

Antropologia e Teatro

ISSN 2039-2281 | Creative Commons BY 3.0

RIVISTA DI STUDI | NUMERO SPECIALE 2019

Logiche del concreto

Le eredità variabili del magistero
di Claude Lévi-Strauss

a cura di

Giovanni Azzaroni e Matteo Casari





Indice

<i>Per Claude Lévi-Strauss</i>	I
di GIOVANNI AZZARONI	
<i>Nota dei curatori</i>	IV
<i>Lévi-Strauss: la forza della trasversalità e della connettività interculturale</i>	1
conversazione di STEFANO ALLOVIO con FRANCESCO REMOTTI	
<i>Dal mito greco al mito amerindio: intervista su Lévi-Strauss con Eduardo Viveiros de Castro</i>	14
di ELSJE LAGROU e LUISA ELVIRA BELAUNDE	
<i>Lévi-Strauss, lo strutturalismo e l'Italia</i>	42
di SALVATORE D'ONOFRIO	
<i>In un lampo. Il tutto e le parti in Lévi-Strauss</i>	52
di ENRICO REDAELLI	
<i>Fondamenti o repertori? Mauss, Lévi-Strauss e alcune forme di socialità congolese</i>	67
di STEFANO ALLOVIO	
<i>Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo</i>	84
di ENRICO COMBA	
<i>Oltre l'efficacia simbolica. Produttività e criticità di un concetto</i>	109
di IVO QUARANTA	
<i>Il mito vedico di Śunaḥśepa tra sacrifici umani e fondazioni di genealogie</i>	122
di GIOVANNI AZZARONI	
<i>Lévi-Strauss, antropocene e negantropocene</i>	142
di LUCA JOURDAN	
<i>Il teatro degli antenati. Note su Lévi-Strauss e la mitologia kassena</i>	154
di GAETANO MANGIAMELI	
<i>Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale kichwa dell'Alta Amazonia peruviana</i>	170
di LAURA VOLPI	

<i>La vitalità della casa. Il modello delle sociétés à maisons nella riflessione antropologica e archeologica e la sua applicazione al contesto mesoamericano.....</i>	186
di DAVIDE DOMENICI	
<i>La via delle bare.....</i>	214
di ROBERTA BONETTI	
<i>La danza selvaggia: Claude Lévi-Strauss e la metodologia di ricerca di Katherine Dunham.....</i>	240
di CRISTIANA NATALI	
<i>Musique et conscience.....</i>	252
di DAVID POULIQUEN	
<i>Il Giappone in Lévi-Strauss: un lavoro di bricolage.....</i>	266
di MATTEO CASARI	
<i>Lévi-Strauss da vicino. Una corrispondenza ed un libro.....</i>	281
di ROBERTO CIPRIANI	
<i>Claude Lévi-Strauss, una bibliografia.....</i>	291
a cura di PAOLA DONATIELLO e GIUSEPPE MAZZARINO	

Per Claude Lévi-Strauss

Nel corso delle mie ricerche sui teatri dell'Asia ho incontrato molti attori e musicisti, che ho sempre ritenuto maestri del mio sapere, perché senza di loro le mie ricerche di campo, come antropologo dello spettacolo, non avrebbero potuto svilupparsi, nel tentativo di comprendere un mondo lontano dalla mia cultura occidentale. Lontananza che gli studi hanno dimostrato essere probabilmente solo nominale, come sostiene Said, nella consapevolezza che le diverse culture si esprimono in maniere differenti ma al tempo stesso compresenti nel pensiero universale, nella consapevolezza, sostiene Lévi-Strauss, che la loro diversità sia un fenomeno naturale "risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società" (cfr. *Razza e storia e altri studi di antropologia*).

I maestri sono stati molti, ma due soprattutto mi hanno segnato in maniera indelebile e ineludibile, Sadanam Kṛṣṇakūṭṭi Nair, mirabile attore *katakali*, e Ichikwa Ennosuke III (oggi Enō II), straordinario attore e *metteur en scène kabuki*. In Oriente l'insegnamento è esclusivamente pratico, il maestro esegue e l'allievo pedissequamente copia il suo *acting* finché non sia divenuto padrone della tecnica e possa proporsi secondo le proprie capacità. Con malizia, mi permetto di dire, i maestri non insegnano tutto il loro sapere, manca sempre qualche cosa, un piccolo segno, un cenno, una postura, una intonazione, perché l'allievo, aggiungendo la sua sapienza, non possa superarli. Solamente l'allievo dotato può diventare maestro e donare a sua volta il suo sapere. È questa la parola giusta: l'insegnamento non è mai dovuto, è un dono che il maestro concede spontaneamente. Tra maestro e allievo si crea un legame indissolubile, che non può essere spezzato dal passare degli anni, l'allievo è sempre debitore, anche se a sua volta è diventato un maestro. È questo un tratto imprescindibile che in Oriente lega l'allievo al suo maestro, quasi un secondo padre.

In Occidente ho incontrato un altro straordinario maestro, Claude Lévi-Strauss, ma l'ho incontrato nei suoi scritti, nei suoi libri, e quindi il suo insegnamento è stato esclusivamente teorico e la mia ricerca di campo si è svolta in biblioteca. Lévi-Strauss ha dato un senso ai miei studi, li ha orientati e strutturati, e mi ha spinto a continuare a ricercare soluzioni e spiegazioni. Nelle mie visioni,

l'antropologia non è stato solamente il rimorso dell'Occidente, come mirabilmente ha scritto in *Tristi tropici*, ma ha funzionato come il grimaldello che mi ha permesso di accedere ai fondamenti del teatro orientale, da interpretare sempre in funzione delle culture che lo hanno originato e sviluppato. Le sue teorizzazioni mitopoietiche, tese a intessere una ragnatela di significati che interrelandosi simbioticamente consentono di leggere i miti nel loro originarsi e divenire, sono state la chiave che mi ha permesso di comprendere come il mito che si fa teatro non sia solamente una soluzione tecnica ma al contrario il teatro rappresenti lo strumento perfetto per la rappresentazione dei miti di ieri e di oggi. In Oriente, nel teatro classico, il mito e il teatro sono inseparabili. Le ragioni del mito sono profonde, l'uomo ne ha necessità, attinge a valori universali per esistere ed esprimersi.

Ho pensato, visto e studiato il teatro in Asia come una struttura che presenti il carattere di un sistema, costituito da elementi strutturati in modo che alla modificazione di uno di essi consegua la modificazione di tutti gli altri, ogni modello fa parte di un gruppo di trasformazioni che singolarmente corrispondono a un modello della stessa famiglia e costituiscono un gruppo di modelli; questa teoria consente di prevedere come il modello si comporterà in caso di modificazione di uno dei suoi elementi, inoltre il modello deve essere costituito in modo che il suo funzionamento possa spiegare tutti i fatti osservati (cfr. *Antropologia strutturale*). Qualora si metta al posto del vocabolo "modello" la parola "teatro", l'equazione, a mio avviso, è assolutamente paradigmatica. Per fare solo un esempio citerò la nascita del teatro classico indiano, voluta dal dio Indra e chiesta al saggio Bharata, come è narrato nel *Nāṭyaśāstra*, che lo creò assegnando ai suoi cento figli, espressione della totalità, la cura delle sue cento forme o strutture o situazioni o necessità o possibilità o manifestazioni, da studiarsi sempre ineludibilmente nella singolarità e nella totalità.

Con queste poche righe non ho inteso tessere un panegirico per Lévi-Strauss, ho solo cercato di significare perché mi sia parso necessario e doveroso ricordarlo, in occasione del decimo anniversario della sua scomparsa, con un Numero Speciale di "Antropologia e Teatro – Rivista di Studi", pensato e realizzato con membri del Comitato scientifico e della Segreteria di redazione, che con capacità scientifica e entusiasmo lo hanno reso possibile, così come tutti i colleghi e studiosi che hanno contribuito con i loro saggi.

In conclusione mi sia concesso ringraziare Claude Lévi-Strauss per tutto quello che mi ha insegnato

e continua a insegnarmi attingendo a una formula del mondo del *kabuki*, che ho a lungo frequentato. Al termine di ogni rappresentazione tutti coloro che vi hanno preso parte, attori, musicisti, parrucchieri, costumisti, attrezzisti si salutano ritualmente, un tempo osservando una rigida scala gerontocratica, oggi sostituita da una più moderna visione fondata sui valori, con *otsukare sama deshita*, modulato dagli attori seconda il tipo di personaggio interpretato, che può essere liberamente tradotto con “Ti ringrazio per tutto quello che mi hai insegnato, maestro”.

Giovanni Azzaroni

Nota dei curatori

A dieci anni dalla scomparsa di Claude Lévi-Strauss (1908-2009) “Antropologia e Teatro – Rivista di studi”, pubblica un Numero speciale dedicato al suo magistero. L'esito del progetto editoriale, elaborato per oltre un anno e confluito nelle pagine che seguono, restituisce la vivacità del pensiero e del dibattito sul padre dello strutturalismo squadernando i molti piani di una eredità tanto importante e rilevante quanto sottoposta a critiche e distinguo a ulteriore riprova del suo vasto impatto e della sua attualità. Il respiro internazionale del Numero e il gradiente metodologico dei contributi riflette l'estensione dei nodi problematici e dei temi culturali indagati da Lévi-Strauss, individuando un ambito di riflessione trasversale e sfaccettato che ha dato vita, qui, a delle variazioni sui temi e sui modi dell'antropologia lévi-straussiana.

Il Numero speciale si apre con due interviste ad altrettante personalità, Francesco Remotti e Eduardo Viveiros de Castro, aggiungendo al pensiero depositato dei saggi la vivacità e la libera esplorazione proprie del dialogo. La prima delle due (*Lévi-Strauss: la forza della trasversalità e della connettività interculturale*), che si presenta sotto forma di dialogo tra Francesco Remotti e Stefano Allovio, ripercorre il rapporto dell'antropologo italiano con il pensiero lévi-straussiano fin dai tempi della sua tesi di laurea, confluita nel 1971 in *Lévi-Strauss. Struttura e storia*. Lungo i limiti porosi tra antropologia e filosofia Remotti traccia le coordinate del suo rapporto, di vicinanza e lontananza, con la pulizia lineare delle teorie strutturaliste e con la “marcia verso l'astrazione” del suo ideatore al quale Remotti riconosce il ruolo cruciale nel “rivendicare per l'antropologia la facoltà di porre in connessione, attraverso il concetto di trasformazione (la struttura come trasformazione) fenomeni, modelli, processi simili, anche se si verificano in contesti tra i quali non esiste alcun legame storico”. Intervistato da Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde, Viveiros de Castro (*Dal mito greco al mito amerindio: intervista su Lévi-Strauss con Eduardo Viveiros de Castro*), nel solco di una maggiore continuità con Lévi-Strauss, insiste sulla necessità di fare ancora i conti con le teorie strutturaliste poiché sono molte le opportunità conoscitive non colte o rimaste in latenza che esse offrono, in particolare – ma non solo – sulle mitologie amerindie. Tale visione

appare consonante con il movimento di riscoperta degli studi lévi-straussiani osservabile nelle aree geografiche battute dall'antropologo francese.

Alle condizioni storiche della ricezione italiana dello strutturalismo è dedicato il contributo di Salvatore D'Onofrio (*Lévi-Strauss, lo strutturalismo e l'Italia*), il quale rintraccia esempi di applicazioni del metodo in vari campi disciplinari pur nei limiti posti da un quadro generale improntato allo storicismo. Enrico Redaelli (*In un lampo. Il tutto e le parti in Lévi-Strauss*), assumendo le metafore lévi-straussiane del gioco e della musica, delinea l'originalità dell'approccio di Lévi-Strauss alla questione del rapporto tra società ed individuo superando la dicotomia tra visione atomistica e organicistica. E proprio alla costruzione della società umana è dedicato il contributo di Stefano Allovio (*Fondamenti o repertori? Mauss, Lévi-Strauss e alcune forme di socialità congolese*) il quale, attraverso casi etnografici congolese, sposta l'asse di interesse dalla ricerca di principi generali – come era per Mauss e Lévi-Strauss – alla riflessione teorica sui repertori della socialità.

In una dialettica tra tradizione collettiva e invenzione individuale si colloca l'analisi di Enrico Comba (*Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanesimo*) dedicata a leggere due fondanti articoli lévi-straussiani sullo sciamanesimo, ambito poi lasciato sullo sfondo da Lévi-Strauss in favore dello studio dei sistemi di pensiero: totemismo, classificazione, mito. Questi scritti offrono un interessante affaccio su un pensiero in formazione e ancora alla ricerca della strada da privilegiare e dei mezzi per percorrerla.

La tradizione di studi sulle dimensioni simboliche dell'efficacia terapeutica ha in Lévi-Strauss un punto di riferimento. Ivo Quaranta (*Oltre l'efficacia simbolica. Produttività e criticità di un concetto*) nel suo articolo osserva i profondi ripensamenti che in tale campo si sono prodotti a partire dagli apporti lévi-straussiani per giungere a posizioni capaci di tenere in debita considerazione il ruolo, sia del paziente, sia delle relazioni sociali di cui partecipa, nella promozione della trasformazione dell'esperienza. Presenza della morte, qualità della vita e desiderio di trascendenza sono invece i tre fondamentali mitemi su cui si fonda il mito vedico di Śunaḥśepa, scelto da Giovanni Azzaroni (*Il mito vedico di Śunaḥśepa: tra sacrifici umani e fondazioni di genealogie*) per riflettere sul mito e, nel caso specifico preso in esame, sulla sua probabile origine storica in ambito rituale.

Sulla critica al pensiero lévi-straussiano si focalizza il saggio di Luca Jourdan (*Lévi-Strauss,*

antropocene e negantropocene) il quale, ponendo in questione il dibattito sull'antropocene e sulla neghentropia, vi rinvia le tracce del pensiero strutturalista considerandone il modo in cui viene ripreso al fine di riaffermare la validità e l'attualità dell'anti-umanesimo di Lévi-Strauss.

Nuovamente al mito, questa volta kassena (Africa occidentale), si indirizzano le pagine di Gaetano Mangiameli (*Il teatro degli antenati. Note su Lévi-Strauss e la mitologia kassena*). Sulla scorta dell'approccio lévi-straussiano al mito, il "Teatro degli antenati" kassena è osservato nel suo svolgersi desumendone spunti di interesse circa le relazioni tra umani e non umani. Ne emerge un interessante modello per trascendere la rigida dicotomia Natura/Cultura. Il rapporto tra umani e animali è centrale anche nel rituale della Carachupeada messo in scena da alcuni giovani kichwa della Comunità Nativa Wayku (Alta Amazzonia Peruviana). Laura Volpi (*Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana*) prendendo spunto da *Storia di Lince* di Lévi-Strauss prova a scioglierne alcune ambiguità in ordine alla concettualizzazione della fluidità riferita alla corporeità indigena e intesa come modello interpretativo di una idea di essere umano perpetuamente instabile.

Sulla definizione di "società delle case", nozione sviluppata da Lévi-Strauss in alcune conferenze poi confluite come capitolo in *La via delle maschere*, si basa il saggio di Davide Domenici (*La vitalità della casa. Il modello delle sociétés à maisons nella riflessione antropologica e archeologica e la sua applicazione al contesto mesoamericano*) il quale ne osserva l'utilizzo e la rilettura, a partire dagli anni '90 del secolo scorso, da parte di antropologi prima e archeologi poi. L'autore conduce, quindi, una disamina sulla fortuna della nozione di "casa" negli studi mesoamericanistici e sulla sua utilità per indagare la struttura sociopolitica di Teotihuacan (ca. 1-650 d.C.), grande metropoli mesoamericana. Nuovamente *La via delle maschere*, assieme al metodo strutturalista applicato alla parentela e ai miti, guida lo studio di Roberta Bonetti (*La via delle bare*) sulle sculture funerarie abebu adekai dei Ga del Ghana. Il saggio, oltre a riprendere ed approfondire la questione del metodo in rapporto ai sarcofagi funerari dei Ga, riflette su quanto benefico e di assoluto giovamento possa essere il lascito di Lévi-Strauss nel ripensare in modo auto-riflessivo la postura epistemologica adottata dall'antropologa nelle diverse fasi della ricerca. Al posizionamento dell'antropologo nel suo fare ricerca guarda anche il contributo di Cristiana Natali (*La danza selvaggia: Claude Lévi-Strauss e la metodologia di ricerca di Katherine Dunham*). Lévi-Strauss scrisse nel 1950 la prefazione all'edizione francese del volume di Katherine Dunham *Vodu. Le*

danze di Haiti segnalando, in tal modo, l'apprezzamento per il lavoro dell'antropologa, danzatrice e coreografa statunitense sebbene, tra i due, si rilevi un approccio alla ricerca diametralmente opposto.

La musica, che è stata per Lévi-Strauss una metafora fondamentale nell'estrinsecazione e nell'ordinamento del suo pensiero, è il fulcro del saggio di David Pouliquen (*Musique et Conscience*). Nelle sue pagine delinea la riscoperta occidentale del potere della musica sul corpo a partire dagli studi sulle culture altre di antropologi ed etnologi ricordando l'attenzione posta da Lévi-Strauss alle componenti musicali che entrano nella formula, almeno parzialmente, della cura sciamanica. Ad un aspetto assai meno noto del profilo lévi-straussiano, il suo legame con il Giappone e la cultura nipponica, è dedicato il contributo di Matteo Casari (*Il Giappone in Lévi-Strauss: un lavoro di bricolage*) il quale coglie un'analogia tra l'approccio di Lévi-Strauss al Giappone e quello del *bricoleur* alla conoscenza del mondo. Sullo sfondo rimane il tema del lavoro declinato in una comparazione tra il *savoir-faire* dei *ningen kokuhō* (tesori nazionali viventi) giapponesi e dei *Maître d'art* francesi.

Roberto Cipriani (*Lévi-Strauss da vicino. Una corrispondenza ed un libro*), infine, ricostruisce il filo di un legame personale con Lévi-Strauss attraverso la condivisione di un epistolario e il racconto del suo primo incontro, bibliografico e poi diretto, con il padre dello strutturalismo. Completa il Numero speciale una ampia e utilissima bibliografia sui testi di Claude Lévi-Strauss basata sulla prima stesura dell'etnosemiologo Maurizio del Ninno e aggiornata da Paola Donatiello e Giuseppe Mazarino.

Il Numero speciale *Logiche del concreto. Le eredità variabili del magistero di Claude Lévi-Strauss* non avrebbe potuto vedere la luce senza il costante, puntuale e competente lavoro di Sara Colciago, Davide Carnevale e Cinzia Toscano del Comitato di Redazione della rivista e senza il serrato e fruttuoso confronto con Cristana Natali. A loro esprimiamo il nostro grazie più profondo. Analogo ringraziamento a Priscilla Bitencourt Freitas e Édén Peretta per la traduzione dell'intervista a Eduardo Viveiros de Castro e a Martina Belluto che ne ha rivisto la versione pubblicata.

G. A. e M. C.

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 cominciavo 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’antropopoesi. 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-poesi* (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-poesis. 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-poesi* (2013), *Per un’antropologia inattuale* (2014), *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019).

Dal mito greco al mito amerindio: intervista su Lévi-Strauss con Eduardo Viveiros de Castro

di ELSJE LAGROU e LUISA ELVIRA BELAUNDE

Eduardo Viveiros de Castro, professore al Museo Nazionale (UFRJ), è considerato in Brasile e all'estero uno degli eredi del pensiero strutturalista di Lévi-Strauss. Ha avuto un ruolo influente nel dibattito contemporaneo sulla percezione e la comprensione della relazione tra natura e cultura, uno dei temi principali trattati da Lévi-Strauss, affrontando la questione da una prospettiva teorica e filosofica del pensiero amerindio. Nonostante il grande impatto del lavoro di Lévi-Strauss sulle scienze umane del Novecento, molte delle sue sfaccettature meritano ancora ulteriori analisi. Una rilettura dell'opera dell'autore proposta da Viveiros de Castro, in particolare dei suoi scritti sulla mitologia dei nativi americani (dalle *Mythologiques* alla *Via delle maschere*, fino a *Storia di Lince*), getta nuova luce sulla rilevanza delle proposte teoriche di Lévi-Strauss, attirando l'attenzione sulle possibilità di analisi suggerite dal suo lavoro, ancora poco esplorate sia dall'antropologia in generale che dall'etnologia in particolare. Questa rilettura è in sintonia con un significativo movimento di riscoperta di Lévi-Strauss all'interno dell'etnologia amerindia e con la ripercussione delle sue conclusioni teoriche in dibattiti più ampi nel campo delle scienze umane. In questa intervista, tenutasi a Rio de Janeiro l'11 ottobre 2011, Viveiros de Castro parla di come, nella sua interpretazione, le *Mythologiques* di Lévi-Strauss possano essere lette come un'altra versione e trasformazione dei miti che vi sono esposti. Si tratta, tuttavia, di una versione molto particolare che comincia dal mito fondativo dell'antropologia, l'origine della separazione tra natura e cultura, e termina rivelando l'affinità della mitologia lévi-straussiana con la mitologia amerindia: se la mitologia greca rivela la centralità della relazione fra padre e figlio, nelle *Mythologiques*, così come nelle *Strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss e la mitologia amerindia si incontrano attorno alla centralità della figura dell'*affine*. È la mitologia che dà accesso alle fondamenta del pensiero indigeno sulla parentela e sulla condizione umana. Viveiros de Castro esplora inoltre anche i possibili sviluppi delle idee di Lévi-Strauss riguardo allo studio del genere e al rapporto tra il pensiero mitico e le arti.

ELSJE LAGROU - *Stai scrivendo un libro sulle Mythologiques?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Dovrei scriverlo. Ho un libro semi-strutturato, completamente organizzato nella mia testa, con tutti gli appunti presi. Ma non ho ancora avuto il tempo – non so se questa è la parola giusta – di sedermi e scrivere un testo scorrevole. Ogni volta che scrivo, devo farlo dall'inizio alla fine. Ci sono persone che scrivono prima il capitolo centrale, poi il capitolo iniziale... Io invece ho bisogno di scrivere dalla prima all'ultima riga. Non sono ancora riuscito a farlo. Ma sì, ho in programma questo libro, che devo a Cosac [la casa editrice brasiliana Cosac Naify].

Mi resta però questo dubbio: come presentare un'introduzione al pensiero di Lévi-Strauss che sia allo stesso tempo anche un'introduzione al pensiero indigeno, un'introduzione della relazione fra i due pensieri. È così che mi sono ritrovato con il libro fermo. Ora, la mia intenzione è di lavorare solo su alcuni temi. Una delle idee è quella di prendere completamente sul serio ciò che dice Lévi-Strauss in apertura a *Il crudo e il cotto*: che le *Mythologiques* sono “il mito della mitologia”, e che, quindi, sono un'altra versione dei miti. Questo si collega a quanto già diceva in *La struttura dei miti*, nel 1955, secondo cui la teoria freudiana di Edipo rappresenta un'altra lettura del mito di Edipo. Lo dice per relativizzare, per neutralizzare il peso e l'autorità che l'interpretazione freudiana ha per noi. Ma quando si tratta delle sue *Mythologiques*, quello che dice è che queste sono “a loro modo”, il mito della mitologia. C'è una sottile ironia in questo avvertimento. Esse sono infatti un'interpretazione del mito, ma in una forma speciale. Per Lévi-Strauss, le *Mythologiques* sono un tipo di interpretazione che è in grado di rendere conto di tutte le altre e al contempo anche di se stessa; aspetto sul quale io non concordo. Parto infatti dal presupposto che esse siano soltanto un'altra interpretazione. La mia intenzione è di trattare le *Mythologiques* come il risultato di un esperimento, una risposta alla domanda: cosa succede quando la mitologia filosofica occidentale incontra la mitologia indigena? Con Per "mitologia filosofica" intendo la mitologia che ha dato origine alla filosofia: i miti-filosofemi del continuo e del discreto, degli intervalli e del movimento, del numero e del ritmo, dell'uno e del multiplo, della misura e del *logos*, dell'essere e del nulla. In breve, i temi che organizzano le *Mythologiques*, che sono temi greci; sono temi eleatici, temi presocratici all'origine della metafisica occidentale. Dunque la mia idea sarebbe quella di guardare alle *Mythologiques* come a una versione occidentale dei miti amerindi, una versione raccontata da un nativo occidentale, per così dire. Un indiano greco. Questo vorrebbe essere l'asse teorico e

retorico del libro.

Un altro asse sarebbe poi nei cambiamenti di enfasi che si verificano nei volumi delle *Mythologiques*, specialmente se includiamo i tre libri successivi, ossia *La vasaia gelosa*, *La via delle maschere* e *Storia di Lince*. Se all'inizio delle *Mythologiques* i miti amerindi appaiono in qualche modo come un pretesto per delineare una teoria generale della mitologia, alla fine della *Storia di Lince* ciò che vediamo non è più la mitologia in generale, bensì la mitologia indigena, il pensiero amerindio; è lì che sta l'affermazione di un'ideologia specificamente indigena del dualismo, l'ideologia bipartita del dualismo in squilibrio perpetuo, emblematicamente associata all'immagine di un'impossibile gemellarità. Penso che ci sia un cambiamento di enfasi nelle *Mythologiques* da una visione "antropologica" dell'immaginazione mitica umana a una teoria "etnologica" dell'immaginazione mitica americana.

Un'altra cosa che volevo fare nel libro era descrivere l'architettura delle *Mythologiques*. Hanno infatti una macrostruttura che – se non erro - nessuno ha mai notato, relativa al fatto che nel primo libro tratta dell'origine del fuoco, cioè della cultura, e l'ultimo libro, *Storia di Lince*, si occupa della fine della cultura, perché questo libro si struttura intorno a un mito di origine dell'uomo bianco - cioè un mito che narra la fine della cultura indigena, la fine dell'America indigena. Lévi-Strauss ritiene che l'arrivo degli europei sia stata una catastrofe irreparabile, e che le culture dei nativi americani siano state ferite a morte. La distruzione dell'America indigena a partire dal XVI secolo fu, per lui, una sorta di prova della distruzione, ancora in corso, del pianeta da parte della civiltà occidentale. Penso dunque che esista questa traiettoria di lettura, dal mito dell'origine del fuoco al mito della fine del mondo (del mondo indigeno e, poi, del mondo intero). Non a caso, il mito dell'origine dei bianchi è un'inversione del mito dell'origine del fuoco.

C'è un altro passaggio all'interno delle *Mythologiques* che è ancora più importante. Sebbene Lévi-Strauss affermi di occuparsi dello studio delle rappresentazioni mitiche amerindie del passaggio dalla natura alla cultura, la serie completa mostra come questo passaggio sia un movimento a doppio senso, ambiguo, con svolte e retrocessioni, segnato da una nostalgia per il *continuum*, una nostalgia per il ritorno alla natura. Lévi-Strauss passa metà, se non più della metà, delle *Mythologiques* mostrando quanto sia precario questo passaggio, quanto sia sottile. Si vedano le famose analisi del significato del veleno, così come la mitologia del miele e del tabacco. Invece di essere un'uscita a senso unico dalla natura verso la cultura, la riflessione amerindia è

contrassegnata da una certa nostalgia per il *continuum*, del mondo e del tempo in cui gli animali parlavano. In un'intervista con Didier Eribon, il quale gli chiede "Cos'è un mito?", Lévi-Strauss risponde: "Se lo chiedessimo a un indigeno americano, direbbe che un mito è una storia del tempo in cui gli animali parlavano". E, aggiunge, questa definizione, ipotetica ma verosimile, è in realtà molto profonda, perché gli uomini non si sono mai rassegnati ad aver ottenuto la cultura a scapito della perdita dell'accesso comunicativo alle altre specie. Il mito, quindi, è una storia del tempo in cui gli uomini erano in grado di comunicare con il resto del mondo. Questo si collega alla cosmologia pessimistica propria di Lévi-Strauss. In un articolo in onore di Rousseau nota amaramente che gli esseri umani, separandosi dagli altri animali, hanno spianato la strada alle separazioni interne al genere umano – all'etnocentrismo, al razzismo – e che questo narcisismo ha segnato il cammino verso la nostra distruzione collettiva. Questa visione pessimistica e apocalittica di Lévi-Strauss si è accentuata nel tempo, ma è già presente dai *Tristi Tropici*, un libro che, a partire dal titolo fino all'ultima pagina, è caratterizzato da un tono austero e cupo.

ELSJE LAGROU - *Definiresti questa linea del pensiero di Lévi-Strauss una "amerindianizzazione" dello strutturalismo?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - La traiettoria interna alle *Mythologiques* (in senso ampio)? Credo di sì. Anche se prendessimo tutto il lavoro lévi-straussiano. Si noti il penultimo capitolo della *Storia di Lince*, intitolato "L'ideologia bipartita degli amerindi". È un'ovvia allusione all'ideologia tripartita degli indoeuropei, l'asse centrale del lavoro di Dumézil. Il primo libro di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, si basa interamente sull'opposizione tra natura e cultura come caratteristica antropologica, propria dell'uomo; nelle *Mythologiques* questo tratto diventa un'opposizione etnologica, perché si tratta di sapere come questa opposizione sia pensata nella mitologia amerindia. Nella *Storia di Lince* Lévi-Strauss afferma di non aver mai detto che il dualismo fosse una proprietà dello spirito umano e di essere sempre stato interessato solo all'ideologia dualistica amerindia. Questo non è vero in senso stretto, perché già nell'articolo del 1956, "Esistono organizzazioni dualiste?" avvicina i dualismi amerindi a materiali melanesiani, indonesiani e così via.

Infine penso che ci sia una progressiva "etnologizzazione", diciamo, dello scopo analitico dell'antropologia strutturale. Questo aspetto è ambiguo, perché nei suoi ultimi lavori ci sono dei

momenti in cui Lévi-Strauss torna a parlare dello spirito umano. Ma la mia impressione è che tenda progressivamente a interpretare le sue conclusioni nei termini di una descrizione del pensiero indigeno. Penso che *Storia di Lince* sia forse l'opera più significativa in questo senso, anche perché è stata scritta in occasione del quinto centenario dell'invasione dell'America. Il libro inizia con il tema dell'"apertura verso l'altro", un'apertura che, a differenza degli europei, gli indiani avrebbero mostrato nel corso del drammatico incontro del Cinquecento, un tema che, secondo Lévi-Strauss, si legherebbe alle fonti filosofiche ed etiche del dualismo amerindio. In *Storia di Lince* si tratta pertanto di riflettere sulla specificità dell'*antropologia indigena*, cioè sul modo in cui i popoli indigeni pensano al problema umano.

ELSJE LAGROU - *Possiamo parlare di due Lévi-Strauss?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Non è irragionevole pensare ad una differenza tra due Lévi-Strauss. Di solito scherzo dicendo che è come i due gemelli della *Storia di Lince*: c'è un Lévi-Strauss che è come il gemello demiurgo e un altro che è come il gemello ingannevole, o *trickster*. L'uno che milita a favore dell'ordine, delle classificazioni, del passaggio dalla natura alla cultura, del discontinuo, della discrezione, e l'altro che è interessato alle regressioni, ai cromatismi, alle topologie bizzarre, alle trasformazioni non commutative, ai dualismi sbilanciati, insomma a tutto ciò che sembra sfuggire, precisamente, all'ordine, alla simmetria o che distorce e complica le opposizioni binarie e le analogie di proporzionalità a cui lo strutturalismo è spesso ridotto. In parte questo può essere associato alla "doppia personalità" di Lévi-Strauss: da un lato fortemente razionalista, scienziata, intellettualista, e dall'altro esteta, artista, *bricoleur*, surrealista alla Max Ernst, amante dei paradossi e delle aporie. Penso che ci siano due correnti creative nel pensiero di Lévi-Strauss che sono solite scorrere in direzioni diverse, il che gli permette di fare affermazioni apparentemente contraddittorie. Come dire, ad esempio, che la scienza giunge solo ora dove il pensiero indigeno era già arrivato millenni fa quando ha saputo matematizzare il sensibile e rendere conto del qualitativo, e in un altro momento dire invece: siamo realistici, la scienza accede al reale, parla del mondo, mentre il mito ci dice solo qualcosa sulla società e sulla mente degli uomini che lo raccontano, ma non dice nulla della realtà ultima delle cose.

ELSJE LAGROU - *Lévi-Strauss può essere allo stesso tempo mistico e scientifico?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - C'è chi l'ha definito un relativista, come nel famoso dibattito con Roger Caillois al momento della pubblicazione di *Razza e storia* (si veda l'articolo di Lévi-Strauss, "Diogène couché"). D'altro lato è stato evidentemente considerato il patrocinatore di un'antropologia naturalistica e universalista. Non vedo questa ambivalenza come un difetto, ma come una complicazione da esplorare e sviluppare.

Lévi-Strauss è interessante perché ha una prodigiosa intuizione etnografica. Qualsiasi etnografo americanista che ha letto le *Mythologiques* ricorda come, appena arrivato sul campo, ha riconosciuto immediatamente temi sui quali Lévi-Strauss fu il primo ad attirare l'attenzione e che non avrebbe mai considerato se non l'avesse letto. Cominciando dall'ovvio: l'importanza fondamentale della cucina, l'importanza *metafisica* del "crudo e cotto" nel pensiero indigeno, e in generale l'enorme resa semiotica e concettuale della materialità sensibile dei processi e dei fenomeni quotidiani. Questa intuizione etnografica di Lévi-Strauss è ciò che conta e ciò che rende il suo lavoro perenne al di là delle ambizioni di fondare una "matematica dell'uomo", una scienza esatta dello spirito umano o qualcosa di simile. Questi sono desideri che vanno e vengono. Ci sono generazioni in cui sono di moda, altre in cui vengono ignorate o combattute... Ma l'intuizione etnografica di Lévi-Strauss penso che non andrà persa, credo che rimarrà. La sensibilità che mostra nei confronti dell'arte indigena, per esempio. Allo stesso tempo ci sono anche evidenti lacune nel suo modo di pensare al mondo indigeno, aspetti che non gli interessano.

ELSJE LAGROU - *Pensi che potremmo associare questi due strutturalismi in Lévi-Strauss all'esistenza di due concetti di natura presenti nel suo lavoro, come afferma Philippe Descola?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Penso che sia così: ci sono, di fatto, due Lévi-Strauss. Non li assocerei necessariamente a due concetti di natura... Non lo so. Penso che ci sia una coesistenza sincronica di due stili, due domande, due modalità di trattare il materiale etnografico. E c'è un cambiamento diacronico: questi due strutturalismi cambiano di importanza man mano che il suo lavoro procede. Nel primo Lévi-Strauss si riconosce chiaramente uno strutturalismo molto durkheimiano, in cui il concetto di struttura sociale è molto presente; poco a poco, il concetto di struttura non è più seguito dall'aggettivo "sociale" e la parola "struttura" diventa meno frequente. Le *Mythologiques* mostrano poca ricorrenza della parola "struttura"; quando appare, designa composizioni molto locali, sottostrutture di gruppi di miti senza valore di "legge". Non esistono le strutture elementari

della mitologia così come esistono le strutture elementari di parentela; a meno che non si prenda la famosa formula canonica del mito come una Struttura Elementare della Mitologia. Ma questo è discutibile: per prima cosa perché le strutture non sono creature solitarie, ma appaiono sempre in gruppi; in secondo luogo, perché la formula canonica va ben oltre il piano delle narrazioni mitiche, e descrive una trasformazione semiotica che articola diversi codici materiali.

Penso che ci sia uno strutturalismo maggiore, diciamo, e uno minore. Uno strutturalismo che si occupa della classificazione e uno che riguarda i processi che la interrompono, che incrociano la classificazione, che la problematizzano e problematizzano la ragione, in qualche modo. Forse questo suggerimento di Descola ha qualcosa a che fare con questo... Ma non penso. Avrei bisogno di tornare ai testi di Philippe [Descola] e pensare.

ELSJE LAGROU - Descola afferma che Lévi-Strauss utilizza da un lato un concetto unitario di natura, in cui lo spirito umano si riflette nella struttura del mondo, e dall'altro lavora sistematicamente con il dualismo tra natura e cultura. Il dualismo come metodologia in un caso, e un concetto unitario di natura come ontologia nell'altro.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss è sempre stato un naturalista, ha sempre avuto una concezione unitaria della natura ad un certo livello. E l'opposizione natura/cultura è, per Lévi-Strauss, interna alla natura. La cultura è il modo umano di esprimere o manifestare la natura. Ma allo stesso tempo, l'opposizione natura/cultura va cambiando, come ho detto, il proprio *status*. Inizia come un'opposizione ontologica. La natura è la necessità, la cultura è la contingenza; la natura è l'universale, la cultura è il particolare. In seguito, questa opposizione diventa un'opposizione "metodologica", come ci dice ne *Il pensiero selvaggio*. E termina con l'essere un'opposizione etnologica, cioè un'opposizione culturale. L'opposizione natura/cultura cessa di essere naturale e diventa culturale e, pertanto, è soggetta a diverse costruzioni. Allo stesso tempo, Lévi-Strauss comprende che questa opposizione, anche se culturale, è universale. Tutte le culture umane oppongono natura e cultura, sebbene non lo facciano allo stesso modo. In fondo l'opposizione natura/cultura è universale come il divieto dell'incesto e proprio come questo divieto si attua in modo diverso in ogni luogo. L'opposizione natura/cultura non è *come* il divieto dell'incesto; essa è il divieto dell'incesto. Dunque non è né naturale né culturale. L'opposizione natura/cultura è ciò che genera il passaggio dalla natura alla cultura.

Ma se, come Lévi-Strauss sostiene in modo così eloquente nel capitolo finale de *Il pensiero selvaggio*, l'idea che la storicità sia l'essenza dell'essere umano non è nulla di universale, al contrario è il modo specificamente occidentale di immaginare l'umano – la storia è il centro della nostra etnoantropologia, l'Antropologia dell'Occidente moderno – allora non ci sarebbe, per principio, nessuna ragione per supporre che l'opposizione natura/cultura sia universale.

ELSJE LAGROU - *È un'opposizione che Lévi-Strauss non abbandona, ma che nel corso delle Mythologiques trova sempre meno spazio, per lavorare ad altre opposizioni.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Meno spazio, e come ha detto Philippe [Descola], Lévi-Strauss usa l'opposizione come un jolly nel mazzo. Ma in realtà c'è un problema. Lévi-Strauss ha scelto un filone dell'immensa mitologia amerindia: i miti sull'origine del fuoco e sull'origine della cultura, che sono miti sull'origine dell'umanità; sono anche in qualche modo miti dell'origine dell'antropologia. Quindi, in un certo senso, le *Mythologiques* sono il mito della mitologia, ma anche *il mito dell'antropologia*, poiché questi miti sono antropologia indigena, sono i miti che contengono la teoria indigena sulla natura e sulla condizione umana: come sono gli uomini, che cosa sono, perché gli uomini sono ciò che sono. Lévi-Strauss non si occupa della mitologia dell'origine dei fenomeni naturali; si interessa della mitologia dell'origine dell'umanità. L'origine della cultura, l'origine degli uomini. La mitologia a cui è interessato è cioè la mitologia antropologica: cos'è l'etnoantropologia indigena? Quando dice che è interessato alle rappresentazioni mitiche del passaggio dalla natura alla cultura, sta dicendo che è interessato a sapere cosa pensino gli indiani di ciò che a lui interessa in quanto antropologo, vale a dire il passaggio dalla natura alla cultura, il problema centrale della nostra antropologia. Quindi in qualche modo quello che fa è dire “va bene, vediamo come gli indios pensano questo passaggio”. Naturalmente c'è una sovrapposizione dei suoi temi con i temi indigeni, ma ha scelto miti che affrontano il problema che gli interessa. Ovviamente, durante questo percorso si concentrerà su molte altre cose: sull'origine degli animali, sull'origine del colore degli uccelli, sull'origine del Sole e della Luna. Tutto questo si lega alla domanda riguardo a cosa sono gli esseri umani, come si pensano nel mondo, e come quegli umani, gli indigeni, pensano all'umanità.

Non è un caso – anche se da quanto ne so non ne ha mai parlato, ma è comunque curioso – che il “mito unico”, il mito archetipico dell'origine del fuoco, l'asse centrale delle *Mythologiques*, sia in

fin dei conti una versione del mito greco di Prometeo. Il mito dello snidatore di uccelli, ovvero il mito di origine del fuoco civilizzatore, racconta di un eroe che sale ad un altro livello cosmico (può essere solo la cima di un albero, può essere il mondo celeste), prende il fuoco dal cielo e finisce intrappolato fra il cielo e la terra, fino a quando alla fine non scende con il fuoco. Nella versione di riferimento dei Bororo, ci sono avvoltoi che mangiano le natiche dell'eroe, il che ci fa pensare, ovviamente, al fegato di Prometeo mangiato dall'aquila. E c'è il tema dell'origine delle donne: un'alleanza tra il popolo dei cieli e il popolo della terra che passa attraverso la donna-stella, un matrimonio con le donne celesti. Pandora, in breve: il dono avvelenato che gli dèi fanno agli uomini, tutti maschi, per vendicarsi del furto del fuoco. Zeus crea la donna affinché gli uomini combattano tra loro e, come è noto, l'armatura sociologica dei miti amerindi è strutturata attorno a conflitti tra maschi affini, cioè uomini che si relazionano attraverso una donna.

Esiste quindi una relazione tra la mitologia amerindia e la mitologia greca che Lévi-Strauss non menziona mai. Penso sia quasi una scelta retorico-artistica, questa evidente e tacita somiglianza, che fa da sfondo all'analisi. Non ricordo Lévi-Strauss osservare “vedete, lettori, questo mito bororo è il mito di Prometeo, dopotutto”. E non ricordo di aver letto autori che ne discutessero (sicuramente qualcuno l'ha già fatto). In parte, però, penso che Lévi-Strauss direbbe: “a questo livello è banale, Geriguiguiatugo (l'eroe bororo) è Prometeo, va bene”. Su un piano generale tutto è simile a tutto. Ma forse non è così tanto simile, no? In effetti, la storia di un uomo che rimane bloccato su una montagna – questo è il mito di Asdiwal, il saggio “La gesta di Asdiwal” (ristampato in *Antropologia strutturale II*) è un modello ridotto delle *Mythologiques*, una loro versione “frattale”.

ELSJE LAGROU - *Questa relazione con la mitologia greca è implicita, ma nella Storia di Lince Lévi-Strauss confronta esplicitamente il modo di pensare i gemelli nell'universo europeo e in quello amerindio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. C'è uno sfondo mitologico occidentale che nella *Storia di Lince* viene alla ribalta, con i Dioscuri greci e i gemelli amerindi, ma penso che in tutte le *Mythologiques* ci sia questo sfondo. Direi che l'essenza sia, in effetti, il mito di Prometeo. Con importanti differenze, ovviamente, che varrebbe la pena approfondire.

Ad esempio, tutta la mitologia cosmogonica greca ha un'armatura sociologica, per dirlo alla Lévi-

Strauss, strutturata attorno al rapporto di paternità. Gli dèi si susseguono nelle generazioni padre-figlio, Urano, Kronos e Zeus. E c'è cannibalismo da padre in figlio, o da figlio a padre. Nella mitologia amerindia questo rapporto asimmetrico, questa armatura sociologica contrassegnata dal cannibalismo reale o potenziale, passa attraverso relazioni di affinità: è il suocero o il cognato che è l'Altro della storia. Non dimentichiamo la perversità lévi-straussiana della scelta del mito bororo, M1¹, come mito di riferimento di questa mitologia dell'affine: il mito bororo è totalmente "edipico" – tratta di un figlio che viola la madre, di un padre che cerca vendetta e finisce ucciso da suo figlio – ma Lévi-Strauss lo interpreta come conflitto fra cognati, perché i Bororo sono matrilineari: il padre è affine al figlio, il figlio è un fratello del clan della madre, il figlio è come un cognato. Pertanto, non è più un conflitto freudiano/edipico, ma un conflitto lévi-straussiano tra affini.

Nei miti *jê* che seguono M1, il conflitto trainante diventa un'ostilità fra affini, fra cognati. Più avanti nella serie appare la figura onnipresente della mitologia amerindia, il *suocero* cannibale, proprietario del fuoco e animale (avvoltoio o giaguaro), che contrasta nettamente con il *padre* cannibale della mitologia greca, edipica e freudiana. Queste differenze sono interessanti: da un lato c'è una mitologia in cui l'affinità appare come il linguaggio centrale del conflitto, dall'altro si trova una mitologia in cui la genitorialità, in particolare la paternità, è centrale.

Il mito più diffuso nelle Americhe, secondo Lévi-Strauss, è il mito dell'incesto tra fratello e sorella che dà origine alle macchie della Luna. L'affermazione che questo sia il mito più diffuso è una provocazione subliminale che suggerisce che questo è il vero mito amerindio di Edipo, ossia il vero incesto amerindio è quello fratello-sorella. Tanto che il mito bororo inizia con una relazione madre-figlio per arrivare a dire che esso non è altro che una trasformazione del rapporto tra fratello e sorella. La mitologia amerindia si struttura attorno all'incesto fratello-sorella, pertanto attorno al conflitto tra cognati motivato dall'avidità, cioè dal rifiuto del dono (o non ho dato mia sorella a un altro uomo, oppure non ho ricevuto la controparte per la sorella che ho ceduto). Ora, questa mitologia è già presente in *Le strutture elementari della parentela*. È, cioè, la mitologia "di Lévi-Strauss". C'è come un riflesso tra la mitologia della parentela lévi-straussiana e la mitologia indigena dell'origine della cultura. L'antropologia lévi-straussiana e quella indigena sono

¹M1 è il primo mito delle *Mythologiques*, il mito dello snidatore bororo, che opera come mito di riferimento. Tutti i miti analizzati da Lévi-Strauss vengono elencati e riportati sotto il codice M con il rispettivo numero.

curiosamente risonanti. Se si tratti o meno di un caso, non lo so. Io penso di no. Penso piuttosto che sia un caso, perdonatemi il gioco di parole, di profonda affinità tra i due pensieri.

ELSJE LAGROU - *In questo caso l'antropologia lévi-straussiana e quella indigena sono risonanti, ma davanti a piccole differenze è Lévi-Strauss che finisce per rinunciare a cercare grandi differenze; il pensiero amerindio si impone.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Le piccole differenze sono interessanti, poiché ci danno l'impressione che Lévi-Strauss interpreti i gemelli amerindi in modo ironico o paradossale. Questi gemelli – relazione che per noi rappresenta il paradigma dell'identità, la gemellarità – non sono infatti mai uguali. L'identità è impossibile, è transitoria, è illusoria: questo è un tema sul quale Lévi-Strauss insiste. Allo stesso tempo non sta dicendo che l'alternativa all'identità è l'opposizione binaria, discontinua, diametrica. Nella mitologia europea dei gemelli, osserva Lévi-Strauss, i gemelli sono identici o antagonisti. Nella mitologia amerindia, divergono o convergono, ma non si oppongono né si fondono; suppongono sempre che esista una piccola differenza che aumenta o diminuisce, ma che non finisce mai, che è asintotica. In breve, è una differenza continua, non una differenza discontinua, non un'opposizione. Emerge un'importante novità in questo punto, perché Lévi-Strauss è solitamente associato a opposizioni binarie.

ELSJE LAGROU - *è a questo punto che entra in gioco la temporalità. Col tempo le differenze tra i gemelli si allargano. C'è sempre uno che è nato per primo, il fratello maggiore, e questa piccola differenza si tradurrà in differenze più grandi, ad esempio uno sarà fortunato e l'altro sfortunato...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - C'è un'evoluzione del pensiero di Lévi-Strauss in questa direzione, ma c'è anche qualcos'altro: penso che per Lévi-Strauss i gemelli amerindi siano una sorta di fusione paradossale di consanguineità e affinità. Questi gemelli sono “realmente” affini. Tanto per cominciare, perché nella mitologia dei Tupinamba (centrale nella *Storia di Lince*) non sono figli dello stesso padre: uno è figlio dell'opossum, l'altro del giaguaro, entrambi umanizzati. Non sono nemmeno fratelli o parenti, perché la parentela tupinamba è interamente patrilaterale. Ma sono trattati come gemelli. Hanno inoltre una sorta di rapporto chiaramente contrassegnato da valori di affinità: sono quasi cognati, sono gemelli affini, per così dire. Mentre i gemelli europei sono identici o totalmente opposti, come se fossero nemici, i gemelli amerindi non sono né nemici né

fratelli. Sono qualcosa nel mezzo, il che rappresenterebbe proprio l'affine.

L'idea del dualismo sbilanciato, attraverso il quale Lévi-Strauss caratterizza la mitologia dei gemelli, è assolutamente centrale perché libera il dualismo di Lévi-Strauss sia dall'interpretazione statica ed equivalente, sia da un'interpretazione dialettica che implica una sintesi conciliante. L'interpretazione di Lévi-Strauss del dualismo amerindio è che si tratti di un dualismo interminabile: ogni divisione è imperfetta, lascia un eccesso, crea un supplemento e questi sono nel reale, sono il reale. È qui che, a mio avviso, si trova il nucleo della metafisica di Lévi-Strauss: nell'idea che il reale sia esattamente ciò che *supera* il pensiero. Il pensiero cerca di catturare il reale con una rete, in uno schema binario; questo schema, queste discriminazioni categoriche o classificatorie non riescono mai a dividere la torta esattamente a metà; per correggere questa differenza, questo leggero eccesso lasciato da una parte o dall'altra, il pensiero taglia in un'altra direzione; e non raggiunge mai un'equa divisione di tutte le parti. Si parte dal mondo e si arriva al pensiero, è il mondo che si dirige al pensiero; ma non si torna mai allo stesso mondo a partire dal pensiero, il mondo lasciato per il pensiero non si ricompone mai completamente.

Questo è ciò che dirà nella *Storia di Lince* quando si chiede: "qual è la lezione di questi miti?". Dati due termini, essi non saranno mai uguali tra loro, ci sarà sempre uno squilibrio. Cerchiamo quindi di risolvere questo squilibrio moltiplicando i dualismi, avvicinandoci al reale senza raggiungerlo mai. Questa idea è già esplicitamente formulata in "La struttura dei miti" del 1955, rieditato in *Antropologia strutturale*. L'avvicinamento del reale attraverso il pensiero è interminabile, non coinciderà mai con il reale. Il presupposto del significato è la non coincidenza tra il pensiero e il mondo. Questo è il tema che accompagna lo strutturalismo dall'"Introduzione di Claude Lévi-Strauss all'opera di Marcel Mauss", scritta nel 1950. Il "dualismo in perpetuo squilibrio" del libro del 1991 (*Storia di Lince*) è l'ultimo *avatar* del diseallineamento tra la serie del significante e la serie del significato del testo del 1950. Una delle serie è dell'ordine della storia, l'altra dell'ordine della struttura. Il significante è dell'ordine della struttura, perché il linguaggio significa da subito qualcosa, ma ciò che significa cambia nel tempo; il significato è dell'ordine della storia, e la storia non coinciderà mai perfettamente con la struttura, proprio come i due gemelli amerindi.

In definitiva, il pensiero non coincide mai con il reale. Lévi-Strauss dirà che questo è ciò che permette che esistano l'arte, la creazione, l'immaginazione. Allo stesso tempo, questo ha un'ovvia tragica connotazione. Curiosamente, l'interpretazione canonica dell'opera di Lévi-Strauss lo

presenta sempre come un pensatore dell'equilibrio, dell'ordine, della struttura, della combinazione perfetta, quando in realtà lui ha sempre messo in luce il contrario. Benché si possano ritenere due strutturalismi contraddittori, che a volte dicono una cosa e a volte un'altra, ritengo che sia presente una linea fondamentale, una linea inferiore, la linea dello squilibrio, dell'imperfezione, dell'asimmetria costitutiva del reale.

ELSJE LAGROU - *Concordo sul fatto che questo dualismo in perenne squilibrio sia molto forte nel pensiero di Lévi-Strauss. Ma ciò che sorprende è che egli non utilizzi questa idea per comprendere la dinamica della relazione di una coppia assolutamente centrale, che è il doppio uomo/donna, sorella/fratello. Questa idea non potrebbe essere applicata in modo altrettanto utile anche nel caso delle relazioni di genere amerindie?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - L'unica occasione in cui parla un poco di più della questione del genere – da un punto di vista indigeno – è in *Le origini delle buone maniere a tavola*, e anche qui non ne parla molto. In *Le strutture elementari della parentela* semplifica drasticamente il problema. Decise che si trattava di un fatto empirico che gli uomini si scambiavano le donne e non il contrario e formalizzò tutto sulla base di questa osservazione, chiaramente basata su pregiudizi classici. Parla persino della poligamia naturale dei grandi primati. Anni dopo introduce due importanti osservazioni, la seconda molto più importante della prima. In primo luogo afferma che tutte queste strutture sarebbero le stesse se fossero le donne a scambiare gli uomini e non viceversa, “come invece avviene”. Avanza inoltre con decisione e afferma: “non sono gli uomini che si scambiano le donne, né le donne che si scambiano gli uomini, sono le famiglie che *si scambiano rapporti di parentela*”. Uomini e donne si scambiano relazioni tra loro, il che è un modo molto più stimolante e a mio avviso corretto di formulare la questione.

In effetti il problema di genere non ha mai preoccupato Lévi-Strauss. Quando studia la mitologia sull'argomento, la tratta come se fosse un manuale di galateo: un manuale di buone maniere delle ragazze, una guida al matrimonio felice, gli obblighi del buon marito, i doveri della buona moglie, ecc. Detto questo, c'è un aspetto che sviluppa – e ancora una volta ha inaugurato un percorso che si è rivelato molto fruttuoso –, e cioè la questione della periodicità femminile (il ciclo mestruale), la relazione tra la sessualità, la fisiologia della riproduzione umana e i ritmi cosmici. La questione, in breve, del ruolo cosmologico delle donne, che conferisce loro uno *status* speciale nel pensiero

indigeno. Per Lévi-Strauss gli indigeni avrebbero associato le donne alla natura e gli uomini alla cultura, anche se per lui e per gli indigeni questo non implica lo stesso giudizio di valore che ha per “noi”. Può essere inteso esattamente al contrario, nel senso che le donne appaiono come un attore cruciale per il pensiero umano sulla ritmicità universale. La donna come origine e custode dell'idea di temporalità.

Le dimensioni propriamente politiche – qual è la cosmopolitica del genere nell'America indigena? – non sono studiate sufficientemente da Lévi-Strauss, anche se nel saggio *Le origini delle buone maniere a tavola* illustra diverse indicazioni interessanti della relazione tra la caccia agli scalpi e le mestruazioni, la famosa questione del ruolo delle donne nei rituali cannibalici, ecc. In un certo senso, per Lévi-Strauss, la metadifferenza dei sessi – cioè, il genere – è una delle codifiche di base della relazione di alterità, ma non, come affermerà in seguito Françoise Héritier, la matrice ultima di tutti i concetti di alterità. Va notato che questa alterità costitutiva del legame sociale in *Le strutture elementari della parentela* è subordinata all'alterità tra affini dello stesso sesso, in realtà maschile. Il fatto che la donna sia di un altro sesso è puramente, diciamo così, contingente. Se ci fossero solo uomini sul pianeta o solo donne, sarebbe lo stesso – è sempre possibile scambiare relazioni, fintanto che definisco alcuni termini come "stesso" e altri come "altro".

Non importa il sesso, importa solo se la persona appartiene al mio gruppo o ad un altro, il che sarebbe sufficiente a creare un "genere". Il genere non è problematizzato. Ci sono altri momenti nel lavoro di Lévi-Strauss in cui l'opposizione uomo/donna apparirà con la donna che rappresenta l'altro gruppo, perché rappresenta il cognato reale o potenziale. La sua figura rappresenta (cioè nasconde) quella di un marito o quella di un fratello. Nel caso in cui sia mia sorella, così come mia moglie, rappresenta un *altro* uomo, che si trova per così dire dietro di lei. Quindi in realtà la donna è questo “altro”. Ecco perché le donne svolgono un ruolo importante nel cannibalismo, perché hanno una relazione complessa con il nemico. Addomesticano il nemico. Tuttavia, senza alcun dubbio il genere è un'area poco esplorata da Lévi-Strauss. Potremmo dire che la teoria lévi-straussiana del genere ha dovuto attendere Marilyn Strathern per essere elaborata.

L'unica studiosa che abbia effettivamente realizzato una teoria strutturalista del genere è stata Marilyn Strathern la quale, ironizzando, sostiene che quando si parla di *cross-sex* e *same-sex* non si deve confondere con il linguaggio tecnico della parentela che riguarda il parallelismo e l'incrocio dei cugini ecc., poiché non ha nulla a che fare con esso. Ma ovviamente ha a che fare con questo!

Ha che fare con le opposizioni incrociate e parallele di Lévi-Strauss. Non perché quel che dice Marilyn Strathern derivi da ciò che dice Lévi-Strauss, ma al contrario - è possibile rileggere le classiche opposizioni di tipo parallelo/incrociato, tanto fondamentali per la teoria dello scambio matrimoniale, nei termini stratherniani delle *cross-sex* e *same-sex relations* di *The Gender of the Gift*. È Marilyn Strathern che alla fine elaborerà una teoria relazionale del genere. Françoise Héritier proporrà al contrario una teoria sostanzialista.

ELSJE LAGROU - *Nell'approccio di Françoise Héritier, l'opposizione di genere è universale, disuguale e fissa.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Si tratta di puro sostanzialismo. Per Françoise Héritier, il genere è la matrice cognitiva della differenza, dell'uguale e del differente. Penso che questo sia un *parti-pris* arbitrario, basato su una metafisica naturalistica che suppone alcuni "dati biologici di base". A mio avviso, Héritier ha frainteso completamente la teoria della parentela di Lévi-Strauss per produrre la propria teoria del genere. Che – per inciso – intende dimostrare qualcosa che Lévi-Strauss non ha mai inteso, vale a dire, il "dominio" universale del maschile sul femminile.

ELSJE LAGROU - *Ma Lévi-Strauss non ha affrontato la questione, vero? Perché dice che si potevano cambiare i segni...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss non *giustifica*, a differenza di Héritier, il dominio universale maschile. Dice che questa è una questione empirica. Ma Françoise Héritier vuole dimostrare che non si tratta di una questione empirica, bensì concettuale. Cerca di mostrare come tale dominio sia espresso in tutte le terminologie della parentela e abbia le radici in una teoria dell'identità o della differenza delle sostanze corporee. Lévi-Strauss non si è mai impegnato di questo aspetto. Esiste un eccellente articolo di Jeanne Favret-Saada, intitolato "Il pensiero di Lévi-Strauss" del 2000 che è di una devastante ironia nei confronti di Françoise Héritier e di altri, come Maurice Godelier o Pierre Legendre, che all'epoca erano contrari alla legalizzazione dell'unione civile omosessuale in Francia, avvalendosi per questo dell'idea che Lévi-Strauss avrebbe *dimostrato* che il fondamento indubitabile della parentela umana era il triangolo: devono esserci un uomo (il padre), una donna (la madre) e un altro uomo (il famoso fratello della madre), non possono essere tre uomini... Jeanne Favret-Saada, oltre a demolire l'argomento, accusa giustamente Lévi-Strauss

di non aver mai discredito le persone che parlavano in suo nome. Allo stesso tempo, dimostra che non ha mai detto quello che volevano che dicesse.

