *Razza e storia* afferma che:

la tolleranza non è una posizione contemplativa [...]. È un atteggiamento dinamico [...]. La diversità delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi. La sola esigenza che possiamo far valere nei suoi confronti (creatrice per ogni individuo dei doveri corrispondenti) è che essa si realizzi in forme ciascuna delle quali sia un contributo alla maggior generosità delle altre²⁰.

Altro che 'cinismo noetico'! Imbalsamare il pensiero selvaggio ad uso e consumo dell'Occidente, addomesticare la sua diversità, rendendo in tal modo inoffensivo il suo 'scandalo', è l'ultima cosa che si può imputare al maestro francese: del resto, non si vede come si possa ricondurre Lévi-Strauss al razzismo borghese o all'impeto colonialista (fosse anche indirettamente, suo malgrado), dato che la sua prospettiva teorica e pratica deriva dalla tesi secondo la quale «la mente dell'uomo è dovunque una e identica, ed ha le medesime capacità»²¹, il che è l'opposto del razzismo. Eppure non si tratta di una leggerezza: allo scrittore quell'aggettivo non è scappato, egli non ha alcun dubbio sulla sua comprensione del concetto di struttura e del sistema che vi si appaia; allo stesso modo, la sua lettura del nuovo indirizzo antropologico come alfiere del nuovo ordine mondiale è rivendicata e perentoria, consustanziale al suo fraintendimento.

La prova ci arriva da altri due testi: il primo è uno degli *Scritti Corsari*, dove si afferma che

è inconcepibile uno studio come quello dedicato da Lévi-Strauss ad alcuni piccoli popoli selvaggi – isolati e puri – per il popolo di Napoli, per esempio. L'impurezza delle "strutture" della cultura popolare napoletana è fatta per scoraggiare uno strutturalista, che, evidentemente, non ama la storia con la sua confusione. Una volta che egli abbia identificato le "strutture" di una società nella loro perfezione, egli ha esaurito la sua sete di riordinamento del conoscibile. A nessuna perfezione possono essere ricondotte le "strutture", appunto, della cultura popolare napoletana²².

Le frasi in corsivo contengono un'impresione e un errore, e sono tutt'uno con le affermazioni precedenti (da cui risulta che lo strutturalista non ama la storia perché le sue strutture sono 'pure' e 'immodificabili' – il che avalla la tesi semplicistica per cui la storia è caos e la struttura è ordine – laddove è lo stesso Lévi-Strauss a sottolineare come si possa praticare una storiografia strutturale). Che lo strutturalista non ami la storia è semplicemente falso: l'opera di Lévi-Strauss pullula di confutazioni al riguardo, dagli scritti giovanili a quelli più recenti²³.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, Torino 2002, p. 49.

²¹ Id., *Mito e significato*, Milano 2011, p. 151.

²² P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 469 cors. nostro.

²³ Prima di affrontare la questione analiticamente, dandole lo spazio che merita, si consideri ad esempio questa dichiarazione, da Lévi-Strauss rilasciata nel 2004: «la storia offre un interesse intrinseco per l'antropologo perché moltiplica nella dimensione del tempo la varietà delle esperienze sociali che l'antropologia chiede allo spazio di fornirle» (C. Lévi-Strauss, *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Milano 2013, p. 47).

L'imprecisione consiste invece nel non accorgersi della contraddizione insita nell'interpretare le strutture come intrinsecamente 'pure', fisse, concluse per definizione, da un lato; e addebitare alla storia – che, situata su di un altro piano, risponde ad altre logiche – il motivo di tale 'impurità', dall'altro. Inoltre non si può vedere nella struttura un ordine immacolato di relazioni, e poi sostenere che essa non si attaglia a una società composta (l'imbarazzo, del resto, è sottolineato dal continuo ricorso alle virgolette); nel primo caso, infatti, ci si riferisce a una nozione teorica (culturale), nel secondo a una situazione pratica (sociale): se la struttura è 'pura' (perché puro, asettico, *more geometrico* è lo strutturalismo), essa lo è sempre, a prescindere dall'oggetto (la società particolare) cui si riferisce; inoltre, se le strutture sono 'pure' in quanto strumenti di lavoro, dispositivi troppo perfettamente congegnati, perché vedere nella cultura la somma di strutture di per sé impure? L'errore di fondo di Pasolini consiste nel non distinguere, sul piano operativo, la società dalla cultura – distinzione in Lévi-Strauss cristallina²⁴. Pasolini dunque proietta l'entropia sociale (che egli meccanicamente fa risalire alla storia) sulla cultura, il cui ordine non sarebbe intelligibile. Ma il punto non è l'impurità o meno del modello-struttura: il punto è che, per quanto composta o eterogenea, una cultura è *sempre* intellegibile, nella misura in cui è definibile come sistema generale di rapporti o insieme strutturato di relazioni (così pensa Lévi-Strauss); è la società che tende a frantumare le strutture soggiacenti, non le diverse strutture che, sovrapponendosi in seguito a vicissitudini storico-politiche, si confondono ibridandosi (come sembra credere Pasolini). La struttura, in quanto *interna e profonda*, è comunque più o meno definita; non può essere 'confusa', in tal caso non è una struttura ma un epifenomeno. La stratificazione del corpo sociale è questione indipendente dalla differenza tra strutture; la comparazione di società diverse non equivale all'accostamento di strutture culturali: tra le due c'è una discontinuità (uomo-uomo nella società, uomo-mondo nella cultura). Pasolini sembra ignorarlo.

Prendiamo ora in esame la terza fonte, cruciale, quella contenente la parola definitiva sullo strutturalismo: si tratta di un estratto dalla sezione *Dal laboratorio di Empirismo eretico*. Partiamo innanzitutto dall'appellativo riservato a Lévi-Strauss, relativo alla contiguità tra l'opzione strutturalista e il nuovo ordine borghese (che si risolverebbe nel 'cinismo noetico' di cui abbiamo parlato²⁵). Leggiamo che Lévi-Strauss sarebbe il «poeta dei bassi salari»²⁶. L'espressione compare in una nota ed è preceduto dall'invito – ironico ma non troppo – a considerare quanto seguirà come il parto di un «marxista fanatico»²⁷. Pasolini rimprovera ai linguisti operanti nell'Europa industrializzata il «fatale razzismo della borghesia, di ogni

²⁴ «La cultura consiste dell'insieme di relazioni che gli esseri umani di una data civiltà intrattengono col mondo; una società consiste più particolarmente delle relazioni che gli stessi esseri umani intrattengono l'uno con l'altro. La cultura produce ordine [...]. La società, grandi quantità di disordine» (C. Lévi-Strauss, *Anthropology confronts the problems of the modern world*, Cambridge-London 2013, p. 74; trad. nostra).

²⁵ Vedi Supra.

²⁶ P. P. Pasolini, *Saggi sull'arte e sulla letteratura*, cit., p. 1319.

²⁷ Ivi, p. 1318.

borghese»²⁸ che spinge a considerare le lingue esclusivamente orali con pietistica condiscendenza, o con l'atteggiamento del collezionista di reperti. Dopodiché aggiunge:

ora le grandi borghesie europee, ossia le grandi industrie europee, hanno cambiato radicalmente il rapporto con questi "puri parlanti": essi li adoperano come immigrati, per tenere bassi i salari, Lilla e Colonia, Parigi e Londra, sono piene di "parlanti" italiani, greci, spagnoli, algerini, marocchini, negri: che aumentano immensamente di numero ogni anno. Il loro basso salario è una delle ragioni della rinascita capitalistica. Quali saranno i risultati, in linguistica, di questo nuovo rapporto politico? *Intanto, abbiamo tutta l'antropologia strutturalistica; in questo Lévi-Strauss è il poeta dei bassi salari [...]*²⁹.

