

Cultura, potere, genere

La ricerca antropologica di Carla Pasquinelli

a cura di Fabio Dei e Leonardo Paggi

ombre corte

Publicato con il contributo dell'Associazione
per la storia e le memorie della Repubblica



Prima edizione: maggio 2019

© ombre corte

Via Alessandro Poerio, 9, 37124 Verona

Tel.: 045 8301735

www.ombrecorte.it

Progetto grafico, copertina e impaginazione: ombre corte

Immagine di copertina: Matthew Barney / Barry X Ball, *Dual-Portrait*, 2000-2009

ISBN: 9788869481253

Indice

- 7 INTRODUZIONE
di Fabio Dei e Leonardo Paggi
- 9 Dialoghi con Carla
di Pietro Clemente
- 26 Cultura, potere, soggettività nell'opera di Carla Pasquinelli
di Fabio Dei
- 46 Ricordi di generazione
di Leonardo Paggi
- 70 Alla ricerca del giusto disordine
di Iain Chambers
- 81 La ragazza Carla
di Gabriella Bonacchi
- 87 Carla Pasquinelli, 1984
di Pietro Angelini
- 99 Corpi e simboli: culture, diritti e le insidie dell'occidentalismo
di Gino Satta
- 118 Dal vicino al lontano. Dalla casa al mondo la riflessione di Carla Pasquinelli sugli stranieri che noi sempre siamo a noi stessi
di Rossella Bonito Oliva
- 130 La nozione d'esotismo in etnologia. Note su di un itinerario intrapreso con Carla Pasquinelli
di Gaetano Ciarcia
- 140 Disavventure della reciprocità. Note sulla lettura di Bataille e Lévi-Strauss da parte di Carla Pasquinelli
di Gaetano Riccardo

- 161 La persona fra soggetto e contesto nella antropologia degli anni Ottanta del Novecento
di Alessandro Simonicca
- 183 Ordine e decoro
di Tamar Pitch

APPENDICE. TESTI E BIBLIOGRAFIA DI CARLA PASQUINELLI

- 191 Cultura egemonica e culture subalterne
- 201 Amicizie. Paul Nizan e Jean Paul Sartre
- 207 Bibliografia essenziale

Ricordi di generazione di Leonardo Paggi

J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel age de la vie. Tout menace de ruine un jeune homme: l'amour, les idées, la perte de sa famille, l'entrée parmi les grandes personnes. Il est dur à apprendre sa partie dans le monde¹.

Lo so. Queste parole con cui si apre *Aden Arabie* di Paul Nizan sono diventate oggi un luogo comune. Si trovano listate tra le “citazioni” di Google. Non era così nel 1960 (a così lontano risalgono le mie memorie!) quando il libro fu ripubblicato da Maspero, disseppellito dopo trent'anni di silenzio, con una vibrante prefazione di Sartre. Carla lo aveva letto durante l'anno accademico 1964-65, passato a Parigi per finire la sua tesi di laurea. Tornando me ne aveva regalato una copia con questa dedica: “*Nous avions vingt ans...*”. Alludeva ai due anni di un rapporto totalmente simbiotico, in cui avevamo condiviso tutto quello che si poteva, ma soprattutto e prima di ogni altra cosa le tensioni e le ansie che Nizan aveva messo al centro del suo romanzo di formazione: la ricerca difficile di un nostro posto nel mondo. Vivevamo anche noi, a nostro modo, la “rottura con la borghesia”, su cui Sartre tornava ancora una volta nella sua commossa rievocazione della figura di Nizan, ma che a ben guardare attraversa tutta la storia degli intellettuali europei del Novecento. Il moderno, la rottura con il passato, è sempre antiborghese. Già Baudelaire in *Mon coeur mis à nue* riassume bene il tema in due punti: pervicace interrogazione del proprio io secondo la parola d'ordine dell'oracolo di Delfo, conosci te stesso (su cui si conclude però anche la *Seconda Inattuale* di Nietzsche) e sfrenata ricerca del nuovo, non solo come radicale rottura della tradizione, ma anche come rigetto di ogni possibile idea di tranquillo progresso.

Le lezioni di Roberto Longhi, di Gianfranco Contini, di Delio Cantimori, di Eugenio Garin che seguivamo alla Facoltà di Lettere di Firenze non erano meno belle e importanti di quelle che Nizan

1 Paul Nizan, *Aden Arabie*, Preface de Jean-Paul Sartre, La Découverte/Poche, Paris 2002, p. 55.

ascoltava all'inizio degli anni Trenta all'École Normale Supérieure. E tuttavia come lui avvertivamo nei confronti di quelle nobilissime figure e di quelle meritorie istituzioni un vallo incolmabile. Non interferivano in nulla con la ricerca di noi stessi in cui eravamo prima di ogni altra cosa impegnati. Non ci dicevano niente, con quel sapere, su cosa avremmo dovuto fare della nostra vita. Toccava a noi scoprirlo, e il nostro viaggio, la scoperta della nostra Aden, ci portava ogni giorno più lontano da loro. Solo molto più tardi abbiamo capito l'importanza di quello che ci insegnarono.

1. Non mi è possibile ricordare il mio incontro con Carla senza parlare di via Santa Margherita a Montici, la strada più bella di Firenze, anzi, a mio parere, del mondo. Lungo quel percorso fatto di svolte e contro svolte che si arrampica in una campagna dolcissima che non gira mai le spalle alla città, abbiamo vissuto, anzi bivaccato, per due anni. I muri semi cadenti che allora correvano senza interruzioni lungo la strada li vivevamo, senza saperlo, in modo metafisico, come l'ermo colle che ci separava dall'infinito, ossia dal "gran mondo" in cui avevamo fretta ma anche tanta paura di entrare. Carla conosceva anche i passaggi per sconfinare nei campi e nei boschi circostanti. E lì ci perdevamo per ore, per giorni, trascinati e travolti dalle nostre bellissime giovinezze. Che pensieri soavi, che speranze, che cori ! In cima alla collina, poco distante dalla chiesa parrocchiale, c'era, e c'è ancora, la villa fine Ottocento in cui Carla era cresciuta in una solitudine piena di malinconia. Nella sua camera il panorama della città ci estenuava con la sua sottile e squisita bellezza e ci rendeva aristocratici, ossia dolorosamente separati dal mondo. Sicuramente eravamo uniti anche dai traumi profondi che le nostre rispettive storie familiari ci avevano consegnato.

Tra quelle mura dominava incontrastata la letteratura. Proust, Mann, i russi, che Carla leggeva e rileggeva con la passione ingenua ed arresa di una adolescente. E poi il Montale degli *Ossi*, ma anche delle *Occasioni* : "Non recidere, forbice, quel volto, / solo nella memoria che si sfolla". C'era anche Eliot di *The waste land*: "Aprile è il più crudele dei mesi, genera / Lillà dalla terra morta, confondendo / memoria e desiderio...". Carla si era particolarmente immedesimata nella pazzia di Ofelia e sapeva a memoria i versi con cui la fanciulla shakespeariana vaneggia distribuendo erbe e fiori: "C'è il rosmarino, per la rimembranza, ti prego, amore, ricorda, ed ecco delle viole, queste per il pensiero...".

Questi e tanti altri versi erano detti e ripetuti con grande enfasi, per cercare di comunicare stati d'animo confusi e magmatici per cui non avevamo parole. Erano una sorta di gesti della nostra esistenza quotidiana, come la musica che ci aiutava a sentire e a capire meglio il nostro turbolento mondo emotivo. Per tutta una primavera ascoltammo su un piccolo 45 giri l'adagio di Albinoni che di lì a poco sarebbe finito con nostro disdoro nella colonna sonora di un film. Non avevamo ancora letto Adorno sulla feticizzazione dell'arte, ma avevamo già intuito alcuni tratti del "nuovo mondo" con cui quella cultura che cominciamo a capire e amare avrebbe dovuto fare i conti.

