

Lévi-Strauss, ovvero l'antropologo nudo. Crudo, cotto o al sangue?

SANDRA BUSATTA

Un giorno Lévi-Strauss riferì in un'intervista un aneddoto riguardante una visita in Corea del Sud. I suoi ospiti tentavano disperatamente di interessarlo ai grandi progressi fatti da uno dei più quotati rappresentanti delle Tigri Asiatiche industrializzate. Gli mostrarono stadi, autostrade e fabbriche, ma Lévi-Strauss si annoiava e cercava di sgaiattolare via ad ogni occasione per vagare nei corridoi dei musei ad osservare le antiche maschere. 'Ma professore', esclamavano alla fine i coreani esasperati, 'lei si interessa solo a cose che non esistono più!'. 'E' vero', rispose lo studioso imbronciato, 'mi interessano solo le cose che non esistono più!' Come afferma Eriksen (2001:310), a cui sono indebitata per questo aneddoto, la variazione culturale all'interno della modernità non era sufficiente ad attirare l'attenzione dell'autore di *Tristi Tropici* (1955).

Questo aneddoto racchiude a mio parere tutta la prospettiva 'orientalista' (Said 1978), esotista e primitivista che ha informato tutta la sua opera e ancora influenza parecchi suoi ammiratori, soprattutto in Italia. *Tristi Tropici*, in particolare, rappresenta l'unico lavoro sul terreno svolto da Lévi-Strauss, per la tesi di dottorato. Questa esperienza di ricerca, poche settimane su cento anni di vita, quasi sparisce al cospetto di una lunga carriera da 'antropologo in poltrona' (*armchair anthropologist*), secondo lo stile di Frazer e di Mauss, e la fedeltà di una vita a teorie linguistiche e antropologiche dei primi decenni del Novecento, lo legano indissolubilmente all'antropologia dell'inizio di quel secolo, certo non a quella della sua fine. Lévi-Strauss, infatti, basa il suo lavoro teorico solo su raccolte di miti ed etnografie scritte da altri, così come gli evoluzionisti costruivano i loro modelli basandosi sui resoconti di viaggiatori, missionari e amministratori coloniali.

Quando Lévi-Strauss andò in Brasile l'antropologia non era ancora un soggetto accademico in Francia. Alla fine del suo primo anno accademico brasiliano,

visitò con la moglie i Caduveo e i Bororo del Mato Grosso (sempre strettamente sorvegliati dai salesiani, ricordiamo). Ma per il Nostro fu un'esperienza formativa, che lo fece sentire di 'rivivere le imprese degli esploratori del 16° secolo' e 'riscovere il Nuovo Mondo per me stesso'. In termini attuali questo si chiama etno-ecoturismo. In una spedizione più lunga, sempre in movimento con il suo gruppo, fu soprattutto intento a cercare oggetti di interesse etnografico per il *Musée de l'Homme* a Parigi. Qui 'scoprì' i Nambikwara: quanto tempo passò tra loro non lo dice, ma possiamo supporre assai poco, dato che lo scopo principale della spedizione era l'acquisto di oggetti per il museo. Uno volta andato a New York, per sfuggire alle persecuzioni antisemite grazie alla Fondazione Rockefeller, si mescolò liberamente agli artisti surrealisti che saccheggiavano regolarmente i negozi di anticaglie in cerca di oggetti d'arte africana e indigena americana, ma ebbe contatti assai scarsi con gli antropologi americani. Preferiva andare alla Biblioteca Pubblica di New York, dove divenne antropologo autodidatta: 'Ciò che so di antropologia l'ho imparato durante quegli anni,' ricordò in seguito. Il suo vero e unico lavoro su campo fu perciò quello della Biblioteca Pubblica e dei negozi d'arte etnica di New York. D'altro canto, l'etnografo brasiliano Luiz de Castro Faria, afferma che Lévi-Strauss era più un filosofo francese che un vero etnografo. Castro Faria, che accompagnò Lévi-Strauss nella sua spedizione di acquisizioni museali in cui incontrò i Nambikwara, sparì espurgato da *Tristi Tropici*, perché probabilmente disturbava la presentazione dell'antropologo eroe decadente ricercata da Lévi-Strauss.

Dal punto di vista teorico, Lévi-Strauss costruisce sulla base di un ristretto numero di fonti di ispirazione, cui resterà sempre fedele: la sociologia di Durkheim, lo strutturalismo linguistico di Jakobson e Trubeckoj e il surrealismo. Lévi-Strauss arrivava tardi sulla scena antropologica

anglo-americana che tanto lo influenzò, anche per ragioni anagrafiche. Durkheim era stato importante già per il funzionalismo britannico e la linguistica aveva in precedenza trovato eco nell'ipotesi Sapir-Whorf sui rapporti tra lingua e cultura. Questi contributi appartenevano tutti alla generazione precedente, dei primi tre decenni del secolo, e influenzarono l'idea di Lévi-Strauss che l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme a un contenuto e queste forme sono fundamentalmente le stesse per tutti gli individui (*Antropologia strutturale* 1958). Gli studi della psicanalisi, ripresi da Boas e la scuola di "cultura e personalità" americana, fanno presa anche sul Nostro, che afferma che è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia soggiacente a ogni istituzione e usanza per ottenere un principio di interpretazione valido e universale per tutte le altre istituzioni e usanze (*isomorfismo strutturale*) (ibidem).