Qui Pasolini è vittima di un riflesso genuinamente marxiano (si tratta di vedere fino a che punto giustificabile, anziché – come siamo propensi a ritenere – manierato): come Marx rimproverava alla filosofia tradizionale il sostrato borghese, Pasolini rimprovera alla linguistica la sua connivenza col potere (borghese); in questo, forte del convincimento che la scienza, come la storia, la fanno i vincitori, mentre ai subalterni tocca il ruolo delle cavie o degli schiavi. L'opinione è legittima; non si può dire altrettanto del riferimento a Lévi-Strauss. Si consideri l'accusa: come la linguistica ottocentesca sarebbe il risultato meccanico di precisi rapporti di forze, l'antropologia strutturale sarebbe il corrispettivo scientifico del neocapitalismo. Ieri i linguisti erano i 'colonizzatori' delle lingue orali, oggi l'antropologo sarebbe il 'cantore' della manodopera a basso costo: al di là cioè dei proclami sulla pari dignità delle culture, egli si presterebbe a legittimare la rapacità della nuova industria – che non può permettersi di rinunciare a manodopera straniera (e quindi rinuncia al razzismo 'aperto', un tempo necessario) – con argomenti di riconosciuta fondatezza, che alle classi dominanti servono per giustificare culturalmente un dominio mascherato da tolleranza (necessaria oggi alle esigenze economiche degli oppressori). Innanzitutto questo ragionamento presuppone che le scienze, a differenza dell'arte, non siano il risultato di un ugualmente lento e faticoso approdo, bensì meri prodotti di cause, entrambi (prodotti e cause) da intendere in senso deterministico (quello stesso determinismo, peraltro, che viene combattuto da Pasolini in campo sociale³⁰). Inoltre, lo stesso Lévi-Strauss ha più volte ricordato come il marxismo non sia affatto incompatibile con altre forme di sapere, religioso o scientifico, che in alcuni casi «fanno la stessa cosa a un livello diverso»³¹: ne deriva che l'emancipazione dallo sfruttamento è compatibile con forme di conoscenza apparentemente 'non militante' o 'attiva'; in secondo luogo, l'antropologo conosce bene i rischi di quella forma di conformismo tipica

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, pp. 1318-9 cors. nostro.

³⁰ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1715.

³¹ Espressione con cui Lévi-Strauss allude alla possibile compresenza di critica marxista e critica buddhista (C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 354).

dell'anticonformismo di massa, figlio di un pensiero tutto ideologico³²; infine, ha dimostrato di essere consapevole del fatto che le lotte operaie in alcuni casi finiscono per asservire il modello di sviluppo che le ha originate³³. Da ultimo, Pasolini rifiuta di considerare che in molti casi la vitalità di una cultura deriva anche (se non soprattutto) dalla sua tendenza a imporsi in qualche misura sulle altre³⁴.

Ma torniamo all'antropologia strutturale come allineamento alle esigenze della nuova borghesia. Dello stesso saggio riportiamo una selezione in due brani contenenti i passi da noi ritenuti più pertinenti, relativi allo strutturalismo nella versione di Lévi-Strauss:

Lo strutturalismo antropologico [...] rappresenta alla perfezione il momento del pensiero occidentale nei paesi di capitalismo avanzato *che sembra superare il marxismo per qualcosa di nuovo*, ed estremamente teso, nel suo vecchio «intellettualismo, idealismo e nominalismo» di cui Lévi-Strauss è accusato da Gurvitch. [...] La sua accusa a Lévi-Strauss è giusta: ma egli oppone a Lévi-Strauss una nozione ontologica e quindi irrazionalistico-empirica della società. [...] E ha ancora ragione (sembra, a un italiano come me) Gurvitch quando parla della «pericolosa tentazione» in Lévi-Strauss «consistente nel sostituire alla struttura, che è reale, il suo tipo». Ma non è una pericolosa tentazione, è proprio la filosofia di Lévi-Strauss! [...] Ecco perché io tenderei piuttosto ad accettare le critiche mosse a Lévi-Strauss dai sociologi americani, e la loro esigenza a eliminare il pericolo del “formalismo strutturale”, la sua metastoricità, studiata nel “tipo” di struttura [...] puntando tutto sul moto della realtà: ossia della definizione implacabile e accanita della struttura come «strutturazione, destrutturazione e ristrutturazione» (di cui benissimo parla il Gurvitch) – ossia della definizione della struttura come processo³⁵.

E ancora:

Quello che noi viviamo soprattutto è la tensione epistemologica della nozione di strutturalismo. I filosofi (come, per la sua cultura e la sua *forma mentis* Lévi-Strauss)

³² «Il razzismo si è reso colpevole di crimini così mostruosi che oggi si tende a schierarsi automaticamente dalla parte opposta, e a ragione. Ma un antirazzismo semplicistico finisce per dare più armi al razzismo di quanto non si pensi, perché tenta di negare cose evidenti e di buon senso» (C. Lévi-Strauss, *Cristi di oscure speranze*, Roma 2008, pp. 35-6). Un'ottima risposta – indiretta ma efficace – all'accusa pasoliniana sopra riferita.

³³ Quello che Pasolini concepisce come risultato meccanico di nuovi rapporti politici, è visto da Lévi-Strauss – in modo più sottile e convincente proprio perché ‘strutturale’ – come conseguenza dell'eccessiva uniformità sociale causata dalla lotta operaia, che ha spinto le società occidentali a cercare nuovi scarti differenziali, da cui il colonialismo e l'imperialismo. Questi dunque nascono precisamente a causa del fatto che le società occidentali non sono egualitarie e meccaniche come quelle tradizionali: hanno perciò bisogno di creare entropia. Nel caso non riescano a riprodurla al loro interno, la creano all'esterno (cfr. C. Lévi-Strauss, *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*, Milano 1997, pp. 39-41).

³⁴ «Perché una cultura sia veramente se stessa e produca qualcosa, essa e i suoi membri devono essere convinti della propria originalità e persino, in una certa misura, della propria superiorità rispetto agli altri» (C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, cit., p. 151). È la storia a dirci che lo splendore della cultura moderna europea – letteraria, musicale, pittorica, filosofica – coincide temporalmente con i massacri dell'epoca coloniale e della fase imperialistica, come lo schiavismo africano e il genocidio degli amerindi.

³⁵ P. P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 1337-9.

ne vivono la tensione epistemologica nella monovalenza postulata da un razionalismo di tipo statico, ossia nella verticalità della struttura, nel suo coincidere potenziale con l'essenza. [...] Nei suoi momenti divenuti magari ingiustamente i più tipici, lo strutturalismo si presenta come una specie di "geometria del magma", per cui il magma non può essere conosciuto che nella sua proiezione geometrica. Ma, sia il poeta, che non si accontenta di un atto conoscitivo, ma vuol fare esperienza diretta del magma, standoci dentro, vivendo all'interno, – sia il marxista che non si accontenta di conoscere e descrivere una geometria della "realtà che è", ma vuole apportarvi l'ordine, sia nella conoscenza che nell'azione – si ribellano all'ondata di formalismo e di empirismo della grande rinascita europea neocapitalistica. E il loro problema è riempire di valori gli schemi della "struttura come processo"; non certo dei valori della "filosofia ingenua" di cui parlava Lévi-Strauss, ma naturalmente dei valori dell'ideologia marxista, in quanto colui che vive in "modo peculiare la temporalità" ossia il processo, è la stessa identica persona che esercita dall'esterno la sua osservazione: è cioè il protagonista della lotta di classe – se si tratta di strutture politiche – il cui sguardo rivoluzionario è critico anche nel vivere un'esperienza irriducibile: è lo sguardo cioè della coscienza di classe. Processo e meta-processo in questa coscienza rivoluzionaria avvengono contemporaneamente³⁶.

Siamo di fronte a una *summa* del pensiero pasoliniano sullo strutturalismo, dove da un lato si compendiano momenti già evocati (la 'metastoricità' del metodo strutturale e la sua trasfigurazione in un'ottica marxista), e dall'altro prende forma sia un attacco all'antropologia strutturale sia un profilo *sui generis* del suo fondatore. Possiamo individuare sostanzialmente tre critiche, secondo cui lo strutturalismo: 1) ignora la storia, motore e scaturigine di ogni emancipazione umana; 2) non è portatore di valori, ragione per cui la nozione di struttura va sostituita con quella di processo, che può includerli; 3) si risolve in un razionalismo filosofico vecchia maniera, sterile e astratto: l'antropologia di Lévi-Strauss sarebbe in realtà una filosofia.

Cominciamo dal primo punto, tenendo presente che le tre critiche si richiamano l'una all'altra, per cui non verranno analizzate separatamente: la loro confutazione ragionata instaura pressoché naturalmente un 'sistema di echi' trasversale ai rispettivi ambiti.

La struttura non è fissa, immutabile o metastorica. Se la ricerca delle strutture interviene solo dopo l'osservazione dell'esistente (fase etnografica), e si risolve nel reperimento di quegli elementi stabili e parziali che fungano da piattaforma al confronto e alla classificazione³⁷, è chiaro che tale 'stabilità' non equivale a 'immutabilità': Lévi-Strauss afferma chiaramente che non si può stabilire a priori cosa è struttura e cosa non lo è³⁸ (il che squalifica immediatamente l'obiezione pasoliniana sulla purezza 'asettica' delle strutture lévi-straussiane come 'tipi' astratti e irreali³⁹: esse sono piuttosto modelli costruiti sulla base della realtà empirica senza ridursi ad essa)⁴⁰. Le strutture si fanno e si disfano continuamente proprio

³⁶ Ivi, pp. 1341-2.