Santa Margherita era insomma una prigione dorata da cui bisognava uscire e da cui uscimmo, ciascuno con una sua strada. Da "fuori" venivano appelli imperiosi. Alla letteratura si sarebbe presto sostituita la storia e la filosofia. Leggemmo insieme, per la prima volta, in un inverno freddissimo, affondati nelle capienti poltrone della biblioteca americana di via Tornabuoni, la prefazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Carla talvolta si distraeva e inciampava davanti alla difficoltà del testo, e io la sgridavo. Poi c'era la politica che cominciava a chiamare e che avrebbe svolto un ruolo importante in quei nostri *Lehrjare*.

La mia scoperta della politica come concreta azione sociale risale all'estate del 1960. Tra il 30 giugno e il 19 luglio si consuma in mezzo a sanguinosi scontri di piazza la caduta del governo Tambroni che rappresenta l'ultimo tentativo di bloccare una evoluzione politica del paese oltre i confini del centrismo. In quella direzione premeva allora lo stesso sviluppo economico, che visibilmente si era ormai messo in cammino. La rivolta contro quel governo apertamente filofascista esplose a Genova e si trasmette poi alle principali città. La polizia spara il 7 luglio a Reggio Emilia e uccide cinque lavoratori. Il giorno dopo è la volta di Palermo con altri sei morti. Il Pci fornisce strategia e organizzazione ad un movimento che è nello stesso tempo largamente spontaneo. I giovani che manifestano vestono quelle famose magliette a strisce rosse e blu che sono i primi timidi segni del consumo di massa.

Anche il centro storico di Firenze è sconvolto per giorni da quegli scontri di piazza. Quando alle cinque chiudono le fabbriche e i cantieri, tutta l'area si popola di lavoratori decisi a contrastare la volontà del governo di ristabilire l'ordine con la forza. È un popolo che dimostra un coraggio fisico eccezionale. Si fa inseguire ad arte negli angoli e nelle strettoie delle strade in cui le camionette della polizia perdono

capacità di manovra. Poi le assalgono, le rovesciano, sfondano i serbatoi di benzina con i cartelli stradali divelti, e le incendiano. Ma non sono dei *casseurs*. Sono a loro modo dei quadri politici che in molti casi hanno ancora alle spalle l'esperienza della lotta partigiana e che rispondono ad una direttiva politica molto precisa: provocare ad ogni costo la caduta di quel governo che rappresenta un collo di bottiglia nella evoluzione democratica del paese.

È una strategia consumata. Togliatti l'ha enunciata in modo semplice e chiaro già dieci anni prima, nel gennaio del 1950, in una situazione analoga, parlando davanti alle bare, avvolte nel tricolore!, dei sei operai delle Fonderie di Modena falciati dalla polizia di De Gasperi nel corso di una manifestazione sindacale. Alla violenza si deve rispondere con la lotta di massa: "Ci impegniamo a svolgere un'azione tale, di propaganda, di agitazione, organizzazione – dice allora –, che raccolga ed unisca in questa lotta nuovi milioni e milioni di lavoratori, tutte le forze sane del popolo italiano"². Il popolo qui evocato certo indica in primo luogo tutti gli strati sociali del mondo del lavoro, ma non è una nozione sociologica. È una costruzione politica, il cui scopo è quello di preservare, anche nei momenti più difficili, l'esistenza di adeguati rapporti di forza. È un popolo che ha una sua volontà di potenza, nonostante e forse proprio perché i suoi obbiettivi sono volta a volta estremamente concreti e delimitati. Ha imparato sulla propria pelle, dopo sconfitte inenarrabili, che può esistere come soggetto politico solo se sa strappare successi nella difesa di interessi molto elementari.

In quella torrida estate fiorentina stavo preparando il mio esame di storia della filosofia. Quando arrivano le cinque non posso fare a meno di chiudere i libri per andare a vedere, ma sempre, pavidamente, a rispettosa distanza, quei caroselli delle jeep che attaccano i dimostranti, nel fumo acre delle bombe lacrimogene. Ho capito che è in corso una partita più importante delle mie letture di studente di primo anno e faccio una scelta di parte che non ho poi più abbandonato. Mi preme dirlo soprattutto oggi, in presenza di una strana sinistra dei benestanti che ha totalmente perso il filo della storia, e non sa più dove stare nella grande crisi che stiamo vivendo.

Cinque anni dopo, nel 1965, Alberto Asor Rosa degraderà questa nozione di popolo a populismo. È un paradigma alternativo che fa riferimento al concetto di classe come unico contrassegno teorico e

2 Palmiro Togliatti, *Opere scelte*, a cura di Gianpasquale Santomassimo, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 554.

politico. Composizione organica di classe, scienza operaia, uso operaio del sindacato e del partito: è tutta una nuova terminologia che avrà enorme successo con il '68, quando essere moderni, "rompere con la borghesia", significherà anche dissociarsi nettamente, in nome della classe, dal partito comunista.

Con Carla quel popolo lo andammo a cercare alla sezione Alessandro Sinigaglia di Santa Croce. C'era ancora chi sapeva bene il luogo preciso, in via Pandolfini, in cui quel giovanissimo gappista era caduto nella primavera del 1944 nello scontro a fuoco coi fascisti. Era una sorta di memoria sacra che funzionava come luogo di culto. Per noi valeva ancora il "modello Nizan": l'iscrizione al partito comunista continuava a funzionare come un passaggio decisivo nella costruzione di una nuova identità che rompendo con il passato, con la tradizione, desse vita, per noi, a qualcosa di radicalmente nuovo. Non ci bastava fare i "compagni di strada".

Ricordo benissimo i volti e i nomi di alcuni di quei compagni della sezione: Ghelli, Monti, Cunial, Armidelli. Ci si vedeva la sera dopo le nove e si restava insieme fino a notte inoltrata, dopo la mezzanotte, quando la sezione e la casa del popolo chiudevano i battenti. Era tutto un parlare, un raccontare, un discutere, un conoscersi, che non cancellava però in nessun modo la consapevolezza delle nostre profonde differenze. Per molti quelle lunghe discussioni notturne erano un rubare il sonno necessario per il lavoro del giorno dopo. Il popolo era diventato una somma di individui estremamente caratterizzati, personaggi inconfondibilmente scolpiti, con cui stabilivamo complessi e spesso difficili rapporti personali. Non c'era nessun "andare al popolo" e nessun *embrassons nous* in nome della causa comune, ma un profondo rispetto reciproco nel vivo di un confronto continuo, attento e direi quasi guardingo. Sentivamo più distanti, e non nutrivamo lo stesso senso di ammirazione e di amicizia, per i funzionari della federazione che venivano a presiedere le nostre riunioni.

In questo periodo Carla beneficiò anche dell'incarico di segretaria di un nuovo circolo culturale intitolato *Luglio '60*, per il quale scrisse un altisonante manifesto di fondazione su cui abbiamo scherzato a lungo. Ricordo ancora le parole iniziali: "In questi anni al dispiegarsi di forti lotte di massa non ha corrisposto...". Seguivano poi gli obiettivi di elevamento di cultura e di coscienza che il nuovo circolo avrebbe dovuto realizzare.

Il popolo comunista però era nozione sofisticata e complessa, superava di molto i confini del quartiere di Santa Croce. Quando

sapemmo, nel dicembre del 1961, che l'Istituto Gramsci stava organizzando a Roma un seminario con Sartre sul tema *Marxismo e soggettività*, decidemmo di andare³. Avevamo vent'anni e sapevamo intuire a volo tutto quello che ci poteva aiutare nella fatica di crescere. Nell'ottobre il XXII congresso del Pcus aveva riaperto il problema tragico dello stalinismo. Nel "saloncino" della sezione erano riesplose interminabili discussioni notturne.

