



## **Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo**

di ENRICO COMBA

*Introduzione: un anno speciale, 1949*

Nel corso della sua sterminata opera di studioso, che si è protratta attraverso tutto il Novecento, Lévi-Strauss si è occupato soltanto in modo secondario e tangenziale di fenomeni religiosi. Come è stato appropriatamente sottolineato da Maurice Godelier, “se Lévi-Strauss ha pubblicato otto libri e decine di articoli sullo studio del pensiero mitico, egli non ha consacrato neppure venti pagine all’analisi del fatto religioso e dei legami tra miti e religioni” (Godelier 2013: 504). Analogamente, il tema dello sciamanismo, pur essendo un motivo dominante nelle culture amerindiane di cui ha così attentamente e minuziosamente analizzato i miti, compare solo saltuariamente e fugacemente nelle sue interpretazioni e nei suoi commenti<sup>1</sup>. Eppure, due articoli che furono pubblicati nello stesso anno, il 1949, in una fase ancora aurorale nella carriera dell’antropologo francese, sono rapidamente divenuti dei classici ai quali si continua spesso a far riferimento ancora oggi, nonostante le numerose critiche e gli errori materiali che vi sono stati individuati nel corso del tempo. La popolarità e il successo di questi contributi sono un chiaro segno della straordinaria capacità analitica di Lévi-Strauss, che è riuscito anche in questo caso a porre l’accento su una serie di aspetti di grande rilevanza, che hanno continuato a interrogare gli studiosi nel corso del tempo, suggerendo sempre nuovi commenti e osservazioni a partire dalle sue originali teorizzazioni. Ma come è arrivato Lévi-Strauss a occuparsi di fenomeni sciamanici, considerata la sua reiterata reticenza a interessarsi di fenomeni religiosi? E come mai questi temi, sui quali pure l’autore è giunto a formulare delle riflessioni di grande interesse, sono poi stati rapidamente lasciati da parte e non sono mai più stati ripresi nella successiva opera lévi-straussiana?

Se vogliamo cercare di rispondere a queste domande dobbiamo ricostruire brevemente le vicende che avrebbero portato alla pubblicazione delle opere in questione e che si collocano significativamente in un momento di transizione nella storia personale e accademica di Claude Lévi-Strauss.

<sup>1</sup> Su questo aspetto del lavoro mitologico di Lévi-Strauss si veda il nostro recente contributo, Comba 2018: 216-225.

Come abbiamo già sottolineato i due articoli vengono pubblicati quasi contemporaneamente: il primo, dedicato allo “stregone e la sua magia”, esce nel numero di marzo 1949 della rivista “Les Temps modernes” (Lévi-Strauss 1949a), fondata e diretta da Jean-Paul Sartre, mentre il secondo, sull’“efficacia simbolica”, è pubblicato sul primo numero di quello stesso anno della “Revue de l’Histoire des Religions” (Lévi-Strauss 1949b). Entrambi saranno successivamente ripubblicati, una decina di anni dopo, nel volume *Anthropologie structurale*, rispettivamente come capitoli IX e X (Lévi-Strauss 1958).

L’anno 1949 costituisce un momento centrale e decisivo per la futura carriera dell’ancor giovane Lévi-Strauss, che, ritornato in Francia alla fine della guerra, dopo il periodo trascorso negli Stati Uniti, si sta guardando intorno per cercare una posizione accademica grazie alla quale continuare gli studi antropologici. Il 5 giugno 1948 egli aveva discusso alla Sorbona la sua tesi di dottorato, *Le strutture elementari della parentela*, che venne pubblicato nello stesso 1949 (Lévi-Strauss 1949c)<sup>2</sup>. Il volume non ebbe un riscontro immediato nella comunità antropologica, ma riscosse subito un certo interesse nel mondo culturale francese. Nel numero di novembre del 1949, la rivista “Les Temps modernes” pubblicherà una recensione molto favorevole firmata da Simone de Beauvoir (1949a)<sup>3</sup>, la quale d’altra parte aveva già utilizzato in anteprima il testo della tesi di Lévi-Strauss, prima della sua pubblicazione, nel suo volume *Le Deuxième Sexe*, che esce anch’esso nel 1949 (Beauvoir 1949b). Nel giro di breve tempo, l’opera si affermerà come un contributo essenziale per gli studi antropologici e una svolta decisiva nel campo delle analisi sulla parentela. A questi studi, in effetti, Lévi-Strauss aveva dedicato gran parte del periodo trascorso negli Stati Uniti e la pubblicazione del volume, dopo l’ottenimento del dottorato, significava la sua consacrazione come uno dei più significativi studiosi di antropologia della parentela, un ruolo che gli sarà riconosciuto per molti anni a venire. Perché dunque, proprio in quell’anno, Lévi-Strauss decide di aprire un altro fronte, di impegnarsi nello studio dei rituali sciamanici, che fino a quel momento non sembrano averlo interessato più di tanto?

In effetti, durante le sue ricerche sul terreno nel Mato Grosso, in Brasile, Lévi-Strauss, pur trovandosi in un contesto culturale impregnato di sciamanismo, non sembra aver prestato a questo soggetto alcuna particolare attenzione. Il suo primo articolo, che descrive i risultati della

---

<sup>2</sup> Il testo viene ripubblicato nel 1967 dall’editore Mouton (L’Aia), con una nuova Prefazione dell’autore e su questa edizione si basa la traduzione italiana (Lévi-Strauss 1967).

<sup>3</sup> Si veda anche Keck 2008: pp. 242-255.

missione etnografica condotta tra i Bororo, si concentra esclusivamente sul tema della “organizzazione sociale”, secondo un’accezione tipicamente durkheimiana, dichiarando esplicitamente in una nota che l’articolo lascerà “completamente da parte tutto ciò che si riferisce al potere spirituale e alla vita religiosa” (Lévi-Strauss 1936: 285, nota 1). La scelta risulta piuttosto arbitraria, considerando l’intreccio che esiste nelle culture amazzoniche tra vita sociale e attività cerimoniali, ma rivelatrice degli interessi e delle prospettive teoriche che caratterizzano il giovane antropologo francese. La monografia sui Nambikwara, il gruppo visitato durante la seconda spedizione etnografica in Brasile, viene pubblicata più tardi, nel 1948, e verrà presentata come tesi complementare per la discussione di dottorato. Qui troviamo una trattazione più sistematica della figura dello sciamano (il testo originale adotta la grafia *shaman*), chiamato nel testo talvolta anche “stregone” (*sorcier*). Si dà avvio così a una forma di ambivalenza terminologica che ritornerà nei suoi articoli dell’anno successivo. Gli sciamani nambikwara sono descritti come coloro che “detengono la funzione specializzata di intermediari tra il gruppo umano e il mondo soprannaturale”, anche se le indicazioni che vengono fornite nell’articolo sono dichiarate dall’autore “piuttosto sommarie”, in quanto “è stato impossibile ottenere dai nostri informatori una trattazione coerente della questione dello sciamanismo” (Lévi-Strauss 1948: 101). Rimane il dubbio se questa situazione fosse da imputare davvero all’incoerenza degli informatori o piuttosto alla scarsa attenzione dello studioso per l’argomento.

Un rinnovato interesse per lo sciamanismo sembra però manifestarsi improvvisamente proprio in concomitanza con la pubblicazione della monografia sui Nambikwara. È infatti da ritenere che gli articoli che usciranno nei primi mesi del 1949 siano stati scritti e progettati fin dall’anno precedente. Che cosa ha spinto Lévi-Strauss a intraprendere lo studio di fenomeni che fino a quel momento avevano sollevato al più una debole e tiepida attenzione da parte sua? Qui si tratta di prendere in considerazione la situazione attuale in cui si trovava il giovane studioso in quel momento della sua vita e le possibili strategie che si aprivano alle sue ambizioni accademiche. Le due istituzioni a cui poteva aspirare erano, da un lato, il prestigioso Musée de l’Homme, la cui direzione era stata resa vacante dal pensionamento di Paul Rivet, dall’altro le istituzioni dell’insegnamento superiore, quali il Collège de France e l’École Pratique des Hautes Études. La prima possibilità risultò vanificata quando apparve evidente che il Museo si stava orientando verso la scelta di Henri Victor Vallois, un antropologo fisico tradizionalista, legato alle classificazioni

razziali e allo studio sistematico delle popolazioni da un punto di vista morfologico, una prospettiva quanto mai distante da quella del giovane Lévi-Strauss. In quegli anni egli concorse anche a una cattedra al Collège de France, ma venne per due volte respinto. Rimase socchiusa, invece, una possibilità all'École Pratique des Hautes Études. Qui Lévi-Strauss sperava di essere accolto nella VI<sup>a</sup> sezione, dedicata alle scienze economiche e sociali, che era stata appena creata nel 1947. Invece un'opportunità per lui si aprì nella V sezione, quella rivolta alle scienze religiose, dove venne chiamato come direttore di studi a partire dall'inizio del 1951<sup>4</sup>.