L'idea della fondamentale unità del genere umano era già stata affermata con forza dagli evoluzionisti e la scuola di Boas da tempo difendeva il valore intrinseco di ogni cultura e combatteva il razzismo, tanto che le opere di Boas furono bruciate dai nazisti, e gran parte dei suoi allievi si impegnarono nel lavoro di intelligence durante la Seconda Guerra Mondiale. A fronte del particolarismo storico dei boasiani che, ad eccezione di Kroeber, rifiutano la 'grande teoria' e ancorano il loro studio sull'osservazione partecipante e il lavoro sul terreno, Lévi-Strauss preferisce l'astrazione filosofica e il gioco intellettuale libero dalle difficoltà del riscontro nella realtà storica. Mentre i colleghi anglosassoni studiavano le culture dal vivo, secondo la tradizione empirista, Lévi-Strauss si chiedeva quale fosse l'origine della trasformazione "dalla natura alla cultura", che serve in seguito da base alla sua teoria generale della parentela, e che deve molto al tipico impianto filosofico che era il suo bagaglio culturale di base.

Lévi-Strauss si pensò sempre come uno

scienziato, anche se ebbe simpatia per l'arte, in particolare gli oggetti da museo, e trasse la sua ispirazione teorica dalla speculazione filosofica. Infatti era andato in Brasile nel 1935 per mettere alla prova due intuizioni: la prima riguardava il suo filosofo preferito, Rousseau, secondo il quale i principi di giustizia sociale risalgono alle prime origini dell'umanità. I Nambikwara avrebbero soddisfatto questo assunto, dato che avrebbero avuto le condizioni politiche basilari idealizzate da Rousseau: uguaglianza e leadership per assenso. Il fatto che considerassero le donne meno che umane per cui la loro anima non andava nell'aldilà ma si disperdeva alla morte, non toccò il Nostro. La seconda intuizione proveniva da Kant: se, come sosteneva quest'ultimo, le categorie di tempo e spazio sono intuitive, devono essere universali e condivise anche da popoli esotici e remoti come i Nambikwara. Lévi-Strauss trovò la risposta nella linguistica strutturale di Jakobson. La linguistica aveva, secondo lui, acquisito lo status di scienza, universale e oggettiva, che penetrava sotto la superficie per identificare i meccanismi basilari della natura. L'antropologia doveva seguirne le tracce e diventare così una vera scienza: per tutta la vita Lévi-Strauss si sforzò di trasformare ossessivamente l'antropologia in una scienza esatta. Non si rese conto, pur con tutto l'interesse per l'arte che aveva, che al contrario l'antropologia è un'arte e che proprio qui sta la sua forza maggiore. Si dedicò a catalogare sistemi di classificazione, narrazioni di miti, sistemi di parentela e regole matrimoniali, sempre e rigorosamente estratte da libri altrui, cercando di dimostrare l'esistenza di un meccanismo universale di opposizioni binarie, radicato nel cervello umano, che genera categorie di pensiero. O meglio, radicato nello 'spirito' (*esprit*) o mente, perché il cervello biologico non lo interessa.

E' curioso che Lévi-Strauss trovi nella proibizione dell'incesto il principio, appartenente alla sfera culturale, ma radicato nella natura in quanto fenomeno universale, che serve da interfaccia tra natura e cultura. E' curioso perché, data la straordinaria importanza che ha lo strutturalismo linguistico nella sua opera, Lévi-Strauss non pensa neppure per un momento che il linguaggio sia la cerniera tra natura e cultura. Mentre Lévi-Strauss interpreta i fatti culturali come se fossero un linguaggio, e continua con la sua puntigliosa ricerca di miti – l'ultimo