Sartre e Togliatti si incontravano su un desiderio comune: rimuovere le macerie culturali lasciate in eredità da quel lungo passato, riaprire un dialogo con la cultura europea rimasta scioccata dal 1956, a partire anzitutto dalla liquidazione del materialismo dialettico, forse il più goffo dei parti culturali dello stalinismo. Per rompere con il naturalismo e l'oggettivismo del marxismo sovietico Sartre tornava ad attingere alla tipica visione esistenzialista del soggetto. Nella sua interpretazione la dialettica diventava essenzialmente prassi, intesa come attività totalizzante articolata in progetti. Ma già in quel seminario intenso durato tre giorni si profila una via di uscita filosofica dallo stalinismo completamente diversa dalla riscoperta della prassi. Una parte degli interventi adottano la linea del marxismo come scienza, o come "sociologia", il Marx scienziato del *Capitale* contro il Marx filosofo umanista dei giovanili *Manoscritti del '44*. Su questi temi la discussione sarebbe andata avanti interminabile, talvolta pedissequa, per quasi due decenni.

Nella Facoltà di Lettere di Firenze di quegli anni, che faceva del rigore filologico l'altare su cui bruciare ogni incenso, gli studenti migliori andavano in cerca di "un minore da rivalutare". Con Carla imboccammo d'istinto la strada opposta di arrampicarsi sulle spalle di un gigante. Lei scelse Sartre: la libertà in Sartre, dall'*Essere e il nulla* a *La critica della ragione dialettica*. Io, il Gramsci politico del 1921-1926. Per certi aspetti era un atto di sfida anche impertinente, la voglia di mettersi subito alla prova saltando la fase dei compiti a casa, per altri la ricerca di un padre buono, che ci comprendesse e ci proteggesse col suo grande mantello, come fa la madonna su fondo oro di Piero della Francesca nel museo di Sansepolcro, in quella transizione difficile che ci doveva portare oltre il mondo sognante di Santa Margherita a Montici.

Indubbiamente entrambe le tesi erano il segno di una forte passione per la discussione e il confronto politico. Sartre era l'intellettuale che riassumeva nella sua storia la estrema difficoltà di un pur includi-

3 Jean-Paul Sartre, *Marxismo e soggettività*. La conferenza di Roma del 1961 con ampio resoconto del dibattito che ne seguì, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2015.

bile rapporto tra filosofia e politica iniziato all'indomani della seconda guerra mondiale. Ricordo che una parte della tesi di Carla era dedicata ad una attenta ricostruzione, fatta nella biblioteca del *Centre des études et de recherches marxistes* di Parigi, dell'interminabile dibattito tra Sartre e i filosofi del Pcf custodi dell'ortodossia. Credo che questo interesse per la politica sia rimasto in lei come un tratto permanente. Enrico Sarnelli nell'*abstract* del suo contributo a questo volume, che purtroppo non ha poi potuto consegnare, coglie nel lavoro di Carla un "uso pubblico" dell'antropologia: "portare l'antropologia fuori dagli ambiti strettamente accademici, senza trasformare l'antropologo in un opinionista, e senza confondere il progetto conoscitivo dell'antropologia con le ragioni di una militanza".

Era molto politica anche la mia scelta di tesi che intercettava una presentazione di Gramsci come teorico della politica che Togliatti appoggiava alla pubblicazione di nuovi carteggi e nuovi documenti di archivio di estrema importanza, e che rispondeva culturalmente alla nuova fase di movimento che si era aperta dopo il luglio '60 in Italia, e alla ripresa della discussione sullo stalinismo nel movimento comunista internazionale.

Con la scelta delle tesi le nostre strade cominciarono a divergere. Il rapporto fusionale (nella terminologia dello psichiatra inglese Donald Winnicott, molto amato da Carla) che era servito per condividere e attutire la paura del gran mondo, cominciava ad essere un ostacolo alla crescita. Ci separammo, non senza qualche sofferenza, ancora giovanissimi.

La vidi arrivare nella sua giardinetta scoperta con la testa fasciata da un foulard azzurro di marca annodato dietro il collo, come era allora di moda tra le giovani bene. Piangendo estrasse dalla borsa il *Doctor Faustus* di Thomas Mann su cui aveva scritto a matita: "*Some one who tried but didn't know*"⁴. Mi ci sono voluti quarant'anni per capire che quel libro, scritto mentre si consumava la tragedia della seconda guerra mondiale, parlava anche di me. Anch'io come Leverkun ero stato "un eroe del nostro tempo, un uomo che porta la sofferenza dell'epoca". Anch'io avevo avuto il "mostruoso colloquio" col diavolo incontrando fuori della porta di casa gli uomini della Hermann Goering intrisi di sudore e di sangue. Misteriose connessioni che si possono cogliere solo con una storiografia del profondo.

4 Sono i due versi finali della poesia di Cesare Pavese *Last blues, to be read some time* con cui si chiude la raccolta *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*.

Instaurammo un meccanismo di vite parallele per cui, andando avanti ciascuno per la sua strada, non abbiamo mai cessato di guardarci reciprocamente, in distanza, con la coda dell'occhio, vigilando, osservando, ma evitando accuratamente qualsiasi forma di coinvolgimento diretto. Ci sono stati anzi lunghi periodi di totale ignoranza reciproca, e anche scorcì di insofferenze e di rotture. Non a caso, leggendo spesso per la prima volta i suoi scritti, realizzo solo ora la mole di lavoro svolta da Carla. Ne viene fuori una nozione di amicizia (Pietro Clemente insiste per suo conto a lungo su questo tema⁵) molto lontana da quella assai retorica tratteggiata nelle pagine sermoneggianti di Cicerone. La realtà è che le amicizie sono spesso dolorose, o doloranti, inevitabilmente sottoposte a tutte le sollecitazioni che derivano dalla evoluzione e dai cambiamenti non simultanei dei contraenti del patto. Nella maggioranza dei casi sono periture. Se durano una vita ci deve essere qualcosa di veramente singolare, che non si lascia facilmente afferrare.

Tornando ancora nel 1990 sul rapporto Sartre/Nizan Carla ha riflessioni apertamente autobiografiche sul carattere emotivamente complesso, spesso intimamente contraddittorio e lacerante delle amicizie, in cui viene in primo piano la sua conoscenza della terapia psicanalitica protrattasi con Eugenio Gaddini per circa dodici anni :

Nonostante la loro patologia, c'è in queste amicizie un che di irriducibile, qualcosa che sfugge all'interpretazione, uno scarto residuale, che nemmeno il rigore severo della psicanalisi è riuscito a decifrare. È questo scarto, in cui si consuma l'incontro tra la necessità del bisogno e la contingenza del desiderio, tra la esigenza impellente di avere una relazione affettiva con qualcuno e la scelta di quel qualcuno, che riscatta il senso stesso dell'amicizia e la sua fatalità e che la fa apparire, forse non del tutto a torto, il modello stesso dell'amicizia⁶.

Il *bisogno* di un rapporto che si incontra con la *contingenza* di un desiderio: sono parole non chiare, che fanno trasparire una sofferenza che credo abbia accompagnato tutta la vita emotiva di Carla, in cui però non oso addentrarmi .

A differenza di me, che con la tesi di laurea riuscii a conquistare una prima visibilità di giovane studioso, Carla non avrebbe mai pubblicato su Sartre una sola riga. La sua tesi rimase rigorosamen-

5 Cfr. *Infra*, pp. 15-17.

6 Carla Pasquinelli, *Amicizie. Jean Paul Sartre e Paul Nizan*, in "il manifesto", 4 settembre 1990. Cfr. *infra*, pp. 200-205.

te chiusa nel cassetto. Un grande lavoro e un grande investimento emotivo si chiudevano inspiegabilmente senza alcun esito. Non solo: a partire dall'arrivo di Tullio Seppilli a Firenze, chiamato dalla Facoltà di Lettere per rispondere al '68 con qualche innovazione nella offerta formativa, cominciò un suo lento ma ininterrotto spostamento sul terreno della antropologia culturale. Ancora una volta devo confessare di non sapere niente delle ragioni emotive di questa importantissima e assai rischiosa metamorfosi.