La cattedra che gli venne offerta all'École era quella intitolata "Religioni dei popoli non civilizzati". Si trattava di un insegnamento prestigioso, che era stato tenuto da Marcel Mauss e successivamente dal missionario-etnologo Maurice Leenhardt. Quest'ultimo, noto soprattutto per i suoi lavori sulla Nuova Caledonia, si dimostrò piuttosto ostile alla candidatura di Lévi-Strauss, poiché preferiva lasciare il posto a qualcuno dei suoi allievi. Grazie all'intervento di Georges Dumézil, lo studioso di mitologia comparata indo-europea che aveva stretto una profonda amicizia con l'antropologo, il posto venne infine assegnato a Lévi-Strauss<sup>5</sup>. L'intitolazione risultò fin da subito piuttosto antiquata rispetto alla sensibilità del giovane studioso e rivelava un retaggio dell'atteggiamento neo-colonialista del primo Novecento. Lévi-Strauss stesso ricorda come un giorno un uditor alle sue lezioni, di origine africana, intervenne dicendo di appartenere a una delle popolazioni di cui l'antropologo parlava e di non essere d'accordo rispetto a quella denominazione (Lévi-Strauss-Eribon 1988: 82). Convinto che "non si poteva dire che le persone che venivano a discutere con te alla Sorbona erano dei 'non civilizzati'" (Loyer 2015: 384), Lévi-Strauss propose un cambiamento di denominazione, trasformandolo in "Religioni dei popoli senza scrittura", titolo che venne accettato e reso ufficiale con decreto ministeriale del 9 febbraio 1954 (Ivi: 384).

La nuova posizione accademica, conquistata a fatica, costituisce il contesto entro il quale diviene comprensibile la rapida trasformazione degli interessi di Lévi-Strauss, che dal campo della parentela e dell'organizzazione sociale si spostano repentinamente sui fenomeni religiosi e rituali. Parallelamente, Lévi-Strauss propone un'esplicita ripresa delle tesi fondamentali di Marcel Mauss, di cui tende a proporsi come l'erede e il continuatore. È ben vero che Mauss era già stato ampiamente celebrato, nelle *Strutture elementari*, come il più sistematico teorico della teoria della

---

<sup>4</sup> Per la ricostruzione di questa fase della vita di Lévi-Strauss si veda Loyer 2015: 349-362.

<sup>5</sup> Gli eventi sono riferiti in base a Wilcken 2010: 189-192 e Loyer 2015: 359-361, 384-85.

reciprocità (Lévi-Strauss 1967: 61-65). Ora però, Lévi-Strauss, probabilmente sollecitato dal fatto di poter occupare la cattedra tenuta a suo tempo dal grande maestro, punta a una riconsiderazione globale del pensiero di Mauss, che viene presentato come un vero e proprio anticipatore delle teorie strutturaliste. L'occasione per presentare pubblicamente questa interpretazione viene offerta, proprio in quel torno di tempo, dalla pubblicazione della principale raccolta dei saggi di Mauss (Mauss 1950a), uscita appena dopo la morte del grande sociologo francese, volume al quale Lévi-Strauss antepone una lunga introduzione (Lévi-Strauss 1950). Il contributo di Lévi-Strauss viene definito "un'interpretazione molto personale della sua [di Mauss] opera" fin nell'Avvertenza apposta all'inizio dello stesso volume, scritta per mano del sociologo Georges Gurvitch (1950), che si dimostrò sempre piuttosto ostile nei confronti dell'antropologo.

Questi fatti contribuiscono a porre entro il loro contesto gli spostamenti di interesse che Lévi-Strauss mette in opera in questi anni. Egli stesso ha sottolineato il carattere contingente di tali scelte e trasformazioni. Patrick Wilcken racconta:

"Quando gli chiesi perché, dopo anni dedicati a decodificare i sistemi di parentela, egli avesse deciso di addentrarsi in un nuovo territorio intellettuale, egli rispose in maniera tipicamente fatalistica. Non c'era stata alcuna reale scelta, poiché il cambiamento di direzione gli venne imposto. Doveva adempiere ai suoi doveri in una cattedra dedicata agli studi religiosi, egli mi spiegò, come se fosse un semplice fuco nell'alveare accademico" (Wilcken 2010: 190).

Tuttavia, come nota lo stesso Wilcken, questa spiegazione non è pienamente soddisfacente. Certo, le esigenze e le aspettative del nuovo insegnamento lo inducevano a spostare i suoi interessi verso il campo dei fenomeni religiosi, però questo corrispondeva anche a una serie di mutamenti della sua sensibilità e dei suoi obiettivi teorici. "Lévi-Strauss stava orientandosi verso aree di indagine più interpretative, meglio adatte al suo schema mentale estetico e letterario" (Wilcken 2010: 190). Inoltre, la presa in carico dell'eredità di Mauss, nel senso che Lévi-Strauss volle dare a questo lascito, gli permetteva di pensare a un progetto di vasta portata e di grande rilevanza teorica. La sua ambizione divenne quella di portare anche nel campo degli studi religiosi un rinnovamento radicale, simile a quello che gli aveva permesso di trasformare il campo degli studi sulla parentela. Fondandosi ancora una volta sul modello fornito dagli studi di linguistica strutturale, era possibile introdurre una ventata di aria nuova e di maggiore scientificità in un settore che sembrava languire

intorno a vecchi concetti e a interpretazioni approssimative.

Qualche anno dopo, in un articolo anticipatore delle sue ricerche sul mito, che l'avrebbero accompagnato per i successivi decenni, egli infatti scriveva:

“Nonostante alcuni tentativi di rinnovamento, da una ventina d'anni l'antropologia sembra essersi progressivamente allontanata dagli studi in campo religioso. Al tempo stesso, proprio a causa del progressivo diminuire dell'interesse da parte degli antropologi professionisti per le religioni primitive, dilettanti che sostengono di appartenere a diverse discipline ne hanno approfittato per invadere il campo dell'etnologia religiosa, trasformando nel proprio terreno privato di gioco quello che noi avevamo abbandonato. In questo modo le prospettive per uno studio scientifico della religione sono state doppiamente indebolite” (Lévi-Strauss 1955a: 428)<sup>6</sup>.

Lo strumento che avrebbe permesso di rinnovare e riportare entro un paradigma scientifico gli studi religiosi consisteva, secondo la prospettiva di Lévi-Strauss, nella congiunzione tra il modello teorico offerto dalla linguistica strutturale e una versione riformulata della sociologia di Mauss. Quest'ultima va intesa non più tanto come studio dei sistemi sociali quanto piuttosto come analisi dei sistemi simbolici. Infatti, “Mauss crede ancora possibile elaborare una teoria sociologica del simbolismo, mentre bisogna evidentemente cercare un'origine simbolica della società”. “Ogni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici, tra i quali si trovano in primo luogo il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione” (Lévi-Strauss 1950: XXII, XIX ). Questo ampliamento della dimensione simbolica significa riconoscere la rilevanza dei sistemi simbolici anche per la vita degli individui, per i loro comportamenti quotidiani, per le loro reazioni emotive e perfino per i loro processi fisiologici, amplificando in questo modo la grande intuizione di Mauss relativa alle tecniche del corpo e ai condizionamenti culturali e sociali ai quali sono assoggettate le forme quotidiane di utilizzo corporeo (Mauss 1950b: 363-386).