³⁷ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 360.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Per una descrizione esaustiva del metodo lévi-straussiano si veda la celebre esposizione presente nel primo capitolo de *Il totemismo oggi* (cfr. C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano 2010, p. 18).

⁴⁰ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 311.

in quanto 'sistemi' e 'processi' formati a partire da una costitutiva dissimmetria: dal loro assestamento progressivo nascono i miti e cambia la società. Insomma, non c'è alcuna ragione di contrapporre il processo alla struttura. Quest'ultima, come sistema di relazioni soggiacente ogni usanza o istituzione⁴¹, è in perpetua trasformazione poiché cambia o si arricchisce per superare uno squilibrio che si ripropone su un altro piano⁴². Non è data una volta per tutte, come pensa Pasolini: è in perenne tensione con le possibilità di combinazione dei suoi tratti, le quali una volta realizzate si riverberano sull'intero sistema riconfigurando ogni singolo elemento⁴³. Ancora, ogni struttura è – hjelmslevianamente – coerente, esauriente e semplice (che è diverso da 'elementare')⁴⁴. È aperta, nella misura in cui lascia sempre spazio per nuove definizioni⁴⁵. La staticità contemplativa da Pasolini imputata alla 'filosofia ingenua' di Lévi-Strauss è contraddetta dal fatto che per quest'ultimo ogni trasformazione è parte di un gruppo le cui proprietà sono talmente interconnesse, che qualsivoglia modificazione consente di prevedere come reagirà il modello⁴⁶: per cui quando Pasolini nelle *Lettere luterane* afferma che «la prima qualità di ogni scienza è quella di essere profetica», riferendosi al marxismo⁴⁷, non vuol vedere che la componente previsionale è non solo presente, ma ineliminabile anche in Lévi-Strauss. E se è vero che negli scritti di quest'ultimo si legge che «il principio fondamentale è che il concetto di struttura sociale non si riferisce alla realtà empirica, ma ai modelli costruiti in base a essa»⁴⁸, per cui si può affermare che Pasolini ha qualche ragione nel riprendere l'accusa di Gurvitch sul tipo che sostituisce la realtà, è pur vero che sbaglia nel ritenere che 'realtà' e 'reale' coincidano: la struttura non è meno reale solo perché è virtuale: questo non significa che coincida con la realtà materiale⁴⁹ (il che significa che Pasolini non ha colto la vera novità dello strutturalismo, il suo aver inaugurato una 'terza via' oltre l'idealismo e l'empirismo, oltre l'oggetto e la sua immagine⁵⁰): insomma, proprio Pasolini, che rinfaccia agli strutturalisti (francesi) un razionalismo filosofico vecchia maniera, è prigioniero del più

⁴¹ Ivi, p. 33.

⁴² Id., *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano 2010, p. 439.

⁴³ Id., *Antropologia strutturale*, cit., p. 311-2.

⁴⁴ Coerenza, esaustività e semplicità sono appunto i criteri del principio empirico enunciato da Hjelmslev, autore che Lévi-Strauss conosce bene e che tuttavia Pasolini gli contrappone (cfr. C. Lévi-Strauss, *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École des hautes études*, Torino 1992, p. 250; P. P. Pasolini, *Saggi sull'arte e la letteratura*, cit., 1339).

⁴⁵ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 114.

⁴⁶ Id., *Antropologia strutturale*, cit., p. 312.

⁴⁷ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 657.

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 311.

⁴⁹ Nonostante Lévi-Strauss si affretti a puntualizzare che «è il pensiero strutturale a difendere oggi i colori del materialismo» (Id., *Il crudo e il cotto*, cit., p. 48). È la diretta conseguenza del 'dogma' dell'inscindibilità di dimensione materiale e vita spirituale, aspetto questo che trova d'accordo Pasolini, per cui la carne è «forma dello spirito» (P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 569).

⁵⁰ Giulio Sapelli non a caso titola la prima parte del suo *Modernizzazione senza sviluppo. Il capitalismo secondo Pasolini, L'immagine della struttura sociale* (G. Sapelli, *Modernizzazione senza sviluppo. Il capitalismo secondo Pasolini*, Milano 2005, pp. 1-36). In Pasolini la virtualità attiva della struttura rimane ignorata, non compresa.

scontato schema relativo a quella tradizione: la rigida separazione dualistica per cui i fenomeni non escono dalla dialettica tra reale e immaginario, ignorando il simbolico (o meglio: concependo il simbolico come 'proprietà' dell'immaginario collettivo, concezione propria di Jung, con cui gli strutturalisti polemizzano sin dall'inizio). Altro equivoco: per Lévi-Strauss il significato non è in nessun caso intrinseco (com'è talvolta per Pasolini⁵¹) ma sempre spaziale, relativo, di posizione⁵²: la stessa dimensione temporale interviene solo per rendere palese ciò che è già stato risolto topologicamente⁵³. Per Pasolini invece è il tempo che precede 'ontologicamente' lo spazio: il sacro è associato innanzitutto al tempo, richiama incondizionatamente ritmi e fasi cicliche, cioè – di nuovo – l'ordine temporale: che è anche il motivo per cui il pasolinismo è indissociabile dalla *nostalgia*, da intendere come distanza incolmabile, materializzazione della perdita, tempo irrimediabilmente passato; mentre Lévi-Strauss rimanda, persino quando la protagonista è la memoria – cioè l'autobiografia (*Tristi Tropici, Saudades do Brasil*) – a un blocco di spazio-tempo in cui la geografia dei luoghi non è mai in secondo piano: al contrario, è sempre da un processo di collocazione-localizzazione che s'innescia il processo conoscitivo, da una contestualizzazione ambientale rigorosa e definita in cui l'esperienza dei sensi non si perde, riacquistando la forza dimenticata (non perduta!) dei suoi supporti. In Lévi-Strauss quindi prevale la *malinconia* come lontananza innanzitutto geografica, distanza fisica dai luoghi⁵⁴. L'insieme costituente una cultura non è per lui,

⁵¹ Il quale parla, in *Gennariello*, di «linguaggio delle cose», 'assoluto' in quanto il sentimento che vi si lega trascende la storicità da cui muove – di nuovo la dimensione esistenziale, in Pasolini inseparabile da quella conoscitiva (cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 571-80).

⁵² Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 84-5.

⁵³ Id., *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., p. 169.

⁵⁴ Leggiamo nell'incipit di *Saudades do Brasil*: «Il creosoto di cui, prima di partire per una spedizione, impregnavo i bauli per proteggerli dalle termiti e dalla muffa: ne colgo ancora l'odore quando dischiudo i miei taccuini. Quasi impercettibile dopo più di mezzo secolo, questa traccia mi rende tuttavia immediatamente presenti le savane e le foreste del Brasile centrale, componente indissociabile da altri odori, umani, animali e vegetali, e anche da suoni e da colori. Per quanto possa essersi ormai affievolito, quell'odore, per me profumo, è la cosa in sé, una parte sempre reale di quel che ho vissuto» (C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil. Immagini dai Tristi Tropici*, Milano 2003, p. 9). Questo estratto, da solo, può essere assunto come paradigma di una serie di differenze: dove emerge ad esempio la presenza concreta, reale di una sensazione forte, letteralmente svincolata dal tempo (per quanto «quasi impercettibile dopo più di mezzo secolo»), contrapposta alla dimensione della perdita che caratterizza tutti gli scritti pasoliniani della maturità, dove nemmeno un'esperienza vitale può più restituire, se non fuggacemente o in modo effimero, la forza della presenza originaria e perdurante di cui parla Lévi-Strauss. Il tempo in Pasolini ha dissolto tutto fuorché il dolore del ricordo che irrompe; il tempo in Lévi-Strauss non può annichilire ciò che è reso nuovamente presente: in questo caso è la dolcezza, non la violenza, a prevalere. Inutile dire, una volta di più, che tali poetiche (anche letterarie) hanno radici esistenziali che non potrebbero essere più diverse: il culto della giovinezza (con relativa mitologia del corpo e dello slancio vitale) proprio di Pasolini: il dolce, quieto disincanto di Lévi-Strauss di fronte alla vecchiaia che avanza; il terrore del primo dinanzi al tempo che degrada corpi e sensi, nonché il furore disperato con cui vi si oppone; il malinconico distacco del secondo che lo accetta, senza pathos né disperazione alcuna. «Alla mia lontana gioventù invio un saluto amichevole e nostalgico», così termina *Saudades*: un'affermazione 'conciliante' inconcepibile in Pasolini, cui Lévi-Strauss rimproverebbe di voler «tutto o niente», come scrive