Penso che Marilyn Strathern sia infinitamente più vicina a Lévi-Strauss di Françoise Héritier, perché ha proposto una teoria strutturale del genere. Da quanto ho capito, la concezione del genere di Strathern *non* è una relazione tra due sessi, ma è una *relazione tra due relazioni*, una relazione del tipo "stesso-sesso" e una relazione del tipo "sesso-opposto", idea che può essere dedotta da Lévi-Strauss. In un commento che ho pubblicato nel 1990 a proposito de *L'exercice de la parenté* di Héritier dicevo che, per Lévi-Strauss, la differenza tra uomini e donne non è un'opposizione tra due sessi, è una differenza tra una parola e una relazione. Perché per ogni sesso preso come termine, l'altro sesso è una relazione, non una definizione. Quindi, per ogni sesso, l'altro sesso è sempre considerato come una relazione con un terzo termine: per una donna, dietro un uomo c'è un'altra donna, per un uomo, dietro una donna c'è un altro uomo. Devono essere sempre tre persone. A Héritier invece ne bastano due: per avere l'universo bastano un uomo e una donna. Cioè, la base della parentela umana, vale a dire la differenza tra una sorella e una moglie, o tra un fratello e un cognato, non può essere spiegata che dall'idea arbitraria che nella mente degli esseri umani sia errato mescolare sessualmente sostanze identiche.

ELSJE LAGROU - *L'accumulo di sostanze assume un valore centrale nella spiegazione delle norme che regolano i rapporti sessuali e il matrimonio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - È un concetto universale cognitivo, poiché Lévi-Strauss ha prodotto una teoria in cui la differenza tra sorella e moglie precede, in un certo senso, la differenza tra uomo e donna. C'è un meraviglioso mito aguaruna, citato da Anne-Christine Taylor. Spiega l'origine delle donne. La storia racconta di due cugini incrociati, cioè potenziali cognati, nel tempo in cui non c'erano donne. Essi avevano rapporti omosessuali. Colui che era sessualmente penetrato è diventato la prima donna. Sorge inevitabilmente la domanda: come possono esserci cugini incrociati prima che ci fossero donne? Perché la definizione di "cugino incrociato" dice che sono figli di fratelli di sesso *opposto*! Insomma, il mito afferma, per così dire, che l'affinità (l'incrocio tra cugini) *precede* la differenza di sessi; è l'effetto che crea la causa, è l'incrocio-affinità che crea la differenza di sesso, e non è la differenza di sesso che crea l'incrocio.

ELSJE LAGROU - *Questo mito jivaro va oltre il mito kaxinawa in cui quest'uomo-donna – un uomo che*

viene preso per donna – rimane incinta, ma non può partorire e muore.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Forse anche questo personaggio aguaruna muore, non ricordo... Comunque, penso diventi una donna perché le donne sono già all'origine delle donne. Bisogna presumere l'esistenza delle donne per poter creare. È necessario presupporre una donna "trascendentale", che non esiste, per avere un incrocio e per creare, in seguito, la donna "empirica". Questo è molto simile alla teoria di Strathern: è una relazione con il medesimo sesso che si trasforma in una relazione di sesso incrociato, ossia produce dentro lo stesso sesso un'opposizione di sesso incrociato, e termina separando i due sessi contenuti in ogni termine.

ELSJE LAGROU - *Il che dimostra che l'argomento avrebbe potuto essere più esplorato da Lévi-Strauss*
Lascia emergere il materiale, mostra la sua ricchezza, ma torna sempre al problema della donna
come natura e putrefazione.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss ha anche dato un'interpretazione della teoria indigena sulla sessualità femminile, che a mio parere è molto semplicistica perché vede la donna come qualcosa di sporco, brutto, puzzolente. Si tratta di un'interpretazione un po' superficiale. Non che non sia presente nei miti, ma la mia impressione è che non sia interessante per Lévi-Strauss; tutte queste questioni sono sorte in seguito, non dimentichiamolo. Non solo Lévi-Strauss, quasi nessun antropologo negli anni Quaranta o Cinquanta ne parlava. La domanda sorge negli anni Settanta e Lévi-Strauss, infatti, non si interessa ad esplorare questa mitologia. Questo nonostante la differenza di sesso sia al centro di tutto, perché, dopotutto, è stato Lévi-Strauss a formulare la grande teoria antropologica della parentela nel XX secolo.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Ci sono temi di genere nelle Mythologiques di cui Lévi-Strauss non sembra rendersi conto, anche se nascono dalla sua stessa analisi. Ritornando all'incesto amerindio tra fratello e sorella raccontato nel mito pan-amazzone dell'origine delle macchie della Luna, Lévi-Strauss vede in esso solo quello che interessa direttamente è l'alleanza tra uomini affini e dimentica il resto. Dimentica ad esempio la questione della ricerca della conoscenza, dell'origine del disegno e della vendetta, dal momento che in genere è la sorella a denunciare il fratello incestuoso quando segna il volto del suo sconosciuto amante notturno con jenipapo, che porta il fratello alla morte, all'origine dei cicli mestruali e della gravidanza.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa questione della conoscenza è uno degli argomenti che vorrei esplorare nel libro [che mi propongo di scrivere]. Lévi-Strauss è affascinato dall'etnosemiotica indigena, da quelle che chiama patologie della comunicazione: il messaggio inaudito, l'indovinello senza risposta, la fatidica promessa, l'equivoco, l'incomprensione.

Nelle *Mythologiques*, i processi semiotici e materiali sono tematizzati come se fossero in totale continuità: ecco perché la nozione di "codice" è così efficace in queste analisi. La questione della conoscenza, quindi, sarebbe una questione che, in linea di principio, dovrebbe interessarlo. Si noti che all'inizio de *Il crudo e il cotto* solleva la questione del perché il giaguaro sia così indifferente quando l'eroe uccide la moglie umana, e perché il mito bororo dello snidatore tratti l'incesto del figlio con la madre con totale indifferenza etica. Non è il figlio ad essere punito, è il padre ad essere punito per aver tentato di uccidere il figlio. Ma anche se Lévi-Strauss ha una brillante risposta all'indifferenza – quest'ultima è infatti l'effetto superficiale di un'operazione di annullamento logico della posizione della donna nella dinamica del mito – l'analisi non va molto oltre. Penso che il livello di astrazione dell'autore non gli abbia permesso di rispondere a queste domande – che, in effetti, sono tantissime –, come alla questione della conoscenza. Ritengo che la filosofia di Lévi-Strauss non fosse pronta per affrontare questi temi.

ELSJE LAGROU - *Ma ha fatto delle associazioni rivelatrici sull'eccesso o sulla mancanza di apertura dei diversi orifizi del corpo e sulla loro relazione con l'etichetta, con la comunicazione...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Sì, perché ha una prodigiosa immaginazione visiva, spaziale – i suoi fantastici diagrammi! Lévi-Strauss vede i miti attraverso questa geometria di fori, aperture, torsioni. Ha un'immaginazione topologica ricchissima, ma quando si tratta di questioni fenomenologiche, diciamo, il suo interesse non è lo stesso. Forse perché non ha mai avuto un'esperienza molto lunga sul campo.

ELSJE LAGROU - *Penso che Lévi-Strauss faccia affiorare il discorso del nativo in un modo molto più autonomo di quanto siamo abituati a fare noi. Come nel paradigma di Franz Boas, dove tutto è in discussione, e dove Boas prende il materiale e lascia che si facciano associazioni senza esegesi.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. Da qui l'impressione disorientante che danno i miti. Facciamo un confronto, ad esempio, con una *thick description*, una descrizione approfondita,

come quella che James Weiner realizza con i miti della Nuova Guinea in *The Heart of the Pearl Shell*. I miti diventano densi di significato, diventano miti ermeneutici, con diversi strati di senso. Quello che mi piace delle *Mythologiques* è esattamente l'opposto: i miti sono assolutamente piatti. L'impressione che ho è che è proprio così, in generale. Forse non è così ovunque, ma quando ho sentito raccontare questi miti, mi sono stati raccontati come appaiono nel libro. Naturalmente hanno mille risonanze, poetiche e semantiche, allusioni culturali nascoste, che un'analisi strutturale fatta con fonti secondarie, a grande distanza fenomenologica dal contesto originario di enunciazione dei miti e con una trascrizione in francese, non riveleranno mai. Ma questa freddezza – come dire – questa mancanza di profondità che siamo abituati a vedere nel romanzo, il rifiuto di qualsiasi esplorazione dell'interiorità del personaggio, tutto questo conferisce al mito un sapore estremamente contemporaneo, un'atmosfera kafkiana o beckettiana, più o meno.

ELSJE LAGROU - *O morale...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - L'assenza di moralità o moralismo. L'idea che l'eroe sia una persona che ha interiorità, senso di colpa, coscienza, sentimenti, è assente nei miti. Il mito sembra un cartone animato. Ciò non significa che non susciti emozioni nei suoi ascoltatori. È possibile piangere leggendo Kafka. Lévi-Strauss sta cercando di dimostrare che i miti hanno una relazione tra loro *indipendente* dalle cosiddette risonanze private, intime, che i miti suscitano in ogni cultura particolare. La relazione che lo interessa è una relazione formale, come quello che unisce diversi stili di pittura.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Questo è presente nella metodologia. Quando parla della metodologia delle Mythologiques usa due immagini principali: il caleidoscopio e il lavoro a maglia. Dice che "lavorerà a maglia in rosacea", realizzando rose sempre più grandi mentre analizza le trasformazioni dei miti, guidato dalla logica delle trasformazioni formali stesse. È interessante che usi questo metodo per dimostrare un'attività dello spirito umano nella sua libertà, senza i vincoli materiali. Ma il lavoro a maglia è corporeo e amerindio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Ho l'impressione che le persone che non lavorano in America – che non hanno studiato con gli indigeni – facciano una lettura di Lévi-Strauss completamente diversa dalla nostra, che siano d'accordo con lui o almeno con il suo metodo o il suo approccio. Chi ha vissuto

tra gli indigeni riconosce immediatamente l'"ambiente" delle *Mythologiques*. Si comprendono immediatamente quelle pagine di apertura e chiusura, quelle storie di veleno, *cauim*, crudo, cotto, cromatismo, miele, tabacco... Le persone che non conoscono questo mondo finiscono per pensare che sia un gioco completamente gratuito, ed è un errore.

La prima volta che sono andato a prendere il miele con gli Arawete, un uomo è salito in alto sulla cima di un albero, un enorme *jatobá*, alto circa 30 metri. L'uomo ha cominciato a dare fuoco al "pene" - come lo chiamano - cioè all'ingresso sporgente di un alveare di miele *xupé*. Ai piedi dell'albero io stavo arrotolando una sigaretta, l'ho accesa, e la donna mi ha detto velocemente: "Hai intenzione di fumare?". Ho risposto "Eh?". E lei: "Non si può fumare, non puoi fumare quando si prende il miele, si cade da lassù". L'uomo in alto sull'albero stava accendendo un sigaro, giusto? L'uomo al piano di sopra, soffiando fumo attraverso la fine di un sigaro (un *pene*), soffiava *dentro* l'alveare in modo che le api uscissero e di conseguenza potesse raccogliere il miele - *fumava al contrario* diverse volte. Perciò non si poteva fumare sotto l'albero. Un mito vivo: non puoi fumare quaggiù perché c'è un uomo che accende un sigaro, fatto di miele, al piano di sopra, con le api dentro. È una piccola storia lévi-straussiana. Ora, questo non vuol dire che i miti siano soltanto questo, che abbiano solo questo livello. Terry [Terence Turner] non l'ha mai capito - pensa che Lévi-Strauss non abbia compreso il mito. Terry prende il mito kayapo dell'origine del fuoco e collega ogni elemento, lega ogni dettaglio del mito ad un aspetto specifico della società kayapo, o meglio, lo collega alla sua teoria a proposito della dinamica della società kayapo. Questo non è sbagliato, solo che Lévi-Strauss direbbe: è vero, ma allo stesso tempo questo mito si trasforma in quel mito, che si trasforma in un altro mito, e cosa farà con la società kayapo su questo piano?

ELSJE LAGROU - *Lévi-Strauss produce una sociologia delle sostanze invece che una sociologia della società.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Per quanto riguarda l'antropologia, il lavoro di Lévi-Strauss punta sempre in due direzioni: una al passato e l'altra al futuro. C'è un "prima", antico, tradizionale, molto razionalista, formalista; e poi c'è un'altra direzione dove c'è ancora molto da esplorare. Ogni volta che leggo Lévi-Strauss trovo idee differenti, sorgono possibilità di analisi che non avevo trovato perché non conoscevo teorie che oggi ho appreso, perché ho letto altri libri e perché è

cambiata la problematica, è cambiata l'epoca. Quindi, per esempio, rileggere le *Mythologiques* con la questione del genere in testa permette di formulare molte ipotesi che precedentemente erano sconosciute.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Questa questione ci rafforza l'idea di Lévi-Strauss che come un nativo greco parla della mitologia amerindia e poco a poco si trasforma e, arrivando infine all'approccio all'incesto, al tema dei gemelli, la sua metodologia di trasformazione dei miti diventa sempre più amerindia.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Cosa succede alla musica? Se le *Mythologiques* sono un grande spartito musicale, non si occupano di musica amerindia. Riguardano piuttosto la fuga di Bach, è una sinfonia di fughe.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - CONOSCO pochissimo di musica, ma la mia impressione è che Lévi-Strauss come musicista sia totalmente occidentale. La musica indigena non lo ha mai ispirato. Non ha mai usato opere di musicologi americanisti per fare qualcosa. Sostiene che il posto che il mito occupa nel pensiero amerindio si è spostato nella musica del pensiero occidentale, verso la musica classica occidentale. Perché a suo giudizio la musica è la musica classica che va da Bach a Wagner, a Stravinsky, perché ciò che viene dopo non l'apprezza, la musica moderna, la musica seriale, la musica dodecafonica. La musica è una grande metafora del mito, è l'equivalente del mito nel mondo occidentale. Penso che la musica sia importante per Lévi-Strauss perché sia la musica sia il mito sono l'una l'opposto dell'altro. Il mito è completamente traducibile, mentre la musica non è del tutto traducibile. Se la musica non ha traduzione il mito è l'opposto, è assolutamente traducibile. Ma allo stesso tempo, ciò che caratterizza il mito e la musica è che sono entrambi autoreferenziali. Il mito si riferisce solo a sé stesso, non ha alcun significato, usa il mondo solo per produrre i suoi significati. Quindi esiste una profonda analogia tra la musica e il mito, che sono arti puramente formali. Il mito è una specie di musica del pensiero, diciamo, musica del concetto. È come se il mito fosse la musica del significato e la musica fosse il mito del significante. La musica è il puro significante, la poesia si situa nel mezzo. Dal mito si va alla poesia e dalla poesia si passa alla musica. La musica è il puro significante, senza alcun significato. È solo il gioco dei significanti,

ridotti alla loro materia sonora totalmente purificata. E il mito è come se fosse puro significato a un certo livello. Cioè sono i significati che l'uomo produce dal mondo, dalle qualità sensibili – colore, gusto, olfatto, trame, temperature –, che trasforma in una canzone. Compone sinfonie di significati, che sono i miti. Cosa succede quando combini il crudo con il marcio? Cosa succede quando unisci il cielo con l'acqua? Fai una specie di sinfonia di significati. Quindi è come se la musica e il mito fossero separati, la serie del significante e la serie del significato. Nel mito il significato predomina, ed è per questo che è completamente traducibile, e nella musica è il significante che è completamente liberato da ogni responsabilità di significare. Il mito può essere raccontato in qualsiasi lingua, può essere deformato. La musica invece non può essere interpretata nel senso di dire che cosa significhi. Significa quello che si vuole, produce un effetto. Il mito rappresenta anche un po' questa filosofia. Ora, il suo interesse per la musica indigena è nullo, per quanto ne sappia.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Lévi-Strauss avrebbe potuto scrivere le Mythologiques sulla base di una struttura musicale indigena.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Notate che Lévi-Strauss non sviluppa questa ipotesi. Solamente ne *Il crudo e il cotto* e nelle ultime pagine de *L'uomo nudo*, pensando al *Bolero* di Ravel, fa alcune considerazioni, ma l'unico libro che è retoricamente strutturato come una sinfonia – non come una sinfonia classica, come molte forme musicali classiche – è il *Il crudo e il cotto*. Poi abbandona queste considerazioni. E la fuga è questa struttura in contrappunto, è una struttura che Lévi-Strauss troverà nei miti. Bach è il musicista del codice. Esiste una forte affinità tra il modo in cui Lévi-Strauss analizza i miti e il modo in cui Bach ha composto i suoi pezzi.

Lévi-Strauss si è sempre preso molta cura della forma delle sue opere, cioè dello stile. È un grande stilista della lingua francese. Ed era sempre interessato a sperimentare. Le *Mythologiques* sono un'opera elaborata in un modo completamente inaudito, riguardo l'oggetto. Non è né una monografia né un trattato. Allo stesso tempo ha sempre fatto risaltare le proprietà estetiche del pensiero indigeno. Attira attenzione l'immenso fascino che manifesta per le meraviglie dell'arte indigena, in particolare le arti plastiche e grafiche in generale. Le arti musicali o anche le arti poetiche sono aspetti per i quali non ha mostrato grande interesse.

ELSJE LAGROU - *Vorrei che parlassi del ruolo dell'arte nella riflessione di Lévi-Strauss. Pensi che si*

potrebbe associare il bricoleur e l'ingegnere di Lévi-Strauss con la figura e il concetto di Deleuze e Guattari?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un buon suggerimento, perché Lévi-Strauss ha sostenuto che l'ingegnere è l'uomo del concetto e il *bricoleur* è l'uomo del segno. In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari si chiedono: che dire di questi altri pensieri, diversi dal pensiero filosofico greco? Se la filosofia crea il concetto, come si manifesta l'idea in queste altre tradizioni di pensiero extra-filosofiche, pre-filosofiche, quasi filosofiche – come in Cina e in India? Per queste tradizioni loro utilizzano il nome generico "figura", ma si tratta di un nome che copre tutto ciò che non è un concetto.

La mia impressione è che stiano seguendo la rappresentazione classica da Vernant e Detienne, dell'opposizione tra mito e filosofia. Ciò che c'è prima della filosofia è il discorso del maestro della verità, che è un discorso trascendente, della verità dell'oracolo, assoluta, mentre dall'altro lato c'è il concetto, che è un oggetto prodotto nella discussione della *polis* democratica ed è immanente alla discussione. La parola "figura" ha uno statuto ambiguo nel testo. Se Lévi-Strauss associa la parola "concetto" all'ingegnere, il concetto di "concetto" di Deleuze e Guattari è molto diverso. Ma potrebbe non essere assurdo immaginare che questa idea di figura (in opposizione al concetto) che appare in Deleuze e Guattari definisca qualcosa simile all'opposizione tra pensiero selvaggio e pensiero addomesticato.

Sappiamo allo stesso tempo che il lavoro dell'ingegnere è del tutto teorico, perché nessuno elabora concetti dal nulla, tutto il mondo è *bricoleur*. Potrebbe esserci una tendenza verso una diminuzione del *bricolage* da parte dell'ingegnere perché può ordinare e avere i suoi strumenti su misura, mentre il *bricoleur* deve raccogliere pezzi di ciò che già esiste. L'ingegnere ordina su misura, ma deve comunque utilizzare materiali che esistono sulla faccia della terra, deve usare la tecnologia che la storia gli ha dato. L'ingegnere è quindi anche un tipo di *bricoleur*, anche se non è reciproco, non vale il contrario. Lo stesso vale per il concetto e la figura: il concetto sarebbe una specie di figura, ma la figura è il caso generale e il concetto un caso particolare.

ELSJE LAGROU - *D'altra parte è interessante ricordare che Lévi-Strauss formulerà questa idea dell'arte come modo di conoscere.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un paradosso, perché afferma che la scienza è insuperabile

come conoscenza, ma allo stesso tempo afferma che se il mondo dovesse finire, se tutta la storia umana dovesse finire, ciò che rimarrebbe sarebbero le opere d'arte. Ancora una volta troviamo questa dualità. Ha un'ammirazione immensa per la scienza, ma l'arte ha un valore più elevato, ha una concezione razionalistica della scienza e del romanticismo dell'arte. Quindi entrambe queste cose coesistono nel suo pensiero: razionalismo illuministico e romanticismo.

ELSJE LAGROU - *L'arte ha il fascino di un significato che "va oltre". Quello che resta è ciò che dà il fascino all'arte, una tensione tra l'opera e il referente che lo trascende sempre. Quando la scienza ha risposto a tutto, l'arte è morta, è finita.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Eppure allo stesso tempo non è in grado di farlo a causa di questa inesauribilità del reale. L'impressione è che prima [della scienza] tutto fosse arte. Ricorda un po' l'idea di Rousseau, che gli piace così tanto, dell'uomo che inizialmente parlava attraverso la poesia e ha poi continuato a parlare in prosa. Il primo uomo ha parlato per metafora, in seguito ha cominciato a parlare letteralmente. È come se tutta la conoscenza, l'intero pensiero selvaggio, fosse artistico, mentre nel mondo moderno si fosse poi ridotto all'arte. Lévi-Strauss definisce l'arte come la riserva ecologica del pensiero selvaggio nel mondo moderno. Ciò implica il fatto che prima qualsiasi pratica fosse arte, così come "ogni giorno era il giorno dell'indigeno".

ELSJE LAGROU - *In questo senso, la differenza tra l'interpretazione dell'effetto cognitivo dell'arte in [Alfred] Gell e Lévi-Strauss attira l'attenzione. Per Gell, il piacere che dona l'opera d'arte deriva dal fatto che si è incantati dalla maestria tecnologica dell'artista che si manifesta nell'opera; non si può seguire o conoscere come quest'ultima si realizza. Per Lévi-Strauss invece l'arte produce un piacere cognitivo che dà allo spettatore un potere, oltre che di comprendere come l'artista ha realizzato l'opera, anche di immaginare le soluzioni alle quali l'artista ha dovuto rinunciare per crearla.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - È vero, ne parla ne *Il pensiero selvaggio*.

ELSJE LAGROU - *Quindi l'arte è intesa come un primo modo di gestire il mondo e produrre conoscenza su di esso, ma l'incanto deriva dal fatto che non puoi mai dominarlo completamente.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Alla fine di *L'uomo nudo* appare la questione della funzione simbolica,

quando si parla della risata e dell'improvvisa risoluzione di una scarica emotiva prodotta dalla rottura di una tensione, una tensione che si associa anche al piacere estetico. Nel caso di Gell vieni incantato.

ELSJE LAGROU - *Sei catturato.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Attraverso il labirinto... catturato dal labirinto cognitivo che l'opera d'arte offre. Per Lévi-Strauss appare più come la risoluzione di un enigma.

ELSJE LAGROU - *In Lévi-Strauss abbiamo un modello ridotto, la miniatura come un modo specifico per l'arte di costruire la sua conoscenza del mondo.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Diventi Dio. Si può far coincidere l'intuizione con la comprensione, come una piccola epifania.

ELSJE LAGROU - *Se nel caso di Gell lo spettatore diventa paziente, nel caso di Lévi-Strauss diventa doppiamente agente – ancor più dell'artista stesso, il che mostra il ruolo liberatorio della cognizione per Lévi-Strauss.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un punto interessante. Per Lévi-Strauss, difatti, è lo spettatore il vero artista.

ELSJE LAGROU - *Hai citato una frase visionaria di Lévi-Strauss riguardo alla maschera che vorrei che mi commentassi: "Una maschera non è quello che rappresenta ma è soprattutto quello che trasforma, cioè quello che ha scelto di non rappresentare".*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa frase è in *La via delle maschere*. Non ricordo esattamente il contesto. È quando [Lévi-Strauss] dice che la maschera è in realtà una trasformazione di quella. Solo che poi, trasformandosi, la maschera non rappresenta più esattamente ciò che raffigura. Questa frase ha un doppio significato. Sta chiaramente suggerendo che la maschera non ha una funzione rappresentativa: la vera relazione della maschera non è con il mostro o con lo spirito immaginario che vuole rappresentare, ma con un'altra maschera che trasforma. Ciò equivale a chiedere: il mito kayapo esprime la società kayapo o trasforma un mito bororo? Ovviamente Lévi-Strauss sta forzando la mano, è un'affermazione retorica. La maschera è un buon esempio perché,

in quella che potremmo chiamare l'ontologia lévi-straussiana, lo spirito che la maschera rappresenta non esiste. Quindi l'unica cosa che la maschera può rappresentare è un'altra maschera, perché non c'è nessun animale nella foresta che, ipotizziamo, è come quella maschera.

ELSJE LAGROU - *Penso che la resa di questa frase stia anche nel fatto che indichi una teoria non rappresentazionista delle arti amerindie.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Certo. E il mito è la stessa cosa. Il mito non è ciò che rappresenta, ma ciò che ha scelto di non rappresentare, cioè un altro mito che ha deciso di trasformare piuttosto che copiare. Questa frase è molto sottile perché si tratta di una rappresentazione negativa: la maschera non rappresenta. Trasformare è l'opposto di rappresentare. Rappresentare sarebbe quindi l'opposto di trasformare, sarebbe copiare, produrre l'identico. È come se la pura rappresentazione fosse una copia e la trasformazione fosse l'anti-rappresentazione. È come se ogni significato fosse una trasformazione, non una rappresentazione, come se fosse una teoria non rappresentativa della significazione. Perché ciò che questa maschera significa è l'altra maschera. Quando si guarda questa maschera, quello che si vede è l'altra maschera, che non c'è, non è lì.

ELSJE LAGROU - *E inoltre c'è l'idea che lo spirito non sia mai un'immagine fissa.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. E come mostra Aristóteles [Barcelos Neto] nella sua tesi di dottorato, le maschere dello Xingu non sono il volto degli spiriti, sono le maschere che gli spiriti indossano.

ELSJE LAGROU - *Lo è davvero. Le maschere degli apapaatai sono abiti che fanno per mettersi in mostra o per proteggersi.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Il volto dello spirito è uguale al nostro, per così dire. Ciò che caratterizza gli spiriti è che indossano queste maschere. Gli xinguanos non rappresentano gli spiriti, ma gli spiriti che rappresentano se stessi. Come ha detto Irving Goldman: quando i kwakiutl indossano le maschere ai festival d'inverno, non sono gli spiriti autentici, sono i rappresentanti autentici degli spiriti. Non stanno incarnando lo spirito, non è lo spirito che viene rappresentato, è la rappresentazione dello spirito che è vera o meno.

ELSJE LAGROU - *Nel contesto dell'uso sciamanico dell'ayahuasca assistiamo ad un fenomeno simile. Nel caso dei Kaxinawa, nelle visioni prodotte dal cipó, lo spirito assume sempre un'altra forma, e la trasformazione della forma, del corpo, viene descritta come un processo di togliere e mettere un altro indumento, "un altro mantello", come dicono.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. Cambia forma come vuole.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Ciò ha a che fare con la metodologia del "lavoro a maglia" nelle Mythologiques. Dietro lo sforzo di Lévi-Strauss per mettere a punto questa grande maglia c'è il gioco delle trasformazioni.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Il lavoro a maglia e altre forme di tessuto... il lavoro a maglia ha il solo vantaggio che la separazione tra i fili è maggiore. Perché il tessuto è fatto solo di relazioni, no? In questo modo si passa continuamente dal filo all'oggetto, senza cambiare il piano ontologico. Il lavoro a maglia è un filo che all'improvviso forma un oggetto piatto. Invece di essere monodimensionale, diventa bidimensionale semplicemente perché viene cucito, può addirittura essere tridimensionale, si può creare una sfera a maglia, il che suggerisce che non c'è differenza tra la relazione e il termine, il termine è solo una relazione molto avvolta. Penso che il mito sia la stessa cosa, viene costituito dalle sue relazioni con altri miti. Non vi è alcuna differenza tra le relazioni interne al mito e le relazioni di un mito con un altro mito. Si passa da un mito all'altro nella stessa maniera in cui si passa da un episodio all'altro all'interno del mito. Cioè il mito è fatto, all'interno, delle stesse relazioni che lo legano ad altri miti. È come il filato e il lavoro a maglia, è come se ogni oggetto del lavoro a maglia fosse un mito e i fili collegassero quegli oggetti. È solo una questione di densità: se è più denso c'è un mito, se è meno denso ci sono due miti in relazione tra loro. Ma non c'è differenza di livello tra narrativa, relazioni interne e relazioni esterne.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *L'idea di Lévi-Strauss come un nativo greco che viaggia tessendo una grande rete di miti attraverso le Americhe ci fa pensare a Ulisse che viaggia mentre Penelope lavora a maglia a casa. E, ovviamente, ogni notte annulla quello che ha fatto. Eppure Lévi-Strauss in questo élan, in questa sinfonia, crea un tessuto enorme.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa immagine di Lévi-Strauss come Ulisse e Penelope allo stesso tempo è bella. In fondo le *Mythologiques* sono un'*Odissea*. È un viaggio che l'autore compie in

tutte le Americhe, ritornando nel Brasile Centrale. E nell'ultimo libro delle *Mythologiques* o in *Storia di Lince*, ritorna alla storia dello snidatore di uccelli. È come se lui compisse l'intero viaggio e tornasse allo snidatore, al nido, a casa.

Traduzione dal portoghese di Priscilla Bitencourt Freitas con il contributo di Éden Peretta*

ELSJE LAGROU

è docente di antropologia sociale e culturale alla Federal University di Rio de Janeiro (Graduate Program of Sociology and Anthropology) e ricercatrice del National Center of Research (CNPq). Tra i suoi libri *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (*The fluidity of form: art, alterity and agency in an Amazonian society*, Topbooks, 2007); *Artes indígenas no Brasil* (*Indigenous arts in Brazil*, ComArte, 2009); con Carlo Severi ha curato *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes ameríndias* (*Chimeras in dialogue: grafism and figuration in Amerindian arts*, 7Letras, 2014). Lagrou ha insegnato alla Federal University di Santa Catarina, alla Complutense di Madrid, all'Università di Córdoba, all'Università del Messico, all'Università di Leuven, all'École des Hautes Études, al Musée du quai Branly e all'Università di Columbia.

ELSJE LAGROU

is a Professor of social and cultural anthropology at the Federal University of Rio de Janeiro (Graduate Program of Sociology and Anthropology) and Researcher of the National Center of Research (CNPq). She is the author of *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (*The fluidity of form: art, alterity and agency in an Amazonian society*, Topbooks, 2007); *Artes indígenas no Brasil* (*Indigenous arts in Brazil*, ComArte, 2009); with Carlo Severi she edited *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes ameríndias* (*Chimeras in dialogue: grafism and figuration in Amerindian arts*, 7Letras, 2014). Lagrou thought at the Federal University of Santa Catarina, at The Complutense of Madrid, University of Córdoba, University of México, University of Leuven, École des Hautes Études, Musée du quai Branly and University of Columbia.

LUISA ELVIRA BELAUNDE

ha svolto attività di ricerca in America Latina e ha insegnato nella Durham University (Inghilterra), nell'Istituto di Salud Colectiva (ISC/UFBA) dell'Universidad Federal di Bahia (Brasile), nell'Universidad Nazional della Colombia, nell'Universidad National Mayor di San Marcos (Perù), nella Pontificia Universidad Católica (Perù) e nel Graduate Program in Social Anthropology del Museu Nacional dell'Universidad Federal di Rio de Janeiro (Brasile).

LUISA ELVIRA BELAUNDE

has carried out research in Latin America and has taught at Durham University (England), at the Institute di Salud Colectiva (ISC/UFBA) of the Universidad Federal of Bahia (Brazil), at the Universidad Nacional of Colombia, in the Universidad Nacional Mayor of San Marcos (Peru), in the Pontifical Universidad Católica (Peru) and in the Graduate Program in Social Anthropology of the Museu Nacional of the University Federal of Rio de Janeiro (Brazil).

* Priscilla Bitencourt Freitas è dottore di ricerca in Sociologia Politica presso l'Università Federale di Santa Cartarina (Brasil). Éden Peretta – Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas – Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP (Brasil).

Lévi-Strauss, lo strutturalismo e l'Italia

di SALVATORE D'ONOFRIO

Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convergono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon esser d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservarono in nazioni.

Giambattista Vico, *La scienza nuova*

Il contributo di Claude Lévi-Strauss alla conoscenza dei meccanismi di funzionamento del pensiero e delle società umane non si sarebbe potuto manifestare senza un rinnovamento profondo dell'etnologia, disciplina che iniziò a praticare da autodidatta e in rottura radicale con la pregressa formazione filosofica. Spinto dal desiderio di fuggire dal proprio mondo per scoprire la propria umanità tra gli Altri, questo primo rifiuto esistenziale lo portò nelle Americhe e non impedì all'antropologia di diventare scienza attraverso di lui, attraverso quell'astrazione dall'esperienza vissuta che caratterizza l'etnografia. Assimilata alla storia, perché studia società concrete ancorché senza scrittura, l'etnografia costituisce la prima tappa di una ricerca che richiede non soltanto la precisione nell'osservazione, ma che reclama di essere superata affinché l'antropologia possa raggiungere la sua autonomia tra le altre scienze. Per riformulare i principi e i metodi della "nuova scienza", Lévi-Strauss si è impegnato in un confronto critico permanente, da un lato con la tradizione antropologica che si era costituita a partire dalla seconda metà del XIX secolo, dall'altro con i campi del sapere (psicoanalisi e marxismo, in particolare) che egli indicava nondimeno come fonti del suo pensiero. Questo doppio registro è il filtro con cui si è presa la misura delle tradizioni nazionali rispetto all'antropologia strutturale.

Il caso italiano è singolare, perché lo storicismo (idealistico come marxista) ha costituito nel dopoguerra la spina dorsale della rinascita culturale del Paese, e allo stesso tempo l'ostacolo più vigoroso a una possibile ricezione produttiva dello strutturalismo. Questa difficoltà si palesa non

appena Alberto Cirese traduce per la prima volta un testo di Lévi-Strauss, *La nozione di arcaismo in etnologia*, nel 1954, sulla rivista "La Lapa". L'operazione di Cirese non fu benaccolta da Ernesto de Martino, di cui Cirese era allievo, in nome dell'incompatibilità teorica con lo storicismo marxista del maestro (fabbricato, a dire il vero, sul modello di Croce e con categorie filosofiche di tipo heideggeriano)¹. Come testimonia il ritardo in Italia nello studio della parentela o del mito², gli orientamenti storicistici del dopoguerra hanno indubbiamente limitato lo sviluppo dell'antropologia italiana nella direzione suggerita da Lévi-Strauss, condizionando la ricezione dello strutturalismo in ambiti diversi del sapere.

Ricorderemo qui soltanto tre dei libri italiani pubblicati tra il 1969 e il 1971, in cui si riprendono le fila di un dibattito durato circa dieci anni su settimanali e riviste, principalmente filosofiche o di ispirazione marxista ma anche letterarie³: *La Ragione nascosta* di Sergio Moravia (1969), *Lévi-Strauss. Struttura e storia* di Francesco Remotti (1971) e *La Struttura assente* di Umberto Eco (1968).

Sottolineiamo innanzitutto la qualità di questi lavori. Attraverso i loro *résumés* del pensiero di Lévi-Strauss, gli autori sembrano così convinti e convincenti che si farebbe fatica a riconoscere in essi gli studiosi che, influenzati da presupposti manifestamente ideologici, criticano i principi introdotti dallo strutturalismo.

Nella sua analisi di *La Pensée sauvage*, Moravia rileva "l'ispirazione completamente a-marxiana del padre dell'antropologia strutturale" (1969: 403), e ciò a dispetto dell'orientamento – che egli considera "empiristico-descrittivo" – dell'opera, o dell'importanza attribuita da Lévi-Strauss alle relazioni sociali. Secondo Moravia, nell'itinerario dell'antropologo francese "la diversità empirica appare manipolata e in qualche modo precostituita secondo gli schemi concettuali che vi si vogliono trovare" (*Ibid.*: 404). La necessità di ridurre la realtà ai principi che la governano e di cogliere le opposizioni che la strutturano non è accettabile per chi, come Moravia, trova "particolarmente inquietante" in *Tristi Tropici* la polemica contro la "civiltà avanzata" che ha dimenticato le origini dell'uomo e la difesa delle affinità tra i "selvaggi" e la natura. Se Moravia non

¹ Cfr. Fabietti 1991.

² Cfr. tuttavia Remotti 1973; Miceli 1982; Fabietti 1991. Sul mito cfr. Miceli 1973, primo "Quaderno del Circolo semiologico siciliano" (CSS). Fondato a Palermo nel 1972 da Antonino Buttitta e Antonio Pasqualino, le sue attività hanno contribuito (quanto quelle del "Centro di studi semiotici di Urbino"), alla diffusione dello strutturalismo in Italia. Un luogo di dibattito è stato anche la rivista «Uomo e Cultura».

³ Cfr. Caruso 1963: 19-75; Remotti 1971. Per altri lavori, comprese le interviste, cfr. la bibliografia (di e su Lévi-Strauss), curata da Marion Abélès, in Izard 2004.

accorda alcun valore alla corrispondenza stabilita da Lévi-Strauss tra i sistemi sociali e le specie naturali, troviamo una ragione nella sua ideologia progressista, se non in un pensiero religioso che ha sempre voluto tagliare i ponti tra la natura e la cultura. L'accostamento tra Marx e Rousseau proposto in *Tristi Tropici* va ben oltre il "sapore neoilluminista" intravisto da Moravia (*Ibid.*: 117, cf. anche 89-94) nel progetto lévi-straussiano: l'antropologo individua il fondamento etico dell'antropologia nella sua capacità di contribuire alla costruzione di una nuova società a partire da quelle che già si conoscono (Lévi-Strauss 1960: 380-381).

Anche Remotti rimprovera all'antropologo francese una "utilizzazione parziale e in definitiva deformante del marxismo" (1971: 77): mentre Marx ambisce a mettere in luce al di là delle apparenze le strutture storiche reali, Lévi-Strauss vuole andare oltre il piano del concreto per cogliere le costanti della mente umana. Si ha qui l'impressione che molti critici pensino al marxismo come a un pacchetto da prendere o lasciare; la pagina di *Tristi Tropici*, opportunamente citata da Remotti, dove Lévi-Strauss (1960: 56) riconosce a Marx come a Rousseau di avergli insegnato che lo scopo della scienza è di costruire modelli, conferma piuttosto lo sguardo originale dello strutturalismo sull'uomo. Enunciando questo postulato, l'autore di *Tristi Tropici* aveva certamente in mente la metafora marxiana del ragno e dell'ape, e questa potrebbe essergli servita come riferimento implicito nella definizione del problema delle scelte tecniche affrontato nella sua *Leçon inaugurale* al Collège de France.

È significativo rilevare che, in Italia, il legame più stretto tra strutturalismo e marxismo sia stato realizzato negli studi sulla cultura materiale sviluppati nelle università di Palermo e di Siena, nonché nelle attività della nuova museografia antropologica (Solinas 1989; D'Onofrio 2002b). L'Italia è stata una sede privilegiata del dibattito su questi temi. Prima di tutto, perché sulla rivista italiana "Aut Aut", nel 1965, vi è stata pubblicata in francese (ma con il titolo italiano *Elogio dell'antropologia*: Lévi-Strauss, 1965a) la "lezione inaugurale", in quell'epoca ancora quasi sconosciuta in Francia.⁴ Inoltre, perché questo dibattito aveva già stimolato l'intervista di Paolo Caruso in cui Lévi-Strauss (1963) perimetra ancora una volta lo spazio specifico dello strutturalismo in relazione alle due filosofie del sapere: l'antropologia di Kant (incentrata sul problema dei limiti della conoscenza) e il marxismo. Lo stesso Lévi-Strauss si definisce un "marxista pessimista", perché non soltanto le società primitive non rappresentano la prima fase

⁴ Nello stesso numero, interamente dedicato a Lévi-Strauss, Caruso (1965: 76-88) aveva curato una prima "bibliografia generale degli scritti di e su Claude Lévi-Strauss".

dell'umanità, ma anche perché il loro movimento non procede da uno schema evolutivo capace di liberare l'uomo dalle sue servitù.

Sebbene abbia fornito il paradigma più solido alla fondazione scientifica dell'antropologia, neanche la linguistica sfugge al confronto imposto dallo strutturalismo. Da un lato, Lévi-Strauss (1966a) conferma le leggi generali e il carattere inconscio del fonema, che Moravia (1969: 175 sq., seguito da Remotti 1971: 111 sq.) attribuisce all'“interpretazione deformante” della metodologia di Trubeckoj, ma che appaiono in realtà nei *Principes de phonologie* dello studioso russo: “Le phonème – egli scrive – est une notion linguistique et non pas psychologique. Toute référence à la 'conscience linguistique' doit être écartée en définissant le phonème” (1967: 42 della traduzione francese citata in Lévi-Strauss 1976: 13); d'altra parte, Lévi-Strauss mette in guardia contro una “fedeltà troppo rigida” alle procedure di scomposizione del linguista, e pur accogliendo l'idea di Benveniste e di Jakobson che il segno possa essere motivato, articola una differenza tra *a priori* e *a posteriori* (*Ibid.*) che ne salvaguarda il carattere arbitrario stabilito da Ferdinand de Saussure.

È alle *Thèses* di Praga del 1929 che Umberto Eco fa risalire due punti importanti del metodo di analisi strutturale: una visione *appauvrissant* dell'individuo come del concreto, e il passaggio da una concezione generica della struttura, concepita come un sistema di relazioni organiche in cui tutto si tiene, alla struttura concepita come sistema di differenze. Elemento necessario, la coesione interna di un sistema può essere osservata, secondo Lévi-Strauss, soltanto attraverso lo studio delle trasformazioni grazie alle quali troviamo proprietà simili in sistemi diversi. Al contrario, il semiologo italiano situa sullo stesso piano l'invarianza dei contenuti all'interno di forme variabili. È su questa stessa equivalenza che, secondo Lévi-Strauss (1965b), la “critica letteraria con pretese strutturaliste” finisce per ridursi a un gioco di specchi in cui diventa impossibile “distinguere l'oggetto dalla sua eco simbolica nella coscienza del soggetto”⁵. Eco (1968: 299) dichiara di voler confutare lo strutturalismo in ragione di un duplice rischio. Egli teme, da un lato, che la libertà del soggetto possa risultarne ridotta; dall'altro, che “l'operazione di Lévi-Strauss” – fondata a dire il vero sulla cosiddetta identità della natura umana che il relativismo o il prelogismo di Lévy-Bruhl avevano negato – possa significare “un ritorno occulto all'etnocentrismo” oppure che essa possa portare “il pensiero *diverso* al pensiero *unico*”, cioè al modello storico del ricercatore.

⁵ La differenza di punti di vista si era già manifestata attraverso un commento di Lévi-Strauss, nel corso di un'intervista con Paolo Caruso («Paese Sera-Libri», 20 gennaio 1967), a *Opera aperta* di Eco (1962 e 1967). Fondata sulla molteplicità di interpretazioni possibili, la ricerca di Umberto Eco secondo Lévi-Strauss non può definirsi strutturale. Eco risponderà nella prefazione alla seconda edizione (1967: 13-14).

Nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, Lévi-Strauss scrive: "Il metodo viene applicato in modo così rigoroso, che se dovesse scoprirsi un errore nella soluzione delle equazioni così ottenute, esso avrebbe più probabilità di essere imputato a una lacuna nella conoscenza delle istituzioni indigene, che a un errore di calcolo" (1991: XXXVIII). Qualsiasi antropologo che sia passato attraverso la pratica del lavoro di campo comprenderà facilmente che quest'enunciato è legato soltanto al problema della precisione e del carattere esaustivo delle inchieste etnografiche. Nel suo tentativo di liquidare lo strutturalismo, soltanto Eco può giudicare questa "decisione di metodo di Levi-Strauss" come "singolarmente offensiva per qualsiasi spirito scientifico" (1968: 300)⁶. Ma Eco, esattamente, cosa oppone allo strutturalismo, dopo avergli rimproverato la "sua natura pericolosamente conservatrice", o la sua preferenza per la ricerca di costanti piuttosto che di variabili, oppure la preferenza per il pensiero strutturale piuttosto che per il pensiero seriale? Eco propone, essenzialmente, di rinunciare all'idea di struttura per sostituirla con la teoria dell'"opera aperta", dove il soggetto creativo potrebbe finalmente trovare lo spazio che l'analisi scientifica dei comportamenti umani e della vita sociale gli avevano sottratto.

C'è un altro aspetto della semiotica che viene ravvicinato da Eco allo strutturalismo lévi-straussiano, mentre si ispira principalmente alle teorie di Barthes e di Greimas. È la "semiologia dell'intreccio", che Eco (1968: 405) fa risalire alla *Morfologia della fiaba* di Propp, aggiungendo tuttavia, come in una scala evolutiva che conduce a Greimas⁷, ciò che Lévi-Strauss avrebbe preso in prestito da Propp. Ricordiamo qui che Lévi-Strauss (1966b: 164) – pur riconoscendo "nell'opera profetica del Propp [...] una grande scoperta che doveva precedere di un quarto di secolo i tentativi compiuti da altri [...] nella stessa direzione" – dichiara senza ambiguità che l'analisi strutturalista dei miti è separata da quella "dottrina indipendente" che è il formalismo proppiano: innanzitutto nella nozione di struttura; inoltre nel passaggio dalla successione sintagmatica alla ricostruzione paradigmatica attraverso le unità minime di significato che sono i mitemi; infine, nel rinvio obbligato dello strutturalista al contesto etnografico⁸, laddove Propp si limita a trarre le sue

⁶ Nell'edizione francese la sezione D è stata riscritta e questa espressione cancellata.

⁷ A Didier Eribon che gli pone la questione, Lévi-Strauss (1988) dichiara di essere ancora irritato per il fatto che negli anni 1960 e 1970 si recitavano a proposito dello strutturalismo sempre gli stessi nomi: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes.

⁸ Cfr. D'Onofrio 2004: 195 sq. Michel Izard (2000: 23) ha messo in luce l'identificazione che anche in Francia è stata fatta tra strutturalismo e formalismo, in ragione della confusione tra "approccio formalista" e uso della "formalizzazione". Distinguendo tra il "senso" e il "significato" dei testi, Buttitta (1996: 44-62) evita "le secche in cui finiscono per arenarsi le analisi formalistiche della cultura" (Miceli 1982: 187). Noi connettiamo la fruizione al contesto etnografico, pena il rischio di ricadere nei problemi segnalati alla n. 5.

generalizzazioni dai materiali⁹.

Senza sottostimare le analisi semiologiche dei testi letterari¹⁰, peraltro spesso utili per l'analisi strutturale, si potrebbero adattare loro le parole pronunciate da Gaetano Berruto durante un simposio che ha riunito a Torino i linguisti protagonisti della svolta semiologica negli anni Sessanta. Invertendo il titolo del simposio, "Quando eravamo strutturalisti", Berruto, nel suo contributo "Siamo mai stati strutturalisti?" afferma: "È... assai dubbio che in Italia ci sia stata una linguistica strutturale... Ci troviamo quindi, noi linguisti, ad essere post-strutturalisti senza mai essere stati davvero strutturalisti" (1999: 79)¹¹.

L'accoglienza fatta dall'Italia all'antropologia strutturale non si riduce fortunatamente al rifiuto o alla manipolazione. Esistono campi in cui le sue scoperte hanno trovato applicazione e discussioni rigorose. È il caso degli studi di Cirese (1988) sulla metrica di tradizione orale. È il caso ugualmente degli studi di parentela che, negli ultimi trentacinque anni si sono trovati al centro delle preoccupazioni non soltanto degli antropologi¹² ma anche degli antichisti, per esempio Maurizio Bettini (1996) con i suoi lavori sull'atomo di parentela e il ruolo dello zio materno a Roma. I postulati anti-relativisti del pensiero di Lévi-Strauss sono stati bene accolti anche dagli storici desiderosi di rinnovare i legami con una tradizione che risale a Marc Bloch come a Lucien Febvre, o con il concetto di "lunga durata" di Fernand Braudel. Possiamo ricordare, tra gli altri storici, Carlo Ginzburg (1989) nel suo studio sul Sabba. Benché egli consideri che le divergenze tra il programma di ricerca di Lévi-Strauss e il suo siano importanti quanto le convergenze, resta evidente che queste divergenze si riferiscano meno al metodo che al posto assegnato a fenomeni che Ginzburg situa "tra l'astratta profondità della struttura (prediletta da Lévi-Strauss) e la concretezza superficiale dell'evento" (*Ibid.*: XXXVII). Inoltre, proponendo di rinunciare al postulato di un tempo lineare e uniforme, incapace di spiegare la ricomparsa di forme simboliche analoghe in quadri spazio-temporali eterogenei (*Ibid.*: XXVIII sqq.), Ginzburg rinnova una diversa possibilità di collaborazione fra storici e antropologi (Cfr. d'altra parte Lévi-Strauss 1983: LIII).

Occorre segnalare ancora alcuni altri aspetti significativi dell'attività di Lévi-Strauss verso l'Italia. Alle interviste già menzionate seguirà un lungo saggio pubblicato nell'*Enciclopedia del Novecento*

⁹ La critica di "oscillazione" di Cesare Segre (1974) è a questo proposito mal fondata.

¹⁰ È sufficiente citare i lavori di Segre (1969) o di Buttitta (1983; 1996: 183-195 e 214-226), ispirati dalla lettura del mito di Edipo e di Louis Hjelmslev.

¹¹ Segre (1999: 19) è il solo tra gli intervenuti al simposio a proclamarsi ancora strutturalista, e rivela un tratto della personalità scientifica di Benvenuto Terracini ("già in qualche modo strutturalista") certamente da approfondire.

¹² Cfr. D'Onofrio 2002.

(Lévi-Strauss 1975), in cui discute temi specifici della storia della disciplina; infine gli articoli scritti sul quotidiano “la Repubblica”, sollecitati dall’attualità sociale o scientifica.

Ricordiamo, per concludere, il discorso pronunciato da Lévi-Strauss a Percoto, in provincia di Udine, in occasione della consegna del Premio Internazionale Nonino nel 1986. Qui il rapporto tra antropologia e scienza si conferma in modo toccante. Si tratta però, innanzitutto, di un elogio del lavoro manuale (contadino e artigiano) che, secondo Lévi-Strauss, mantiene un rapporto assai stretto con quello del pensatore e dello scienziato, tanto da potere essere concepito come un “aspetto dell'immenso sforzo dispiegato dall'umanità per capire il mondo” (Lévi-Strauss 2008: 10). Il discorso diventa anche un omaggio all'Italia; nel tentativo di spiegare le testimonianze di interesse manifestate in questo paese per la sua opera, Lévi-Strauss ricorda due tradizioni della storia intellettuale italiana risalenti alla seconda metà del XX secolo: da un lato, gli studi folklorici fondati da Giuseppe Pitre, dall'altro, la ricerca formale da cui ha avuto origine la scuola italiana di logica matematica.

A Lévi-Strauss piace credere inoltre che il Paese di Giambattista Vico, nel cui solco è stato talvolta collocato, abbia saputo riconoscere nel suo lavoro il tentativo di gettare un ponte tra i due campi del concreto e del formale, “poiché – ci dice – partendo dalle credenze e dalle rappresentazioni dei popoli viventi in stretta intimità con la natura e pensanti in termini di colori, rumori, odori, tessiture e sapori, ho cercato di allargare i confini della nostra logica per afferrare meglio certi meccanismi ereditari che presiedono all'attività intellettuale” (*Ibid.*: 11). È con questa definizione così calzante del lavoro dell'antropologo che concludiamo il nostro omaggio a Lévi-Strauss, ricordandone inoltre, con affetto e commozione, lo sforzo fatto per conferire alla nostra disciplina uno statuto scientifico.

Bibliografia

BERRUTO, GAETANO

1999 *Siamo mai stati strutturalisti?*, in G. L. Beccaria, ed., *Quando eravamo strutturalisti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 77-81.

BETTINI, MAURIZIO

1988 *Antropologia e cultura romana*, Carocci, Roma.

BUTTITTA, ANTONINO

1983 *La semiotica impura di P. P. Pasolini*, in P. Lendinara e M. C. Ruta, eds, *Per una storia della semiotica, Teorie e metodi*, Quaderni del Circolo semiologico siciliano, 15-16, pp. 315-320.

1996 *Dei segni e dei miti*, Sellerio, Palermo.

CARUSO, PAOLO

1963 *Intervista a C. Lévi-Strauss*, in «Aut Aut», 77.

1965 *Bibliografia generale degli scritti di e su Claude Lévi-Strauss*, in «Aut Aut», 88, pp. 76-88.

1967 *Intervista a C. Lévi-Strauss*, in «Paese Sera», 20 gennaio.

CIRESE, ALBERTO MARIO

1988 *Ragioni metriche*, Sellerio, Palermo.

D'ONOFRIO, SALVATORE

2002a *Le "front chaud" de la parenté*, in «Gradhiva», 52, pp. 85-95.

2002b *Lingua, cultura materiale, musei*, in J. Cuisenier e J. Vibaek, eds., *Museo e cultura*, Sellerio, Palermo, pp. 76-101.

2004 *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

ECO, UMBERTO

1962 *Opera aperta*, Bompiani, Milano (seconda ed. 1967).

1968 *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*, Bompiani, Milano.

FABIETTI, UGO

1991 *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.

GINZBURG, CARLO

1989 *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.

IZARD, MICHEL

2000 *Dello strutturalismo dal vivo*, in M. Izard e F. Viti, eds., *Antropologia delle tradizioni intellettuali: Francia e Italia*, CISU, Roma, pp. 21-30.

2004 *Lévi-Strauss*, Cahier de L'Herne, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1954 *La nozione di arcaismo in etnologia*, in «La Lapa», 1 (II), pp. 1-8.
- 1965a *Elogio dell'antropologia*, in «Aut Aut», 88, pp. 7-41.
- 1965b *Strutturalismo e critica*, risposta a un questionario compilato da Cesare Segre, in «Paragone», 182, aprile.
- 1966a *L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*, in *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, pp. 47-69.
- 1966b *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp*, in V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino, pp. 163-199.
- 1975 *Antropologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 202-214.
- 1976 *Préface*, in R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Les éditions de Minuit, Paris.
- 1983 *Histoire et ethnologie*, in «Annales E.S.C.», 6 (38), pp. 1217-1231.
- 1991 *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. XV-LIV.
- 2008 *Sull'Italia*, in S. D'Onofrio, ed., *Claude Lévi-Strauss fotografato da Marion Kalter*, Electa, Napoli.

MICELI, SILVANA

- 1973 *Struttura e senso del mito*, Quaderni del Circolo semiologico siciliano, I, Stampatori Tipografici Associati, Palermo.
- 1982 *In nome del segno*, Sellerio, Palermo.

MORAVIA, SERGIO

- 1969 *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze.

PROPP, VLADIMIR JAKOVLEVIČ

- 1966 *Morfologia della fiaba*, trad. it. con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Einaudi, Torino.

REMOTTI, FRANCESCO

- 1971 *Lévi-Strauss, Struttura e storia*, Einaudi, Torino.
- 1973 *I sistemi di parentela*, Loescher, Torino.

SEGRE, CESARE

- 1969 *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia*, Einaudi, Torino.
- 1974 *Le strutture e il tempo*, Einaudi, Torino.
- 1999 *Quando siamo diventati strutturalisti*, in G. Beccaria, *Quando eravamo strutturalisti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 19-26.

SOLINAS, PIER GIORGIO

- 1989 *Gli oggetti esemplari*, Editori del Grifo, Montepulciano.

TROUBECKOJ, NIKOLAJ SERGEEVIC

- 1967 *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris.

Abstract – ITA

Benché abbia costituito nel dopoguerra la spina dorsale della rinascita culturale del Paese, lo storicismo italiano, marxista come idealista, è stato l'ostacolo più vigoroso a una possibile ricezione produttiva dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss. Non sono mancate tuttavia in Italia manifestazioni di interesse e applicazioni rigorose del metodo strutturale in diversi campi del sapere.

Abstract – ENG

Although after the war it was the backbone of the country's cultural rebirth, Italian historicism, marxist as an idealist, was the most vigorous obstacle to a possible productive reception of Claude Lévi-Strauss's structuralism. However, in Italy there were also expressions of interest and rigorous applications of the structural method in various fields of knowledge.

SALVATORE D'ONOFRIO

è professore all'Università di Palermo, docente all'École des hautes études en sciences sociales e membro del Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France, dove coordina i Cahiers d'anthropologie sociale e l'équipe "Archives du Nouvel An à Paris". Tra le sue ultime pubblicazioni: *Le Sauvage et son double* (2011), *Les Fluides d'Aristote* (2014), *Le Matin des dieux* (2018), *Le parentele spirituali* (2018) e *Lévi-Strauss face à la catastrophe* (2018, trad. it. *Lévi-Strauss e la catastrofe*, 2019). Ha coordinato la pubblicazione di due libri di Françoise Héritier: *Une Pensée en mouvement* (2009) e *Sida, un défi anthropologique* (2013). Ha diretto, con Emmanuel Terray, il Cahier de L'Herne *Françoise Héritier* (2018).

SALVATORE D'ONOFRIO

is professor at the University of Palermo, lecturer at the École des hautes études en sciences sociales and member of the Laboratoire d'anthropologie sociale of the Collège de France, where he coordinates the Cahiers d'anthropologie social and the team "Archives du Nouvel An à Paris". Among his latest publications: *Le Sauvage et son double* (2011), *Les Fluides d'Aristote* (2014), *Le Matin des dieux* (2018), *Le parentele spirituali* (2018) and *Lévi-Strauss face à la catastrophe* (2018, it. transl. *Lévi-Strauss e la catastrofe*, 2019). He coordinated the publication of two books by Françoise Héritier: *Une Pensée en mouvement* (2009) and *Sida, un défi anthropologique* (2013). He directed, with Emmanuel Terray, the Cahier de L'Herne *Françoise Héritier* (2018).

In un lampo. Il tutto e le parti in Lévi-Strauss

di ENRICO REDAELLI

Il rapporto tra la società e gli individui che la compongono costituisce uno dei problemi più spinosi per le scienze umane, in particolare per la sociologia e l'antropologia, chiamate a dar ragione dell'agire del singolo nella sua interazione con l'agire collettivo. A partire dal XIX secolo la riflessione filosofica e sociologica ha elaborato prospettive alternative al classico modello atomistico (il tutto è la somma delle parti) orientandosi piuttosto verso modelli organicistici (le parti come funzioni di un tutto che le trascende). Si pensi a Hegel, Comte, Royce, Peirce e, nel XX secolo, alla Scuola sociologica di Durkheim: il punto di partenza di queste differenti prospettive è che non sia possibile comprendere l'agire del singolo al di fuori della comunità e di quella logica sociale che al vivere comune dà corpo e consistenza.

Pur condividendo questa impostazione di fondo, Lévi-Strauss dà però un taglio completamente originale al problema del rapporto tra il tutto e le parti e, più specificamente, tra la comunità e i suoi componenti. Si tratta di un taglio che si distingue tanto dal modello atomistico quanto dal modello organicistico.

Due sono le metafore cui ricorre l'antropologo strutturalista nel pensare la relazione tra la totalità ("struttura") e le parti: il gioco e la musica. Attraverso la composizione musicale e, in particolare, il gioco degli scacchi, è possibile chiarire l'originalità di tale approccio come una "logica della disgiunzione inclusiva". Per illustrare tale prospettiva seguiremo un percorso in tre tappe lungo l'itinerario intellettuale di Lévi-Strauss: simultaneità, scacchi e musica sono le tre figure che ci faranno da guida.

Simultaneità

La nozione di simultaneità è onnipresente nell'opera di Lévi-Strauss: si potrebbe quasi dire che costituisca la lente attraverso cui l'antropologo strutturalista vede il mondo. Un esempio paradigmatico è il modo in cui egli rilegge criticamente il tema dello scambio nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*.