“Ogni tecnica, ogni condotta, appresa e trasmessa tradizionalmente, si fonda su determinate sinergie nervose e muscolari che costituiscono dei veri e propri sistemi, solidali con tutto un

---

<sup>6</sup> L'articolo venne ripubblicato in francese in *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss 1958) come cap. XI, con alcune modificazioni. La nostra trad. si basa sull'articolo originale in inglese che differisce in misura significativa dalla versione modificata per la pubblicazione in volume.

contesto sociologico” (Lévi-Strauss 1950: XIII).

Poste queste basi, possiamo adesso analizzare più da presso il modo in cui Lévi-Strauss affronta il tema dei rituali sciamanici nei suoi contributi pubblicati nel 1949.

### *Sciamani e stregoni*

Nel suo articolo pubblicato su “Les Temps modernes”, Lévi-Strauss prende spunto dalla pubblicazione di Walter Cannon sulle cosiddette “morti voodoo” (Cannon 1942). Cannon era un medico, professore di Fisiologia all’Università di Harvard, che in un articolo pionieristico poneva attenzione su una serie di fenomeni che sembravano apparentemente inspiegabili da un punto di vista scientifico: i casi cioè in cui un individuo, credendosi oggetto di stregoneria o di maleficio, deperisce progressivamente fino a morire, senza che sia possibile attribuire una causa oggettiva alla sua repentina fine. Cannon cercava una risposta soprattutto in alcuni meccanismi fisiologici che oggi chiameremmo di tipo “psico-somatico” (Sternberg 2002), in cui la condizione emotiva del soggetto si riflette sul funzionamento del suo sistema nervoso simpatico, provocando una serie di effetti fisiologici che conducono alla morte: “La combinazione di mancanza di cibo e acqua, l’ansia, l’aumento rapido delle pulsazioni e della respirazione, associati a un’esperienza di stress emotivo traumatico che ha effetti persistenti, può ben adattarsi ai casi di condizioni letali che sono stati riscontrati in tribù primitive” (Cannon 1942: 180). Lévi-Strauss sottolinea però l’importanza del contesto sociale in cui questi meccanismi vengono a realizzarsi. L’individuo che si crede oggetto di pratiche di stregoneria non è in preda a una semplice fantasia individuale, ma interpreta la sua condizione in base alle “più solenni tradizioni del suo gruppo” e, accanto a lui, i suoi parenti e amici condividono la certezza del suo destino. Tutti si allontanano dal soggetto, comportandosi nei suoi confronti come se fosse già morto, anzi, come se costituisse una fonte di pericolo per il gruppo. “Tutti questi fattori, da vivo che era, soggetto di diritti e di obblighi, lo proclamano morto, oggetto di timori, di riti e di proibizioni. L’integrità fisica non resiste alla dissoluzione della personalità sociale” (Lévi-Strauss 1958: 183-184 [tr. it.: 189]).

Ciò suggerisce una conclusione sorprendente, e cioè, che non c’è motivo “di mettere in dubbio l’efficacia di talune pratiche magiche”. Ma, al tempo stesso, si deve riconoscere che “l’efficacia della magia implica la credenza nella magia”. Quest’ultima è composta da tre elementi: la credenza dello stregone nell’efficacia delle sue tecniche, quella del malato oggetto di queste

pratiche e infine l'opinione collettiva, che forma "una specie di campo di gravitazione in seno al quale si definiscono e si collocano le relazioni fra lo stregone e quelli che sono da lui stregati" (Lévi-Strauss 1958: 184-185 [tr. it.: 190]). Questa terza componente, la dimensione collettiva, con un' enfasi che sembra ancora profondamente corrispondere alla tradizione durkheimiana, risulta quella veramente decisiva. Infatti, l'anno successivo Lévi-Strauss affermerà esplicitamente che "è nella natura della società che questa si esprima simbolicamente nei suoi costumi e nelle sue istituzioni; al contrario, i comportamenti individuali normali *non sono mai simbolici di per se stessi*: essi sono gli elementi a partire dai quali un sistema simbolico, che non può essere che collettivo, si costruisce" (Lévi-Strauss 1950: XVI). La potenza di questi sistemi simbolici è tale da esercitarsi non solo come influenza sul comportamento dei singoli individui, condizionandone le azioni, i gesti e i pensieri, ma arrivando addirittura ad agire sui processi emozionali e fisiologici. Da questo punto di vista, il lavoro di Lévi-Strauss si configura come prosecuzione e completamento dello studio classico condotto da Marcel Mauss, con la collaborazione di Henri Hubert, sulla nozione di magia, dal quale emergeva in tutta la sua pregnanza il fatto che la magia trae la sua forza dalla sua origine nelle rappresentazioni collettive di una società e non può essere disgiunta dal suo carattere di fenomeno essenzialmente sociale (Mauss-Hubert 1950). Troviamo infatti nell'opera dei due sociologi francesi la seguente affermazione, alla quale evidentemente Lévi-Strauss si riallaccia esplicitamente:

"la magia è, per definizione, oggetto di credenza. Ma gli elementi della magia, non essendo separabili gli uni dagli altri e anzi confondendosi gli uni con gli altri, non possono essere oggetto di credenze distinte. Essi sono, tutti insieme, oggetto di una stessa affermazione [...] La magia, come la religione, è un blocco unico, vi si crede o non vi si crede" (Mauss-Hubert 1950: 84-85).

A dire la verità, il saggio dell'antropologo francese sembra prendere questa proposizione nel suo senso più ampio, cercando di abbracciare una vastità di fenomeni piuttosto eterogenei, che vanno dalle pratiche di stregoneria volte a colpire determinati individui alle forme di cura in cui un malato viene sottoposto a trattamento da parte di un guaritore, fino a includere un più ampio e non ben definito campo delle "pratiche magiche", ampiamente intese. Anche dal punto di vista terminologico, il lavoro sembra piuttosto impreciso e fluttuante. Il titolo e gran parte del testo

utilizza il termine di “stregone” e “stregoneria” (*sorcier, sorcellerie*), ma, come vedremo, affrontando il caso dei guaritori tradizionali delle società amerindiane, Lévi-Strauss afferma che il termine “sciamani” (usando questa volta la grafia più convenzionale di *chamans*) “è più adatto a denotare il loro tipo di attività specifica in talune regioni del mondo” (Lévi-Strauss 1958: 192 [tr. it.: 197]). Non viene però spiegato perché il termine sia più adatto e il testo lascia intendere che la questione terminologica sia del tutto secondaria e ininfluyente rispetto al tema generale, che riguarda sostanzialmente l’influenza del sistema simbolico collettivo sulle esperienze psichiche, emotive e corporee degli individui, quali che siano gli agenti che ne sono i promotori.

La struttura stessa dell’articolo conferma questa conclusione. I casi presi in esame sono tre: uno tratto dall’esperienza sul terreno in Brasile dello stesso autore e due ricavati dalla letteratura etnografica nord-americana. Il primo caso riguarda un episodio che veniva già riportato da Lévi-Strauss nella sua monografia sui Nambikwara e sarà successivamente ripreso in *Tristi Tropici* (Lévi-Strauss 1948: 103; 1955b: 352-353). Si tratta della scomparsa temporanea dello “stregone” del gruppo, che viene ritrovato la sera a poca distanza dall’accampamento accovacciato per terra e tremante per il freddo notturno. Il suo racconto, che gli viene “strappato a pezzi e bocconi”, riferisce di un rapimento da parte del tuono, che l’avrebbe scaraventato a molti chilometri di distanza e poi riportato indietro. Questa versione viene descritta come un semplice espediente di comodo, volto a nascondere un’altra interpretazione, che “cominciò ad essere propagata da alcuni indigeni”. Lo stregone avrebbe approfittato dell’occasione di assentarsi non visto per prendere contatti con un altro gruppo indigeno, i cui fuochi erano stati avvistati in lontananza. Lo “stregone”, quindi, avrebbe “addotto a pretesto il suo potere per dissimulare un’attività profana”, mostrando all’opera “l’ambito della congettura e l’occasione di applicare la critica storica” (Lévi-Strauss 1958: 185-188 [tr. it.: 191-194]<sup>7</sup>). Sebbene questo episodio e la sua interpretazione siano stati considerati, giustamente, come “una convincente illustrazione di come le credenze nelle pratiche magiche non siano una cosa semplice, e che queste credenze non escludano un certo grado di scetticismo, un atteggiamento critico o specifiche considerazioni di tipo pratico o politico” (Johnson 2003: 78), nondimeno alcuni aspetti della questione rivelano una certa problematicità. Infatti il ruolo del tuono nello sciamanismo nambikwara non implicava solo la possibilità che “uno stregone avesse relazioni intime con le forze soprannaturali” (Lévi-Strauss 1958: 188 [tr. it.: 193]),