come vorrebbe Pasolini, «esaustivo una volta per sempre della totalità»⁵⁵, perché oggettivo non significa scolpito nel marmo della struttura; significa determinato su di un piano che è separato da quello storico, ‘fissato’ eppure cangiante proprio perché esperibile solo nel divenire⁵⁶. Riconoscere una cultura significa concepire scientemente l’insieme conchiuso (non rigido) dei suoi tratti, garantendole, per il fatto stesso di esistere, pari dignità rispetto ad ogni altra (che poi è il motivo per cui, per sua stessa ammissione, Pasolini ammira Lévi-Strauss)⁵⁷. Non significa ‘imbalsamarlo’ ad eterna memoria: l’antropologo non è un archeologo (almeno non primariamente). Inoltre, l’impressione è che Pasolini confonda la struttura col sincronico (quando non con la cultura *sic et simpliciter*), e la storia col diacronico, contrapponendoli e alternandoli: mentre Lévi-Strauss, che pure non si stanca di illustrare le distinzioni sincronia/diacronia, storia/struttura, fonetica/grammatica, individuale/collettivo non si esime neppure dall’analizzare i casi in cui un elemento può essere reperito in una categoria *prima facie* estranea (l’elemento diacronico e quello grammaticale, ad esempio, possono esserci nell’individuale come nel collettivo)⁵⁸. Tale mancanza di rigore (non solo lessicale) impedisce a Pasolini di comprendere che non esistono, come egli crede, strutture ‘pure’ – cui corrisponderebbe la chiarezza di contorni propria delle società isolate – e altre ‘impure’; esistono, al limite, realtà ibride e altre più ‘compatte’, il che tuttavia non si ripercuote sulle strutture in se stesse, ma eventualmente sul loro grado di intellegibilità. Non si può prima accusare Lévi-Strauss di formalismo e rinfacciargli poi l’‘impurità’ delle strutture in società particolari, vale a dire il non poter essere forme ‘pure’: se le strutture sono in quanto tali inconsce (profonde) e formali, non si vede perché dovrebbero essere ‘impure’ (cioè qualcosa di diverso da una morfologia definita). Osserviamo poi che Pasolini non distingue tra strutture elementari e strutture complesse⁵⁹, il che gli garantirebbe di rimediare alla confusione tra sistemi caratterizzati da classificazioni immediate (ad esempio gli atomi di parentela a partire dalla proibizione dell’incesto) e altri in cui la classificazione è mediata da determinazioni esterne al sistema considerato (per restare sull’esempio della parentela, l’intervento di meccanismi economici o psicologici); mancanza che sembra essere alla base della convinzione pasoliniana per cui processi eterogenei di significazione, sedimentandosi e sovrapponendosi, darebbero vita a sistemi culturali la cui caoticità è sinonimo di storia non ‘lineare’ (non è anche in questo senso che possiamo leggere la definizione dello strutturalismo come «geometria del magma»?).

Lo strutturalismo non nega la storia: Lévi-Strauss si è curato di prevenire quest’accusa sin dai suoi primi scritti. L’introduzione ad *Antropologia strutturale*

ne *Il crudo e il cotto* a proposito dei metafisici. Il sottosuolo di un discorso sul tempo e lo spazio come coordinate tematiche nei due autori in esame, parte inevitabilmente da qui.

⁵⁵ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 217

⁵⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Milano 2008, p. 381.

⁵⁷ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 821-2.

⁵⁸ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Elogio dell’antropologia*, Torino 2008, p. 26.

⁵⁹ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 2003, pp. 591-612; E. Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, Roma-Bari 2000, pp. 56-62.

è interamente dedicata al rapporto tra antropologia e storiografia (o tra struttura e storia), esposta con chiarezza dapprima nel suo nucleo problematico («se le nostre scienze tengono conto della dimensione diacronica dei fenomeni [...] sono incapaci di farne la storia; se invece cercano di lavorare alla maniera dello storico, si lasciano sfuggire la dimensione del tempo»⁶⁰) e infine nei rispettivi procedimenti («la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, l'etnologia in base alle condizioni inconsce, della vita sociale»⁶¹). Dove è perfettamente chiaro che il fatto che operino su piani distinti non comporta la loro incompatibilità: tanto è vero che Lévi-Strauss le definisce complementari⁶². Apprendiamo, infatti, che le esigenze dello storico e quelle dell'etnografo sono le stesse: il primo può avvalersi delle ricerche sul campo del secondo, laddove queste si protraggano con una certa continuità nel tempo, mentre l'antropologo può intervenire laddove concernano diverse regioni, e quindi diverse pratiche: ecco perché si può dire che la differenza fondamentale tra antropologia e storia non è né di oggetto, né, in senso stretto, di scopo, ma di prospettiva⁶³. Perché allora Pasolini pensa la storia come del tutto antitetica alla struttura? Abbiamo visto che egli ritiene, sbagliando, che le strutture siano fisse e immutabili. Ma c'è dell'altro. Pasolini imputa allo strutturalismo la sua mancanza di valori, gli unici – a suo avviso – in grado di far evolvere la struttura, grazie ai quali è possibile introdurre la dimensione del tempo. In questo modo pensiero teoretico e 'momento' etico-politico dovrebbero incontrarsi. Eppure non si vede quali debbano essere questi valori, se non quelli operanti nel mondo sociale indagato – che solo può fornire i parametri per misurarlo –: parametri eminentemente contestuali e locali, *non* universali e globali (come il marxismo ritiene essere i suoi). Ora, dato che Pasolini rimprovera a Lévi-Strauss di voler sostituire alla realtà il suo tipo, cioè uno schema, un'astrazione partorita in laboratorio, vediamo che quest'accusa gli si ritorce contro. Che senso può avere 'riempire' la struttura con i «valori dell'ideologia marxista», se questi sono totalmente estranei alle culture in questione? Non è un'operazione altrettanto 'colonialista' e arbitraria quanto l'industrializzazione capitalistica? Non è questa – per parafrasare l'accusa di Pasolini – una sostituzione della realtà con un 'tipo' (peraltro culturalmente improprio) di quella realtà? Si dirà: l'internazionalizzazione del sistema di produzione capitalistico ha 'internazionalizzato' anche le categorie marxiane (da cui l'accusa a Lévi-Strauss d'incarnare la giustificazione intellettuale del neocapitalismo). Il punto è che Lévi-Strauss, quando parla di diversità delle culture da preservare, si riferisce soprattutto a quelle società e a quelle popolazioni rimaste sostanzialmente fuori (magari ancora per poco) dal grande gioco dell'economia globale e della civiltà moderna, quelle non ancora sotteraneamente compromesse: è a partire da queste – non dai 'puri parlanti' sulla strada dell'assimilazione al nuovo ordine economico – che matura il suo concetto di tolleranza come resistenza all'omologazione, per cui è del tutto insensato attribuirgli una qualche complicità con la rinascita

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 15.

⁶¹ Ivi, p. 31.

⁶² Ivi, pp. 34-8; Id., *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., p. 385.

⁶³ Id., *Antropologia strutturale*, cit., p. 30-1.

capitalistica: da questo punto di vista Lévi-Strauss è antimoderno almeno quanto Pasolini⁶⁴. La differenza è che mentre Pasolini è un marxista senza partito (ma con due 'Chiese', Cristo e Marx⁶⁵), e in virtù di una concezione egemonica dell'intellettuale parla per altri (operai, contadini, sottoproletari, in una parola i subalterni), convinto che l'emancipazione sia un processo che dall'individuo (l'intellettuale) si può estendere, in un primo tempo nella coscienza e poi nella materia, alla collettività – a fronte di questa concezione, Lévi-Strauss non rappresenta che se stesso, convinto com'è che in un'era sempre più globalizzata ogni programma d'azione non possa che prendere forma all'interno della sfera individuale («la diversità delle culture umane è [...] creatrice per ogni individuo dei doveri corrispondenti»⁶⁶): è un intellettuale senza partito e di nessuna Chiesa (se si vuole ne ha fondata una). È convinto, a ragione, che nel momento in cui si esamina un universo socio-culturale distinto e non ancora estinto, non si diano 'valori' se non interni al contesto che li ha prodotti. Considerare universali valori particolari (compresi quelli marxisti), per poi estenderli a coloro che non sono ancora stati intaccati dal male che quegli stessi valori combattono, significa pretendere di fornire il rimedio prima ancora che venga contratta la malattia, ovvero far morire una cultura due volte: la prima con un modello di sviluppo rapace, la seconda con un (supposto) rimedio che è l'altra faccia di quel modello. Nell'era del neocapitalismo, alla supposta *universalità* delle categorie del marxista l'antropologo strutturale oppone l'accertata validità *particolare* (collettiva e locale) di un insieme preliminarmente definito.