volume delle *Mitologica* è del 1971, seguito dai numerosi volumetti dello stesso genere – altri studiosi nello stesso periodo si concentravano sul linguaggio in sé e lo ponevano all'inizio dell'evoluzione dell'*Homo sapiens sapiens* (vedi per es. Parker e Gibson 1979, Bikerton 1990, Ingold 1994, Donald 1997). Contemporaneamente nascevano, tra il 1950 e il 1980, nuove branche disciplinari, tra cui l'antropologia cognitiva, e i linguisti abbandonavano completamente lo strutturalismo già dagli anni Cinquanta. Come mai i linguisti avevano fatto questa scelta? Al di là delle teorie del nuovo astro Chomsky, era stata come sempre la pratica a decidere della grammatica! Leonard Bloomfield, il linguista tedesco-americano che aveva guidato lo sviluppo della linguistica strutturale negli USA durante gli anni 1930-40, allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale si trovò a dover far fronte ad agenti di intelligence disperati per la scarsa conoscenza delle lingue, l'inefficacia del metodo traduttivo nelle scuole e per il fatto che, a parte un infimo gruppo di antropologi, nessuno sapeva parlare le lingue diffuse nelle aree invase dai giapponesi. Bloomfield aveva studiato varie lingue austronesiane, in particolare il tagalog delle Filippine e alcune lingue algonchine, e credeva nello studio scientifico del linguaggio e nell'approccio comportamentista, soprattutto nel paradigma stimolo-risposta. Con quest'approccio e l'aiuto del cosiddetto laboratorio linguistico, quello che ancora esiste nelle scuole italiane quasi senza modifiche, Bloomfield e i suoi collaboratori furono in grado di far parlare lingue indigene agli operativi dopo pochi mesi di addestramento (anziché dopo anni), e renderli pronti per essere paracadutati nella giungla e prendere contatto con la resistenza. Il rovescio della medaglia, che fece abbandonare il metodo negli USA negli anni 1950, era che il meccanismo stimolo-risposta di stampo skinneriano era efficace, ma la mancanza di contesto culturale poteva condurre a effetti perversi. Un allievo che studiava spagnolo ripeteva esattamente le frasi, ma all'introduzione dell'espressione '*hijo de puta*', anziché interrompersi imbarazzato come avrebbe fatto un nativo, continuava a ripeterlo senza sapere quello che diceva. Per inciso, il fatto che in Italia si siano diffusi i laboratori linguistici e lo strutturalismo linguistico come metodo di insegnamento, oltre allo strutturalismo antropologico francese, negli anni 1970, per circa un decennio,

dopo che altrove era già stato abbandonato da tempo, è solo un'ennesima dimostrazione della natura obsoleta e provinciale di interi comparti del nostro sistema formativo nazionale.

Altri studiosi, sempre di matrice anglosassone, intanto, davano vita a un furioso dibattito sui rapporti tra biologia, parentela e discendenza, a cui il Nostro pare del tutto estraneo. In realtà, agli inizi degli anni 1970, il dibattito sulla parentela era diventato una non-questione (Schneider 1972, Ottenheimer 2001), dato che la cultura, non la biologia, è il 'vero' fondamento della parentela, come afferma una volta per tutte Schneider, tra l'entusiasmo dei movimenti femministi e omosessuali. E, mi sento di condividere con Beattie (1964), che la parentela sia solo l'idioma in cui i rapporti politici, giuridici ed economici vengono discussi e pensati in certe società premoderne. Ma non solo, a giudicare da certi fatti di cronaca che avvengono anche nelle nostre società post-industriali. La parentela ha, cioè, quella dimensione storica che l'universalismo lévi-straussiano rifiutava.

L'incontro con quelli che Lévi-Strauss considerava i 'veri' primitivi, le piccolissime comunità amazzoniche, informerà tutta la sua produzione e il suo punto di vista sulla società. In particolare, baserà sulle strutture di parentela degli indigeni amazzonici il proprio castello teorico, incappando in gravi errori, che forse avrebbe evitato se avesse osservato, con maggiore attenzione e minore snobismo primitivista, gli immigrati arabi che gli stavano sotto casa, per esempio. Infatti, Lévi-Strauss individuava la struttura più elementare dell'alleanza matrimoniale nel matrimonio tra cugini incrociati (figli di fratelli di sesso opposto), mentre i cugini paralleli (figli di fratelli dello stesso sesso) sono vietati. Ora questo uso è smentito da parecchie culture; nel mondo arabo-islamico, in particolare, il matrimonio con la figlia dello zio paterno (cugina parallela patrilineare) è non solo frequente, ma considerato l'ideale. Anzi, si trova anche nella biografia di Maometto nel Corano. Inoltre, il significato del matrimonio presso un gruppetto di proto-agricoltori amazzonici e un principe di un regno africano è del tutto diverso dal punto di vista del sistema sociale, e questa verità inficia alla radice il principio di reciprocità legata alla proibizione dell'incesto, presentato come elemento di provenienza inconscia, già dato nel passaggio tra natura e cultura. Questo discorso sull'incesto, però, rivela

l'influenza dell'antropologia di Freud su Lévi-Strauss.

Tramite le leggi sulla parentela e quelle sul *Pensiero Selvaggio* (*La Pensée sauvage* 1962, probabilmente l'opera più interessante in parte ancora feconda), per Lévi-Strauss si tratta di definire le leggi del pensiero, identiche sia per i "primitivi" che per i civilizzati. Tuttavia, Lévi-Strauss, con le sue teorie delle società fredde (primitive) e calde (civilizzate), dei modelli matrimoniali meccanici (primitivi) e statistici (civilizzati) e, in generale da *Tristi Tropicci* in poi, non fa che privilegiare la cultura 'primitiva' dei piccoli gruppi amazzonici, contro la decadenza morale dei popoli civilizzati. In tutta la sua carriera Lévi-Strauss rivela un'aspirazione a fuggire dalla civiltà, che non mette mai in pratica però, e ci offre una versione modernizzata del mito del Buon Selvaggio, rappresentante di una cultura arcaica migliore, più felice e innocente, di quella moderna.