---

<sup>7</sup> Nella traduzione italiana (Lévi-Strauss 1955b: 192) la parola “tuono”, che ha un significato centrale nello sciamanismo nambikwara, viene sostituita in modo fuorviante con “fulmine”.

ma lo sciamano è il depositario di “visioni attribuite al tuono, il quale le invia agli uomini sotto la sua forma semi-personale *amõ*”. D'altra parte lo sciamano è chiamato con il termine *ndáre*, che significa “tuono”. “Lo stregone sarebbe dunque, al tempo stesso, colui che s'identifica con il tuono, e colui che comunica con lui nella forma personale designata con il termine *amõ*” (Lévi-Strauss 1948: 101-102). Lascia un po' sorpresi che questi aspetti così complessi vengano sbrigativamente definiti come una “frode”, un' “invenzione”, rivelate da ciò che gli indigeni “si sussurravano a vicenda”. Certo, è perfettamente ammissibile che un evento possa venire interpretato in diversi modi in una comunità indigena e che il potere e le qualità degli sciamani lascino ampi spazi allo scetticismo e alla critica. Viene però da domandarsi se le poche settimane trascorse con i Nambikwara avesse consentito al giovane antropologo di padroneggiare la lingua indigena in modo tale da cogliere tutte le sfumature delle chiacchiere e delle discussioni tra le persone, o se non abbia voluto forzare un po' la sua interpretazione, semplificando e riducendo l'intero episodio sulla scorta del suggerimento ottenuto da qualcuno dei suoi interlocutori.

Il punto teorico principale sollevato dall'autore, tuttavia, non è tanto quello della presenza o meno di atteggiamenti critici e di scetticismo, quanto il fatto che, soltanto quando questi “schemi fluttuanti” di atteggiamenti soggettivi vengano incorporati nella cultura del gruppo, risulta possibile “integrare esperienze inarticolate in un sistema” (Lévi-Strauss 1958: 188 [tr. it.: 194]). Ed è proprio l'esistenza di questo sistema che costituisce l'elemento cruciale. Ciò risulta particolarmente chiaro nel secondo esempio, citato da Lévi-Strauss, un caso di accusa di stregoneria ai danni di un giovane membro della comunità degli Zuni del Nuovo Messico. Secondo la sintesi offerta dall'autore, l'accusato, che viene chiamato a rispondere di fronte al gruppo dei sacerdoti della Società dell'Arco, non ottiene la soluzione discolpandosi bensì rivendicando il suo preteso crimine, rivelando, o meglio, inventando di volta in volta una versione più ricca e complessa della vicenda. La sua confessione, “rafforzata dalla partecipazione, e persino dalla complicità dei giudici, trasforma l'accusato, da colpevole, in collaboratore dell'accusa”. Così, l'indiziato di stregoneria finisce per “corroborare un sistema”, di cui i singoli interlocutori detengono solo un frammento. La realtà della stregoneria non deriva dai singoli fatti, ma dall'esistenza di un sistema complessivo che coinvolge tanto l'accusato quanto gli accusatori. “C'è da aggiungere”, afferma Lévi-Strauss, “che la scelta non è fra questo sistema e un altro, ma fra il sistema magico e la mancanza totale di sistema, ossia il disordine” (Lévi-Strauss 1958: 189-192 [tr.

it.: 194-197]). Si scorge qui un'anticipazione dell'argomento che sarà al centro delle sue opere successive sui sistemi di classificazione: "Ogni classificazione è superiore al caos; anche una classificazione al livello delle proprietà sensibili costituisce una tappa verso un ordine razionale" (Lévi-Strauss 1962: 24 [tr.it.: 28, qui parz. modificata]).

Ma la priorità del sistema sugli atteggiamenti individuali emerge in modo più netto e appropriato nel terzo caso etnografico preso in esame, un documento che lo stesso Lévi-Strauss considera di "valore eccezionale", raccolto da Franz Boas e pubblicato in un volume sulle pratiche religiose tra i Kwakiutl della Costa canadese nord-occidentale del Pacifico. Il racconto descrive l'apprendistato di uno sciamano, conosciuto col nome di Quesalid, il quale però era mosso da una motivazione alquanto insolita. Egli "non credeva al potere degli stregoni", qui Lévi-Strauss precisa che il termine più adatto in questo caso è quello di sciamani, ed era "spinto dalla curiosità di scoprire le loro soperchierie e dal desiderio di smascherarli" (Lévi-Strauss 1958: 192 [tr. it.: 197]). Messosi così sotto la guida di un gruppo di sciamani, egli comincia ad apprendere le loro tecniche, che vengono osservate con grande scetticismo. Nonostante questo, un giorno egli viene chiamato a curare un malato e la sua cura si rivela inaspettatamente un grande successo. La sua fama di guaritore comincia, suo malgrado, a diffondersi. Quesalid non perde il proprio spirito critico, tuttavia "il sistema cominciava a edificarsi surrettiziamente nella sua coscienza". Nel confronto con altri sciamani egli risulta sempre vincitore e riesce anche dove i più importanti di loro hanno fallito. I giudizi nei confronti della loro tecnica sono impietosi: essa risulta "falsa", "mistificatrice", "disonesta" più della sua propria. "E Quesalid proseguì la sua carriera, ricco di segreti, smascherando gli impostori e pieno di disprezzo per la professione" (*Ibid.*: 192-196 [tr. it.: 197-201]). Anche in questo caso, lo spirito critico, la diffidenza, una vera e propria ostilità pregiudiziale, che risulta d'altronde difficilmente spiegabile<sup>8</sup>, vengono in ogni modo incapsulati in un sistema che risulta dominante e impermeabile rispetto all'evidenza: "occorre che, grazie a una collaborazione tra la tradizione collettiva e l'invenzione individuale, si elabori e si modifichi continuamente una struttura, ossia un sistema di opposizioni e di correlazioni che integra tutti gli elementi di una situazione totale, in cui stregone, malato e pubblico, rappresentazioni e procedure, trovano ciascuno un posto preciso" (Lévi-Strauss 1958: 200 [tr. it.: 205 qui parzialmente modificata]).

---

<sup>8</sup> Come ha notato Jerome Neu (1975: 286), l'impresa di Quesalid risulta più comprensibile se egli fosse stato mosso dal desiderio di *conoscere*, piuttosto che di confutare le pratiche degli sciamani. Come vedremo più avanti è proprio questo atteggiamento quello più vicino alla realtà dei fatti.

Le cure e le guarigioni sono rese possibili dall'esistenza di un sistema culturale che le ammette e le giustifica, nonostante l'atteggiamento di dubbio e di incertezza che muove lo stesso sciamano nelle sue imprese.

L'interpretazione di Lévi-Strauss riscosse un considerevole successo e divenne rapidamente "una delle più rinomate interpretazioni antropologiche europee dello sciamanismo nel Ventesimo secolo" (Boekhoven 2011: 91)<sup>9</sup>. Attraverso i dubbi e i tentennamenti di Quesalid, Lévi-Strauss pone una questione cruciale: come è possibile che pratiche chiaramente inutili e fallaci come quelle proprie dello sciamanismo possano, nonostante tutto, risultare, almeno in alcuni casi, efficaci? La risposta a questo interrogativo, che nel saggio sullo "stregone" rimane non pienamente formulata, costituisce l'argomento centrale del secondo saggio pubblicato in quell'anno<sup>10</sup>.