Quando Mauss inizia a confrontare le ricerche etnografiche di Boas sul rito del *potlach* e quelle di Malinowski sul rito del *kula* gli si compone sotto gli occhi, come in un puzzle, un'immagine della socialità umana del tutto inedita. Il risultato di quella composizione, che si arricchisce via via di altre tessere dando vita al celebre *Saggio sul dono* del 1923, costituirà la tomba dell'idea di *homo oeconomicus*. Ossia di quella idea – suggerita da Adam Smith e divenuta in seguito “fondamento antropologico” della teoria economica classica – secondo la quale, ai primordi dell'umanità, gli individui entrerebbero in relazione tra loro iniziando a scambiarsi beni per ragioni di utilità, mossi cioè dai propri privati bisogni e desideri. Così, secondo un modello atomistico, sorgerebbero l'economia e la socialità umana. Tutt'altra immagine emerge invece dalle ricerche degli etnologi che Mauss sapientemente compone in un unico quadro: come le formiche di un termitaio o le api di un alveare, gli uomini agiscono e interagiscono tra loro in base a una logica che li sovrasta. Una “forza” – questa l'espressione usata da Mauss¹ – sembra governare le loro azioni. Quella forza che obbliga a donare, a ricevere, a restituire.

Ora, ciò che il *Saggio sul dono* concepisce come una triplice obbligazione (donare, ricevere, restituire), è colto da Lévi-Strauss nel suo carattere unitario. Egli non vede all'opera una forza obbligante in ciascuno dei momenti che scandisce la vita sociale delle popolazioni primitive, ma vi vede, da subito, un fenomeno solo: lo scambio. Lo scambio in quanto base fondante della socialità umana. E se lo intende come qualcosa di unico, anziché di tripartito, è perché concepisce le fasi del dono, del suo accoglimento e del contro dono, spesso distanti nel tempo e nello spazio, come se fossero *simultanee*. Lo scambio si delinea allora come una totalità sintetica che non risulta dalla somma delle parti, ma che è semmai loro condizione di possibilità. Nell'unità dello scambio, come pensata da Lévi-Strauss, le parti sono non soltanto le fasi che ne scandiscono la temporalità, ma anche i soggetti coinvolti: le parti che donano, ricevono e restituiscono doni sono tali solo in quanto partecipano del tutto. Ecco le sue parole: “È lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo, non le operazioni distinte in cui lo scompone la vita sociale. Qui, come altrove, ma qui soprattutto, si sarebbe dovuto applicare un precetto che lo stesso Mauss aveva già formulato nel *Saggio sulla magia*: ‘L'unità del tutto è più reale di ciascuna delle sue parti’” (1950: XLII).

Ma questo tutto che cos'è? Nella sua *Introduzione* Lévi-Strauss si guarda bene dal definirlo, consapevole che esso è una totalità che si manifesta solo nelle sue parti. Si limita infatti a dire:

¹ Introducendo il *Saggio sul dono*, Mauss scrive: “Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi? Ecco il problema sul quale ci soffermeremo in modo più particolare” (Mauss 1923-1924: 158).

Mauss ne aveva pur intuito qualcosa proprio nel *Saggio sulla magia*, mettendovi al centro la nozione di *mana*. Tentare di definire il *mana*, come noto, è un'ardua impresa. Infatti, il padre dello strutturalismo subito dopo aggiunge che si rifiuta di seguire Mauss "quando egli va a ricercare la nozione di *mana* in un ordine di realtà diverso da quello delle relazioni che essa aiuta a costruire" (1950: XLVIII). Il *mana* – che è ad un tempo sostantivo, aggettivo e verbo – non sarebbe insomma dell'ordine delle cose, delle qualità, delle azioni, bensì dell'ordine della *relazione*. E infine chiosa: quando parla di *mana*, l'uomo primitivo esprime l'esigenza di una "totalità non percepita" (1950: XLIX). Un tutto che è più reale di ciascuna delle sue parti ma che non si dà (non è percepito come totalità) se non nelle sue parti: così, secondo l'antropologo strutturalista, andrebbero letti il *mana* nel *Saggio sulla magia* e lo scambio nel *Saggio sul dono*.

Per ricorrere a una metafora molto cara a Lévi-Strauss, quella del gioco, potremmo raffigurarci questa "totalità non percepita" come le regole che presiedono un gioco da tavola, ad esempio la dama o gli scacchi: a differenza delle pedine, le regole non sono visibili sulla scacchiera, eppure queste governano i movimenti di quelle. Dobbiamo perciò intendere la totalità come un insieme di *a priori*? Invero, l'approccio dell'antropologo francese, guardato a fondo, mostra una ricchezza e un'originalità che non si lasciano ricondurre nelle strettoie del trascendentalismo kantiano, aprendo piuttosto la via a una prospettiva immanentista che oggi, sotto il nume tutelare di Spinoza, orienta larga parte del dibattito filosofico. Si accede a tale via se si comprende la simultaneità di gioco e regole così com'è pensata da Lévi-Strauss.

Scacchi

I riferimenti al gioco sono onnipresenti nell'opera dell'autore (in particolare in *Primitivi e civilizzati*, in *Razza e storia*, nel *Pensiero selvaggio*). Vi è indubbiamente una predilezione per la roulette, ma nelle *Strutture elementari della parentela* troviamo invece gli scacchi. Il tema è sempre lo scambio (lo scambio delle donne quale fondamento di tutti gli altri scambi) che qui è paragonato al gioco degli scacchi (Lévi-Strauss 1964a: 103). È un'analogia fugace ma, a ben guardare, la metafora degli scacchi sembra attraversare tutta l'opera come un fiume carsico: che cos'è la struttura dei legami di parentela se non un'immensa scacchiera (su cui vengono mosse le pedine del dono, *in primis* le donne)? Approfondiamo la metafora e vi ritroveremo sul fondo la simultaneità.

Una breve spiegazione in tre mosse del quadro generale, anche se noto.

Primo. La scacchiera dei legami di parentela è disegnata da due ordini di linee: filiazioni (linee

verticali) e alleanze matrimoniali (linee orizzontali). Se le linee verticali hanno una natura intrinsecamente gerarchica, dispiegandosi tra padre e figlio e figli dei figli, quelle orizzontali, che uniscono in parentela moglie e marito e i rispettivi clan familiari, hanno invece un carattere più arbitrario e spiccatamente politico, diremmo quasi politico-economico. Le linee orizzontali sono cioè il frutto di un'abile tessitura: i matrimoni sono combinati per stabilire alleanze con un altro clan, magari nel villaggio accanto, mediante lo scambio delle figlie, date in sposa e spedite a vivere nella casa del marito. La donna è insomma la prima forma di moneta, il primo mezzo di scambio attraverso cui la tribù estende la propria rete familiare e il proprio potere sul territorio. E questo non solo nei sistemi patrilineari. Anche nei sistemi matrilineari, nonostante la donna ne porti il filo, la tessitura della parentela è sempre affare di uomini: la donna va normalmente a risiedere nel villaggio del marito e lì non è che la punta dell'ago, portatore del proprio filo di discendenza, in cui l'autorità è sempre e comunque maschile. Per dirla con Lévi-Strauss, "la filiazione matrilineare è la mano del padre o del fratello che si stende fino al villaggio del cognato" (1964a: 179).

Secondo. Come intuibile da quanto appena detto, in queste strutture di parentela c'è ben poco di "naturale": la scacchiera, più che fotografare un dato di fatto o, per così dire, "di sangue", è il risultato di una vera e propria strategia politico-territoriale, risponde insomma a ragioni "di suolo"².

Essendo le ragioni del sangue (linee verticali) indistricabilmente intrecciate a quelle del suolo (linee orizzontali), l'intera scacchiera, nel suo complesso, è, per usare le categorie di Lévi-Strauss, più un artefatto culturale che un dato naturale (sia detto tra parentesi, l'antropologo qui gioca con le categorie di natura e cultura, che altrove sottopone a critica, consapevole di quanto esse vadano prese con le pinze e non assunte in modo ingenuo). Questo artefatto è poi la base di tutta la vita sociale delle popolazioni primitive: le regole di condivisione e distribuzione del cibo ricalcano infatti i legami di parentela, ossia la regola di distribuzione delle donne, su cui viene a organizzarsi ogni altro tipo di scambio e, dunque, l'intera rete dei debiti e dei crediti simbolici (Lévi-Strauss 1964a: 71 e segg).

Terzo. Le linee verticali delle filiazioni e le linee orizzontali delle alleanze disegnano delle caselle ("padre", "figlio", "sorella", "zio", "suocero", ...) ognuna delle quali è un ruolo definito da regole

² Come osservano Deleuze e Guattari, "i marxisti hanno ragione di ricordare che se la parentela è dominante nella società primitiva, essa è determinata ad esserlo da fattori economici e politici. E se la filiazione esprime ciò che è dominante pur essendo determinato, l'alleanza esprime ciò che è determinante, o meglio il ritorno del determinante nel sistema determinato di dominanza" (Deleuze – Guattari 1972: 163).

prestabilite e occupa una precisa posizione nell'economia dell'insieme. Essere "zio" significa avere determinati obblighi e prerogative, ossia debiti e crediti simbolici: svolgere una certa funzione anziché un'altra in una determinata cerimonia, doversi relazionare alla sorella in un modo, ai figli della sorella in un altro, fare dei doni a x e riceverne da y, poter prendere moglie entro questa categoria di donne e non entro quest'altra. Detto in termini strutturalisti, la casella "zio" ha un puro valore posizionale: essa non è che l'insieme dei rapporti differenziali (debiti/crediti) con tutte le altre caselle. A guidare l'analisi di Lévi-Strauss è cioè la logica della disgiunzione inclusiva.

Tale logica ha il suo modello di riferimento nella linguistica di De Saussure (ogni segno linguistico ha un puro valore posizionale determinato dal rapporto differenziale con tutti gli altri segni) ma il medesimo principio è rintracciabile, ancor prima, in Hegel (il sillogismo disgiuntivo hegeliano, che i medievali chiamavano *modus tollendo ponens*, risponde alla medesima logica: "A è B" solo in quanto "A è o B o C o D" ma "A non è né C né D"). Qui però, trattandosi di antropologia, ricorriamo alle parole di un'antropologa, che dice il medesimo in un linguaggio più "umano": "Le persone sono integralmente costituite dalle loro relazioni" (Strathern 1992: 101). Come però sono date queste relazioni? Con questa domanda ci avviciniamo al tema della simultaneità.

Tutte le linee e tutte le caselle hanno un punto di propulsione: l'unione sessuale. Ogni unione è un punto in cui l'asse verticale e quello orizzontale s'incrociano e nuovamente si dipartono (nuovi figli, nuove alleanze). È in quel punto che, ogni volta, l'intera scacchiera si rigenera. Perciò, la regola che stabilisce chi può unirsi con chi determina le combinazioni possibili di linee e la distribuzione delle caselle sulla scacchiera (i ruoli e le regole che ne conseguono). Si tratta della regola madre: la proibizione dell'incesto.

Squadernando in oltre 600 pagine la mappa planetaria dei legami di alleanza e filiazione nelle diverse società (con un rigore e una lucidità di analisi davvero stupefacenti), l'opera di Lévi-Strauss mostra come la proibizione dell'incesto sia l'unica regola presente trasversalmente presso tutte le popolazioni e civiltà, tanto da potersi considerare il fondamento universale della cultura umana (1964a: 46 e segg). Anzi, in rapporto alla tradizionale dicotomia natura/cultura (ogni cultura con le sue regole è sempre particolare, solo le leggi di natura sono universali) essa costituisce uno "scandalo" (1964a: 47), scrive l'autore, poiché, essendo una regola culturale ma con la stessa universalità delle leggi naturali, sembra doversi collocare sul crinale tra natura e cultura, o nel punto di conversione dell'una nell'altra. Pur trovando applicazioni differenziate, in tutte le società

essa risponde sempre alla medesima istanza: si tratta di assegnare le donne secondo un principio di condivisione. La proibizione dell'incesto, spiega infatti Lévi-Strauss, "non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia. È la regola del dono per eccellenza" (1964a: 617). Essa va dunque intesa nel suo meccanismo generale, al di là delle peculiarità locali, secondo la logica della disgiunzione inclusiva, nel suo duplice funzionamento negativo-positivo (non solo per ciò che proibisce ma anche per ciò che permette):

"Il fenomeno fondamentale che risulta dalla proibizione dell'incesto è il medesimo: a partire dal momento in cui io mi vieto l'uso di una donna, che così diviene disponibile per un altro uomo, c'è da qualche parte un uomo che rinuncia ad una donna che, perciò, diviene disponibile per me. Il contenuto della proibizione non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediatamente, uno scambio" (1964a: 99).

La proibizione dell'incesto, come la intende Lévi-Strauss, non è dunque una regola di contenuto quanto un puro principio formale (è infatti definita "regola in quanto regola" [1964a: 90]), ossia il principio generatore della scacchiera e di tutte le sue caselle nel loro reciproco differenziarsi. È una "legge della Natura" nel senso in cui la intenderebbe Spinoza: non un ordine o un comandamento (cfr. Spinoza 1677: 455 e segg), bensì una "composizione di rapporti" (Deleuze 2013: 107). Se l'unione sessuale è il punto di propulsione delle linee, laddove esse ogni volta si (ri)attualizzano, la proibizione dell'incesto è la loro virtualità, la loro relazione in potenza e il loro principio di dispiegamento: è l'*evento* della scacchiera e la sua logica interna di distribuzione.

Si inizia allora a intuire in che senso le parti, le caselle della scacchiera, non esistano indipendentemente dal tutto che le istituisce. Se ne comprende la portata in questo commento di Viveiros De Castro alle *Strutture*: "Mia sorella è mia sorella *perché* è una sposa per qualcun altro: le sorelle non nascono come sorelle senza nascere al tempo stesso come spose; la sorella esiste *perché vi sia* la sposa; ogni 'donna' è un termine – una metarelazione – costituita dalla relazione simmetrica tra le relazioni di 'sorella' e di 'sposa' (la stessa cosa, evidentemente, vale per gli 'uomini')" (Viveiros de Castro 2014: 114). Per dirla con Spinoza, ogni termine è un *modo*, ossia un nodo (*nexus*) o complesso di nodi (*connexio*) in connessione tra loro (cfr. Vinciguerra 2015: 105).

La consanguineità della sorella, dunque, non è un dato biologico di base, ma è istituita: è un artefatto culturale, allo stesso titolo dell'affinità della sposa. Che i legami di parentela siano un artefatto interamente culturale è abbastanza ovvio nella nostra *cultura* – appunto! – dove, sin dal tempo dei romani, si può essere padri senza avere coi figli legami di sangue, ma qui si sta suggerendo altro. Posto che, se tutto è un “artefatto culturale”, niente lo è (sicché è la stessa distinzione natura/cultura ad essere qui in questione³), il punto è un altro, ossia che il legame di sangue (sorella) è dato per differenza dal legame di affinità (sposa) e viceversa. E questa differenza, che unisce disgiungendo, è istituita dalla proibizione dell'incesto, ossia dalla logica della disgiunzione inclusiva che dice: A è o B o C (o sorella o sposa). Le caselle non esistono l'una senza l'altra (inclusione) pur non essendo l'una l'altra (disgiunzione) ma tale relazione, a sua volta, non esiste se non *simultaneamente* alla relazione con tutte le altre caselle e con tutte le relazioni tra caselle: “È la relazione con l'altro sesso (quello tra me e mia sorella/sposa) che genera la mia relazione con il mio stesso sesso (mio cognato)” (Viveiros de Castro 2017: 114) e via procedendo per differenziazioni inclusivo-disgiuntive. Ciò significa: tutte le caselle della scacchiera non possono che darsi, virtualmente, in un colpo solo e la proibizione dell'incesto è questa virtualità nel suo farsi in atto, la differenza di potenziale che tutte le attraversa simultaneamente.

Musica

Come il gioco e gli scacchi, anche la musica è un tema onnipresente nell'opera di Lévi-Strauss e accompagna il suo pensiero come un basso continuo (in un senso, come vedremo, letterale: il basso continuo come ciò che, nella musica barocca, fornisce la *struttura armonica*)⁴.

Se ad esempio ne *Il crudo e il cotto* troviamo un'analogia tra musica e mito (1964b: 31), in *Mito e significato* l'autore arriva a mostrare che alcuni miti sono costruiti “come una sonata, o una sinfonia, o un rondò o una toccata” (1978: 62), fornendo anche un'esemplificazione di questa analogia strutturale attraverso il confronto tra una certa categoria di miti e la fuga di Bach. Ma, al di là di queste citazioni e fugaci analogie, la musica sembra rivestire un ruolo fondamentale nel modo in cui Lévi-Strauss *pensa*. Nel modo in cui pensa, ad esempio, le strutture elementari della parentela, ossia la nostra scacchiera (e, in generale, qualsiasi struttura).

Ciò detto, andiamo con ordine.

³ Cfr. le acute osservazioni in merito di Derrida (1967: 364 e segg).

⁴ Sulla musica in Lévi-Strauss cfr. Ruwet (1972: 116 e segg), Nattiez (2008) e Piana (2013).

Della scacchiera, la proibizione dell'incesto è, dicevamo, principio generatore, *evento*, costituendo in questo senso il fondamento universale della cultura umana (o, se ben s'intende Lévi-Strauss, fondamento della stessa differenza natura/cultura). Ma questa "regola in quanto regola", che attraversa come una differenza di potenziale tutte le caselle, a sua volta, da dove deriva?

Domanda impertinente, che chiede del fondamento del fondamento. Di solito, giunti a questo punto, si invoca il buon Dio. È ciò che fa ad esempio Borges alla fine di una bellissima poesia dedicata proprio agli *Scacchi*: se i pezzi sulla scacchiera sono mossi dai giocatori, questi ultimi sono a loro volta prigionieri d'una loro scacchiera "fatta di nere notti e bianchi giorni", quali pedine nelle mani di Dio. Sulla nostra scacchiera sociale, se le pedine del dono (*in primis* la donna) sono scambiate da una casella all'altra, gli uomini che le muovono sono a loro volta incasellati (sono appunto "caselle", ossia ruoli) dentro una logica più grande di loro, che non governano ma che li governa (la proibizione dell'incesto quale principio formale inclusivo-disgiuntivo che distribuisce tutte le caselle e le loro relazioni). Ed ecco la domanda impertinente di Borges (1960: 123):

"Dio muove il giocatore, e questi il pezzo.

Che dio dietro di Dio la trama inizia

di tempo e sogno e polvere e agonia?"

Questa retrocessione del fondamento può essere applicata anche a quella "regola in quanto regola" che per l'antropologo francese è alla base dell'agire sociale in quanto strutturarsi del sociale stesso. Ecco, questa mossa di Borges non è però la mossa di Lévi-Strauss. Rinviando a una trascendenza, il gioco del rinvio può proseguire all'infinito, come ironicamente suggerisce Borges (c'è sempre una scacchiera dietro la scacchiera). Non è così che pensa lo strutturalista, non è questa la sua *Stimmung*, non è questa la tonalità in cui la musica suonerebbe al suo orecchio. Non è questo il rapporto tra il tutto e le parti, come pensato da Lévi-Strauss, questo è semmai il modo in cui lo pensa il *Parmenide* di Platone (che costringe infatti i suoi personaggi a moltiplicare le ipotesi all'infinito, sino a chiudere in aporia)⁵. Come pensa Lévi-Strauss? Qual è invece la sua mossa?

⁵ Nelle sue lezioni su Spinoza, Deleuze sottolinea come tra l'Uno e i molti del *Parmenide* (ossia, il tutto e le parti) vi sia una differenza di natura: per Platone l'Uno è infatti trascendente e questa trascendenza significa differenza gerarchica, preminenza e superiorità sui molti (cfr. Deleuze 2013: 98). È, potremmo dire, proprio questa superiorità dell'Uno a generare il rinvio all'infinito e tutti i paradossi insolubili relativi al rapporto coi molti.

Si è spesso detto che, nel suo “positivismo” orizzontale (piuttosto che verticale), sincronico (piuttosto che diacronico), ortogonale (piuttosto che algebrico), Lévi-Strauss tagli via la trascendenza (se Lévinas definisce *Tristi tropici* “il libro più ateo che sia stato scritto nei nostri tempi”, Lacan ritiene addirittura che l’autore provi per la trascendenza “paura e avversione”). Si misurerebbe qui tutta la sua distanza da Mauss e, più in generale, dalla Scuola sociologica di Durkheim e dal primato che essa accorda al religioso (*Le strutture elementari della parentela* è, in tutto e per tutto, un controcanto alle *Forme elementari della vita religiosa* di Durkheim). Ma ne siamo certi?

Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss: tutti e tre concordano sul principio generale per cui “l’unità del tutto è più reale di ciascuna delle sue parti” (un motto che i tre sembrano passarsi di mano in mano), ma nel concepire questo “tutto” le prospettive divergono, o forse diverge il ruolo che tra queste esso vi gioca. In che senso? Si può cogliere tale divergenza confrontando il modo in cui Mauss e Lévi-Strauss intendono il simbolico, ossia la dinamica dello scambio e il suo fondamento. È vero, c’è in Mauss una tensione verticale che Lévi-Strauss sembra sempre voler ricondurre a un piano orizzontale. Nel primo questa tensione è sempre sul punto di bucare la scacchiera in direzione della trascendenza (à la Borges): nel *Saggio sul dono* Mauss non solo stabilisce un’analogia tra dono e sacrificio, ma vede in quest’ultimo – inteso come scambio rituale tra uomini e dèi – il modello originario da cui deriva ogni forma di scambio tra gli uomini (cfr. Mauss 1923-1924: 178). E se anche la scacchiera maussiana è un circuito di debiti e crediti, non è del tutto illecito vedervi all’opera una sorta di “debito primordiale”, cui l’uomo corrisponderebbe col sacrificio (cfr. Redaelli 2016).

Viceversa, in Lévi-Strauss gli dèi sono sempre caselle interne alla scacchiera (cfr. 1964b: 192-193) e, quando si tratta di spiegare il simbolico, l’autore lo riconduce ogni volta a un più “orizzontale” principio di reciprocità: che cos’è la proibizione dell’incesto che anima la scacchiera nel suo gioco dinamico di debiti e crediti? Una “regola di reciprocità” (1964a: 99). Questa “regola in quanto regola” l’abbiamo anche definita “differenza di potenziale” e, quando l’antropologo strutturalista riprende quest’idea da Mauss⁶, subito la declina in termini di eccesso o sovrabbondanza (sovrabbondanza del significante sul significato, con riferimento a De Saussure). Piuttosto che una

⁶ “Differenza di potenziale” è l’espressione utilizzata da Mauss per spiegare il *mana* (cfr. Mauss 1902-1903: 123) che Lévi-Strauss riprende nella sua *Introduzione*, facendola slittare dal *Saggio sulla magia* al *Saggio sul dono*, giacché entrambi, nella lettura che ne dà lo strutturalista, hanno a tema la “totalità non percepita” (cfr. Lévi-Strauss 1950).

mancanza e un “debito primordiale”, ad animare la scacchiera lévi-straussiana troviamo una sorta di eccedenza, come un surplus di corrente elettrica che mette in moto l’intero sistema. Le caselle “sorella”, “sposa”, “zio” ecc. sarebbero allora, per usare un’immagine di Artaud, “corpi elettrici” (Artaud 1994: 157), caricati come pile e mossi da un’energia che tutti li lega simultaneamente⁷.

C’è dunque una trascendenza? Forse, ma come intenderla? Come concepire questa scarica di corrente nel suo dispiegarsi inclusivo-disgiuntivo? Si sarebbe tentati di immaginarla come un fulmine che attraversa e dà vita a tutte le caselle istituendole nei loro rapporti differenziali. Proponiamo invece un’altra immagine che forse coglie meglio il nodo in questione: non il fulmine, ma il lampo. Se i fulmini scendono dall’alto verso il basso (e vuole il mito che li invii Zeus), il lampo è invece simultaneo in tutte le direzioni. Che significa ciò? Detto fuor di metafora, non: Lévi-Strauss taglia via la trascendenza; piuttosto: nel suo modo di pensare, la trascendenza è immanenza. Il Dio di Spinoza, anziché Zeus. Un lampo, anziché un fulmine.

La questione, allora, non è quella di un supposto primato del verticale sull’orizzontale, piuttosto che dell’orizzontale sul verticale, la questione semmai è *come leggere* il verticale e l’orizzontale. E qui veniamo al punto: bisogna leggerli come una partitura musicale. È quanto da Lévi-Strauss suggerito in un lungo ma illuminante esempio che forse chiarisce, in un lampo, il nesso tra scacchi (linee orizzontali-verticali), musica e simultaneità:

“Immaginiamo alcuni archeologi del futuro, caduti da un altro pianeta quando ogni vita umana sarà già scomparsa dalla superficie della Terra e che scavino nel posto dove si trovava una nostra biblioteca. Questi archeologi ignorano tutto della nostra scrittura, ma cercano di decifrarla, il che presuppone tanto per cominciare la scoperta che l’alfabeto che noi stampiamo si legga da sinistra a destra e dall’alto in basso. Eppure, una categoria di volumi resterà indecifrabile in questa maniera. Saranno le partiture d’orchestra, conservate nella sezione di musicologia. Quegli scienziati si accaniranno probabilmente a leggerne le righe una dopo l’altra, cominciando dall’alto della pagina e considerandole tutte in successione; poi, si accorgeranno che certi gruppi di note si ripetono a intervalli, in maniera identica o parziale, e che certi contorni melodici, apparentemente lontani fra loro, presentano analogie. Allora, forse, si chiederanno se quei contorni, anziché essere affrontati in ordine successivo, non debbano invece essere considerati come elementi di un tutto, da considerare globalmente. Avranno allora scoperto il principio di quel che chiamiamo armonia: una partitura di orchestra

⁷ Sul corpo elettrico in Artaud, cfr. Cambria 2007: 166 e segg.

ha senso solo se letta diacronicamente secondo un asse (una pagina dopo l'altra, da sinistra a destra), ma, nello stesso tempo, sincronicamente secondo l'altro asse, dall'alto in basso" (1964a: 184).

Conclusione

Il saggio del 1956 *Esistono le organizzazioni dualiste?* fornisce una straordinaria applicazione di questa comprensione "musicale" delle strutture, capace di leggerne simultaneamente l'articolarsi orizzontale e verticale, una comprensione che permette all'autore di risolvere l'enigma dei Winnebago traendo originali conclusioni sulle strutture dei villaggi presso i nativi americani e melanesiani⁸.

Ma l'approccio musicale è soprattutto ciò che permette di concepire una struttura nel suo differenziarsi inclusivo-disgiuntivo, ossia tanto di analizzarne logicamente le articolazioni, da parte a parte, quanto di coglierne in un colpo solo l'armonia complessiva: la musica, spiega infatti altrove l'autore, ha "sempre praticato una via mediana tra l'esercizio del pensiero logico e la percezione estetica" (1964b: 30).

È singolare, ancora una volta, la consonanza tra il modo di pensare dell'antropologo strutturalista e l'*Etica* di Spinoza: è questo un libro, scrive infatti Deleuze, che andrebbe letto come una partitura musicale, giacché la composizione musicale vi interviene come una "unità superiore immanente" (Deleuze 1981: 119). La musica gioca insomma nell'opera di Spinoza lo stesso ruolo che le riserva Lévi-Strauss, quale via che permette di tenere insieme logica (lettura orizzontale-verticale o, nei termini di Deleuze, "*longitudine e latitudine*" [1981: 119]) e apprensione immediata (cfr. 1981: 121).

Proprio attraverso le lenti della musica e di Spinoza è possibile osservare la differente prospettiva attraverso cui Lévi-Strauss pensa l'agire umano in relazione alla comunità e all'agire collettivo: in che cosa tale prospettiva si distingue dal modello atomistico come anche dal modello organicistico

⁸ La tribù dei nativi americani Winnebago descriveva la struttura del proprio villaggio in due modi completamente diversi: alcuni anziani la indicavano come una struttura diametrica con un'organizzazione sociale "orizzontale", altri come una struttura concentrica con una organizzazione gerarchica "verticale". La puntuale comparazione con le strutture di altri villaggi permette a Lévi-Strauss di mostrare come le due interpretazioni non siano tra loro in contraddizione ma costituiscano due differenti prospettive del tutto compatibili, giacché ogni villaggio è sempre organizzato secondo una struttura triadica che prevede, contemporaneamente, un polo (dunque una gerarchia verticale) e un asse (dunque una dicotomia orizzontale). Sicché, ogni supposta organizzazione dualista dei villaggi americani e melanesiani andrebbe in realtà interpretata come una "triade camuffata" da leggersi simultaneamente nei suoi rapporti orizzontali e verticali (cfr. 1964a: 119-143).

tradizionalmente inteso? Tra questi due modelli è possibile rintracciare una profonda quanto insospettabile solidarietà: entrambi considerano le *relazioni* tra le parti come qualcosa di *altro* dalle parti stesse. Nel modello atomistico, le relazioni derivano dalle parti, le quali precedono le loro interazioni e sono quindi *altro* da esse; ma anche nel modello organicistico, tradizionalmente inteso, le relazioni – sia quando sono fatte derivare dal tutto sia quando coincidono perfettamente con esso – precedono comunque le parti che sono quindi *altro* da esse. Nell’ottica di Lévi-Strauss, invece, le relazioni non sono altro dalle parti, perché, come per Spinoza, *le parti altro non sono che relazioni*. Non ci sono che relazioni e relazioni di relazioni. Ogni relazione è una corda composta da infinite altre corde.

Comprendere l’agire umano, sciogliere l’enigma del tutto e delle parti, significa allora, in Spinoza come in Lévi-Strauss, leggere tali corde (verticali e orizzontali) facendole risuonare simultaneamente, permettendo così di udire, in un lampo, la struttura armonica che le unisce e disgiunge al tempo stesso.

Bibliografia

ARTAUD, ANTONIN

1994 *Oeuvres Complètes*, vol. XXVI, Gallimard, Paris.

BORGES, JORGE LOUIS

1960 *El hacedor*, Emecé Editores, Buenos Aires (trad. it. *L'artefice*, Rizzoli, Milano 1963).

CAMBRIA, FLORINDA

2007 *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud*, ETS, Pisa.

DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FELIX

1972 *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizofrénie*, tome I, Les Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002).

DELEUZE, GILLES

2007 *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona.

1981 *Spinoza. Philosophie pratique*, PUF, Paris (trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016).

DERRIDA, JACQUES

1967 *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in id., *L'écriture et la différence*, Éd. du Seuil, Paris (trad. it. *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye (trad. it. a cura di A. M. Cirese, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2010).

1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Presses universitaires de France, Paris (trad. it. di F. Zannino, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000).

1964a *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 2015).

1964b *Mythologiques*, vol. I: *Le Cru et le Cuit*, Plon, Paris (trad. it. di A. Bonomi, *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966).

1978 *Myth and Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. it. *Mito e Significato. Cinque conversazioni*, Il Saggiatore, Milano 1980).

MAUSS, MARCEL

1902-3 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année Sociologique» (trad. it. *Saggio di una teoria generale della magia* in id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000).

1923-4 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année Sociologique» (trad. it. *Saggio sul dono*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000).

NATTIEZ, JEAN-JACQUES

2008 *Lévi-Strauss musicien: essai sur la tentation homologique*, Actes Sud, Arles (trad. it. *Lévi-Strauss musicista. Mito e musica*, il Saggiatore, Milano 2010).

PIANA, GIOVANNI

2013 *Linguaggio, musica e mito in Lévi-Strauss*, in id., *Opere complete*, vol. XI: *Saggi di filosofia della musica*, Lulu.com.

REDAELLI, ENRICO

2016 *La moneta come segno. Le origini dell'economia in una prospettiva pragmatista*, in M. Striano - S. Oliverio - M. Santarelli, a cura di, *Nuovi usi di vecchi concetti*, Mimesis, Milano.

RUWET, NICOLAS

1972 *Langage, musique, poésie*, Éd. du Seuil, Paris.

SPINOZA, BARUCH

1677 *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (trad. it. *Etica* in id., *Etica e Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 2005).

STRATHERN, MARILYN

1992 *Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World*, in id., *Reproducing the Future*, Routledge, New York.

VINCIGUERRA, LORENZO

2015 *Spinoza*, Carocci, Roma.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

2014 *Cannibal Metaphysics*, Univocal Publishing (trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017).

Abstract – ITA

Il rapporto tra società e individuo costituisce uno dei problemi più spinosi per le scienze umane, divise sul tema tra una prospettiva atomistica (il tutto è la somma delle parti) e una organicistica (le parti come funzioni di un tutto che le trascende). Lévi-Strauss offre in merito un approccio assai originale. Due sono le metafore cui ricorre l'antropologo nel pensare la relazione tra la totalità ("struttura") e le parti: il gioco e la musica. Riferimenti costanti di tutta la sua opera, gioco e musica risultano essenziali per comprendere la logica strutturalista che anima le sue analisi e, più in generale, il modo in cui egli pensa. Attraverso di essi è dunque possibile chiarire l'originalità del suo approccio come una "logica della disgiunzione inclusiva". Per illustrare tale prospettiva l'articolo segue un percorso in tre tappe: simultaneità, scacchi e musica sono le tre figure che fanno da guida.

Abstract – ENG

The relationship between society and individuals is one of the thorniest problems for the human sciences, divided on the question between an atomistic perspective (the whole is the sum of the parts) and an organicistic one (the parts as functions of a whole that transcends them). Lévi-Strauss offers a very original approach on this point. There are two metaphors that the anthropologist uses to think about the relationship between everything ("structure") and parts: play and music. Constant references to all his work, play and music are essential to understand the structuralist approach that drives his analysis and, more generally, the way he thinks. Through them it is therefore possible to clarify the originality of his approach as a "logic of inclusive disjunction". To illustrate this perspective, the article follows a path in three stages: simultaneity, chess and music.

ENRICO REDAELLI

è docente di Trasformazione dei legami sociali presso IRPA (Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) di Milano. Si occupa di filosofia contemporanea e di antropologia economica. È autore di diversi libri, tra cui *Il nodo dei nodi* (2008) e *L'incanto del dispositivo* (2011), nonché di saggi in volumi collettanei e articoli per riviste specializzate. È coordinatore editoriale della rivista di filosofia *Nóema* e membro di ALIPsi (Associazione Lacaniana Italiana di Psicoanalisi).

ENRICO REDAELLI

is a professor of Transformation of social ties at IRPA (Research Institute of Applied Psychoanalysis) in Milan. He deals with contemporary philosophy and economic anthropology. He is the author of several books, including *Il nodo dei nodi* (2008) and *L'incanto del dispositivo* (2011), as well as essays in collective volumes and articles for specialized magazines. He is editorial coordinator of the journal of philosophy *Nóema* and a member of ALIPsi (Associazione Lacaniana Italiana di Psicoanalisi).

Fondamenti o repertori? Mauss, Lévi-Strauss e alcune forme di socialità congolese

di STEFANO ALLOVIO

Al di qua e al di là

In una delle ultime interviste organiche, quella concessa a Marcel Hénaff e pubblicata su “Esprit” nel gennaio del 2004, Claude Lévi-Strauss chiarisce il mai sopito legame che lo legava a Marcel Mauss. Il grande antropologo francese esprime il suo rammarico nell’aver dato l’impressione, scrivendo *l’Introduzione* all’opera del “maestro”¹ (Lévi-Strauss 1965), di essersi allontanato dal pensiero di Mauss. Quasi si scusa di averla scritta in tutta fretta poiché il libro era già in bozze e l’editore necessitava di una prefazione in poco tempo. Giustificandosi, coglie l’occasione per dissociarsi dalla moda recente, quella di “disprezzare i vecchi maestri”, Frazer, Boas, Durkheim e per l’appunto, Mauss.

“Il mio attaccamento al pensiero di Mauss, il debito che riconosco di avere nei suoi confronti mi incitavano, per mia edificazione personale, a tentare di delimitare lo scarto, per quanto ridotto, che sussiste tra questo [di Mauss] pensiero e quello apertamente ispirato allo strutturalismo. In fin dei conti, mi sembrava che quello scarto si situasse tra un’interpretazione dello scambio in termini sociologici e un’altra che, al di qua dei dati sociologici, ritiene che occorra risalire, se possibile, fino a considerazioni tratte dalla psicologia che oggi chiamiamo cognitiva, se non addirittura alla neurofisiologia del cervello” (Lévi-Strauss 2013: 23).

Lévi-Strauss “risale”, si avventura “al di qua dei dati sociologici” sullo scambio, rintracciando quella che lui stesso definisce “la regola del dono per eccellenza” (Lévi-Strauss 1984: 617), ovvero, la proibizione dell’incesto. L’applicazione di tale regola, come è ben noto, oltre ad avere un’implicazione negativa che si esprime nel divieto di sposare la madre, la sorella e la figlia, determina un’apertura al di là del nucleo familiare ristretto al fine di rintracciare il partner.

¹ Il giovane Lévi-Strauss in realtà non fu allievo diretto di Mauss ma l’influenza che ebbe su di lui il suo pensiero lo porta a ritenerlo un “maestro” della scienza del “concreto” contrapposta alla filosofia dalla quale si allontanò progressivamente (Lévi-Strauss – Eribon 1988).

Questa apertura (esogamia) non è casuale, ma avviene sulla base di un sistema di scambio reciproco in modo da “assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza che il gruppo possiede e che sono le sue mogli e le sue figlie” (*Ivi*: 614).

Le forme dello scambio esogamico, aggiunge Lévi-Strauss, sono molteplici, si complicano e si diversificano, nonostante ciò, quello che conta è riconoscere nell’esogamia la base non solo dell’istituzione matrimoniale ma della socialità umana. È grazie all’esogamia che si scongiura quel “pericolo morale” della pratica dei matrimoni fra consanguinei che se mai diventasse regola farebbe “esplodere il gruppo sociale in una moltitudine di famiglie che formerebbero altrettanti sistemi chiusi, monadi senza porte né finestre di cui nessuna armonia prestabilita potrebbe prevenire la proliferazione e gli antagonismi” (*Ibid.*).

Il debito di Lévi-Strauss nei confronti del maestro Mauss, autore del fondamentale *Saggio sul dono*, si evince chiaramente nel testo del 1947, *Le strutture elementari della parentela*, e in particolare nel capitolo quinto (*Il principio di reciprocità*) e nel capitolo ventinovesimo (*I principi della parentela*); in quest’ultimo, si connette, a più riprese e in più punti, l’esogamia al dono, allo scambio e alla coesione sociale:

“Avviene dunque per le donne quel che avviene per la moneta di scambio di cui portano spesso il nome, e che, secondo il mirabile detto indigeno 'riproduce il gioco di un ago per cucire tettoie, che, ora fuori ed ora dentro, porta e riporta sempre la stessa liana che fissa la paglia.' [...] Lo scambio – e di conseguenza la regola di esogamia che lo esprime – ha, di per sé stesso, un valore sociale: fornisce il mezzo per legare gli uomini tra loro e per sovrapporre ai legami naturali della parentela i legami della colleganza matrimoniale retti dalla regola” (*Ivi*: 615).

Mauss si colloca chiaramente sullo sfondo di questa argomentazione, o meglio, alla base dell’argomentazione di Lévi-Strauss, il quale – nell’intervista concessa a Marcel Hénaff – riporta l’aneddoto di quando, tornato in Francia per la prima volta dopo aver svolto la ricerca sul terreno presso i Bororo del Brasile, fece visita al maestro esponendogli con entusiasmo la faccenda delle metà esogamiche; ebbene, Mauss tagliò corto pronunciando una frase rimasta scolpita nella memoria dell’allievo: “ne sono io il teorico” (Lévi-Strauss 2013: 20). È a questo punto che si può constatare nitidamente il cortocircuito argomentativo fra maestro e allievo: Lévi-Strauss sembra

dire a Mauss che le sue ricerche lo portano a individuare ciò che sta all'origine e alla base delle argomentazioni sociologiche del maestro: Lévi-Strauss vuole stare al di qua di quel "valico" che porta alle distese di fioriture variopinte di manifestazioni sociologiche dello scambio. Mauss, dal canto suo, rivendica che alla base e all'origine delle argomentazioni di Lévi-Strauss c'è l'intuito, espresso nel *Saggio sul dono*, di aver individuato nella reciprocità dei sistemi di scambio la base del legame e della coesione sociale.

Si potrebbe affermare che hanno ragione entrambi e di ciò Mauss, benché "arrivi per primo", avrebbe dovuto farsene una ragione. Lévi-Strauss, come coerentemente dimostrò fino alle pagine conclusive delle sue ultime "mitologiche" (*L'uomo nudo* è del 1971), vuole restare al di qua di quel valico, vuole indagare una dimensione profonda di quelle "svariate forme", di quelle "opere sottili e raffinate" fra le quali includere le manifestazioni dello scambio, fino a fargli sostenere che la legge dell'esogamia "costituisce l'archetipo di tutte le altre manifestazioni a base di reciprocità, e fornisce la regola fondamentale ed immutabile che assicura l'esistenza del gruppo come gruppo" (Lévi-Strauss 1984: 616). L'archetipo dello scambio risiede nel matrimonio e la sua analisi "può aiutarci a comprendere la solidarietà che unisce il dono al contro-dono" (*Ivi*: 619):

"Così dunque l'esogamia deve essere riconosciuta come un elemento importante – anzi come l'elemento di gran lunga più importante – di *quel solenne complesso di manifestazioni* che, continuamente o periodicamente, assicurano l'integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei. Tali sono appunto i banchetti, le feste, le cerimonie di vario tipo che formano la trama dell'esistenza sociale" (*Ivi*: 616, corsivo di chi scrive).

Si avrà modo, nelle pagine seguenti, di tornare su "quel solenne complesso di manifestazioni" in quanto si ritiene che proprio in tale indistinto contenitore debba rovistare l'antropologo alla ricerca non tanto di archetipi quanto di "manifestazioni" storicamente significative, dotate di senso all'interno di dinamiche specifiche. Tra il restare al di qua e l'andare al di là – per dirla con Lévi-Strauss – le mie ricerche di terreno in Africa mi hanno portato, per più di vent'anni, a volgere lo sguardo "al di là". Questo è abbastanza ovvio: la ricerca empirica, che in antropologia si definisce "etnografica", conduce a scollinare quel valico. Nonostante ciò, non è affatto detto che per non perdersi in quelle "svariate forme", in quella moltitudine di manifestazioni, in quelle

distese variopinte si debbano per forza rintracciare ordini teorici riconducibili a fondamenti, archetipi e basi.

L'ossessione per la base

Si potrebbe addirittura sostenere che hanno torto entrambi. Mi riferisco alla "lotta per il primato" fra Mauss e Lévi-Strauss nel collocare la propria argomentazione alla base della faccenda riguardante la reciprocità e la socialità umana. Avrebbero torto entrambi in quanto, l'ossessione per la base risulta, non di rado, una palla al piede per la comprensione degli esseri umani, uno di quei virus che ti rallentano la funzionalità della macchina facendoti credere di stare svolgendo una mole di lavoro immenso. Per Lévi-Strauss, la direzione che si deve intraprendere durante la ricerca antropologica è chiaramente orientata verso l'individuazione di "archetipi", "fondamenti" e "strutture profonde". In Mauss i toni sono più sfumati: pur ritenendo necessaria la generalizzazione e auspicabile l'individuazione di quei "capisaldi su cui sono costruite le nostre società" (Mauss 1965: 159), è evidente come nel suo pensiero la dimensione empirica e sociale della ricerca resti centrale.

Forse, più che in Mauss, l'ossessione per la base sembra rintracciabile all'interno del lungo dibattito che si è sviluppato negli ultimi decenni attorno al testo più noto dell'antropologo francese, *Il saggio sul dono*. Seguendo l'ottima ricostruzione storica fornita da Matteo Aria (2008), la recezione di questa opera all'interno del pensiero antropologico risente, in primo luogo, del lento ma inesorabile assorbirsi del dono (con tutte le sue ambiguità e sfaccettature) nel principio, simmetrico e bilanciato, della reciprocità. In Malinowski, e nell'antropologia sociale britannica, la reciprocità risulta fondamentale per cogliere un principio unificatore in grado di spiegare la simmetria delle transazioni sociali e la logica che tiene insieme la società "primitiva". In Lévi-Strauss, come si è visto, il dono diventa definitivamente scambio simmetrico e viene valorizzato nella sua forma archetipica dello scambio delle donne. La reciprocità, attraverso la versione originaria dell'esogamia, diventa un nucleo archetipico, una struttura soggiacente alla base della socialità umana.

Fin qui nulla di sorprendente. Colpisce invece l'ossessione per la base (per il fondamento) che caratterizza l'evolversi del dibattito post-lévistraussiano sul tema. Infatti, gli autori che hanno cercato di sottrarre il dono dalle maglie ordinate e simmetriche del principio della reciprocità

teorizzato nelle *Structure* del 1947 hanno da un lato attualizzato il dono rintracciandone le forme nella contemporaneità (banche del tempo, dono del sangue ecc.) ma, dall'altro, hanno rivendicato con forza la centralità di un suo innalzamento ad "atto per eccellenza attraverso il quale gli uomini conquistano la propria soggettività e prendono coscienza del rapporto con gli altri" (Aria 2008: 193). Dalle considerazioni di Claude Lefort (1951), all'indomani della pubblicazione delle *Structures* e della morte di Mauss, fino alle riflessioni teoriche compiute da Annette Weiner (1992), Christopher Gregory (1982, 1997) e Maurice Godelier (1996), l'antropologia del dono si è preoccupata di individuare modelli generalizzabili a tutte le società individuando, attraverso il dono, i principi fondativi delle relazioni sociali:

"La recente riscoperta di Mauss ha portato Gregory, Weiner e Godelier a cercare di superare i limiti del funzionalismo, dello strutturalismo e del marxismo senza però rinunciare a elaborare, attraverso il dono e l'analisi delle complesse relazioni tra le persone e le cose, una teoria antropologica altrettanto generale e capace d'individuare i principi fondativi delle società e dell'agire umano" (Aria 2008: 212).

Nonostante questa perdurante ricerca di principi fondativi, occorre affermare che la ricerca incessante di un fondamento, non è, sempre e necessariamente, una strada che consente di raggiungere un più profondo livello di comprensione. Spesso è solo un modo per ribadire gerarchie, primati (per esempio fra reciprocità e dono) ed egemonie. In altre parole è una tecnica di inglobamento che tende verso l'inclusione della molteplicità attraverso una progressiva e strategica riduzione della molteplicità stessa.

L'esortazione di Lévi-Strauss (2013) a restare "al di qua" della fenomenologia sociale e a risalire fino a considerazioni tratte dalla neurofisiologia del cervello richiama e avalla quell'egemonia nella ricerca dei fondamenti presente nella scienza contemporanea (dalle neuroscienze alla genetica). Per esempio, la retorica con cui si sono sviluppati negli ultimi decenni le ricerche di genetica ha mostrato – anche per esigenza di giustificare ingenti finanziamenti – una fiducia enorme nel programma genetico che, per la sua pervasività nelle spiegazioni del tutto, rappresenta una versione contemporanea della creazione divina contenuta nei testi biblici (Kupiec – Sonigo 2009). Benché ultimamente i genetisti siano alquanto più cauti nel ricondurre il tutto al programma genetico, per molti anni il potere della spiegazione si esprimeva attraverso la descrizione e la

mappatura del programma prefigurando una forza prometeica di un codice interno assolutamente fondante della realtà e della condizione umana (Calame 2016).

Se da un lato la genetica contemporanea è giunta ad ammettere verità parziali e fondamenti non del tutto fondanti, pare che una certa retorica del fondamento la si ritrovi negli ultimi anni negli studi di neuroscienze dove “la questione della base” – come la definisce opportunamente Leonardo Piasere (2009: 91) – scorge nuovi appigli, non più divini e neppure a “doppia elica”, ma espressi in termini di correlati neuronali del tutto. Uno degli effetti più evidenti di questa ritrovata fede in qualche sorta di “base”, di fondamento, è la neurofilia disciplinare dagli esiti molto diversificati (Aglioti – Berlucchi 2013)².

La questione della base, o meglio, la forza del fondamento, come un fiume carsico che caratterizza una società (la nostra) in perenne ricerca di strati rocciosi su cui poggiare e a cui appigliarsi si sposta dalla mappatura del genoma ai correlati cerebrali fino ad intravedere moduli morali universali, come ipotizza Jonathan Haidt dell’Università della Virginia³.

La ricerca del fondamento è un'esigenza umana, ma non necessariamente è la sola strada legittima per spiegare il mondo. Se spiegare significa descrivere mappature, correlati e – perché mai escluderle – trascendenze, per poi dire che attorno a tali fili esili esiste ancora tutto un mondo non racchiudibile in mappe, correlati e trascendenze, allora sembra si possa rivendicare un modello di spiegazione che ricostruisca e rifletta su “repertori” piuttosto che rintracciare “fondamenti”.

È sorprendente notare come, lungo la storia dell’antropologia culturale, colui che più di tutti ricerca un fondamento comune – Claude Lévi-Strauss – identificandolo con le strutture inconscie del pensiero e le basi neurofisiologiche, sia colui che, con più chiarezza e più onestà, colloca le vicende umane e le istituzioni che sono emerse sospese fra irrisolti abissi:

“Il mondo è cominciato senza l’uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono una efflorescenza passeggera d’una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso, se non forse quello di permettere all’umanità di sostenervi il suo ruolo” (Lévi-Strauss 1960: 402).

² Qui di seguito si riportano alcune denominazioni di sotto-discipline o ambiti di indagine scientifica riscontrabili in letteratura: neurochimica, neurobiologia, neurofarmacologia, neuroendocrinologia, neuroistologia, neuroanatomia, neurofisiologia, neurogenetica, neuropsicoendocrinologia, neuropsicoimmunologia, neuropsicologia, neuromatematica, neuroinformatica, neurorobotica, neuropsicoanalisi, neuroeconomia, neuroestetica, neuroetica, neurodiritto, neuropolitica, neurofilosofia, neuroarchitettura, neurodesign, neuroteologia, neuropedagogia, neurocultura, neurosocietà.

³ Le sue ricerche sono citate in M. S. Gazzaniga 2009.

“Non è forse questa l’immagine dell’umanità stessa e, al di là dell’umanità, di tutte le manifestazioni della vita: uccelli, farfalle, conchiglie e tutti gli altri animali, piante e relativi fiori, che l’evoluzione fa sviluppare nelle più svariate forme ma sempre perché queste si aboliscano e perché alla fine, della natura, della vita, dell’uomo, di tutte quelle opere sottili e raffinate che sono le lingue, le istituzioni sociali, i costumi, i capolavori dell’arte e i miti, quando avranno sparato i loro ultimi fuochi d’artificio, non rimanga più niente?” (Lévi-Strauss 1974: 657).

Il “gran cerimoniere”, Lévi-Strauss, chiude il sipario alla fine delle mitologiche pensandosi alla fine della carriera. Il terzultimo capoverso de *L’uomo nudo* si chiude con “[...] per scomparire lontano come se non fosse mai esistito”. Il penultimo si chiude con “[...] annientarsi nell’evidenza della loro caducità”. L’ultimo si chiude senza lasciare dubbi: “[...] cioè nulla”.

Traspare evidentemente un senso di vertigine, si prefigura l’abisso. In termini cosmogonici è ovvio che l’abisso (se lo si prefigura senza appigli) c’è dopo e c’è prima. Siamo circondati da esso in una situazione “disancorata”, ovvero senza fondamento. Tutto ciò rimanda non solo a una condizione esistenziale ma, a una postura di chi indaga, in modo “laico”, la realtà. Lo scrive molto bene Geminello Preterossi delineando ciò che intende per pensiero laico. “Il pensiero laico deve imparare a sopportare [...] quella vertigine determinata dall’assenza di Fondamenti ultimi e aprioristici [...] inevitabile 'infondatezza originaria [...] confronto discorsivo con altre 'parzialità'” (Preterossi 2005: 13). L’antropologia culturale, sospesa fra una pervasiva sprovvedutezza e una salutare saggezza laica, riconosce cosmovisioni e processi antropo-poietici “umani” (troppo umani?), nei confronti dei quali salvaguardare una pietas verso la pluralità delle forme di vita. Un repertorio disancorato, ma non per questo privo di interesse e di senso.

In quel “solenne complesso di manifestazioni”

Il passaggio dai fondamenti ai repertori consente di tornare, con rinnovato interesse, al brano tratto dalle *Structures* e citato in precedenza (§ 1) in cui Lévi-Strauss (1984: 616) ribadisce il primato dell’esogamia all’interno di “quel solenne complesso di manifestazioni che, continuamente o periodicamente, assicurano l’integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei”. Se l’esogamia si colloca, per dirla con Lévi-Strauss, al di qua dei dati sociologici, il complesso di manifestazioni si trova al di là del valico, in quel territorio di indagini di terreno dove non si respira l’aria rarefatta degli archetipi, ma l’aria

densa delle forme di vita associativa, dove irrompe la creatività delle molteplici configurazioni funzionali al fine di creare legami fra individui estranei e gruppi.

Lévi-Strauss, pur volendosi occupare d'altro, è pienamente consapevole dell'esistenza di tale complesso di manifestazioni e per questo motivo non ha difficoltà ad accogliere, per esempio, il suggerimento di Brenda Seligman, la quale ritiene che l'affinità non si produca solo scambiando le donne, ma anche attraverso altre istituzioni come la fratellanza di sangue. Lévi-Strauss concorda sul fatto che esistano altri mezzi per instaurare l'affinità, tuttavia, quello che si viene a creare con l'esogamia è una integrazione organica, collettiva e riconducibile a un "nuovo piano". La fratellanza di sangue – precisa l'antropologo francese – imita la natura (i rapporti di fratellanza) e nulla aggiunge. Essa è in grado di coinvolgere individui e non gruppi, inoltre "svolge un ruolo di *surrogato*" (*Ivi*: 620-621, corsivo di chi scrive) e viene utilizzata dove risulta impossibile mettere in pratica la soluzione principale, ovvero il matrimonio esogamico; solo quest'ultimo permette l'integrazione del gruppo su un nuovo piano producendo figure sociali inedite, ovvero, i cognati.

Lo sguardo che resta al di qua, rivolto incessantemente verso archetipi, fondamenti e forme pure, conduce inesorabilmente alla svalutazione di ciò che le esigenze della vita portano a escogitare. Così procedendo è molto facile che i numerosi depositati storici della creatività umana vengano classificati come "surrogati" (come nel caso della fratellanza di sangue) o "imbastardimenti" (come nel caso dei riti⁴ e probabilmente di quelle "manifestazioni" citate da Lévi-Strauss: banchetti, feste, cerimonie). A ben vedere, Lévi-Strauss non intende delegittimare il ruolo di queste espressioni e produzioni umane, ma piuttosto sancirne il minore interesse teoretico e conoscitivo.

Come si spera di poter chiarire nel proseguo del testo, rovistare nei repertori senza necessariamente rintracciare fondamenti non significa prendere congedo da una tensione teorica ed esplicativa. Si tratta, piuttosto, di individuare i fili che attraversano quel "solenne complesso di manifestazioni", di rintracciare quelle che Wittgenstein chiama "somiglianze di famiglia", connessioni scarsamente tipologiche e classificatorie, dotate di un alto grado di provvisorietà e revocabilità.

Con questo intento vorrei mostrare come alcune istituzioni, che ho indagato in tempi e luoghi diversi durante le mie ricerche in Africa, possono rientrare in quel "solenne complesso di

⁴ Quest'ultimo termine è utilizzato da Lévi-Strauss per esprimere un severo giudizio sui riti: "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" (1974: 636-637).

manifestazioni che, continuamente o periodicamente, assicurano l'integrazione delle unità parziali in seno al gruppo totale, e reclamano la collaborazione dei gruppi estranei" (Lévi-Strauss 1984: 616). Mi riferisco in particolare alla fratellanza di sangue – che ho avuto modo di indagare nella Provincia Orientale della Repubblica Democratica del Congo – e alle società di mutuo soccorso – le quali si collocano al centro delle mie ricerche nella capitale congolese, Kinshasa, e fra i congolesi della diaspora a Cape Town.

Fratellanze di sangue e società di mutuo soccorso sono istituzioni talmente diverse che risulta difficile, di primo acchito, immaginare punti di contatto fra esse. Eppure, un indizio utile è rintracciabile proprio dalle riflessioni di Mauss e Lévi-Strauss sulla questione dono-reciprocità. Marcell Mauss nel *Saggio sul dono* considera le società di mutuo soccorso un caso particolare di istituzioni deputate a ereditare, nella società europea di inizio Novecento, lo spirito del dono. Attraverso le associazioni di mutuo aiuto si rende possibile la collaborazione di estranei e l'integrazione di unità parziali in seno a una società e in specifici momenti della vita, integrando il debole welfare degli Stati nazionali dell'epoca. Lévi-Strauss, dal canto suo – accogliendo, come si è appena ricordato, il suggerimento di Brenda Seligman – riconosce la fratellanza di sangue uno strumento utile a raggiungere un obiettivo analogo, ovvero, l'integrazione di unità parziali e la collaborazione di estranei in uno spirito di reciprocità e mutuo aiuto.

Lezioni congolesi

Come ho avuto modo di verificare nel corso di indagini sul terreno effettuate negli anni '90 del secolo scorso, nel Congo nord-orientale, in particolare fra i gruppi Medje-Mangbetu e i loro vicini, la fratellanza di sangue è una prassi molto diffusa per sancire alleanze. Esistono due modalità differenti per realizzarla: a) l'usuale scambio di sangue fra due adulti maschi attraverso piccoli tagli sulle braccia; b) la mescolanza del sangue fuoriuscito durante la circoncisione di un gruppo di bambini o adolescenti – appartenenti a differenti gruppi etnici – che diventano in tal modo fratelli di sangue. A seguito di tale coinvolgimento rituale, i circoncisi e i loro gruppi familiari avranno per tutta la vita l'obbligo di collaborare, di condividere beni e strumenti, di aiutarsi vicendevolmente. A detta dei locali è questa seconda modalità di fratellanza di sangue a risultare socialmente importante, in quanto non si tratta di un'alleanza fra due individui, ma di un'alleanza fra due gruppi che decidono di far circoncidere insieme alcuni dei loro figli.

È rilevante notare che gli informatori con cui ho dialogato durante la ricerca sul campo considerano questa alleanza tramite la circoncisione non tanto un'imitazione della fratellanza biologica, quanto un'istituzione simile a ciò che si viene a determinare attraverso il matrimonio: un'alleanza, appunto, fra due gruppi (Allovio 1999). Tale alleanza si inserisce in un fitto reticolo di altre alleanze in quanto ognuno, oltre ai propri fratelli di sangue, ha la possibilità di "approfittare" e di "usare" le alleanze che parenti e vicini hanno con i loro rispettivi fratelli di sangue, dando appunto forma a un intricato e denso network, una foresta di alleanze che, almeno teoricamente, si prefigura come una foresta di condivisione e aiuto reciproco.

Questa modalità di alleanza tramite circoncisione ha gradatamente coinvolto, nella prima metà del Novecento, non solo i Medje-Mangbetu, ma anche altri gruppi – per esempio i Balika e i Babudu – che in precedenza utilizzavano altri "stili di circoncisione" per nulla caratterizzati da apertura e alleanza interetnica. È lecito a questo punto porsi una domanda: per quale motivo, in un certo periodo storico, si è imposto in una ampia regione questa forma di alleanza interetnica tramite circoncisione? È molto probabile che ciò sia avvenuto in seguito alle grandi trasformazioni socio-politiche apportate dai colonizzatori belgi nei primi decenni del Novecento, in particolare: 1) la riorganizzazione territoriale e amministrativa con l'indebolimento dei tradizionali centri del potere; 2) la diffusione di piantagioni di prodotti destinati all'esportazione (caffè, cacao, cotone e soprattutto olio di palma) e la conseguente dislocazione della popolazione in agglomerati collocati lungo le arterie stradali e fluviali, oltre che nei pressi delle piantagioni stesse. Da ciò si può supporre che la mobilità e la mescolanza della popolazione abbia favorito il diffondersi di un'istituzione che garantisse alleanze di mutuo aiuto e che andasse a sostituirsi a pratiche rituali incentrate sulla riaffermazione e rafforzamento dei legami clanici e dell'esclusività di gruppi, ormai frammentati, come avveniva nei precedenti stili di circoncisione.