È pur vero che Lévi-Strauss ne *Le origini delle buone maniere a tavola* oppone il metodo storico – il quale accetta l'ipotesi «che i miti possano contenere motivi gratuiti e privi di significato»⁶⁷ (da cui la confusione magmatica di cui parla Pasolini, da intendere al contrario come compresenza di funzionalità e 'gratuità' dei fatti sociali in un insieme culturale, a seconda del livello esaminato) – a quello strutturale, che interpreta la significazione come relazione tra termini⁶⁸ per cui nessun particolare va perduto⁶⁹ (da cui la struttura come 'categoria vuota' del pensiero, spazio virtuale, forma derivante dall'ordito di connessioni oppositive sistematiche che Pasolini si ostina a fraintendere come concrete e incrostate di particolari, confondendo la struttura con i contenuti che vi concregono superficialmente), e il senso deriva dai rapporti dinanzi ai quali l'analisi si esercita mettendo a nudo le proprie stesse operazioni. Ma tale differenza non è dell'ordine dell'inconciliabilità: sollecita piuttosto (anzi presuppone) un'integrazione, che

⁶⁴ Riguardo la critica sistematica delle presunte acquisizioni della modernità in Lévi-Strauss, cfr. U. Fabietti, *Moderno, ultramoderno, antimoderno*, in W. Kaltenbacher, *Simposio Lévi-Strauss. Uno sguardo dall'oggi*, Milano 2014, pp. 39-48.

⁶⁵ Cfr. R. Carnero, *Morire per le idee. Vita letteraria di Pier Paolo Pasolini*, Milano 2010, pp. 29-57.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, cit., p. 49.

⁶⁷ Id., *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., p. 353.

⁶⁸ Id., *La potière jalouse*, Paris 2005, p. 268.

⁶⁹ «La regola fondamentale dell'analisi strutturale [...] vuole che ogni dettaglio, per quanto insignificante, riempia una funzione» (C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris 2004, p. 85; trad. nostra).

sfocia nella ricostruzione di un passato (stavolta sì) immutabile di cui si colgono le fasi evolutive, e la storia di un presente il cui segreto è impenetrabile con le sole informazioni disponibili – cioè i dati raccolti dall'etnografo⁷⁰. Ma è tempo ora di passare all'ultima accusa, la più sostanziale, che Pasolini fa allo strutturalismo.

Egli si riferisce più volte al pensiero di Lévi-Strauss come a una «filosofia»⁷¹, per giunta «ingenua»⁷², un «razionalismo francese vecchia maniera»⁷³, colpevole di aver postulato quella «monovalenza della realtà»⁷⁴ di cui i «filosofi (come, per la sua cultura e la sua *forma mentis* Lévi-Strauss)»⁷⁵ vivono la tensione epistemologica. Pasolini dovrebbe sapere che è almeno dal '55, cioè dai tempi di *Tristi Tropici*, che Lévi-Strauss sostiene di essere divenuto antropologo per il desiderio di uscire dalla filosofia (accademica o speculativa che fosse)⁷⁶, affermazione che compare a più riprese in tutta la sua opera⁷⁷, anche negli anni precedenti la datazione del saggio pasoliniano⁷⁸. Dovrebbe sapere che alla dialettica, che egli meccanicamente riconduce al marxismo (in opposizione al razionalismo statico dei filosofi), Lévi-Strauss ha dedicato un saggio intero⁷⁹, da cui peraltro traspare – come del resto a più riprese sia in *Antropologia strutturale* sia in *Tristi Tropici* – una certa confidenza con i testi marxiani, e una documentata consonanza, frutto di un'affinità più scientifica che 'elettiva' (ennesima differenza tra i due). Sarebbe tenuto a sapere che l'opposizione ragionata alla fenomenologia e all'esistenzialismo (cui Pasolini viceversa rimane legato)⁸⁰ coincide col suo giudizio riguardo il pensiero filosofico moderno e contemporaneo (quantomeno dall'idealismo tedesco in poi). Dovrebbe sapere che il procedimento dell'antropologo strutturale è precisamente inverso a

⁷⁰ Id., *Antropologia strutturale*, cit., p. 15.

⁷¹ P. P. Pasolini, *Saggi sull'arte e sulla letteratura*, cit., p. 1338.

⁷² Ivi, p. 1341.

⁷³ P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 2009, 1389-90.

⁷⁴ Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, p. 1341.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Milano 2011, pp. 43-51.

⁷⁷ «Non sto cercando di formulare una filosofia, e neppure una teoria» (C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, cit., p. 144); «le digressioni filosofiche occupano uno spazio molto ristretto nella mia opera e io accordo loro troppa poca importanza per essermi preoccupato di condurle con rigore» (Id., *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, cit., p. 39); «[...] queste opinioni, che non hanno nulla di filosofico, ci vengono imposte dalla pratica etnografica più concreta, e davanti ad ogni problema particolare» (Id., *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 114-5). E così via.

⁷⁸ Si veda ad esempio *Il crudo e il cotto* (Id., *Il crudo e il cotto*, cit. pp. 24-30).

⁷⁹ Dal titolo *Storia e dialettica*, appunto (in C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 2010, pp. 267-90). Pasolini puntualmente non l'ha letto, come risulta dalla sua copia personale: «a consultare i pochi libri rimasti nella biblioteca di Pasolini, si resta colpiti da un particolare [...]; molti volumi, di quelli che lui cita e utilizza spesso, sono fittamente annotati e accanitamente sottolineati nelle prime pagine – poi c'è una piegatura diagonale all'angolo superiore, di quelle che si dicono "orecchie", e al di là il libro è assolutamente intonso. Nel Pensiero selvaggio di Lévi-Strauss, per esempio, le sottolineature si fermano a p. 47 [...]» (W. Siti, *L'opera rimasta sola*, cit., p. 1900). Un altro saggio importante – questa volta in *Antropologia strutturale* – smen-tisce nuovamente Pasolini: quello intitolato *Struttura e dialettica*, in cui tra l'altro si legge: «la dialettica strutturale non contraddice quindi il determinismo storico: anzi lo esige e gli fornisce un nuovo strumento» (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 270).

⁸⁰ Cfr. il saggio *In margine all'esistenzialismo* (P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 29-32).

quello del filosofo⁸¹. Sarebbe tenuto a conoscere le opinioni di Lévi-Strauss sulle principali correnti della filosofia, ritenuta «condannata a meno che non accetti di diventare riflessione sul sapere scientifico»⁸². L'avversione di Lévi-Strauss per la filosofia non è quindi incidentale, fa tutt'uno con la sua pratica di studioso e le sue riflessioni; è connaturata all'impostazione di base delle sue ricerche:

Spero proprio di non dare neppure l'impressione che il mio lavoro sia una filosofia. Nel mio caso non si tratta sicuramente di questo. Certo, ho avuto una formazione filosofica e non posso impedirmi di dare a volte un'occhiata al mio lavoro e di domandarmi, un po' filosoficamente, in che modo lo si possa considerare. Ma per me questo non è affatto importante. L'essenziale è arrivare a districare problemi che sono concreti da ogni punto di vista⁸³.