E' un'idea che Lévi-Strauss aveva condiviso con i surrealisti, che si ispiravano all'arte degli indiani americani, in cui vedevano il trionfo dell'istinto e della spontaneità, che l'uomo moderno aveva perduto. Naturalmente erano indiani appartenenti alle culture che apparivano tecnologicamente più semplici e politicamente 'anarchiche', quelle che un allievo di Lévi-Strauss, Pierre Clastres (*La Société contre l'État* 1974), chiama le 'società senza Stato', non le cosiddette 'alte culture' delle grandi civiltà americane. I surrealisti credevano che i 'primitivi' facessero da tempo un'arte elementare 'reale', che avessero un rapporto più armonioso con la natura e avessero raggiunto il dominio spirituale e psicologico. E' la scoperta fatta dai surrealisti dell'arte degli indiani della Costa Nordovest del Pacifico che informa una parte importante dell'opera di Lévi-Strauss, e in particolare *La via delle maschere* (*La Voie des masques* 1977). Vale la pena di ricordare che i piccoli principati della Costa Nordovest erano comunità schiaviste divise in caste, la cui arte era assai sofisticata e per nulla 'spontanea'. E' curioso che nessuno si sia preoccupato di questi 'dettagli', facilmente verificabili dato che Boas aveva compiuto gran parte del suo lavoro con loro e uno dei suoi principali collaboratori per la raccolta delle collezioni museali, apparse anche nelle mostre organizzate dai surrealisti, era un Kwakiutl della Costa Nordovest, popolazione ampiamente descritta anche nel famoso *Modelli di Cultura* (*Patterns*

of Culture 1934) di Ruth Benedict per il suo carattere 'dionisiaco'. Quanto all'armonioso rapporto con la natura, questi popoli avevano estinto la lontra marina e partecipato al massacro delle balene e delle foche con entusiasmo. E per la verità proprio in questo momento stanno tentando di riprendere la caccia alla balena come forma tradizionale di risorsa economica. Questo 'incidente di percorso' capita a chi si occupa solo di miti da una poltrona parigina o di raccogliere maschere per i musei tramite intermediari.

Le tematiche rousseauiane del Buon Selvaggio in Lévi-Strauss si legano, peraltro, al cosiddetto 'rimorso dell'Occidente', il senso di colpa di una civiltà che ne ha negate altre. Questo punto di vista va inteso come la perdita del Paradiso, la verginità indigena rispetto la modernità, non come l'estinzione fisica: quando Lévi-Strauss vede i *caboclos* brasiliani non li considera 'veri' indigeni, e quindi sono indegni della sua attenzione antropologica. Come aveva detto ai coreani, lui si interessava solo a quello che non esisteva più, dimostrando così una concezione museale della cultura, da conservare sotto la luce fredda delle vetrine del *Musée de l'Homme* al Trocadero (oggi trasferite al *Musée du Quai Branly* voluto da Chirac). La tematica primitivista esposta con grande forza letteraria in *Tristi Tropicci*, ma anche tramite i tecnicismi delle altre opere, fu vista con grande favore dal movimento neoprimitivista, assai forte in Francia con Robert Jaulin (*La paix blanche* 1970) e dal movimento ecologista in ascesa, che vedeva alleati politico-intellettuali nei cosiddetti 'antropologi dell'etnocidio', un concetto introdotto da Georges Condominas nel suo *L'exotique est quotidien* (1965, dove criticava la politica americana in Vietnam, tipico da parte dei francesi dopo un secolo di colonia da cui erano stati cacciati a forza). Tra essi i già citati Jaulin, leader della corrente neoculturalista e Clastres, della corrente neoevoluzionista (le definizioni sono di Marc Augé). Oltre ai teorici dell'etnocidio culturale, i neoprimitivisti 'verdi' trovano alleati nei teorici marxisti delle teorie della 'dipendenza' e dello 'scambio ineguale' (Paul Baran, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Fernando Henrique Cardoso), e nei cattolici della 'teologia della liberazione' latino-americani. Tutte queste scuole di pensiero, dopo aver avuto ampia diffusione politico-mediatica negli anni 1970, dopo la metà degli anni 1980, e soprattutto dopo

la caduta del muro di Berlino e il crollo dell'impero sovietico, sono state relegate negli scaffali storici delle teorie obsolete, anche se i loro cascami si possono rintracciare qua e là ancora oggi.

E' per questo motivo che le riflessioni di Lévi-Strauss, e la sua popolarità negli ambienti della sinistra intellettuale francese e italiana, resistono, mentre la sua teoria strutturalista trova ben pochi seguaci in Europa e nessuno in campo anglosassone. E' il periodo tra la fine degli anni 1970 e il decennio 1980, in cui i 'primitivi' amazzonici abbandonano la tutela ideologica salesiana e si alleano a certi etnologi come Jaulin e soprattutto alle potenti organizzazioni ecologiste, che li portano direttamente sulla scena politica internazionale. Questa alleanza si romperà nel decennio 1990, quando i supposti 'primitivi' in gran parte lasceranno l'alleanza 'verde', che tende a farne oggetto di parchi tematici ambientalisti, insieme agli animali in via di estinzione, ma a patto che restino a un livello tecnologico "neolitico", e cemeranno l'alleanza con i gruppi per i diritti umani, che con i loro potenti avvocati appoggiano il diritto delle tribù a beneficiare dei vantaggi offerti dal capitalismo e fanno ottenere loro ricche *royalties* dalle industrie petrolifere, minerarie, farmaceutiche, del legname, ecc. (vedi per es. i numeri 39-40 della rivista Hako, www.hakomagazine.net).