Le mie indagini sulle alleanze tramite circoncisione nel Congo nord-orientale si interruppero poco prima dello scoppio della Grande Guerra Africana, combattuta in Congo fra il 1998 e il 2003. Soltanto negli anni successivi al conflitto decisi di tornare in Africa centrale per riprendere le ricerche sul terreno. Dal punto di vista metodologico ero interessato a ciò che non avevo mai indagato in qualità di antropologo: la città. Per tale motivo, decisi di concentrare le mie indagini di terreno a Kinshasa, la capitale della Repubblica Democratica del Congo, e per fare ciò andai a risiedere a Kimbanseke, una municipalità periferica della megalopoli africana.

A Kimbanseke mi resi presto conto di come i locali avessero grande propensione ed estrema creatività nel dare vita a gruppi formali o informali al fine di raggiungere un riconoscimento delle proprie soggettività in un contesto di diritti precari o inesistenti connessi alla persona. L'effervescenza associativa, giustificata anche dal crollo del regime mobutista e da una maggiore libertà di riunione, portava e tuttora porta alla costituzione di ONG, associazioni per il credito a rotazione (ROSCA), gruppi di giovani animatori di veglie funebri e associazioni di mutuo soccorso. L'indagine condotta a Kimbanseke ha riguardato soprattutto le società di mutuo aiuto e si è concretizzata attraverso l'osservazione partecipante e la ricerca negli archivi comunali, dove è stato possibile prendere visione degli Statuti e dei Regolamenti delle associazioni. Queste raggruppano un numero limitato di individui (20-40) che devono pagare mensilmente una somma di denaro conservato in una cassa dalla quale non si dovrà mai attingere. Si tratta di una sorta di "contratto sociale" che scoraggia l'abbandono del sodalizio in quanto, nell'eventualità avvenisse, si perderebbe tutto il denaro depositato. Quando un membro dell'associazione necessita di una somma di denaro rilevante (per esempio in occasione della nascita di un/a figlio/a, di un ricovero ospedaliero, di un matrimonio, di un lutto in famiglia), gli affiliati contribuiscono con denaro e/o beni di uso quotidiano sulla base di precisi obblighi riportati nel regolamento interno.

L'analisi del funzionamento delle società di mutuo soccorso e della logica che sottende a tali modalità aggregativa è stata riportata in altre pubblicazioni (Allovio 2011, 2012), qui mi preme evidenziare un aspetto che in precedenza non avevo fatto risaltare a sufficienza: il particolare tessuto demografico e sociale in cui nascono e si sviluppano le associazioni di mutuo soccorso. Kimbanseke è una città nata alla fine degli anni '50 attraverso l'apporto di popolazione immigrata dall'interno del paese e riversatasi in massa nelle aree orientali rispetto a quello che era, storicamente, il nucleo centrale della capitale; Kimbanseke è una città di circa 2 milioni di abitanti, tutti definibili come immigrati di prima e seconda generazione.

Benché non si disponga di dati certi, pare che il grande proliferare delle società di mutuo soccorso abbia coinvolto in particolare proprio i quartieri di nuova formazione che si sono costituiti attraverso una massiccia immigrazione dalle zone rurali verso la capitale. Questo nesso fra urbanizzazione e mutualità non si riscontra solo per la regione di Kinshasa e per l'Africa; al riguardo è degno di nota rilevare che alla base della grande diffusione delle società di mutuo soccorso nell'Italia pre-unitaria e post-unitaria occorra collocare il processo di urbanizzazione, non

necessariamente connesso a quello di industrializzazione. Per esempio, l'emergere di corpi agglomerati urbani in Sicilia non sono dovuti all'industrializzazione ma alla nascita di "grandi insediamenti che ospitavano i braccianti agricoli impegnati nei grandi latifondi" (Rota 2018: 25).

La stretta relazione fra urbanizzazione e mutualità rimanda a un nesso ancora più generale, quello fra mobilità e ricreazione del tessuto sociale: la mobilità dei gruppi umani, così come si registra nei processi migratori, determina, in molti casi, lo sfilacciamento della rete di parentela e di vicinato su cui si poteva fare affidamento nella società di partenza. Detto ciò, non si può certo sostenere che l'emigrazione dissolva la rete di parentela, anzi, sono molti gli studi che sottolineano l'importanza della rete di parentela nelle traiettorie e strategie migratorie; tuttavia, il tessuto sociale in cui un individuo è inserito deve necessariamente essere "ricreato" una volta giunto in nuovi contesti insediativi, e non è detto che lo si possa fare attingendo principalmente alla parentela.

La ricerca etnografica – a bene vedere, tutta l'attività di ricerca indipendentemente dalle metodologie utilizzate – fornisce alcune risposte e pone nuovi interrogativi. Infatti, dopo aver indagato le società di mutuo soccorso a Kimbanseke, ritenni opportuno verificare se e come analoghi meccanismi di ricreazione del tessuto sociale funzionassero nella migrazione transnazionale. Decisi quindi di concentrare l'attenzione non più sui congolesi che dalle zone rurali si erano spostati in città, ma sui congolesi della diaspora e in particolare sui congolesi emigrati in Sudafrica nell'epoca post-apartheid. Così, attraverso ripetute missioni di ricerca svolte fra il 2015 e il 2018, ho avuto modo di frequentare la numerosa comunità di congolesi aventi status di rifugiati e insediati nella città di Cape Town, indagando lo spettro associativo e cercando di capire dove si annidassero forme di mutuo aiuto (Allovio 2017).

Anche in Sudafrica i congolesi si organizzano in associazioni di mutuo soccorso principalmente per far fronte a spese particolarmente elevate e garantire una dignitosa cornice sociale agli eventi del ciclo di vita, fra i quali i più importanti sono i rituali funerari. Lo spettro associativo contempla gruppi informali che nascono nei contesti lavorativi o ricreativi, associazioni per il credito a rotazione costituite principalmente dalle donne e gruppi strutturati di mutuo aiuto, molti dei quali raggruppano individui originari della stessa regione del Congo. Il funzionamento di queste ultime associazioni non è molto diverso da ciò che si è riscontrato fra le società di mutuo soccorso a Kinshasa: particolare rilievo viene dato al dialogo con le istituzioni statali sudafricane e alla

riflessione socio-politica sul destino della nazione congolese. Di notevole interesse risultano le riunioni mensili, veri spazi di condivisione di un comune immaginario, di adesione a una concreta progettualità (funzionale a risolvere specifici problemi) e di partecipazione a frammenti di vita quotidiana congolese ricreata negli interstizi della società ospitante.

Insomma, la socialità deve essere “ricreata” in tutti i contesti indagati: 1) nel caso di una dislocazione della popolazione successiva alla riorganizzazione della produzione in contesto coloniale (come nel Congo nord orientale nella prima metà del Novecento); 2) nel caso dei flussi migratori che dall’interno rurale del Congo conducono migliaia di individui verso la capitale (come nelle nuove municipalità periferiche di Kinshasa); 3) nel caso dei flussi migratori transnazionali (come succede ai congolese emigrati in Sudafrica a partire dalla metà degli anni '90 del Novecento).

Il capitale sociale

Nei tre contesti presi in esame sono emerse istituzioni preposte alla tessitura di un reticolo di mutuo aiuto capace di coinvolgere individui al di là dei rapporti di parentela e di ricostituire una parte di capitale sociale strategicamente importante nei processi di insediamento e adattamento a nuove situazioni. Il fine sembra essere proprio la ricreazione di un “capitale sociale”, ovvero di un fascio di relazioni in possesso di un individuo utilizzabile come risorsa per meglio perseguire i propri fini (Pizzorno 2001: 21). Senza ombra di dubbio, nei tre casi a cui si è fatto cenno, le relazioni sociali che si vengono a creare sono portatrici di “capitale sociale” in quanto in esse l’identità più o meno duratura dei partecipanti è riconosciuta e al contempo vengono ipotizzate forme di solidarietà o di reciprocità (*Ivi*: 23).

A supporto dell’inquadramento teorico sopra esposto – sulla base del quale si prefigura una connessione fra mobilità, processi di insediamento e mutualità – occorre seguire con attenzione ciò che sostiene il sociologo Alessandro Pizzorno il quale sembra rafforzare quanto fin qui affermato:

“Se le relazioni sociali mobilitabili in termini di capitale sociale sono nient’altro che una forma della socialità, potremmo avanzare una prima ipotesi generale che dirà che là dove si sono verificate situazioni di deficit di socialità è probabile che sorgano iniziative volte a ricostruire capitale sociale in forme nuove [...]. A livello di socialità locale, i casi sia di osservazione comune, sia messi in luce da numerose ricerche, riguardano soprattutto le comunità formate

da immigrati, e il capitale sociale che queste mobilitano allo scopo sia di favorire ulteriore immigrazione (le cosiddette catene di immigrazione), sia di aiutare gli immigrati ad inserirsi nella società d'arrivo [...]. A livello di società globale verifiche rigorose non sono possibili. Ma impressionisticamente si può dire che sono probabilmente i periodi di dissoluzione dei rapporti sociali caratterizzanti la società nel suo insieme (per fenomeni di rapida mobilità sociale, o di mobilità geografica, sia interna che internazionale) a dar luogo alla creazione di nuove forme di capitale sociale" (Pizzorno 2001: 38).

Individuare una connessione e una convergenza funzionale fra istituzioni differenti, significa introdurre un elemento esplicativo che aggiunge qualcosa a ciò che si sa già. Nell'argomentazione qui esposta assume una rilevanza esplicativa il nesso fra mobilità, processi di insediamento e mutualità, senza con ciò fare rientrare dalla finestra ciò che si è cercato di cacciare dalla porta: la "questione della base". In altre parole, non si vuole sostenere che "alla base", "a fondamento" della mutualità ci siano mobilità e insediamenti inediti, ma piuttosto che alcuni casi specifici, socialmente e storicamente determinati, possono essere spiegati attraverso una connessione chiarificatrice.

Forse Mauss e ancor più Lévi-Strauss si sono potuti soffermare a meditare su "fondamenti di socialità" in quanto concentrati su arene sociali in cui gli uomini stanno fermi a meditare sul movimento di oggetti materiali (Mauss) o di soggetti femminili (Lévi-Strauss). Quando invece la "vulcanicità del sociale" – per dirla con Gurvich – porta inevitabilmente a riflettere sulla pervasività della mobilità di un mondo umano segnato da dislocamenti e flussi migratori (difficile trovare qualcosa di più attuale), allora, pare più urgente riflettere sui precipitati storici di "forme di socialità", rintracciando connessioni, piuttosto che sui "fondamenti della socialità".

La reciprocità che emerge dalle fratellanze di sangue e dalle società di mutuo soccorso non è un frutto ("impazzito"?) di surrogati e imbastardimenti di qualcos'altro, ma un'esigenza umana soddisfatta per mezzo di ciò che si trova a disposizione attorno a sé o che si riesce a riadattare con creatività. Non è detto che gli archetipi, a patto che esistano, siano sufficientemente maneggiabili e modellabili da poter essere di una qualche utilità nelle più inedite e bizzarre situazioni in cui molto spesso si trovano a vivere gli esseri umani.

Bibliografia

AGLIOTI, M. SALVATORE – BERLUCCHI, GIOVANNI,

2013 *Neurofobia. Chi ha paura del cervello?*, Raffaello Cortina, Milano.

ALLOVIO, STEFANO

1999 *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Laterza, Roma-Bari.

2011 *Kinshasa. Forme associative nella capitale del Congo*, in S. Allovio (a cura di) *Antropologi in città*, Unicopli, Milano.

2012 *Molteplici configurazioni del “noi” in contesto urbano (Congo-Kinshasa)*, in V. Bini – M. Vitale Ney, *Incontri a margine. Culture urbane nell’Africa contemporanea*, FrancoAngeli, Milano, pp. 45-64.

2017 *Le associazioni mutualistiche e lo Stato: alcune considerazioni a partire da Kinshasa e Cape Town*, in F. Dei – C. Di Pasquale (a cura di) *Stato, violenza e libertà. La critica del potere e l’antropologia contemporanea*, Donzelli, Roma, pp. 141-152.

ARIA, MATTEO

2008 *Dono, hau e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss*, in Aria M, Dei F. (a cura di) *Culture del dono*, Meltemi, Roma.

CALAME, CLAUDE

2016 *Prometeo genetista. Profitti delle tecniche e metafore della scienza*, Sellerio, Palermo (ed. or. 2010 *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Les Belles Lettres, Paris).

GAZZANIGA, S. MICHAEL

2009 *Human. Quel che ci rende unici*, Raffaello Cortina, Milano, 2009 (ed. or. 2008 *Human: The science behind what makes us unique*, Harper Collins, New York).

GODELIER, MAURICE

1996 *L’énigme du don*, Fayard, Paris (trad. it. *L’enigma del dono*, Jaka Book, Milano, 2013).

GREGORY, CHRISTOPHER

1982 *Gifts and Commodities*, Academic Press, London.

1997 *The Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Routledge, London.

LEFORT, CLAUDE

1951 *L’échange et la lutte des hommes*, in «Les Temps Modernes».

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1960 *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris).

1965 *Introduzione all’opera di Marcel Mauss* in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1950 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris).

- 1974 *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1971 *L'homme nu*, Plon, Paris).
1984 *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1947, 1967² *Les structures elementaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE – ERIBON, DIDIER

- 1988 *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988 (ed. or. 1988, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE – HÉNAFF, MARCEL

- 2013 *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Medusa, Milano (ed. or. 2004 *1963-2003: l'anthropologue face à la philosophie*, «Esprit», 301, pp. 88-109).

MAUSS, MARCEL

- 1965 *Saggio sul dono*, in MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. or. *Essai sur le don* in «Année sociologique», II, t.1, 1923-1924).

KUPIEC, JEAN-JACQUES – SONIGO, PIERRE

- 2009 *Né dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà*, Elèuthera, Milano (ed. or. 2000 *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*, Editions du Seuil, Paris).

PIASERE, LEONARDO

- 2009 *Neuroscienze*, in «Antropologia museale», 8, 2, pp. 90-92.

PRETEROSSO, GEMINELLO

- 2005 *Contro le nuove teologie della politica*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-16.

PIZZORNO, ALESSANDRO

- 2001 *Perché si paga il benzinaio. Per una teoria del capitale sociale*, in A. Bagnasco – F. Piselli – A. Pizzorno – C. Triglia, *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna, pp. 19-45.

ROTA, MAURO

- 2018 *Istituzioni e tratti culturali in Italia*, in D. Strangio (a cura di), *Istituzioni, disuguaglianze, economia in Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 15-34.

WEINER, ANNETTE B.

- 1992 *Inalienable Possessions: The paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press.

Abstract – ITA

La reciprocità, il dono e lo scambio sono concetti molto importanti nella riflessione di Mauss e Lévi-Strauss sulla costruzione della società umana. Mauss si concentra sul dono e sullo scambio di oggetti, Lévi-Strauss sull'esogamia e sullo scambio di donne. Entrambi gli antropologi vogliono rintracciare principi generali della società. In questo saggio si prendono in esame casi etnografici congolesi (la fratellanza di sangue e le società di mutuo soccorso) che mostrano la forte relazione fra mobilità e ricreazione della socialità disgregata. Questa correlazione richiede un'attenzione teorica utile per riflettere sui repertori della socialità piuttosto che sui principi generali e sugli archetipi della società.

Abstract – ENG

Reciprocity, gift and exchange are very important concepts in the reflection of Mauss and Lévi-Strauss about the construction of human society. Mauss focuses on the gift and the exchange of objects, Lévi-Strauss on exogamy and the exchange of women. Both anthropologists want to find general principles of society. This essay examines Congolese ethnographic cases (blood brotherhood and mutual aid societies) that show the strong relationship between mobility and recreation of disrupted sociality. This correlation needs a theoretical attention useful to reflect on repertoires of sociality rather than on general principles and archetypes of society.

STEFANO ALLOVIO

è professore ordinario di Antropologia culturale e Antropologia sociale presso l'Università degli Studi di Milano. A partire dal 1995 ha condotto ricerche sul campo nella Repubblica Democratica del Congo (Nord-Est e Kinshasa). Attualmente sta conducendo una ricerca sui rifugiati congolesi a Cape Town (Sudafrica). È autore di numerosi saggi e monografie fra le quali *Pigmei, europei e altri selvaggi* (2010), *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e altri immortali* (2015).

STEFANO ALLOVIO

Professor of Cultural Anthropology and Social Anthropology at the University of Milano. Since 1995 he has conducted fieldwork in the Democratic Republic of Congo (North-eastern and Kinshasa). He is currently carrying on a research on Congolese refugee in Cape Town (South Africa). He is the author of several essays and monographs including *Pigmei, europei e altri selvaggi* (2010), *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e altri immortali* (2015).



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 commenti¹. 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.

¹ 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)². 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)³, 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

² 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).

³ 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^a 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 1951⁴.

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-Strauss⁵. 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 uditoro 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

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

⁵ 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)⁶.

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

⁶ 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]⁷). 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]),

⁷ 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 spiegabile⁸, 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]).

⁸ 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)⁹. 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'anno¹⁰.

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]).

⁹ Si veda anche Pisano 2017: 49-63.

¹⁰ 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 base¹¹. 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

¹¹ 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 reinterpreta 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)¹².

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*

¹² 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 riflessiva¹³ 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 amerindiana¹⁴.

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

¹³ 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".

¹⁴ 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 tempi¹⁵. 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

¹⁵ 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).

Oltre l'efficacia simbolica. Produttività e criticità di un concetto.

di IVO QUARANTA

La lezione di Claude Lévi-Strauss

Le riflessioni che Claude Lévi-Strauss ha elaborato sul tema dell'efficacia simbolica hanno rappresentato un punto di riferimento cruciale per tutti i dibattiti antropologici successivi sul tema, e continuano ad essere fonte inesauribile di ispirazione. Consegnateci principalmente in due saggi, contenuti nel primo volume di *Antropologia Strutturale* ([1958] 1966), rispettivamente *Lo stregone e la sua magia* e *L'efficacia simbolica*, tali riflessioni offrono al lettore indicazioni fondamentali per comprendere il ruolo giocato dalle dimensioni simboliche nel contesto dei processi terapeutici.

Ben lungi dal poter presentare in questa sede una disamina esaustiva sul tema, si prenderà spunto dalle riflessioni lévi-straussiane per sollevare alcuni spunti in merito alla riformulazione contemporanea dei termini del dibattito sull'efficacia terapeutica.

Nei due lavori sopracitati, Claude Lévi-Strauss, con l'acume che ha sempre caratterizzato i suoi scritti, dichiara di volersi concentrare sulla triade guaritore-malato-gruppo per comprendere le dinamiche della funzione simbolica in riferimento ai meccanismi psico-fisiologici alla base dell'efficacia delle pratiche rituali. Tuttavia, il valore e il ruolo che l'autore attribuì agli elementi di tale triade, oggi sono stati profondamente ripensati, contribuendo a una riformulazione del tema stesso dell'efficacia terapeutica.

Per argomentare le sue tesi, l'autore prende in considerazione tre differenti casi relativi rispettivamente agli Zuni, ai Kwakiutl e ai Cuna. Al cuore dell'efficacia delle pratiche sciamaniche esaminate, Lévi-Strauss individua la capacità del terapeuta di formulare un linguaggio capace di riaffermare l'universo simbolico del gruppo. Così facendo, a essere rinsaldato è precisamente il sistema che fonda l'esperienza collettiva. Lo sciamano, in altre parole, permette di rendere pensabile e dicibile ciò che altrimenti rappresenterebbe un "insieme diffuso di sentimenti e di rappresentazioni malformati" (Lévi-Strauss 1966: 196).

Il complesso sciamanico si organizzerebbe principalmente introno ai due poli dello sciamano e del

consenso collettivo. Nella visione lévi-straussiana, infatti: “Le esperienze del malato rappresentano l’aspetto meno importante del sistema” (Lévi-Strauss 1966: 203). Emblematiche a riguardo le vicende di Quesalid, l’uomo kwakiutl che diventa guaritore attraverso un apprendistato volto a smascherare e denunciare proprio i trucchi e le “soperchierie” degli sciamani (cfr. Lévi-Strauss 1966: 197): “[Egli infatti] non è diventato un grande stregone perché guariva i suoi malati, egli guariva i suoi malati perché era diventato un grande stregone” (Lévi-Strauss 1966: 203). È la dimensione collettiva in altre parole a giocare un ruolo cruciale. Quella stessa dimensione collettiva che Walter B. Cannon aveva individuato al cuore della *voodoo death* (1942): lo stregato cede all’azione combinata del terrore intenso che prova, dell’improvviso e totale ritirarsi dei molteplici sistemi di riferimento forniti dalla connivenza del gruppo, e, più tardi, dalla loro decisiva inversione: 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 1966: 189).

Le cure sciamaniche produrrebbero, di converso, una reintegrazione dell’afflitto in seno a un universo simbolico condiviso: 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” (Lévi-Strauss 1966: 221).

Il rituale terapeutico rappresenterebbe l’occasione per mettere in scena la coerenza dell’universo psichico, proiezione, a sua volta, dell’universo sociale. Per Lévi-Strauss è precisamente questo riallineamento fra universo psichico e universo sociale il fulcro della funzione simbolica (Lévi-Strauss 1966: 206).

Questi passaggi del ragionamento lévi-straussiano emergono in tutta la loro vividezza nella ricostruzione del canto cuna recitato in occasione di un parto difficile. Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un linguaggio nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili. E proprio il passaggio a questa espressione verbale (che permette, nello stesso tempo, di vivere in forma ordinata e intelligibile un’esperienza attuale, ma che sarebbe, senza quel passaggio, anarchica e ineffabile) (cfr. Lévi-Strauss 1966: 222) provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico, ossia la riorganizzazione, in un senso favorevole, della sequenza

di cui l'ammalata subisce lo svolgimento.

Nel corso del rito, lo sciamano introduce i personaggi del mito in uno scenario costituito dal corpo della donna e dai suoi organi. In questo modo è il mito stesso a svolgersi nel corpo, dando concretezza esperienziale allo scioglimento della vicenda: "Gli spiriti protettori e gli spiriti maligni, i mostri soprannaturali e gli animali magici fanno parte di un sistema coerente che fonda la concezione indigena dell'universo. La malata li accetta, o, più esattamente, non li ha mai messi in dubbio. Quel che non accetta sono i dolori incoerenti e arbitrari, che, invece, costituiscono un elemento estraneo al suo sistema, ma che, grazie al ricorso al mito, vengono sostituiti dallo sciamano in un insieme in cui tutto ha una ragione d'essere. Ma l'ammalata, avendo capito, non si limita a rassegnarsi: guarisce" (Lévi-Strauss 1966: 221, 222).

È significativo ai nostri fini sottolineare, nella interpretazione di Lévi-Strauss, non solo l'elisione del ruolo del paziente (su cui torneremo) ma anche il suo accostamento, ribadito sistematicamente, fra cura sciamanica e cura psicanalitica.

In entrambi i metodi di cura, si tratterebbe "di indurre una trasformazione organica, consistente essenzialmente in una riorganizzazione strutturale, tale che l'ammalato sia messo nelle condizioni di vivere un mito, ora ricevuto" (nel caso dello sciamano), "ora prodotto" (nel caso del paziente della psicanalisi), "e la cui struttura sarebbe, allo stadio dello psichismo inconscio, analoga a quella di cui si vorrebbe determinare la formazione allo stadio del corpo" (cfr. Lévi-Strauss 1966: 226). In ultima analisi la cura sciamanica guarirebbe attraverso un processo analogo all'abreazione psicanalitica. "L'efficacia simbolica consisterebbe appunto in questa proprietà induttrice" rispetto alla quale le cure sciamaniche e le cure psicanalitiche "sarebbero dotate di strutture formalmente omologhe, edificabili, con materie prime differenti, ai differenti stadi del mondo vivente" (Lévi-Strauss 1966: 226).

La cornice generale in cui Lévi-Strauss formula le sue riflessioni è ovviamente quella dell'inconscio strutturale secondo cui: "l'inconscio cessa di essere l'ineffabile rifugio delle particolarità individuali, il depositario di una storia unica, che rende ciascuno di noi un essere insostituibile. Si riduce a un termine con il quale designiamo una funzione: la funzione simbolica, specificamente umana, certo, ma che si esercita in tutti gli uomini, secondo le stesse leggi; e che si riduce, in realtà, all'insieme di queste leggi" (Lévi-Strauss 1966: 227).

Continua più avanti l'autore:

“Che il mito sia ricreato dal soggetto o preso dalla tradizione, sta di fatto che esso attinge dalle sue fonti, individuali o collettive (tra le quali avvengono di continuo interpenetrazioni e scambi), solo il materiale d’immagini che impiega; ma la struttura resta la stessa, e solo grazie a essa si compie la funzione simbolica” (Lévi-Strauss 1966: 228).

La psicanalisi sarebbe la forma moderna della tecnica sciamanistica radicata nella produzione individuale del mito come una delle possibili modalità di un metodo più profondo. A prescindere, infatti, dalla origine individuale o collettiva, la forma mitica precede il contenuto e l’origine dello specifico racconto:

“Questa forma moderna della tecnica sciamanistica, che è poi la psicanalisi, trae dunque i suoi caratteri specifici dal fatto che, nella civiltà meccanica, non c’è più posto per il tempo mitico se non nell’uomo stesso. Da questa constatazione, la psicanalisi può desumere una conferma della sua validità, oltre che la speranza di approfondire le sue basi teoriche, e capire meglio il meccanismo della sua efficacia, attraverso un confronto dei suoi metodi e dei suoi fini con quelli dei suoi grandi predecessori: gli sciamani e gli stregoni” (Lévi-Strauss 1966: 229).

Dall’efficacia simbolica all’efficacia dell’incorporazione

Le riflessioni di Lévi-Strauss sono sopravvissute alla dissoluzione dello strutturalismo come paradigma conoscitivo, continuando a esercitare una profonda influenza ancora oggi. Nei decenni successivi, infatti, gli studi sulle dimensioni simboliche dell’efficacia terapeutica hanno continuato a guardare all’ordine simbolico come promotore di una trasformazione dell’esperienza, senza dover necessariamente sposare le tesi dell’inconscio strutturale.

Michael Taussig (1987), ad esempio, sottolinea come il potere dello sciamanesimo non dipenderebbe tanto dallo sciamano o dalla dimensione collettiva, ma dalla riarticolazione del sapere sociale implicito cui dialogicamente pongono mano paziente e sciamano a livello immaginativo. La trasformazione dell’esperienza, in altri termini, non deriverebbe dalla reintegrazione dello psichismo dell’afflitto in seno al sistema simbolico del gruppo, ma dall’azione congiunta di sciamano e paziente nell’interrogare creativamente le rappresentazioni sociali. Taussig (1987: 460) sottolinea, infatti, come il canto cuna venga recitato in una lingua esoterica

che tanto la paziente quanto il resto del gruppo non possono comprendere (caratteristica comune ai canti sciamanici in molti contesti culturali) (ma si vedano su questo punto anche: Severi 1993, 2000, 2004; Sherzer 1983; Squillacciotti 1998). Taussig (1987: 461) sottolinea due passaggi cruciali: il ruolo attivo del paziente nella produzione dialogica del significato e la natura innovativa di tale produzione. In altre parole, è il paziente e non lo sciamano il catalizzatore dell'immaginazione creativa che potrà all'articolazione di un linguaggio inedito capace di ordinare l'esperienza attraverso la relazione di cura.

Su questi stessi temi, Carlo Severi (2000) sviluppa ulteriori riflessioni in merito proprio al concetto di credenza: la soluzione del problema e, dunque, la dimensione dell'efficacia, non dipenderebbe dal significato del canto, ma dalla proiezione attiva della paziente nel tentativo di dare senso al canto. La credenza non va intesa come l'adesione a un sistema di rappresentazioni, a una specifica concezione del mondo ma, piuttosto, come un atto proiettivo di produzione di significati da parte del soggetto culturale. La credenza rimanda quindi al ruolo attivo del soggetto. Ben lungi dall'essere mero epifenomeno, il paziente assurgerebbe a cardine dell'efficacia simbolica (Severi 2000: 84).

Queste riflessioni ci consentono un ulteriore passo avanti: nel ragionamento di Lévi-Strauss la dimensione psichica rappresenta il terreno attraverso il quale l'efficacia simbolica giunge a promuovere la guarigione. In linea con il più ampio contesto storico culturale e accademico, nel pensiero dello studioso cogliamo una rappresentazione intellettuale della dimensione simbolica, organicamente correlata all'assenza di problematizzazione della natura squisitamente culturale della dicotomia mente/corpo. Anche su questo punto, i dibattiti successivi hanno promosso uno slittamento radicale.

Il lavoro di Pierre Bourdieu ha, infatti, preparato la strada a un doppio passaggio che ha portato alla considerazione della cultura non più in termini sistemici ma come radicata nelle pratiche, a loro volta iscritte nel paradigma dell'incorporazione. Come afferma Pierre Bourdieu:

“[...] la credenza non è uno ‘stato mentale’, e ancor meno una sorta di aderenza arbitraria a un insieme di dogmi e dottrine (‘credenze’) istituiti, ma piuttosto uno stato del corpo [...]. Il senso pratico, la necessità sociale trasformata in natura, convertita in schemi motori e automatismi corporei, ecco cosa produce le pratiche” (Bourdieu 1990: 68-9, traduzione di chi scrive).

Autori come Laurence Kirmayer (1992) e Thomas Csordas (1990, 2002) hanno contribuito in modo significativo a promuovere un'adeguata considerazione del ruolo dell'esperienza incorporata in seno ai processi terapeutici, spostando il focus della riflessione dall'efficacia simbolica all'efficacia dell'incorporazione.

Torna utile, a questo punto, recuperare le riflessioni di Thomas Csordas nel mettere in luce l'inadeguatezza delle precedenti teorie dell'efficacia terapeutica nella misura in cui esse emergono come caratterizzate da tre posizioni ugualmente problematiche: la prima relativa all'analogia fra guarigione religiosa e psicoterapia; la seconda tesa a privilegiare la figura del terapeuta; la terza volta a individuare al cuore dell'efficacia terapeutica un qualche meccanismo psicologico (Csordas 2002). A suo dire l'anello mancante in questi approcci è proprio la nozione di essere-nel-mondo, oggetto d'analisi da affiancare all'esame delle rappresentazioni e del linguaggio. Egli propone un modello analitico per la comprensione dei processi terapeutici intesi come esperienze trasformative. Attraverso le sue analisi dell'esperienza di guarigione religiosa in seno al movimento del rinnovamento carismatico nord-americano, egli conclude come la guarigione sia radicata nella capacità di produrre una trasformazione delle condizioni fenomenologiche in cui i consultanti vivono ed esperiscono la sofferenza e il disagio. Tale retorica della trasformazione è efficace nella misura in cui, e se, riesce a ri-dirigere l'attenzione dell'afflitto verso nuovi aspetti della sua esperienza o a guardare all'esperienza da nuove angolazioni. Csordas mette in luce come la guarigione crei per l'afflitto una nuova realtà fenomenologica, un mondo inedito, in cui non viene ristabilito uno stato di benessere precedente all'afflizione, ma piuttosto si è retoricamente spinti in una condizione differente sia dalla realtà precedente alla malattia che dalla condizione di malattia. Csordas mette in luce come oggetto della guarigione non sia tanto l'eliminazione di una cosa (un problema, una malattia, un sintomo, un'afflizione), quanto piuttosto la trasformazione di una persona, di un sé. Il locus dell'efficacia dunque è il sé e la fenomenologia culturale rappresenterebbe una metodologia analitica capace di fornirci una teoria del sé in grado di problematizzare i processi della sua trasformazione. Se consideriamo – alla luce del paradigma dell'incorporazione – che i nostri corpi sono tanto prodotti culturali quanto biologici e parimenti concepiamo il linguaggio non solo rispetto alla sua funzione di rappresentazione di un cogito cartesiano ma anche rispetto alla sua evocazione dell'essere-nel-mondo, allora anche la cultura cessa di essere intesa solo come un sistema di simboli, di significati, di norme, di comportamenti

per essere apprezzata anche nei termini di sensazioni, di movimenti, di intuizione, di intenzionalità, di intersoggettività. In questi termini allora tanto il sé quanto la cultura vengono radicati nell'incorporazione producendo un collasso nelle antinomie fra corpo e mente, fra ciò che culturalmente definiamo biologico e ciò che in opposizione chiamiamo simbolico: allora quei processi endogeni che vengono articolati nelle pratiche di guarigione possono essere apprezzati come processi del sé radicati nell'incorporazione.

Queste riflessioni ci permettono di uscire anche dalla definizione tipicamente biomedica dell'efficacia terapeutica, rispetto alla quale l'efficacia simbolica rinvierebbe alla dimensione psichica in opposizione a un'efficacia materiale prodotta in modo strumentale. Assai più produttivo e ragionevole è parlare piuttosto delle dimensioni simboliche dell'efficacia come elemento costitutivo di qualsivoglia processo di cura. La trasformazione della realtà fenomenologica promossa dalla partecipazione dei pazienti nella co-produzione dei significati delle loro esperienze impone di guardare al processo più che all'esito delle procedure terapeutiche. È in questi termini che Kleinman e Csordas (1998) elaborarono una riformulazione del processo terapeutico volto a rompere con le premesse biomediche, invitandoci ad affrancare il ragionamento dalla logica dell'esito per privilegiare il processo. Sulla stessa linea Giovanni Pizza (2005) mette in luce la necessità di privilegiare il piano della cura più che quello della guarigione. In altri termini, la guarigione è uno dei possibili esiti dell'efficacia terapeutica, prodotta dalle relazioni di cura, ora intese come un'implicazione intersoggettiva attraverso cui i pazienti possono arrivare a produrre significati capaci di attualizzare una diversa modalità di esserci nel mondo (Quaranta – Minelli – Fortin 2018).

Al cuore del ragionamento di Lévi-Strauss sull'efficacia simbolica rintracciamo un nodo concettuale ben esplicitato da Csordas e Kleinman: è, infatti, singolare che ci si appelli alla biomedicina (o alla psicanalisi) per fondare una teoria dell'efficacia simbolica. L'antropologia medica successiva nascerà proprio nel momento in cui deciderà di assumere la biomedicina come *explanandum* e non più come *explanans* dei fenomeni oggetto di studio.

Tale atteggiamento era già presente prima di Lévi-Strauss (si pensi al lavoro di Cannon) e certamente è sopravvissuto anche dopo di lui in tutti quegli studiosi che puntano a mettere in luce come l'attività simbolica mobiliti emozioni che, a loro volta, innescano un processo neuro-ormonale che induce modificazioni fisiologiche.

Dall'universo simbolico alla giustizia sociale

Un altro terreno su cui le critiche al lavoro del grande antropologo francese si sono appuntate può forse aiutarci ad andare oltre: nei testi in cui viene mostrato il potenziale di efficacia dei riti, manca un'adeguata problematizzazione etnografica di come esperienze vissute, saperi e pratiche simboliche siano posizionate in seno a dinamiche di carattere sociale (Kirmayer 1993).

Nella visione lévi-straussiana, come abbiamo ricordato, le pratiche terapeutiche fornirebbero un orizzonte di senso attraverso cui il paziente può configurare le proprie vicende in termini capaci di reintegrarlo in seno a un contesto condiviso di esperienze. Protagonista tuttavia non sarebbe lo sciamano, ma la dimensione del gruppo inteso come ordine simbolico collettivo organizzato secondo i principi di un inconscio strutturale che trova una sua riaffermazione nel racconto mitico evocato dallo sciamano. Nel corso del tempo l'antropologia ha però messo progressivamente in discussione il rapporto fra soggetto culturale e contesto sociale, andando oltre una mera declinazione in chiave simbolica di quest'ultimo.

Già Allan Young (2006) aveva messo in luce come i simboli di guarigione dovessero essere intesi come simboli di potere e dunque come le pratiche terapeutiche proiettino sull'afflitto cogenti visioni dell'ordine sociale e della realtà tanto della persona, quanto della sua sofferenza. Sulla scorta di queste riflessioni si è sempre più focalizzata l'analisi su quanto i processi culturali siano inevitabilmente dispositivi, al tempo stesso, di costruzione e di costrizione dell'essere umano (Scheper-Hughes – Lock 1987).

Nel momento in cui le analisi antropologiche iniziano a contemplare il posizionamento sociale dei soggetti culturali, viene meno l'idea che la reintegrazione dell'afflitto in un ordine condiviso di significati ed esperienze sia inevitabilmente terreno di promozione della salute. Al contrario, si problematizza il ruolo che le forze sociali possono esercitare nella genesi della sofferenza, i termini del dibattito cambiano: dalla reintegrazione dell'afflitto alla promozione della sua capacità di negoziare i termini dei propri rapporti sociali.

Non si può schiacciare quindi il polo collettivo sul piano meramente simbolico: la dimensione collettiva va colta anche in riferimento alle dimensioni sociali, economiche e politiche, tema questo che è penetrato nei dibattiti attraverso l'analisi dell'impatto delle disuguaglianze socio-economiche e della violenza socialmente strutturata sull'esperienza vissuta.

L'antropologia medica, tuttavia, ancora oggi tende a indagare separatamente i temi dell'efficacia

terapeutica e quelli riguardanti il diritto alla salute, affrontando i primi in termini di efficacia simbolica (es. Good 1999; Moerman 2002) e iscrivendo i secondi nella considerazione più generale delle disuguaglianze socio-economiche (es. Farmer 2003).

Se al cuore delle dimensioni simboliche dell'efficacia rintracciamo la partecipazione dei pazienti nel produrre significati capaci di radicarli in un'inedita modalità di esserci nel mondo, è evidente quanto possa essere ingenuo non guardare alle relazioni sociali più ampie di cui i pazienti partecipano. Queste relazioni, infatti, non giocano un ruolo determinante solo nella genesi della sofferenza, ma anche nella promozione della salute o nella prevenzione della trasformazione efficace dell'esperienza.

Questa scissione fra dimensioni simboliche dell'efficacia e considerazione dei determinanti sociali della salute tende spesso a rispecchiare una più generale divisione del lavoro di ricerca: le dimensioni simboliche vengono principalmente spese analiticamente sul versante dell'analisi dell'esperienza di condizioni croniche di sofferenza, mentre l'analisi delle disuguaglianze in salute vengono invocate rispetto ai gruppi sociali subalterni, principalmente affetti da malattie infettive e, più in generale, da malattie della povertà (Nguyen 2006).

La divisione fra questi due ambiti è certamente figlia di presupposti che tendono a scindere le dinamiche culturali e quelle sociali, le dimensioni simboliche dell'efficacia dalla promozione della giustizia sociale. Dalla loro ricomposizione tuttavia comprendiamo come superare l'impasse che caratterizza i due approcci. Chi lavora sul diritto alla salute riconosce chiaramente il ruolo determinante delle relazioni sociali, arrivando tuttavia spesso a definizioni oggettivanti del capitale sociale che prescindono dal significato che quelle relazioni possono avere per gli attori sociali (Minelli 2012). Parimenti, lavorare sul piano simbolico dell'efficacia è certamente produttivo, ma non sufficiente, a meno che non si possano soddisfare contemporaneamente altri diritti. Senza andare oltre in questa sede nella problematizzazione critica di questi due approcci (per la quale rimando a Quaranta 2014), una possibilità di ricomporre queste fratture risiede nella considerazione della salute come un costrutto culturale da generare socialmente.

Questa proposta teorica permette di andare ulteriormente oltre la definizione biomedica dell'efficacia, aiutandoci a comprendere la dimensione terapeutica di forme di azione radicate nella partecipazione e nella rinegoziazione dei termini delle nostre implicazioni nella, e con la, realtà sociale. Parlare della salute nei termini di un costrutto culturale impone di interrogarsi sui

significati che danno valore alla vita rendendola degna di essere vissuta, un'interrogazione che impone di creare le condizioni per la partecipazione dei pazienti nella definizione del significato delle proprie esperienze (che, alla luce dei contributi più recenti, rappresenterebbe proprio il terreno per la promozione delle dimensioni simboliche dell'efficacia). Al tempo stesso è proprio alla luce dell'elaborazione del significato dell'esperienza che possiamo comprendere su quale fronte promuovere la capacità dei soggetti nella ridefinizione delle proprie circostanze sociali. Se, di contro, spogliamo l'esperienza dei suoi significati (tanto personali quanto sociali e dunque inevitabilmente politici) su cosa possiamo fare leva nella promozione della salute?

Al di là dello sgretolamento dello strutturalismo, le intuizioni di Lévi-Strauss continuano ad essere 'buone da pensare' per riportare al centro della riflessione la dimensione simbolica dell'efficacia, da declinare, tuttavia, sempre più nei termini di una promozione della partecipazione, tanto sul piano della produzione dei significati, quanto sul piano dell'azione sociale. È, infatti, proprio grazie al riconoscimento delle dimensioni simboliche dei processi di cura che è stato possibile tematizzare il ruolo giocato dal paziente e dal contesto sociale nella sfera terapeutica. In conclusione, l'invito qui formulato può iscriversi in un ripensamento del concetto di agency, da definire tanto nei termini della capacità che le persone hanno di intervenire sulle circostanze sociali della propria esistenza, quanto nei termini della natura inevitabilmente culturale, e dunque relativa, delle forme che tale capacità può assumere: non già dunque all'insegna di un qualche universalismo, ma alla luce delle specifiche forme in cui si sostanzia storicamente in seno a specifiche dinamiche sociali.

Bibliografia

BOURDIEU, PIERRE

1990 *The Logic of Practice*, Polity Press, Cambridge.

CANNON, WALTER B.

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

CSORDAS, THOMAS

1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos», vol. 18, pp. 5-47.

2002 *Body/Meaning/Healing*, Palgrave, New York.

CSORDAS, T. – KLEINMAN, A.

1998 *Il processo terapeutico*, in V. Lanternari – M. L. Ciminelli (a cura di), *Magia, medicina, religione e valori*, vol. II, Liguori, Napoli, pp. 109-12.

FARMER, PAUL

2003 *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*, University of California Press, Berkeley.

GOOD, BYRON

1999 *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Edizioni di Comunità, Torino.

KIRMAYER, LAURENCE

1992 *The body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience*, in «Medical Anthropology Quarterly», 6 (4), pp. 323-346.

1993 *Healing and the intervention of metaphor: the effectiveness of symbol revisited*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», vol. 17, n. 2, pp. 161-195.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1966 *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958).

MINELLI, MASSIMILIANO

2012 *Capitale sociale e salute*, in D. Cozzi (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi Editore, Perugia.

MOERMAN, DANIEL

2002 *Meaning, Medicine and the 'Placebo Effect'*, Cambridge University Press, Cambridge.

NGUYEN, VINH-KIM

2006 *Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica*, in I. Quaranta (a cura di), *Sofferenza Sociale*, in «Annuario di antropologia», anno 6, n. 8, pp. 71-96.

PIZZA, GIOVANNI

2005 *Antropologia Medica, Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

QUARANTA, IVO

2014 *Antropologia medica e salute globale*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», vol. 37, pp. 127-146.

QUARANTA, I. – MINELLI, M. – FORTIN, S.

2018 *Assemblages, transformations, and the politics of care*, Bononia University Press, Bologna.

SCHEPER-HUGHES, N. – LOCK, M.

1987 *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», vol. 1, n. 1, pp. 6-41.

SEVERI, CARLO

1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Firenze.

2000 *Proiezione e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica*, in C. Severi (a cura di) *Antropologia e psicologia. Interazioni complesse e rappresentazioni mentali*, in «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», vol. VII, n. 7, pp. 75-85.

2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.

SHERZER, JOEL

1983 *Kuna ways of speaking. An ethnographic perspective*, University of Texas Press, Austin.

SQUILLACCIOTTI, MASSIMO

1998 *I Cuna di Panamá. Identità di un popolo tra storia ed antropologia*, L'Harmattan Italia, Torino.

TAUSSIG, MICHAEL

1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing*, University of Chicago Press, Chicago and London.

YOUNG, ALLAN

2006 *Antropologie della illness e della sickness*, in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Abstract – ITA

Il contributo di Claude Lévi-Strauss ha inaugurato una feconda tradizione di studi sulle dimensioni simboliche dell'efficacia terapeutica che ancora oggi continua a dare preziosi frutti. In questo contributo si prendono in esame gli sviluppi che, dalla magistrale lezione dello studioso francese, hanno permesso un profondo ripensamento dell'argomento, capace di tenere in debita considerazione il ruolo, sia del paziente, sia delle relazioni sociali di cui partecipa, nella promozione della trasformazione dell'esperienza. In conclusione si segnala la necessità di superare la scissione fra analisi delle dimensioni simboliche e promozione del diritto alla salute che ancora oggi caratterizza buona parte della ricerca antropologica sull'efficacia terapeutica.

Abstract – ENG

Claude Lévi-Strauss has inaugurated a fruitful tradition of studies on the symbolic dimensions of therapeutic efficacy, which still represents a fruitful source of inspiration today. This paper examines the developments that, from the masterful lesson of the French scholar, have allowed a profound rethinking of the subject, capable of taking into account the role of both: the patient and the social relations in which s/he participates, in promoting the transformation of experience. The conclusion calls for the overcoming of the divide between the analysis of symbolic dimensions and the promotion of the right to health, a split that still characterizes much of the anthropological research on therapeutic efficacy.

IVO QUARANTA

è docente in discipline demotnoantropologiche presso l'Università di Bologna. Si occupa dello studio dei processi di produzione sociale e di elaborazione culturale dell'esperienza di malattia. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Antropologia medica. I testi fondamentali* (ed., 2006); *Malati fuori luogo. Medicina interculturale* (con Mario Ricca, 2012); *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care* (con Massimiliano Minelli e Sylvie Fortin eds., 2018).

IVO QUARANTA

is Associate Professor of Cultural and Medical Anthropology at the University of Bologna. His main interests concern the analysis of the social production and the cultural elaboration of suffering. Among his main publications are: *Antropologia medica. I testi fondamentali* (ed., 2006); (with Mario Ricca), *Malati fuori luogo. Medicina interculturale* (2012); (with Massimiliano Minelli e Sylvie Fortin, eds. 2018) *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care*.

Il mito vedico di Śunaḥśepa tra sacrifici umani e fondazioni di genealogie

di GIOVANNI AZZARONI

La parola mito ha molti significati e solo tracciarne una tipologia delle linee interpretative moderne richiederebbe studi specifici che esulerebbero da questo saggio. Il mito è per sua natura polisemico, quindi ogni testo dipende da un contesto che lo rafforza e lo giustifica, e al tempo stesso può essere considerato come la matrice che consente di presentificare le essenze di una determinata cultura. In una precisa ottica interculturale, mi pare essenziale quanto scrive Lévi-Strauss (1964: 13) nell'*Ouverture* del primo volume della *Mythologique*:

“Partiremo da *un* mito, proveniente da *una* società, e l’analyzeremo dapprima facendo appello al contesto etnografico, poi ad altri miti della stessa società. Estendendo progressivamente l’indagine, passeremo quindi ai miti originari di società vicine, avendo cura di situare anche questi miti nel loro contesto etnografico particolare. A poco a poco raggiungeremo società più lontane, ma sempre a condizione che, fra le une e le altre, siano accertati, o quanto meno possano essere ragionevolmente postulati, dei nessi reali di ordine storico o geografico”.

Negli studi si può considerare acclarata la concezione che considera il *mythos* “un compagno di viaggio del *lógos*, che qui va inteso sostanzialmente come razionalità” (Panikkar 2008: 57), in quanto, da un punto di vista semantico, entrambi i vocaboli corrispondono a discorso e a parola. In Occidente “il mito del mito” è ancora sostanzialmente radicato, in Oriente è una componente essenziale e ineludibile del divenire della cultura sia nel passato che nel presente. Il *mythos* non è subordinato al *lógos*, non gli è né superiore né inferiore. Molto schematicamente si può sostenere che “il *lógos* cerca un fondamento ultimo e quando crede di averlo intravisto (anche solo formalmente) si ferma (programmaticamente o euristicamente). Questo fondamento, che non cerca già più un altro fondamento, è il mito” (Panikkar 2008: 60). Ne consegue che esiste una polarità costitutiva tra *mythos* e *lógos*, perché, come ci ha insegnato Socrate, io non posso avere coscienza di quello che non capisco, ma posso avere coscienza che non capisco. La non percezione

o non conoscenza o consapevolezza dell'ignoranza (*anupalabdhi*) è uno dei mezzi validi per sapere (*pramāna*) di alcuni sistemi filosofici dell'India. Il mito implica sempre che si creda in esso ed è centrale nella cosmovisione più o meno latente e fondante di una determinata cultura. Il mito vivente non può essere discusso in quanto mito, solamente attingendo all'interculturalità è possibile interpretare e comprendere i miti di una determinata cultura.

Il mito non è una narrazione oggettiva, non è oggettivabile, sinonimo di universalità nella cultura moderna dominante, ciò che è oggettivo per una parte della società non lo è per tutti, perché l'oggettività lo è solo per una determinata soggettività. Il mito è reale nell'intersoggettività, ha senso solo per coloro che vi credano, trasmette un'esperienza della vita: nella società moderna, soprattutto in Occidente, il *lógos* ha sopravanzato il *mythos*. Il mito non si sostanzia solamente delle storie di dèi ed eroi o di narrazioni di eventi soprannaturali, i miti moderni non parlano del divino o del sacro e hanno la stessa importanza di quelli antichi. Poiché i miti raccontano una "realtà" che può essere non visibile o non verificabile, una ermeneutica razionale può descriverne la struttura ma non l'essenza e non può rappresentare una interpretazione concettuale. "Il mito dice, il mito parla, però non significa, intendendo per significato un contenuto concettuale [...]. Il mito simbolizza, però la simbolizzazione ha uno statuto epistemico di tipo ontico che richiede una partecipazione sul piano dell'esperienza nella realtà che il mito propone" (Panikkar 2008: 65). Secondo Lévi-Strauss (1958: 233)

"tutto può succedere in un mito; sembra che in esso la successione degli avvenimenti non sia subordinata a nessuna regola di logica o di continuità. Ogni soggetto può avere qualsiasi predicato, ogni relazione concepibile è possibile. Eppure, questi miti, in apparenza arbitrari, si riproducono con gli stessi caratteri, e spesso gli stessi particolari, nelle diverse regioni del mondo. Da qui il problema: se il contenuto del mito è del tutto contingente, come si spiega che, da un capo all'altro della terra, i miti si assomigliano così tanto? Solo a condizione di acquistare coscienza di questa fondamentale antinomia, che dipende dalla natura del mito, potremo sperare di risolverlo".

Per comprendere i caratteri specifici del pensiero mitico è necessario stabilire che esso "è simultaneamente nel linguaggio e al di là del linguaggio" (Lévi-Strauss 1958: 234). I miti tradizionali non descrivono concetti ma al contrario situazioni o eventi reali, che comprendono sia il soggetto

che l'oggetto, l'individuale e il generale, il materiale e lo spirituale. Il dualismo tra materiale e spirituale, tra cielo e terra, tra divino e umano ha caratterizzato la cultura occidentale nei suoi aspetti fondamentali. Si tratta del dualismo postulato da Platone tra un pensare che presuppone un'idea e una percezione che si fondi su sensazioni materiali. Non si può comprendere la cosa "in sé", isolata dal contesto, perché qualsiasi "in sé" rappresenta una astrazione. Il mito è espressione di una esperienza mitica e suo veicolo, è olistico "sul *senso della vita*, anche se focalizzato su aspetti o situazioni particolari" (Panikkar 2008: 68). Per costruire ponti interculturali è necessario distinguere tra senso e significato, è necessario rispettare l'ontonomia di ogni cultura, è necessario rifiutare ogni forma di solipsismo che renderebbe impossibile ogni tipo di comunicazione. "Il significato è una categoria epistemologica, è un segno che ci rimanda alla cosa significata; appartiene al *lógos*. Il senso, d'altro canto, appartiene al *mythos* e ci dà consapevolezza del fatto che la cosa, l'evento o l'affermazione siano plausibili (*makes sense*) o credibili perché 'combaciano' con la nostra visione della realtà – del nostro mito" (Panikkar 2008: 68). Il mito ha senso o, meglio, consente di dare un senso alle cose e lo ha solo per coloro che vi credano.

È opinione di Lévi-Strauss (1973: 295) che i miti si trasformino non nel tempo ma nello spazio. Queste trasformazioni,

"da una variante all'altra di uno stesso mito, da un mito a un altro mito, da una società ad un'altra società per lo stesso mito o per miti diversi, modificano ora l'armatura, ora il codice, tra il messaggio del mito, ma senza che quest'ultimo cessi di esistere come tale. Esse rispettano in tal modo una sorta di principio di conservazione della materia mitica, entro i cui termini da qualsiasi mito potrebbe sempre nascere un altro mito. Tuttavia, accade talvolta che durante questo processo l'integrità della formula iniziale risulti alterata. In tal caso, questa formula degenera o progredisce, secondo le opinioni, al di qua o al di là dello stadio in cui i caratteri distintivi del mito restano ancora discernibili, e in cui quest'ultimo conserva quella che, nel linguaggio dei musicisti, si chiamerebbe la sua chiave".

La cultura europea del trionfo del paradigma giudaico-cristiano è stata caratterizzata da un rigido monoteismo, che rappresenta anche un modello per l'istituzione della teoria e della prassi del principio monarchico. Per il monoteismo giudaico-cristiano, similmente a quello islamico, esiste un solo Essere assoluto, potrebbe condurre al monismo, sia idealista che materialista (Breton 1981 e

Corbin 1991). Non va considerato solamente un monoteismo teologico, ma è presente anche un monoteismo filosofico, politico ed economico (Garaudy 1995). La filosofia di Descartes e la fisica di Newton sostanziano un fondamento monoteista.

Per studiare le mitologie orientali, e nel caso specifico di questo lavoro quelle dell'India, bisogna partire da un diverso presupposto, perché le religioni indiane ci insegnano che un determinato dio è unico e superiore a tutti gli altri, ma la stessa affermazione è valida per un'altra divinità. Secondo la filosofia della *bakti*, il soggetto adorante si identifica con il dio adorato, che in quel preciso momento è il solo e unico dio, è il Dio: per la mistica indiana dire che ci sono molti dèi non ha senso, esattamente come affermare che esista un solo dio. Per rispondere al quesito che dichiara che la logica buddhista non sia aristotelica, che il pensiero delle *Upaniṣad* non comprenda il principio di non contraddizione o che le forme di pensiero occidentali siano diverse da quelle occidentali (Nakamura 1964), credo sia necessario fare riferimento al concetto di interculturalità, diverso da quello di transdisciplinarietà (Nicolescu 1996). Il dialogo interculturale trascende il *lógos* e il *mythos*, sostanza e forma sono inseparabili, come paradigmaticamente è espresso dalla sapienza greca con il concetto di *eidos*, forma ed essenza, bellezza e verità, luogo deputato della conoscenza simbolica. Ogni cultura ha i suoi miti, che sono più transculturali delle idee. Il tempo del *mythos* non è il tempo del *lógos*, accade in *illo tempore* ma è reale *oggi*.

La storia è uno dei fondamentali "miti" del moderno occidente (Stevenson 1969), è il grimaldello che ci consente di definire l'incontestabilità dei fatti, incontestabilità che utilizziamo per criticare altri "miti". Come sostiene Lévi-Strauss (1962: 277-278), tra i filosofi contemporanei Sartre, per il quale la storia svolge il ruolo del mito,

"non è certo il solo a mettere in valore la storia a spese delle altre scienze umane, e a farsene una concezione quasi mistica. L'etnologo rispetta la storia, ma non le concede un valore privilegiato. La concepisce come una ricerca complementare alla sua: l'una apre il ventaglio delle società umane nel tempo, l'altra nello spazio. E la differenza è meno grande ancora di quanto non sembri, dato che lo storico si sforza di restituire le immagini delle società scomparse quali furono negli istanti che, per esse, corrisponderanno al presente, mentre l'etnografo fa del suo meglio per ricostruire le tappe storiche che hanno preceduto nel tempo le forme attuali. Tale rapporto simmetrico fra storia ed etnologia pare sia respinto da alcuni filosofi che contestano, implicitamente o esplicitamente, che il disporsi nello spazio e la

successione nel tempo offrano prospettive equivalenti. Si direbbe che per loro la dimensione temporale goda di un prestigio speciale, come se la diacronia fondasse un tipo d'intelligibilità non solo superiore a quello della sincronia, ma soprattutto di ordine più specificamente umano".

Mythos e *lógos* rappresentano forme umane di consapevolezza, irriducibili tra loro ma assolutamente inseparabili. Il mito si esprime per mezzo della narrativa mitica (*mythologoumenon*) e contiene diversi mitemi che sono i temi che illustra.

Per interpretare un mito è necessario considerarne il racconto (il suo *legein*), il suo significato, il suo contesto e le sue variazioni nel tempo. Questo articolo si propone di analizzare il mito di Śunaḥśepa, una delle storie sacre più complete e probabilmente più antiche della *śruti* o rivelazione vedica. Il metodo utilizzato è quello individuato da Lévi-Strauss (1967: 197-198) nel saggio *La gesta di Asdiwal*, e cioè "isolare e confrontare i diversi livelli – geografico, economico, sociologico, cosmologico – in cui il mito si evolve, tenuto conto che ognuno di tali livelli, e il simbolismo che gli è proprio, appaiono come la trasformazione di una struttura logica, soggiacente e comune a tutti i livelli". Questa filosofia di lavoro presuppone una visione della cultura orientale, e di quella indiana in particolare, mondata dagli stereotipi ellenocentrici che l'hanno caratterizzata (e ancora la caratterizzano) negli studi e nelle opinioni comuni, visione che Said (1978: 53 e 349-350) ha messo giustamente in discussione:

"Concepire l'orientalismo come insieme delle discipline riguardanti un medesimo 'campo' geografico è abbastanza rivelatore: curiosamente, infatti, non si riesce a immaginare il campo ad esso simmetrico, cui spetterebbe in teoria il nome di 'occidentalismo'. Già è evidente il peculiare, oserei dire eccentrico, atteggiamento dell'orientalismo. Molte discipline liberali implicano il prendere una posizione di fronte a un certo tema, diciamo, genericamente *umano* (lo storico, per esempio, studia il passato a partire dal presente); nessuna analogia precisa, però, sembra giustificare una presa di posizione stabile e globale, su base geografica, nei confronti di un gran numero di realtà storiche, sociopolitiche, culturali e linguistiche profondamente diverse tra loro. [...] L'egemonia mondiale dell'orientalismo, con tutto ciò che implica, può oggi essere sfidata, se si sa trarre profitto dalla consapevolezza storica e politica che tanti popoli della Terra hanno saputo conquistarsi. Se questo libro potrà avere in futuro qualche utilità, essa consisterà nel contribuire a tale sfida, e nel servire di monito: sistemi di

peniero come l'orientalismo, discorsi fondati sul potere, finzioni ideologiche – limitazioni che l'uomo da sé si pone – sono sin troppo facili da costruire, difendere e utilizzare. Soprattutto spero di avere chiarito al lettore che non credo che la risposta all'orientalismo possa consistere nell'occidentalismo'. Nessuno che sia stato 'orientale' può trarre conforto dall'idea di potere a sua volta – e sarebbe sin troppo facile – studiare altri 'orientali' od 'occidentali'. Se il sapere orientalista ha un qualche significato, esso sta nel testimoniare le seducenti possibilità di degradazione della conoscenza, di tutta la conoscenza, sempre e dovunque, oggi forse ancor più che in passato”.