Una dichiarazione che, insieme agli altri passi citati in nota, destituisce di ogni fondamento le insinuazioni pasoliniane, tanto più che Pasolini riporta gli argomenti di Gurvitch (condividendoli) senza minimamente accennare alla risposta di Lévi-Strauss a quegli stessi argomenti⁸⁴ (il che induce a pensare che si sia imbattuto nel primo testo sociologico di una qualche rilevanza sullo strutturalismo e ne abbia sposato le tesi acriticamente, curandosi poi d'indirizzarle su una 'pista' marxiana). Anche il rilievo sull'apparente superamento del marxismo è malsicuro; nella sua foga di equiparare formalismo ed empirismo come risultati meccanici della rinascita neocapitalistica, per di più complici (l'antropologia che diventa ancella dell'industria) Pasolini equivoca l'operazione di Lévi-Strauss, scambiando un genuino rispetto della diversità per un colpevole rifiuto ad intervenire attivamente⁸⁵ nella lotta di classe, dove peraltro se è chiaro chi sono gli oppressi, non è chiaro, al di là dei proclami,

⁸¹ «A differenza del filosofo, l'etnologo non si sente costretto ad assumere come principio di riflessione le condizioni d'esercizio del suo proprio pensiero, o di una scienza che è quella della sua società e del suo tempo, allo scopo di estendere queste constatazioni locali a un intelletto la cui universalità non potrà essere che ipotetica e virtuale. Preoccupato dagli stessi problemi, egli adotta un procedimento che, sotto due rispetti, è l'inverso di quello del filosofo. All'ipotesi di un intelletto universale l'etnologo preferisce l'osservazione empirica di intelletti collettivi le cui proprietà[...] gli sono rese manifeste da innumerevoli sistemi concreti di rappresentazioni. E poiché per lui [...] questi sistemi rappresentano tutta la gamma delle variazioni possibili in seno a un genere, egli sceglie quelli la cui divergenza gli sembra più accentuata, nella speranza che le regole metodiche che gli si imporranno per tradurre questi sistemi nei termini del suo proprio sistema e viceversa, metteranno a nudo una rete di costrizioni fondamentali e comuni [...]» (C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 26). E ancora, in *Primitivi e civilizzati*, a un Georges Charbonnier che lo incalza, Lévi-Strauss risponde: «Lei mi sta ponendo dei grandi problemi filosofici; ma se l'etnologo si lasciasse dominare da simili problemi, smetterebbe di fare l'etnologo per dedicarsi alla filosofia. Il suo ruolo è invece più modesto e consiste nel delimitare un settore, e cioè l'insieme dei fenomeni culturali» (C. Lévi-Strauss, *Primitivi e civilizzati*, cit., p. 126).

⁸² C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, Milano 2008, p. 605. È questo l'ennesimo elemento che lo contrappone a Pasolini, il quale all'opposto si batte per la più assoluta autonomia delle scienze umane e per un ritorno ai valori propri della cultura umanistica.

⁸³ Id., *Cristi di oscure speranze*, cit., p. 25-6.

⁸⁴ Cfr. *Appendice al capitolo XV* (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, pp. 357-74).

⁸⁵ Attivamente? E come? Attraverso la lotta armata? Il sabotaggio? La guerriglia? Pasolini non lo dice.

quale alternativa reale si fornisce loro convertendoli al marxismo – e soprattutto quale alternativa sistemica hanno, oltre a un rifiuto incondizionato che li condanna alla marginalità o alla morte. Nel tacciare d'ingenuità Lévi-Strauss Pasolini cade dunque vittima del suo stesso accanimento ideologico, che gli impedisce di constatare come non si possa chiedere all'antropologia di fare ciò che in quanto scienza – benché 'profetica' – non può fare (come ad esempio fornire un prontuario al rivoluzionario). La scienza deve fare scienza: nel farlo, è di per sé 'rivoluzionaria' se prescrive la tolleranza come frutto del pensiero critico in generale, e di opposizione ai dettami neocapitalistici in particolare (in questo senso come in altri l'antropologia strutturale è, piaccia o non piaccia, un'autentica 'scienza umana'). È curioso che Pasolini si lasci sfuggire l'occasione di attaccare senza colpi bassi Lévi-Strauss, accusarlo cioè di neopositivismo, il quale se non coincide con la sua concezione dell'antropologia ne è certo una componente massiccia, o quantomeno una vena sotterranea: ma ripensandoci non stupisce, perché non esiste scienza più 'positiva' del marxismo stesso, che pervaso com'è dalla certezza della sua verità come scienza, non può non desiderare di verificare la bontà dei suoi strumenti, cioè la misura della loro validità relativa (materialismo storico). Da questo punto di vista esso è più scienziato (più 'statico', dogmatico) di ogni possibile strutturalismo. Senza contare che Pasolini sconta un'ulteriore incoerenza, perché si preclude di ottenere il potere necessario all'applicazione degli strumenti con cui modellare la realtà post-capitalistica, per cui se da un lato reclama il diritto di intervenire attivamente sull'ordine, abbattendo (almeno nelle intenzioni) il neocapitalismo, dall'altro pretende di denunciare l'anarchia disumana di ogni potere. Possiamo dire, quindi, che già in questo saggio del '65 è prefigurata la disperazione come esito in certo modo 'scontato' della parabola pasoliniana. Si consideri infatti la sua posizione dal punto di vista strategico: non ho altra scelta che il marxismo, afferma Pasolini, l'unica vera scienza in grado di fornire le risposte adeguate. L'antropologia strutturale tuttavia dispone di strumenti pratici la cui validità rimane perlopiù un fatto privato, nel senso che l'agire dell'antropologo strutturalista come cittadino non discende da una o un'altra sfumatura teorica: la tolleranza e la tutela della diversità sono dogmi intangibili. Così non è per il (neo)marxista pasoliniano, sicuro solo della necessità etica dell'abbattimento del regime neocapitalistico e persuaso teleologicamente dell'intrinseco valore (storico) dei suoi strumenti; ma che al tempo stesso si nega – in virtù del rifiuto a detenere il potere necessario ad applicare quegli stessi strumenti – la possibilità stessa di agire, cioè di costruire qualcosa *dopo*. Il suo itinerario polemico finisce così per essere ben più statico di ogni razionalismo volto a contemplare la 'realtà-che-è', per riprendere la formula con cui egli accusa Lévi-Strauss. Perché non si dà palingenesi reale, nella teoria prima ancora che nella pratica, a partire da una posizione puramente contrappositiva. Quale intervento è praticabile, se si predica la vanità di ogni opzione? Che senso può avere la trasfigurazione poetica dei subalterni, se non è un preludio a un'azione 'ragionevole'? Che 'scelta' può essere il marxismo, se non fornisce altro che dei simulacri di valori anacronistici, quei valori dell'ideologia

marxista con cui Pasolini pretende di 'informare' la struttura, 'facendo' in tal modo la storia? Cos'hanno in comune i valori pre-moderni legati alla sacralità del pensiero selvaggio, con la componente teistica⁸⁶ del marxismo, cresciuto nella chimera di una scienza indubitabile e trionfante? Come ci si può richiamare ai valori premoderni, vantarne la nostalgia, ritenendo dall'altra parte di sostituirli con i valori moderni del marxismo? L'errore di Pasolini consiste nel credere che tale 'sostituzione' di valori comporti per ciò stesso una redenzione antropologica: come se l'impegno contro il neocapitalismo implichi per ciò stesso, nel caso di un esito vittorioso, un'umanità migliore. In altri termini, Pasolini interpreta (gramscianamente) il piano antropologico come eminentemente politico, come categoria-sintesi in grado di comprendere la realtà, senza tenere conto che esso è sociale e/o culturale nel suo significato originario, cioè prepolitico (e quindi anche pre-marxiano o pre-marxista).

In questo contesto, ogni analisi che chiami in causa, come fa Pasolini, la lotta di classe, nonché il ruolo del sapere antropologico come materiale da sussumere nella coscienza di classe «il cui sguardo è critico anche nel vivere un'esperienza irriducibile»⁸⁷, è puro baloccamento ideologico: si risolve cioè in un inutile appello a generiche parole d'ordine. Il punto cruciale è che se alcune istanze di emancipazione persistono nel marxismo, esse vanno cercate non in contrapposizione all'antropologia strutturale, bensì in un'ottica comparativa, di dialogo con quest'ultima, che per molti versi lo supera⁸⁸.

3. Tracce di un'opera incompiuta. Conclusioni

Sarebbe tuttavia ingiusto limitarsi alla constatazione di un fraintendimento, di un insieme di sviste e leggerezze, insomma di una sostanziale mancanza di dimestichezza da parte di Pasolini con i principali dispositivi dell'antropologia strutturale (che pure, come abbiamo dimostrato, è innegabile). Perché ciò che vi è di più interessante nello scrittore di Casarsa (e non solo relativamente a quest'ambito) è proprio la capacità di cogliere, in un autore o in un'opera,

⁸⁶ Secondo Bertrand Russell, nonostante la professione di ateismo, certe affermazioni marxiane si spiegano solo come teismo di segno opposto. Il marxismo come religione: l'uomo contro Dio è un nuovo dio (Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, Milano 2005). Da cui l'umanesimo, pervasivo in Gramsci come in Pasolini; del tutto assente in Lévi-Strauss, la cui prospettiva è radicalmente anti-umanistica.

⁸⁷ P. P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 1342.