### *L'efficacia dei simboli*

L'articolo che porta questo titolo riprende il tema delle cure sciamaniche, adottando questa volta il termine "sciamano" in modo più appropriato, evitando la confusione con quello di "stregone". Il caso etnografico analizzato proviene dagli Indiani Cuna del Panama e consiste in un lungo canto impiegato in occasione di difficoltà durante il parto. Sebbene la cura non includa "un'estasi o un passaggio a un secondo stato" da parte del guaritore, il canto descrive il viaggio dello sciamano alla ricerca dell'anima perduta della malata, mobilitando schiere di spiriti aiutanti per realizzare questo risultato. Si tratta dunque di una cura propriamente sciamanica, conclude Lévi-Strauss (1958: 205-206 [tr. it.: 210-212]). Il canto descrive come il principio spirituale (*purba*) della paziente sia stato catturato e trattenuto dallo spirito Muu, una potenza che è responsabile della formazione del feto. Gli etnologi che hanno pubblicato il testo hanno osservato come il viaggio e la "dimora di Muu", descritti nel canto cerimoniale, non siano "per il pensiero indigeno, un itinerario e una dimora mitici, ma rappresentano letteralmente la vagina e l'utero della donna incinta, che lo sciamano e i *nuchu* [spiriti protettori] esplorano, e nelle cui profondità disputano la loro vittoriosa battaglia" (Ivi: 207 [tr. it.: 212]). Il canto costituisce pertanto "una *manipolazione psicologica* dell'organo malato", e proprio da tale manipolazione "ci si attende la guarigione" (Ivi: 211 [tr. it.: 216, corsivo nell'originale]).

<sup>9</sup> Si veda anche Pisano 2017: 49-63.

<sup>10</sup> Come viene messo in evidenza da Botta 2018: 100, il paradigma di Lévi-Strauss consente all'antropologia di uscire lentamente dal paradigma della "medicalizzazione" che aveva dominato gli studi sui fenomeni sciamanici nel periodo precedente.

“La cura consisterebbe quindi nel rendere pensabile una situazione che in partenza si presenta in termini affettivi: e nel rendere accettabile alla mente dolori che il corpo si rifiuta di tollerare. Che la mitologia dello sciamano non corrisponda a una realtà oggettiva è un fatto privo di importanza: l’ammalata ci crede, ed è un membro di una società che ci crede” (Ivi: 217-218 [tr. it.: 221]).

Anche in questo caso, dunque, la tecnica della cura sciamanica consiste nel creare un ordine simbolico condiviso culturalmente dalla collettività. I dolori costituiscono un insieme di fattori caotici ed estranei, sono “incoerenti e arbitrari”, ma, grazie al ricorso al mito, essi vengono ricomposti dallo sciamano in un insieme coerente, in cui tutto ha una ragione d’essere. Lo sciamano fornisce alla sua paziente un linguaggio, nel quale possano esprimersi quegli stati “non formulati, e altrimenti non formulabili” che costituiscono la sua condizione di sofferenza, e che trovano in tal modo la loro composizione e possibilità di comunicazione. Il passaggio all’espressione verbale, reso possibile dalla costruzione di un linguaggio simbolico, provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico. La malata “non si limita a rassegnarsi: guarisce” (Ivi: 218 [tr.it.: 222]).

Quest’ultima frase risulta una suggestiva descrizione della cura sciamanica, ma non costituisce una spiegazione soddisfacente del meccanismo che ne starebbe alla base<sup>11</sup>. Per cercare di giustificare meglio questa espressione, Lévi-Strauss dedica l’ultima parte del saggio a una disamina del parallelismo che gli sembra di individuare tra la terapia psicoanalitica e la cura sciamanica.

“Entrambe mirano a provocare un’esperienza, ed entrambe vi riescono ricostruendo un mito che il malato deve vivere, o rivivere. Ma, in un caso, si tratta di un mito individuale che il malato costruisce con l’aiuto di elementi attinti dal suo passato; nell’altro, di un mito sociale, che il malato riceve dall’esterno e che non corrisponde a un antico stato personale” (Ivi: 220 [tr. it.: 224]).

L’efficacia simbolica deriverebbe quindi dall’esistenza di strutture omologhe presenti ai differenti

---

<sup>11</sup> Lévi-Strauss “non spiega perché il pensiero simbolico fornisca uno stimolo che produce cambiamenti fisiologici, ma soltanto che i pensieri vanno “in parallelo” con la fisiologia. Ma avviene così? E questo *spiegherebbe* ogni cosa?” (Neu 1975: 290-291, corsivo nell’originale).

stadi del mondo vivente: processi organici, psichismo inconscio, pensiero riflesso. La costruzione di un mito, che avviene nel corso del processo terapeutico, consentirebbe di creare un linguaggio che riproduce un ordine strutturale, il quale, in virtù di una “proprietà induttiva” avrebbe la capacità di favorire la ristrutturazione anche nell’altro sistema, quello fisiologico dell’organismo del paziente (*Id.*: 223 [tr. it.: 226]). Lévi-Strauss rivela, in queste formulazioni, due importanti influenze teoriche: da un lato, com’è noto, il debito nei confronti della linguistica strutturale, reso esplicito in questo articolo dalla dedica a Raymond de Saussure, e, dall’altro lato, verso l’amico psicoanalista Jacques Lacan, che stava a sua volta reinterprestando le concezioni freudiane in termini strutturalistici (Strauss 2008).

Nonostante alcune debolezze teoriche, la nozione di “efficacia simbolica” ha avuto un successo straordinario nella riflessione antropologica, divenendo uno dei costrutti più problematici ma al tempo stesso più frequentemente impiegati nel campo non solo dell’antropologia simbolica, ma anche in quello dell’antropologia medica, dell’antropologia psicologica e dell’etnopsichiatria (Kirmayer 1993; Rechtman 2000, 2008; Langdon 2007). Quello che è interessante sottolineare qui è che in quegli anni, immediatamente dopo il secondo conflitto mondiale, in un mondo che sembrava preannunciare la fine dell’epoca colonialistica, per la prima volta si cominciava a vedere con occhi diversi alcuni fenomeni che difficilmente potevano essere compresi nell’ambito delle forme di pensiero sviluppatesi in Occidente e che venivano regolarmente etichettati come “pensiero magico”, “superstizioni”, “credenze primitive”. Si stava lentamente facendo strada l’idea che tali fatti non implicavano solo una strana perversione del pensiero che si abbandonava a puerili fantasie e immaginazioni, ma che le credenze si accompagnavano a pratiche, ad azioni concrete e specifiche, e che spesso, o almeno talvolta, tali pratiche si dimostravano “efficaci”. Che i tempi, in quel volgere di anni, fossero maturi per un cambiamento di prospettiva è dimostrato anche dal fatto che, nello stesso fascicolo della *Revue de l’Histoire des Religions* che ospitava l’articolo di Lévi-Strauss, si trova anche una recensione del volume, uscito l’anno precedente, di Ernesto de Martino, *Il mondo magico*. Pur affrontando il problema da prospettive alquanto differenti, anche de Martino si poneva la questione della “realtà” dei poteri magici. Anzi, per certi versi, l’autore italiano si rivela più coraggioso dell’antropologo francese, perché mentre quest’ultimo pensa che sia possibile porre il problema dell’efficacia delle pratiche sciamaniche *nonostante* l’inadeguatezza empirica dei loro metodi, de Martino scorge nel problema dei poteri

magici l'occasione per mettere in discussione lo stesso concetto di realtà, così come viene dato per scontato nel comune pensare dell'uomo di cultura occidentale. Secondo Lévi-Strauss, infatti, le cure sciamaniche sono, dal punto di vista degli interventi materiali, "troppo grossolanamente concrete (in generale, puri imbrogli)", mentre dal punto di vista rituale, "non si riesce a comprenderne l'incidenza sulla malattia" (Lévi-Strauss 1958: 211 [tr. it.: 215]). De Martino offre una visione più articolata e una riflessione più profonda:

"Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà*, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba "applicare" o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)" (De Martino 1948 [2007: 9-10]).

Il fatto che la soluzione storicistica proposta da de Martino risulti oggi del tutto insufficiente nulla toglie all'originalità e alla lucidità con cui egli ha saputo affrontare il problema, allora assai poco sviluppato, delle pratiche sciamaniche. È significativo, infatti, che la recensione del libro di de Martino sia firmata dallo storico delle religioni Mircea Eliade, che di lì a poco darà alle stampe il famoso volume che renderà familiare il concetto di "sciamanismo" a un'intera generazione di studiosi e che rimarrà, pur con le immancabili critiche e controversie, un classico su questo tema (Eliade 1949; 1950)<sup>12</sup>.