Certo ebbe un peso la immotivata, e infantile, ostilità del suo professore, che la privava di appoggio culturale e accademico. Ma è vero anche nello stesso tempo che tramite il padre vissuto come scultore in India per quasi vent'anni, Carla aveva respirato fin dall'infanzia la curiosità e il rapporto con una cultura profondamente altra. Ebbi allora l'impressione che volesse scegliere un campo vergine, una specie di pagina bianca su cui ricominciare a scrivere, libera dai traumi e dai condizionamenti del passato. Sbagliando, e non dandole tutta la fiducia che meritava, pensai, per un certo periodo, che così facendo si sarebbe sicuramente persa. Mi infastidiva la sua fragilità, e non capivo la sua forza. Nei suoi successi e nei suoi insuccessi ora mi sentivo stranamente implicato come persona di famiglia.

2. È difficile parlare di quell'intreccio di antropologia e marxismo, che segna in profondità, soprattutto agli inizi, la ricerca di Carla, senza dedicare una riflessione speciale alla fulminea ascesa, all'inizio degli anni Sessanta, dello strutturalismo francese. Si tratta di un indirizzo di pensiero che per un ventennio beneficerà, anche nel nostro paese, di un fortissimo prestigio culturale, in ragione del suo avvalersi di contributi, inflessioni e personalità tra loro significativamente diversi. Per rimanere agli autori destinati ad esercitare una presa più profonda e longeva, nel 1962 vedono la luce *Le pensée sauvage* di Claude Lévi Strauss e il *Pour Marx* di Louis Althusser; seguono nel 1966 *Les Mots et les Choses* di Michel Foucault e gli *Ecrits* di Jacques Lacan.

Con riferimento alla linguistica del circolo di Praga (Nicolaj Trubeckoj e Roman Jakobson) per Lévi Strauss, e alla epistemologia di Gaston Bachelard per Althusser, lo strutturalismo ripropone improvvisamente per le scienze umane il carattere assolutamente paradigmatico del modello di conoscenza scientifico – matematico. Le discipline che si occupano dell' uomo debbono puntare ad essere – questo è

l'assunto fondamentale di Lévi Strauss – come le discipline che si occupano dei fenomeni naturali.

Per usare una parola divenuta corrente nel nostro linguaggio politico, si potrebbe parlare di un rigurgito della “pancia” cartesiana della cultura francese, che bruscamente cambiava di rotta rispetto all'indirizzo di pensiero radicalmente antiscientifico che aveva dominato tutta la prima metà del Novecento europeo. È del 1889 l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* di Bergson che condanna per la prima volta, con la denuncia del carattere mistificante del tempo spazializzato, la pretesa onnivora del pensiero scientifico. In modi diversi, spesso frontalmente contrapposti, anche in senso politico, Wittgenstein, che negli anni Trenta ha aperte simpatie per l'esperimento sovietico, e Heidegger, che si è legato a fil doppio all'onda catastrofica del nazismo, vedono nel pensiero calcolante non solo la fase culminante di un pensiero compiutamente metafisico, ma anche, con Oswald Spengler, assunto in profondità da entrambi per le sue suggestioni politiche, una vera e propria minaccia ai fondamenti della civiltà. Il cartesianesimo è il grande ostacolo da rimuovere per apprezzare il primato del linguaggio quotidiano quale si esprime nella varietà dei giochi linguistici ancorati all'immediatezza dell'agire, ma anche per intuire filosoficamente la precedenza del *Dasein* sulle forme di conoscenza astratta, vuotamente generalizzanti. Anche la rivoluzione che inaugura un'arte astratta, non figurativa (Kandinskij), implica una svalutazione radicale della esperienza del “mondo esterno” che sta alla base di ogni sapere scientifico.

Per Lévi-Strauss i metodi matematici di previsione scientifica che hanno reso possibile la costruzione di grandi macchine calcolatrici elettroniche possono e devono essere applicate, contro lo stesso parere del padre della cibernetica Norbert Wiener!, allo studio della società⁷. Gli studi di fonologia del circolo di Praga(il nesso con la concezione sistemica del linguaggio di Saussure, che non a caso non parlerà mai di struttura, è qui del tutto formale ed estrinseco) hanno dimostrato che il linguaggio, pur essendo fenomeno sociale, si svolge tuttavia sul piano del pensiero incosciente, configurandosi dunque come oggetto indipendente dall'osservatore. Azzerando il dibattito sul circolo ermeneutico quale si è sviluppato, a partire da Wilhelm Dilthey, nella cultura filosofica tedesca agli inizi del Novecento, per arrivare nel 1960

7 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (1966), il Saggiatore, Milano 2015, pp. 55-57.

a George Gadamer, Lévi-Strauss configura l'antropologia come una scienza governata da "leggi universali che reggono l'attività inconscia dello spirito".

L'interpretazione del mito diventa l'esemplificazione più perfetta di questa metodologia, che da un lato acquisisce tramite la comparazione una singolare capacità di classificare e organizzare un materiale empirico vastissimo, dall'altra cancella il soggetto come turbativa nella descrizione e nella classificazione della struttura. Anche i miti per Lévi Strauss obbediscono ad una ferrea logica strutturale. In ipotesi tutto l'universo mentale dell'uomo è governato da determinate leggi e strutture: "Noi non pretendiamo di mostrare come gli uomini pensino nei miti, ma viceversa come i miti si pensino negli uomini e a loro insaputa"⁸.

Lo strutturalismo non è tuttavia una semplice metodologia delle scienze umane, è anche una filosofia, anzi una concezione del mondo. *Il pensiero selvaggio* si chiude con un attacco frontale alla *Critica della ragione dialettica* di Sartre, che segna in qualche modo l'inizio della fine della sua lunga egemonia. Non c'è solo la pervicace insistenza sulla priorità del metodo analitico, proprio delle scienze della natura, su quello dialettico. C'è il rigetto del primato della storia, che Sartre continua a fare proprio nella presunzione, erronea secondo Lévi-Strauss, che la diacronia garantisca una intelligibilità del mondo umano superiore a quella garantita dalla sincronia. La considerazione del vissuto, secondo l'antropologo francese, chiude inevitabilmente dentro i limiti di una data cultura e impedisce l'esercizio fondamentale della visione comparata. Ma c'è soprattutto, come elemento di contrapposizione, la negazione della priorità della praxis: "Perché la praxis possa viveri come pensiero, occorre anzitutto (in senso logico e non storico) che il pensiero esista: cioè che le sue condizioni iniziali siano date, nella forma di una struttura oggettiva dello psichismo e del cervello in mancanza della quale non ci sarebbe né praxis né pensiero"⁹. Ci sarà qualcuno che, forse non a torto, parlerà di una nuova forma di idealismo¹⁰.

Assai significative, a cascata, sono le implicazioni politiche. Nel respingimento della priorità della praxis è implicito il rigetto dell'intellettuale impegnato, che si è schierato dalla parte del movimento operaio, e che vede nella politica la proiezione naturale del suo sistema di

8 Claude Lévi-Strauss, *Il cotto e il crudo* (1964), il Saggiatore, Milano, 1966, p. 98.

9 Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), il Saggiatore, Milano 2015, p. 273.

10 Per una rassegna del dibattito sullo strutturalismo vedi Sergio Moravia, *Lo strutturalismo francese*, Le Lettere, Firenze 2006.

pensiero. Certo Lévi Strauss riscatta il pensiero selvaggio dall'accusa di primitivismo dilagata nell'antropologia evoluzionista inglese (Tylor e Frazer) e francese (Lévy Bruhl) tra le due guerre mondiali, lo dota anzi di una sua propria razionalità, ma è Sartre che si batte in prima fila per la fine della guerra di Algeria, denunciando spesso i tatticismi e le infingardaggini del Partito comunista francese, e che nel 1961 pubblica *I dannati della terra* di Franz Fanon, con una celebre prefazione che legittima apertamente la violenza anticoloniale.