Tenendo conto di queste prospettive va pure stigmatizzata la concezione eliodromica, secondo la quale la storia del mondo occidentale si sarebbe sviluppata da Oriente a Occidente, *ex Oriente lux* (la civiltà sarebbe nata in Cina e in India, prima che in Grecia e a Roma), per poi giungere in Europa e rimanervi stabilmente. È nota l'opinione di Hegel (sulla quale non concordo) che ritiene l'Europa, soprattutto quella occidentale e la Germania, l'apice della storia del mondo. Diversamente, quando Schopenhauer legge le *Upaniṣad*, tradotte dall'indologo francese Anquetil-Duperron, ne è tanto affascinato da sostenere che sia stata l'India, e non la Grecia e Roma, la vera culla del genere umano.

Partendo da questi fondamentali presupposti è possibile iniziare l'analisi del mito di Śunaḥśepa, racconto in prosa e in versi, che si compongono di strofe originali (*gāthā*) e di citazioni dal *Rgveda*, e sono epici e grammaticalmente più elaborati dei testi in sanscrito in prosa. La leggenda è molto antica (Keith 1971), si trova nell'*Aitareyabrāhmaṇa*, redatto tra il IX e il VII secolo a.C., è inserita nella descrizione della consacrazione regale (*rājasūya*) e trattando di un sacrificio umano può essere fatta risalire a tempi preistorici (Winternitz 1962). La versione utilizzata è quella di Panikkar (2008: 144-160), che a sua volta si è avvalso di quelle di Keith (1971) e di Varenne (1967); stralci del mito si trovano in Müller (1968) e Lévi (1966). Le versioni non differiscono nei contenuti ma propongono esclusivamente differenze nella forma, dovute alle diverse letture di alcuni concetti sanscriti.

Per interpretare correttamente un mito è necessario inserirlo in un preciso contesto, il che è utile per introdurre situazioni e oggetti diversi da quelli originali. In questo caso si tratta dell'India vedica, che prenderà vita nel corso dell'analisi, e che si struttura sul fondamentale presupposto secondo il quale tutta la vita, sia quella divina che quella cosmica, si sostanziano nel carattere

sacrificale della stessa realtà. Il mondo è creato da Prajāpati con l'offerta di se stesso, con il sacrificio gli dèi raggiungono l'immortalità, con il sacrificio dell'uomo cosmico (*puruṣa*) gli dèi creano il cosmo, gli uomini e gli animali, con il sacrificio gli uomini raggiungono il cielo. Non è importante quello che venga offerto durante il sacrificio, ma il modo in cui lo si effettui: in questo modo è istituita la prima delle quattro caste, quella dei *brāhmaṇa*, i sacerdoti (dalla necessità il potere).

Il *brāhmaṇa* Hariścandra Vaidhasa Aikṣvāka era figlio di un re, aveva cento mogli ma dai suoi matrimoni poliginici non erano nati figli, la chiave dell'immortalità per ogni mortale. Il numero cento è ricorrente nei testi sacri, esprime la totalità, l'assoluto, la quantità indifferenziata ($100=1+0+0=1$); Bharata, il creatore del teatro classico indiano su richiesta di Indra, come è narrato nel *Nāṭyaśāstra*, ha cento figli, che corrispondono alle cento strutture teatrali; nella mitologia greca, il gigante Briareo, uno dei Centimnai o Ecatonchiri, ha cento braccia e cinquanta teste (il numero cinquanta determina il compimento di un ciclo ed è espressione dell'esperienza acquisita, della totalità familiare e della purificazione). "Un uomo senza figli non può raggiungere il cielo" (Śunaḥṣepa in Panikkar 2008: 145). Su consiglio del *brāhmaṇa* Nārada, Hariścandra prega Varuṇa, una delle più antiche divinità vediche, dai caratteri simili a quelli dell'avestico Ahura Mazda, di dargli un figlio. Varuṇa, signore supremo della vita e della morte e protettore di tutto ciò che vive, acconsente a patto che gli sia sacrificato. Poiché una vittima può essere immolata solamente quando abbia più di dieci giorni, il neonato Rohita (il rossiccio, duplice riferimento al sole, il Rossiccio, e alla terra, la Rossa) vivrà dieci giorni. Lo sviluppo del mito si svolge secondo una precisa scansione, che, da un lato, mostra la scaltrezza di Hariścandra, intenzionato a non perdere il figlio tanto desiderato, e, dall'altro, struttura il sacrificio umano in maniera precisa, così che si potrebbe supporre la sua presenza in India nei tempi antichi. Infatti Hariścandra ottiene continui rinvii perché sostiene che la vittima non può essere sacrificata prima che gli siano spuntati i primi denti, prima che i primi denti cadano, prima che i denti siano rispuntati, prima che lo *kṣatriya* si sia dimostrato degno di portare le armi. Giunti a questo punto non ci possono più essere ostacoli al sacrificio e Hariścandra dice al figlio Rohita che dovrà essere offerto al dio Varuṇa. Raggiunta l'età della ragione Rohita, uno *kṣatriya*¹, la seconda delle caste, quella dei guerrieri, si rifiuta di obbedire

¹ Il mito presenta una contraddizione rispetto alla tradizione hinduista, secondo la quale non esistono rotture all'interno delle caste: chi nasce in una casta non può uscirne e muore in quella casta, e pertanto Rohita, figlio di un *brāhmaṇa*, avrebbe dovuto essere un *brāhmaṇa*. Azzardando una possibile interpretazione si può ipotizzare che la variazione sia conseguente al ruolo che il giovane assume nel prosieguo del mito, e cioè è un guerriero che vive

al padre e parte per la foresta armato del suo arco. La sua vita gravita attorno a questo rifiuto, che ha una doppia valenza: nel primo caso non obbedisce al *dharma* (legge, consuetudine, dovere religioso e morale), e quindi è blasfemo e sfida l'ordine cosmico, nel secondo caso può essere considerato un eroe del mito, rappresenta l'uomo, lancia le sue frecce contro la tradizione statica e tenta di ribellarsi al potere degli dèi. Rohita, il deuteragonista del mito, non è un Prometeo, si ribella, cerca di difendersi e si rifugia nella solitudine e nel silenzio: "Il silenzio non è assenza di sonorità, un mondo senza fremiti, immobile, in cui nulla si faccia sentire. [...] Il silenzio non è soltanto una particolare modalità del suono, bensì è, innanzitutto, un modo per conferire senso. [...] La tonalità del silenzio si distacca dai rumori che lo circondano, conferendogli uno stile particolare" (Le Breton 1997: 237 e 239).

Hariścandra è un re e tutto il suo regno è coinvolto nello sviluppo degli avvenimenti. Il cosmo del mito non è un mondo fantastico, antropomorfo o divinizzato, la natura non è né spiritualizzata né allegorizzata. Il cosmo non è superiore alle altre sfere della realtà e l'equilibrio cosmoteandrico è rigidamente conservato. Il mito è imperniato sulla condizione dell'uomo e pertanto il cosmo narrato è quello visto dall'uomo. È poi interessante considerare la tensione tra natura e cultura, simboleggiata dal binomio foresta/villaggio: il villaggio rappresenta sia la cultura che il pericolo di morte, la foresta connota sia la natura che la speranza di vita. L'esemplificazione di questa affermazione troverà concretezza con la figura di Rohita.

Il rifiuto di morire da parte del giovane rappresenta una rottura con la tradizione che vuole che i figli obbediscano al padre e gli siano sottomessi, è una violazione dell'ordine divino, i tre mondi ne sono sconvolti e la pena per questo delitto può essere solo la solitudine e il silenzio: per analogia è come se Isacco si ribellasse al padre Abramo e si rifiutasse di salire sul monte e farsi uccidere (è noto che Kierkegaard si è occupato più volte di questa vicenda trattandola dal punto di vista del figlio). Varuṇa non perdona e punisce Hariścandra facendogli crescere un enorme, mostruoso ventre. Dopo un anno di eremitaggio, quando Rohita apprende della disgrazia accaduta al padre, capisce il suo errore e decide di uscire dalla foresta per tornare nella casa paterna e farsi sacrificare a Varuṇa per soddisfare la promessa fatta dal padre al dio. A questo punto interviene

nella foresta e caccia per sopravvivere. Il passaggio da una casta all'altra, da *brāhmaṇa* a *kṣatriya*, da sacerdote a guerriero, potrebbe sottolineare maggiormente il suo distacco dal padre e l'inizio di una nuova vita. Le caste (*varṇa*) sono quattro (*brāhmaṇa*, sacerdoti; *kṣatriya*, guerrieri; *vaiśya*, allevatori, coltivatori, commercianti; *śūdra*, servitori). *Varṇa* significa generalmente colore, ma il suo significato originario, derivante dalla radice *vr*, è quello di schermo, velo, rivestimento, apparenza esteriore.

Indra, il re degli dèi, armato di fulmine (*vajra*; nel tantrismo l'arma magica del dio è identificata con il principio creativo del fallo, il *liṅga*), in forma umana per non influenzare il giovane. Indra è la divinità tutelare degli indo-ariani, inizialmente considerato il primo tra gli dèi, al quale sono dedicati molti inni del *Ṛgveda*. Le divinità principali, come Indra e Agni, il dio del fuoco, sono considerate *pururūpavat*, "dalle molte forme", tutte di uguale importanza. Il dio gli impone di non tornare a casa e di continuare a vagare come *ṛṣi* nella foresta. Indra tenta Rohita per cinque volte, con la conseguenza che il giovane si aggira per i boschi per cinque anni. Definendo con una terminologia occidentale "tentazioni" i suggerimenti di Indra è possibile evidenziare come l'essere umano sia posto davanti a un bivio: deve decidere personalmente senza farsi condizionare dal divino e dalle leggi dell'umano.

Ancora una considerazione interessante: Rohita avrebbe dovuto essere sacrificato a Varuṇa in cinque momenti della sua vita, cinque sono le tentazioni di Indra che lo convincono a rimanere nella foresta. La morte quindi è contrassegnata dal numero cinque, che simboleggia l'evoluzione verticale, il movimento progressivo e ascendente, la tappa transitoria, è il numero dell'uomo tra terra e cielo, della possibile trascendenza verso una condizione superiore ed è presente nelle culture di molti paesi sia in Oriente che in Occidente con diverse e molteplici caratteristiche. Nelle parole di Indra le cinque tentazioni poi sostanziano la superiorità del *saṃnyāsin*² (prima tentazione), la liberazione e la salvezza personale, legge suprema (seconda tentazione), la pienezza umana per andare incontro alla salvezza (terza tentazione), il superamento dell'io personale per tentare di raggiungere la pienezza dell'universo favorendo la via cosmica (quarta tentazione) e la necessita per l'uomo di seguire la propria strada in armonia con il sole e le stelle (quinta tentazione). Le cinque tentazioni consentono la salvezza, come il sacrificio, e quindi siamo in presenza di una circolarità perfettamente coerente. Qualora i cinque rinvii al sacrificio del figlio ottenuti da Hariścandra si mettano in relazione con le cinque tentazioni di Rohita si può notare una straordinaria simmetria, nel senso che entrambe queste strutture hanno una cadenza crescente: infatti il maturare dell'età, dalla nascita alla maturità fisica, corrisponde alla aumentata consapevolezza spirituale di Rohita, da una prima visione ascetica all'eremitaggio cosciente e perpetuo, che richiama il quarto grado della perfezione hinduista, la *mokṣa*, la liberazione totale e completa.

La quinta tentazione spinge Rohita a continuare il suo viaggio iniziatico e vagando senza una meta

² Santo eremita.

precisa – complessivamente sei anni, numero ambivalente che evoca la prova iniziatica –, il giovane incontra Ajīgarta, un *brāhmaṇa* stremato dalla fame con tre figli maschi, Śunaḥpuccha (punta della coda di cane), Śunaḥśepa (pene di cane) e Śunolāṅgūla (coda o pene di cane). A questo punto il mito tocca un vertice di drammaticità: Rohita propone al *brāhmaṇa* di vendergli un figlio per cento mucche e quindi ottenere una vicariante vittima sacrificale per Varuṇa. Ajīgarta acconsente, è la vittima del destino cosmico, *ṛta*, e nell’ambito del sacrificio ontologico è il malvagio indispensabile al sacrificio; nella tradizione posteriore, nelle leggi di Manu, sono giustificati gli atti compiuti per salvarsi la vita, e non va dimenticato che Ajīgarta sta morendo di fame. Il *brāhmaṇa* non vuole vendere il primogenito, la madre il terzo nato, quindi si compie il destino di Śunaḥśepa, il protagonista del mito, sarà lui a essere venduto e quindi sarà sacrificato. Una considerazione: primo, secondo e terzo figlio, corrispondenti ai numeri uno, due e tre. Il numero uno incarna il creatore, l’origine di tutte le cose, da esso nascono il due e il tre, tutto è nell’uno, dalla sua azione discende ogni esistenza. Il numero due simboleggia il principio separatore e, paradossalmente, propugna l’unione in una volontà di ritorno all’Unità, nell’attiva ricerca di conciliazione dei contrari. Nella *Genesi* (1,6-7) è scritto. “Dio disse: 'Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque'. Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno”. Il numero tre rappresenta l’affermazione della conciliazione e della mediazione, corrisponde a fini simbolici e ha valore unificante. Tutti e tre i ragazzi sono segnati da valenze caratterizzanti, corrispondenti alla loro posizione nella genealogia, ma in Śunaḥśepa, l’eroe del mito, il predestinato, esse paiono assumerne un maggiore spessore e lo definiscono come il prescelto, l’unico, come colui che riassume in sé tutte le caratteristiche dell’eroe eponimo. Il nome infamante non cambia il destino di Śunaḥśepa, il secondo nato, che condurrà la sua esistenza con un nome umile finché non sarà libero, quando gli dèi lo restituiranno alla vita; è un *brāhmaṇa* della stirpe degli Āṅgiras (discendenti di Agni o Aṅgiras), la sua ricchezza e il suo valore sono la sua vita, gran parte della quale deve ancora vivere.

Rohita ritorna dal padre e gli consegna Śunaḥśepa perché sia sacrificato. Hariścandra e Varuṇa accettano e il re si appresta a celebrare il *rājasūya*, la consacrazione regale. Le opinioni degli indologi sui sacrifici umani in epoca vedica non sono concordi, questo mito pare accettarli e

definirli. In tempi più recenti, la consacrazione di un re richiedeva la celebrazione di riti di *soma*³ della durata di un giorno, un eventuale sacrificio di animali, recitazione di formule magico-religiose, l'unzione, una razzia e un gioco rituale di dadi. La celebrazione dell'unzione aveva lo scopo di rigenerare il sacrificante e aiutarlo a realizzare la propria identità nel cosmo e con Prajāpati. Il re indiano antico aveva carattere sacrale, era considerato un mediatore tra il cielo e la terra e un protettore dell'umanità. I sacrifici regali, anche di animali, beneficiavano tutto il paese per la funzione mediatrice del sovrano. Il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), animale sacro, è uno dei riti vedici di fertilità più antichi offerti a Varuṇa e a Dyaus, dio del cielo indo-iranico, durava tre giorni e comportava celebrazioni di *soma*: i preparativi richiedevano un anno e un anno era necessario per il loro compimento. Il rito assumeva un significato cosmico perché si riteneva che fosse celebrato al centro dell'universo e il sacrificio ri-creava il mondo in scala ridotta. Penso sia possibile ipotizzare che il cavallo abbia sostituito l'essere umano.

Il rito di preparazione cominciava con la scelta di uno stallone, che veniva consacrato ad Agni e purificato con una corda di erba *darbha*; quindi l'animale veniva ritualmente dedicato a Soma, divinizzazione della libagione sacrificale offerta agli dèi, alle acque, a Savitr, un aspetto del sole, a Vāyu, dio del vento, a Viṣṇu, divinità solare vedica e non l'Essere Supremo del post-vedico culto *vaiṣṇava* (culto di Viṣṇu) a Indra, a Bṛhaspati, precettore degli dèi, a Mitra e a Varuṇa. Il cavallo veniva lasciato libero, sospinto in direzione nord-est, la via che porta agli dèi ma anche la direzione di territori non ancora conquistati, e poteva vagare per un intero anno scortato da cento principi figli legittimi, cento figli di condottieri e di araldi e cento figli di tributari del re e aurighi. Poiché il cavallo veniva identificato con il sole e l'anno solare si facevano offerte quotidiane a Savitr, mentre i liutisti suonavano e cantavano per celebrare le imprese e il valore del sovrano; solamente gli uomini della scorta della spedizione potevano godere del potere regale che scaturiva dall'esecuzione di un rito *aśvamedha*. Presso alcune popolazioni dell'America meridionale, ad esempio i Tupinamba del Brasile, un nemico catturato veniva condotto nel villaggio vincitore, nutrito e mantenuto amichevolmente per un anno per poi essere ritualmente sacrificato e mangiato. Il cavallo era ucciso con un pugnale d'oro, gli altri animali con un pugnale di rame; la prima regina si univa simbolicamente al cavallo sacrificato e, insieme con il sacerdote sacrificatore,

³ Nome di una pianta e del suo succo, che, dopo essere stato filtrato ritualmente, veniva talvolta mischiato con acqua, latte, burro o orzo; la sua linfa probabilmente possedeva proprietà inebrianti o, più probabilmente, allucinogene. La cerimonia del *soma* è generalmente considerata analoga a quella dell'*haoma* avestico, fondamentale nel culto zoroastriano.

quattro mogli del re, una ragazza che fungeva da quinta moglie e quattrocento ancelle, improvvisava un dialogo erotico. Meyer (1952) propone come equivalente il rito della regina di Atene con Dioniso, lo *hieròs gàmos*, il matrimonio sacro, che si celebrava nella stalla del bestiame, durante il quale Dioniso assumeva l'aspetto di un toro, come Varuṇa veniva identificato con lo stallone nella sequenza erotica protagonista la regina. Nel *Mahābhārata*, "la grande storia dei discendenti di Bharata [...], il poema più lungo che l'India abbia prodotto e uno dei più lunghi di tutte le letterature (Dumézil 1968: 3), Yudhiṣṭhira compie un *aśvamedha* per espiare l'uccisione da parte dei Pāṇḍava dei propri cugini Kaurava.

Il sacrificio del cavallo era presente in molte culture: i Cretesi e i Greci sacrificavano cavalli a Poseidone Hippios; gli abitanti dell'isola di Rodi consacravano ogni anno al dio del sole una quadriga che veniva fatta entrare in mare dove il sole di sera scompare; i sovrani della Giudea offrivano al sole carri e cavalli; probabilmente gli Sciti introdussero in Cina il sacrificio del cavallo (Needham 1954, vol. I: 90). La letteratura rituale indiana parla di alcune occasioni in cui esseri umani venivano offerti come vittime sacrificali: il più rilevante era il sacrificio umano (*puruṣamedha*) officiato per procurare tutto quello che non era stato possibile ottenere con l'*aśvamedha*. Gli studiosi si chiedono se esso sia mai stato realmente celebrato oppure se semplicemente sia stato solo una supposizione teorica e una fonte superata del sacrificio del cavallo oppure, ancora, se sia stato originariamente il prototipo di quest'ultimo e il cavallo ne sia stato il sostituto. È storicamente dimostrabile che i sacrifici umani siano scomparsi dai rituali *śrauta*⁴ sin da tempi molto antichi: gli esempi citati si riferiscono a occasioni particolari o a pratiche di sette avulse dal contesto della società e della cultura brahmaniche prima e indiane poi.

Sul cannibalismo, che in molti casi è indissolubilmente associato ai sacrifici umani (nel caso dell'India mi pare che lo si debba con certezza escludere), scrive Lévi-Strauss (1955: 375-376):

"Prendiamo il caso dell'antropofagia che, di tutti gli usi selvaggi, è senza dubbio quello che ci ispira più orrore e disgusto. Bisognerà prima di tutto dissociarne le forme propriamente alimentari, cioè quelle per cui l'appetito della carne umana si spiega con la mancanza di altro nutrimento animale, come in alcune isole polinesiane. Da quella fame violenta nessuna società è moralmente protetta, la fame può spingere gli uomini a mangiare qualsiasi cosa e ne è prova l'esempio recente dei campi di sterminio. Restano allora le forme di antropofagia che

⁴ Rituali basati sulle tradizioni sacre o sui testi dei *Veda*.

possiamo chiamare positive, quelle che derivano da cause mistiche, magiche o religiose: così l'ingestione di una particella del corpo di un ascendente o del frammento del cadavere nemico può permettere l'assimilazione delle virtù del primo o la neutralizzazione del potere del secondo; del resto, poiché tali riti si compiono il più delle volte in maniera molto discreta, limitandosi a piccole quantità di materia organica polverizzata o mescolata ad altri alimenti, si riconoscerà, anche quando assumono forme più evidenti, che la condanna morale di tali costumi implica, sia una credenza nella resurrezione dei corpi che sarebbe compromessa dalla distruzione materiale del cadavere, sia l'affermazione di un legame fra l'anima e il corpo e il dualismo corrispondente, convinzioni cioè che sono della stessa natura di quelle in nome delle quali viene praticata la consumazione rituale, e che non abbiamo nessun motivo di preferire. Tanto più che la disinvoltura di fronte alla memoria del defunto, che potremmo rimproverare ai cannibali, non è certo più grande, anzi al contrario, di quella che noi tolleriamo nelle sale di vivisezione. Ma dobbiamo soprattutto persuaderci che certi usi nostri, ad un osservatore proveniente da una società diversa, apparirebbero della stessa natura dell'antropofagia che a noi sembra tanto estranea al concetto di civiltà".

I sacrifici vedici sono stati sostituiti dal Tantrismo con lo scopo di procurare identici benefici: il nome tantrismo deriva dai libri (*tantra*) nei quali viene descritto, non è in contrasto con la religione del *dharma* e proclama il culto della dea (*devī*), definita come la potenza creatrice (*śakti*) dell'Assoluto (*brahman*). La dea è colei che regge il mondo e la si implora per ottenere grazie mondane; con il nome di Śrī (splendore) è venerata perché dona prosperità e felicità; con il nome di Kālī la Nera è propiziata perché è presente nella nostra età del ferro e quindi può risparmiare al devoto le durezze della vita; con il nome di Annapūrnā (pienezza del cibo) è adorata perché tenga lontane le carestie. Il Tantrismo non è una setta, ma è il nome generico attribuito all'Hinduismo tradizionale quando nei riti domestici sia presente l'adorazione della dea; pertanto si colloca sul medesimo livello di adattamento della religione domestica nei culti di Śiva, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Gaṇeśa, ecc.

"In teoria qualsiasi divinità può essere scelta da un *hindū* tradizionalista per dare completezza, se lo desidera, alla vita religiosa della sua famiglia, ma quel che rimane fondamentale, che rappresenta la sua fedeltà al *dharma*, è l'idea che l'ordine sociale sia il riflesso dell'ordine cosmico e che solo le opere (si intenda: i riti osservati con precisione) permettano di salire

lungo la scala delle forme di esistenza, cosa quest'ultima che rappresenta l'unica 'salvezza' possibile, la sola auspicabile" (Varenne in Varenne – Esnoul 1970: 182).

In India i seguaci della religione domestica sono maggioritari e talvolta assumono comportamenti di disprezzo nei confronti delle proclamazioni dei settari o della metafisica asociale dei rinuncianti, rivolgendo la propria attenzione esclusivamente all'osservazione del *dharma*, del *nómos*, che nel suo significato fondamentale "è la legge che regge il mondo, [...] designa la vita senza la quale l'ordine cosmico non può avere alcuna applicazione" (Herbert 1983: 65); ed è in questo senso che il *dharma* è considerato come un dio, Dharma, identificato con Yama, esotericamente il dio della morte e uno dei *lokapāla* o *dikpāla*, i guardiani del mondo. Questa teoria potrebbe essere spiegata con un celebre verso del *Rgveda*, secondo il quale la vita si alimenta della morte e quindi deve rinnovarsi continuamente con la sua costante presenza. Partendo da questi presupposti, l'*āsvamedha* può essere definito un rito di rinnovamento, con l'uccisione rituale del cavallo si accresce la forza vitale del sovrano e del regno, dalla morte la vita.

Terminato il rito accade un imprevisto: nessuno vuole legare la vittima, accetta suo padre Ajīgarta per cento mucche, nessuno vuole accendere il fuoco sacrificale, di nuovo Ajīgarta acconsente per cento mucche (300=3×100, e i significati simbolici di 3 e 100 sono già stati indicati). Singolarmente, i giovani responsabili della vita del cavallo sono trecento, come trecento sono le mucche offerte per il sacrificio di Śunaḥśepa; l'eroe quindi può essere assimilato al cavallo, vittima sacrificale per il bene della comunità. Trenta denari (3×10) è il prezzo del tradimento di Giuda Iscariota. Śunaḥśepa è un eroe cultuale, si ribella, è un essere umano e non può essere sacrificato: questa consapevolezza introduce con chiarezza l'avversione ai sacrifici umani anche in periodi molto antichi, l'eroe ne è cosciente e il suo rifiuto alla morte è probabilmente consustanziale a una comune filosofia di vita. Non si rassegna, chiede l'intervento degli dèi, li invoca uno dopo l'altro perché le divinità si escludono vicendevolmente e gli suggeriscono di rivolgersi a un dio più potente.

Il *pántheon* vedico è molto ricco, alcune divinità risalgono al periodo pre-indoeuropeo, come Uṣas, dea dell'aurora, Dyaus, dio del cielo, Agni, dio del fuoco, Mitra, protettore dei trattati, appartiene al periodo indo-iranico (l'antico termine indiano *asura*, utilizzato per indicare gli dèi in generale, a poco a poco mutò il suo significato e indicò i demoni o le divinità delle tenebre). Il re degli dèi vedici è Indra, sterminatore di draghi, dio della pioggia, della primavera, armato di clava (talvolta

interpretata come folgore, *vajra*) e bevitore di *soma*. Con Indra, protettore dei monaci itineranti e degli asceti (nella mitologia indiana l'eroe spesso assume le sembianze di un viandante), vanno ricordati gli *Aśvin*, due divinità che compaiono in cielo prima dello spuntare del giorno su un carro d'oro trainato da cavalli, i *Marut*, dèi della tempesta, *Sūrya*, dio del sole, *Viṣṇu*, dio del vento, *Parjanya*, dio della pioggia, *Varuṇa*, dio del giuramento, che con *Mitra* presiede al più alto principio, il *ṛta*, la verità, che si svolge secondo il corso del mondo umano e del cosmo (il *ṛta* può essere confrontato all'iranico *aša*). Oggetti e azioni possono diventare forze indipendenti, concetti astratti e funzioni possono essere elevati a dignità e come tali venerati, ad esempio *dakṣa*, il valore, *ojas*, l'energia vitale, *manyu*, il furore, *dhātṛ*, colui che inizia, e *tvaṣṭṛ*, colui che plasma. Le divinità citate contribuiscono a configurare la religione vedica come un *corpus* con caratteristiche agrarie e animistiche. Tipico della religione vedica "è il suo cosiddetto 'enoteismo': i singoli dèi possono venire scambievolmente invocati negli inni e nei sacrifici come Dio supremo, e ricevere gli attributi degli altri" (Embree e Wilhelm 1967: 33).

Śunaḥśepa, vittima vicaria, implora gli dèi, tutti lo sentono, la preghiera non è un privilegio ma una superiore attività dello spirito, è incerta, non ha regole, non è prefissata, perché se fosse certa prefigurerebbe un atto magico. Al rito presenziano *Viśvāmitra*, come oblato, *Jamadagni*, un accolito, e *Ayāsyā*, nel ruolo di cantore.

L'eroe si rivolge a tutti gli dèi (*viśvedevāh*). Comincia chiedendo l'aiuto di *Prajāpati*, il primo tra gli dèi, poi invoca in successione *Agni*, il più vicino degli dèi, *Savitṛ*, il grande esortatore, *Varuṇa*, il dio al quale l'eroe è destinato, *Agni*, il primo tra gli immortali, *Viśvedeva* (termine usato per indicare tutti gli dèi), *Indra*, il più maestoso, il più potente, il più forte, il più vero e il più efficace degli dèi, gli *Aśvin*, dèi protagonisti di gesta mirabili. Mentre Śunaḥśepa canta, per il supremo potere della preghiera, le catene che lo stringono si sciolgono e *Hariścandra*, talvolta confrontato con il biblico *Giobbe*, è risanato. Quindi l'eroe, *deus ex machina* del mito, prepara il *soma* e lo offre a *Indra*, consacrando così al dio, poi siede in grembo a *Viśvāmitra*, uno dei più famosi *ṛṣi*⁵ dei *Veda*, uno *kṣatriya* (secondo alcuni studiosi un *śūdra*, la quarta casta), che merita il rango di *brāhmaṇa*⁶ per le sue pratiche ascetiche, e che nel mito ha una doppia valenza: rappresenta sia l'ordine sacerdotale e l'elemento liturgico che le istituzioni e la storia. *Viśvāmitra* propone a Śunaḥśepa di diventare

⁵ Veggente, colui che fa vedere, cantore di canti sacri.

⁶ Si veda quanto ipotizzato nella nota 1; nel mito, quando il ruolo sociale possiede una forza interiore superiore, può determinare la casta. Questa interpretazione non concorda con le norme della società hinduista.

suo figlio con il rango di primogenito e il nome di Devarāta Viśvāmitrasuta (dono di dio), i suoi discendenti sarebbero stati i Kāpileya e i Bābhava. Viśvāmitra aveva cento figli, cinquanta accettarono la proposta del padre e cinquanta non acconsentirono, e quindi furono allontanati e maledetti.

La storia di Śunaḥśepa, eroe eponimo, in cento strofe (*rc*) e cento versi (*ghthā*) è raccontata da Viśvāmitra al re dopo l'unzione rituale. Il re, l'oblato e il suo accolito siedono su cuscini d'oro. Il mito si conclude con invocazioni sapienziali che connettono il divino all'umano e sono auspici di felicità e prosperità:

“'Om' è la risposta a una strofa *rc*, 'Così sia' a una *Gāthā*. 'Om' è divino, 'Così sia' è umano. Così con ciò che è divino e con ciò che è umano noi siamo liberi da ogni male e da ogni peccato. Pertanto un re vittorioso, anche quando non sta sacrificando, dovrebbe farsi raccontare questa storia di Śunaḥśepa; non resterebbe in lui neanche la più debole ombra di peccato. Mille [capi di bestiame o valore corrispondente] dovrebbe darne al narratore, cento all'accolito; anche il cuscino d'oro e un carro con un mulo bianco andrebbero donati all'oblato che narra la storia. Anche coloro che desiderano figli possono chiedere che venga recitata questa leggenda. Avranno figli” (Śunaḥśepa in Panikkar 2008: 160).

Analizzare un mito significa evidenziarne i suoi elementi mitici dominanti, ogni *mythologoumenos* presenta simboli che si combinano per comporre mitemi più o meno complessi. Nel mito di Śunaḥśepa sono presenti tre mitemi fondamentali: la presenza della morte (Ajīgarta vende un figlio per sfuggire alla morte per fame, Hariścandra vuole perpetuare la propria vita con il sacrificio del figlio, Rohita e Śunaḥśepa desiderano evitare in tutti i modi la morte); la qualità della vita (una vita autentica non può essere conservata o trasmessa ad altri, va vissuta interamente seguendo il *dharma* e affrontando il rischio della morte e di una nuova rinascita; la vita di un padre è continuata nel figlio); il desiderio della trascendenza (il desiderio, frutto di un profondo dinamismo, è sempre presente: Hariścandra desidera un figlio, Rohita desidera salvare la propria vita, Ajīgarta desidera vivere senza soffrire la fame, Viśvāmitra desidera continuare il sacrificio e porre Śunaḥśepa a capo della sua discendenza). Singolarmente non sono presenti mitemi che invece sono importanti in molte altri racconti indiani, ad esempio nessun concetto antropologico di sesso, nonostante il mito parli di procreazione, nessuna indicazione politica e nessuna

prospettiva finale per l'uomo. Questo mito si incentra sull'uomo, narra la storia della vita di un uomo sulla terra, ha per tema il superamento della morte e il raggiungimento di una vita di ordine superiore, non è un racconto sugli dèi o una narrazione cosmica, non teorizza sullo stato di rinascita (*dvijātva*), espone dei fatti, presenta tutti gli elementi di un rito iniziatico, che, si può azzardare, potrebbe essere stato la sua più probabile origine storica.

Bibliografia

BRETON, STANISLAV

1981 *Unicité et monothéisme*, Cerf, Paris.

CORBIN, HENRY

1991 *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris.

DUMÉZIL, GEORGES

1968 *Mythe et épopée I*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Mito e epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino, 1982).

EMBREE, AINSLIE T. – WILHELM, FRIEDRICH

1967 *Fischer Weltgeschichte 17. Indien. Geschichte des Sunkontinents von der Induskultur zum Beginn der englischen Herrschaft*, Fischer Bücherei GmbH, Frankfurt am Main, (trad. it. *India*, in Autori Vari, *Storia Universale Feltrinelli*, vol. XVII, Feltrinelli, Milano, 1968).

GARAUDY, ROGER

1995 *Vers une guerre de religion?*, Desclée de Brouwer, Paris.

HERBERT, JEAN

1983 *L'hindouisme vivant*, Dervy Livres, Paris (trad. it. *L'induismo vivente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985).

KEITH, ARTHUR BERRIEDALE

1971 *Rigveda Brāhmanas. The Aitareya and Kauśītaki Brāhmanas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi and Vārāṇasī.

LE BRETON, DAVID

1997 *Du Silence*, Éditions Métailié, Paris (trad. it. *Sul silenzio. Fuggire dal rumore del mondo*, Cortina Editore, Milano).

LÉVI, SYLVAIN

1966 *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, PUF, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano, 1975).

1958 *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 1975).

1962 *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1976).

1964 *Le cru et le cuit*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Il crudo e il cotto*, il Saggiatore, Milano, 1974).

1967 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale due*, il Saggiatore, Milano, 1978).

MEYER, JOHANN JAKOB

1952 *Sexual Life in Ancient India. A Study in the Comparative History of Indian Culture*, Routledge & Kegan, London.

MÜLLER, F. MAX

1968 *A History of Ancient Sanskrit Literature*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī.

NAKAMURA, HAJIME

1964 *Ways of Thinking of Eastern Peoples (India, Cina, Tibet, Japan)*, University of Hawaii, Honolulu.

NEEDHAM, JOSEPH

1954-1971 *Science and Civilization in China*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge.

NICOLESCU, BASARAB

1996 *La transdisciplinarité*, Rocher, Monaco.

PANIKKAR, RAIMON

2008 *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica*, tomo I, in Id. *Opera Omnia*, vol. IX/1, Jaka Book, Milano.

SAID, EDWARD W.

1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991).

STEVENSON, W. TAYLOR

1969 *History as Myth*, Seabury Press, New York.

VARENNE, JEAN

1967 *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Gallimard, Paris.

VARENNE, JEAN – ESNOUL, ANNE-MARIE

1970 *Religione vedica e induismo*, in Henri-Charles Puech, a cura di, *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard (trad. it. Henri-Charles Puech, *Storia delle religioni*, vol. XIII, Laterza, Roma-Bari, 1978).

WINTERNITZ, MAURICE

1962 *A History of Indian Literature*, University of Calcutta, Calcutta.

Abstract – ITA

La storia di Śunaḥśepa è uno dei più importanti miti vedici e si incentra su tre fondamentali mitemi: la presenza della morte, la qualità della vita e il desiderio della trascendenza. Questo mito racconta la storia della vita di un uomo sulla terra, parla del superamento della morte e del raggiungimento di una vita superiore. Non è un racconto sugli dèi o una narrazione cosmica, non teorizza la rinascita, espone dei fatti, è un rito iniziatico, sua più probabile origine storica.

Abstract – ENG

The story of Śunaḥśepa is one of the most important vedic myths and it centres three basic mythemes: the presence of the death, a very life and the wish of transcendency. This myth tells us the story of a man earthly life, tells us about the overcoming of the death and about a upper life. The myth is not a story of gods or a cosmic story, it tells us events, it is a initiatory myth, wich is its likely historical beginning.

GIOVANNI AZZARONI

ha insegnato Antropologia dello Spettacolo e Teatri Orientali nell'Università di Bologna. Ha svolto ricerche in Asia, Africa e nel Meridione d'Italia. Tra le sue pubblicazioni più recenti *Teatro in Asia*, 4 voll. (CLUEB 1998-2006); *Le realtà del mito due* (CLUEB 2008); *La Settimana Santa a Mottola* (CLUEB 2010); *Il mare della fertilità. Un'analisi antropologica della tetralogia di Mishima Yukio* (Aracne 2017); *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente. Studi di antropologia filosofica* (CLUEB 2019); con Matteo Casari, *Asia il teatro che danza* (Le Lettere 2011) e *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento griko* (Kurumuny 2015). È direttore scientifico della rivista on line "Antropologia e Teatro - Rivista di Studi".

GIOVANNI AZZARONI

was a professor of Anthropology of Performance and Asian Theatre in Bologna University. He worked on field in Asia, Africa and in South Italy. His latest books are *Teatro in Asia*, 4 vols (CLUEB 1998-2006); *Le realtà del mito due* (CLUEB 2008); *La Settimana Santa a Mottola* (CLUEB 2010); *Il mare della fertilità. Un'analisi antropologica della tetralogia di Mishima Yukio* (Aracne 2017); *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente. Studi di antropologia filosofica* (CLUEB 2019); with Matteo Casari, *Asia il teatro che danza* (Le Lettere 2011) and *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento griko* (Kurumuny 2015). He his the scientific director of the on line review "Antropologia e Teatro - Rivista di Studi".

Lévi-Strauss, antropocene e negantropocene

di LUCA JOURDAN

Affrontare il pensiero di Lévi-Strauss è un'impresa che spaventa, la sua opera così importante e imponente suscita timore. Per tanto mi limiterò qui a considerare il modo in cui oggi il suo pensiero viene ripreso nel dibattito sull'antropocene, termine che indica l'era geologica attuale in cui l'attività industriale dell'uomo sta determinando il clima e i processi fisico-chimici del pianeta. Si tratta di una questione che investe tutto l'arco delle scienze, oltre che l'arte e ovviamente la politica: è sorprendente quanto questo dibattito sia diventato pervasivo e globale. In effetti siamo in un'epoca in cui l'attività dell'uomo sta mettendo a repentaglio la vita sul pianeta e un senso di catastrofe imminente ci spinge a ripensare radicalmente il nostro modello di sviluppo e i nostri stili di vita. È svanita l'illusione di un mondo governabile, abbiamo innescato processi fuori controllo e alla denuncia ripetuta della distruzione ambientale non fanno seguito, perlomeno non a sufficienza, l'elaborazione e la sperimentazione di nuovi saperi e pratiche in grado di scongiurarla. Il discorso sull'antropocene sembra un lamento funebre cantato al capezzale del nostro pianeta e dell'umanità.

Come vedremo, Lévi-Strauss, in particolare in *Tristi tropici* (1997; ed. or. 1955), aveva anticipato molti di questi temi. La distruzione del pianeta, la presenza ovunque di rifiuti della produzione industriale, la fine delle società fredde divorate da quelle calde, l'estinzione vertiginosa di specie animali e il sovrappopolamento: queste sono alcune delle questioni sollevate dall'antropologo francese, secondo cui la responsabilità di questo cataclisma andava attribuita alla civiltà occidentale. Pochi anni prima di morire egli diceva: "ce n'est pas un monde que j'aime"¹.

Il modo in cui il pensiero di Lévi-Strauss viene ripreso nel dibattito attuale sull'antropocene è molto diversificato: talvolta egli appare come il pioniere di questo dibattito, in altre occasioni la sua opera viene bollata semplicemente come irrazionale e nichilista. Emergono qui a mio avviso due concezioni diverse che percorrono sottotraccia la filosofia contemporanea: un'inclinazione

¹ Rimando all'intervista fatta a Lévi-Strauss in occasione del suo centesimo compleanno, visibile all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=wK_JLlVwiig (Ultimo accesso: 20 settembre 2019).

umanista e una anti-umanista. In generale, con umanismo intendo qui una tendenza della filosofia contemporanea a riaffermare la centralità dell'uomo e a conferirgli un finalismo all'interno di una visione storicista che rivaluta l'idea di progresso e di libertà. In effetti l'antropologia di Lévi-Strauss, da questo punto di vista, non è né antropocentrica né tantomeno escatologica e il suo anti-umanismo, come cercherò di argomentare, costituisce ancora oggi un punto di forza del suo pensiero².

Lévi-Strauss e l'antropocene

Come ho detto sopra, nel dibattito sull'antropocene i riferimenti al pensiero di Lévi-Strauss abbondano. Cerchiamo dapprima di delineare le coordinate generali di questo dibattito che ha assunto proporzioni inedite, coinvolgendo ampi settori della società, al punto da rischiare di divenire una moda intellettuale.

Il termine antropocene è stato lanciato dal chimico dell'atmosfera e premio Nobel Paul Jozef Crutzen (2005), il quale ha voluto così definire la nostra era geologica che, per la prima volta nella storia del globo, sarebbe dominata e determinata dall'attività umana. Emergono qui perlomeno due questioni: si tratta veramente di una nuova epoca geologica? Se sì, quando è iniziata? Ovviamente il dibattito sull'antropocene trascende la mera questione della sua scientificità al punto che, come ha argomentato Bruno Latour, questo concetto sembra oggi costituire una sorta di alternativa alle nozioni di moderno e modernità (Latour 2013: 77). In ogni caso, in senso stretto la prima questione è di pertinenza dei geologi e in particolare della Stratigraphy Commission of London's Geological Society³, l'ente internazionalmente riconosciuto e accreditato per dirimere la questione. In sostanza, si tratta di stabilire se cemento, plastica, agenti chimici, elementi radioattivi ecc. si siano ormai stratificati nel terreno, in base a parametri cronostratigrafici, al punto da determinare una nuova era geologica. All'antropocene sono associati fenomeni quali l'aumento dell'erosione, il riscaldamento del globo, l'innalzamento e l'acidificazione dei mari, la rapida

² Occorre fare un po' di chiarezza su questo punto. Lévi-Strauss (1978) aveva definito l'etnologia come la forma più antica di umanismo. Ma qui si riferiva non a una nozione astratta di uomo, bensì a un modo di guardare l'alterità: le civiltà possono pensare a se stesse, infatti, solo avendone un'altra come termine di paragone. L'uomo del rinascimento guardava alle società classiche, per lui esotiche e lontane, per capire il suo tempo; l'etnologia svolge la stessa funzione nel presente. D'altra parte, Lévi-Strauss sosteneva che le scienze umane dovessero dissolvere l'uomo per coglierlo nella sua invarianza e non nella sua progettualità. Ed è in questo senso che lo strutturalismo può essere considerato anti-umanista e anti-storicista.

³ <https://www.geolsoc.org.uk/Groups-and-Networks/Commissions/Stratigraphy-Commission> (Ultimo accesso: 20 settembre 2019).

estinzione di specie animali e la proliferazione di animali domestici. Da un punto di vista geologico il dibattito è ancora aperto, sebbene l'Anthropocene Working Group (Lundershausen 2018), un gruppo internazionale di esperti di varie associazioni scientifiche, si sia recentemente pronunciato a favore della nuova classificazione⁴.

Ma quando sarebbe iniziata questa nuova era? Per i tempi della geologia molto di recente, ovvero con la rivoluzione industriale all'inizio del diciannovesimo secolo. Alcuni esperti propendono addirittura per postdatare il suo avvento collocandolo nel secondo dopo guerra, nel periodo cosiddetto della grande accelerazione, caratterizzato da un incremento senza precedenti del consumo energetico, della crescita demografica e del consumismo di massa. John Culbert propone di scegliere il 1955 come anno di inizio della nuova era per due motivi: in primo luogo in quell'anno le rivelazioni hanno attestato il primo picco di Plutonio 239, in secondo luogo nel 1955 Lévi-Strauss pubblicò *Tristi tropici*⁵. Ed è su quest'ultimo punto che ci soffermeremo ora.

Perché la pubblicazione di *Tristi tropici* potrebbe addirittura segnare l'inizio di una nuova era? Qual è la relazione fra quest'opera e l'antropocene? Ovviamente non si tratta di una scelta arbitraria poiché, come sostiene Culbert, quel libro attesta la vittoria definitiva della società industriale sulle società native. Lévi-Strauss ha vissuto a pieno il periodo della grande accelerazione, quando la questione ecologica era ancora poco dibattuta e ancora non compariva nell'agenda politica. Ma egli denunciava già chiaramente sia la distruzione definitiva delle cosiddette società fredde, ossia quelle non industrializzate, sia il fatto che ovunque si andasse il mondo fosse già pieno di rifiuti. In quegli anni l'inquinamento del pianeta non raggiungeva certo i livelli d'oggi e viene quindi da chiedersi cosa avrebbe detto l'antropologo francese del mondo d'oggi.

In un colloquio che ebbe con il presidente francese Nicolas Sarkozy nel 2008, in occasione del suo centesimo compleanno, Lévi-Strauss affermò "le monde est trop plein" riferendosi al sovrappopolamento e all'eccesso di merci e rifiuti dell'attività industriale. Il mondo sembrava ormai sfuggire alla sua comprensibilità, sia per ragioni di età sia perché irriconoscibile e lanciato in una direzione sbagliata. Non è un caso che l'antropologo norvegese Thomas Eriksen (2017), in *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, inizi il suo libro citando proprio quest'affermazione di Lévi-Strauss per poi addentrarsi in un'analisi dell'antropocene, ovvero di un

⁴ <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> (Ultimo accesso: 20 settembre 2019).

⁵ <https://johnculbert.wordpress.com/2016/09/29/homocene-or-anthropocene/> (Ultimo accesso: 20 settembre 2019).

mondo surriscaldato e ingovernabile in cui si intrecciano perlomeno tre livelli di crisi: ambientale, economica e identitaria. Come giustamente nota Eriksen, Lévi-Strauss non fu il primo a denunciare la distruzione delle società studiate dagli antropologi. Già Malinowski nel 1922, in *Argonauti del pacifico occidentale*, aveva affermato con amarezza: “proprio adesso, quando i metodi e gli obiettivi della ricerca etnologica sul terreno avevano preso forma, quando uomini perfettamente addestrati per questo lavoro avevano cominciato a viaggiare nei paesi selvaggi e a studiarne gli abitanti, questi ultimi spariscono sotto i nostri occhi” (Malinowski 2004: 3 cit. in Eriksen 2017: 5). Tuttavia, al rimpianto per la distruzione delle popolazioni native, Lévi-Strauss ha aggiunto la denuncia della distruzione ambientale e per questo può essere considerato un precursore del dibattito sull’antropocene.

Nel dibattito riportato sopra riecheggia la distinzione operata da Lévi-Strauss fra società calde e società fredde. Si tratta di uno dei passaggi più controversi e ambigui del suo pensiero, che ha dato adito a numerose controversie. *Primitivi e civilizzati* (1970) è l’opera in cui questa distinzione viene argomentata con maggior chiarezza. Si tratta di un libro che riporta le conversazioni radiofoniche che si svolsero nel 1959 fra Lévi-Strauss e il giornalista Georges Charbonnier e in cui il primo riproponeva, con uno stile divulgativo, la sua critica della società industriale e tecnocratica.

Per Lévi-Strauss “le società studiate dall’etnologo, confrontate alle nostre grandi società moderne e ‘calde’ sono società ‘fredde’, orologi paragonati a macchine a vapore: esse producono pochissimo disordine (i fisici lo chiamano ‘entropia’) e tendono a mantenersi sempre nel loro stato iniziale; ecco perché ci appaiono come società senza storia e senza progresso” (1970: 33). Torneremo più in là sul tema dell’entropia; per il momento ci limitiamo a notare che inevitabilmente questa distinzione evocava fra i critici di Lévi-Strauss i fantasmi dell’evoluzionismo, ovvero di una visione stadiale e gerarchica delle società, in un quadro in cui la simpatia e la predilezione di Lévi-Strauss per i “primitivi” erano però evidenti. Questa critica ha senza dubbio del paradossale per un antropologo che ha fatto del rifiuto dello storicismo evoluzionista la cifra della sua opera, ma nel pensiero di Lévi-Strauss non mancano alcune contraddizioni che aprono la strada a queste polemiche.

Ma è sulla questione della storia che le argomentazioni dell’antropologo francese si fanno particolarmente ambigue:

“le società con una storia, come la nostra, hanno invece una temperatura maggiore o, per meglio dire, esiste fra le temperature interne del sistema una differenza maggiore dovuta alle differenziazioni sociali. Non si dovrebbero fare distinzioni fra società “senza storia” e società “con storia”, perché tutte le società umane hanno una storia ugualmente lunga, che risale alle origini della specie. Ma, mentre le società cosiddette primitive sono immerse in un fluido storico al quale si sforzano di essere impermeabili, le nostre società interiorizzano, per così dire, la storia per farne il loro motore di sviluppo. Vi è una doppia differenziazione, di ordine di grandezza e di complessità di combinazione” (Lévi-Strauss 1970: 28).

Nonostante l’ambiguità, Lévi-Strauss rifugge da un’impostazione evoluzionista poiché in fin dei conti la ragione principale di questo diverso rapporto con la storia – chi ne rimane impermeabile e chi la incorpora trasformandola in energia dinamica – è il caso: le cose, infatti, avrebbero potuto “combinarsi” in modo diverso e nel suo pensiero non vi è alcun afflato teleologico o storicista. Il problema, in sostanza, non è d’ordine evolutivo ma appartiene all’organizzazione sociale. Le società calde, infatti, si configurano intorno a una diseguaglianza, ovvero intorno a uno scarto che tende però a venir meno e da qui il loro dinamismo:

“Il grande problema della civiltà è consistito dunque nel mantenere una differenza. Essa è stata stabilita prima con la schiavitù, poi con la servitù e in seguito con la formazione di un proletariato. Ma, dato che la lotta operaia tende a uniformare il livello sociale, la nostra società ha dovuto andare alla ricerca di nuovi scarti differenziali, con il colonialismo e con la politica cosiddetta imperialista. Ma questo scarto è sempre provvisorio, come quello che esiste in una macchina a vapore, la quale tende all’immobilità, perché la sorgente fredda si riscalda e quella calda si raffredda. Gli scarti differenziali tendono dunque ad eliminarsi, perciò è necessario crearne di nuovi” (Lévi-Strauss 1970: 40).

Per via di queste considerazioni sulla storia, l’antropologia di Lévi-Strauss è stata bollata come primitivista in quanto, sulla scia del pensiero di Rousseau, tenderebbe ad idealizzare le società primitive. Fra i critici maggiori del primitivismo vi è senza dubbio Jean-Loup Amselle. In *Contro il primitivismo*, Amselle sposta il suo sguardo sull’antropologia delle popolazioni tropicali e giunge ad affermare:

“Qui vedremo disegnarsi pian piano l’immagine del selvaggio. È innanzitutto il selvaggio di Rousseau, quello buono, che è soltanto un’utopia ma che trova un’incarnazione nambikwara con Lévi-Strauss. Da questo punto in poi il selvaggio è arruolato nella crociata ideologica che gli farà portare i vessilli della bontà e della oralità. Il selvaggio si oppone alla scrittura, simbolo dell’oppressione della nostra società. Vive in società fredde ripetitive, che funzionano come orologi. Coglie l’opposizione natura/cultura e agisce all’interno di questo rapporto in perfetta armonia. Insomma, il selvaggio è sapiente e strutturalista” (Amselle 2012: 43).

A partire da questa critica, Amselle decostruisce i 'selvaggi' che vengono ritratti nelle etnografie di molti antropologi del post-68, colpevoli di aver trasformato i loro terreni etnografici in “etnopretesti”: in Turnbull, per esempio, i pigmei mbuti incarnerebbero il buon selvaggio, mentre gli Ik dell’Uganda sarebbero il ritratto della barbarie verso cui l’Occidente è destinato; Clastres e Lizot, sostiene ancora Amselle, avrebbero trasformato il selvaggio in un essere metafisico ed essenzializzato la società primitiva nella sua lotta perenne contro lo Stato, fonte di divisioni interne. Si tratta, in sostanza, di società del tempo libero e dell’abbondanza, idealizzate e collocate in un tempo senza storia. Più avanti Amselle rincara la dose quando torna sul dibattito che seguì la pubblicazione di *Razza e Cultura* (2002, ed. or 1971). Un testo, quest’ultimo, che “fece scandalo, in quanto fu rilevata una prossimità delle idee di Lévi-Strauss con quelle della “nuova destra” e del Fronte nazionale” (Amselle 2012: 77). A partire dalla preoccupazione per l’incremento demografico – ricordiamo l’affermazione riportata sopra “le monde est trop plain” – Lévi-Strauss si spingeva a rivendicare il diritto di una cultura di rimanere sorda ai valori dell’Altro al punto che “ci si poteva legittimamente domandare con inquietudine se il relativismo di *Race et Histoire* e l’atteggiamento generoso nei confronti del *métissage* culturale che lo ispirava non fossero annegati nelle acque torbide di un elitismo, di un ecologismo e di un eugenismo fortemente ispirati a Gobineau” (Amselle 2012: 77-78).

La critica di Amselle mi pare eccessiva e il fatto di ricondurre il pensiero di Lévi-Strauss a quello di Gobineau è fuorviante. In Lévi-Strauss, infatti, le differenze non sono collocate all’interno di un ordine gerarchico, ma piuttosto vanno intese in primo luogo come il risultato di differenti combinazioni. In realtà l’accusa di elitismo potrebbe essere riportata al nostro dibattito sull’antropocene. In effetti un punto debole di questo dibattito è che esso nasce e si afferma in Occidente e vuole farsi portatore di istanze universaliste. Esso presenta un carattere per certi versi

reazionario, o perlomeno nostalgico, nel senso che sembra rivolgere lo sguardo al passato (era meglio un mondo senza le industrie, senza la plastica, ecc.) e al contempo teleologico in quanto prospetta l'autodistruzione dell'umanità a meno che non si inverta repentinamente la rotta. L'antropocene si colloca quindi in una concezione del tempo che va da un passato buono, per poi passare attraverso un presente di degrado e giungere a un futuro di distruzione. Quest'ultima potrebbe essere evitata solo attraverso una difficile e improbabile redenzione, che pare essere il fine ultimo di tutto il dibattito. In Lévi-Strauss, per contro, la storia non ha una direzione e tantomeno un fine, ma si presenta come una combinazione "selvaggia", sebbene egli affermi che l'entropia impone comunque la sua legge del tempo, ossia una direzione che va verso il continuo aumento di dissipazione e disordine. Per contro, nell'antropocene vi è un fine da perseguire: la salvezza. È una speranza fiavole che impone l'abbandono del nostro modello economico e dei nostri stili di vita per abbracciare qualcosa di simile a quello che Serge Latouche (2014) ha chiamato "decrescita": bisogna in sostanza tornare indietro.

Ma siamo pur sempre in un mondo in cui circa un miliardo di persone vive in una condizione di povertà estrema e non riesce a soddisfare i propri bisogni di base. Non solo, queste masse di poveri sono giustamente desiderose di accedere a un benessere che conoscono, perché veicolato ossessivamente dai media, ma dal quale sono state storicamente escluse. Leccare le vetrine (Geschiere 2001: 43): è questa la brillante espressione che ha usato Achille Mbembe per descrivere la globalizzazione in Africa. Per molti africani, infatti, la globalizzazione ha significato venire a conoscenza, attraverso i mezzi di comunicazione, di un mondo ricco di beni a cui però non possono accedere per via della loro povertà. Inoltre l'impossibilità e l'esclusione hanno esacerbato il desiderio di divenire consumatori. E non è forse questa una aspirazione lecita? Certo che lo è, e non saranno certo i ricchi del mondo a convincere i poveri del contrario. Ma il nostro pianeta può permettersi di soddisfare queste aspirazioni? Stando così le cose probabilmente no, ma allora più che aspirare alla decrescita dovremmo forse "accontentarci" di una più realistica, per quanto difficile, *green revolution* della nostra economia che dovrà inquinare meno ma al contempo produrre di più, perché i poveri desiderano consumare e i ricchi vogliono smettere solo a parole. Per i sostenitori dell'antropocene, a differenza di Lévi-Strauss, vi è ancora la possibilità di un sol dell'avvenire e l'umanità può ancora unirsi verso uno scopo, sebbene la minaccia di un tramonto definitivo si faccia ogni giorno più concreta. Ma proprio perché l'antropocene riguarda l'umanità

intera, bisogna uscire dalle sacche dell'etnocentrismo e anche da quelle dell'antropocentrismo e coniugare la questione ambientale con la giustizia sociale: è una sfida tanto difficile, per le ragioni riportate sopra, quanto imprescindibile poiché senza giustizia sociale l'ambientalismo altro non è che un vano elitismo.

Neghentropy e negantropocene

La rielaborazione contemporanea del concetto di neghentropy si deve al filosofo francese Bernard Stiegler⁶. Introdotto negli anni Quaranta del secolo scorso dal fisico austriaco Erwin Schrödinger, tale concetto indica la tendenza di un sistema vivente a contrastare l'entropia, a perseguire una finalità e a creare quindi un ordine, sebbene temporaneo e a scala locale. Secondo Stiegler "l'automatizzazione algoritmica conduce all'estinzione del salariato e dell'impiego, dunque alla prossima sparizione del modello keynesiano di redistribuzione dei guadagni di produttività, il che era ed è ancora oggi la condizione di solvibilità del sistema macroeconomico" (2015: 2). L'automatizzazione porta a una iperproletarizzazione e a un'enorme produzione di entropia: in effetti, la nostra epoca dell'antropocene potrebbe anche essere definita entropocene, ovvero l'epoca dell'entropia che colpisce anche la produzione della conoscenza in quanto, "se i saperi sono stati liquidati e automatizzati, essi non sono più dei saperi, bensì dei sistemi chiusi, vale a dire entropici" (Stiegler 2015: 3). Tutto ciò non è sostenibile e porta all'autodistruzione: bisogna dunque uscire dall'antropocene per entrare nell'epoca che Stiegler definisce della negantropocene (Stiegler 2018). Si tratta quindi di elaborare una nuova cultura e una nuova economia in cui ogni attività umana dovrà orientarsi al contrasto dell'entropia a fare quindi della neghentropy il valore guida. Un progetto rivoluzionario e olistico che dovrebbe reindirizzare tutti i saperi e tutte le attività umane.

Non abbiamo tempo di entrare nei dettagli dell'elaborazione di Stiegler, che ha indubbiamente il merito di superare il reazionarismo nostalgico e apocalittico del dibattito sull'antropocene per lanciarsi in una prospettiva di sperimentazione sociale. Ciò che ci interessa è che il suo bersaglio polemico privilegiato è proprio Lévi-Strauss, considerato come un passivo spettatore dell'azione disgregante dell'entropia. Vi sono due passaggi molto citati di *Tristi tropici* dai quali prende le mosse lo stesso Stiegler: "il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui", e in seguito

⁶ Stiegler ha pubblicato una trentina di volumi tradotti in più lingue. Per una guida alla lettura della sua opera segnalo il n. 371 del 2016 della rivista «Aut-Aut».