Ma ritorniamo a Lévi-Strauss e ai suoi contributi pubblicati nel 1949. La questione singolare è che, sebbene questi saggi siano stati generalmente accolti molto favorevolmente dalla comunità antropologica e, anzi, siano divenuti dei riferimenti quasi obbligati nell'affrontare la tematica delle cure e cerimonie sciamaniche, l'autore non sembra essere stato interessato a proseguire su questa strada. L'argomento viene sostanzialmente abbandonato da Lévi-Strauss e non trova più posto nella sua produzione successiva. Indubbiamente, l'affidamento dell'incarico all' *École des Hautes*

---

<sup>12</sup> Per una valutazione recente della storia degli studi sullo sciamanismo si veda Botta 2018.

*Études* nella sezione di Scienze religiose deve aver avuto il suo ruolo nella scelta degli argomenti da affrontare in questi due saggi, però sarebbe troppo ingeneroso vedere in queste pubblicazioni solo un espediente di accreditamento accademico. Questi lavori contengono indubbiamente elementi tali di originalità e di profondità riflessiva<sup>13</sup> che rivelano un lungo processo di studio e di sedimentazione. Il fatto è che la sensibilità e gli interessi scientifici di Lévi-Strauss lo stavano portando verso un'altra strada, più evidente nel saggio sull'efficacia simbolica. Qui infatti si rivela palesemente la convinzione di Lévi-Strauss che il pensiero mitico si fondi su un sistema strutturale. Il fatto che questa struttura possa agire come strumento stimolante per la ri-strutturazione del sistema fisiologico, e quindi possa risultare "efficace", viene posto gradatamente in secondo piano rispetto alla possibilità di indagare direttamente la natura strutturata del pensiero mitico. È a questo tema che il lavoro di Lévi-Strauss comincia a rivolgersi sempre più esplicitamente e che costituirà l'elemento centrale delle sue ricerche sulla mitologia amerindiana<sup>14</sup>.

### *Considerazioni critiche*

Come abbiamo già più volte ripetuto, questi saggi hanno continuato a svolgere il ruolo di riferimenti classici e sono stati assiduamente citati e commentati nel corso dei decenni, nonostante siano emerse considerevoli debolezze ed errori fattuali. Tra i più importanti, ricordiamo che la figura di Quesalid, lo sciamano kwakiutl che fa da protagonista nell'articolo sullo "stregone e la sua magia", presentato da Lévi-Strauss come esempio di pensatore critico e incredulo e testimone dell'esistenza di personalità capaci di sottrarsi, almeno fino a un certo punto, alle pressioni che sono esercitate dall'ideologia condivisa dalla loro comunità, era in realtà non tanto un "apprendista stregone", quanto un "apprendista etnografo". Si trattava infatti, di George Hunt, figlio di un inglese che lavorava per la Compagnia commerciale della Baia di Hudson e di una donna nativa, il quale era divenuto il principale collaboratore di Franz Boas nella raccolta di materiale etnografico e di testi indigeni, poiché era nato e cresciuto nel villaggio di Fort Rupert (Whitehead 2000; 2009). Ne deriva che la storia di Quesalid, divenuto celebre come il "San Tommaso" dell'arte sciamanica (Whitehead 2000: 156), per quanto interessante e ricca di preziose

---

<sup>13</sup> Albert Doja (2006: 81) parla di "esigente e audace atteggiamento intellettuale": "Grazie a questo atteggiamento e a un certo numero di profonde intuizioni, il lavoro teorico gli ha offerto l'attraente opportunità di cercare ordine nel caos e di offrire un contributo molto generale e al tempo stesso molto personale all'antropologia".

<sup>14</sup> Facciamo qui riferimento ai famosi volumi che costituiscono le cosiddette *Mythologiques*, pubblicate tra la prima metà degli Sessanta e i primi anni Settanta.

informazioni etnografiche, non è propriamente un'“autobiografia indigena”, come afferma Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1958: 192 [tr. it.: 197]), bensì il resoconto delle imprese sciamaniche dello stesso George Hunt, di cui Quesalid era uno dei nomi cerimoniali acquisiti nel corso delle sue iniziazioni. L'atteggiamento inusuale di questo personaggio, la sua diffidenza nei confronti delle pratiche indigene, la sua ritrosia nell'intraprendere le cure sciamaniche, sono dunque un po' meno sorprendenti (Comba 2001: 470). Più che uno sciamano che desidera scoprire gli inganni degli altri sciamani, atteggiamento di fatto non molto credibile e difficilmente riscontrabile in altre situazioni, il testo pubblicato da Boas rivela le contraddizioni e le difficoltà in cui si trovava un collaboratore dell'antropologo, che doveva cercare di giustificare davanti all'austero professore americano come mai egli si era messo a praticare l'arte dello sciamano e a curare i malati.

Un altro elemento problematico è sorto con l'etnografia dei canti sciamanici cuna, oggetto principale dell'analisi di Lévi-Strauss sull'“efficacia simbolica”. Studi posteriori hanno messo in luce come questi canti siano in realtà formulati in una lingua speciale, conosciuta solo dagli sciamani attraverso una lunga iniziazione, che nessun paziente, specialmente se in stato di intensa sofferenza, è in grado di comprendere. La tesi centrale avanzata da Lévi-Strauss, di una progressiva identificazione del paziente con la situazione evocata dallo sciamano con il suo canto, viene quindi a cadere (Chapin 1976; Severi 2000; Rechtman 2008). La frase già citata, secondo cui “la malata, avendo capito, non si limita a rassegnarsi: guarisce” (Lévi-Strauss 1958: 218 [tr. it.: 222]) risulta pertanto priva di conferma etnografica. Il paziente, in effetti, *non capisce* quello che lo sciamano canta, riuscendo semmai a cogliere soltanto qualche parola qui e là. Tuttavia, questo paradossalmente non inficia, bensì arricchisce e complica ulteriormente, la questione posta da Lévi-Strauss. Infatti, alla luce di queste nuove acquisizioni risulta un quadro più complesso del dispositivo rituale: il processo di cura si costituisce come un insieme di discorsi intessuti di immagini, di suoni, di musiche, di colori, che si offrono all'interpretazione personale del paziente, guidata dal contesto rituale.

“La forza magica (*l'efficacité symbolique*) del canto cuna destinato alla terapia del parto difficile viene dunque non dal terapeuta che “incarna”, come voleva Lévi-Strauss, la vicenda corporea della sua paziente, ma dalla paziente stessa, che attribuisce senso agli aspetti latenti di quanto il terapeuta enuncia. Prima di credere, la paziente dello sciamano proietta” (Severi 2000: 84).

Queste debolezze e revisioni hanno scalfito tuttavia in misura insignificante il valore paradigmatico

dei saggi lévi-straussiani, che hanno dimostrato di resistere brillantemente allo scorrere del tempo, conservando il generale gradimento della maggior parte dei commentatori e ciò malgrado il fatto che l'autore stesso non abbia più ripreso in mano l'argomento nei suoi scritti posteriori. La strada che guardava al futuro lo portava verso lo studio dei miti, mentre le azioni rituali continuavano ad essere viste con diffidenza e con sussiego.

La storia di Quesalid, così come viene riportata da Lévi-Strauss, mostra uno sciamanismo che non contiene possessione, né stati estatici, né mutamenti della personalità; non vi sono rivelazioni né iniziazioni: "egli è un lucido sperimentatore e non un estatico; compara metodi e risultati e decide della relativa efficacia delle differenti pratiche, una procedura non diversa da quella della scienza moderna" (Johnson 2003: 79). La vicenda di Quesalid è la descrizione di un processo intellettuale, che implica il graduale passaggio dallo scetticismo a una moderata e qualificata credenza, mosso innanzitutto da una curiosità intellettuale: scoprire gli inganni e i trucchi degli altri sciamani. Spesso questo modello di sciamanismo, più disincantato e sobrio, è stato contrapposto allo sciamanismo estatico di Mircea Eliade. Tuttavia, ad un'attenta disamina dei fatti, esso risulta altrettanto fittizio e artificiale quanto quello dello storico delle religioni apparirà a molti studiosi posteriori come parziale e unilaterale. Materiali etnografici raccolti da Boas e pubblicati successivamente (Boas 1966) dimostrano l'importanza, nell'iniziazione e nell'esercizio dell'arte sciamanica di Quesalid, di spiriti-animali che ne guidavano l'azione e dell'introduzione nel corpo del novizio di un cristallo di quarzo, che ne conteneva il potere terapeutico, ridimensionando di molto l'immagine dell'intellettuale scettico restituita da Lévi-Strauss e reinserendo Hunt/Quesalid nel contesto del pensiero, delle pratiche e della cosmologia kwakiutl.