Forse non è arbitrario congetturare che dietro le esitazioni di Carla a rendere pubbliche le sue ricerche su Sartre ci sia stato anche questa forte affermazione di un modo radicalmente nuovo di concepire lo studio delle scienze umane, che in qualche modo azzerava le posizioni e i convincimenti con cui era cresciuta. Un suo saggio su antropologia e marxismo del 1979 si apre non a caso con un prolungato raffronto tra il marxismo esistenzialista di Sartre e quello strutturalista di Althusser. La visione esistenzialista proposta nella *Critica della ragione dialettica* viene giudicata insufficiente a garantire una fondazione della antropologia¹¹. E tuttavia quanto abbiano pesato gli esordi per la definizione del suo profilo di studiosa "impegnata" è dimostrato dal lavoro profuso negli ultimi tempi della sua attività per il convegno su "Fanon postcoloniale"¹². L'intento era quello di tornare a discutere, anche se in una cornice di riferimento assai mutata, quel rapporto Sartre/Fanon che aveva assunto in profondità negli anni della giovinezza.

Non meno importanti fu per l'insieme della nostra generazione, la rilettura strutturalista di Marx proposta da Louis Althusser. Gli studi sulla formazione della conoscenza scientifica, sviluppati in solitudine da Bachelard nel corso degli anni Trenta, poi sostanzialmente sommersi, anzi respinti dal *mainstream* della filosofia novecentesca, se si esclude il neopositivismo logico, diventavano improvvisamente chiave di lettura del processo di sviluppo del pensiero di Marx.

Il marxismo come scienza era già stato proposto da noi nella seconda metà degli anni cinquanta da Gaetano della Volpe e dalla sua scuola (il "galileismo morale" di Marx). L'approccio di Althusser, pur riproponendo il tema già noto dell'antihegelismo, si caratterizzava per una radicale rottura con quanto era stato precedentemente detto. Attraverso il concetto bachelardiano di rottura epistemologica si

11 Carla Pasquinelli, *Simmetrie tra antropologia culturale e marxismo. Itinerari di un confronto in Italia e Francia (1950-1970)*, in "Problemi del socialismo", 16, 1979, pp. 47 ss.

12 Miguel Mellino (a cura di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, ombre corte, Verona 2015, pp. 125-135.

procedeva ad un rilettura radicale del pensiero di Marx fondata sulla contrapposizione frontale di scienza e ideologia, assunte rispettivamente come verità ed errore. Come più tardi lo stesso Althusser dovrà riconoscere spariva per questa via qualsiasi possibilità di pensare l'azione umana, o come a lui piaceva dire, la lotta di classe¹³.

Se ci si interroga sulle ragioni di questa forte nuova legittimazione della scienza anche nel campo del teoria filosofica, e dell'indubbio successo che essa raccolse presso il nuovo "intellettuale massa", non credo si possa prescindere dai più generali tratti di epoca. Americanismo e comunismo avevano assunto lo sviluppo economico e tecnologico (sono gli anni della "conquista della luna"), come terreno principale di confronto e di lotta. Per certi aspetti si era avverata la profezia heideggeriana di una sostanziale convergenza culturale delle due grandi forze extraeuropee contenuta nella *Introduzione alla metafisica* del 1935. Già la seconda guerra mondiale era stata una battaglia di materiali in cui aveva giocato un ruolo decisivo la capacità dei due vincitori di produrre armi su scala di massa. E anche questo Heidegger aveva registrato nei suoi *Quaderni neri*, a dimostrazione della sua visione del ruolo fagocitante della scienza e della tecnica

La cibernetica vagheggiata negli anni Cinquanta e Sessanta da Lévi-Strauss è ingrediente essenziale di un macchinismo industriale sempre più produttivo che consente la crescita del consumo di massa. In questo quadro sociale si produce una sorta di faustismo teorico che con la scienza e la tecnica esalta anche un effetto di padronanza dell'intellettuale, assolvendolo dai suoi dubbi e dalle sue congenite ansie metafisiche.

Nel 1946 Wittgenstein aveva commentato l'esplosione della guerra fredda e la correlativa minaccia atomica chiamando sul banco degli accusati "la nauseante, saponosa scienza"¹⁴. Non intendo qui seguire questa pista di ricerca. Mi preme solo sottolineare, anche se a pezzi e bocconi, che la liquidazione della nozione di prassi, allora perseguita *in pectore* dallo strutturalismo francese, e poi successivamente mai più recuperata, sia un importante scalino, verso il basso, nella storia della cultura e della politica dell'Europa post bellica.

La polemica antigramsciana di Althusser era abbastanza fragile.

13 Louis Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975. Sulla dipendenza da Bachelard vedi Francesco Borutti, *Strutture e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser*, Vita e pensiero, Milano 1976.

14 Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*, a cura di Michele Ranchetti, Adelphi, Milano 1977, p. 94.

Più che su Gramsci sembrava ritagliata su Auguste Comte. La contingenza e la indeterminazione della storia, il rigetto e anzi il dilugio di ogni idea di progresso, la coesistenza di temporalità diverse (la “contemporaneità del non contemporaneo”, nel linguaggio di Ernst Bloch) predicati dallo strutturalismo sono ingredienti costitutivi della teoria politica gramsciana, sulla formazione della quale paradossalmente un peso determinante aveva esercitato proprio la filosofia di Bergson, contro cui si era mobilitata in armi la epistemologia di Bachelard. Nemmeno molto felice era il tentativo compiuto dal filosofo francese di ritradurre nel proprio linguaggio la nozione gramsciana di egemonia avanzando quel concetto barocco di “apparati ideologici di stato” in cui si perde il dato principale, ossia il ruolo che il consenso svolge nella tenuta delle classi dirigenti al potere.

Carla prestò indubbiamente molto interesse al marxismo di Althusser, di cui divenne peraltro anche amica. Due suoi interventi della seconda metà degli anni Settanta ne sono una testimonianza. Penso in primo luogo ad una lunga recensione della rivista “*Dialectiques*”, “*italianisant*” come si diceva allora, ossia pensata dai suoi promotori per stabilire un ponte tra Italia e Francia, che rappresenta una sorta di *full immersion* nell’althusserismo¹⁵. Più distanziata criticamente è la sua successiva partecipazione a un dibattito allora assai in voga sul concetto di stato, in cui viene rivendicato il ruolo politico della società civile (termine messo all’indice dal filosofo francese in quanto “deviazione” teorica dal marxismo¹⁶), come vero luogo di nascita delle innovazioni di sistema¹⁷.

In effetti “l’ondata strutturalista”¹⁸ si era fatta possente negli anni Settanta. Circolava allora come luogo comune la contrapposizione tra il marxismo come scienza che finalmente si era piegato sulle pagine del *Capitale* per fare l’analisi della formazione economico sociale, e il marxismo gramsciano e storicista degli anni Cinquanta esclusivamente concentrato sulle sovrastrutture. Era una sorta di parola d’ordine

15 “*Dialectiques*” e *l’analisi delle sovrastrutture*, in “*Critica marxista*”, 5, settembre-ottobre 1975, pp. 125-147.

16 Althusser, da vero comunista francese, continuava a giocare pericolosamente con quel concetto di ortodossia, di stretta marca sovietica, che Gramsci aveva liquidato all’inizio degli anni Trenta, come fonte di pericolosi equivoci e smarrimenti teorici.

17 Carla Pasquinelli, *Politicità e autonomia della società civile*, in Aa.Vv. *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari 1978, pp. 143 e sgg.

18 Il termine è impiegato da Carla in un intervento del 1997 che riconsidera questi anni. Cfr. *Solitudine e inattualità di Ernesto De Martino*, in Clara Gallini e Marcello Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, p. 284.

che rispondeva al bisogno di essere “moderni”. Di fatto il marxismo come scienza si risolverà in pura, spesso astratta e noiosa marxologia, senza produrre alcuno studio concreto della realtà economico e sociale e senza riuscire ad assumere in modo responsabile quel grande problema politico del rapporto tra movimento operaio e stato/governo che dominava in Europa la fase politica allora in corso.