⁸⁸ Mi sono occupato di questi temi, sostenendo una tesi diametralmente opposta a quella pasoliniana, in *Sebag e noi. Note a Marxismo e strutturalismo*, cui mi permetto di rinviare (L. Peloso, *Sebag e noi. Note a Marxismo e strutturalismo*, in «Janus. Quaderni del Circolo Glossematico», XIII, 2014, pp. 101-10). Se è vero dunque, con le parole di Guido Santato, che in Pasolini «la fuga dall'etnocentrismo e dall'eurocentrismo – motivo cui non sono estranee suggestioni da Lévi-Strauss [...] – è in realtà una fuga dal presente storico della civiltà neocapitalistica e borghese verso un mondo ancora incontaminato e selvaggio» (G. Santato, *Pier Paolo Pasolini. L'opera poetica, narrativa, cinematografica, teatrale e saggistica*, Roma 2012, p. 283), è pur vero che tali suggestioni, peraltro meramente letterarie e 'impressionistiche', vengono declinate esclusivamente in chiave polemica e politica, senza conoscere un adeguato sviluppo sul piano delle conseguenze storiche, scientifiche ed ecologiche.

debolezze d'impianto, incoerenze sospette, zone d'ombra involontariamente occultate; tutti elementi che studiosi ben più qualificati di lui faticherebbero non poco a portare alla luce, e che Pasolini riesce invece a rischiarare con la sola forza della sua 'impudenza'.

È singolare e caratteristico che negli stessi luoghi dell'*opus* pasoliniano di cui abbiamo rilevato di volta in volta pressapochismo, impreparazione e inconsistenza, s'insinuino spunti preziosi per una critica fondata e niente affatto manieristica del pensiero antropologico di Lévi-Strauss – tracce che hanno poi conosciuto uno sviluppo, e quindi hanno in qualche misura confermato alcune intuizioni, anche a distanza di anni; che in tutti i casi sono avvenute a prescindere da Pasolini, e che tuttavia ne hanno provato la fondatezza (benché per esteso, in profondità e con argomenti di gran lunga migliori)... arrivando in un caso, come vedremo, a costituire – in quella che è una singolare consonanza a posteriori – una proposta di riforma in seno all'antropologia stessa.

Se riprendiamo il filo da dove siamo partiti, precisamente dal brano degli *Scritti corsari* che attribuisce all'antropologo francese la paternità di strutture 'pure'⁸⁹ (l'altra faccia dell'immodificabilità di cui parla lo scritto sul 'buon selvaggio')⁹⁰, notiamo che s'insinua un tema apparentemente secondario, il quale s'intreccia con quello da noi trattato nei paragrafi precedenti da un'altra angolazione:

è veramente un peccato che De Martino anziché occuparsi della cultura popolare della Lucania non si sia occupato della cultura popolare di Napoli. Del resto nessun etnologo o antropologo si è mai occupato, con la stessa precisione e assolutezza scientifica usata per le culture popolari contadine, delle culture popolari urbane. È inconcepibile uno studio come quello dedicato da Lévi-Strauss ad alcuni piccoli popoli selvaggi – isolati e puri – per il popolo di Napoli, per esempio⁹¹.

Nonostante le conclusioni illustrate nel prosieguo del passo siano – l'abbiamo visto – arbitrarie, si tratta di un'osservazione importantissima almeno per tre ragioni: innanzitutto coglie, in anticipo, una delle possibili linee di ricerca sul campo, l'antropologia urbana, che oggi siamo abituati a considerare un ambito autonomo, un settore specifico nella vasta area delle discipline demotno-antropologiche (per l'appunto). Pasolini intuisce che l'antropologia ha l'occasione di fare di necessità virtù, rispondendo all'estinzione progressiva e inarrestabile delle società tradizionali – indagate da Lévi-Strauss come dai suoi precursori – con l'esigenza di ottenere risultati volgendo lo sguardo altrove, e precisamente là dove fino a ieri l'antropologo non guardava, in quanto – è lo stesso Lévi-Strauss a dirlo – l'antropologo sceglie di partire dai sistemi culturali la cui divergenza in termini di trasformazioni sia il più accentuata possibile rispetto alla sua⁹². Questo comporta un corollario, che rivela il limite della stessa antropologia

⁸⁹ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 469.

⁹⁰ Ivi, p. 217.

⁹¹ Ivi, p. 469.

⁹² Cfr. nota 86.

culturale (specie nella sua versione strutturale): l'antropologo, essendo obbligato a ridurre la divergenza massima tra sistemi culturali (che va sparendo nell'era dell'omologazione planetaria), non si trova più a integrare i modelli relativi alla gamma di 'lontane' trasformazioni possibili con strutture di cui conosce bene anche le superfici (i fatti culturali della società da cui proviene), ma a studiare insieme concreti che celano sistemi di rappresentazioni la cui alterità non è 'assoluta' rispetto a quelli della sua società di provenienza (assumibile come del tutto 'relativa' in rapporto alla sua perché incommensurabile, misurata cioè con parametri e valori del tutto diversi; 'relativa' proprio in quanto 'assolutamente altra'). Tali insiemi sono continuamente tangenti, secanti, talora sovrapposti ai sistemi le cui trame egli, partendo per una destinazione lontana, abitualmente si lascia alle spalle per poi ritrovarsi immerso dopo la spedizione. Difficile non pensare al motto «l'antropologia comincia a casa propria» con cui Malinowski riassume i compiti della scienza moderna – ma in una chiave diversa da quella del funzionalista, che la intende come parola d'ordine generale applicabile al proprio contesto nazionale. Qui esso assume un significato più preciso: l'antropologia smette di essere indagine sulla somiglianza come caso particolare della diversità (Lévi-Strauss)⁹³, per diventare studio delle differenze interne a un sistema dove i flussi prevalgono sulle trasformazioni, dove quindi la diversità non è riconducibile a schemi di determinazioni oppositive ma a slittamenti di significato (che come tali riguardano le incrinature, le pieghe, le discontinuità interne a *un* sistema rarefatto, anziché il confronto di due compatti)⁹⁴.

Terzo, e in conseguenza di ciò, Pasolini indirettamente ci spinge a porre un quesito cui l'antropologia culturale non ha risposto: cosa fare quando 'l'altro', anziché essere lontano, è intorno a noi, nel nostro paese, nel nostro quartiere? Quando l'antropologo, anziché sottoporre «alla prova di esperienze sociali irriducibili alla sua le proprie tradizioni e credenze, facendo l'autopsia alla propria società»⁹⁵, è sottoposto come chiunque altro ad esperienze sociali vicine (nello spazio se non nelle coordinate) alla sua? Come rendere conto di questa alterità, come studiare questa diversità relativa (e magari onnipresente, come può essere il caso napoletano citato da Pasolini), per nulla irriducibile al proprio essere? Cosa 'tutelare', che tipo di diversità preservare quando essa – per quanto metaforicamente – ci 'assedia'? Pasolini in questo ha avuto ragione: l'antropologia strutturale non è in grado di rispondere esaurientemente alle sfide di una società le cui componenti, per quanto difformi, sono in ogni aspetto 'convertibili' nella nostra esperienza sociale e quotidiana (una società peraltro ch'è in tutto e per tutto quella odierna). E non lo è nella misura in cui i suoi sistemi di classificazione, esclusivamente oppositivi, non riescono a far presa su

⁹³ Cfr. C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 32.

⁹⁴ Esigenza cui peraltro si è cercato di corrispondere anche nell'antropologia 'classica' (il ricercatore lontano da casa propria), seppur d'area esclusivamente britannica: si pensi al metodo regionale-strutturale di Alan Barnard (A. Barnard, *Hunters and Herders of Southern Africa*, Cambridge 1992).

⁹⁵ R. Caillois, C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, Milano 2004, p. 102.

di una gamma di determinazioni in cui a prevalere non è la polarità; dove non è la somiglianza ad essere un caso particolare della differenza, come vuole Lévi-Strauss, ma (quantomeno per assurdo) il contrario. L'antropologo strutturale, laddove si attenga pedissequamente alle istruzioni del suo maestro, è destinato a perdere di vista i cambiamenti che avvengono davanti ai suoi occhi, nella società da cui proviene, e si trova prima o poi nella condizione paradossale di vedere sfarinarsi come sabbia tra le mani il materiale che, ad altre latitudini prima, e nel suo laboratorio poi, è riuscito a compattare, sicuro dei suoi dispositivi classificatori – tutto questo mentre è giunto a sottrarre al caos e all'incomprensibilità sistemi culturali propri di una società che non è la sua!