"Il racconto di Quesalid rinvia all'intrusione di un dominio non-umano nel dominio umano, attraverso la persona dello sciamano, il cui corpo diviene il ricettacolo di sostanze [...] che risiedono in lui, conferendogli i poteri che derivano da un sapere guidato" (Crépeau 1997: 15).

Anche se questi documenti sono stati resi disponibili molti anni dopo la pubblicazione del suo saggio, altri materiali etnografici raccolti da Boas nel volume impiegato da Lévi-Strauss portavano nella stessa direzione. Ma l'indifferenza dell'antropologo francese per questi aspetti rivela in realtà una tendenza di fondo del suo pensiero, che corrisponde a un cambiamento radicale di orientamento rispetto alla tradizione della sociologia durkheimiana, di cui pure egli si è sentito e dichiarato erede e continuatore: l'abbandono della nozione di *sacro*. Questa categoria, che aveva

continuato ad essere il fulcro teorico della scuola raccolta intorno alla rivista de "L'Année Sociologique" (Isambert 1976), mostrava ancora una forte capacità di attrazione e di fascino per gli intellettuali francesi del periodo precedente al secondo conflitto mondiale: sociologi, etnologi e perfino gli intellettuali che gravitavano intorno al movimento surrealista, a cui Lévi-Strauss si avvicinò nei suoi anni di formazione (Clifford 1981; Debaene 2004). Tuttavia, Lévi-Strauss fu il principale protagonista dell'allontanamento dell'antropologia francese dalla nozione di sacro, spostando l'attenzione delle sue ricerche sull'organizzazione sociale e sulle strutture di parentela, intese come elementi fondamentali per la comprensione dei sistemi sociali. Nonostante il suo avvicinamento all'antropologia delle religioni, sollecitato anche dalla recente chiamata a ricoprire un incarico di insegnamento in questo settore, Lévi-Strauss rimase sempre estraneo al concetto chiave della sociologia di Durkheim. Risulta evidente come, per Lévi-Strauss, la nozione di sacro non costituisse una valida categoria per l'analisi dei fenomeni religiosi (Johnson 1995: 249-259). Fin dall'esperienza sul terreno in Brasile, Lévi-Strauss sembra piuttosto refrattario rispetto al mondo religioso e rituale delle popolazioni studiate. La sua prospettiva si rivolge a un tentativo di comprendere su altre basi la dimensione totale delle società prese in esame. La chiave di volta viene trovata da Lévi-Strauss, in primo luogo, nel ricorso alla linguistica strutturale e all'interpretazione dei sistemi sociali in chiave di sistemi di comunicazione. In secondo luogo, nella ripresa di alcune categorie della sociologia di Mauss, depurate dalla matrice durkheimiana: il meccanismo del dono e degli scambi e la reciprocità diventano il principio fondamentale di coesione sociale (Johnson 1995: 250-251).

Anche quando, nel 1950, Lévi-Strauss si trova obbligato ad affrontare le questioni religiose per preparare i suoi corsi all'"École Pratique", la sua attenzione si sposta molto rapidamente sulla dimensione speculativa e strutturata del mito. Il primo corso, nell'anno 1951-1952, è dedicato alla "visita delle anime" e affronta il tema del rapporto tra vivi e morti a partire dai dati osservati durante le sue ricerche tra i Bororo del Brasile (Lévi-Strauss 1984: 245-248). Il corso tocca parzialmente il sistema sciamanico di questa popolazione, basato sul dualismo tra due forme di sciamani, che Lévi-Strauss chiama, l'uno "sacerdote" (*prêtre*) e l'altro "stregone" (*sorcier*), una terminologia inadeguata e già problematica perfino a quei tempi<sup>15</sup>. L'anno successivo, 1952-1953, il tema del corso è già rivolto alle "ricerche di mitologia americana" (Lévi-Strauss 1984: 249-251) inaugurando la lunga stagione di lavori in questo campo che costituirà la parte preponderante

<sup>15</sup> Sul mondo sciamanico dei Bororo si veda Crocker 1985.

della produzione scientifica di Lévi-Strauss.

Come si è cercato di mostrare in queste pagine, il 1949 ha costituito un momento cruciale nella vita di Lévi-Strauss, tanto per la sua carriera accademica quanto per lo sviluppo teorico del suo pensiero. In questa fase di snodo e di ripensamento, si colloca la pubblicazione dei due testi dedicati allo sciamanismo di cui ci siamo principalmente occupati. Testi che rivelano profonde riflessioni, soluzioni innovative, originalità e disinvoltura nell'affrontare grandi questioni teoriche. Essi mostrano anche un pensiero in formazione, che sta esplorando nuovi terreni e settori di studio, che sta valutando le proprie forze e i propri interessi. Rapidamente, Lévi-Strauss deciderà di abbandonare lo studio dei rituali e delle pratiche sciamaniche, optando per lo studio dei sistemi di pensiero: il totemismo, i sistemi di classificazione e, infine, il pensiero mitico. È senza alcun dubbio sorprendente che i due lavori prodotti in questo breve arco di tempo abbiano potuto diventare un punto di riferimento e una lettura obbligata per innumerevoli ricercatori negli anni successivi. Una testimonianza ancora, se mai ce ne fosse bisogno, della straordinaria statura intellettuale e scientifica di Claude Lévi-Strauss.

## Bibliografia

BEAUVOIR, SIMONE DE

1949a *Les structures élémentaires de la parenté*, in C. Lévi-Strauss, «*Les Temps Modernes*», n. 49, pp. 943-949.

1949b *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris [tr.it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961].

BOAS, FRANZ

1966 *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago-London.

BOEKHOVEN, JEROEN W.

2011 *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Barkhuis, Groningen.

BOTTA, SERGIO

2018 *Dagli sciamani allo sciamanesimo: discorsi, credenze, pratiche*, Carocci, Roma.

CANNON, WALTER B.

1942 'Voodoo' Death, in «*American Anthropologist*», vol. 44, n. 2, pp. 169-181.

CHAPIN, MAC

1976 *Muu Ikala: Cuna Birth Ceremony*, in P. D. Young – J. Howe (eds.) *Ritual and Symbol in Native Central America* (University of Oregon Anthropological Papers, 6), Eugene, University of Oregon, pp. 57-65.

CLIFFORD, JAMES

1981 *On Ethnographic Surrealism*, in «*Comparative Studies in Society and History*», vol. 23, n. 4, pp. 539-564.

COMBA, ENRICO

2001 *Testi religiosi degli Indiani del Nord America*, UTET, Torino.

2018 *The Mystery of the Bird-Nester: The shaman which Lévi-Strauss did not recognise*, in D. Gheorghiu et al. (eds.), *Lands of the Shamans: Archaeology Cosmology and Landscape*, Oxbow, Oxford, pp. 206-225.

CRÉPEAU, ROBERT R.

1997 *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*, in «*Recherches Amérindiennes au Québec*», vol. 27, n. 3-4, pp. 7-17.

CROCKER, JON CHRISTOPHER

1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, University of Arizona Press, Tucson.

DEBAENE, VINCENT

2004 'Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazonie': *Surréalisme et récit ethnographique*, in «*Les Temps Modernes*», vol. 59 (2004), n. 628, pp. 133-153.

DE MARTINO, ERNESTO

1948 *Il mondo magico*, Einaudi, Torino [n. ed. Bollati Boringhieri, Torino 2007].

DOJA, ALBERT

2006 *The Shoulders of Our Giants: Claude Lévi-Strauss and His Legacy in Current Anthropology*, in «Social Science Information», vol. 45 (2006), n. 1, pp. 79-107.

ELIADE, MIRCEA

1949 *Ernesto de Martino. Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, in «Revue de l'histoire des religions», vol. 135, n. 1, pp. 105-108.

1950 *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris [tr. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983].

GODELIER, MAURICE

2013 *Lévi-Strauss*, Éditions du Seuil, Paris.

GURVITCH, GEORGES

1950 *Avertissement*, in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. VII-VIII.

ISAMBERT, FRANÇOIS-A.

1976 *L'élaboration de la notion de sacré dans l' 'école' durkheimienne*, in «Archives des sciences sociales des religions», n. 42, pp. 35-56.

JOHNSON, CHRISTOPHER

1995 *Lévi-Strauss et la logique du sacré*, in C. W. Thompson (éd.), *L'autre et le sacré: surréalisme, cinéma, ethnologie*, L'Harmattan, Paris, pp. 249-259.

2003 *Claude Lévi-Strauss: the Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge.

KECK, FRÉDÉRIC

2008 *Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss*, in «Les Temps Modernes», n. 647-648, pp. 242-255.

KIRMAYER, LAWRENCE J.

1993 *Healing and the Invention of Metaphor: The Effectiveness of Symbols Revisited*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», vol. 17, pp. 161-195.

LANGDON, ESTHER JEAN

2007 *The Symbolic Efficacy of Rituals: From Ritual to Performance*, in «Antropologia em Primeira Mão», n. 95, pp. 1-40.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1936 *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Boror*, in «Journal de la Société des Américanistes», vol. XXVIII, n. 2, pp. 269-304.

1948 *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, in «Journal de la Société des Américanistes», vol. XXXVII, pp. 1-131 [tr. it. *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara*, Einaudi, Torino, 1970].

- 1949a *Le sorcier et sa magie*, in «Les Temps Modernes», n. 41, pp. 3-24 [rist. in LEVI-STRAUSS 1958: cap. IX].
- 1949b *L'efficacité symbolique*, in «Revue de l'Histoire des Religions», vol. 135, n. 1, pp. 5-27 [rist. in LEVI-STRAUSS 1958: cap. X].
- 1949c *Le structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS 1950: pp. IX-LII.
- 1955a *The structural study of myth*, in «Journal of American Folklore», vol. 68, n. 270, pp. 428-444 [rist. in LEVI-STRAUSS 1958: cap. XI].
- 1955b *Tristes Tropiques*, Plon, Paris [tr.it. *Tristi Tropicci*, Il Saggiatore, Milano, 1960].
- 1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, pp. 183-226 [tr.it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1990].
- 1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris [tr.it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964].
- 1967 *Le structures élémentaires de la parenté*, 2. ed., Mouton, Paris-La Haye [tr.it. *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A.M. Cirese, Feltrinelli, Milano, 1969].
- 1984 *Paroles données*, Plon, Paris [tr.it.: *Parole date*, Einaudi, Torino, 1997].

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE – ERIBON, DIDIER

- 1988 *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris [tr.it. *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano, 1988].

LOYER, EMMANUELLE

- 2015 *Lévi-Strauss*, Flammarion, Paris.

MAUSS, MARCEL

- 1950a *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris [tr. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1972].
- 1950b *Les techniques du corps*, in MAUSS 1950a: pp. 363-386.

MAUSS, MARCEL – HUBERT, HENRI

- 1950 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in MAUSS 1950a: pp. 1-141.

NEU, JEROME

- 1975 *Lévi-Strauss on Shamanism*, in «Man», n. s., vol. 10, n. 2, pp. 285-292.

PISANO, CARMINE

- 2017 *Tra sociologia e psicanalisi: la costruzione della "persona" sciamanica in Claude Lévi-Strauss*, in S. Botta – M. Ferrara (a cura di), *Corpi sciamanici: La nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, pp. 49-63.

RECHTMAN, RICHARD

- 2000 *De l'efficacité thérapeutique et 'symbolique' de la structure*, in «L'Évolution psychiatrique», vol. 65, pp. 511-530.
- 2008 *Retour sur l'efficacité symbolique*, in M. Drach – B. Toboul (éds.), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse : d'une structure l'autre*, La Découverte, Paris, pp. 179-195.

SEVERI, CARLO

2000 *Proiezione e credenza: nuove riflessioni sull'efficacia simbolica*, in «Etnosistemi», vol. 7, n. 7, pp. 75-85.

STERNBERG, ESTHER M.

2002 *Walter B. Cannon and "Voodoo' Death": A Perspective From 60 Years On*, in «American Journal of Public Health», vol. 92, n. 10, pp. 1564-1566.

STRAUSS, MARC

2008 *Lévi-Strauss lecteur de Freud, Lacan lecteur de Lévi-Strauss*, in M. Drach – B. Toboul (éds.), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse : d'une structure l'autre*, La Découverte, Paris, pp. 71-82.

WHITEHEAD, HARRY

2000 *The Hunt for Quesalid: Tracking Lévi-Strauss' Shaman*, in «Anthropology and Medicine», vol. 7, n. 2, pp. 149-168.

2009 *'They Go By Their Dreams': Myth-Making and Rationality in the Initiation of the Shaman Quesalid*, in K. Georganta – F. Collignon – A.M. Millim (eds.) *The Apothecary's Chest: Magic, Art, and Medication*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle up. Tyne, pp. 129-144.

WILCKEN, PATRICK

2010 *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*, The Penguin Press, New York [tr.it. *Il poeta nel laboratorio: Vita di Claude Lévi-Strauss*, Il Saggiatore, Milano, 2013].

Abstract – ITA

L'anno 1949 ha costituito un momento cruciale nella vita di Lévi-Strauss, tanto per la sua carriera accademica quanto per lo sviluppo teorico del suo pensiero. In questa fase di snodo e di ripensamento, si colloca la pubblicazione di due articoli dedicati allo sciamanismo che sono divenuti dei classici riferimenti per ogni studioso interessato al fenomeno. Questi testi rivelano profonde riflessioni, soluzioni innovative, originalità e disinvoltura nell'affrontare grandi questioni teoriche. Essi mostrano anche un pensiero in formazione, che sta esplorando nuovi terreni e settori di studio, che sta valutando le proprie forze e i propri interessi. Rapidamente, tuttavia, Lévi-Strauss deciderà di abbandonare lo studio dei rituali e delle pratiche sciamaniche, optando per lo studio dei sistemi di pensiero: il totemismo, i sistemi di classificazione e, infine, il pensiero mitico, che occuperà il suo lavoro fino alla fine della sua lunga carriera scientifica.

Abstract – ENG

The year 1949 has been of crucial importance in the life of Claude Lévi-Strauss, both for his academic career and for the theoretical development of his thought. In this phase of alternative possibilities and afterthoughts, he published two texts about shamanism, which became the classic references for every scholar interested in this phenomenon. These texts reveal profound reflections, innovative solutions, originality and easiness in facing up big theoretical questions. They show as well a thought in the making, which begins to explore new fields and topics of research, and which is evaluating his own strengths and interests. However, Lévi-Strauss will quickly decide to abandon the study of rituals and shamanistic practices, choosing to devote his research to the systems of thought: totemism, classification systems, and, at last, mythical thought, a topic to which he will be devoted until the end of his long scientific career.

ENRICO COMBA

è professore associato presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, dove tiene i corsi di Antropologia delle Religioni, Native American Religions and Cultures e Antropologia della Natura. Il suo principale interesse di studio consiste nell'analisi dei sistemi religiosi e della mitologia dei popoli nativi nordamericani. Ha condotto ricerche sul campo negli Stati Uniti, in Canada e in Siberia. È autore di vari volumi, tra i quali: *Introduzione a Lévi-Strauss* (Laterza, Roma-Bari, 2000), *Testi religiosi degli Indiani del Nord America*, (UTET, Torino, 2001), *Antropologia delle religioni* (Laterza, Roma-Bari, 2008), *La Danza del Sole* (Novalogos, Aprilia, 2012).

ENRICO COMBA

is Associate Professor at the Department of Cultures, Politics and Society of the University of Turin, where he teaches Anthropology of Religions and Native American Religions and Cultures. His main research interest regards the analysis of the religious systems and mythology of North American Native peoples. He has made field research in the USA, Canada and Siberia. He has published several volumes, among which: *Introduzione a Lévi-Strauss* (Laterza, Roma-Bari, 2000), *Testi religiosi degli Indiani del Nord America*, (UTET, Torino, 2001), *Antropologia delle religioni* (Laterza, Roma-Bari, 2008), *La Danza del Sole* (Novalogos, Aprilia, 2012).