A quanto pare i Buoni Selvaggi avevano scoperto di apprezzare la globalizzazione: D. Miller ricordava (1993:163, in Eriksen 2001:294) in questo senso l'aneddoto di quella tribù beduina allevatrice di cammelli che, dopo aver iniziato per millenni l'annuale migrazione di transumanza in marzo, di recente l'aveva ritardata di mesi, perché non voleva perdere le puntate finali della famosa serie TV *Dallas*. Non sentivano per nulla quel senso di colpa lévi Straussiano che sembra un'elaborazione delle idee freudiane sul *Disagio della Civiltà* (1929).

Sir James Frazer (1854-1941) è un antropologo britannico autore del *Ramo d'Oro* (varie edizioni espanse tra il 1890 e il 1936), opera dal grande fascino letterario che rivaleggia con *Tristi Tropicci* per popolarità e che ha probabilmente avuto anche maggiore influenza (cito solo *The Waste Land* di T.S. Eliot e il film *Apocalypse Now* di F. F. Coppola). Dicono che un tale una volta gli chiese se avesse mai incontrato qualcuno dei 'selvaggi' di cui scriveva così bene e lo scienziato rispose sorpreso: 'Buon Dio,

no di certo!'. Se escludiamo le poche settimane che Lévi-Strauss trascorse con Bororo e Nambikwara, di cui peraltro non conosceva la lingua, anche lui avrebbe potuto rispondere all'impertinente domanda con una battuta simile. Allo snobismo oxfordiano del grande antropologo scozzese, il Nostro franco-belga poteva opporre la fulminante battuta di *Tristi Tropici*: 'Odio i viaggi e gli esploratori'. Certo, è molto meno pericoloso per la nostra identità fare l'autopsia di miti raccolti da altri dalla propria poltrona parigina e discutere sul 'disagio della civiltà' e la 'scomparsa' dei primitivi. In occasione della morte di Lévi-Strauss il 30 ottobre 2009 un breve escursus degli articoli italiani dava l'impressione che, se non ci fosse stato lui non sarebbe esistita l'antropologia, né prima né dopo: 'il fondatore dell'antropologia moderna' (*La Repubblica*), 'probabilmente l'antropologo più celebre e più influente del Novecento' Comba, *Il Manifesto*), 'protagonista assoluto della vita intellettuale del Novecento' che 'rivoluzionò l'antropologia ... Lévi Strauss parla con indignazione civile e con lo sguardo prospettico dello studioso dell'irresponsabilità dell'uomo e della sua attività predatoria che rende l'ambiente, la natura, il paesaggio sempre più devastati dalla ottusa volontà di dominio mostrata dal nostro genere.' (Lombardi Satriani, *Il Messaggero*), 'l'uomo che ha fatto dell'antropologia uno dei grandi saperi del Novecento, come Freud fece con la psicoanalisi' (Niola, *La Repubblica*), 'Un vero e proprio Galileo del XX secolo ... Nessuno come lui negli ultimi 60 anni ha influenzato la filosofia e la storia, la psicologia e la critica letteraria, la semiologia e la sociologia, la storia delle religioni e la psicoanalisi, le arti visive e la musica.' (Belpoliti, *La Stampa*). Cesare Segre sul *Corriere* sostiene, a torto, che con Jakobson trasformò gli studi di linguistica, e che, e qui esagera, senza di lui non ci sarebbero stati Foucault, Deleuze, Baudrillard e in Italia, Agamben. Si differenzia dal coro angelico l'antropologa femminista Ida Magli sul *Giornale*: 'Lévi-Strauss non ha fatto altro che descrivere, spiegare il significato culturale della donna, il suo posto nella immaginazione maschile, quella immaginazione che non ha creato soltanto il sistema dei miti, ma anche il posto assegnato alle donne nelle culture attraverso il racconto mitico; però non se ne è accorto. O, forse, non voleva accorgersene, in omaggio appunto al doveroso sguardo da lon-