Il riferimento a De Martino è in questo contesto decisivo: facendo il suo nome (benché rammaricandosi che abbia imboccato la via in un certo senso meno rischiosa, la cultura popolare contadina anziché urbana), Pasolini rivendica una specificità della tradizione antropologica italiana, come approccio all'impurità dell'esistente (non delle strutture!), che può fornire un contributo non trascurabile, in un momento storico dove la diversità 'pura', palese, incolmabile, va sparendo in favore di un reiterato e sempre più irrefutabile contatto con l'altro. Da questo punto di vista la società italiana, frutto di un passato che non presenta sostanziali analogie con la storia di altri paesi europei (il che sul piano civile le è stato perlopiù d'intralcio), diventa suo malgrado un caso 'di scuola', perché in alcuni casi circoscritti ma sempre determinati ha presentato, e continua a presentare, forme di convivenza in cui la traducibilità dei linguaggi e delle esperienze è un fatto, prima ancora che un'ipotesi. Riteniamo che sia questo, e non l'eterodossia del suo marxismo, a fornire all'empirismo pasoliniano un'autentica e stimolante impronta 'eretica': la quale in tal modo non deriva dalla proposta di riforma dello strutturalismo in chiave poetica (fare esperienza del magma) e marxista (rivoltare il magma con coscienza rivoluzionaria), bensì dal presentire ed evocare, per quanto vagamente, nuovi percorsi dopo che altri più esperti battistrada hanno indicato la via. I suoi si configurano come scarti rispetto a strade maestre (si badi: scarti, non scorciatoie), proposte talvolta improbabili e talvolta folgoranti pur non essendo in senso stretto 'originali'.

Ripensiamo ai suoi appunti sullo strutturalismo francese: abbiamo già detto come egli confessi l'impossibilità di essere strutturalista in quanto italiano, parte cioè di una realtà (è proprio il caso di dirlo) irriducibile ad altre, non 'ordinata' e 'monolitica' come il corpo sociale francese, poco confacente alla 'presa' di categorie come struttura, che pure egli non comprende sino in fondo – consideriamo ora questi appunti insieme alla polemica intorno alla figura dell'intellettuale laico parigino come alfiere-prototipo del borghese occidentale, altezzoso e saccente, esemplarmente razzista⁹⁶, più simile (aggiungiamo noi) a Voltaire che a Rousseau; pensiamo anche, al di là della sua proposta – sul piano teorico ed epistemologico infondata, lo abbiamo visto, ma il punto qui è un altro – di incorporare nello strutturalismo i valori che gli fanno difetto⁹⁷: avremo un

⁹⁶ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1062.

⁹⁷ Ivi, pp. 1389-90.

coacervo personale ma rappresentativo di quella vocazione civile che è una delle cifre della via italiana al pensiero antropologico, che nasce non come esigenza (Lévi-Strauss) o 'scelta' (Sebag) di soppressione del caos in favore dell'ordine (anche sociale), bensì a partire dal riconoscimento del carattere contraddittorio-conflittuale della realtà (del magma, direbbe Pasolini). Ecco allora che ciò che in sede conoscitiva appare debole, in sede polemica (o se si preferisce etico-politica in senso ampio) diventa addirittura proficuo per la ricerca (posto che si attenni il manicheismo 'meccanicista' di alcuni schemi pasoliniani).

Non è tutto. Nel far suo un intervento di Roumequère del 1959, c'è un particolare che salta agli occhi (benché il merito di Pasolini si limiti al fatto di farlo suo): nel brano in questione si legge che «bisogna reinserire la nozione di struttura in una prospettiva di epistemologia genetica e storica»⁹⁸. La parola chiave non è 'storica' (sul perché la meta-storicità dello strutturalismo sia un pregiudizio ci siamo soffermati a lungo), ma «genetica»: ed è vero che Pasolini, prigioniero della contrapposizione storia *vs* struttura, non ci si sofferma: l'indizio tuttavia c'è, parla chiaro e Pasolini gli dà voce. È come se egli, per bocca di Roumequère e senza conoscenze né strumenti adeguati per formularlo (è poi il motivo per cui gli lascia tanto spazio), sentisse il bisogno di andar oltre quello che Lévi-Strauss in *Dal miele alle ceneri* definisce un prerequisito dello strutturalismo: «l'inclinarsi davanti alla potenza e all'inermità dell'evento»⁹⁹. Spiace indulgere al luogo comune (giustamente osteggiato dalla critica pasoliniana più avveduta) che riduce la figura polivalente dello scrittore, nel periodo che va dal '68 alla sua morte, al ruolo di provocatore e profeta¹⁰⁰: qui però – e per la verità non solo qui – fa capolino un'istanza che trova oggi, quarant'anni dopo, un'adeguata articolazione, e precisamente in quell'ambito socio-antropologico di cui Lévi-Strauss è stato sovrano: ci riferiamo al progetto di emendare il dogma del dato simbolico come realtà da presupporre senza discutere, al pari del linguaggio¹⁰¹, per dare vita a quella genesi del pensiero simbolico che, è vero, viene oggi declinata in senso opposto a quello pasoliniano (che da marxista guarda all'avvenire in termini escatologici), cioè verso un passato umano su cui far luce¹⁰²; ma che è ad esso concorde nel combattere l'arrestarsi dinanzi al simbolismo in tutte le sue forme (miti, riti, pratiche), indipendentemente dall'esito cui pervengono (nel

⁹⁸ Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 1339.

⁹⁹ C. Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, cit., p. 518.

¹⁰⁰ Cfr. P. Bellocchio, *Disperatamente italiano*, in P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. XIII.

¹⁰¹ La formulazione più netta in proposito si trova in un saggio del '47, *La sociologia francese*, dove Lévi-Strauss afferma: «la sociologia non può spiegare la genesi del pensiero simbolico, lo deve assumere come dato» (C. Lévi-Strauss, *La sociologia francese*, Milano-Udine 2013, p. 55). Sulla centralità del linguaggio articolato Lévi-Strauss insiste continuamente (su tutti C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 2002); il tema del linguaggio come dato intrascendibile, enigma-interrogativo primario, «vero problema», «vexata quaestio per eccellenza» e dunque chiave di volta per la spiegazione di ogni fenomeno umano, è esposto con la massima chiarezza in *Primitivi e civilizzati* (cfr. C. Lévi-Strauss, *Primitivi e civilizzati*, cit., pp. 126-8).

¹⁰² Cfr. a tal proposito le ultime, fondamentali opere di Alan Barnard (A. Barnard, *Anthropology of the human origins*, Cambridge 2011; Id., *Genesis of symbolic thought*, Cambridge 2012).

caso dell'antropologia britannica, ad ipotesi più accreditate; nel caso pasoliniano, al mistero dell'essere come ierofania).

Se quindi ha ancora un senso rileggere il Pasolini saggista, è perché in lui abita un demone irrequieto, inesausto e onnivoro, che pur a partire da oggettive mancanze cerca spazi per le proprie ragioni, riuscendo talvolta ad aprire uno squarcio sulla materia in cui si immerge; giungendo, nel caso di Lévi-Strauss, a perforare un piano d'immanenza senza spiragli e intravedere quelli che più tardi, e in modo sistematico, sono stati riconosciuti come limiti 'oggettivi' persino da chi vi si è accostato con empatia¹⁰³.

Se di genio pasoliniano in quest'ambito si può parlare, esso va stanato a partire da quella singolare eterogenesi dei fini per cui egli, muovendo da una scarsa conoscenza di alcuni paradigmi scientifici, da letture episodiche e prevedibili entusiasmi, giunge sorprendentemente a intravedere feritoie, spiragli, tracce ancora da sviluppare, percorsi che si limita a segnalare e la cui praticabilità è affidata al lettore. L'atto di interrogare la sua eredità intellettuale ci pare dunque giocarsi, a quarant'anni dalla sua tragica morte, sul terreno dell'incompiutezza non ancora compiutamente scandagliata.

Luca Peloso, Università degli studi dell'Insubria
✉ luca.peloso.85@gmail.com

¹⁰³ Si vedano gli esempi, estremi ma proprio per questo complementari, del biografo Patrick Wilcken (P. Wilcken, *Il poeta nel laboratorio. Vita di Claude Lévi-Strauss*, Milano 2013) e del saggista Sergio Moravia (S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze 2004): appassionato ma non servile il primo, polemicissimo il secondo, entrambi – al di là delle numerose differenze – sono la prova di come alcuni limiti del pensiero lévi-straussiano siano stati evidenziati prima di tutto dal tempo, che erodendo alcune vecchie, troppo parentorie formulazioni, ha pregiudicato la tenuta di alcuni pilastri dell'antropologia strutturale, in precedenza ritenuti solidi.