“da quando ha cominciato a respirare e a nutrirsi fino all’invenzione delle macchine atomiche e termonucleari, passando per la scoperta del fuoco – e salvo quando si riproduce – l’uomo *non ha fatto altro che* dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle a uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione” (Stiegler 2015: 5-6).

A partire da queste riflessioni contenute in *Tristi tropici*, Stiegler accusa Lévi-Strauss di nichilismo e di imboccare nuovamente, a settanta anni di distanza, la via filosofica di Nietzsche. Il suo rifiuto per questa impostazione è netto:

“Non possiamo accettare il punto di vista nichilista lévi-straussiano. Non possiamo e non dobbiamo risolverci a dissolverci nel divenire. Non possiamo perché ciò significherebbe non poter più promettere ai nostri discendenti un avvenire possibile, e non dobbiamo perché il ragionamento di Lévi-Strauss si basa su ciò che dall’origine della filosofia è stata una rimozione della dimensione negantropologica dell’anima noetica di quel che chiamiamo “l’essere umano”, ossia *il passaggio dall’organico all’organologico nel quale consiste*” (Stiegler 2015: 10).

Per Stiegler quello di Lévi-Strauss è addirittura un discorso disperato e disperante, una filosofia irrazionale del divenire senza avvenire in cui non vi è alcuna libertà per la ragione. Sono giudizi ingenerosi e riduttivi, d’altra parte il progetto della negantropocene di Stiegler non pecca certo di modestia. In lui la tecnica, materia inanime che incorpora la memoria, diventa forza costitutiva del tempo. Quest’ultimo ritrova una sua direzione e un suo fine, e si muove verso il superamento della globalizzazione e del consumismo passando attraverso una trasformazione radicale del sistema capitalistico. Ma non si rischia qui, ancora una volta, di cadere in un umanismo *naïf* e nelle illusioni di una filosofia messianica della storia?

Conclusioni

Lévi-Strauss, in vita e da morto, è stato bersaglio di numerose critiche, e sorprende il modo in cui la sua opera ha ispirato il dibattito sull’antropocene. Come abbiamo visto vi è chi lo esalta in qualità di precursore dell’antropocene, altri ne criticano il primitivismo e l’etnocentrismo, altri ancora lo riducono a un tardo epigono di Nietzsche da cui rifuggire. Ma tutto sommato penso che sia il suo anti-umanismo ad aver suscitato le maggiori contrarietà fra i suoi critici; ovvero la paura

che il suo relativismo potesse sfociare in un relativismo della morale, in un ateismo assoluto e nella negazione della centralità e del finalismo dell'uomo. Ma è proprio il suo anti-umanismo che andrebbe a mio modo rivalutato poiché esso afferma che non esiste un'essenza buona costitutiva dell'uomo: l'umanità è qui un concetto neutro dal momento che gli uomini possono essere sia buoni sia cattivi. Sostenere questo punto di vista, a mio avviso, non significa scendere nel nichilismo, ma vuol dire abbandonare le illusioni delle concezioni teleologiche ed escatologiche. Le concezioni umaniste, infatti, tendono ad affermare un'idea astratta di umanità, che rischia però di essere ancora una volta etnocentrica. A mio avviso questo è il pericolo maggiore che aleggia nel pensiero dell'antropocene e in quello della negantropocene: se l'umanità ha un nuovo fine, se la storia ha ritrovato una direzione, che ne sarà di quegli uomini che non seguiranno questo fine e che andranno in direzioni diverse? Saranno forse meno umani? Non mi pare un paradosso affermare che proprio su questo punto critico la riconsiderazione del pensiero di Lévi-Strauss e del suo anti-umanismo ci possono aiutare a riportare il discorso nel quadro di un rinnovato universalismo.

Bibliografia

AMSELLE, JEAN-LOUP

2012 *Contro il primitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2010).

CRUTZEN, PAUL

2005 *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano.

ERIKSEN, THOMAS

2017 *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino (ed. or. 2016).

GESCHIERE, PETER

2001 *Witchcraft and New Forms of Wealth: Regional Variations in South and West Cameroon*, in Paul Clough, Jon P. Mitchell (eds.), *Powers of Good and Evil: Moralities, Commodities, and Popular Belief*, Berghahn Books, New York, pp. 43-76.

LATOUCHE, SERGE

2014 *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2010).

LATOUR, BRUNO

2013 *Facing Gaia, Six lectures on the political theology of Nature*, University of Edinburgh.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1970 *Primitivi e civilizzati*, Rusconi, Milano (ed. or. 1961).

1978 *Antropologia strutturale 2*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1973).

1996 *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1955).

2002 *Razza e storia; Razza e cultura*, Einaudi, Torino (ed. or 1971).

LUNDERSHAUSEN, JOHANNES

2018 *The Anthropocene Working Group and its (inter-)disciplinarity*, in «Sustainability: Science, Practice and Policy», n. 14, pp. 31-45.

MALINOWSKI, BRONISLAW

2004 *Argonauti del pacifico occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or 1922).

STIEGLER, BERNARD

2015 *Uscire dall'Antropocene*, in «Kaiak. A Philosophical Journey», n. 2.

(online: <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-2-apocalissi/stiegler.pdf>)

2018 *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London.

Abstract – ITA

Sebbene lo strutturalismo abbia lasciato un'eredità assai limitata nel dibattito antropologico contemporaneo, al punto da far pensare a una stagione definitivamente chiusa, alcuni frammenti del pensiero di Lévi-Strauss vengono oggi riconsiderati e fatti oggetto di polemica. Mi riferisco qui al dibattito sull'antropocene e sulla neghentropia. Nel primo riemerge il pessimismo di Lévi-Strauss per affermare la possibilità concreta di un'imminente catastrofe che porterà a un mondo senza uomini. Allo stesso modo, il teorico della neghentropia, Bernard Stiegler, parte da una severa critica di Lévi-Strauss, accusato di irrazionalità e nichilismo, per affermare la possibilità per l'umanità di inaugurare una nuova era, la negantropocene, volta a contrastare l'entropia attraverso l'elaborazione e l'adozione di nuove pratiche e conoscenze. Questo articolo intende quindi considerare il modo in cui il pensiero di Lévi-Strauss viene ripreso in questi dibattiti al fine di riaffermare la validità e l'attualità del suo anti-umanesimo.

Abstract – ENG

Although structuralism has left a very limited legacy in the contemporary anthropological debate, to the point of suggesting it is definitively over, some fragments of Lévi-Strauss's thought are now reconsidered and made the subject of controversy. I refer here to the debate on anthropocene and neghentropy. In the first, the pessimism of Lévi-Strauss re-emerges in order to affirm the possibility of an imminent catastrophe that will result in a world without men. Similarly, the theorist of negentropy, Bernard Stiegler, starts from a deep critique of Lévi-Strauss, accused of irrationality and nihilism, to affirm the possibility for the humanity to usher in a new era, the neganthropocene, through the elaboration and adoption of new practices and knowledge aiming at counteracting entropy. This article intends to consider the way in which Lévi-Strauss's thought is taken up in these debates in order to reaffirm the validity and actuality of his anti-humanism.

LUCA JOURDAN

è professore associato presso l'Università di Bologna dove insegna Antropologia Sociale e Antropologia Politica. A partire dal 2001 ha condotto una ricerca sul terreno nel Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo) sul rapporto giovani/guerra, la crisi dell'infanzia, l'economia informale e la frontiera. Membro della Missione etnologica italiana in Africa Equatoriale, attualmente conduce una ricerca in Uganda sui rifugiati urbani e sul conflitto fra governo centrale e regni tradizionali.

LUCA JOURDAN

is Associate Professor of Social and Political Anthropology at the University of Bologna. Member of the Italian Ethnological Mission in Equatorial Africa, since 2001 he has carried out a field research on youth and war, childhood crisis, informal economies and the frontier in North Kivu (Democratic Republic of Congo). He is currently carrying on a research on urban refugees in Kampala and on the conflict between central government and traditional kingdoms.

Il teatro degli antenati. Note su Lévi-Strauss e la mitologia kassena

di GAETANO MANGIAMELI

Quando proclamano che “l’inferno siamo noi”, i popoli selvaggi ci danno una lezione di modestia che ci auguriamo di essere ancora in grado di capire. In questo secolo in cui l’uomo si accanisce nel distruggere innumerevoli forme di vita, dopo aver distrutto molte società la cui ricchezza e diversità costituivano da tempo immemorabile il suo più splendido patrimonio, è più che mai necessario dire, come fanno i miti, che un umanesimo ben orientato non comincia da se stessi, ma pone il mondo prima della vita, la vita prima dell’uomo e il rispetto degli altri esseri prima dell’amor proprio.

Né va dimenticato che, essendo comunque destinato a terminare, nemmeno un soggiorno di uno o due milioni di anni su questa terra può servire da scusa a una qualsiasi specie, anche alla specie umana, per appropriarsi del nostro pianeta come se fosse una cosa e per comportarvisi senza pudore e senza discrezione.

Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. L’origine des manières de Table*

L’inizio di un viaggio

Teorico dell’opposizione Natura/Cultura, Claude Lévi-Strauss ha avuto anche il notevole merito di mettere in dubbio lo status di questa dicotomia, anticipando per certi versi alcune linee di ricerca che hanno caratterizzato l’antropologia culturale alcuni decenni dopo e che attualmente sono in corso di ulteriore elaborazione.

“L’opposizione della natura e della cultura non sarebbe né un dato primitivo né un aspetto oggettivo dell’ordine del mondo. Dovremmo riconoscervi una creazione artificiale della cultura, un’opera difensiva che questa avrebbe scavato tutto intorno a sé perché non si sentiva capace di affermare la sua esistenza e la sua originalità altro che tagliando tutti i passaggi che potrebbero testimoniare la sua originaria convivenza con le altre manifestazioni della vita. Per cogliere l’essenza della cultura bisognerebbe dunque risalire verso la sua sorgente e contrastare il suo slancio; riannodare tutti i fili spezzati, cercandone l’estremità libera nelle altre famiglie animali ed anche vegetali” (Lévi-Strauss 1967, II edizione, tr. it. 1969: 20).

Nella prefazione alla seconda edizione de *Le strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss ripensa al valore dell'opposizione Natura/Cultura (da qui in poi, N/C), apre all'ipotesi che essa sia stata sopravvalutata e ammette come lecito il dubbio che essa possa essere a sua volta "una creazione artificiale della cultura", invece di una caratteristica costitutiva del mondo¹. In maniera forse ancora più interessante, l'antropologo francese pensa alla distinzione N/C come "opera difensiva" che la cultura "avrebbe scavato tutt'intorno a sé". In altre parole, l'opposizione N/C potrebbe essere lo strumento attraverso il quale l'umanità ha sostanzialmente irrigidito e ingabbiato la complessità del mondo, cristallizzando movimenti, scambi, traiettorie e negoziazioni degli esistenti e tra gli esistenti in uno schema bipartito fortemente o eccessivamente stabilizzato. Questo schema bipartito è ciò che da più parti si mette in discussione sulla base di evidenze etnografiche che inducono a pensare N/C come la caratteristica di un contesto culturale tra gli altri, e non dell'umanità in quanto tale. In questa sede, a sostegno della prospettiva appena citata, si propone di prendere in considerazione il contributo della mitologia kassena (Africa occidentale). Questo saggio apre una nuova fase in un percorso di riflessione sulla mitologia kassena che prosegue da anni.² In alcune pubblicazioni recenti questo interesse di ricerca ha preso come oggetto soprattutto la costruzione di una forma specifica di memoria culturale che riguarda il tema delle origini e l'etnistoria di alcune località della regione voltaica dell'Africa occidentale (Mangiameli 2016, Mangiameli 2017, Mangiameli 2018), e dunque ha preso in esame soprattutto un corpus di miti di fondazione o racconti eziologici derivante in parte dal lavoro di campo e in parte dalla letteratura etnologica esistente (Hahn 2003, Howell 1997, Kibora 2003, Liberski-Bagnoud 2002, Teviu e Callow 1976, Zwernemann 1969), accanto a frammenti di storia regionale (Dittmer 1961, Duperray 1984, Gomgnimbou 2003). Questa nuova fase allarga lo sguardo per sondare la più ampia produzione mitologica kassena sui "tempi antichi", sul "mondo degli antenati" o sull'"inizio del mondo" e lo fa innanzitutto sulla base di materiale inedito che è stato raccolto sul campo da chi scrive. I miti sono "autentici", nella visione locale, in quanto sono tramandati dagli antenati, che ne sono anche protagonisti, ed è in questa duplice accezione che etichettiamo la mitologia come "teatro degli antenati".

È questa dunque una gradita occasione per pubblicare per la prima volta alcuni miti, parti di un

¹ La divisione N/C, posta all'interno di una prospettiva C, pone sempre fuori di sé un'ulteriore N in una sorta di regresso all'infinito, come mostra Ingold (2014: 92-93).

² L'autore ha condotto ricerche sul campo nel Nordest del Ghana a più riprese a partire dal 2003. Le tre narrazioni qui presentate per la prima volta sono state raccolte nel 2018.

corpus in via di costruzione, proprio mentre si sta lavorando alla raccolta e alla discussione di questo materiale. In questo caso, ci si limiterà a mostrare un accenno dell'esplorazione in corso, portando all'attenzione del lettore tre miti kassena, abbozzando qualche linea di connessione tra questi e tentando una contestualizzazione degli stessi, sempre, ovviamente, tenendo conto che una conoscenza esaustiva della mitologia è un obiettivo non realizzabile (Lévi-Strauss 1964b, tr. it. 1998: 20). In fondo, scrivere sui miti è parte dell'elaborazione simbolica della mitologia stessa, alla stessa maniera in cui, per Lévi-Strauss, "i commenti di Freud sul complesso di Edipo fanno parte integrante del mito di Edipo" (Lévi-Strauss 1964a, tr. it. 2002: 245), e dunque l'elaborazione di riflessioni su un corpus mitologico non fa che aggiungere strati di senso, spostando il confine che delimita l'oggetto. Non è dunque obiettivo di questo articolo esaminare in profondità la mitologia kassena né i tre miti qui presentati. Si punterà ad accennare l'inizio di un viaggio attraverso i miti che necessariamente proseguirà a lungo, magari andando anche avanti e indietro da un mito all'altro in un processo di cui non è dato conoscere e neanche immaginare la conclusione. Questo, evidentemente, anche e soprattutto in omaggio a Claude Lévi-Strauss.

La linea da seguire per passare dalla lettura di un mito a un altro, alla ricerca di tracce delle relazioni tra umani e non umani e/o della dicotomia N/C, non è prefissata, se non nel punto di avvio, il primo mito a essere esposto in questa sede, che è anche il primo in assoluto a essere stato raccolto in questa nuova fase, nel 2018. Esso mi fu introdotto da un uomo con queste parole: "Ti racconto come le persone hanno imparato a odiare, perché nei tempi antichi non conoscevano l'odio".

A suggerire l'itinerario deve essere il contenuto stesso dei miti, nel contesto costituito dai miti stessi insieme alle associazioni e agli altri stimoli provenienti dal lavoro di campo, tenendo fede alla caratteristica ricorsività della ricerca etnografica e all'impostazione che notoriamente Lévi-Strauss ha dato alla raccolta di miti, secondo cui bisogna lavorare anche sulle varianti, senza illudersi di poter necessariamente individuare o isolare la "versione autentica" di un mito, anzi, senza ritenere necessariamente pensabile l'idea stessa di "versione autentica".

Se, come ha affermato Lévi-Strauss nelle sue note pagine sulla "morale dei miti" (Lévi-Strauss 1968, tr. it. 2010: 446-457), la mitologia delle culture altre ci propone una lezione di modestia quando dice che "l'inferno siamo noi" (Ivi: 457), cioè quando assume sul *noi* la responsabilità del male, invece di scaricarla su qualche rappresentante dell'alterità, allora è il caso di offrire anche

alla cultura kassena l'occasione di riproporre questa lezione. Nei tre miti qui presentati, l'atto che crea uno scompenso non è mai attribuibile all'alterità, né tanto meno ai non umani. Per quanto il "noi" non sia esplicitato né identificato, è certamente al suo interno e non altrove che si collocano i protagonisti. Partendo da questo spunto, si intende comunque percorrere una via in gran parte ignota per rintracciare altri aspetti di una "morale del mito", ma non su un piano di enunciazione consapevole ed esplicita nel mito o da parte di chi lo racconta, bensì sotto il mito, nel codice costruito nell'insieme dei miti, percorrendo le reti di connessione tra i miti. È questo, in fondo, il vero omaggio che si vuole fare in questa sede al grande maestro dello studio antropologico del mito, pur in un articolo che non replica l'analisi strutturalista: le "verità" eventuali che possono essere desunte dal mito non sono esposte in bella mostra nel suo contenuto manifesto, ma vanno cercate altrove. Ciò che il mito può dire è iscritto nelle pieghe della narrazione, è depositato in un insieme di rimandi da un mito all'altro, è di rilevanza collettiva proprio perché inabissato, fuso in una molteplicità di creazioni modellate da innumerevoli voci non coordinate, non è rivendicato esplicitamente, forse non è neanche mai emerso nella coscienza di nessuno. Nelle pagine che seguono si propone qualche spunto all'inizio di un percorso in questa direzione.

L'origine dell'odio

Quello che segue è il mito su "L'origine dell'odio", che ho raccolto nel 2018 nel Nordest del Ghana.

"All'origine del mondo non sapevano odiare. Un uomo aveva due mogli. Per molto tempo non erano riusciti ad avere figli, poi una delle due mogli partorì un maschio. Un giorno, la madre del bambino era andata nella foresta a prendere legna da ardere, e anche il marito era uscito. Il bambino era rimasto in casa con la donna senza figli. Quest'ultima, infastidita dal bambino, scavò una fossa in una stanza. Dopo avere finito di scavare, coprì la fossa con una stuoia. Poi iniziò a cucinare e mise una pentola con l'acqua sul fuoco. Più tardi, il bambino aveva fame e lei lo invitò a mangiare dentro la stanza con la fossa. Passando sulla stuoia, il bambino cadde giù e la donna versò prontamente l'acqua bollente nella fossa, ma il bambino si girò su un fianco e fu scottato dall'acqua solo marginalmente. Successivamente tornò a casa il padre, che cercò il figlio senza trovarlo. Poi tornò la madre. Anche lei cercò il figlio senza trovarlo, poi iniziò a cantare "Toc toc, tesoro mio, dove sei? Sei in pericolo?". Il bambino nella fossa riconobbe la canzone e la voce della madre e si fece sentire cantando anche lui, così lo trovarono. Questo fu l'inizio dell'odio tra le donne" (Upper East Region, Ghana, 2018).

Preso isolatamente, questo mito dice relativamente poco all'analisi strutturale, anche se può segnalare alcune proficue piste di riflessione. Su un piano manifesto, la narrazione riconduce l'origine dell'odio ai rapporti interni a una famiglia. Sebbene il tentato infanticidio possa rendere agevole l'interpretazione secondo cui il mito promuove una lettura patriarcale, maschilista o misogina in cui la donna viene presentata come motore dell'odio, sarebbe altrettanto legittimo e probabilmente più interessante riconoscere che è in realtà il modello della famiglia poliginica a costituire l'autentico ricettacolo dell'odio. Da questo punto di vista, il mito, con slancio metaculturale, stigmatizzerebbe un'istituzione fondamentale della società kassena come meccanismo chiave di spinte disgreganti intestine alla società stessa.

Ciò che si vuole sottolineare qui è però altro. Il mito si ferma bruscamente, senza precisare le reazioni della madre del bambino, che sono evidentemente irrilevanti. L'assenza apparente di conclusione indica che non è in questione definire un assetto dell'odio, una risposta, una chiusura rispetto alla vicenda narrata nel mito. "L'origine dell'odio" fornisce una spiegazione che arriva da un passato assoluto, da un lato, ma che è viva e in corso, dall'altro. In altre parole, la conoscenza contestuale suggerisce che questo mito, come altri, va inserito in una concezione processuale che vede il mondo nel suo farsi continuo. In questo caso non si tratta tanto di dire che l'odio è stato "inventato" in un certo momento e poi è rimasto a disposizione, come un oggetto a sé stante. Semmai in questa circostanza l'odio si è attivato, è entrato in circolo nel corpo sociale e ha iniziato a muoversi, ha stimolato reazioni, ha continuato a svilupparsi in una spirale di effetti a catena che continua a dipanarsi anche oggi. Per questa ragione, "L'origine dell'odio" sembra conformarsi alla nota ipotesi che Lévi-Strauss formula ne *La struttura dei miti*, quella secondo cui "il valore intrinseco attribuito al mito dipende dal fatto che questi avvenimenti, che si ritiene debbano svolgersi in un momento preciso del tempo, formano anche una struttura permanente" (1964a, tr. it. 2002: 234). È a questo proposito, infatti, che egli attribuisce al mito una "duplice struttura, storica e astorica nello stesso tempo" (*Ivi*: 235), con la differenza che in questo caso all'immagine della "struttura" si vorrebbe sostituire quella di una spirale in movimento.

Quando il cielo era vicino

Volendo proseguire lungo la strada dei miti kassena, attraverso associazioni, variazioni e rovesciamenti, alla ricerca di spunti sul tema Natura/Cultura, è utile esaminare un altro mito, "Quando il cielo era vicino", che come "L'origine dell'odio" fornisce una spiegazione su un

momento fondativo. Anche in questo caso, in effetti, i fatti narrati nel mito non sono però rinchiusi nel “passato assoluto” né citati per giustificare uno determinato assetto sociale attuale, ma piuttosto avviano un processo che si dipana nel tempo.

“All’inizio del mondo, gli uomini non lavoravano. Andavano a cercare il cibo nella foresta, prendevano quello che serviva, raccoglievano la frutta e mangiavano. Non lavoravano, non c’era bisogno di lavorare all’epoca. Il cielo e la luna erano molto bassi. Per arrivarci bastava arrampicarsi su un albero. Si saliva su un albero e si prendeva un pezzo di cielo o di nuvole per mangiare. Dio aveva detto che si poteva prendere tutto, ma quando si mangiava il cielo e le nuvole non bisognava aggiungere nessun ingrediente, bisognava mangiarli così. Un giorno stavano organizzando il matrimonio di una donna. La donna voleva cucinare il cibo per il matrimonio, allora salì su un albero, prese cielo e nuvole e iniziò a cucinare, ma aveva fretta e decise di aggiungere un ingrediente, il sale amaro, che si ricava dalle canne di miglio bruciate. Lo aggiunse durante la cottura perché voleva che il cibo fosse pronto velocemente. Dio però non voleva che si aggiungesse alcun ingrediente al cielo e alle nuvole, ed è per questo che il cielo e le nuvole si allontanarono. Oggi sono molto lontani, non puoi salire su un albero e prendere il cielo” (Upper East Region, Ghana, 2018).

Si può evidenziare agevolmente come il mito “Quando il cielo era vicino” sia la trasformazione di un’altra narrazione, precedentemente riportata in Mangiameli (2010), cui attribuiremo il titolo “Il corpo del Sole”. Il protagonista de “Il corpo del Sole” è la divinità suprema, quella cui si fa corrispondere anche il Dio cristiano, che in lingua kasem prende il nome di We, cioè il Sole. Al tempo dell’origine questi vive sulla terra insieme agli esseri umani. C’è però una donna che infastidisce We prelevando parti del suo corpo per insaporire il cibo che cucina. È proprio a causa di questo oltraggio che We decide di abbandonare gli uomini e di distaccarsi da loro, andando in alto, in cielo.

Se in “Quando il cielo era vicino”, la posizione di Dio non viene esplicitata, ne “Il corpo del Sole”, questi è tra gli uomini, mentre non viene esplicitata la posizione del cielo. D’altra parte, se in generale nella cultura kassena We è il Sole (e “We” significa “Sole”), in entrambi i racconti la trasgressione si conclude con un allontanamento, quello di Dio che va in cielo nel caso de “Il corpo del Sole”, e quello del cielo stesso che si stacca dalla terra nel caso di “Quando il cielo era vicino”. In entrambi i casi la trasgressione è opera di una donna, ma ne “Il corpo del Sole” essa consiste nel

prelievo di parte del corpo di Dio a scopo alimentare, mentre in “Quando il cielo era vicino” è assolutamente consentito cibarsi del cielo, ma è vietato farlo aggiungendovi altri ingredienti.

Volendo andare alla ricerca della “morale del mito”, la conseguenza della trasgressione, nel caso di “Quando il cielo era vicino”, cioè l’allontanamento del cielo, assume una valenza altra rispetto a quanto accade ad Adamo ed Eva. Ricollocare gli umani in un altro mondo significa togliere loro la possibilità di attingere alle meraviglie del paradiso terrestre, analogamente a “Quando il cielo era vicino”, laddove gli umani non potranno più prendere il cibo dal cielo, o meglio non potranno più cibarsi del cielo e delle nuvole. Tuttavia, mentre nel caso di Adamo ed Eva la trasgressione comporta semplicemente una ricollocazione da un luogo a un altro (appunto, l’occasione perduta), nel mito kassena la cattiva condotta degli umani produce effetti ben più ampi, in quanto è il mondo intero a subire una trasformazione: il cielo si sgancia dalla terra per effetto dell’azione umana. Inoltre, sebbene il mito racconti per definizione qualcosa che è già accaduto, è abbastanza agevole cogliere in questo mito una morale di tipo profetico, e dunque leggersi non solo un resoconto di ciò che è *accaduto* ma anche la comprensione di ciò che *sta accadendo*. Come si è illustrato altrove (Mangiameli 2017), la cosmogonia kassena trasmette l’immagine di un mondo in espansione e di forme di vita in continua elaborazione a partire dalla spaccatura primordiale della *calabash* cosmica, che dà il via al processo di creazione permanente delle forme di vita. In questo contesto, “Quando il cielo era vicino” può suggerire l’ipotesi che il cielo continui ad allontanarsi, cioè che le azioni dell’uomo continuino a modificare l’universo, che dal canto suo continua ad espandersi.

Non più semplicemente creato da Dio, né soltanto modellato dal basso, “democraticamente”, nelle interazioni tra gli elementi che lo compongono, l’universo rischia di assumere una forma fortemente legata all’azione umana. Qui, ignorando, aggirando o rovesciando il complesso di superiorità con cui l’etnocentrismo occidentale guarda alle culture indigene, nonché il pregiudizio che bolla la riflessione sulle culture altre come mero passatismo esotizzante, la mitologia kassena mostra la sua dignità estetica e morale. Sebbene arrivi per definizione dal passato, per di più remoto, il mito “Quando il cielo era vicino” porta un messaggio relativo al nostro presente e al futuro, quel presente e quel futuro in cui l’umanità, dopo essersi autoesclusa dalla collettività di umani e non umani e avere creato la frontiera N/C, non coltiva più neanche l’illusione di una natura circostante che possa essere considerata esterna all’uomo e indipendente da esso, perché

l'uomo ha preso in mano le redini del mondo e lo modella come meglio crede. "Quando il cielo era vicino" non era ancora cominciata l'epoca che chiamiamo Antropocene.

La moglie del cacciatore

Il terzo e ultimo mito che presentiamo in questa sede, "La moglie del cacciatore", tocca un tema cruciale che può essere riscontrato in un grande numero di altri miti kassena, la metamorfosi.

"Al tempo delle origini c'era un bufalo fortissimo che viveva nella foresta. I cacciatori si recavano frequentemente nella sua zona, ma non riuscivano mai a prenderlo. Il bufalo aveva una moglie, che un giorno partorì un figlio. Il padre doveva dunque occuparsi della sua famiglia. Doveva andare a procurarsi cibo, doveva procurarsi carne da portare a casa, mentre la moglie stava in casa a occuparsi del bambino. La loro casa era una specie di buco nella foresta (i bufali parlano, ma gli esseri umani non capiscono quello che dicono). Il bufalo andò a cercare cibo, ma incontrò un cacciatore molto forte, che possedeva magie e sortilegi. Il cacciatore lo vide e si nascose per aspettare l'occasione giusta per colpirlo. Il bufalo era lì, fermo, sentì un rumore e si guardò intorno, per capire che cosa stesse accadendo. Prima che arrivasse a vedere il cacciatore, quest'ultimo sparò e colpì il bufalo. Il bufalo chiese 'Chi è?' e il cacciatore si fece avanti e rispose 'Sono io'. Il bufalo iniziò a correre verso il cacciatore per vendicarsi, ma il cacciatore lanciò in alto il suo fucile e poi volò in alto e andò a sedersi sul fucile, sospeso in aria. Guardandolo dal basso, il bufalo non poteva fargli nulla, allora gli disse: 'Dicevi di non saper volare'. E il cacciatore gli rispose: 'E tu dicevi di non saper parlare'. Allora il bufalo cadde a terra, morto. Il cacciatore tornò a terra, prese il bufalo e lo portò via.

La moglie del bufalo era a casa con il figlio e aspettava che il marito portasse il cibo. Dato che il bufalo non arrivava, la moglie uscì per cercarlo, lasciando il figlio in casa. Trovò il sangue ma non il corpo, capì quello che era successo (anche loro hanno poteri, alcuni appartengono ai *tangwana*,³ quindi sanno tutto). Poi parlò al figlio. 'Tuo padre è stato ucciso. Dovrò sforzarmi e soffrire per occuparmi di te da sola, ma troverò chi è stato. Quando sarai cresciuto e ti avrò lasciato andare in giro da solo a procurarti il cibo, io andrò a cercare chi ha ucciso tuo padre'.

Quando il figlio era ormai cresciuto, una mattina la moglie del bufalo si avviò dalla foresta. Arrivata in prossimità delle case degli uomini, si trasformò in una bellissima ragazza, così bella che chiunque l'avesse vista non avrebbe mai detto di non volerla sposare, e andò al mercato, dove c'era anche il cacciatore. Tutti quelli che vedevano la ragazza dicevano che era molto

³ Luoghi sacri cui sono immanenti le divinità del territorio.

bella e la volevano sposare, anche al cacciatore piacque molto. Molti uomini dissero di volerla sposare e si proposero, ma lei rifiutò tutti. Quando però si propose il cacciatore, la ragazza accettò e disse: 'Sì, questo è il mio uomo. Mi piaci, ti stavo aspettando'. Lui era molto contento perché non si aspettava di poter piacere a una donna così bella e giovane. La portò a casa per farla conoscere ai genitori.

Il padre era quello che aveva dato i poteri al cacciatore. Lui vide subito che quella ragazza in realtà era la moglie del bufalo e capì che era venuta per uccidere suo figlio. Il cacciatore non lo sapeva, ma il padre sapeva tutto.

E così ci furono i festeggiamenti, le percussioni, le danze, cibo e bevande per tutti. Nella notte, quando non c'era più nessuno perché tutti erano andati via dopo il matrimonio, il cacciatore e sua moglie andarono a riposarsi sul tetto della loro stanza. Il padre del cacciatore andò vicino al muro della stanza per ascoltare. La moglie disse al cacciatore: 'Sei forte, ma non puoi darmi tutto quello che voglio'. Il cacciatore chiese: 'Che cosa vuoi?'

Moglie: 'Tutto quello che usi per essere forte, lo voglio anch'io'

Cacciatore: 'Se vado nella foresta e trovo un animale forte che voglio prendere, gli sparo. Poi, se cerca di reagire e mi attacca, io lanciao il mio fucile molto in alto, poi vado su anch'io e mi ci siedo sopra'

M: 'E se io volo in alto e vengo a prenderti, tu che fai?'

C: 'Mi trasformo in erba'

M: 'E che fai se l'animale si mette sull'erba e la distrugge?'

C: 'Mi trasformo in un arbusto'

M: 'E se l'animale rompe anche quello?'

C: 'Mi trasformo in un albero'

M: 'E se distrugge l'albero?'

Il cacciatore stava per rispondere che in quel caso si sarebbe trasformato in un ago (*garilwe*), ma non fece in tempo a completare la frase per l'intervento del padre, il quale stava ascoltando e lo interruppe: 'Idiota, non dirlo!'

La moglie riuscì a sentire soltanto la frase interrotta, 'Mi trasformerei in un *gari*', che però non significa niente, e quindi si chiedeva che cosa fosse quel 'gari'.

Il giorno dopo, la moglie disse al cacciatore che voleva andare a casa sua (dei genitori), portando loro in dono fagioli, miglio e altro cibo, e che voleva essere accompagnata. Il padre del cacciatore gli consigliò di andare ma gli disse anche di fare attenzione, di non illudersi di essere tranquillo e al sicuro. Gli disse di tenere con sé tutto il suo spirito e il suo potere e di non

dire niente dell'ago. A quel punto il cacciatore ormai sapeva tutto.

I due si avviarono nella foresta. Dopo un lungo cammino, la moglie si fermò e chiese al cacciatore: 'Conosci questo posto?'. Il cacciatore rispose: 'Sì, qui ci veniamo ogni tanto a riposare prima di andare avanti'. Proseguirono, camminarono ancora a lungo, poi si fermarono di nuovo e la moglie chiese ancora: 'Conosci questo posto?'. Il cacciatore rispose: 'Sì, a volte dormiamo qui, quando siamo nella zona per cacciare'. Andarono avanti nel cammino ancora per molto, poi si fermarono ancora. La moglie chiese: 'Conosci questo posto?'. Il cacciatore rispose di no. La moglie gli disse: 'Aiutami ad appoggiare qui le mie cose poi vado alla toilette'. Lui la aiutò a scaricare il bagaglio che portava, poi lei si inoltrò nella foresta per trovare un luogo appartato. A quel punto si ritrasformò in bufalo. Il cacciatore non aveva armi. Mentre si chiedeva come mai lei stesse tardando, vide il bufalo. L'animale attaccò. Il cacciatore si trasformò in erba. L'animale distrusse l'erba e poi disse al cacciatore: 'Oggi ti faccio vedere io. Tu hai ucciso mio marito'. Il cacciatore si trasformò in arbusto, ma il bufalo lo travolse. Poi si trasformò in albero, e il bufalo distrusse anche quello. A quel punto, il cacciatore si trasformò in ago e andò a infilarsi nella coda del bufalo, senza che lei se ne accorgesse. Il bufalo iniziò a dimenarsi perché non sapeva dove fosse finito il cacciatore. Si ricordava della parola 'gari', senza significato, e si chiedeva che cosa potesse essere. Si guardava intorno ripetendo 'gari... gari... gari...', e intanto muoveva la coda vorticosamente, tanto che l'ago cadde a terra. Il padre del cacciatore, usando i suoi poteri a distanza, fece volare via l'ago e lo riportò a casa. Poi lo trasformò di nuovo in essere umano e gli disse: 'Te l'avevo detto'. Questo significa che non bisogna rivelare i propri segreti.”

Agli occhi del lettore, verosimilmente, questa narrazione si conclude in maniera improvvisa, senza fronzoli, anzi, piuttosto bruscamente. La morale del mito, come si vede nella chiusura, è che bisogna custodire gelosamente le informazioni più delicate e preziose, e che mancare di cautela a questo proposito può esporre a rischi elevati. Questa raccomandazione di carattere didascalico, posta con grande evidenza a supporto, conclusione e commento del mito stesso, non deve tuttavia attirare necessariamente o esclusivamente tutta la nostra attenzione. Anzi, è opportuno lasciare il livello delle dichiarazioni esplicite e cercare altrove. In particolare, in questa sede, ai fini della riflessione sullo status dell'umano in relazione al non umano e sulla dicotomia N/C, elementi significativi possono essere riscontrati nell'episodio della morte del bufalo, che potrebbe assumere una rilevanza metaculturale. Il cacciatore è in grado di volare, ma non si limita a fare questo. Prima

di volare, lancia in alto la sua arma, facendo sì che essa resti sospesa in aria, e poi vola per andare a sedersi sull'arma come fosse una panchina. L'elemento in più, l'arma in aria, conferisce maggiore efficacia scenica a questo episodio e sottolinea con forza la capacità del cacciatore di librarsi in aria: la prima mossa, effettivamente non necessaria e del tutto imprevedibile, funge da elemento marcatore e sposta inizialmente l'attenzione, facendo sì che in un secondo momento l'immagine dell'uomo in aria abbia un impatto scenico ancora più notevole. A quel punto ci sono le condizioni per mettere in scena il momento più interessante del mito sul piano ontologico. Il bufalo ricorda al cacciatore che gli esseri umani non sanno volare o che perlomeno così gli umani stessi dicono. Nella sua replica, il cacciatore ricorda al bufalo che i bufali non sanno parlare e, abbracciando il linguaggio del paradosso, che sono essi stessi a dirlo. I due antagonisti sottolineano quello che sta accadendo, costringono a riflettere sulla rispettiva specie di appartenenza, mettono sul piatto della negoziazione e del dubbio le loro stesse capacità incorporate. Il bufalo e l'uomo si riconoscono reciprocamente come appartenenti a due specie differenti, ma che ne è del significato e della rilevanza dell'appartenenza a una specie quando le rispettive capacità non hanno un'attribuzione certa e sono oggetto di discussione?

Il bufalo è stato colpito ma si comporta come se nulla fosse accaduto, fino a quando il cacciatore non gli ricorda che in teoria non dovrebbe essere in grado di parlare. Solo in quel momento, improvvisamente, il bufalo muore, come se a ucciderlo fossero state le parole del cacciatore e non i proiettili di un'arma da fuoco. La natura straordinariamente importante di questo passaggio narrativo risiede proprio in un conflitto tra realtà differenti. La morte del bufalo non segna il brusco ritorno alla realtà da un irreale dominio di fantasia in cui i bufali parlano, o piuttosto la maggiore presa della realtà rispetto alla fantasia, ma il prevalere, almeno temporaneo, almeno in quell'istante, di *una realtà su un'altra realtà*. La realtà che trionfa è quella governata dall'uomo, ma nel prosieguo del mito la moglie del bufalo mostrerà che il confine tra umani e non umani è facilmente attraversabile e che gli umani possono essere aggirati, al punto che il cacciatore si innamora di lei e le propone il matrimonio. È vero che il mito si chiude con il cacciatore che viene salvato dal padre. Tuttavia, è opportuno sottolineare che la moglie/bufala in cerca di vendetta è viva, non è stata affatto sconfitta definitivamente, e il mito lascia del tutto indeterminati gli eventi successivi.

Inibire o accogliere le metamorfosi

Il corpus delle narrazioni kassena sul tempo delle origini è un universo mobile e multiforme che in quanto tale va affrontato ed esplorato senza pretesa di esaustività. A sua volta, esso permette di accedere a una molteplicità di realtà, a una pluralità di mondi che convivono, egualmente certificati nella loro autenticità dall'essere stati agiti e narrati dagli antenati. La mitologia kassena è il teatro degli antenati, ciò che gli antenati hanno raccontato e ciò che gli antenati hanno fatto, in altre parole il palcoscenico delle performance narrative che producono/riproducono la memoria di *quel tempo*, e nel contempo, idealmente, lo scenario dei fatti stessi.

Nel multiverso della mitologia kassena è facile cogliere un investimento, un'attenzione, un'abbondanza produttiva sul tema delle metamorfosi e in particolare dell'assedio all'umanità da parte di non umani che si tramutano in umani, non umani che attraversano senza sforzo la soglia che li separa dagli umani. Quello de "La moglie del cacciatore" è un esempio emblematico che può essere messo al centro di una rete di rimandi e trasformazioni tra numerosi miti del corpus kassena sul tema delle metamorfosi, che qui ovviamente non possono trovare spazio. Dal canto suo, invece, "Quando il cielo era vicino" presenta il modo in cui l'umanità ha inciso sulle trasformazioni del cosmo, intese non soltanto come eventi puntuali nel tempo del mito, ma anche e soprattutto come processi che si dispiegano nel presente.

Se Lévi-Strauss ha parlato dell'opposizione Natura/Cultura come di un'opera difensiva della Cultura, cioè di uno strumento attraverso il quale l'umanità ha eretto una barriera per separarsi dai non umani, l'antropologo britannico Ingold sembra vedere la separazione N/C come la conseguenza della perdita di un'attitudine negoziatrice: "una separazione tra natura e umanità che è in realtà la conseguenza della mancanza di negoziazioni, relazioni e transazioni, non la sua causa" (Ingold 2001: 162). Su questo punto sembra che l'indagine sulla mitologia kassena e sul mondo culturale più ampio in cui essa prende vita possa fornire indicazioni interessanti. Sebbene il polo "Cultura" di N/C tenda a concepire la separazione nei termini di un allontanamento di C da N, cioè nella forma di un progressivo affrancamento dell'umanità dagli angusti limiti dell'animalità, la mitologia kassena fornisce un punto di vista altro, che si avvicina più a Lévi-Strauss e a Ingold che all'autocompiacimento dell'antropocentrismo occidentale: non è che la cultura si sia allontanata dalla natura, ma eventualmente sono venute meno le condizioni per una salutare ed effervescente prassi di relazione, negoziazione, variazione e crescita, il mondo delle metamorfosi reiterate e

instancabili della mitologia kassena.

Quello che è spesso concepito come un affrancamento del “noi” umano dall’alterità non umana assumerebbe così ben altre sembianze, quelle di un congelamento dell’altro per impedirgli di acquisire i nostri diritti e le nostre prerogative. In altre parole, si tratterebbe di inibire le metamorfosi invece di accoglierle. Da questo punto di vista, il preteso trionfo dell’umanità, cioè della Cultura sganciata dalla Natura, consiste principalmente in un irrigidimento delle categorie, nel prevalere delle strutture sui flussi e dell’essere sul divenire.

In conclusione, se per Lévi-Strauss l’analisi strutturale del mito supera la difficoltà costituita dalla “ricerca della versione autentica o primitiva” del mito, in quanto “un mito è composto dall’insieme delle sue varianti” e quindi “l’analisi strutturale dovrà considerarle tutte alla stessa stregua” (Lévi-Strauss 1964, tr. it. 2002: 243), può essere proficuo proporre una suggestione per analogia a proposito della mitologia kassena, della quale in questa sede abbiamo intravisto una minima porzione. La mitologia kassena ci offre una visione mutevole degli umani e dei non umani, secondo la quale piuttosto che cercare la versione autentica, essenziale, di ciascuna entità o specie, è opportuno cogliere la vita come processo creativo di relazione, di scambio e di negoziazione. Come il mito è composto dall’insieme delle sue varianti, ogni essere vivente è costituito dall’insieme delle sue metamorfosi.

Bibliografia

DITTMER, KUNZ

1961 *Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet Westafrika*, Cram, De Gruyter und Co., Hamburg.

DUPERRAY, ANNEMARIE

1984 *Les Gourounsi de Haute-Volta*, Steiner, Stuttgart.

GOMGNIMBOU, MOUSTAPHA

2003 *Les sources de l'histoire du peuplement du pays kasena*, in R. Kuba, C. Lentz, C.N. Somda (a cura di) *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Karthala, Paris, pp. 259-273.

HAHN, HANS PETER

2003 *A propos d'une histoire régionale des Kassena au Burkina Faso*, in Y.G. Madiéga, O. Nao (a cura di), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Karthala, Paris, pp. 1431-1441.

HOWELL, ALLISON

1997 *The religious itinerary of a Ghanaian people. The Kasena and the christian gospel*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

INGOLD, TIM

2001 *Una passeggiata nel regno delle tecniche*, in *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma, pp. 141-187.

2014 *Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Kaiak Edizioni, Napoli, pp. 89-127.

KIBORA, LUDOVIC

2003 *Mythes d'origine comme fondement du peuplement et de l'organisation sociale du village kasena de Kaya-Navio*, in R. Kuba, C. Lentz, C.N. Somda (a cura di), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Karthala, Paris, pp. 275-288.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1964a *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. 2002 [1990] *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano).

1964b *Le cru et le cuit*, Paris, Plon (tr. it. 1998, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano).

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, 2 ed., Mouton, Paris, Le Haye (tr. it. 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano).

1968 *Mythologiques. L'origine des manières de Table*, Plon, Paris (trad. it. 2010 [1971] *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano).

LIBERSKI-BAGNOUD, DANOUTA

2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, CNRS Editions, Paris.

MANGIAMELI, GAETANO

- 2010 *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano.
- 2016 *L'invenzione precoloniale dei Gurunsi: Le razzie schiaviste e la genesi di un etnonimo in Africa occidentale*, in «L'Uomo Società Tradizione Sviluppo», 1, pp. 57-75.
- 2017 *L'origine plurale. Miti di fondazione kassena*, Libreria Cortina, Milano.
- 2018 *Miti di fondazione e cronologie in Africa occidentale. Elementi di storia locale kassena*, in «Antropologia e teatro», 9, pp. 17-32.

TEVIU, ADJEVU - CALLOW, JOHN

- 1976 *The Founding of Paga*, Institute of African Studies, Accra.

ZWERNEMANN, JURGEN

- 1969 *La fondation de Pô: Essai d'interpretation des traditions orales d'une ville kasena*, in «Notes et documents voltaïques», 2, 2, pp. 3-15.

Abstract – ITA

Il corpus della mitologia kassena (Africa occidentale) delinea un universo mobile e multiforme che va esplorato attraverso un processo potenzialmente infinito di costruzione di conoscenza, coerentemente con l'approccio di Claude Lévi-Strauss al mito. Con la formula "Teatro degli antenati" l'autore si riferisce all'intero complesso mitologico, in quanto tratta degli antenati, in quanto è stato tramandato dagli antenati e in quanto la performance della narrazione è il contesto in cui gli antenati e i fatti che li riguardano sono reali. Per quanto riguarda alcuni interessi teorici caratteristici dell'antropologia contemporanea, la mitologia kassena stimola riflessioni sulle relazioni tra umani e non umani, e lo fa principalmente mettendo in scena delle metamorfosi. Il "Teatro degli antenati" kassena è in grado di trascendere la rigidità della dicotomia Natura/Cultura e di oltrepassare i confini che separano tra loro le specie animali.

Abstract – ENG

The *corpus* of kassena mythology (West Africa) outlines a moving and manifold universe that needs to be explored in a potentially never-ending process of knowledge building, consistently with Claude Lévi-Strauss' approach to myths. With the formula "Theatre of the ancestors" the author refers to the whole mythological corpus, as it deals with the ancestors, as it has been passed down by the ancestors themselves, and as the performance of storytelling is the context in which the ancestors and the facts about them are still real. With regard to theoretical concerns in current anthropology, the multiverse of kassena mythology fosters reflections about the relationships between humans and non-humans, mostly through the mise-en-scene of metamorphoses. The kassena "Theatre of the ancestors" is able to transcend the rigidity of the Nature/Culture dichotomy and to cross the boundaries separating different animal species.

GAETANO MANGIAMELI

insegna Antropologia culturale presso La Statale - Università di Milano. Ha condotto ricerche sul campo in Ghana, Sicilia, Lombardia ed Emilia-Romagna. È autore delle monografie *Le abitudini dell'acqua* (2010) e *L'origine plurale* (2017), è co-curatore de *La questione indigena in Africa* (2017) e *Dialoghi con i non umani* (2019) e ha pubblicato numerosi altri saggi in inglese e italiano. I suoi temi principali di ricerca sono gli studi ambientali e le relazioni natura-cultura.

GAETANO MANGIAMELI

teaches Cultural Anthropology at La Statale - University of Milan. He has conducted fieldwork in Ghana, Sicily, Lombardy and Emilia-Romagna. He is the author of two monographs, Le abitudini dell'acqua (2010) and L'origine plurale (2017), has co-edited La questione indigena in Africa (2017) and Dialoghi con i non umani (2019), and has published several essays in English and Italian. His main research interests are in environmental studies and nature-culture relations.

Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana*

di LAURA VOLPI

Ogni trentuno di agosto, al termine dei festeggiamenti relativi alla patrona Santa Rosa Raymi¹, alcuni giovani kichwa della comunità wayku, nell'Alta Amazzonia peruviana, indossano delle foglie di *plátano*, si coprono il corpo e il volto di fango e mettono in scena una danza rituale. I ragazzi, così travestiti, si dirigono verso le abitazioni dei quattro organizzatori della cerimonia. Ad ogni tappa, accompagnati dalla musica dei tamburi e dei *pifános*² indigeni, danzano freneticamente cercando di fuggire da gruppi di bambini che, divertiti, provano a braccarli e da uomini anziani che imbracciano un fucile. I piccoli, anch'essi ricoperti con foglie di *plátano*, formano delle coalizioni per poter gettare a terra i ragazzi; i vecchi, definiti *montaraces*³ (selvatici), incoraggiano gli infanti fornendo loro consigli strategici.

I *carachupa* (così vengono chiamati i giovani) si impegnano a travestirsi in questo modo per dodici anni. Secondo le credenze locali, chi non mantiene la promessa avrà serie difficoltà nella caccia: i demoni della foresta lo potranno disturbare in sogno, e il *chullachaqui*, spirito ingannatore con una zampa di capra, si burlerà di lui facendolo perdere nella selva. Le norme rituali impongono inoltre che soltanto dopo aver compiuto dodici anni come *carachupa*, i cacciatori esperti possano interpretare il ruolo di *montaraz*.

Il momento della fuga, corrispondente con lo spostamento di tutti gli attori coinvolti da un'abitazione all'altra, è caratterizzato dall'accrescimento del ritmo musicale. In quell'istante la confusione diventa palpabile: i ragazzi incominciano a rincorrere gli individui che non sono riusciti a catturarli, spalmando una salsa piccante (*aji*) sulle labbra dei bambini; gli anziani puntano il fucile verso i giovani, richiamando all'ordine chi non si comporta bene. Anche gli astanti vengono

* Il caso di studio qui analizzato si basa in gran parte su una ricerca di campo (marzo 2018-settembre 2019), dedicata alle interpretazioni indigene delle indagini genetiche presso la popolazione *kichwa*, nell'ambito del dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo dell'Università Statale di Milano.

¹ È la patrona di Lima, considerata la protettrice degli indigeni *kichwa*.

² Il *pifáno* è il flauto tipico.

³ Plurale di *montaraz*.

coinvolti nella *performance*: adolescenti, bambini e vecchi spaventano il pubblico che, intrattenuto, seguirà gli attori fino alla tappa successiva.

Attraverso le seguenti pagine si cercherà di chiarire un aspetto problematico di tale danza rituale, denominata *Carachupeada*. Nel suo schema rappresentativo la scena descritta riproduce, senza ombra di dubbio, la caccia all'armadillo (*carachupa*). Tuttavia, nonostante l'apparente chiarezza del rituale, non tutti gli attori sociali sembrano poterla esprimere a parole: "La *Carachupeada* rappresenta l'uomo cacciatore. [...] Ogni cacciatore, cioè ogni armadillo, deve avere in mano *ají* per metterlo sulla bocca dei cani da caccia, cioè degli armadilli principianti"⁴. Come emerge dall'intervista concessami da William, uno dei tanti *carachupa* del Wayku, tra gli indigeni kichwa il concetto di preda si fonde in maniera non problematica con quello di predatore. Allo stesso modo, i bambini vengono visti, contemporaneamente, come cani da caccia e piccoli di *carachupa*: "Prima di uscire e ballare gli anziani consigliano bene i giovani, affinché si comportino come si deve: non bevano troppo e danzino tranquillamente. Bisogna prendersi cura dei figli degli armadilli. Il *montaraz*, poi, con il suo fucile e i cani (che sono i bambini) fa uscire allo scoperto i *carachupa*"⁵.

La palpabile difficoltà lessicale, con cui gli informatori cercano di spiegare il ruolo di ogni attore coinvolto, non può essere ignorata: essa, lungi dal manifestare l'inadeguatezza o la scarsa consapevolezza degli interlocutori intorno alle tradizioni locali, è indice di uno schema di pensiero soggiacente attraverso il quale poter interpretare le concezioni indigene dell'umanità e dell'animalità, così importanti per l'attività venatoria dei kichwa. In questo saggio proverò a ripercorrere le tappe attraverso cui ho tentato di risolvere l'apparente confusione indigena intorno alla celebrazione. In un primo momento, infatti, pensavo di dover intraprendere un'indagine storica, capace di accertare una delle tante interpretazioni native dei personaggi e assegnare, una volta per tutte, ad ogni individuo la sua funzione all'interno del rito. Fare affidamento su tale metodologia per mettere ordine all'interno delle rappresentazioni indigene, tuttavia, non è sufficiente: l'individuazione di un presunto schema rituale originario non aiuta a comprendere le parole degli informatori, che rischierebbero di non essere prese sul serio (Clifford 2002), venendo relegate alla sfera dell'equivoco. Per evitare questo genere di semplificazioni sarà necessario inserire la *Carachupeada* all'interno del contesto cerimoniale relativo ai festeggiamenti dedicati a Santa Rosa. Attraverso questa operazione sarà possibile mettere in relazione la presunta duplicità

⁴ Intervista a William, 35 anni, 5 settembre 2018, Lamas.

⁵ Intervista a Robinson, 29 anni, 3 settembre 2018, Yukana Yaku.

interpretativa dei nativi con l'analisi di alcune consuetudini (la caccia, per esempio, o le credenze locali nei confronti della pratica dell'ingestione).

A partire da alcune riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss nel saggio *Storia di Lince* (Lévi-Strauss 1991b), si cercherà infine di offrire una possibile soluzione alla problematica sopra esposta risalendo, come suggerisce lo stesso autore, "alle fonti filosofiche [...] del dualismo amerindio" (Lévi-Strauss 1991a: 51). Uno sguardo di questo tipo permette di inserire la danza dell'armadillo all'interno di un sistema condiviso che, come vedremo, non presenta alcuna necessità di istituire verità assolute, individuare ruoli stabili o presentare dicotomie autoescludenti.

Santa Rosa: affinità parentale e torte di mais

La festività dedicata alla patrona Santa Rosa rappresenta, per le innumerevoli comunità kichwa di San Martín⁶, un'occasione per riunirsi nel Wayku. Questo quartiere viene considerato il centro rituale indigeno: per una settimana giovani, bambini e anziani vengono ospitati nelle case dei propri parenti consanguinei o affini e contribuiscono, insieme ad essi, alla buona riuscita della festa. L'organizzazione della stessa viene affidata, a rotazione annuale, a un clan familiare differente⁷. Una persona influente, facente capo al clan prescelto, riunisce i membri della famiglia e, affidandosi a un principio di anzianità, individua quattro *cabezones*, che si dovranno occupare dei festeggiamenti⁸. Secondo quanto stabilito dalle norme sociali, un uomo potrà ricevere questo compito soltanto una volta nella vita e non prima di essersi reso indipendente dal nucleo familiare di suo padre. Inoltre tale incarico, seppure sia caratterizzato da un ingente investimento di denaro e risorse, non può essere rifiutato.

Seppure la festività di Santa Rosa Raymi in passato venisse incoraggiata e gestita dalla popolazione *mestiza*, oggi i kichwa sono stati in grado di liberarsi di tutti quei meccanismi di controllo e tributo⁹ che permettevano alla minoranza dominante di mantenere una supremazia sulla sfera rituale nativa. Ciò è testimoniato dal fatto che, nonostante la celebrazione sia dedicata alla Patrona di Lima, l'evento centrale della stessa non può essere individuato nella processione in onore alla

⁶ Nella regione ne esistono ben 74, riconosciute ufficialmente.

⁷ Nel Wayku esistono oggi sei clan patrilineari idealmente endogamici. Ad agosto 2018 l'organizzazione era affidata alla famiglia Sangama.

⁸ Il termine *cabezones* è castigliano e viene utilizzato anche per riferirsi agli organizzatori delle festività *mestize*.

⁹ I *cabezones*, per esempio, venivano scelti dal più vecchio cittadino *mestizo* di Lamas, che agiva come organizzatore della festa indigena. Fino all'inizio degli anni Ottanta, inoltre, gli organizzatori avevano l'obbligo di offrire cibo, bevande e regalie al vicario e al curato della città, nonché al *mestizo* che possedeva la statua di Santa Rosa.

Vergine Santa Rosa. Quest'ultima avviene il 29 di agosto ma, sorprendentemente, non vi partecipa nemmeno il 5% della popolazione indigena coinvolta nei festeggiamenti. Al contrario sono lo scambio e la trasmissione di diversi beni di consumo a ricoprire un ruolo di primo piano: il 30 di agosto ogni *cabezón* si sposta, insieme al suo clan, per offrire cibo cucinato, bevande alcoliche (*saraswa* e *rumu aswa*¹⁰), tabacco e fiammiferi alla famiglia che si occuperà dei festeggiamenti l'anno successivo. I nativi del Wayku definiscono questo rituale *voteo*, espressione traducibile grossomodo con "passaggio del voto".

In questa sede non sarà possibile addentrarsi nelle complesse dinamiche di scambio e reciprocità sottese a tale fase della cerimonia. Non si potranno nemmeno illustrare gli specifici meccanismi sociali e familiari attraverso i quali si decide chi debba essere invitato alla celebrazione, chi debba svolgere la funzione di aiutante e chi, invece, ne rimarrà escluso. Basterà sottolineare che tutte le attività centrali di Santa Rosa Raymi hanno a che vedere con un enorme flusso di persone, regolato dallo scambio di cibo e bevande e mosso all'interno dei confini dell'affinità parentale.

Per offrire un'idea sommaria della complessità delle regole con cui si gestiscono gli inviti e gli scambi alimentari, proporrò un semplice esempio. La mia partecipazione alla festività nel 2018 fu possibile soltanto perché un maschio consanguineo della famiglia Sangama, a cui era affidata la quarta *cabzonía*, mi rivolse tre inviti distinti¹¹. Ciò avvenne in virtù della mia condizione momentanea di parente affine: durante la permanenza sul campo vivo e consumo i miei pasti quotidiani con una famiglia del clan Guerra, il cui membro più anziano (Manuél Guerra) è sposato con la sorella (Belén Sangama) del *cabezón* incaricato. La prospettiva di dover consumare parte del voto, mi obbligò ritualmente ad acquistare 300 uova, con le quali la famiglia Guerra preparò 250 torte di mais. Esse vennero in parte consumate dagli affini invitati dai Sangama, in parte consegnate al clan Sinarahua durante il *voteo* del 30 agosto. In linea teorica, in quell'occasione, non mi era permesso consumare alcuna torta di mais poiché, non appartenendo alla schiera dei parenti affini dei Sinarahua, non avrei potuto partecipare come aiutante l'anno successivo. Non conoscendo questa regola, però, accettai diversi dolci offertemi dal clan Sinarahua, procurandomi di fatto un debito che mi obbligherà, nel 2019, ad acquistare centinaia di uova per la *cabzonía* incaricata.

¹⁰ Rispettivamente birra di mais e birra di *yuka*.

¹¹ Uno per mangiare il voto, uno per partecipare come aiutante e uno per partecipare alle celebrazioni della quarta *cabzonía*.

Con questo esempio non si ha la pretesa di far comprendere al lettore ogni complessa dinamica sottesa alle pratiche alimentari kichwa. Si vuole semplicemente sottolineare quanto segue: la centralità di ciò che viene ingerito durante la cerimonia non deve essere sottovalutata. È proprio a partire dal ruolo attribuito al cibo e alle bevande, all'interno della sfera indigena, che potrà essere ricostruito parte del sistema di pensiero locale. A tal proposito, è interessante notare ad esempio che chi, per ragioni economiche, non è in grado di prendersi carico della *cabazonía* viene guardato con sospetto poiché, così facendo, si rifiuta di condividere il cibo con i propri parenti, e viene additato con il termine *taksha* (letteralmente, piccolo).

Danza dell'armadillo e diluizione dell'umanità

Il giorno successivo al passaggio del voto, gli indigeni si dedicano alla rappresentazione dei rituali più importanti. Tra di essi spicca appunto la *Carachupeada*.