tano dell'antropologo. Questa assoluta freddezza, questo analitico distacco, se gli ha permesso di costruire un sistema perfetto di comprensione formale dei «modelli» culturali, alla fine lo ha anche portato a non avere né continuatori, né veri allievi. ... Gentilissimo nella conversazione e nella corrispondenza, non ha però voluto o potuto prendere concretamente posizione nello spiegare, non tanto alle donne, quanto agli uomini, le conseguenze dei significati oppositivi, come per esempio, quello da lui stesso messo in luce con assoluta chiarezza: «La donna deve essere chiusa in alto perché è aperta in basso». Il divieto della parola potente discende da lì, l'impossibilità della vita sociale in quasi tutti i paesi (compresa l'Europa fino a pochi anni fa) discende da lì. Ma non c'è stato nulla da fare.... Lévi-Strauss non cede, così come non cede (altro mio terribile argomento di scontro) di fronte alla clitoridectomia.... C'è però un aspetto meno rigido, anche nella sua obiettività di ricerca, quando è spinto dalla tenerezza verso i Nambikwara a fare un'affermazione un po' sprovveduta (agli occhi di una donna) e che, tuttavia, gli si perdona volentieri. Dice, infatti, in *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara* che i Nambikwara trattano bene e amano molto le loro donne, senza accorgersi, però, che nella benevola metafisica dei Nambikwara le donne sono prive dell'unico diritto davvero importante, quello della vita nell'aldilà: «Le anime delle donne e dei bambini, dopo la morte, si disperdono nel vento e nella pioggia». Non sarei così perdonista, anche se capisco che Magli doveva fare un elogio funebre. Lama Democratica, sito web del PD, non ha dubbi: Lévi-Strauss è il padre dell'antropologia moderna e annuncia: 'Il 1 novembre 2009 è mancato a Parigi l'antropologo Claude Lévi Strauss. Fondatore della Antropologia Strutturale, il pensiero di Lévi Strauss ha fortemente condizionato le Scienze Sociali del XX secolo' (la data della morte è assurdamente oggetto di controversia, si va dal 30 ottobre al 1 novembre!). Eppure, anche se lo strutturalismo diventò di moda negli anni 1960, Lévi Strauss era imbarazzato dall'associazione del suo nome con personalità esuberanti come Barthes, Lacan and Foucault, che non giudicava vicine a quello che lui considerava un severo e austero metodo scientifico. Dopo il 1968, traumatizzato, egli si spostò sempre più 'a destra', lodando rituali e tradizioni, tanto che nel

1980 votò contro l'elezione di Marguerite Yourcenar a prima donna membro dell'Académie sulla base che, dato che l'istituzione aveva rifiutato le donne per tre secoli, non era il caso di precipitare le cose. Anche il suo appoggio alla causa dell'ecologismo pro-amazonico riposava sulle stesse basi, il supposto rispetto della natura degli indiani, sempre visti come oggetti da museo vivente. Non stupisce, quindi, che il Nostro trascorra gli ultimi anni della sua vita in stretta associazione con il grande progetto a maggior gloria di Jacques Chirac, il Musée de Quai Branly, che mette in mostra alcune delle collezioni amazzoniche da lui raccolte e che battezza con il nome di Lévi-Strauss la sua maggiore sala-conferenze.

Ancora Comba, sul *Manifesto*, tenta un bilancio: 'L'antropologo francese ha avuto la singolare fortuna di poter assistere, nel corso della sua lunga vita, non solo al culmine della propria notorietà e del prestigio accademico e scientifico, ma anche al declino dell'interesse per le proprie opere, fin quasi alla tacita emarginazione, e infine alla lenta riscoperta e rivalutazione che si è fatta strada solo negli ultimi anni.' Onestamente, quest'ultima osservazione non mi risulta, ma Comba deve fare un'eulogia. Non ho dubbi, però che ci sarà un piccolo boom di ristampe: quanto saranno lette o si limiteranno a fare bella mostra di sé sugli scaffali, è da vedere.

Come abbiamo visto, a parte la voce fuori dal coro di Ida Magli e quella talvolta cautamente critica di Comba, tutti si affannano a considerare Lévi-Strauss l'antropologo più celebre e influente del Novecento. E' vero che è uso parlare solo bene dei defunti (per paura che tornino a vendicarsi), ma questa è davvero l'esagerazione, questa sì, del secolo. Preferisco applaudire, virtualmente, com'è diventata usanza di tipo magico post-tribale – del tutto incomprendibile da preti e giornalisti – nei nostri funerali, per spaventare con il rumore l'anima del morto e farla correre via nell'aldilà.

Lévi-Strauss è stato famoso soprattutto nelle nicchie protette degli intellettuali e accademici della sinistra francese e italiana, non per le sue teorie strutturaliste, 'disperatamente aride' per dirla con Bataille, e da tempo dimenticate, ma per le sue posizioni politiche, che ne facevano uno dei 'Nostri' (vedi Cris Shore 1997, sui comunisti italiani come una specie di gruppo etnico che si basa sulla dicotomia Noi-Loro). Sul sito del PD