Per certi aspetti Carla non si sottrae dunque alla moda. Il quadro invece cambia se si va a vedere come, non senza fatica, stia cercando una sua propria strada nella nuova disciplina che ha abbracciato da poco. È di estremo interesse a questo proposito la sua recensione del 1974 a *Cultura egemonica e culture subalterne*: una sorta di manuale in cui Aberto Cirese, allora figura di massimo spicco nella disciplina, cerca di dare una fondazione teorica e istituzionale alla antropologia italiana. La strategia di Cirese può essere definita come una lettura strutturalista delle note sul folklore di Gramsci, nella misura in cui le integra con la nozione di “dislivelli di cultura” interni ad una società.

Fabio Dei ci ha dato di recente una ricostruzione impietosa degli esiti infausti di questa operazione di Cirese volta a fare della cultura popolare una disciplina accademica autonoma e felicemente in sé conclusa, la demologia.¹⁹ Qui interessa notare come già allora Carla colga il punto debole di questa operazione. La nozione di dislivello rompe l’opposizione dialettica tra le due culture, configurandole come ambiti separati e distinti, tranquillamente riposanti su stessi. Per questa via, diceva Carla, si tornava a Pitré, ossia a quella visione “pittoresca” del folklore di cui aveva parlato polemicamente Gramsci: “In Cirese [...] la categoria di alterità lungi dal preludere ad una ricomposizione unitaria, fonda l’autonomia dei singoli dislivelli”²⁰.

È questo il nucleo teorico del primo ampio saggio che Carla dedica a de Martino nel 1977²¹ ricostruendone lo sviluppo teorico nella storia della cultura e della politica del paese e sostenendo per la prima volta la tesi della sostanziale irrilevanza del suo rapporto culturale con Croce. In un successivo contributo del 1981²² Carla tornerà sul tema con

19 Fabio Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, il Mulino, Bologna 2018.

20 Carla Pasquinelli, *Cultura egemonica e culture subalterne*, in “Critica marxista”, 1, 1974, p. 162. Cfr. *infra*, pp. 191-199.

21 Carla Pasquinelli *Gli intellettuali di fronte all’irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in Carla Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 1-36.

22 Carla Pasquinelli, *Lo “storicismo eroico” di Ernesto De Martino*, in “La ricerca folklorica”, 3, 1981 pp. 77-83.

una ricostruzione meticolosa delle fonti dello storicismo demartiniano che insisteva a lungo sulla importanza di apporti culturali (a partire dalla storia delle religioni) totalmente estranei e anzi sempre deprecati dal Croce.

La religione e il mito si legano infatti per De Martino ad un “bisogno esistenziale”. Sono la risposta *attiva* alla crisi della presenza in-dotta da un ambiente ostile. Questa considerazione del mito, e soprattutto del rito, come *prassi* porta immediatamente oltre la contrapposizione tra razionalismo e irrazionalismo su cui si è attardato a lungo il dibattito sulla religione. Lo sciamano *agisce* per regolare e proteggere, si configura come un Cristo magico “mediatore per tutta la comunità dell’esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci”²³.

Prospettando la religione come risposta pratica ad un bisogno esistenziale²⁴ De Martino si avvicina, forse senza nemmeno saperlo, al vero nucleo della filosofia gramsciana. Oggi comprendiamo meglio di allora che il termine di “concezione del mondo” è riferito negli scritti del carcere a realtà diverse tra loro, dalla filosofia al folklore, perché ha lo statuto teorico di un concetto-chiave: significa unità indissolubile del “modo di vedere e di operare”, ossia impossibilità logica di scindere il pensare dall’agire. Le concezioni del mondo non rimandano ad astratte teorie o a fumose visioni d’insieme, sono invece concrete modalità dell’azione, in un contesto socialmente dato, che è unitario e insieme antagonistico. Per questo il folklore è per Gramsci un momento essenziale del “quadro politico” con cui occorre misurarsi.

C’è una estrema contiguità con il modo in cui negli stessi anni Wittgenstein interpreta il mito e il rito di contro a Frazer. Il primitivo è qui il sistema di azioni e reazioni che esiste prima ancora del linguaggio, è un “gesto”, un uso dei simboli in vista di una *istintiva* azione/reazione sociale che non sparisce con la modernità, ma continua ad esistere e a riprodursi anche nel mondo avanzato, aiutando così a comprendere la logica più profonda del linguaggio come prassi.

Siamo dunque molto lontani dalla convinzione strutturalista che il mito possa essere riferito ad una “forma di pensiero universale”. Il mito e il rito non sono un pensare, ma un fare, che include naturalmente un pensare. Sono *strategie* di salvezza volte a contrastare la sparizione dell’esserci. Questa antropologia ha precisi risvolti politi-

23 Vedi Pietro Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2014, pp. 34 -41.

24 Estremamente illuminante di tutto il suo percorso di ricerca il saggio del 1959 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Ernesto De Martino, *Furore simbolo valore*, il Saggiatore, Milano 1962, pp. 13 e sgg.

ci, che Carla coglie lucidamente. Implica per de Martino una precisa presa di posizione a favore della “irruzione delle masse nella storia”, si tratti dei contadini del Mezzogiorno d’Italia, o di quelle che il maosimo chiamava in quegli anni “le campagne del mondo”. La posizione strutturalista è simmetricamente opposta. Lévi-Strauss parla in *Tristi tropici* di un “rimorso dell’occidente”, mostrando rispetto e compassione per le culture distrutte, ma nello stesso tempo assume come unico paradigma proprio quell’astratto e generalizzante linguaggio scientifico che è tratto costitutivo della identità e della forza distruttiva dell’occidente.

Su questo, a mio parere irriducibile, conflitto epistemologico e politico tra lo strutturalismo di Lévi-Strauss e la filosofia della prassi che fonda tutta la ricerca etnologica di De Martino non mi sembra che Carla si sia mai pronunciata. Il suo manuale di antropologia dedica ad entrambi un capitolo specifico, senza avventurarsi in procedure di comparazione²⁵.

Questa visione del rito come prassi sociale viene usata per interpretare la memoria antipartigiana di Civitella della Chiana. Carla venne, anche per portare una testimonianza di affetto, al convegno internazionale *In Memory* che avevo organizzato ad Arezzo nel 1994, sapendo che per la prima volta avrei parlato anche di me, raccontando una storia che lei conosceva bene dai tempi di Santa Margherita²⁶. Ne ricavò un saggio bellissimo sulla memoria antipartigiana del paese svolto attorno a questa tesi ortodossamente demartiniana: le donne del paese non riescono ad elaborare il loro lutto perché private della possibilità di ritualizzare la sparizione dei loro cari. Alla popolazione superstita non è dato terapizzare con il rito collettivo l’angoscia immane (la sparizione della presenza) provocata dal massacro nazista²⁷.

La definizione del suo rapporto con De Martino si compie, mi pare, con la interpretazione de *La fine del mondo*. La centralità che assume in questa opera postuma l’ “ethos della trascendenza” ripropose il problema dello statuto delle categorie e quindi anche del rapporto con Croce. Ancora una volta Carla minimizzò il problema.

25 Carla Pasquinelli, Miguel Mellino, *Cultura. Introduzione all’antropologia*, Carocci, Roma 2010, pp. 173 -188 e 203-2017.

26 In quel convegno si realizzò una forte collaborazione tra storici e antropologi. Vedi Pietro Clemente e Fabio Dei (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi naziste in Toscana*, Carocci, Roma 2005.

27 Carla Pasquinelli, *Memoria versus ricordo*, in Leonardo Paggi (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, manifestolibri, Roma 1996.