In passato, presso la casa di ogni *cabezón*, gli adolescenti della famiglia avevano il compito di travestirsi da armadillo. Se al maschio più anziano del clan familiare veniva affidata (come oggi) la *cabazonía*, il più giovane padrone di casa aveva il compito di rappresentare la figura del cacciatore (*armiru*) durante il rituale della *Carachupeada*: con un finto fucile minacciava le prede danzanti e rimarcava il suo ruolo indossando sulle spalle un ornamento (*ishpinku*) confezionato con la pelle di un vero armadillo. I ragazzi più giovani, sprovvisti di qualsiasi travestimento, agivano come cani da caccia. Il *montaraz*, minacciando con un fucile i giovani armadilli, li spingeva verso le case di tutti i *cabezones* e provava a convincere il pubblico ad unirsi all'attività venatoria. Dopo aver ricevuto un rifiuto da parte degli astanti, il predatore veniva intrappolato dagli armadilli in uno stagno fangoso. È estremamente difficile individuare fonti scritte, intorno ai kichwa, che possano aiutare a ricostruire le modalità passate di svolgimento delle cerimonie indigene. Attraverso la lettura di un'etnografia degli anni Settanta (Scazzocchio 1979) è stato però possibile ricostruire quanto qui riportato. Trovandosi nell'impossibilità di individuare le interpretazioni indigene passate, e affidandosi a una semplice analisi dei dati riportati in tale resoconto, si può mettere in risalto un particolare: l'*ishpinku* è una decorazione, ancora oggi utilizzata dai cacciatori durante tutte le festività, costruita con le prede catturate. Queste vengono lasciate essiccare e vengono legate, attraverso una fascia (*chumpi*), sulle spalle dell'individuo che desidera essere riconosciuto dall'intera comunità come *armiru*. Se dunque, in passato il *montaraz* danzante indossava un

ishpinku confezionato con la pelle di un vero armadillo, sembra lecito supporre che nelle sue intenzioni vi fosse la volontà di essere riconosciuto, dalla comunità, come cacciatore di *carachupa*. Tutto sommato, anche i travestimenti di coloro i quali oggi prendono parte al rito non sembrano lasciare spazio ad alcuna perplessità. La difficoltà espressiva con cui gli attori sociali tentano di descrivere la danza non trova riscontro nella rappresentazione, all'interno della quale il ruolo di ogni attore sociale coinvolto pare essere definito chiaramente. Il fango con cui i ragazzi si coprono la pelle raffigura il comportamento dell'armadillo che, quando si sente in pericolo, si nasconde sotto terra. Non a caso nel Wayku si afferma che, prima della danza rituale, gli anziani debbano andare a cercare i giovani *carachupa* presso una fonte d'acqua o una pozzanghera, facendoli uscire allo scoperto. Il momento della fuga, inoltre, termina sovente con un ballo all'interno di una stradina fangosa: "L'armadillo è un animale molto sporco" spiega Toribio Amasifuén, autorità indigena del luogo. "Gli piace scavare la terra, lavarsi nelle pozzanghere: questo è il suo lavoro. E questo fanno anche loro [i giovani]: vanno alle pozze e si sporcano"¹².

Risulta interessante porre l'accento anche su quanto segue: l'*ají* che viene spalmato sulle labbra dei bambini che non sono riusciti a catturare i *carachupa*, li identifica indubitabilmente come cani da caccia. Per riuscire a comprendere appieno questa affermazione è necessario operare una breve digressione intorno all'assunzione di purghe. Seppure non sia possibile presentare in maniera esaustiva questa complessa usanza, risulta importante offrirne una breve introduzione: anche in questo caso, non si può fare a meno di notare la centralità della pratica di ingestione.

L'attività di purga, o dieta, viene considerata una delle tecniche di cura, iniziazione e apprendistato più importanti del vegetalismo amazzonico. Essa consiste generalmente nel consumo di preparati, cucinati con piante della foresta. La loro assunzione deve essere praticata con cautela: il paziente dovrà ritirarsi nella selva per settimane o mesi. Lì potrà incontrare soltanto, per pochi minuti al giorno, lo sciamano che si prenderà cura di lui. Dovrà inoltre rispettare diversi tabù alimentari e sessuali (durante, prima e dopo il suo isolamento nella foresta). Attraverso queste diete prolungate, per un essere umano, è possibile acquisire abilità magiche o di cura. Il percorso tuttavia è lungo e tortuoso: più comunemente i kichwa assumono purghe per rinvigorire il proprio fisico e acuire i propri sensi.

È risaputo, ad esempio, che un cacciatore avrà fortuna nell'attività venatoria soltanto dopo essersi sottoposto a una dieta di almeno tre mesi. Durante questo periodo di totale isolamento, egli dovrà

¹² Intervista a Toribio, 53 anni, 31 agosto 2018, Lamas.

ingerire preparati di *uchu sanangu* (*Tabernaemontana sanaho*) oppure di *ajo sacha* (*Mansoa alliacea*). Entrambe le cure sono capaci di provocare nell'aspirante cacciatore visioni, dissenteria e forti conati di vomito¹³. Ciò, è fondamentale, aiuta *l'armiru* a perdere alcune caratteristiche umane (l'odore ad esempio), lasciando spazio, nel fisico e nella mente, a certe proprietà possedute delle medesime piante ingerite. *L'ajo sacha* e *l'uchu sanangu* offrono precisione, concentrazione e forza (abilità fondamentali per un cacciatore): "L'anno scorso non riuscivo a catturare nessun animale: puntavo il fucile e... bam! Sbagliavo mira. Allora i miei compagni mi hanno chiesto: 'hai fatto la dieta?'. Non l'avevo fatta. [...] Così, i tre mesi successivi ho preso *l'uchu sanangu*. Sono uscito [dall'isolamento] magrolino. La caccia, poi, è stata un successo: non li dovevo nemmeno cercare, gli animali! Venivano verso di me. E lo sai perché? Perché ero diventato foresta"¹⁴.

L'espressione *diventare foresta* o *diventare monte*, è estremamente comune presso i *kichwa*. Potremmo spiegarla in questo modo: di fatto, attraverso le purghe, *l'armiru* spera di poter diluire la propria umanità. Perdere il proprio odore e assumere le caratteristiche delle piante ingerite, e (per estensione) della selva, significa diventare apparentemente inoffensivo: le prede percepiranno il cacciatore come parte del paesaggio circostante e non fuggiranno da lui consegnandosi, inconsapevolmente, alle sue armi.

Non soltanto gli esseri umani possono praticare tali esercizi: a riguardo è bene osservare che il muso dei cani viene spesso cosparso con una purga piccante (il già citato *aji* appunto). Senza di essa, si afferma, le capacità olfattive dell'animale non sarebbero altrettanto sviluppate. Spalmare *aji* sulle labbra di alcuni infanti, durante la *Carachupeada*, assume pertanto un chiaro significato: i bambini che falliscono nell'intento di catturare i giovani *carachupa* hanno bisogno di praticare una dieta che permetta loro, in futuro, di rintracciare le prede e, conseguentemente, diventare cani da caccia più abili.

Una volta operate tutte queste precisazioni, la possibilità di assegnare un ruolo ad ogni personaggio, all'interno del rituale, sembra essere del tutto coerente. Sono tuttavia le parole degli interlocutori locali a destare il sospetto che, per quanto interessante e congruente, tale interpretazione della danza non sia affatto soddisfacente.

Per restituire pieno significato alle affermazioni degli informatori indigeni, sarà fondamentale non

¹³ *L'uchu sanangu* è conosciuto anche per il suo effetto paralizzante e per le vampate di calore avvertite dal paziente (*uchu*, in lingua nativa, significa caldo).

¹⁴ Intervista a Felipe, 47 anni, 2 aprile 2018, Lamas.

dimenticare quanto detto intorno alle pratiche di ingestione (ed espulsione) di cibo, preparati e bevande. È infatti convinzione di chi scrive che l'opposizione non problematica tra preda e cacciatore possa essere interpretata alla luce di una singolare concezione dell'umanità, diffusa tra i kichwa di San Martín: per diverse popolazioni amazzoniche l'identità rappresenta un concetto cangiante ed elusivo, che necessita di essere continuamente rafforzato e riformulato. Questa continua rielaborazione identitaria può essere ravvisata osservando pratiche quotidiane (per esempio la caccia, o il vegetalismo) in cui l'alterità diviene una controparte necessaria che può essere assimilata, ma mai eliminata.

Nel saggio *Storia di Lince* (1991b) Claude Lévi-Strauss dedica pagine molto interessanti al pensiero amerindio che, all'interno delle mitologie da lui analizzate, pare confondere concetti opposti. In America settentrionale, per esempio, diversi miti contrappongono e contemporaneamente mettono in parallelo l'origine del vento e quella della nebbia; allo stesso modo, due personaggi mitici (Lince e Coyote) si differenziano, fisicamente e moralmente, a partire da un'unità originaria. Nel penultimo capitolo della sua opera Lévi-Strauss riprende anche il tema dell'incontro tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, già presentato in *Tristi tropici* (1955): appare curioso osservare come le mitologie amerindie abbiano inglobato rapidamente la figura del Bianco, "un fenomeno incomprensibile a meno che non si ammetta che il posto dei Bianchi fosse segnato e pronto a essere occupato" (Lévi-Strauss 1991b: 208). Tali riflessioni hanno spinto Lévi-Strauss a postulare l'esistenza di un sistema filosofico indigeno bipartito, detto della "gemellanza impossibile" (Lévi-Strauss 1991a: 42). Secondo le intenzioni dell'autore esso sarebbe capace di spiegare quello "squilibrio dinamico" (Lévi-Strauss 1991b: 58) tipico del pensiero amerindio. A partire da una gemellanza (o identità) ideale, il mondo viene plasmato facendo apparire gli esseri attraverso scarti successivi: "in principio il demiurgo separa le sue creature. Esse si suddividono in indiani e non indiani, poi gli indiani stessi in concittadini e nemici. Tra i concittadini compare una nuova distinzione: i buoni e i cattivi. I buoni, a loro volta, si dividono in forti e deboli" (Lévi-Strauss 1991a: 46). All'arrivo degli stranieri, insomma, gli abitanti del Nuovo Mondo non faticarono a trovare loro uno spazio all'interno di un modello dicotomico, in cui l'alterità veniva sempre presupposta nel concetto di identità.

Largamente criticato dagli avversari, che vedevano nel suo approccio strutturalista un estremo distacco dalla storia, con queste osservazioni Lévi-Strauss ebbe il merito di dare voce a un

“modo, propriamente indigeno, di pensare e fare la storia” (Chaumeil 2010: 62; traduzione di chi scrive). Ancora oggi, diversi raggruppamenti nativi vengono presentati attraverso la retorica dell'acculturazione, la quale, non di rado, viene incorporata dalle stesse popolazioni indigene¹⁵. Queste ultime, descritte come vittime del contatto con gli europei, si sarebbero allontanate dalle proprie tradizioni per abbracciare uno stile di vita lontano dalle loro vere radici. La passività dell'amerindio, sconfessata da diversi autori contemporanei (Gow 1991; Belaunde 2005; Chaumeil 2010), non trova spazio nemmeno nelle interpretazioni di Lévi-Strauss, il quale dimostra che gran parte delle assimilazioni dei costumi occidentali, tendenzialmente interpretate come frutto dell'acculturazione degli indios, possano essere spiegate facendo ricorso al sistema filosofico indigeno che, come abbiamo chiarito poco sopra, appare estremamente ricettivo.

Cogliendo l'invito dell'antropologo a cercare di indagare i fenomeni sociali adottando una prospettiva interna, si ritiene di poter offrire un'interpretazione della *Carachupeada* facendo ricorso alla cosmologia descritta dall'autore. Si è coscienti della difficoltà di individuare un sistema coerente, capace di descrivere integralmente i saperi che permettono agli indigeni di orientarsi nella vita quotidiana (Berjon – Cadenas Cardo 2014). Si ritiene tuttavia che la strada tracciata da Lévi-Strauss ci possa aiutare a comprendere come due interpretazioni della realtà, che a un osservatore occidentale sembrano contraddittorie (preda-cacciatore, piccolo di armadillo-cane da caccia), convivano in maniera non problematica all'interno del contesto sociale kichwa.

Non puoi mangiare l'armadillo, se sei in attesa

Secondo Lévi-Strauss la mitologia amerindia, così come quella indoeuropea, dedicherebbe largo spazio al tema della gemellarità che, tuttavia, verrebbe sviluppato in maniera distinta nelle due tradizioni. Da un lato assistiamo, da parte del pensiero occidentale, al tentativo di riassorbire la dualità nell'unità o, al contrario, di allargare radicalmente le disparità tra i gemelli. Dall'altro, nei miti del Nuovo Mondo, è sempre possibile rintracciare formule intermedie, “come se si rinunciassero a raffigurare gemelli omogenei” (Lévi-Strauss 1991b: 214) o radicalmente opposti. In diverse occasioni l'autore fa notare come la completa uguaglianza, all'interno del pensiero amerindio, venga considerata problematica: “Lince e Coyote furono in origine, o per un certo periodo, identici [...]. Lince, che aveva motivi di risentimento verso Coyote, allungò muso, orecchie e zampe del suo

¹⁵ Le ONG che lavorano con la popolazione indigena *kichwa* fanno spesso uso di questa narrazione della storia e le figure di spicco della comunità locale tendono a utilizzarla all'interno delle lotte per il riconoscimento identitario.

nemico. Per rappresaglia, Coyote accorcì muso, orecchie e coda di Lince.” (Ivi: 217). La possibilità di una coincidenza tra i gemelli viene ripensata in queste pagine in termini di somiglianza piuttosto che di identità. Quest’ultima rappresenterebbe infatti, nel pensiero amerindio, uno stato di cose provvisorio e sempre revocabile: “forse [Lince e Coyote] erano simili anticamente, o lo furono durante quel breve momento in cui, subendo trasformazioni in senso inverso, i loro fisici coincisero” (Ibid.).

L’idea secondo cui i gemelli occupino, in quanto tali, un ruolo di primo piano nella mitologia amerindia sarebbe dunque frutto di un malinteso: ciò che davvero rappresenta il nucleo del pensiero indigeno è lo squilibrio generato dal movimento che si rende necessario ogniqualvolta si presenta una supposta identità: “qualunque unità racchiude una dualità e quando quest’ultima si fa atto non può esserci unità vera tra le due metà, qualunque cosa si desideri o si faccia” (Ivi: 60).

Ciò, si badi bene, non presuppone neppure la generazione di due (o più) identità che si escludono vicendevolmente: è dal continuo dialogo con l’alterità che dipende il funzionamento armonico dell’universo, il quale, altrimenti, rischierebbe di cadere in stato di inerzia. La spiegazione, che Lévi-Strauss rintraccia in un racconto degli indiani *Coeur d’Alêne*, intorno alla presenza della morte nella vita può risultare illuminante: “una donna sorprese i figli gemelli mentre discutevano di nascosto. Uno diceva: ‘è meglio essere vivo’, e l’altro: ‘è meglio essere morto’. Scorgendo la madre tacquero, e da allora muoiono ogni tanto le persone. [...] Se la donna, senza mostrarsi, avesse lasciato finire la discussione ai figli, uno dei gemelli avrebbe avuto la meglio sull’altro e non ci sarebbe la vita o non ci sarebbe la morte” (Ivi: 214).

Attraverso la trattazione della cosiddetta gemellanza impossibile, l’autore di *Storia di Lince* individua un complesso sistema di pensiero in cui “l’instabilità ontologica” (Chaumeil 2010; Berjon – Cadenas Cardo 2014) e la conseguente apertura all’alterità divengono il motore dell’universo. Questo schema interpretativo si rivela oggi particolarmente prolifico per tutti quegli antropologi amazzonisti (Gow 1991; Viveiros de Castro 1998; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005) che rintracciano nella pensabilità dell’Altro da sé (e nella sua necessaria esistenza) il cardine dei sistemi cosmologici indigeni.

Per la maggior parte di questi autori è a partire dalle concezioni locali sulla corporeità che si possono, più facilmente, individuare le tracce di tale sistema di credenze diffuso. Sono numerose oggi le testimonianze (Overing 1986; Gow 1991; Belaunde 2005; Rival 2005; Viveiros de Castro

2009) che certificano che, nel contesto amazzonico, la pratica di incorporazione (seppure controllata) delle forze esogene sia fondamentale nel processo di produzione dell'umanità. Presso i kichwa di San Martín ciò risulta pensabile soltanto a partire da una concezione fluida dell'ambiente, dell'umanità e dell'animalità, in cui (pur esistendo) i confini di ogni elemento del mondo (o dei mondi) sono sempre plasmabili o attraversabili.

“Adesso che Tanith è incinta è meglio che non mangi *awiwás*¹⁶: in questo modo si evita che il bambino, in futuro, si svegli piangendo nel cuore della notte: i bruchi, si sa, escono di notte per mangiare *plátano*. Così, se una donna incinta se ne nutre, suo figlio desidererà del *plátano*, disturbando i suoi genitori. E il *carachupa* mangialo tu, altrimenti, partorendo, lei avrà difficoltà. Non puoi mangiare armadillo, se sei in attesa: altrimenti tuo figlio non vorrà più uscire dalla pancia, come l'animale che si nasconde nelle buche per non essere cacciato”¹⁷.

L'umanità, presso i kichwa, non viene percepita come una condizione biologicamente predeterminata, o naturalmente ordinata. Attraverso l'ingestione di cibo, per esempio, la madre può diventare veicolo di caratteristiche animali, che potranno essere acquisite dal feto. Allo stesso modo, l'assunzione di alcune purghe garantisce all'essere umano la possibilità di travalicare la propria condizione contingente, diluendo l'umanità, assumendo caratteristiche vegetali o (nel caso dello sciamanesimo) comunicando con esseri di altri mondi.

Lo spazio che nel corso dei paragrafi precedenti è stato dedicato alle pratiche di ingestione voleva mettere in risalto precisamente tale aspetto: se è vero, come afferma Viveiros De Castro, che nel contesto amazzonico il confine tra l'umano e il non umano è individuabile principalmente attraverso corporeità¹⁸, è proprio a partire dagli interventi sul corpo che risulta così facile forgiare o perdere la propria umanità: l'ingestione, il vomito e la defecazione (provocati volontariamente) sono rappresentativi, per i nativi del Wayku, di una fluidità dei mondi, entro la quale l'essere umano si muove, e prova a mantenere l'equilibrio (seppure instabile) della propria umanità.

“Attraverso la birra, si diventa una famiglia”¹⁹, riferiscono gli informatori locali per spiegare l'importanza rivestita dallo scambio di bevande alcoliche nel contesto cerimoniale. L'associazione

¹⁶ Bruchi commestibili.

¹⁷ Intervista a Manuel, 55 anni, 12 agosto 2018, Lamas.

¹⁸ Si veda la nozione di prospettivismo (Viveiros De Castro 2009)

¹⁹ Intervista a William, 35 anni, 6 settembre 2018, Lamas.

tra cibo e famiglia è piuttosto comune nel contesto amazzonico: tra i sharanahua del Brasile, ad esempio, i termini di parentela indicano una distinzione tra gli individui con cui è possibile (o meno) consumare pasti o intrattenere relazioni sessuali (Siskind 1973). La promiscuità implicita nella condivisione del cibo dimostra la fluidità dei confini corporei: “condividendo la vita quotidiana e i pasti, le persone [...] si espongono ai fluidi dei più. Il loro sangue si mescola e i loro esseri diventano simili” (Belaunde 2005: 65; traduzione di chi scrive). Perfino la condizione di straniero, nel Wayku, è contingente e revocabile: consumare i pasti quotidiani con una famiglia indigena permette, di fatto, di entrarne a far parte.

Il mescolamento delle sostanze corporee come atto di costruzione dell'umanità risulta centrale nella produzione della soggettività individuale che incomincia, come suggerito poco sopra, ancora prima della venuta al mondo. Non è un caso che la madre in attesa debba imparare a disciplinare il proprio corpo, non consumando certi alimenti e non entrando in contatto con alcuni animali per non incorrere nella possibilità (tutt'altro che remota) di un mutamento del feto in persona non-umana.

Conclusioni

Resta da comprendere come tutto questo possa aiutarci a interpretare le parole degli informatori indigeni intorno alla *Carachupeada*. A ben vedere, a seguito del percorso sino ad ora tracciato, non stupisce affatto che i giovani kichwa mettano in scena un rituale per rappresentare l'uomo cacciatore, che è anche un armadillo. Non sorprende nemmeno che i cani da caccia possano essere contemporaneamente piccoli di *carachupa* e cacciatori inesperti. Tutto sommato, come emerge dal largo utilizzo delle pratiche di dieta tradizionali, è esattamente questa opacità che gli indigeni ricercano ed esperiscono, durante l'arte venatoria. Come anticipato nei paragrafi precedenti, l'*armiru* ambisce, attraverso una reclusione di tre mesi, a diventare foresta. Ciò, per il kichwa di San Martín, significa poter disperdere i confini della propria umanità, al punto da non essere più riconoscibile dall'alterità animale, come essere umano.

Ecco apparire, a questo punto, un'ultima contraddizione: il processo di dieta è utile all'*armiru* per eccellere nell'arte venatoria. L'eliminazione (attraverso la reclusione, le purghe, il vomito e la diarrea) del confine preda-cacciatore si rende necessaria per la fabbricazione di un abile predatore, il quale si collocherà, nel momento dell'uccisione, in antitesi con le sue prede.

Secondo Joanna Overing, la più grande sfida in Amazzonia è comprendere appieno come qualsiasi tipo di relazione (sociale, di predazione, parentale) si organizzi intorno all'uguaglianza e alla differenza (Overing 1986: 140). La teoria della gemellanza impossibile proposta nel saggio *Storia di Lince*, ha permesso a Lévi-Strauss di intraprendere una seria speculazione filosofica intorno a tutto ciò che è uguale e distinto: la sua lucida presentazione di quella che successivamente verrà definita instabilità ontologica (Chaumeil 2010; Berjon – Cadenas Cardo 2014) è stata capace di ispirare una linea di pensiero (Gow 1991; Viveiros de Castro 1998; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005) che riconosce la portata sostanziale dell'Alterità nel processo di fabbricazione dell'identità amazzonica. A partire dall'importanza rivestita dai gemelli nel contesto amerindio, è stato possibile operare una riflessione intorno al concetto di opposizione duale. Quest'ultimo, interpretato alla luce degli ultimi due capitoli del saggio *Storia di Lince* e delle teorie amazzoniste contemporanee, non rappresenta affatto un rigido modello binario.

Appare significativo a questo proposito osservare come, nei racconti locali, sia proprio l'instabilità generata dalla tensione umano-non umano (e ricercata attraverso la pratica della dieta) a rendere possibile il procacciarsi del cibo: nelle pratiche dei nativi del Wayku pare di poter scorgere la centralità di quello "squilibrio dinamico" (Lévi-Strauss 1991b: 58) capace, come suggerisce Lévi-Strauss, di "mettere in moto la macchina dell'universo" (Ibid.).

In questo sistema di pensiero, il dualismo rappresenta una nozione che, lungi dall'essere statica, risulta utile alla teorizzazione del concetto di fluidità. Rappresentando una caratteristica intrinseca al confine della corporeità indigena, essa appare come il modello interpretativo di una concezione di umanità in perenne squilibrio, all'interno della quale l'identico e il diverso possono (e devono) pacificamente convivere.

Bibliografia

BELAUNDE, LUISA ELVIRA

2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

BERJON, M. - CADENAS CARDO, M.

2014 *Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana*, in:
http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf

CALDERÓN PACHECO, LUÍS

2003 *Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos kechwa en Lamas en el contexto de la globalización*, in I. Degregori (a cura di) *Comunidades locales y transnacionales: cinco estudios de caso en el Perú*, IEP, Lima.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

2010 *Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio en las tradiciones amerindias*, in «Maguaré», *homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 59-67.

CLIFFORD, JAMES

2002 *Prendere sul serio la politica dell'identità*, in «Aut Aut», n. 312, pp. 97-114.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2005).

GOW, PETER

1991 *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, New York.

LELONG, B. - LANCREY-JAVAL, J.

1955 *Cordillere Magique*, Amiot-Dumont, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris (trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 2011).

1991a *Présentation d'un livre par son auteur* (trad. it. *Gli uomini della nebbia e del vento*, in «la Repubblica», 10 settembre 1991).

1991b *Histoire de Lynx*, Plon, Paris (trad. it. *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Einaudi, Torino 1993).

OVERING, JOANNA

1986 *Men control Women? The catch-22 in Gender analysis*, in «International Journal of Moral and Social Studies», n. 1, vol. 2, pp. 135-56.

RIVAL, LAURA

2005 *Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?*, in «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America», n. 2, vol. 3, issue 2, pp. 105-110.

SCAZZOCCHIO, FRANÇOISE

1979 *Ethnicity and boundary maintenance among peruvian forest quechua*, tesi di dottorato, Cambridge University, inedita.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», n. 3, vol. 4, pp. 469-488.

2003 *La imanencia del enemigo*, in «Amazonía Peruana», n. 28, vol. 29, pp. 41-72.

2009 *Métaphisique cannibale. Lignes d'antropologie post-structurale*, Press Universitaires de France, Paris (trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017).

SEEGER, A. - DA MATTA, R. - VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, in «Boletim do Museu Nacional», n. 32, pp. 2-19.

SISKIND, JANET

1973 *To Hunt in the Morning*, Oxford University Press, New York.

WEISS, PEDRO

1949 *Estudio sobre los Lamistas, su grupo sanguineo, algunas pruebas Psicotécnicas*, in «Sobretiro de la Revista del Museo Nacional», n. 18, pp. 1-24.

Abstract – ITA

Con il seguente paper mi propongo di analizzare un aspetto problematico del rituale della *Carachupeada* messo in scena da alcuni giovani kichwa della Comunità Nativa *Wayku* (alta amazzonia peruviana). Si tratta dell'apparente confusione generata intorno a due concetti opposti: i giovani, ricoperti con foglie di *plátano*, sembrano prendere contemporaneamente le sembianze della preda-armadillo (*carachupa*) e del cacciatore. Parallelamente diversi bambini vengono descritti come cani da caccia e cuccioli di *carachupa*. Attraverso alcune riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss nel saggio *Storia di Lince*, si vuole offrire una possibile soluzione risalendo alle fonti filosofiche del dualismo amerindio. Ciò permette di individuare alcune chiavi di lettura utili a teorizzare il concetto di fluidità, inteso non soltanto come caratteristica intrinseca del confine della corporeità indigena, ma anche come modello interpretativo di una concezione di essere umano perpetuamente instabile.

Abstract – ENG

In this paper I want to analyze a problematic aspect of the *Carachupeada* dance of the kichwa Native Community, named *Wayku* (Peruvian Amazon). This ritual generates a confusion around two opposing concepts: some young people, dressed with *plátano* leaves, seem to symbolize (at the same time) the armadillo prey (*carachupa*) and the hunter. Moreover, several children represent dogs and *carachupa* puppies. Through some reflections presented by Claude Levi-Strauss in the essay *The Story of Lynx*, I'll give a possible solution based on the philosophical sources of Amerindian dualism. I'll also theorize the concept of fluidity, as an interpretative model of unstable human beings.

LAURA VOLPI

frequenta la Scuola di Dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo dell'Università Statale di Milano. Sta conducendo un'indagine etnografica nella foresta amazzonica peruviana, presso la popolazione indigena kichwa della regione di San Martín. Lì sta studiando gli usi sociali e politici delle narrazioni genetiche, in relazione all'etno-fisiologia locale.

LAURA VOLPI

is a PhD candidate in Cultural Anthropology at Doctoral School in Philosophy and Human Sciences (University of Milan). She is now conducting an ethnographic research in Peruvian Amazon forest, with the native kichwa people of San Martín department. There, she is studying indigenous social and political use of some genetic investigations, related to local ethno-physiology.

La vitalità della casa. Il modello delle *sociétés à maisons* nella riflessione antropologica e archeologica e la sua applicazione al contesto mesoamericano

di DAVIDE DOMENICI

Le sociétés à maisons da Lévi-Strauss al recente dibattito antropologico e archeologico

Riflettere sull'eredità di Claude Lévi-Strauss a dieci anni dalla sua scomparsa e a molti decenni dalla pubblicazione delle sue opere è un'operazione per molti versi difficile, addirittura scomoda, se non altro perché la pretesa di totalizzante sistematicità che sottendeva il grande progetto strutturalista appare oggi irrimediabilmente obsoleta. Già nei primi anni '80, ad esempio, le modalità lévi-straussiane di lettura di miti e creazioni materiali sembravano dispiegarsi – per mutuare le parole con le quali Clifford Geertz alludeva non solo a Lévi-Strauss ma più in generale agli approcci semiotici allo studio dell'arte – “in un mondo inventato di dualità, trasformazioni, paralleli ed equivalenze” (Geertz 1988 [1983]: 138), un mondo che oggi ci appare ancor più sotteso da un culturalismo troppo lontano dalla asistemica concretezza del reale. Ciononostante, quando ci si confronti con l'enorme corpus delle opere di Lévi-Strauss non si può non rimanere strabiliati dalla quantità di lucide analisi, di intuizioni folgoranti, di brani di prosa cristallina. Se anche il grande castello dello strutturalismo fosse irrimediabilmente crollato, le sue macerie costituiscono comunque un'inesauribile miniera di tesori nella quale è possibile scoprire nozioni e concetti di straordinaria efficacia, la cui vitalità li rende costantemente produttivi, talvolta ben oltre le originali intenzioni del maestro francese.

A titolo di esempio, nelle righe che seguono proveremo a delineare la vita post-lévi-straussiana della nozione di *société à maisons*, o “società delle case”, che Lévi-Strauss formulò per la prima volta nel 1976 e che sviluppò negli anni successivi. Già nella prima edizione de *La voie des masques* pubblicata nel 1975, Lévi-Strauss aveva accennato alla problematicità della descrizione che Franz Boas aveva fatto del sistema di parentela dei Kwakiutl (oggi *Kwakwaka'wakw*) della Costa Nordoccidentale Nordamericana, rinunciando però a discuterla in dettaglio. In particolare, Boas si era scontrato con il problema di caratterizzare la fondamentale unità sociale della società

kwakiutl, da lui definita in un primo momento gens, poi clan, optando infine – e rinunciando così ad ogni intento generalizzante – per il termine indigeno *numaym* (*numayma* nella trascrizione oggi in uso). L'oscillazione della terminologia boasiana derivava essenzialmente dall'osservazione di modi discendenza che non erano propriamente descrivibili come unilineari, né come bilineari, né come indifferenziati, così come da un'apparentemente paradossale coesistenza tra matrimoni esogamici ed endogamici, tra principi di affinità e principi di discendenza, tratti che sembravano caratterizzare il *numayma* come “un tipo di struttura che non ha equivalenti negli archivi dell'etnologia” (Lévi-Strauss 1985 [1979]: 122). Lévi-Strauss decise quindi di fare di questo problema l'oggetto dei corsi da lui tenuti tra il 1976 e il 1982 al Collège de France, durante i quali elaborò la nuova definizione di *société à maisons*. Le brevi trascrizioni dei corsi testimoniano lo sviluppo della riflessione lévi-straussiana: dopo aver dedicato le lezioni del 1976-77 alla definizione della nozione di *maison*, Lévi-Strauss ne indagò l'esistenza in diverse aree del mondo come l'Indonesia (1977-78), la Melanesia (1978-79), la Polinesia (1979-80), La Nuova Zelanda, il Madagascar e la Micronesia (1980-81), per concludere poi con l'Africa (1981-1982), giungendo così sino al cuore dell'area culturale dove gli antropologi britannici avevano sviluppato quella tassonomia dei sistemi di parentela che mostrava ora i suoi limiti (Lévi-Strauss 1992 [1984]: 189-241)¹. Durante gli anni dei primi corsi al Collège de France Lévi-Strauss scrisse anche un saggio che fu presto pubblicato come una delle tre “escursioni” che andarono ad arricchire la nuova edizione de *La voie des masques* (1985 [1979]), divenendo la trattazione “standard” della nozione di *maison*. Quello stesso saggio, riveduto e ampliato, divenne l'oggetto della “Conferenza Marc Bloch” che Lévi-Strauss tenne alla Sorbona nel 1983, il cui testo fu poi pubblicato con il titolo di *Histoire et Ethnologie* nelle “Annales” (Lévi-Strauss 1983). Negli anni successivi, Lévi-Strauss tornò raramente a ridiscutere e sintetizzare la sua proposta, limitandosi a brevi interventi come ad esempio l'intervista concessa a Pierre Lamaison (1987) o la compilazione della voce *maison* per il dizionario di antropologia curato da Pierre Bonte e Michel Izard (Lévi-Strauss 2006 [1991]).

L'elemento centrale della proposta lévi-straussiana, come dimostrato dall'approccio comparativo adottato nei corsi del Collège de France, fu l'osservazione che, ben lungi dall'essere un tipo di struttura sociale del tutto unica e inedita, il *numayma* kwakiutl – così come quelle unità sociali

¹ I brevi testi riassuntivi dei corsi tenuti al Collège de France, pubblicati in Francia nel 1984, sono stati tradotti e pubblicati in italiano da Einaudi nel 1992. La versione riveduta de *La voie des masques*, pubblicata nel 1979, fu tradotta in italiano da Primo Levi e pubblicata, sempre da Einaudi, nel 1985. Le citazioni nel testo che segue sono tratte dalle edizioni italiane.

yurok così “irregolari” dal punto di vista delle norme di parentela da aver spinto Alfred Kroeber a negare agli Yurok qualsiasi forma di organizzazione sociale – era invece un esempio di una struttura estremamente comune, la *maison* appunto. Secondo la più completa definizione datane da Lévi-Strauss, la *maison* (“casa” o “casato” in italiano) è “una persona morale detentrica di un dominio composto ad un tempo di beni materiali e immateriali, e che si perpetua grazie alla trasmissione del nome, del patrimonio e dei titoli in una linea reale o fittizia, considerata legittima alla sola condizione che questa continuità si possa esprimere nel linguaggio della parentela o dell’alleanza: per lo più, dei due insieme” (Lévi-Strauss 1985 [1979]: 126). Si tratterebbe cioè di una struttura sociale che trascende gli individui che ne fanno parte e il cui fine principale è la perpetuazione di un patrimonio di beni materiali e immateriali (nomi, titoli, prerogative ecc.). Questo interesse politico ed economico avrebbe quindi invaso il campo sociale, sovvertendo le regole dei sistemi di parentela ove queste fossero state un ostacolo alla perpetuazione della casa stessa. Scegliendo strategicamente e trattando come intercambiabili categorie che altrove sarebbero state ritenute inconciliabili – principi di discendenza e affinità, patrilinearità e matrilinearità, esogamia ed endogamia, ipergamia e ipogamia, appartenenza “di sangue” e “di terra” – la casa avrebbe così sacrificato la stretta adesione alle norme parentali pur non potendo fare a meno del loro lessico, perché “non ne esistono altri”; di questo lessico avrebbe fatto però un uso spregiudicato, collocandosi così all’intersezione di prospettive antitetiche (Lévi-Strauss 1985 [1979]: 136; 1992 [1984]: 191). Nel sottolineare questo conflitto tra norme della parentela e carattere strategico dell’azione pratica, Lévi-Strauss giungeva quindi a conclusioni simili a quelle prospettate da Pierre Bourdieu quando aveva scritto della parentela come del “prodotto di strategie (conscie o inconscie) orientate verso il soddisfacimento di interessi materiali e simbolici e organizzate sulla base di un determinato insieme di condizioni economiche e sociali” (Bourdieu 1977: 36). Fatto non trascurabile, la rilevanza emica della nozione di *maison* era confermata dal fatto che in molte delle “società delle case” i termini locali per riferirsi a queste istituzioni facevano appunto riferimento alla “casa” come entità fisica. Un ulteriore elemento degno di nota è il carattere essenzialmente diacronico della casa, che proprio nella perpetuazione temporale di sé stessa trova la sua più profonda ragion d’essere. D’altronde, le case come istituzioni sociali non erano ravvisabili solo in società contemporanee: per trovarne i migliori esempi, secondo Lévi-Strauss, gli antropologi avrebbero dovuto rivolgere il loro sguardo al passato, indagando ad

esempio il Giappone del periodo Heian, la Grecia antica o le società feudali del medioevo europeo. Nel decennio successivo alla pubblicazione di *La voie des masques* la nozione lévi-straussiana fu presto adottata e discussa da altri autori, rivelandosi particolarmente utile per quegli studiosi che si misuravano con le peculiari strutture sociali delle popolazioni austronesiane del Sudest asiatico (ad es. Errington 1987, 1989; Macdonald 1987; Waterson 1988, 1990; McKinnon 1991; Fox 1987, 1993). Fu poi negli anni '90 che la nozione di casa fu sottoposta a un intenso scrutinio in chiave supra-regionale e comparativa. Tale rinnovata riflessione fu prevalentemente innescata da due importanti seminari tenutisi alla Cambridge University (1990) e in occasione del Meeting annuale dell'American Anthropological Association (San Francisco, 1996), esitati poi nella pubblicazione di due influenti volumi collettanei: *About the House. Lévi-Strauss and Beyond* (Carsten – Hugh-Jones 1995a) e *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies* (Joyce – Gillespie 2000). Se il primo volume riunì testi redatti prevalentemente da antropologi attivi in Asia sudorientale e in Sudamerica, nel secondo si aggiunsero anche contributi di archeologi ed etnostorici, attivi non di rado in Nordamerica e Mesoamerica, la cui collaborazione interdisciplinare era uno degli intenti espliciti del volume. In entrambi i casi la categoria di “casa” veniva messa alla prova, testandone limiti e potenzialità e non lesinando critiche all'originale formulazione lévi-straussiana. In modo pressoché unanime, ad esempio, i diversi autori ne criticarono la scarsa sistematicità e soprattutto l'intento – ormai desueto – di creare un nuovo “tipo” sociale, una sorta di stadio evolutivistico intermedio tra le società la cui articolazione era determinata dalle relazioni di parentela e quelle divise invece in classi (Carsten – Hugh-Jones 1995b: 10; Gillespie 2000a: 15).

Ormai non più interessati a questioni meramente tassonomiche e alieni ad approcci di stampo evolutivistico – che a dire il vero lo stesso Lévi-Strauss aveva già rigettato con decisione (Lamaison 1987) –, gli autori britannici di *About the House* pretendevano piuttosto di valorizzare la nozione di casa come elemento utile a criticare le categorie parentali impiegate dall'antropologia e come punto di partenza per nuovi approcci interpretativi; tra questi, ad esempio, quello che coniugando l'antropologia dell'architettura e l'antropologia del corpo individuava nella casa – spesso concepita e lessicalmente descritta in termini antropomorfi – un'estensione della persona, come un'extra-pelle o un secondo strato di indumenti (Carsten – Hugh-Jones 1995b: 2). Uno dei temi maggiormente discussi nel volume *About the House* fu quello del carattere diacritico di quel patrimonio della casa che nella formulazione lévi-straussiana pareva implicare un carattere

necessariamente gerarchizzato delle “società delle case”, cosa che risultava essere invece in contrasto con diversi dei casi etnografici discussi nel volume, richiedendo così un ripensamento della relazione esistente tra “case” e gerarchizzazione sociale (Waterson 1995).

Un ulteriore elemento – di particolare rilievo per i temi che approfondiremo più sotto – è quello relativo al paradossale disinteresse di Lévi-Strauss per la dimensione fisica, materiale, della casa (Carsten – Hugh-Jones 1995b: 16; cfr. anche Gillespie 2000a: 6). La centralità della dimensione sociale della casa in quanto “persona morale” aveva infatti portato l’antropologo francese a definire la casa fisica come una paradigmatica istanziazione della nozione marxiana di “feticcio”, intendendo cioè l’edificio come un’illusoria istanziazione di alleanze instabili. Al contrario, secondo i curatori di *About the House*, la dimensione fisica della casa è un elemento ineludibile: “La relazione tra l’edificio e il gruppo è multiforme e contestualmente determinata, dal momento che il ruolo che la casa svolge come idioma complesso per raggruppamenti sociali, come veicolo di naturalizzazione del rango e come fonte di potere simbolico è inseparabile dall’edificio stesso” (Carsten – Hugh-Jones 1995b: 20-21). E dato che la casa istanzia relazioni mutevoli e dinamiche, anche l’edificio non deve essere indagato come un qualcosa di statico, ma piuttosto come un’entità dinamica che possa divenire “il centro di un’antropologia della casa che considera le case e i loro abitanti come parti di un unico processo vitale” (Carsten – Hugh-Jones 1995b: 37), tentativo questo perseguito da diversi degli autori dei contributi al volume (ad es. Bloch 1995; Carsten 1995; Gibson 1995) e che in certa misura permetteva di valorizzare nuovamente i lavori dei molti antropologi che si erano in passato occupati della casa come luogo di materializzazione di norme e strutture sociali come, per limitarci a un solo e celebre esempio, quello di Pierre Bourdieu (1970).

Un ulteriore ampliamento dell’orizzonte comparativo – già perseguito da autori come Mary W. Helms (1998) – caratterizzò come si è detto il seminario esitato nella pubblicazione di *Beyond Kinship*. Alla luce del condiviso interesse degli autori “per lo studio delle cose materiali in tutta la loro complessità” (Cunningham 2000: vii), ancora maggior rilievo assunse in questo caso la struttura architettonica della casa come istanziazione materiale dell’istituzione sociale (già sottolineata, come si è visto, in *About the House*), nonché il carattere materiale di parte di quel patrimonio che svolge una funzione così centrale nella riproduzione della casa come persona morale. Inoltre, dato che l’obbiettivo della casa è la riproduzione e la trasmissione di questa

proprietà collettiva, spesso in un contesto di accesa competizione tra case diverse, il raggiungimento di tale obiettivo non può che essere inteso in termini dinamici, processuali e di conseguenza diacronici, fatto questo che imponeva indagini che si avvalsero non solo degli strumenti dell'antropologia, ma anche di quelli della storia e dell'archeologia (Gillespie 2000b: 9-21). La vasta applicabilità della nozione di casa, resa evidente dal carattere ampiamente comparativo e marcatamente interdisciplinare di *Beyond Kinship*, discendeva anche dal rifiuto di considerarla – così come sembrava aver fatto Lévi-Strauss – un nuovo tipo sociale, osservando invece, sulla scorta di Waterson (1995), che istituzioni del tipo “casa” sono state attive in società caratterizzate da livelli di sviluppo o complessità sociopolitica molto diseguali.

Dalla pubblicazione di *Beyond Kinship* ad oggi la riflessione antropologica sulla nozione di casa è proseguita, seppur in modo meno dinamico. Essa è stata ulteriormente applicata in Asia meridionale (ad es. Sparkes – Howell 2003) o ne sono state proposte ulteriori rimodulazioni come quella avanzata da Klaus Hamberger il quale vede nella casa non tanto uno specifico gruppo di parentela (più o meno fittizia), ma l'istanziamento delle relazioni di alleanza che esso intesse (Hamberger 2010). Paradossalmente, nel suo recente volume su Lévi-Strauss, Maurice Godelier è giunto a una conclusione diametralmente opposta, individuando nella nozione di *maison* un tardivo riconoscimento da parte di Lévi-Strauss dell'importanza dei meccanismi di discendenza/trasmissione, dopo tanti anni di preminenza accordata invece a quelli di alleanza/scambio (Godelier 2013: 65). E proprio dal punto di vista dello studioso di parentela, Godelier muove le sue critiche alla formulazione lévi-straussiana, prima fra tutte quella relativa all'esistenza – inaccettabile a parere di Godelier – di una ipotetica fase in cui i rapporti parentali avrebbero costituito “l'armatura” dell'organizzazione sociale, il cui campo sarebbe stato solo successivamente “invaso” da interessi politico-economici (Godelier 2013: 197-225).

Poso tempo dopo la pubblicazione del volume di Godelier, lo storico Élie Haddad (2014) ha ripercorso in un interessante saggio l'uso che della nozione di casa hanno fatto storici e antropologi, rilevando non pochi malintesi, anacronismi e ambiguità in certa misura risalenti allo stesso Lévi-Strauss, quando aveva esplicitamente comparato le società extraeuropee a lui contemporanee con quelle del passato europeo ed extraeuropeo.

Se già Lévi-Strauss aveva sottolineato l'importanza della nozione di casa in ambito sia storico che antropologico, forse più imprevisto è stato il notevole interesse che il concetto di *maison* ha

suscitato tra gli archeologi, soprattutto a partire dalla pubblicazione di *Beyond Kinship*.

Effettivamente, il rilievo delle componenti materiali del patrimonio della casa, così come dell'edificio che della casa è istanziazione (abitazione, tempio, tomba collettiva), costituivano elementi di grande interesse per una disciplina che della cultura materiale fa necessariamente il suo oggetto primario di analisi. Inoltre – in forma parallela a quanto già era avvenuto rispetto agli studi antropologici degli spazi domestici – il modello delle “società delle case” prometteva di incrociarsi e di apportare nuova linfa alla fiorente tradizione teorico-metodologica dell'archeologia dei gruppi domestici, o *household archaeology*.

Anche tralasciando per il momento l'ambito mesoamericanistico – sul quale torneremo più sotto – è evidente che alcuni contributi archeologici raccolti in *Beyond Kinship* hanno dato avvio a riflessioni e dibattiti proseguiti sino ad oggi. Il testo di Patrick V. Kirch (2000), ad esempio, ha costituito un punto di snodo in una tradizione di studi che ha convincentemente argomentato in favore dell'esistenza di “società delle case” in diverse fasi della preistoria polinesiana (ad es. Green 1998; Kirch – Green 2001; Kahn – Kirch 2004, 2013; Kahn 2007, 2014). Se l'efficacia della nozione di *société à maisons* per indagare fasi antiche delle società austronesiane – cioè riferibili a quel contesto i cui studiosi avevano per primi raccolto con entusiasmo la proposta di Lévi-Strauss – era in certa misura prevedibile, certo meno lo era il successo della proposta di Lévi-Strauss tra gli archeologi preistorici attivi in Europa, inaugurato dal lavoro di Ruth Tringham relativo alle società neolitiche dell'Europa sudorientale (Tringham 2000) e poi seguito da lavori di altri autori dedicati a diverse fasi della preistoria europea e mediorientale (ad es. Kuijt 2000; Watkins 2004; Hodder 2006; González-Ruibal 2006). Una prima applicazione al mondo andino fu quella di Henderson e Hostler (2005), che indagarono l'esistenza di “società delle case” nell'area muisca della Colombia. Il crescente interesse degli archeologi per la nozione di *maison* giunse poi a compiuta maturazione con la pubblicazione di *The Durable House* (Beck 2007), un volume collettaneo caratterizzato da un vasto orizzonte comparativo che, oltre a includere diversi studi relativi all'antichità europea, mediorientale, indonesiana, polinesiana, mesoamericana e andina, si ampliava ora sino ad includere indagini archeologiche svolte sulla costa swahili dell'Africa orientale così come in diverse regioni del Nordamerica precoloniale. Successivamente alla pubblicazione di *The Durable House*, la vitalità della nozione lévi-straussiana in ambito archeologico è stata ed è tutt'ora testimoniata da una serie di altri lavori, come ad esempio quelli dedicati al neolitico balcanico (Boric 2008), al paleolitico finlandese (Vanheekout 2010) o al neolitico britannico (Thomas 2015).

Le société à maisons nel mondo mesoamericano

Archeologi, storici ed etnologi mesoamericanisti sono stati tra i primi ad adottare la nozione di *maison* al fine di spiegare le forme dell'organizzazione sociale delle società indigene da loro studiate. Sin dal 1994, infatti, Susan Gillespie, archeologa e antropologa dell'Università della Florida, iniziò a concepire le relazioni tra quelli che sino ad allora erano stati interpretati come lignaggi dell'antica società maya in termini di interazioni tra "case" (Gillespie 1994, 1995, 2000a), unendo ben presto i suoi sforzi con quelli di Rosemary Joyce, antropologa e archeologa dell'Università di California a Berkeley, che nell'investimento collettivo finalizzato al mantenimento del patrimonio trovava un fenomeno particolarmente adatto ad essere indagato a partire da prospettive teoriche a lei care, incentrate sulle nozioni di agency e di negoziazione della riproduzione sociale (Joyce 1996, 1999; Gillespie – Joyce 1997). Alle stesse due studiose si dovette l'organizzazione del già citato seminario di San Francisco, esitato nel volume *Beyond Kinship* (Gillespie – Joyce 2000), nel quale – oltre ai due testi introduttivi ad opera della stessa Gillespie (2000b, 2000c) – ben tre sono i contributi di ambito mesoamericanistico (Sandstrom 2000; Gillespie 2000d, Joyce 2000); negli anni successivi, la produzione relativa alla società maya è proseguita (ad es. Braswell 2001; Ringle – Bey 2001; Gillespie 2001, 2007, 2011; Joyce 2001; Robin 2003; Kisler 2012; Arnauld et al. 2013), estendendo l'applicazione del modello non solo alla periferia sudorientale del mondo maya (Hendon – Joyce 2001; Joyce 2007; Hendon 2002, 2007, 2010; Lopiparo 2007) ma anche ad altre società mesoamericane, come quella huichol (Neurath 2000) e quella olmeca (Gillespie 2008). Nel caso della società maya, il modello delle "case" permetteva di dar conto della presenza nell'ambito dei gruppi residenziali nobiliari che componevano le antiche città maya di abitazioni umili, presumibilmente occupate da clienti o servi non legati al lignaggio nobile da relazioni parentali, così come di fonti etnostoriche nelle quali le unità sociali del mondo maya della tarda età preispanica e coloniale (come ad esempio il *chinamit*, "luogo recintato", o il *nimja*, "grande casa", degli altopiani guatemaltechi) sono descritte in forme che non permettono di distinguere chiaramente tra lignaggi e gruppi corporativi a carattere territoriale. Anche dal punto di vista della discendenza, i Maya – come molti altri gruppi mesoamericani – paiono aver combinato principi patrilineari e matrilineari, così come aver praticato alternativamente forme di ipergamia e ipogamia. Esempi della componente materiale del patrimonio della casa sono stati sovente individuati in manufatti come gli altari domestici e i

preziosi cimeli (*heirlooms*) che non di rado si trovano in offerte associate agli edifici residenziali, dove venivano depositi molto tempo dopo la loro creazione, dopo una lunga “vita sociale” (non di rado secolare) nella quale avevano svolto il ruolo di evidenze fisiche della continuità della casa e del suo prestigio.

Nonostante l'intensità e la notevole raffinatezza teorica di molti dei lavori succitati, l'applicazione di tale modello al mondo maya classico, e in particolare ai suoi strati sociali più alti, non è stata esente da critiche. I due insigni mayisti Stephen Houston e Patricia McNany, nell'ambito di un testo aspramente critico nei confronti dell'applicazione di prospettive teoriche “costruzioniste” al mondo maya, hanno sottolineato come le menzioni di strutture tipo “case” nel record epigrafico siano rarissime, mentre abbondano le registrazioni di rapporti parentali tra i quali la patrilinearità ha un ruolo centrale (Houston – McNany 2003). Effettivamente, è in certa misura paradossale che il modello della “società delle case” sia stato applicato proprio al contesto maya classico, ritenuto in certa misura l'esempio per eccellenza di una strategia politica del tipo *network*, che enfatizza individualità e legami di sangue, in opposizione alle cosiddette strategie *corporate*, tipiche di altre regioni mesoamericane, che enfatizzano invece la dimensione collettiva e impersonale (Blanton et al. 2006).

Il potenziale euristico del modello delle “società delle case” appare infatti più adeguato per analizzare società mesoamericane della tarda età precoloniale, prime tra tutte le succitate società maya degli altopiani guatemaltechi e quelle del Messico centrale, tra le quali quella nahua (o “azteca”) costituisce il caso certo più rilevante. Sin dal 2000, nello stesso numero di «American Anthropologist» che aveva ospitato l'articolo con cui Susan Gillespie aveva dato l'avvio al dibattito nel mondo maya, John K. Chance propose di applicare il modello lévi-straussiano della *maison* al mondo nahua (Chance 2000). Una dettagliata disamina della proposta richiederebbe ben più spazio di quanto non sia qui disponibile, ma in estrema sintesi possiamo dire che nel mondo nahua precoloniale e coloniale paiono aver coesistito due tipi di unità sociopolitiche: il *calpolli*, “grande casa”, tipico dell'area del Bacino del Messico e delle Valli di Toluca e Morelos, e il *teccalli*, “casa signorile”, tipico del mondo nahua orientale nell'area di Puebla e Tlaxcala. Nonostante le molte somiglianze, e le denominazioni significativamente fondate sul termine *calli*, “casa”, le due forme organizzative presentano anche importanti differenze. Il *calpolli*, che gli studiosi hanno a lungo concepito come un lignaggio, era in realtà composto da famiglie imparentate ma anche da

individui irrelati dal punto di vista della parentela, si definiva prevalentemente per co-residenza e per la condivisione di attività professionali e divinità protettrice. Nelle grandi città (*altepetl*) del Bacino del Messico ogni *calpolli*, che possedeva collettivamente le terre agricole redistribuite alle famiglie, risiedeva in un quartiere specifico e costituiva l'unità tributaria di base, posta sotto il controllo di un signore, detto *teuctli* o *teuctlatoani*; non di rado i diversi *calpolli* vantavano una specifica affiliazione etnica². Il carattere fortemente centralizzato, para-imperiale, del sistema politico nahua nell'area del Bacino del Messico, rende difficile capire sino a che punto le caratteristiche *calpolli* all'epoca della conquista spagnola siano il frutto dell'adattamento di una struttura preesistente alle necessità dell'amministrazione imperiale, tema sul quale è nato un acceso dibattito (cfr. López Austin – López Luján 1998: 240-248). Il *teccalli*, invece, era la forma organizzativa prevalente nell'area nahua orientale (valle di Puebla-Tlaxcala), politicamente molto più frammentata e caratterizzata da una intensa interazione competitiva tra gruppi nobiliari nahua e mixtechi. Secondo J.K. Chance, che lo ha studiato utilizzando documentazione d'archivio di età coloniale, il *teccalli* era incentrato in una residenza nobiliare alla quale facevano capo il signore (*teuctli*), nobili di rango inferiore (*pipiltin*) e individui non nobili (*macehualtin*); il *teuctli* era formalmente il proprietario di tutte le terre distribuite tra i membri del *teccalli* che ottenevano il permesso di lavorarle in cambio del pagamento di un tributo. Ogni entità politica (*altepetl*) della regione di Puebla-Tlaxcala, comandata da un *tlatoani* ("colui che parla"), era suddivisa in diversi *teccalli* (in numero variabile da poche unità a molte decine), ognuno dei quali governato da un *teuctli*; lo stesso *tlatoani* era in realtà il *teuctli* di uno dei *teccalli* che componevano l'entità politica, fungendo quindi sia da sovrano del proprio *teccalli* che dell'entità politica nel suo insieme. I diversi *teccalli* godevano di un notevole grado di autonomia e di prestigio, tanto che in alcuni casi in una stessa entità politica convivevano diversi *teccalli* ognuno dei quali governato da un *tlatoani*. Sebbene esistesse una chiara preferenza per la trasmissione del titolo di *teuctli* di padre in figlio, sono attestati sia casi di trasmissione del potere ai fratelli, tra i quali talvolta si procedeva a una sorta di elezione da parte dei nobili del *teccalli*, che casi di assunzione del titolo di *teuctli* da parte di donne, probabilmente in mancanza di un candidato maschio. È evidente che nella valle di Puebla-Tlaxcala del XVI secolo il *teccalli* era l'unità politica fondamentale nel determinare

² La letteratura sul *calpolli* è troppo vasta per essere qui richiamata in modo dettagliato; si vedano almeno Lockhart 1992, Chance 2000 e Hirth 2003, 2012, dove il lettore può trovare utili indicazioni bibliografiche di approfondimento.

appartenenze politiche e accesso alle terre. La terminologia utilizzata nella documentazione coloniale è spesso poco sistematica, e l'uso frequente di termini spagnoli per tradurre i titoli indigeni rende il quadro ancor più complicato. In alcuni casi, ad esempio, invece di *teccalli* si usa il termine *tecpan*, "luogo del signore", che nell'area nahua occidentale è invece riservato alla definizione del palazzo in cui risiede il *tlatoani*. Nel caso dell'*altepetl* di Santiago Tecali (Puebla) studiato da Chance, ad esempio, i quattro *teccalli* costituenti erano detti Tecpan, Chichimecatecpan, Piltecpan e Tlacatecpan, adottando così nomi di specifici palazzi.

Particolarmente rilevante è il fatto che molti dei *teccalli* del mondo nahua postclassico si formarono in seguito a invasioni di gruppi che soggiogarono militarmente le popolazioni locali; questo faceva sì che, benché la linea nobiliare dominante di un *teccalli* possa essere descritta come un patrilineaggio, le relazioni tra questa e il resto dei componenti di un *teccalli* (spesso membri della popolazione conquistata) non si fondassero su legami di sangue. Tra i nobili, poi, ogni individuo ereditava sia da parte paterna che materna, e le terre venivano spesso ereditate in blocco da tutti i figli (e figlie) del *teuctli*: sebbene questi si spartissero i tributi provenienti dalla quota di terre a loro toccata, gli eredi facevano di tutto per non infrangere l'unità delle terre del *teccalli* (che spesso erano in realtà spazialmente frammentate e frammiste a terre di altri *teccalli*). Peraltro, il patrimonio del *teccalli* non si limitava alle terre. Chance (2000: 496) cita l'interessante caso di Don Miguel de Santiago, *teuctli* del Tecpan di Santiago Tecali, i cui testamenti del 1616 e del 1620 si dilungano sul tesoro di pietre verdi conservate in diversi tempietti sparsi nelle terre del *teccalli*. Un aspetto degno di nota è che tra le prerogative dei *teuctli* vi era quella di utilizzare dei titoli che erano specifici di ogni unità politica, detti *teuctocaitl* ("nome signorile"), dei quali esisteva una vasta e complessa gamma (Lockhart 1992: 16-19), che possono certo essere ascritti alla componente immateriale del patrimonio della casa, uno degli elementi centrali dell'originale definizione di Lévi-Strauss.

In sintesi, fattori come l'uso di termini emici che fanno riferimento alla casa, l'eredità di titoli e patrimoni sia per via maschile che femminile con regole che non sempre coincidono con la primogenitura, la concettuale unità del patrimonio di terre e altri beni, hanno fatto sostenere a J.K. Chance che la società nahua di Puebla-Tlaxcala possa essere propriamente descritta come una *société à maisons* in senso lévi-straussiano (Chance 2000: 495); lo stesso autore ha poi proposto che una simile definizione possa essere adottata per la coeva società mixteca di Oaxaca (Chance

2004), non a caso in stretto contatto con quella nahua e coinvolta con questa in un complesso sistema di interazione competitiva che si manifestava prevalentemente in scambi matrimoniali, banchetti e circolazione di beni sotto forma di doni. La situazione nel Messico centrale è meno chiara, probabilmente perché al momento dell'arrivo degli Spagnoli (quando cioè la documentazione storica più rilevante è stata prodotta) la struttura a case aveva subito profonde modifiche in seguito all'espansione imperiale degli *altepetl* di Mexico-Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan, la cui confederazione o triplice alleanza è impropriamente nota come "impero azteco".

Case a Teotihuacan?

Il problema della profondità cronologica di istituzioni del tipo casa nel Messico centrale è di difficile soluzione, data anche la carenza di chiare evidenze epigrafiche che possano fornire informazioni rilevanti. Ciononostante, le evidenze archeologiche provenienti dalla grande metropoli classica di Teotihuacan, che dominò il Messico centrale e vaste aree della Mesoamerica almeno tra il III e il VI secolo d.C., sembrano fornire utili spunti di riflessione. Riprendendo analisi affrontate altrove (Domenici 2017a, 2018), proverò qui a osservare come il modello delle *société à maisons* possa rivelarsi utile per indagare alcuni aspetti dell'organizzazione sociopolitica teotihuacana³.