Lama Democratica ciò è evidente, anche dall'assicurazione a chi legge che loro ne sono seguaci. In occasione del centesimo compleanno Remotti, sul *Manifesto* (28/11/08), titolava 'Il secolo di Lévi-Strauss. Il suo strutturalismo salva l'antropologia' e ribadiva le posizioni primitiviste, esotiste e orientaliste che purtroppo imperversano ancora oggi nell'asfittica, provinciale, ritardataria antropologia italiana: 'Qui non si tratta semplicemente di possibilità «altre», da capire nella loro pura diversità. Si tratta invece di quelle forme di umanità che la nostra civiltà ha calpestato: la loro miseria e la loro marginalità, il loro stesso scomparire parlano non soltanto di loro; parlano di noi, si connettono a noi, facendoci vedere - secondo una celebre frase di Tristi Tropicci - la «nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità». Ma, oltre la denuncia di queste nefandezze, l'insegnamento di Lévi-Strauss si traduce in un atteggiamento che qualifica ulteriormente la ricerca antropologica: è un andare à rebours, un ricercare forme di umanità prima dello scempio e dello sfacelo, perché sarà pur vero che da sempre le società si sono ibridate e trasformate (Jean-Loup Amselle), ma ciò non deve farci dimenticare che il cataclisma antropologico contemporaneo non ha analoghi nella storia e che l'antropologia - se vuole salvaguardare la sua missione - ha il compito di risalire la corrente e, con il suo sapere etnologico, di conservare la memoria delle forme di umanità che abbiamo distrutto per sempre.'

Secondo Remotti, con il suo strutturalismo Lévi-Strauss ha indicato una via di salvezza per l'antropologia, un modo per sfuggire alla morsa della profezia dello storico inglese 'Frederic William Maitland (1899): «ben presto l'antropologia dovrà scegliere di essere storia o di non essere niente»'. Quella di Remotti è un ritornare alla preoccupazione della *salvage anthropology* (antropologia di recupero) di Malinowski che, nel 1922, scriveva che il materiale di studio (i primitivi) si scioglieva con scoraggiante rapidità, o quella dell'*urgent anthropology*, che cerca di studiare le periferie dell'umanità, per dirla alla Sahlins, prima che anch'esse si squaglino e migrino nelle nostre periferie urbane. Un'impresa che, se fosse vera, non meriterebbe la fatica. Infatti, nuovi fenomeni sono favoriti dall'aumento di contatto tra società diverse. Né gruppi etnici né nazioni sono eterni e come nessuno più piange sulla scomparsa degli hittiti, così non vale la

pena di stracciarsi le vesti perché i Nambikwara non vanno più in giro nudi e guardano le *telenovelas* della rete Globo.

Eriksen (2001:311) afferma che nuove forme culturali e progetti sociali si sviluppano continuamente a livello locale in tutto il mondo e i processi di cambiamento avvengono in modi imprevedibili e spesso sorprendenti. A mio avviso compito dell'antropologo non è, come sollecita Remotti, frugare tra 'i rifiuti della storia, come appunto direbbe Lévi-Strauss' e 'di conservare la memoria delle forme di umanità che abbiamo distrutto per sempre'. Compito dell'antropologo del 21° secolo è fare lavoro etnografico multisituato, come fa Marcus che studia le classi dirigenti, oppure Ong, che studia la filiera capitalista della diaspora cinese.

Oggi non è più possibile dire 'Buon Dio, certo che no!', oppure 'Odio i viaggi e gli esploratori', perché quelle forme di umanità che, secondo Remotti, avremmo calpestato, chiedono ai bene intenzionati e ingenui militanti di Ya Basta di portar l'elettricità al villaggio zapatista in Chiapas, non tanto per far funzionare un pozzo, quanto per poter avere i frigoriferi in cui tenere al fresco la Coca Cola, invece di importare dalla città su costosi camion il ghiaccio da mettere nelle ghiacciaie di terra, come facevamo anche noi una volta (comunicazione personale). Un antropologo moderno dovrebbe essere in grado di apprezzarlo, senza vedervi l'abborrito cedimento all'odiato consumismo, a cui lui peraltro non rinuncia. Oppure dovrebbe studiare sul terreno i rapporti che intercorrono in quei moderni villaggi verticali multiculturali che sono diventati moltissimi nostri condomini.

Tutta da buttare, allora, la produzione di Lévi-Strauss? Buon Dio, no di certo! Qualcosa è rimasto e si è fatto meritatamente strada attraverso le opere dei colleghi, è stato discusso e approfondito, in particolare l'idea del pensatore 'selvaggio' come *bricoleur* e l'idea che alcune delle classificazioni che egli produce non hanno un mero valore pratico, ma sono 'buone da pensare'. In *Totemismo* (1962a) e *Il pensiero selvaggio* (1962b) Lévi-Strauss sosteneva che non c'era alcuna connessione intrinseca tra sistemi di classificazione della parentela e tabù alimentari, ma che questa era piuttosto un'illustrazione di uno speciale modo di pensare, la scienza 'selvaggia' del concreto, che rispondeva a una 'primitiva'

domanda di ordine, in cui differenti animali rappresentavano differenti gruppi umani e quindi si potevano considerare affermazioni metaforiche di relazioni umane. Gli animali non erano perciò buoni da mangiare come pensavano molti antropologi, ma buoni da pensare. Infatti solo alcuni tratti caratteristici di animali, ma anche di piante o fenomeni naturali, erano privilegiati e avevano una funzione significativa all'interno di un sistema. Lévi-Strauss si riferiva in particolare alle norme che regolano il matrimonio e la parentela, ma antropologi di stampo più materialista e storicista ampliarono il concetto di 'buono da pensare' per includervi animali fonte di potere, ricchezza e ineguaglianza (vedi Shanklin 1985, 1994, Mullin 1999, 2002). In sostanza essi sono non solo cibo per la mente, ma sono anche prede e predatori, buoni per mangiare ed essere mangiati, almeno metaforicamente. Non diciamo anche noi, infatti, che Tizio è uno squalo e che Caio è un pesce piccolo? Sahlins (1972) segnalò in seguito che le questioni che riguardano il cibo sono un delicato barometro di relazioni sociali, mentre Knight (2005) a sua volta osservava che gli scambi di cibo tendono ad avere un carattere speciale a causa dell'alto valore simbolico di questo tipo di dono, che crea obblighi e demarca confini sociali.