In effetti De Martino si misura in questa ricerca, forse non a caso rimasta inconclusa, con il problema immenso costituito dal fatto che la crisi della presenza cessa di essere prerogativa dell'arcaico e del primitivo per diventare tratto dominante del mondo avanzato. C'è la percezione precoce di una tendenza catastrofica, di una "apocalisse culturale", che diviene esplicita quando sorgono domande sul senso della vita e sul perché l'essere invece del nulla: "In questa condizione non vale nessuna *arché* e nessun *escaton* [...] il presente si rattappisce in quel disperato domandare che è un grido sull'abisso nel quale si precipita"²⁸. L'apocalisse è dunque saldamente radicata nella storia dell'occidente, e la sua rappresentazione pare ancora una volta aver poco a che fare con lo Spirito quadripartito di Croce, o "fatto a spicchi", come ironizzava il tardo Montale, e sempre capace di ritrovare, passando attraverso le crisi, una sua "serena" posizione di equilibrio²⁹.

3. Fabio Dei insiste anche sulla incapacità della demologia, intesa come studio della cultura popolare, di agganciare criticamente il treno della cultura di massa, che si viene ormai configurando in quegli anni essenzialmente come cultura del consumo di massa. Del problema non c'è traccia già nel modo in cui Gramsci analizza l'americanismo all'inizio degli anni Trenta. Non è vero, come si legge in *Americanismo e fordismo*, che in Usa "l'egemonia nasce dalla fabbrica". L'organizzazione scientifica del lavoro ed il fordismo sono gli strumenti per una assai più complessa e sofisticata creazione di un nuovo spazio pubblico, distinto da quello della politica, interamente gestito dal linguaggio del consumo. Questa è la strada attraverso cui si realizza la piena integrazione e americanizzazione (*Nation building*) di una mano d'opera di immigrati, enormemente segmentata dal punto di vista delle ascendenze religiose e culturali. La disciplina ferrea della fabbrica viene compensata da un sistema di gratificazioni fisiche che affianca alla figura del cittadino quella assai più concreta e immediata del consumatore. Dal punto di vista egemonico Coney Island è più importante del fordismo.

Il problema di trovare un posto al consumo rimane irrisolto nelle culture che dominano la scena degli anni Sessanta e Settanta. Theodor

28 Ernesto De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pàstina, il Mulino, Bologna 2005, pp. 161-162.

29 Carla Pasquinelli, *Trascendenza ed ethos del lavoro. Note su "La fine del mondo" di Ernesto De Martino*, in "La ricerca folklorica", 9, 1984, pp. 29-35.

Adorno, il critico più radicale della cultura di massa, mette Schoenberg al vertice della scala dei valori artistici proprio per la totale incomprendimento in cui cade la sua opera. Ma è soprattutto in Foucault che prende corpo una immagine radicalmente normativa della modernità come “ordine”, come “sistema” che sorveglia e punisce, in cui non trova alcun riflesso l'enorme apertura e gratificazione che la società europea sta vivendo, anche in termini di diminuzione delle diseguglianze, nel pieno dei “Trenta gloriosi”. Foucault compie in effetti un'operazione teorica estremamente audace: prescindendo radicalmente dal rapporto tra società civile e stato quale si è sviluppato ininterrottamente da Hobbes a Hegel procede ad una ridefinizione *ab imis* della politica come confronto e scontro perenne tra il potere, individuato essenzialmente nelle istituzioni autoritarie (la clinica, il panottico, il campo di concentramento) e il corpo. Per un verso il discorso si fa estremamente concreto e ravvicinato, immediatamente esperibile nella vita quotidiana nella dimensione della “microfisica”, volutamente ostile a qualsiasi dimensione strategica, e nello stesso tempo terribilmente astratto per quanto riguarda le sue determinazioni storiche concrete.

Proprio in virtù di questo approccio che respinge come intrinsecamente autoritaria l'idea di rivoluzione per identificare l'azione politica con l'insubordinazione e la rivolta (nel senso di Camus)³⁰ Foucault doveva diventare il pensatore del '68 per antonomasia, strappando definitivamente a Sartre lo scettro della critica all'ordine costituito. Con la mobilitazione di massa del ceto medio riflessivo (il '68 è solo una *brèche*, nel linguaggio di Edgar Morin, ossia una rottura che apre la strada ad una lunga rivoluzione culturale) la politica cessa di essere un fare per divenire *happening*, una successione di eventi. In pochi anni si è realizzata una distanza di anni luce dalla politica del luglio '60. Il '68 è contro la logica comunitaria del partito per quella individualistica del movimento. Al posto del popolo mette in trono la metafora de “la classe”. Il problema non è più quello di costruire faticosamente favorevoli rapporti di forza ma di smascherare, denunciare l'autoritarismo del “sistema” in nome delle prerogative e dei diritti dell'individuo.

Si è antiborghesi in un modo completamente nuovo, in qualche

30 Pagando un prezzo alla sua ideologia libertaria Foucault interpretò come rivolta anche la crisi iraniana del 1979, destinata a concludersi con la instaurazione di un regime che celebra oggi i suoi quarant'anni. Due anni prima aveva manifestato il suo pubblico assenso al “Movimento del Settantasette” che aveva fatto la sua prima prova impedendo la parola, all'Università di Roma, al segretario generale della Cgil.

modo esasperando i principi costitutivi della cultura borghese. Il movimento operaio costituito che lotta per la redistribuzione del reddito è considerato “dentro il sistema”. Keynes è un socialdemocratico che teorizza il piano del capitale. Tutto il '68 fu infatti contro il consumo. Ne scaturiva una estetizzazione della politica nel senso in cui ne parla Benjamin, ossia la politica come narcisistica ostentazione di sé, priva di qualsiasi effettiva dimensione strategica. L'idea foucaultiana di potere interpretava insomma a livelli teorici estremamente sofisticati quello che era un sentire diffuso.

Rileggendoli oggi, con la distanza degli anni, si vede come gli scritti di Carla ripropongono in vitro questa vicenda teorica e politica in cui fummo tutti immersi come generazione. Il femminismo, lo dice bene Gabriella Bonacchi³¹, fu anche per lei un modo per aumentare la fiducia in se stessa, per scuotersi di dosso stereotipi di sudditanza, per accorciare le distanze tra il proprio lavoro e la propria esperienza di vita. Più in particolare il volume su il potere senza stato³² mi sembra rifletta in modo esplicito la temperie foucaultiana dell'epoca. Oggi siamo forse più consapevoli dei rischi teorici e politici insiti in una messa tra parentesi se non in una drastica svalutazione della nozione di stato, che è proceduta ben oltre Foucault, fino a diventare un tassello importante della legittimazione politica del neoliberalismo.

In questo testo di Carla colpisce la insistenza sulla vicinanza e la onnipresenza del potere rispetto alla astrazione e alla lontananza dello stato, che viene però assunto come del tutto scisso dal suo rapporto con la società civile. È dunque trasparente il bisogno di una concretezza politica immediatamente esperibile. Dopo una partenza riferita alla antropologia culturale il saggio si diffonde in una rassegna di storia delle teorie politiche, che lascia ampio spazio a Talcott Parsons e al pluralismo americano degli anni della guerra fredda, con particolare riferimento a Robert Dahl, figura di primo piano nella teorizzazione dell' “eccezionalismo americano” che prende corpo negli anni Cinquanta. Si sentono bene gli echi della crisi politica che si è abbattuta sulla sinistra italiana, e il bisogno di allargare con nuove letture, con nuove conoscenze, l'ambito dei propri strumenti concettuali.

Nel 1981 Carla fornisce una interessante spiegazione antropologica della crisi del marxismo, che non viene ricercata in qualche deficit

31 Cfr. *Infra*, pp. 81-86.

32 Carla Pasquinelli, *Perché potere senza stato?*, in Carla Pasquinelli (a cura di), *Potere senza stato*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. IX-XXXII.

della teoria, ma in un mutamento sociale che ha portato alla vittoria della immanenza sulla trascendenza. L'*escaton* del cambiamento non è più capace, nella forma della narrazione marxista, di riunificare una pluralità di bisogni e di istanze che cercano soddisfazione nell'immediato. Il marxismo, dice Carla, non può e non deve essere ricondotto integralmente dentro i confini della ragione classica, dentro la costellazione Hegel-Marx. Il soggetto liberatore non ha una genesi logica. Nasce da "una rappresentazione involontaria e inconsapevole sostenuta solo dal nostro bisogno di un mediatore della trasformazione chiamato a mutare lo statuto ontologico del mondo". Il termine di mediatore rimanda inevitabilmente al Cristo magico di De Martino. Non a caso subito dopo arriva la citazione esplicita in contrapposizione alla interpretazione del marxismo di Althusser vista ora come esasperatamente teoreticistica:

La partecipazione del mito alla narrazione marxista è stata invece colta da un personaggio tanto rilevante quanto trascurato dalla cultura italiana come Ernesto De Martino, che definì il marxismo "ethos del trascendimento vergognoso di sé", "mascherato a se stesso e non riconosciuto", restituendo al marxismo quella dimensione etica che da noi è stata sempre sottovalutata³³.

Forse si può dire che la crisi del marxismo contribuì a rafforzare definitivamente in Carla la prevalenza dello sguardo antropologico su quello filosofico. Dei tre punti di riferimento che nel corso degli anni Sessanta e Settanta sono stati visibilmente presenti nel suo lavoro, l'umanesimo di Sartre, lo strutturalismo di Lévi-Strauss e Althusser, l'antropologia di De Martino, è quest'ultima che prende poi il sopravvento. Ho già ricordato il ruolo che il concetto di rito svolge nel saggio sulla memoria divisa di Civitella, ma lo stesso si può dire della sua analisi del sistema indiano delle caste, che si apre non a caso proprio con una estesa riproposizione del concetto demartiniano³⁴. Le caste sono intese per mantenere un ordine, i rituali, essenzialmente riferiti alla preservazione della purezza (e qui Carla molto opportunamente integra De Martino con Mary Douglas), servono per combattere il rischio della contaminazione e quindi del sovvertimento dell'ordine.

33 Carla Pasquinelli, *La crisi del marxismo. Dalla "rimozione" al "progetto"*, in "Problemi del socialismo", 21, 1981, p. 75.

34 Carla Pasquinelli, *Riti, purezza e sistema di caste*, in "Parole chiave", 22/23/24, dicembre 2000, pp. 100-101.

La ritualità per la preservazione dell'ordine sempre minacciato diventa il tema centrale del libretto del 2004, che genialmente applica il medesimo impianto categoriale alla dimensione domestica e quotidiana dell'abitare:

Il disordine inteso qui come caos, perdita di un centro, possibile catastrofe dell'Io e del mondo, secondo l'efficace interpretazione di De Martino, il disordine dunque come mancanza di qualsiasi criterio di collocazione di disposizione delle cose è forse il sintomo più vistoso della sofferenza psichica. Il segno di una deriva patologica che si manifesta simbolicamente nella rinuncia a ogni opera di selezione e nell'accumulo dissennato di oggetti che hanno smarrito una funzione³⁵.

C'è una chiara premonizione della sua malattia. Chiunque abbia frequentato Carla sa che la sua casa era caratterizzata da un incredibile "accumulo di oggetti" e di carte disposti secondo logiche del tutto insondabili. Due pagine dopo la stessa categoria di ordine viene proposta nella prospettiva del sociale. Lo stato di lacerazione politica in cui stiamo vivendo rende ancora più apprezzabile il valore di queste annotazioni:

L'ordine non disegna solo i confini dell'Io ma anche quelli del Noi, che perimetrano quei valori insondabili nella loro gratuità- sporco/ pulito oppure puro/impuro – in cui ogni gruppo sociale riconosce la propria esclusività. Una sorta di primordiale barriera protettiva che ne preserva l'identità, mantenendo stabili alcuni punti di riferimento che agli altri possono apparire incomprensibili, distanti, eccentrici. Una barriera che è destinata a rafforzarsi in società multi culturale come la nostra, dove, a volte, un contatto troppo ravvicinato può alimentare l'intolleranza nei confronti di altre forme di ordine, sia pure nella modalità incruenta di un commento sulla sporcizia del vicino, straniero e/o immigrato³⁶.

Anche la prudenza della posizione assunta da Carla sul problema della infibulazione nasce dalla convinzione che i riti di passaggi svolgono una profonda funzione sociale che non può essere arbitrariamente abolita in nome di una astratta ragione ragionante³⁷.

Mi sembra si possa dire che nel corso del suo lavoro Carla è venuta modulando con sempre maggiore sicurezza, e insieme con crescente

35 Carla Pasquinelli, *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra Sé e la casa*, Baldini, Castoldi, Dalai, Milano 2004, p. 54.

36 Ivi, p. 58.

37 Carla Pasquinelli, *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma 2007.

varietà di applicazioni, questa idea del rito come prassi volta al ristabilimento dell' Esserci nel mondo. Dietro c'è una consapevolezza sempre più lucida della fragilità e della aggressività dell'individuo e della società occidentale, del suo costante muoversi sul fil di lama della "fine del mondo".

4. Ricordo bene la prima volta in cui, nel 1979, fui portato, appena atterrato, a vedere New York dalla cima dell'Empire State Building. Quella enorme concentrazione urbana così radicalmente diversa da ogni profilo europeo mi fece sentire improvvisamente come un albero con i rami tagliati. Ebbi in un lampo la percezione materiale che lì era accaduto qualcosa di sociale di cui non avevo mai sospettato l'esistenza, che c'era una cultura, anzi un grande pezzo di storia del mondo, rimasto fino ad allora completamente celato al mio sguardo, o, peggio ancora, scambiato con alcuni vieti stereotipi. In quella rappresentazione afferrai il senso e la vitalità della potenza americana con una immediatezza che nessuna "teoria" dell'imperialismo era riuscita a darmi. Da quella ignoranza mi sentii chiamato in causa nelle radici e avvertii tutta la fragilità culturale della mia identità politica. Bisognava ripartire su nuove basi e ripensare radicalmente tutto il modo in cui ero stato per un ventennio "antiborghese".

In Italia il delitto Moro aveva siglato definitivamente la sconfitta storica di una possibile stabilizzazione democratica del paese. Mi era del tutto chiaro che il Pci del luglio '60 era come una portaerei silurata. Ci sarebbe voluto del tempo, ma il suo affondamento era inevitabile. La falla che si era aperta era troppo grande per essere riparata. Anche per non soffrire mi voltai dall'altra parte. Convertii la mia adesione in sforzo di comprensione critica di quello che era successo³⁸. Ma il dado era tratto. In dirittura d'arrivo c'era l'esplosione rocambolesca del 1989.

Direi che con la fine degli anni Settanta non è più possibile parlare di un percorso comune alla generazione che si affaccia alla vita intellettuale e politica agli inizi degli anni Sessanta, proprio perché salta il comune tappeto di scorrimento. In modi e con linguaggi diversi tutti hanno guardato fino ad allora alla possibilità di migliorare la casa comune. Con la fine di questa prospettiva si innestano strategie di rispo-

38 Mi riferisco a Leonardo Paggi e Massimo D'Angelillo, *I comunisti italiani e il riformismo*, Einaudi, Torino 1985.

sta individuali estremamente diversificate. È un fuggi fuggi generale. Ognuno cerca una sua soluzione di vita.

Questo cambiamento ebbe riflessi anche nei miei rapporti con Carla. Per molti anni il fuoco della mia vita quotidiana si spostava a New York, lontana e diversa dalla vita romana in cui lei si addentrava sempre di più. Nel giugno del 1984 al Roosevelt Hospital, sulla 59esima strada, nasceva Livia Paggi, una vera “rottura epistemologica” nel mio modo di guardare al mondo.

I semi lasciati cadere lungo i sentieri di Santa Margherita all’inizio degli anni Sessanta non si sono tuttavia mai seccati. Hanno creato una familiarità che si è rinnovata nel tempo e che nemmeno l’Alzheimer è per ora riuscito a cancellare.