

“L'antropologia comincia a casa propria”. Pasolini, le scienze sociali e il problema dell'identità individuale nel nuovo ordine omologante

di
Luca Peloso

Tema: Parole, Identità, omologazione (II dei 5 campi d'indagine)

“«Anthropology begins at home» has become the watchword of modern social science”, scriveva Malinowski nel 1938, prendendo atto della tendenza, affermata in quel decennio, che vedeva studiosi di ogni formazione e provenienza (africani compresi) applicare tecniche, metodi e scopi dell'antropologia alle stesse civiltà/culture di cui erano figli. Da questo punto di vista l'opera di Pier Paolo Pasolini è esemplare, non solo perché si avvale dei suddetti metodi per indagare le pieghe e le piaghe della società italiana (in questo più moderno dei moderni, più sociologo dei sociologi), ma in quanto porta alle estreme conseguenze il retaggio moderno delle scienze di cui si serve, subendone da un lato il fascino e manifestando, dall'altro, l'esigenza pionieristica di andar oltre quella stessa eredità (è il lato che potremmo chiamare “ultramoderno” di Pasolini). Non solo: egli arriva infine a stravolgere le coordinate delle moderne scienze umane, così concentrate sulle forme, ponendo queste ultime al servizio di contenuti che negano l'orizzonte trascendentale da cui sono scaturite – è la celebre “anti-modernità” del pensiero pasoliniano.

Obiettivo del nostro contributo vuol essere delineare nei suoi tratti principali il profilo contraddittorio, eppure a suo modo unitario e coerente, del pensiero sociale pasoliniano, al fine di abbozzare un ritratto di intellettuale “moderno, ultramoderno e antimoderno” (per rubare un'espressione a Ugo Fabietti) da un'angolazione di matrice prevalentemente antropologica, derivante da un approccio estraneo a ogni scuola e ciononostante in dialogo con le principali correnti inerenti le scienze sociali del suo tempo, costantemente alla ricerca di quei meccanismi di esclusione che – nelle loro differenze e ripetizioni – s'insinuano nella Storia come processi concomitanti, eternamente volti a disciplinare ed emarginare i subalterni, condannando le classi storicamente più deboli al ruolo di spettatrici inerme del loro asservimento.

Intendiamo dunque attraversare e restituire le tre “anime” del pensiero pasoliniano sulla società, operando sincronicamente uno spaccato che costringa, anche in ragione di un'opera intrinsecamente multiforme, a prendere in considerazione tutti i livelli sopra citati senza alcuna gerarchia assiologica, senza cioè priorità che non sia di ordine operativo o espositivo.

Ci prefiggiamo di farlo in tre fasi. La prima, che riguarda il Pasolini moderno, consisterà nell'analisi del suo episodico confronto con Lévi-Strauss, e dunque (in termini lévi-straussiani) dello “scarto differenziale” tra i due: qui l'interesse è dato dalla capacità tutta pasoliniana di dar voce, benché per mezzo di strumenti non sempre adeguati, a una serie di istanze legittime, intuizioni fondate, presentimenti in cerca di espressione. Le opere dei due autori – a tratti incompatibili, ma sempre comparabili – verranno da noi chiamate in causa in tutta la loro magmatica, palpitante realtà, laddove il paradigma moderno della scienza le convoca rivelandosi in tutta la sua portata. La nostra tesi, in questa prima sezione, è che Pasolini adduca a sostegno della sua proposta di riforma linguistica dello strutturalismo alcuni argomenti discutibili nel merito, se non errati nella sostanza; e che tuttavia proprio attraverso tale proposta egli colga, dello stesso, alcuni effettivi punti deboli. Insomma, Pasolini avrebbe torto negli argomenti, e tuttavia buone e valide ragioni per avvanzarli. Si delinea così in questa prima parte una disamina la quale comporta insieme uno scetticismo rispetto a un metodo poco “scientifico” (nel senso della linguistica moderna) e una conservazione, per via di quella sorta di monito pasoliniano (davvero sorprendente in un pensatore “impuro”) a cogliere, in ogni ramificazione, in ogni propaggine apparentemente lontana dal centro propulsivo di un'opera, ciò che sensibilmente vi si ricollega come effetto (magari periferico) delle sue irradiazioni.

La seconda parte, inseparabile dalla prima, è data dalle conseguenze che la sua posizione problematica rispetto allo strutturalismo comporta sul piano della tradizione di riferimento: il suo non poter essere strutturalista, come dice Pasolini stesso, *in quanto italiano* (distante cioè da società borghesi mature come la Francia o l'Inghilterra, cui corrispondono diverse tipologie d'intellettuale)

lo induce infatti, potremmo dire fatalisticamente, ad essere annoverato *prima facie* come un epigono, per quanto *sui generis*, della scuola antropologica italiana, lontana anni luce (nei suoi esponenti riconosciuti e accreditati) dal prototipo dell'intellettuale francese illuminista; eppure non lo colloca neppure – almeno a questo livello – ai suoi antipodi, poiché la sua iscrizione nella linea che congiunge Gramsci e De Martino (nei confronti dei quali Pasolini rappresenta una sorta di mediatore) passa proprio per un ripensamento critico dei suoi rapporti col primo, e di un'adesione quasi incondizionata allo “spirito” del secondo. In questa sezione (che fra l'altro costituisce un modo per corroborare la prima, in quanto prodromo e baluginio dell'esigenza di continuare a tracciare una “via italiana” al lavoro antropologico) s'intende dunque setacciare l'ultra-modernità del Pasolini saggista dapprima attraverso la deviazione da alcuni principi del marxismo gramsciano, nella fattispecie il modo d'intendere il rapporto tra intellettuale e popolo (cfr. G. Sapelli, *Modernizzazione senza sviluppo. Il capitalismo secondo Pasolini*, Milano, 2005, p. 64): più precisamente, nel rifiuto di affrontare questo rapporto attraverso il concetto gramsciano di egemonia. Questo aspetto, che spinge a “superare” in parte un marxismo già di per sé poco ortodosso, si consuma sul terreno tutto antropologico dell'osservazione della società contemporanea, dove l'intellettuale è stato quasi detronizzato in quanto la borghesia e il nuovo ordine socio-economico non ne hanno più bisogno (se non in termini radicalmente altri rispetto al pensiero gramsciano), e la cui libertà espressiva corrisponde dunque, infine, alla necessità di far coincidere la propria voce col “resoconto” etnografico di chi, sulla scena pubblica, non ha voce (ma proprio per questo paradossalmente ha un'identità, come le culture popolari in De Martino). Arriviamo così al terzo passaggio, quello che ci consegna un Pasolini anti-moderno, proteso verso la resistenza nei confronti di un mondo che non riconosce come proprio, e insieme nel recupero di valori il cui deliberato anacronismo costituisce di per sé stesso la prova di una dignità irrefutabile. Qui il cerchio si chiude: cos'altro è, infatti, quest'ultimo afflato, se non un disperato rigurgito di umanesimo, il misero eppur vitale residuo di quel “nuovo umanesimo” in cui Gramsci identificava la “riforma intellettuale e morale” necessaria al paese? E che radici ha tale riforma, se non nel pensiero moderno? Cos'altro è, il trattato *Gennariello*, se non la versione corsara e luterana di quella *Bildung* romanzata in cui i grandi moderni, Goethe *in primis*, vedevano il solo svolgimento possibile di ogni autentica parabola umana? Cos'è tutto questo, se non un residuo moderno che rivive come dispositivo anti-moderno, in ragione della matrice “classica” dei suoi contenuti? Anche per questo la riflessione pasoliniana si muove da sempre all'insegna della contaminazione, del *pastiche*: anche per questo, nelle conclusioni, il nostro intervento non potrà evitare di riferirsi ad alcuni intrecci fra l'esito di tale excursus filosofico-sociale e le sue ricadute nel campo del diritto. Se infatti il proposito espresso da Lévi-Strauss in *Razza e storia* – l'esercizio della tolleranza volta a preservare la diversità culturale – è stato vanificato da un mondo politicamente multipolare e tuttavia culturalmente omologato, da un lato il percorso pasoliniano offre inquietanti analogie con quello degli scrittori-testimoni del Lager (su tutti Bettelheim, che non a caso ha scritto un libro il cui sottotitolo recita *Autonomia individuale e società di massa*) per cui nella contemporaneità, come scrive Marcuse, “quel che comincia con l'orrore dei campi di concentramento si trasforma nella pratica di addestrare le persone a vivere in condizioni anormali” (H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1999, p. 92), che del resto è anche la tesi del Bauman di *Modernità e Olocausto*; dall'altro, e non secondariamente, viene rilanciato il problema dei diritti delle minoranze (cioè, di nuovo, dei subalterni). Se infatti l'omologazione derivante dalle pratiche coercitive della società dei consumi è “totale”, nella sua massificazione devastatrice, quanto quella dei regimi totalitari, nei quali “si pretende di fare dell'umanità stessa l'incarnazione del diritto” (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, 2004, p. 633), non è squalificata l'eventualità stessa del diritto, se a questo scenario aggiungiamo per soprammercato una scienza e una tecnica cui è concesso di fare ciò che fanno per il fatto stesso di poterlo fare? Dove le ragioni del mercato (della crescita e del rilancio dei consumi) subordinano a sé ogni altra istanza, che per ciò stesso diviene “umanitaria” nella misura in cui il sistema economico-finanziario decide o meno di assecondarla? In questo contesto, il pericolo è di ricadere in logiche per cui gli uomini risultano superflui; per cui il diritto – nella veste dei tanto sbandierati “diritti umani” – non ha più

cittadinanza alcuna, perché “le norme giuridiche sono un ostacolo e l'individualità è intollerabile” (ibid., p. 626): dove cioè a determinati gruppi di uomini non corrispondono categorie giuridiche e azioni pratiche in grado di sottrarli al loro status di somma di individui superflui. Alla luce di queste considerazioni, uno sguardo antropologico *sub specie pasoliniana* costituisce, sul piano individuale, un rimedio contro ogni forma di condizionamento coatto; sul piano collettivo, un antidoto contro l'incorporazione soggettivamente acritica delle esigenze “superiori” con cui le pratiche escludenti conducono all'estraneazione, di fronte alla quale ogni istituzione totale rappresenta un'evasione tentatrice e rassicurante, anticamera del suicidio “storico” dell'uomo stesso.