Lévi-Strauss però credeva che i sistemi classificatori, che sono una specie di codici costruiti, avessero antipatia per la storia perché la forma della struttura può sopravvivere, quando la struttura stessa ha ceduto all'evento. I sistemi classificatori 'totemici' godrebbero di un regime atemporale, in cui la storia è subordinata al sistema. Tuttavia, lo stesso tipo di animale definisce il diritto a governare delle élite attraverso una relazione predatore-prede, che da un lato legittima l'ineguaglianza gerarchica e dall'altro, tramite la funzione dell'animale superiore come donatore di cibo in quanto cacciato dall'uomo, assicura lo scambio di doni 'armonioso' tra società e divinità (Mauss 1925, Weiner 1992). Sono distruttori e datori di vita ed esprimono la natura duale, ambigua del potere del sovrano, sia esso rappresentato dal re nei popoli gerarchici e stratificati, come gli aztechi, i maya, i kom o i lele, oppure dallo sciamano nelle società relativamente egualitarie e non stratificate. E' una grammatica del potere comune a molti popoli non occidentali (Willis 1994), ma che è sfuggita a Lévi-Strauss, che rifiutava la storia.

Riferimenti

- Beattie, J.H.M. 1964. Kinship And Social Anthropology. *Man* 130:101-103.
- Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Bickerton, D. 1990. *Language and Species*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clastres P. 1974. *La Société contre l'État*. Paris: Minuit.
- Condominas, Georges. *L'Exotique est quotidien*. Paris : Plon, 1965.
- Donald, M. 1997. Precis of Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition. *Behavioral and Brain Sciences* 16 (4): 737-791.
- Eriksen T.H. 2001. *Small Places, Large Issues*. London: Pluto.
- Frazer J.G. 1906-15; 1936. *The Golden Bough*, 3ª edizione: 12 volumi . [Versione ridotta a cura di Robert Fraser per Oxford University Press, 1994].
- Freud S. 1929. *Il disagio della civiltà*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Ingold T. 1988. *What is an animal?* London : Unwin Hyman,
- Knight, J. (ed.) 2005. *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies*. Oxford: Berg.
- Lévi-Strauss C. 1948. *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris: Société des américanistes.
- Lévi-Strauss C. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris: PUF. [nuova ed. riveduta. 1968 La Haye-Paris: Mouton].
- Lévi-Strauss C. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1958. *Anthropologie structural*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1962a. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1962b. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss C. 1964. *Mythologiques*, t. I : Le Cru et le cuit. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1967. *Mythologiques*, t. II : Du miel aux cendres. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1968. *Mythologiques*, t. III : L'Origine des manières de table. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1971. *Mythologiques*, t. IV : L'Homme nu. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. 1975. *La Voie des masques*. 2 vol. Genève: Skira. [nuova ed. aumentata Paris: Plon 1979].
- Malinowski, B. 1922. *The Argonauts Of The Western Pacific*. London: Routledge And Keegan Paul.
- Mauss, M. 1925. *The Gift. Forms And Functions Of Exchange In Archaic Societies*. London: Cohen And West.
- Miller D. 1993. *Modernity. An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Mullin, M. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology* 28:201-24.
- Mullin, M. 2002. Animals and Anthropology. *Society and Animals* 10 (4). <http://www.psyeta.org/sa/sa10.4/mullin.html>
- Ottenheimer M. 2001. *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Parker, S.T., & Gibson, K.R. 1979. A developmental model for the evolution of language and intelligence in early hominids. *Behavioral and Brain Sciences* 2:367-408
- Robert Jaulin. 1970. *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Paris: Éditions du Seuil (Combats)
- Sahlins, Ma. D. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- Said E. W. 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Schneider, D.M. 1972. What Is Kinship All About?. In *Kinship Studies In The Morgan Centennial Year*. P. Leining Ed. Washington Dc: Anthropological Society Of Washington.
- Shanklin, E. 1985. Sustainance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. *Annual Review of Anthropology* 14:375-403.
- Shanklin, E. 1994. The Track of the Python. In Willis, R. (ed.) 1994. *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge.
- Shore C. 1997. Ethnicity as Revolutionary Strategy: Communist Identity Construction in Italy. In S. MacDonald(ed.) *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*. Oxford: Berg.
- Weiner, A.B. 1992. *Inalienable Possessions. The Paradox Of Keeping-While-Giving*. Berkely: University Of California Press.
- Willis, R. (ed.) 1994 [1990]. *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge.