



Lévi-Strauss: la forza della trasversalità e della connettività interculturale

conversazione di STEFANO ALLOVIO con FRANCESCO REMOTTI

STEFANO ALLOVIO - *Sono trascorsi quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del tuo volume Lévi-Strauss. Struttura e storia (Einaudi, Torino 1971). Si tratta di un testo importante che deriva dalla tua tesi di laurea il cui tema, Lévi-Strauss appunto, emerge dall'insegnamento di Pietro Chiodi e dalla contrapposizione tra marxismo eurocentrico e strutturalismo non più eurocentrico come scrivi tu stesso (Antropologia: un miraggio o un impegno in L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo, 2013, 1-2, pp. 23-44). Si può dire allora che prima ancora di voler lavorare su Lévi-Strauss, volevi lavorare su qualcosa che portasse il pensiero oltre i limiti plurisecolari dell'eurocentrismo?*

FRANCESCO REMOTTI - Direi proprio di sì. Una volta che come studente di filosofia avevo appreso dai miei docenti (soprattutto Nicola Abbagnano e Pietro Chiodi) l'esistenza dei "limiti" (concetto su cui entrambi insistevano molto), l'attenzione si spostava sulle "scelte" di fondo (altro concetto chiave del loro esistenzialismo). Mi spiego meglio. In base a questi concetti, la filosofia occidentale, nel cui studio noi studenti eravamo chiamati a impegnarci, e a impegnarci molto severamente, si presentava sotto il segno della "possibilità" (terzo concetto chiave), anziché della necessità. Ovvero, la filosofia occidentale si presentava come "una" possibilità di pensiero, come "un" modo di organizzare il pensiero filosofico, non già come "il" pensiero filosofico, dotato di unicità e di universalità. Fissarsi soltanto sulla nostra tradizione di pensiero comportava dunque il rischio di trasformare una tradizione possibile tra le tante in un pensiero che si attribuiva un carattere di necessità. Evocare i limiti del pensiero filosofico occidentale significava inevitabilmente rendersi conto che, al di là dei suoi limiti, dei suoi confini, esistevano altre possibilità di pensiero. Ammettere questo era già un notevole passo avanti. Così mi spiego l'insistenza di Abbagnano e di Chiodi su tre momenti: a) fare storia della filosofia, assumere cioè consapevolezza e sapere storico delle scelte filosofiche via via operate nella tradizione filosofica occidentale; b) curare molto l'analisi concettuale, così da comprendere la logica di quelle scelte; c) spingersi ai limiti del pensiero filosofico occidentale, verso altre forme di sapere, anche non filosofiche. In fondo, noi

studenti eravamo invitati a diventare storici della filosofia oppure travalicare in qualche modo i limiti della stessa filosofia, andando verso altre forme di pensiero.

Direi che in questo quadro si colloca il seminario che Chiodi aveva dedicato al dibattito tra Lévi-Strauss e Sartre, tra antropologia strutturale e marxismo, seminario in cui me ne stavo zitto: mi sentivo piccolo, avevo solo da apprendere. Gli animi erano accesi. Quanti di noi si sentivano in effetti marxisti. I miei compagni più avanti negli studi prendevano la parola, dibattevano molto, difendevano Sartre, anche contro Chiodi. Era attorno a quel tavolo (non eravamo molti: un gruppetto di 7-8 studenti) che in me si incrinava qualcosa: si apriva uno spiraglio. In effetti ero in crisi: non sapevo quale argomento scegliere e proporre a Chiodi per la tesi. Finito quel seminario, nell'estate del 1966 scrissi una lettera a Chiodi, mentre si trovava in vacanza a Corteno Golgi (il suo paese natio): gli esponevo i miei dubbi e nel contempo le mie prime idee su Lévi-Strauss. Ricordo che Chiodi mi rispose subito, incoraggiandomi a lavorare su Lévi-Strauss e sul nodo che gli avevo proposto: "struttura e storia". Con Lévi-Strauss cominciai a portarmi ai confini della filosofia e a mettere un piede nell'antropologia; l'antropologia, a sua volta, mi avrebbe poi condotto verso forme di pensiero di altre società, di altre tradizioni. Nel frattempo era stata per me una lettura affascinante e decisiva (prima ancora di Lévi-Strauss) *Modelli di cultura* di Ruth Benedict, a tal punto che molti miei modi di argomentare possono essere ricondotti a quel libro fondamentale (devo dire che è stato Paolo Viazzo a farmelo notare – e gliene sono grato). Aggiungo che non so per quale esame o seminario di filosofia mi ero inoltre già impegnato nella lettura approfondita di *Il pensiero dei primitivi* di Remo Cantoni e quindi dei testi di Lévy-Bruhl: ne feci una lunga relazione scritta.

STEFANO ALLOVIO - *Per travalicare i limiti della stessa filosofia hai scelto Lévi-Strauss. Un argomento non troppo scandaloso, in quanto molto filosofico, per prendere congedo dalla filosofia?*

FRANCESCO REMOTTI - Certamente. Io ho amato molto la filosofia (come tuttora la amo). Il mio congedo dalla filosofia non poteva avere il significato di un abbandono della filosofia per fare tutt'altra cosa. Il tema per me non era lasciare alle spalle la filosofia e buttarmi – che so – nell'azione sociale o politica, nella *praxis*, come si diceva allora e fare, per esempio, il rivoluzionario. Mi affascinava l'idea suggerita da Abbagnano, quella di andare ai margini della filosofia e mettere il piede in qualche altro orto del sapere. Non potevo certo pensare di fare un

salto in tutt'altro tipo di pensiero, per il quale non avevo alcuna preparazione: dovevo rimanere nel giro delle scienze umane. Tra le scienze umane quella che mi sembrava più dialogante e nello stesso tempo più inquietante rispetto alla filosofia era senza dubbio l'antropologia. E Lévi-Strauss – laureato in filosofia, docente di filosofia nei licei francesi, prima della svolta brasiliana, erede per molti versi e critico nello stesso tempo della filosofia occidentale, teorico di grande respiro, inventore dello strutturalismo – era certamente la figura più adatta per fare da traghettatore. Per questo ho fatto la tesi su Lévi-Strauss, da cui nel '71 il mio primo libro, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*.

STEFANO ALLOVIO - *Il coinvolgimento nel lavoro etnografico, essenzialmente fra i Banande dell'attuale Repubblica Democratica del Congo, avviene attraverso le griglie interpretative di Lévi-Strauss (centralità della parentela, opposizioni binarie, ecc.). Nonostante ciò, sembra che sia proprio sul campo, dal campo, che emerga una diffidenza verso l'impresa di Lévi-Strauss: un'impresa universalista volta a scandagliare le profondità della ragione umana.*

FRANCESCO REMOTTI - È vero. Ma è anche vero che la diffidenza verso Lévi-Strauss, il Lévi-Strauss che voleva porsi alla ricerca delle strutture universali del pensiero, è già presente nella tesi e quindi nel libro del '71. Cioè, erano già ragioni teoriche che mi inducevano a tenere le distanze dal Lévi-Strauss che nutriva le maggiori ambizioni: ragioni teoriche che provenivano dalla mia formazione filosofica, cioè da Abbagnano e da Chiodi con la loro insistenza sui limiti. In altre parole, il Lévi-Strauss, critico della tradizione filosofica occidentale, rischiava ai miei occhi di riprodurre le aspirazioni più ambiziose, le sicurezze di ordine universale. L'esperienza sul campo, che per me inizia con le ricerche tra i Sinti piemontesi di Pinerolo (siamo nei primi anni '70), prima ancora che tra i Banande, mi faceva capire la distanza enorme tra il piano etnografico e la teoria antropologica. Come credo di avere già detto in qualche altra occasione, l'esperienza sul campo – prima tra i Sinti, poi tra i Banande – si collega per me al fango: spesso mi trovavo nel fango in senso fisico e altrettanto spesso mi trovavo nel fango in senso scientifico. Abituato alle linde linee teoriche dei modelli alla Lévi-Strauss e in generale dello strutturalismo, il campo mi trasmetteva una sensazione di sporco, di confusione: qualcosa di limaccioso, dove c'era ben poca teoria, dove prevalevano le esperienze minute della vita quotidiana, dove la gente aveva ben altro nella testa che modelli e formule inventati dagli antropologi. Ammetto che tutto ciò creava in me (ex

studente di filosofia trasmigrato in un'antropologia che voleva avere un equivalente valore teorico) un forte disagio. Però capivo anche che non dovevo mollare la presa sulla teoria: semplicemente, la distanza tra la vita vissuta e gli impianti teorici era molto più accentuata di quanto ritenessi inizialmente. Mi rendevo conto – già in parte tra i Sinti, ma poi soprattutto tra i Banande – che occorreva comunque partire da qualche impianto teorico. A me sembra di poter dire che l'interesse per i sistemi di parentela, le strutture famigliari, le formule matrimoniali – interesse che ormai mi proveniva non soltanto da Lévi-Strauss, ma più in generale dallo strutturalismo e più in generale ancora dall'antropologia di quei decenni – mi è stato di grande aiuto per non affogare nel fango: emergevano linee teoriche, anche se non con la nettezza a cui ci aveva abituati l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss e di altri.

STEFANO ALLOVIO - *Questo tuo richiamo alla vita vissuta che emerge dalla ricerca sul campo mi fa pensare a ciò che scrive Lévi-Strauss nella parte finale de L'homme nu (1971): "In fin dei conti l'opposizione fra il rito e il mito è quella fra il vivere e il pensare, e il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero asservito alle esigenze della vita". Il pensiero mitico è filosofia indigena, attività speculativa, mentre il rito è appunto asservito alle esigenze della vita. Almeno a partire dai tuoi studi sull'olusumba, il rito di iniziazione maschile alla vita adulta dei Banande, ma forse anche prima, è evidente che il rito ti abbia interessato maggiormente rispetto al mito.*

FRANCESCO REMOTTI - È probabile che le cose stiano così. Anzi, ti confesso che, mentre ho studiato con passione le *Strutture elementari della parentela*, un libro che continuerei a consigliare agli studenti per l'ampio respiro teorico e per la ricchezza etnografica, ho sempre avvertito una notevole difficoltà per le ricerche che Lévi-Strauss ha dedicato ai miti: quella "marcia verso l'astrazione", verso i principi generali del pensiero, rivendicata esplicitamente da Lévi-Strauss, mi lasciava molto perplesso. Probabilmente in me agiva un retaggio di pensiero ereditato, negli anni universitari, dall'esistenzialismo, a cui si univa una buona dose di empirismo e un marxismo che si appellava alla *praxis*. Per quanto riguarda l'avvicinamento al rito, direi che prima ancora dell'*olusumba* dei Banande, mi ero appassionato al lungo processo rituale (*omutahyo*) mediante cui le dieci capre vengono date come compenso matrimoniale dalla famiglia del fidanzato alla famiglia della sposa. Sul campo, tra i Banande, non trovavo – o forse non cercavo – miti significativi, mentre al contrario trovavo ancora dei riti, e tra questi soprattutto l'*omutahyo*. I

rituali certamente si impastano con l'esperienza. E per me era molto divertente e istruttivo andare a cercare nell'esperienza concreta le idee con cui i rituali le danno forma.

STEFANO ALLOVIO - *Appurate le tue perplessità nei confronti della "marcia verso l'astrazione" intrapresa da Lévi-Strauss soprattutto nell'analisi dei miti, mi pare sia invece molto lévi-straussiana la tua insistenza nel gettare noi in mezzo agli altri e mostrare la possibile equivalenza fra le culture per quanto riguarda complessità e raffinatezza delle produzioni culturali e delle forme sociali. In altre parole: Lévi-Strauss colloca il Parsifal di Richard Wagner fra i miti dei nativi americani (Le regard éloigné, 1983), Remotti rintraccia Vilfredo Pareto fra i Banande (come è riportato nel titolo di un tuo saggio: Questioni di equilibrio. Da Vilfredo Pareto ai Banande dello Zaire, 1980).*

FRANCESCO REMOTTI - Con la questione che poni adesso mi fai riandare a quanto abbiamo detto all'inizio della nostra conversazione, ossia il primo insegnamento che mi sembra di avere tratto da Lévi-Strauss: la filosofia e in generale il pensiero occidentale non sono a parte; non rappresentano una conquista unica, dal valore universale. Da questa affermazione potevano scaturire due possibilità: rinchiudere il pensiero, la cultura occidentale (la filosofia come la musica), in un recinto esclusivo, considerandoli un unicum irripetibile e nello stesso tempo non generalizzabile, oppure gettare questo pensiero in mezzo a quello delle altre società umane. La prima soluzione coinciderebbe con un relativismo molto spinto, tutto fondato sulle differenze e sulla incomunicabilità interculturale, e a me pare che la prospettiva di Lévi-Strauss non vada affatto in questa direzione (una direzione fallimentare non solo per l'antropologia come sapere scientifico, ma anche per ogni speranza di comunicazione e di convivenza tra gli esseri umani). La seconda soluzione è in fondo quella dello strutturalismo in generale, secondo cui i sistemi – come dice espressamente Lévi-Strauss – non vanno mai trattati come oggetti "solitari": i sistemi culturali dialogano tra loro. Per cui, per tornare alle forme del pensiero e della cultura occidentale (Wagner o Pareto, la musica o il pensiero sociologico), è possibile trovare altrove, in un altrove lontano, non connesso storicamente o geograficamente, qualcosa di analogo: somiglianze insieme alle differenze. Insomma, non differenze soltanto (come purtroppo una certa antropologia inclina pericolosamente a pensare), ma differenze e somiglianze. A pensarci bene, sono le somiglianze che attraversano le differenze: fanno da connettivo; consentono di stabilire dei collegamenti; impediscono che le differenze aumentino a dismisura l'incomunicabilità tra le diverse esperienze

di cultura, tra le diverse tradizioni storiche. Insomma, Pareto illumina i Banande, così come i Banande trascinano Pareto “in mezzo” alle diverse invenzioni sociali in merito ai problemi dell’equilibrio, dell’ordine e dell’indeterminazione. Vorrei ricordare che ho dato forma a questo modo di ragionare, che ho senza dubbio tratto dallo strutturalismo di Lévi-Strauss, nel mio libro del 1990, *Noi, primitivi*, specialmente nel capitolo IV (*Antropologia del “noi”*), paragrafo 40: *Noi in mezzo agli altri*.

STEFANO ALLOVIO - *Gli anni '80 sono gli anni in cui Lévi-Strauss, nei tuoi scritti, non è più messo in dialogo e contrapposizione con gli autori marxisti, ma, con l’imporsi della svolta interpretativa, con un’antropologia che si fa etnografia principalmente con Clifford Geertz. In Noi, primitivi contrapponi i due antropologi, e Lévi-Strauss non sembra dopotutto uscirne malconco come avrebbero voluto molti di noi, giovani studenti di filosofia ai tempi del pensiero debole. Fra i due non sembri scegliere e inviti gli antropologi a oscillare fra istanze locali e universali.*

FRANCESCO REMOTTI - Vengo a sapere adesso che voi studenti di quegli anni – gli anni del pensiero debole di Vattimo e della svolta interpretativa – studenti dei miei corsi di antropologia, facevate il tifo per Geertz e avreste voluto assistere alla rovina di Lévi-Strauss. Intanto, mi darai atto che nelle mie lezioni davo molto spazio a Geertz e aprivo decisamente le porte alle sue istanze interpretative e al suo privilegiamento dei significati indigeni: nelle mie lezioni cercavo di fare emergere un’antropologia palpitante, come quella relativa al combattimento dei galli a Bali. Ma è anche vero che l’innesto di Geertz nell’antropologia italiana mi faceva un po’ paura. A me pareva che fare coincidere l’antropologia con l’etnografia (questa era la posizione esplicita di Geertz) in un contesto come quello dell’antropologia italiana, assai povero sotto il profilo teorico, avrebbe comportato presso di noi un abbassamento della consapevolezza e della problematica antropologica, un ripiegamento degli antropologi culturali su loro stessi e sui loro campi di indagine, che nella maggior parte dei casi, oltretutto, erano campi molto domestici. Ricordo che a lezione chiedevo con preoccupazione agli studenti se un antropologo ha da essere un “nuerologo”, un “trobriandologo”, un “banandologo” o se invece ha da essere uno che attraversa programmaticamente, professionalmente (non per caso, per vezzo o per suo piacere personale) questi e simili campi di esperienza. Senza dubbio, queste mie preoccupazioni – che oltretutto non riguardavano soltanto il caso Italia, ma l’antropologia in generale – hanno indotto l’editore a fare

fuori l'introduzione che avevo scritto per l'edizione italiana di *Intepretazione di culture* del 1987. Ovviamente, ci rimasi un po' male: mi ero impegnato molto per quella introduzione; oltretutto era un saggio di 24 pagine, in cui invitavo a prendere molto sul serio un antropologo della statura di Geertz e le sue ragioni, le sue motivazioni, le sue scelte, oltre che i risultati spesso affascinanti del suo lavoro. Tu dici: in *Noi, primitivi* "fra i due [Lévi-Strauss e Geertz] non sembri scegliere". È vero. Ma per me era chiaro che tra i due non dovevo scegliere. Non mi andava di scegliere Lévi-Strauss con la sua antropologia all'insegna della marcia verso l'astrazione, verso questioni e obiettivi irraggiungibili per un sapere che si muove inesorabilmente tra le culture e con strumenti culturali, un'antropologia quasi teologica. Ma non mi andava nemmeno di scegliere Geertz con un'antropologia ridotta a etnografia, con il rischio di diventare troppo "trobriandese", secondo il rimprovero che Leach aveva rivolto a Malinowski nel 1961. Sbaglierò, ma la mia scelta di non scegliere tra Lévi-Strauss e Geertz intendeva essere una scelta virtuosa, coraggiosa, rischiosa (il rischio è bello, diceva Platone), prendendo da Geertz il suo grande e condivisibilissimo appello ai significati indigeni (che cosa significa tra i Banande il matrimonio con la figlia dello zio materno o, all'opposto, con la figlia della sorella del padre?) e prendendo da Lévi-Strauss la sua istanza della trasversalità, dell'attraversamento culturale, un attraversamento esercitato non soltanto nei confronti della nostra cultura per conoscere altre culture, ma nei confronti di qualsivoglia cultura, anche di quella che abbiamo scelto come campo di ricerca. Poi è del tutto chiaro, e perfettamente accettabile, che c'è chi preferisce lavorare più intensamente tra le capanne del suo villaggio africano o nel suo isolotto polinesiano e chi invece preferisce viaggiare mentalmente tra le diverse culture, costruendo reti di connessione. Non solo è accettabile, ma è opportuno e indispensabile che le cose stiano così: i due tipi di antropologi si integrano tra loro in una impresa che da una parte vuole lo scavo etnografico e dall'altra elabora e mette costantemente alla prova strumenti teorici di attraversamento culturale. Può anche succedere, ed è bene che succeda, che uno stesso antropologo oscilli nella sua vita tra un tipo e l'altro di ricerca. E anche questa oscillazione è virtuosa: non è indecisione; è consapevolezza delle motivazioni di entrambi gli approcci, tra cui c'è tensione (forza, virtù), come nell'arco descritto da quell'antico e un po' oscuro filosofo che era Eraclito di Efeso. Te lo ricordi?

STEFANO ALLOVIO - *Lo ricordo bene! Così come ricordo altrettanto bene che, alla fine dei tuoi corsi, pensatori come Eraclito, Erodoto e Protagora risultavano alquanto più simpatici e fecondi rispetto*

ad altri come Parmenide e Platone. Ma, tornando alla tua “non scelta” fra Geertz e Lévi-Strauss, si potrebbe forse dire che tra i due scegli Wittgenstein. Infatti, uno dei filosofi sempre presente nelle tue riflessioni antropologiche è Ludwig Wittgenstein (citato, utilizzato e apprezzato con continuità almeno da Antenati e antagonisti del 1986 fino all’ultimo tuo libro, Somiglianze. Una via per la convivenza del 2019). In un saggio abbastanza recente espliciti un confronto fra Wittgenstein e Lévi-Strauss; in questo caso è dichiarata la tua preferenza per il filosofo austriaco.

FRANCESCO REMOTTI - Hai ragione. La mia non scelta tra Lévi-Strauss e Geertz è esattamente dovuta al fatto di avere scelto Wittgenstein: tra i due antropologi avevo scelto un filosofo. Mi fa molto piacere che tu mi ricordi che Wittgenstein compare già in *Antenati e antagonisti* del 1986. Me n’ero dimenticato. Compare in effetti nell’ultimo capitolo intitolato *Il giro più lungo, ovvero il senso dell’antropologia* (e questo capitolo riproduce un articolo comparso l’anno prima nella *Rassegna Italiana di Sociologia* come mio ulteriore intervento in un dibattito tra diversi antropologi italiani). Ma veniamo a Wittgenstein. Si tratta del Wittgenstein delle somiglianze di famiglia, quello delle *Ricerche filosofiche*, che in realtà utilizzo la prima volta nelle mie dispense del 1984, intitolate *Centri, capitali, città*, dedicate all’urbanesimo dell’Africa precoloniale e delle capitali mobili. Ci tengo a sottolineare il contesto di ricerca nel cui ambito mi rivolgo al pensiero di Wittgenstein. Ossia, Wittgenstein mi è venuto in soccorso, allorché si trattava per me di elaborare categorie, concetti, definizioni in grado di cogliere tipi di città e di capitali che male si adattavano alle definizioni e alle prospettive adottate dagli studiosi delle forme di urbanesimo in diverse parti del mondo. È in quel contesto che le somiglianze di famiglie mi sono apparse un approccio estremamente utile, soprattutto per noi antropologi: molto più utile, ai miei occhi, di quanto non apparisse dalle riflessioni critiche di Needham sulle classificazioni politetiche. In maniera intenzionale ed esplicita, in *Noi, primitivi* il Wittgenstein delle somiglianze di famiglia fa da ponte tra le istanze etnografiche di Geertz e le istanze di attraversamento interculturale rappresentate da Lévi-Strauss. Poi è vero che nel mio ultimo lavoro dedicato a Lévi-Strauss e che ho voluto intitolare *L’imperfezionamento in antropologia* (si tratta di un saggio nel volume *Simposio Lévi-Strauss*, curato da Wolfgang Kaltenbacher e pubblicato da Il Saggiatore nel 2013) ho voluto contrapporre allo strutturalista francese l’impostazione che proviene dal filosofo austriaco. La contrapposizione, in fondo, si gioca su questo punto. Lo strutturalismo di Lévi-Strauss ha spesso ritenuto che i modelli, le forme da porre in relazione costituissero un quadro di possibilità

nettamente limitate e che dunque l'analisi strutturale dovesse mettere capo a un sistema chiuso (come avviene nell'atomo di parentela o nelle strutture elementari della parentela). Al contrario, le somiglianze di famiglia lasciano il sistema aperto: altri casi possono aggiungersi così da modificare, anche se in maniera infinitesimale, il concetto di gioco, di famiglia, di città. Lévi-Strauss aspirava con il suo strutturalismo alla completezza; Wittgenstein, invece, ci insegna l'incompletezza, il valore epistemologico dell'incompletezza che ai miei occhi diviene "imperfezionamento". Appellandomi a Wittgenstein, faccio valere l'idea di un'antropologia che si "imperfeziona" di continuo. E questo non è un difetto: è una virtù.

STEFANO ALLOVIO - *Nonostante Wittgenstein venga preferito a Lévi-Strauss è pur vero che, sulla questione della forza delle somiglianze, lo strutturalismo ha segnato un momento importante, come opportunamente sottolineei nel tuo ultimo libro.*

FRANCESCO REMOTTI - Nel libro sulle *Somiglianze*, da poco uscito, in effetti faccio vedere che anche lo strutturalismo di Lévi-Strauss, insieme a Wittgenstein, e insieme a D'Arcy Thompson, si colloca in una corrente di pensiero che trova in Goethe, nel Goethe osservatore naturalista e scienziato, nel Goethe botanico, una delle sue fonti di ispirazione maggiore. Si tratta di una corrente alternativa a quella darwiniana, morfologica anziché evoluzionistica: significativamente Lévi-Strauss, il quale non cita mai Wittgenstein (a quanto mi risulta), si riferisce invece direttamente sia a Goethe, sia al biologo scozzese D'Arcy Thompson, dichiaratamente anti-darwiniano. Per Darwin, le somiglianze su cui occorre soffermarsi erano le omologie, non le analogie, cioè le somiglianze riconducibili a legami di discendenza comune tra diverse specie, dunque a legami di natura storica. Per la morfologia che prende spunto da Goethe e che si esprime non soltanto in D'Arcy Thompson (1860-1948), ma anche in autori recenti, sono proprio le somiglianze in assenza di comprovati legami storici – le analogie di Darwin – quelle che maggiormente suscitano la curiosità e l'interesse dello scienziato. Su questo punto troviamo una convergenza notevolissima con lo strutturalismo di Lévi-Strauss. E a mio parere – come ho detto in diverse occasioni – su questo punto si gioca il senso e il destino dell'antropologia. In fondo, l'insegnamento maggiore dello strutturalismo di Lévi-Strauss è proprio questo: rivendicare per l'antropologia la facoltà di porre in connessione, attraverso il concetto di trasformazione (la struttura come trasformazione) fenomeni, modelli, processi similari, anche se si verificano in contesti tra i quali non esiste alcun legame storico. Se

l'antropologia non è in grado di rivendicare questa capacità, allora l'antropologia rinuncia alla propria autonomia e costringe sé stessa a diventare null'altro che una forma di storia, come per esempio riteneva Evans-Pritchard.

STEFANO ALLOVIO - *Oggi, alcuni importanti antropologi si inseriscono con convinzione lungo la strada tracciata da Lévi-Strauss. Antropologi come Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro sembrano volerci dire che sbarazzarsi di Lévi-Strauss non è semplice: sarebbe un impoverimento della disciplina dimenticarlo sommerso dalle critiche degli ultimi decenni. Sei d'accordo?*

FRANCESCO REMOTTI - Sono certamente d'accordo nel contribuire a mantenere viva l'eredità di Lévi-Strauss e sono ben contento se il mio contributo possa aggiungersi a quelli di Viveiros de Castro e di Descola. Insomma, vale per Lévi-Strauss ciò che Marx diceva a proposito di certi critici di Hegel: l'impossibilità di trattare quest'ultimo come un cane morto. Per quanto mi riguarda, sono dunque due gli insegnamenti maggiori che penso noi dovremmo conservare, ossia in primo luogo l'idea della trasversalità o attraversamento interculturale (sia pure con la correzione di Wittgenstein) e in secondo luogo il principio della connettività interculturale, anche a prescindere dall'esistenza di legami storici. A me sembra che Descola in particolare sia in linea con questo tipo di impostazione e che anzi si ponga del tutto in continuità con la lezione di Lévi-Strauss. Sono cambiate le tematiche, ma il suo *Par-delà nature et culture* (2005) è senza dubbio un lavoro di tipo strutturalistico; aggiungo: di uno strutturalismo lévi-straussiano, senza correzioni alla Wittgenstein, come a me piace suggerire. In una nota critica che ho pubblicato sulla rivista *Iride* del 2016 ho fatto osservare come anche Descola, sulla scia di Lévi-Strauss, pervenga alla delineazione di quattro tipi di "ontologie" sulla base di semplici operazioni combinatorie, sia pure illustrate e suffragate sul piano etnografico. Come non ricordare le quattro (e non più che quattro) soluzioni possibili dell'atomo di parentela di Lévi-Strauss? A quanto mi risulta, è su questi esiti un po' troppo rigidi, che per principio non ammettono mescolanze e sfumature, che Descola pensa di rivedere la sua impostazione.

STEFANO ALLOVIO - *Nella postfazione della rivista "L'Homme" del 2000, Lévi-Strauss scrive: "[...] che ci piaccia o che ci preoccupi, la filosofia torna ad avere un ruolo di primo piano. Non più la nostra filosofia, di cui la mia generazione aveva chiesto ai popoli esotici di aiutarla a disfarsene ma, con*

un sorprendente ritorno delle cose, la loro filosofia". Questo brano viene riportato da Viveiros de Castro nelle prime pagine di Metafisiche cannibali in quanto lo ritiene decisivo per il futuro dell'antropologia. Cosa ne pensi?

FRANCESCO REMOTTI - A quanto pare, Viveiros de Castro esalta Lévi-Strauss e il suo strutturalismo non solo come coronamento di un passato, ma come premessa di un futuro, quello di una nuova e inedita antropologia. Sono sincero: mi trovo un po' in difficoltà, al momento, nel mettere a fuoco la questione con sufficiente precisione. Oltretutto, covo sempre qualche sospetto su svolte così impressionanti. Mi limito quindi a sottolineare un punto, quello su cui insiste Viveiros de Castro, ossia un rinnovato connubio tra antropologia e filosofia. Il che ci consente di tornare al punto da cui eravamo partiti. Sono andato a rileggermi quell'ultima pagina della *Postfazione* di Lévi-Strauss al numero doppio di "L'Homme" del 2000, dedicato a *Question de parenté* (p. 720). Lévi-Strauss rimane colpito dal fatto che antropologi brasiliani riescono a cogliere nella nozione di affinità delle società sud-americane una "metafisica della predazione". In realtà, Lévi-Strauss mette in guardia sul rischio di un'ermeneutica che "si mette insidiosamente a pensare al posto di coloro che si crede di comprendere". E tuttavia, non può non riconoscere che grandi problemi come il cannibalismo e la caccia alle teste ne escono trasformati, così come ne esce trasformata, e per così dire rivitalizzata l'antropologia, in quanto "la filosofia occupa di nuovo il primo piano della scena antropologica". Ma è ormai una filosofia diversa. Ecco la zampata di Lévi-Strauss. All'inizio era la "nostra filosofia" a occupare la scena antropologica, e gli antropologi della sua generazione avevano chiesto "ai popoli esotici di aiutarli a disfarsene": l'antropologia dei primitivi e dei selvaggi che scalza la filosofia occidentale; Lévi-Strauss e gli antropologi che si sono posti sulla sua scia si liberano dai condizionamenti e dagli obiettivi di una tradizione di pensiero che si era illusa e che aveva proclamato al mondo di essere una forma di pensiero unica e universale. Ora, sulla scena antropologica campeggia la filosofia, la filosofia di quelli che per noi erano popoli esotici. Capisco l'entusiasmo di Viveiros de Castro. E beninteso anch'io ho sempre pensato che uno dei momenti esaltanti delle indagini antropologiche è quando riesci a cogliere – che so – nel bananeto dei Banande l'esistenza di un pensiero profondo qual è quello che si sofferma sul concetto ambiguo di putrefazione, come passaggio inquietante tra la morte e la vita. Però, non sono affatto convinto che si tratti di cacciare dal proscenio dell'antropologia la filosofia entro cui ci siamo formati, sostituendola con quella degli Achuar o dei Banande, dei Nuer o dei Kachin. A me pare che

l'operazione più meritoria sia quella non solo di cogliere e valorizzare la filosofia di questa o quella società, ma anche di tornare sulla nostra stessa filosofia e provare a metterla "in mezzo" alle filosofie degli altri: per un reciproco illuminamento, per una reciproca comunicazione, attraversando ostacoli e differenze. A me piace insistere, anche per questa tematica, su un'antropologia che non si limita a mettere a disposizione un palcoscenico, dove far sfilare le varie filosofie: a me piace un'antropologia che si attiva, che non smette di intessere e di intrecciare, collegando in reti di connessione le varie filosofie in cui si imbatte.

STEFANO ALLOVIO - *Un'ultima domanda. Il tuo libro Somiglianze. Una via per la convivenza contiene un invito a uscire dall'eurocentrismo del pensiero, a uscire da una caverna in cui l'Occidente si è infilato e impantanato per adorare specifici idola come l'identità e l'individuo. Si può dire che quel tuo desiderio di andare oltre i limiti del pensiero eurocentrico, espresso nella scelta del soggetto della tesi di laurea, circa mezzo secolo fa, è ancora molto vivo nel tuo odierno lavoro?*

FRANCESCO REMOTTI - Mi fa piacere questa tua ultima domanda, perché mi consente di sintetizzare i temi a cui ho accennato anche nelle risposte precedenti. Come già *Noi, primitivi* del 1990, anche *Somiglianze* contiene molta filosofia, intendo la filosofia la cui tradizione giunge fino a noi e in cui ci siamo formati. Una volta intuita l'importanza delle "somiglianze" ho voluto cogliere momenti in cui questo tema era emerso in modo significativo e i momenti in cui il pensiero occidentale (se così vogliamo continuare a chiamarlo) ha condotto le sue guerre contro le somiglianze a tutto favore delle nozioni di identità e di individuo. Ma questo libro è incompleto: si limita a questioni preliminari non solo della filosofia, ma della nostra stessa antropologia. Mi chiedo e ti chiedo: quanto la nostra antropologia condivide con la nostra filosofia forme di dipendenza dalla nozione di identità? In antropologia le somiglianze sono molto poco riconosciute e trattate, mentre siamo invasi dall'identità. La mia ipotesi – da sviluppare nella parte del libro che non ho scritto – è che, se l'antropologia si impadronisse della logica delle somiglianze, avrebbe in mano strumenti molto più efficaci per affrontare esattamente le filosofie e le antropologie degli altri. Ripeto: è un'ipotesi, un'ipotesi di lavoro, che però ho già cercato di mettere alla prova nell'ultimo capitolo del libro, là dove sostituendo somiglianza a identità nell'analisi del concetto di persona dei Kanak, lavorando quindi analiticamente su Leenhardt e su Lévy-Bruhl, sulle loro intuizioni, così come sulle loro aporie, sono poi approdato al concetto di "condividuo". Il condividuo è costruito esattamente sulle

somiglianze: a me pare che funzioni meglio di “individuo” per descrivere, per esempio, quella filosofia (o antropologia) della persona che, grazie a Leenhardt, abbiamo scoperto tra i Kanak. Ecco, questo è stato un passo compiuto in direzione di un’antropologia delle somiglianze. Ma lasciami citare un altro punto in cui, nel mio libro, metto alla prova le somiglianze: il paragrafo 6 (*// totemismo dei Wanindiljaugwa*) del capitolo III. Ecco, mi piacerebbe prendere in mano diverse problematiche tipicamente antropologiche e ristudiarle alla luce delle somiglianze, o meglio del “So-Dif”, il nodo delle somiglianze e delle differenze. Senza dimenticare ovviamente quello che combiniamo noi con le nostre convinzioni identitarie, perché, a pensarci bene, con l’identità non si sfugge dal terreno viscido delle somiglianze. Semplicemente, ci si illude di poterlo fare, di collocarsi cioè in uno spazio mentale e sociale ordinato, dicotomico. Non voglio però dare l’impressione di avere trovato la soluzione, la chiave universale. È proprio la logica delle somiglianze che ti fa capire quanto tu stesso rimani invischiato nel “So-Dif”, anche quando ti metti a studiare la persona dei Kanak o l’etnologia di Stato di Platone. La rete delle connessioni è sempre, e per fortuna, imperfetta: il continuo perfezionamento è ciò che in definitiva dà senso a un’antropologia che studia noi tanto quanto gli altri, il passato quanto il presente, e che ha a cuore, o dovrebbe avere a cuore, il futuro della nostra stessa umanità.

FRANCESCO REMOTTI

Professore emerito di Antropologia culturale presso l’Università di Torino, socio dell’Accademia delle Scienze di Torino e dell’Accademia dei Lincei, ha compiuto ricerche etnografiche ed etnostoriche in Africa equatoriale e riflessioni teoriche sull’identità e la somiglianza, oltre che sull’antropopoiesi. Tra le sue pubblicazioni, *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia* (1990), *Contro l’identità* (1996), *Prima lezione di antropologia* (2000), *Contro natura. Una lettera al Papa* (2008), *L’ossessione identitaria* (2010), *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento* (2011), *Fare umanità. I drammi dell’antropo-poiesi* (2013), *Per un’antropologia inattuale* (2014), *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019).

FRANCESCO REMOTTI

Professor Emeritus of Cultural Anthropology at the University of Turin, a member of the Academy of Sciences of Turin and the Accademia dei Lincei, has carried out ethno-graphic and ethno-historical research in equatorial Africa and theoretical reflections on identity and similarity, as well as on anthropo-poiesis. Among his publications, *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia* (1990), *Contro l’identità* (1996), *Prima lezione di antropologia* (2000), *Contro natura. Una lettera al Papa* (2008), *L’ossessione identitaria* (2010), *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento* (2011), *Fare umanità. I drammi dell’antropo-poiesi* (2013), *Per un’antropologia inattuale* (2014), *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019).