Nonostante il suo rilievo nella storia mesoamericana, la nostra conoscenza del sistema politico teotihuacano è estremamente scarsa, soprattutto a causa della totale assenza di esplicite menzioni di re e dinastie negli apparati monumentali, tanto frequenti invece nelle altre entità politiche coeve. Le colossali dimensioni dell'insediamento urbano, che si estende per oltre 20 kmq nel settore nordorientale del bacino del Messico ed era abitato da una popolazione stimata attorno ai 150.000 abitanti, così come la grande uniformità stilistica di architetture e altre manifestazioni artistiche, hanno spesso fatto ipotizzare l'esistenza di un sistema di governo fortemente centralizzato, con ipotesi che variano tra una monarchia dispotica e un consiglio di governo composto da diversi nobili (ad es. Manzanilla 2001, 2002, 2006; Cowgill 2015, 2017). Al di là dell'estrema uniformità stilistica, le ricerche archeologiche hanno messo in luce anche elementi di evidente eterogeneità interna alla città: sebbene si ignori la lingua principale dei suoi abitanti, sappiamo ad esempio dell'esistenza di quartieri abitati da popolazioni di diversa affiliazione etnico-

³ Nella trattazione che segue cercherò di ridurre al minimo i riferimenti bibliografici per non sovraccaricare il testo di riferimenti a una letteratura estremamente specialistica, rimandando quindi il lettore interessato alle bibliografie di Domenici 2017a, 2018.

linguistica (maya, zapotечи ecc.), così come di forme di produzione artistico-artigianale che spaziano da semplici produzioni domestiche a quelle poste evidentemente sotto il controllo statale. Di particolare interesse per i nostri fini sono i risultati dello scavo di alcuni dei complessi residenziali, gli oltre duemila quartieri ammuragliati dal layout standardizzato che costituiscono il modulo di base del piano urbanistico teotihuacano. I pochi complessi sino ad oggi scavati hanno messo in luce una grande variabilità in termini di ricchezza delle decorazioni pittoriche e dei materiali associati. Apparentemente, diversi complessi di diverso rango formavano unità maggiori, recentemente interpretati come quartieri (*neighborhoods*) la cui articolazione costituisce uno degli elementi chiave per comprendere l'organizzazione politica teotihuacana nel suo insieme (Manzanilla 1993, 2004, 2009, 2012a, 2012b, 2012c, 2017a, 2017b; Gómez Chavez 2012; Arnauld 2012; Froese et al. 2014; Murakami 2016). Secondo l'ipotesi più condivisa, i complessi residenziali di maggior rango (ad es. La Ventilla, Teopanazgo, Zacuala, Xolalpan o Tepantitla) avrebbero funzionato come centri amministrativi di quartiere sotto il controllo di élite intermedie. Con pochissime eccezioni (Manzanilla 2012b, 2012c; Murakami 2016), gli studiosi che si sono occupati di questo tema hanno ipotizzato che, seppur dotate di un certo grado di autonomia economica, le suddette élite intermedie godessero di scarsissima autonomia politica, essendo da questo punto di vista sottoposte al governo centrale cittadino.

In un'analisi delle pitture murali che decorano i maggiori complessi residenziali (Domenici 2017a) ho sostenuto che tali pitture, che includono sia motivi iconografici che elementi propriamente scrittorii – indecifrati ma strutturalmente analoghi a quelli impiegati nella più tarda scrittura náhuatl –, veicolassero specifici messaggi di ordine politico. Analizzando le pitture del complesso residenziale di Zacuala ho ipotizzato che i motivi che decorano il patio centrale alludessero, mediante la rappresentazione di costumi e copricapi, a specifiche cariche politiche; negli ambienti circostanti, invece, si trovano glifi la cui struttura indica che si tratta con ogni probabilità di titoli e toponimi. Tale distribuzione spaziale ricorda da vicino quella di rappresentazioni pittoriche coloniali di ambito nahua, dove un'entità politica (ad esempio quella di Texcoco nel significativo caso della cosiddetta Mappa Quinatzin) è rappresentata mediante un'immagine in pianta del palazzo reale o *tecpan*: nella sala del trono sono raffigurati il re e suo figlio, mentre nel patio si osservano i nobili principali del regno con glifi che ne indicano nomi e titoli; alla periferia della mappa sono allineati i toponimi delle località soggette al signore di Texcoco. In altre parole, sia la

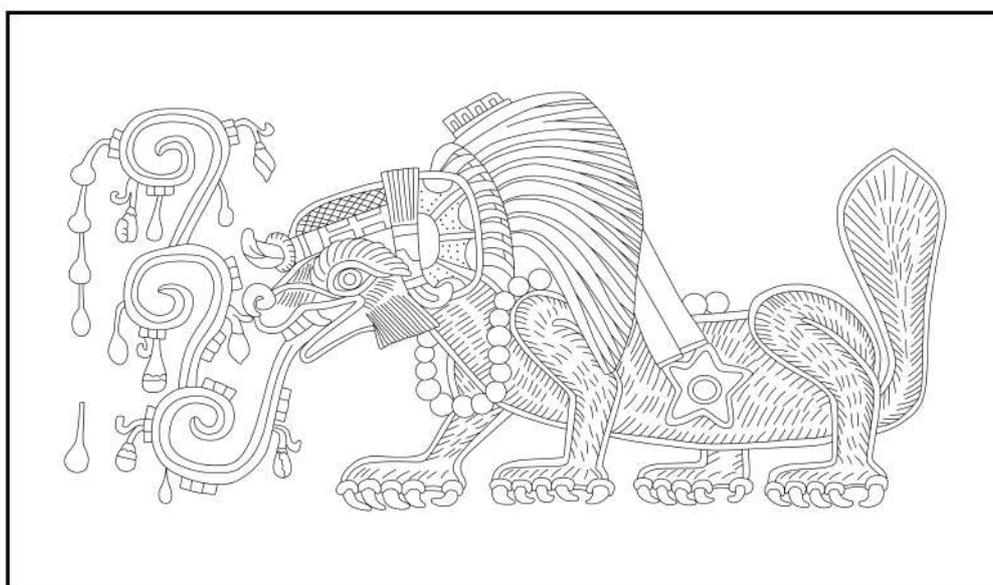
mappa coloniale nahua che le pitture che decorano il complesso residenziale teotihuacano di Zacuala paiono corrispondere a una sorta di “cartografia politica” o *tableau* (De Certeau 1984: 115-30) che visualizza la struttura di un’entità politica, facilitandone la “leggibilità” (Scott 1998) mediante l’articolazione spaziale di titoli e toponimi in uno specifico contesto architettonico. La rilevanza di quest’ultimo è tale che, così come il termine *tecpan* o *teccalli* si utilizzava nel mondo nahua postclassico per riferirsi all’intera unità sociopolitica, nella Mappa Quinatzin l’intero regno di Texcoco era visivamente istanziato nel palazzo reale, secondo una modalità che pare corrispondere a quanto suggerito da Susan Gillespie quando, parafrasando Adam Kuper, ha scritto che una “società a case” è una “royal house writ large” (Gillespie 2000a: 20). Sviluppando queste osservazioni, così come alcune precedenti proposte relative all’applicazione del modello delle *sociétés à maisons* al caso teotihuacano (Manzanilla 2012b, 2012c), ho quindi sostenuto che la struttura politica locale potesse essere costituita dall’aggregazione di case nobiliari simili al *teccalli* nahua postclassico, ognuna delle quali insediata in una serie di complessi residenziali distribuiti attorno al complesso principale che avrebbe costituito concettualmente e fisicamente il centro, o “casa”, dell’entità politica (Domenici 2018). Quelli che sono stati interpretati come quartieri sarebbero quindi stati gli spazi di pertinenza delle diverse case; a questo proposito, è interessante osservare che lo stesso Lévi-Strauss, trattando di casi africani, aveva osservato la frequente difficoltà del distinguere tra case e quartieri (Lévi-Strauss 1992 [1984]: 230-231). Una simile ipotesi implica l’esistenza di una dimensione eterarchica del sistema politico teotihuacano, costituito dall’aggregazione di case nobiliari almeno parzialmente autonome e impegnate in una complessa interazione competitiva simile a quella del mondo nahua postclassico, dove “gruppi strutturalmente e funzionalmente simili [...] competono per risorse e posizioni di potere e prestigio” (Brumfiel 1994: 4). Questo farebbe peraltro apparire il sistema teotihuacano meno unico nel panorama mesoamericano, rendendolo in certa misura simile ad altri sistemi politici come quello dell’*altepetl-teccalli* del mondo nahua o al *multepal* maya postclassico, dove un regno era costituito da “un insieme di élite mutualmente legate da legami sociali [e dove] l’autorità e il controllo politico derivavano dalle alleanze tra istituzioni palaziali” (Kurjack 2003: 286-87).

Senza entrare qui in una dettagliata discussione delle implicazioni della suddetta ipotesi per comprendere diversi aspetti del fenomeno teotihuacano, vorrei concludere concentrandomi su un aspetto specifico, relativo al patrimonio che queste ipotetiche “case” teotihuacane avrebbero

trasmesso. Abbiamo già osservato come Lévi-Strauss avesse sottolineato la rilevanza della componente immateriale del patrimonio delle case kwakiutl, costituito non solo da “maschere, copricapi, dipinti, sculture, piatti da cerimonia”, ma anche da “motti, canti, danze, funzioni nelle società segrete” (Lévi-Strauss 1985 [1979]: 120; cfr. anche Gillespie 2000a: 12). Sebbene, come è evidente, l’interesse degli archeologi si sia concentrato inevitabilmente sulla componente materiale e non deperibile del patrimonio – che a Teotihuacan sarebbe ravvisabile in manufatti come ceramiche, incensieri straordinariamente elaborati e altri materiali pregiati – credo che le straordinarie pitture murali teotihuacane forniscano spunti per immaginare anche alcune componenti deperibili o propriamente immateriali dello stesso. Nei patii centrali dei più sfarzosi complessi teotihuacani abbondano infatti raffigurazioni di individui anonimi, somaticamente indifferenziati, abbigliati con costumi e copricapi di grande complessità che, secondo una modalità comunicativa estremamente frequente in Mesoamerica, alludevano a specifiche cariche politico-religiose (Nielsen – Helmke 2014). Credo si possa affermare con un buon grado di certezza che tali costumi facessero parte del patrimonio delle “case”, indossati da personaggi la cui identità individuale è volutamente e significativamente ignorata e il cui ruolo prevalente pare quindi quello di trasmettere di generazione in generazione una carica politica che, transcendendo gli specifici individui, materializzava il prestigio politico della casa. Non a caso, lo scavo del complesso residenziale di Teopancazco ha dimostrato che una delle principali attività produttive del complesso fosse proprio la produzione di costumi e copricapi (Manzanilla 2009, 2012c).

Le pitture policrome con dettagliate raffigurazioni di abiti e copricapi che decoravano eleganti spazi architettonici con ogni probabilità impiegati per celebrazioni e incontri nobiliari che dovevano includere anche le attività di banchetto (*feasting*) che tanta rilevanza avevano nella prassi politica mesoamericana, fanno immaginare un contesto politico per il quale potremmo mutuare le parole con le quali Clifford Geertz si è riferito alle modalità di espressione dello status delle case balinesi: “sottili differenze di titoli tra i capi (e i membri) delle diverse case; un’elaborata etichetta che prescrive forme di deferenza tra le case, ivi incluso l’impiego di un linguaggio differenziale altamente sviluppato; precise regole relative a occasioni di consumo di cibo, ordine di seduta, precedenze e matrimoni, regole suntuarie enormemente sviluppate e relative alla forma e al tipo di edifici e al tipo di decorazioni permesse nel ‘palazzo’ della casa, così come all’abbigliamento dei suoi abitanti” (Geertz 1980, cit. in Waterson 1995: 62).

Se copricapi e costumi, pur deperibili, istanziano materialmente cariche politico-religiose, le pitture teotihuacane contengono probabilmente allusioni a componenti propriamente immateriali del patrimonio delle case nobiliari. Si è già detto, ad esempio, come alcune pitture siano strutturalmente analoghe a glifi della scrittura náhuatl e registrino con ogni probabilità titoli politici, religiosi e militari (nello specifico, ho proposto l'identificazione di glifi del tutto analoghi ai più tardi glifi náhuatl di *citlalcóyotl*, "coyote stella", un titolo militare (fig. 1), e *teyolocuani*, "divoratore di cuori", un titolo sacerdotale). Credo sia plausibile che i titoli registrati nelle pitture murali teotihuacane svolgessero una funzione simile ai *teuctocaitl*, o "nomi signorili", che come abbiamo visto erano intimamente associati alle case nobiliari nahua postclassiche.



*fig. 1 Pittura murale dal complesso di Techinantitla con rappresentazione di coyote con stella sul ventre; la struttura dell'immagine suggerisce che si tratti di un complesso glifico composto da due segni con valore logografico ("stella" e "coyote"), probabilmente corrispondente all'equivalente teotihuacano del titolo militare náhuatl *citlalcóyotl*, "coyote stella" (disegno di Elbis Domínguez).*

L'analisi di altri ambiti del patrimonio delle case, come ad esempio le danze e i canti che tanta importanza hanno nel contesto kwakiutl, parrebbe situarsi ben al di là del raggio d'azione della ricerca archeologica. Almeno un caso teotihuacano, però, suggerisce il contrario. Tra le pitture dello sfarzoso complesso residenziale di Tepantitla vi sono delle rappresentazioni alternate di fiori rossi e gialli, piegati dal peso di fiotti di linfa che emergono dalle loro corolle e che, nel caso dei fiori rossi, sono rappresentati in forma di grani di giada, secondo una ben nota metafora mesoamericana che indica preziosità (fig. 2). Muovendo dalle pionieristiche osservazioni di George

Cowgill (1992) sulle analogie che si possono riscontrare tra alcune pitture teotihuacane e alcuni testi alfabetici náhuatl della prima età coloniale, ho altrove osservato come la raccolta di preghiere cristiane in lingua náhuatl redatta e pubblicata dal francescano Bernardino de Sahagún con il titolo di *Psalmodia Christiana* (1583) contenga un brano di grande interesse (Domenici 2018b). In una preghiera dedicata a Santa Chiara, il cui testo descrive una montagna fiorita del tutto analoga a quella dipinta sui muri di Tepantitla, si trova infatti l'espressione *tlapaliusuchitl*, *teucuitlasuchitl*, *tlaçomauizuiuitoliuhtoc*, *quetzallaochuitoliuhtoc*, traducibile come "i fiori piuma rossa, i fiori dorati, preziosamente e meravigliosamente si piegano, fradici di linfa preziosa si piegano" (Sahagún 1993 [1583]: 238-239; traduzione mia). Al di là della straordinaria corrispondenza tematica tra il testo e l'immagine pittorica precedentemente descritta, quel che mi pare più rilevante è la puntuale corrispondenza strutturale, laddove una duplice espressione parallelistica, nota come difrasismo e tipica del linguaggio aulico náhuatl, corrisponde esattamente all'organizzazione spaziale duale della pittura, suggerendo che quest'ultima funzionasse come elemento pittografico destinato a supportare una qualche forma di enunciazione orale altamente formalizzata, analoga al canto rituale (cfr. Severi 2004).



*fig. 2 Dettaglio delle pitture murali di Tepantitla con immagini alternate di fiori rossi e gialli
(foto di Davide Domenici)*

Visto che tra le pitture teotihuacane e la preghiera cristiana a Santa Chiara intercorre un lasso cronologico di quasi mille anni è evidentemente impensabile immaginare una qualche relazione diretta. Piuttosto, è altrettanto evidente che quando il francescano Bernardino de Sahagún apprese dagli informatori indigeni le modalità della lirica náhuatl per metterla al servizio del suo

progetto evangelizzatore dovette attingere a una tradizione di grande profondità cronologica che per secoli aveva cantato quei “paradisi fioriti” che costituivano uno dei temi centrali della religiosità mesoamericana. Grazie a questa straordinaria coincidenza, siamo così in grado di immaginare come gli spazi dei complessi residenziali teotihuacani dovettero fungere da scenari di performance coreutiche nelle quali, così come avveniva nel mondo kwakiutl, si esibiva la raffinatezza – e la longevità – del patrimonio della casa.

Conclusioni

La proposta di Lévi-Strauss relativa alle *sociétés à maisons*, per quanto formulata in modo estremamente sintetico, ha evidentemente avuto un impatto notevole sulla successiva tradizione antropologica, suscitando pubblicazioni e dibattiti che paiono ben lungi dall’essere esauriti. Il valore comparativo del modello, esplorato da Lévi-Strauss sin dai suoi corsi al Collège de France, si è rivelato straordinariamente fertile, arrivando a coinvolgere formazioni sociali di ogni epoca e regione del mondo. Nella nostra sintesi abbiamo visto come la proposta di Lévi-Strauss sia stata applicata a contesti lontani da quelli da lui considerati, primo tra tutti quello mesoamericano, sino a proporre un’applicazione al contesto teotihuacano. Tale ampia applicabilità della nozione di *maison* denuncia forse sia la forza che la debolezza del modello lévi-straussiano, la cui lasca definizione lo ha reso forse sin troppo malleabile, potenzialmente applicabile in una miriade di contesti diversi, a partire da prospettive disciplinari varie. Ciononostante, è innegabile che – laddove si abbandoni ogni velleità tassonomica e lo si intenda più in senso processuale che come la descrizione di un qualche “tipo” di struttura sociale – il modello delle *sociétés à maisons* pare estremamente utile per indagare i molteplici contesti in cui le esigenze politico-economiche di specifiche unità sociali conducono a forzare strategicamente le regole della parentela, a piegare un qualsiasi sistema ideale di norme alle esigenze, spesso più confuse e contraddittorie, della realtà pratica del mondo. O, per usare termini cari allo strutturalismo, contesti dove la *langue* della parentela fu costretta a farsi *parole* della casa. Che a identificare un tale fenomeno sia stato proprio colui che è passato alla storia come il grande indagatore di strutture e articolati sistemi di significati, non è che un segno – se mai ce ne fosse ulteriore bisogno – della genialità del maestro francese, la cui eredità rimarrà viva e produttiva ancora a lungo, proprio come il patrimonio di una nobile casa.

Bibliografia

ARNAULD, C. – MICHELET, D. – NONDÉDÉO, PH.

2013 *Living Together in Río Bec Houses: Coresidence, Rank, and Alliance*, in «Ancient Mesoamerica», vol. 24, pp. 469-493.

BECK, ROBIN A., jr (ed.)

2007 *The Durable House. House Society Models in Archaeology*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35, Southern Illinois University, Carbondale.

BLANTON, R.E. – FEINMAN, G.M. – KOWALEWSKI, S.A. – PEREGRINE, P.N.

1996 *A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization*, in «Current Anthropology», vol. 37, n. 1, pp. 1-14.

BLOCH, MAURICE

1995 *The resurrection of the house amongst the Zafimaniri of Madagascar*, in J. Carsten – S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 69-83.

BORIC, DUŠAN

2008 *First Households and 'House Societies' in European Prehistory*, in A. A. Jones (ed.), *Prehistoric Europe: theory and practice*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 109–142.

BOURDIEU, PIERRE

1970 *The Berber house or the world reversed*, in «Information (International Social Science Council)», vol. 9, n. 2, pp. 151–170.

1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRASSWELL, GEOFFREY E.

2001 *Post-Classic Maya Courts of the Guatemalan Highlands: Archaeological and Ethnohistorical Approaches*, in T. Inomata – S. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, vol. 2, Westview Press, Boulder, pp. 308-334.

BRUMFIEL, ELIZABETH M.

1994 *Factional Competition and Political Development in the New World: An Introduction*, in E.M. Brumfiel – J.W. Fox (eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-13.

CARSTEN, JAMES

1995 *Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes?*, in J. Carsten – S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 105-128.

CARSTEN, J. – HUGH-JONES, S.

1995a (eds.) *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

1995b *Introduction*, CARSTEN, J. – HUGH-JONES, S. (eds.) 1995a, pp. 1-46.

CHANCE, JOHN K.

- 2000 *The Noble House in Colonial Puebla, Mexico. Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition*, in «American Anthropologist», vol. 102, n. 3, pp. 485-502.
- 2003 *La casa noble mixteca: Una hipótesis sobre el cacicazgo prehispánico y colonial*, in Nelly M. Robles García (coord.), *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 1-26.

COWGILL, GEORGE

- 1992 *Teotihuacan Glyphs and Imagery in the Light of Some Early Colonial Texts*, in Janet C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., pp. 231-246.

CUNNINGHAM, CLARK E.

- 2000 *Foreword*, in S. Gillespie – R. Joyce (eds.), *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. vii-ix.

DE CERTEAU, MICHEL,

- 1984 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

DOMENICI, DAVIDE

- 2017a *Place Names and Political Identities in the Teotihuacán Mural Paintings*, in M. Paxton – L. Staines Cicero (eds.), *Constructing Power and Place in Mesoamerica. Pre-hispanic paintings from three regions*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 53-75.
- 2017b *Il senso delle cose. Materialità ed estetica nell'arte mesoamericana*, Bononia University Press, Bologna.
- 2018 *Beyond Dichotomies. Teotihuacan and the Mesoamerican Urban Tradition*, in D. Domenici – N. Marchetti (eds.), *Urbanized Landscapes in Early Syro-Mesopotamia and Pre-Hispanic Mesoamerica. Papers of a Cross-Cultural Seminar held in Honor of Robert McCormick Adams*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 35-69.

ERRINGTON, SHELLY

- 1987 *Incestuous Twins and the House Societies of Island Southeast Asia*, in «Cultural Anthropology», vol. 2, pp. 403-444.
- 1989 *Meaning and Power in a Southeast Asia Realm*, Princeton University Press, Princeton.

FOX, JAMES J.

- 1987 *The House as a Type of Social Organization in the Island of Roti*, in Charles MacDonald (dir.), *De la hutte au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1987, pp. 171-191.

FOX, JAMES J.

- 1993 (ed.) *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Canberra.

FROESE, T. – GERSHENSON, C. – MANZANILLA, L.R.

2014 *Can Government Be Self-Organized? A Mathematical Model of the Collective Social Organization of Ancient Teotihuacan, Central Mexico*, in «Plos One», vol. 9, n. 10, pp. 1-14.

GEERTZ, CLIFFORD

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York (trad. it. *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988).

GIBSON, THOMAS

1995 *Having your house and eating it: houses and siblings in Ara, South Sulawesi*, in J. Carsten – S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 129-148.

GILLESPIE, SUSAN D.

1994 *Ancestral Altars and Heirloomed Headresses: A "House" Interaction Model for Mesoamerica*, intervento al Department of Anthropology, University of Kentucky, Lexington.

1995 *The Role of Ancestor Veneration in Maya Social Identity*, intervento al 94 Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington D.C.

2000a *Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing 'Lineage' with 'House'*, in «American Anthropologist», vol. 102, n. 3, pp. 467-484.

2000b *Beyond Kinship. An Introduction*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 1-21.

2000c *Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 22-52.

2000d *Maya "Nested Houses". The Ritual Construction of Space*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 135-160.

2007 *When is a House?*, in Robin A. Beck jr (ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 25-50.

2008 *El modelo de la "sociedad de casas" en la arqueología de la vida cotidiana: el caso de Chalcatzingo, Morelos*, in G. Acosta Ochoa – E. Ortiz Díaz (coords.), *VII Coloquio Pedro Bosch-Gimpera: Arqueología de la vida cotidiana: espacios domésticos y áreas de actividad en el México antiguo y otras zonas culturales*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2011 *El modelo de la "casa" en la estructura política maya*, in Ana Luisa Izquierdo de la Cueva (coord.), *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la estructura política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 29-61.

GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R.

1997 *Gendered Goods: The Symbolism of Maya Hierarchical Exchange Relations*, in C. Claassen – R.A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 189-207.

2000 *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

GODELIER, MAURICE

2013 *Lévi-Strauss*, Seuil, Paris.

GÓMEZ CHÁVEZ, SERGIO

2012 *Structure and Organization of Neighborhoods in the Ancient City of Teotihuacan*, in M.C. Arnauld – L.R. Manzanilla – M.E. Smith (eds.), *Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 74-100.

GÓNZALEZ-RUIBAL, ALFREDO

2006 *House societies vs. kinship-based societies: An archaeological case from Iron Age Europe*, in «Journal of Anthropological Archaeology», vol. 25, pp. 144-173.

GREEN, ROGER C.

1998 *From Proto-Oceanic *rumaq to Proto-Polynesian *fale: a significant reorganisation in Austronesian housing*, in «Archaeology in New Zealand», vol. 41, pp. 253-72.

HADDAD, ÉLIE

2014 *Qu'est-ce qu'une "maison"? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», vol. 2012, pp. 109-138.

HAMBERGER, KLAUS

2010 *La maison en perspective. Un modèle spatial de l'alliance*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», vol. 194, pp. 7-40.

HELMS, MARY W.

1998 *Access to Origins. Affines, Ancestors, and Aristocrats*, University of Texas Press, Austin.

HENDERSON, H. – HOSTLER, N.

2005 *Muisca settlement organization and chiefly authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A critical appraisal of native concepts of house for studies of complex societies*, in «Journal of Anthropological Archaeology», vol. 24, pp. 148-178.

HENDON, JULIA

2002 *Social Relations and Collective Identities: Household and Community in Ancient Mesoamerica*, in O'Donovan, Maria (ed.) *The Dynamics of Power*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 30, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 272-300.

2007a *Memory, Materiality, and Practice: House Societies in Southeastern Mesoamerica*, in Robin A. Beck jr (ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 292–316.

2007b *Houses in a Landscape. Memory and Everyday Life in Mesoamerica*, Duke University Press, Durham-London.

HENDON, J. – JOYCE, R.A.

- 2001 *A Flexible Corporation: Classic Period House Societies in Eastern Mesoamerica*, intervento al 66° Annual Meeting of the Society for American Archaeology, New Orleans.

HIRTH, KENNETH

- 2003 *The Altepeltl and Urban Structure in Prehispanic Mesoamerica*, in W.T. Sanders – A.G. Mastache – R.H. Cobean (coords.), *El urbanismo en Mesoamérica/Urbanism in Mesoamerica*, INAH, Pennsylvania State University, Città del Messico-University Park, pp. 85-115.
- 2012 *El altepetl y la estructura urbana en la Mesoamérica prehispánica*, in A. Daneels – G. Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, México, pp. 69-98.

HODDER, IAN

- 2006 *The leopard's tale: revealing the mysteries of Çatal-höyük*, Thames & Hudson, London.

HOUSTON, S. – MCANANY, P.

- 2003 *Bodies and blood: critiquing social construction in Maya archaeology*, in «Journal of Anthropological Archaeology», vol. 22, pp. 26-41.

JOYCE, ROSEMARY A.

- 1996 *Social Dynamics of Exchange: Changing Patterns in the Honduran Archaeological Record*, in C.H. Langebaeck – F. Cárdenas-Arroyo (eds.), *Chieftains, Power, and Trade: Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 31-45.
- 1999 *Social Dimensions of Pre-Classic Burials*, in D.C. Grove – R.A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., pp. 15-47.
- 2000 *Heirlooms and Houses. Materiality and Social Memory*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 189-212.
- 2001 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, University of Texas Press, Austin.

KAHN, JENNIFER G.

- 2007 *Power and precedence in ancient house societies: a case study from the Society Island chiefdoms (French Polynesia)*, in Robin A. Beck jr (ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 198–223.
- 2014 Household Archaeology and 'House Societies' in the Hawaiian Archipelago, in «Journal of Pacific Archaeology», vol. 5, n. 2, pp. 18-29.

KAHN, J. G. – KIRCH, P. V.

- 2004 *Ethnographie Préhistorique d'une 'Société à Maisons' dans la Vallée de 'Opunohu (Mo'orea, Iles de la Société)*, in «Journal de la Société des Océanistes», vol. 119, pp. 229-256.
- 2013 *Residential Landscapes and House Societies of the Late Prehistoric Society Islands (French Polynesia)*, in «Journal of Pacific Archaeology», vol. 4, n. 1, pp. 50-72.

KIRCH, PATRICK V.

2000 *Temples as "Holy Houses". The Transformation of Ritual Architecture in Traditional Polynesian Societies*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 103-114.

KIRCH, P. V – GREEN, R. C.

2001 *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

KISLER, ASHLEY,

2012 *All in the Junkab'al: The House in Q'eqchi' Society*, in «The Latin Americanist», vol. 57, n. 2, pp. 85-110.

KUIJT, IAN

2000 *People and space in early agricultural villages: exploring daily lives, community size and architecture in the Late Pre-Pottery Neolithic*, in «Journal of Anthropological Archaeology», vol. 19, pp. 75-102.

KURJACK, EDWARD B.

2003 *Palace and Society in the Northern Maya Lowlands*, in J.J. Christie (ed.), *Maya Palaces and Elite Residences. An Interdisciplinary Approach*, The University of Texas Press, Austin, pp. 274-90.

LAMAISON, PIERRE

1987 *La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison*, in «Terrain», n. 9, pp. 34-39.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1983 *Histoire et Ethnologie*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», n. 6, vol. 38, pp. 1217-1231.

1984 *Paroles données*, Plon, Paris (trad. it. *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'Ecole pratique des hautes études (1951- 1982)*, Einaudi, Torino 1992).

1979 *La voie des masques*, Plon, Paris, seconda edizione (trad. it. *La via delle maschere*, Einaudi, Torino 1985).

1991 *Maison*, in P. Bonte – M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, pp. 434-436 (trad. it. *Casa*, in P. Bonte – M. Izard (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006, pp. 238-239).

LOCKHART, JAMES

1992 *The Nahuas after the Conquest*, Stanford University Press, Stanford.

LOPEZ AUSTIN, ALFREDO – LOPEZ LUJAN, LEONARDO

1998 *Il passato indigeno. Per una nuova storia del Messico precolombiano*, Jaca Book, Milano.

LOPIPARO, JEANNE

- 2007 *House Societies and Heterarchy in the Terminal Classic Ulua Valley, Honduras*, in Robin A. Beck jr (ed.), *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 35, Southern Illinois University, Carbondale, pp. 73–96.

MACDONALD, CHARLES

- 1987 (dir.) *De la hutte au palais. Sociétés “à maison” en Asie du Sud-Est insulaire*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

MANZANILLA, LINDA R.

- 1993 (coord.) *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2001 *Gobierno corporativo en Teotihuacan: una revisión del concepto palacio aplicado a la gran urbe prehispánica*, in «Anales de antropología», vol. 35, n. 1, pp. 157-190.
- 2002 *Organización sociopolítica de Teotihuacan: Lo que los materiales arqueológicos nos dicen o nos callan*, in María Elena Ruiz Gallut (coord.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos: Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, INAH, México, pp. 3-22.
- 2004 *Social identity and Daily Life at Classic Teotihuacán*, in J.A. Hendon – R.A. Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*, Blackwell, London, pp. 124-47.
- 2006 *Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes*, in «Cuicuilco», vol. 13, n. 36, pp. 13-45.
- 2009 *Corporate Life in Apartments and Barrio Compounds at Teotihuacan, Central Mexico: Craft Specialization, Hierarchy, and Ethnicity*, in L.R. Manzanilla – C. Chapdelaine (eds.), *Domestic Life in Prehispanic Capitals: A Study of Specialization, Hierarchy, and Ethnicity*, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 46, University of Michigan, Museum of Anthropology, Ann Arbor, pp. 21-42.
- 2012a (coord.) *Estudios arqueométricos del centro de barrio de Teopanazgo en Teotihuacan*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- 2012b *Neighborhoods and Elite ‘Houses’ at Teotihuacan, Central Mexico*, in M.C Arnauld – L.R. Manzanilla – M.E. Smith, eds.), *Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 55–73.
- 2012c *Las “casas” nobles de los barrios de Teotihuacan: estructuras excluyentes en un entorno corporativo*, in A. Daneels – G. Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, México, pp. 313-332.
- 2017a (ed.) *Multiethnicity and Migration at Teopanazgo: Investigations of a Teotihuacan Neighborhood Center*, University Press of Florida, Gainesville.
- 2017b *Teotihuacan Apartment Compounds, Neighborhood Centers, and Palace Structures*, in Matthew Robb (ed.), *Teotihuacan. City of Water, City of Fire*, de Young Museum, University of California Press, San Francisco, pp. 94-101.

MCKINNON, SUSAN

1991 *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Islands*, University of Wisconsin Press, Madison.

MURAKAMI, TATSUYA

2016 *Entangled Political Strategies. Rulership, Bureaucracy, and Intermediate Elites at Teotihuacan*, in S. Kurnick – J. Baron (eds.), *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica*, University Press of Colorado, Boulder, pp. 153-179.

NEURATH, JOHANNES

2000 *La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande wixarika*, in «Journal de la Société des Américanistes», vol. 86, pp. 113-127.

NIELSEN, J. – HELMKE, C.

2014 *House of the Serpent Mat, House of Fire: the names of buildings in Teotihuacan writing*, in «Contributions in New World Archaeology», vol. 7, pp. 113-140.

RINGLE, WILLIAM M. – BEY, GEORGE J. III

2001 *Post-Classic and Terminal Classic Courts of the Northern Maya Lowlands*, in T. Inomata – S. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, vol. 2, Westview Press, Boulder, pp. 266-307.

ROBIN, CYNTHIA

2003 *New Direction in Classic Maya Household Archaeology*, in «Journal of Archaeological Research», vol. 11, n. 4, pp. 307-356.

SANDSTROM, ALAN

2000 *Nahua Toponymic Groups and House Organization. The Nahuas of Norther Veracruz, Mexico*, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 53-72.

SCOTT, JAMES C.

1998 *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven.

SEVERI, CARLO

2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.

SPARKES, S. – HOWELL, S.

2003 *The House in Southeast Asia: A Changing Social, Economic and Political Domain*, Routledge, London.

THOMAS, JULIAN

2015 *House societies and founding ancestors in Early Neolithic Britain*, in C. Renfrew – M.J. Boyd – I. Morley (eds.), *Death Rituals, Social Order, and the Archaeology of Immortality in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 138-150.

TRINGHAM, RUTH

2000 The Continuous House. A View from the Deep Past, in GILLESPIE, S. D. – JOYCE, R. 2000, pp. 115-134.

VANEECKHOUT, SAMUEL

2010 *House Societies among Coastal Hunter-Gatherers: A Case Study of Stone Age Ostrobothnia, Finland*, in «Norwegian Archaeological Review», vol. 43, n. 1, pp. 12-25.

WATERSON, ROSANNA

1988 *The House and the World: The Symbolism of Sa'dan Toraja House Carvings*, in «RES. Anthropology and Aesthetics», vol. 15, pp. 34-60.

1990 *The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*, Oxford University Press, Kuala Lumpur-Singapore.

1995 *Houses and hierarchies in island Southeast Asia*, in CARSTEN, J. – HUGH-JONES, S. (eds.) 1995a, pp. 47-68.

WATKINS, TREVOR

2004 *Building houses, framing concepts, constructing worlds*, in «Paléorient», vol. 30, n. 1, pp. 5-23.

Abstract – ITA

Attorno alla metà degli anni '70 Claude Lévi-Strauss formulò la nozione di *sociétés à maisons* al fine di spiegare le difficoltà incontrate da Franz Boas nella descrizione della società kwakiutl. La proposta di Lévi-Strauss, per quanto estremamente sintetica, ha dato vita a un intenso dibattito, testimoniato da una serie di volumi e articoli pubblicati nei decenni successivi. Nel presente testo si fornisce una sintesi della proposta lévi-straussiana e del dibattito a cui ha dato vita tra antropologi e archeologi. Nella parte finale ci si concentra sull'applicazione della nozione di *sociétés à maisons* nel contesto mesoamericano, proponendo anche una sua applicazione allo specifico contesto della città di Teotihuacan.

Abstract – ENG

Around the mid of the Seventies, Claude Lévi-Strauss proposed the notion of *sociétés à maisons* to clarify some aspects of the social organization of the Kwakiutl that had caused problems to Franz Boas. Lévi-Strauss' proposal, even if formulated in a highly synthetic manner, arose a lively debate, witnessed by a series of volumes and articles. This article provides a synthesis of Lévi-Strauss' proposal and of the debate it caused among anthropologists and archaeologists. In the final part, the text focuses on the application of the notion of *sociétés à maisons* to Mesoamerican societies, also proposing a possible application in the specific context of the city of Teotihuacan.

DAVIDE DOMENICI

è professore associato di antropologia presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna. Specialista di mondo indigeno americano, ha diretto il Progetto Archeologico Río La Venta (Chiapas, Messico, 1999-2010) e il Progetto Cahokia (Illinois, USA, 2011-2017). Tra i suoi temi di ricerca vi sono l'antropologia dell'alimentazione, lo studio dei manoscritti pittorici mesoamericani e la biografia culturale di manufatti mesoamericani nell'Italia della prima età moderna.

DAVIDE DOMENICI

is Associate Professor of Anthropology at the Department of History and Cultures, University of Bologna. Specialized in the study of Indigenous American peoples, he directed the Río La Venta Archaeological Project (Chiapas, Mexico, 1999-2010) and the Cahokia Project (Illinois, USA, 2011-2017). His main, current research themes are the anthropology of food, the study of pictorial Mesoamerican manuscripts, as well as the cultural biographies of Mesoamerican objects in early modern Italy.

La via delle bare

di ROBERTA BONETTI

Un'inquietudine conoscitiva

“Nonostante la curiosità conoscitiva, il sentimento restava minato da un'inquietudine. Le bare *abebu adekai* mi ponevano un problema che non riuscivo a risolvere. Alcune, di analoga immagine e forma, mi turbavano profondamente per la loro somiglianza soprattutto quando, una volta terminate e rifinite dal loro costruttore e dagli apprendisti, entravano a far parte della cornice del rituale funebre. Lievi differenze nella fattura potevano essere ascritte alla peculiare impronta di diversi costruttori artigiani che più o meno intenzionalmente desideravano essere tra di loro riconoscibili, mentre la letteratura scientifica allora disponibile le presentava come simboli diretti della professione o delle aspirazioni del deceduto. Ma era solo questo che avrei potuto osservare e descrivere attraverso l'etnografia di queste fantasiose bare?” (Roberta Bonetti, Riflessioni nel corso della ricerca di campo, ottobre 2001).

Abebu adekai – letteralmente contenitori di proverbi – sono bare-sarcofago che hanno la forma di immagini diverse e non di rado fantasiose, utilizzate nelle cerimonie funerarie principalmente dai Ga, una popolazione che vive ad Accra, nel sud del Ghana. Note a livello internazionale come *fantasy coffins*, cominciarono ad essere utilizzate su ampia scala nei primi anni Sessanta, poco dopo l'indipendenza nazionale. Malgrado lievi differenze nella loro fattura, prova indiscutibile dell'impronta singolare del loro scultore e della schiera dei suoi apprendisti, le bare sembravano, almeno all'apparenza, pur nella varietà delle forme rappresentate, niente più che semplici riproduzioni di uno stesso tipo. Quindi, che rapporto avrebbero potuto avere simili sarcofagi con il funerale, o con l'identità del deceduto o, ancora, con quella della famiglia che le aveva commissionate?

Il breve estratto dal diario di campo è esemplificativo della postura incerta di un'antropologa apprendista, ai suoi primi passi della ricerca di dottorato. Da allora (erano gli anni 2000), ho

studiato gli oggetti nei loro minimi particolari, con puntiglio, come si confà allo studioso di un'opera d'arte che, muovendosi intorno all'oggetto e contemplandolo da tutte le angolature e in ogni sfumatura, cerca di carpirne i più reconditi segreti. Ho osservato e indagato le tecniche di costruzione e le loro variazioni nel corso del tempo (Bonetti 2006, 2016), ho studiato i materiali, la grande varietà di legni e di colori utilizzati (Bonetti 2006). Ho indagato, successivamente, l'intersezione tra l'attuale produzione delle bare e il mercato internazionale dei mass media, della moda, dell'industria e del design per comprendere l'impatto che tale mercato ha avuto, e sta avendo tutt'ora, sulla produzione delle bare e sul rituale funebre (Bonetti 2005, 2006, 2010, 2016). Oggi, le bare non sono più soltanto oggetti funerari, così come i loro costruttori non sono più semplicemente artigiani e scultori, bensì artisti, attori e manager della loro 'casa di produzione' e alternano, spesso con grande abilità, questi ruoli (fig. 1).

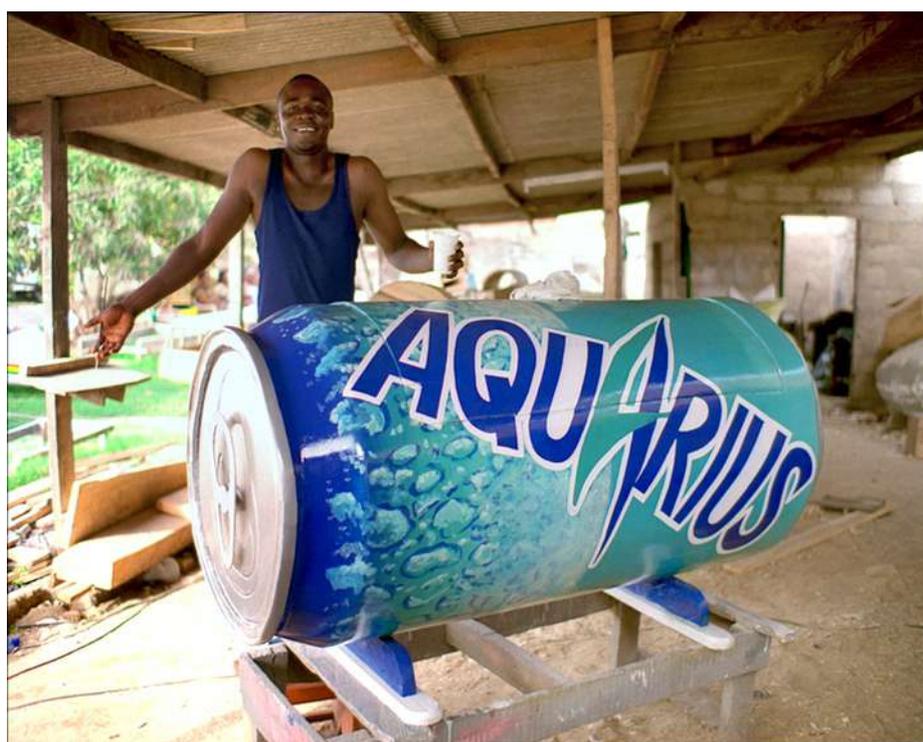


Fig. 1 Eric Adjetey Anang e la sua creazione Aquarius coffin durante le riprese pubblicitarie della bibita omonima. Teshie, Accra (Ghana) 2009. Courtesy, Ana Herrero, Sra. Rushmore, Madrid.

La 'struttura simbolica' delle *abebu adekai*, non poteva, quindi, che essere analizzata in una prospettiva ecologica, in rapporto con le continue (e recenti) trasformazioni sociali dei Ga e del continente africano, con gli effetti di lunga durata del passato coloniale e i conflitti del presente

post-coloniale, con le dinamiche politiche, culturali, religiose ed economiche dell’Africa contemporanea. Nella ricerca si è indagato il grado di efficacia sociale dei riti funebri attraverso l’ausilio delle *adekai*, il modo in cui le cerimonie e i suoi oggetti si relazionano e rispondono a vecchi e nuovi conflitti, alle nuove espressioni e forme del potere. L’idea che la terra alberghi la comunità degli antenati e che non sia alienabile è ancora oggi largamente condivisa (Bonetti 2012); al contempo la scarsità della terra, i processi di mercificazione e i conflitti su di essa sono in costante aumento (Amanor 2010). Un ‘buon’ seppellimento, una ‘buona’ bara sono dunque rilevanti per il morto e per i vivi, così come per tutti coloro che non sono ancora nati. Ciò è tanto più vero quanto meno vengono rispettati gli obblighi rituali, ed è al momento della morte che le differenze in potere e prestigio riemergono e si impongono con tutta la loro evidenza e violenza. Se è vero che con la morte termina la vita dell’individuo, non termina tuttavia la sua capacità di essere ed agire: la sua vita continua, come dicono i Ga, in un luogo altro (che è anche uno spazio morale), un luogo in cui è attivo uno scambio con i vivi, che esige attenzione e partecipazione ad una serie di obblighi e di reciprocità (Beneduce 2004: 90). Se i defunti continuano a intervenire nella memoria e negli atti dei sopravvissuti, vale anche il reciproco: i vivi non smettono di agire sui defunti, sui loro resti, sulle loro effigi. Come vedremo, però, una prospettiva ecologica d’indagine dell’oggetto, come parte di una rete di interazioni che si articolano e influenzano reciprocamente, si è rivelata nel tempo non pienamente soddisfacente. Gli oggetti, infatti, non sono solo ‘pezzi da museo’, da contemplare e da porre semplicemente in connessione o in relazione con altri oggetti e con il contesto in cui essi vivono.

La relazione che trascende il contesto

Trovai una risposta soddisfacente all’inquietudine cui si accennava – sia sul senso della produzione funeraria sia sulla sua valenza poliedrica nel contesto sociale – solo quanto ebbi modo di spostare lo sguardo dall’oggetto di indagine al mio modo di pensare e di pormi in relazione alle cose (la mia postura epistemologica) e cogliere, non diversamente dai miti e dalle maschere descritti da Lévi-Strauss, che le bare non possono essere interpretate autonomamente e singolarmente come oggetti separati – in modo cumulativo – ma solo in relazione al modo in cui tali oggetti sono qualificati dalle culture di riferimento e dai rapporti che possono stabilirsi tra loro (Bonetti 2006, 2009a). L’oggetto sarà così costituito non solo da ciò che è materialmente realizzato o scelto tra quelli già disponibili ma anche da ciò che esso avrebbe potuto essere e da ciò che resta escluso dal

campo delle possibilità dei suoi possibili esiti e/o delle sue scelte:

“Sarebbe dunque illusorio pensare, come ancor oggi fanno tanti etnologi e storici dell’arte, che una maschera, o più in generale una scultura o un quadro, possano essere interpretati isolatamente, in base a quanto rappresentano o all’uso estetico o rituale al quale sono destinati. Abbiamo visto invece che una maschera non esiste di per sé; presuppone, sempre presenti accanto a lei, altre maschere reali o possibili che si sarebbero potute scegliere per sostituirla” (Lévi-Strauss 1985: 99).

Ignorerò in questo saggio la vasta letteratura che, nel corso del tempo, ha sottoposto a critica radicale lo strutturalismo di Lévi-Strauss, per dedicare spazio alla riflessione circa il giovamento che, a valle della mia ricerca, ho potuto trarre dal pensiero dello studioso, in particolare sul metodo di condurla. L’idea che la struttura non coincida mai con un sistema bensì con le modalità di transizione da un sistema all’altro, ovvero il fatto che un sistema non possa essere spiegato da solo ma per essere compreso debba essere posto in relazione con sistemi differenti, è quanto mi ha permesso ex-post di ritornare sui miei primi passi dell’analisi di campo per comprendere ancor meglio, in ottica processuale e sistemica, gli oggetti funebri – quelli che inizialmente erano soltanto i ‘termini’ presi singolarmente – della mia ricerca (Lévi-Strauss 1966).

“Se prendiamo per esempio la formula musicale del tema e delle variazioni, possiamo individuarla e sentirla solo se, ad ogni variazione, abbiamo in mente il tema ascoltato in precedenza” (Lévi-Strauss 1980: 63). In sostanza, un terreno fertile per esplorare più a fondo il tema della mia analisi è stato la dimensione della trasversalità, che implica la considerazione del limine e della sua ambiguità, ovvero ciò “che attraversa e connette culture, società e contesti e, tuttavia come un sapere che si considera infinito e persino incompleto” (Remotti 2011: 333). Affronterò questo primo punto del pensiero di Lévi-Strauss in relazione al mio approccio metodologico allo studio dell’oggetto. A questo aspetto ne seguirà un secondo: se l’immersione nel campo di studio è stato il fondamento della ricerca, ancor più lo è stato poter assumere uno sguardo più ampio del contesto indagato. Si tratta di uno sguardo che, come afferma Lévi-Strauss, non solo richiede di essere ampio e di ‘lunga durata’ nel tempo ma anche largo nello spazio. Uno spazio in cui l’uomo, e qui veniamo al terzo punto che affronterò nel saggio, diviene parte di un sistema tanto quanto qualsiasi altro ‘essere’ vivente che lo compone. Se tutto ciò si richiama al pensiero ecocentrico ed

ecologico di Lévi-Strauss, la ricerca sulle *abebu adekai* ha richiesto di assumere tale postura non solo a partire dallo 'sguardo' dell'etnografo ma anche dalla sua capacità di presenza e di ascolto del contesto, oltreché dallo sguardo e dal corpo vivente e agente dell'*abebu adeka*. Se, infatti, come da senso comune, la messa in discussione dell'antropocentrismo trova una sua giustificazione nella considerazione della natura vivente di piante e animali, non lo è solitamente per quanto concerne il riconoscimento della 'vita processuale degli oggetti' – la *voie des masques*. Le *abebu adekai* si definiscono attraverso le relazioni nel loro contesto di vita, quelle che trascendono sia l'esternalità della loro relazione sia la loro identificazione attraverso altri oggetti a loro simili. Per la sua stessa natura ontologica e processuale, la relazione non cessa mai, essa è l'espressione di sé stessa, instabile poiché dipende da interazioni variabili di questa identità (ogni cosa è anche l'altro/a, in altra forma) (Strathern 2018: 5). Identità che, come scrive Severi, "nascono all'interno di insiemi di interazioni costitutive" (2018: 188).

Riallacciandomi ora al primo punto, ovvero la necessità di guardare alle bare non isolatamente, ma presupporre come sempre presenti accanto all'*adeka*, altre *adekai* "reali o possibili che si sarebbero potute scegliere per sostituirla" (Lévi-Strauss 1985: 99), è solo prendendo come punto di partenza un insieme di relazioni che si è reso possibile individuare alcune delle componenti dell'"oggetto situato". Lévi-Strauss, a tale proposito, sviluppa la proposizione che nessuna interazione sociale ha luogo senza considerare un terzo termine, quello del tutto, ovvero dell'insieme che si dà prima delle sue parti come, ad esempio, "il modello ridotto" nell'arte che, nello specifico della scultura, ci porta al godimento estetico cogliendo il tutto a scapito della dimensione temporale dei soggetti rappresentati (Merquior 1977: 131), così come nella musica, per fare un altro esempio, non si ricaverebbe alcun piacere estetico se, come scrive Lévi-Strauss, "non fossi in grado in ogni momento di collegare quel che ho ascoltato prima con quel che ho ascoltato adesso, rimanendo nello stesso tempo consapevole della totalità della musica" (Lévi-Strauss 1980: 61-62). Per meglio intenderci, nello scambio dei doni tra persone, per citare un ultimo esempio, "il tutto viene prima delle sue parti, in quanto un 'dono' starebbe già seguendo le convenzioni del 'dono'" (Strathern 2018: 5, la traduzione è di chi scrive).

L'oggetto-immagine: un semplice elemento decorativo?

Benché la maggior parte della letteratura disponibile nel periodo della mia ricerca tendesse a presentare le *abebu adekai* come simboli diretti della professione o delle aspirazioni del deceduto,

in realtà, come emerse dai rilievi di campo, le ragioni della loro produzione e del loro utilizzo sono risultate ben più complesse e articolate (Bonetti 2006, 2009a, 2009b, 2012). Le bare-immagini presenti nelle cerimonie funerarie rinviano in modo indiretto alla struttura economica, alla storia politica e sociale, alle forme della vita materiale dei Ga. Divengono strumento strategico ed essenziale nel manipolare la vita, i suoi codici e le sue regole. Esse appaiono condizionate più da una strategia atta a guadagnare l'accesso alle risorse produttive e materiali, che da un'ideologia religiosa 'tradizionale' e/o cristiana cui sono associate.

Per questioni di spazio mi concentrerò solo sull'aspetto politico e trasformativo di esse e sul potere delle loro immagini, presentando alcuni casi paradigmatici. Tralascierò altri aspetti pur importanti, ad esempio i funerali di figure spirituali, o i funerali più ordinari, dal momento che il design delle bare di questi ultimi è scelto soprattutto per la loro originalità o semplicemente per sorprendere i partecipanti. Anche se in questi casi, tuttavia, il funerale ambisce comunque a restituire un'immagine di successo e di prestigio della famiglia.

Bare-immagini di cellulari, macchine fotografiche, automobili di lusso, calzature Nike, non sono intese semplicemente come mondi fantastici nei quali si viene trasportati attraverso le merci della modernità, ma rappresentano qualcosa di concreto, qualcosa che ha a che fare con gli spazi vissuti della quotidianità. Oggetti e merci hanno creato nuove forme di socialità "sfidando le relazioni esistenti di spazio, genere e gerarchia sociale" (Larkin 2002: 319-320). Dobbiamo pertanto considerare la sfera politica, culturale e sociale in cui, di volta in volta, le *abebu adekai* assumono significato (Bonetti 2009a: 104) e la complessità storica e culturale di una lunga tradizione iconografica.

Secondo Daniel Quarcoopome (2003: 266), l'invenzione delle *abebu adekai* ha offerto una perfetta sintesi tra l'uso legittimo di bare di fattura europea e la pratica locale di trasportare la salma sopra la testa o sulla spalla. La conformazione della bara – con l'aggiunta di un particolare piedistallo di legno – facilita i movimenti rapidi e le manipolazioni aeree della bara, operazioni che invece risultavano assai difficili con le bare di derivazione occidentale (Quarcoopome 2003: 266). Tuttavia, questa informazione, come ho già scritto altrove, non è a mio avviso sufficiente a spiegare la nascita e l'ampia diffusione delle *abebu adekai*. Si può obiettare facilmente alla tesi di Quarcoopome notando che anche le classiche bare di tipo europeo avrebbero potuto essere realizzate con particolari maniglie finalizzate a facilitarne il trasporto.

Ciò che emerge da una serie di indagini sul campo è, invece, il particolare potenziale comunicativo della loro iconografia. L'uso delle immagini è fondamentale per comprenderne il successo e la funzione nel contesto locale. È la trama che si intreccia intorno a loro, le loro strutture mitiche, storiche, funzionali che avviano un dialogo con l'immagine, e tale dialogo non è mai banale o fisso. Durante lo spettacolo funebre, la ripetizione di immagini familiari a tutti (*stools*, piroghe, bibbie) non implica necessariamente una riduzione della loro efficacia. Una performance rituale, che è ripetuta e conosciuta da tutti, porta le persone a riconoscere le allusioni alle correnti circostanze politiche, all'interno delle quali i simboli familiari possono essere manipolati in modi imprevedibili (Bonetti 2006, 2009a, 2012).

Le *adekai* con i loro colori sgargianti e gli aspetti formali così determinanti nell'accentuarne la forza comunicativa, non sembrano tuttavia avere un senso proprio se prese isolatamente. L'*abebu adeka* è molto più che una forma decorativa. È un oggetto che permette di differenziarsi dai vicini, dai rivali o addirittura dagli antenati. Il carattere di ognuna di esse è legato al modo in cui si contrappone alle altre sue simili, piuttosto che al messaggio particolare che veicola.

L'*adeka*, come vedremo, può influenzare il mondo sociale come mezzo attraverso il quale onorare il defunto, ma anche ottenere prestigio nell'accesa competizione tra esseri viventi al fine di garantire ad essi le scarse risorse disponibili, escludendo al contempo altri dal loro accesso e utilizzo.

Un esempio: in quelle che nella mia ricerca ho indicato come le *politiche di allocazione delle proprietà*, la *adeka* interviene trasformando l'immagine del defunto, funzionale nella lotta per l'accesso alle risorse del territorio. Solitamente il trasferimento di tali diritti dai loro detentori ai successori avviene dopo la morte, ed è questa la causa principale delle accese conflittualità che si innescano tra i familiari dietro le quinte dei funerali (Bonetti 2006, 2012).

La viscosità delle strutture familiari e l'opacità nella gestione della proprietà, il cui carattere è perennemente negoziabile e mai chiuso in confini prestabiliti, oltre alla non alienabilità delle terre, considerate di proprietà degli antenati, creano situazioni di estrema conflittualità in materia di successione (Bonetti 2012).

Sullo sfondo di questo scenario, la *abebu adeka* diviene un'azione creativa degli attori sociali, risultato di una storia di continue innovazioni contestuali e di pratiche negoziali, che concorrono all'elaborazione e alla ricreazione di differenze.

I funerali vedono così bare-Nike contrapporsi a bare-*stool*, o a bare-antilope, simboli dei ruoli prestigiosi dei capi 'tradizionali'. La bara diviene in tal caso strumento in grado di "simbolizzare, invocare, e persino aiutare a generare potere e autorità" (Cole 1989: 15).

Dalla simbologia delle bare emerge come la figura del *chief*, resa da elefanti, *stool*, leoni, sia di fatto negoziabile: non solo vediamo bare *Nike* contrapposte a bare *stool*, ma anche bare *stool* contrapporsi tra di loro:

"Se mia mamma vuol essere seppellita in una bara a forma di aereo può farlo, non c'è nessun problema. Ma quando muore un *chief* o un uomo di Stato ci sono modelli appropriati da scegliere, quello che noi chiamiamo un *particular design coffin*. Ma se per te che non occupi una determinata categoria nella società, o non hai ancora raggiunto quella posizione, viene scelta una di quelle bare, la gente ti darà contro, perché non sei la persona giusta con le caratteristiche giuste per essere sepolto in quella bara".¹

Per l'anziano capo, l'*abebu adeka* è un oggetto che può giungere ad incorporare potere e autorità. Si tratterebbe in tal caso di un diritto da parte dell'estinto ad essere riconosciuto con la sua posizione sociale – e di un dovere morale da parte dei membri della comunità di confermare tale condizione senza ambiguità di sorta. Ma emerge al contempo un altro aspetto significativo: la bara può essere all'origine di competizioni tra gruppi. Quando Nii A. fa riferimento ad alcuni soggetti per i quali verrebbe scelto un modello di bara non in linea con la loro condizione sociale, dichiara indirettamente quanto gli stessi simboli del potere siano di fatto negoziabili.

In questo fenomeno di commercializzazione dei titoli nobiliari non va escluso lo stato di emarginazione dai poteri tradizionali che coinvolge molti gruppi esclusi della società contemporanea (Kilson 1983, Bonetti 2012). Inoltre, le apparizioni pubbliche delle *adekai* non sono soltanto condizionate dalla situazione politica locale, non di rado estremamente tesa, ma assurgono anche a strumenti di trasgressione e aggressione dei limiti normativi. Se alcune *coffins* più spettacolari di primo acchito paiono provocare sensazionali putiferi, di fatto corrispondono esattamente al contesto politico in cui sono generate e di cui fanno parte: in esso la *abebu adeka* non rappresenta tanto un gioco simbolico, ma ha a che vedere con la lotta che concerne la proprietà e il controllo del territorio.

¹ Conversazione con Nii Asafoiatse A., gennaio 2002, Teshie.

La bara è in tali casi elemento scatenante, ma anche strumento comunicativo di efficacia immediata. Serve per avanzare alcuni diritti della famiglia dell'estinto che possono essere negoziati in un clima di conflittualità più o meno accesa: si può 'barare con la bara', se certe condizioni lo permettono (ampio sostegno popolare e livello di prestigio e successo che il defunto e la sua famiglia possono vantare). È la continuità della famiglia, in ogni caso, che attraverso l'oggetto-immagine viene messa in gioco nei funerali.

Ma, come si evince dal ruolo che hanno le *adekai*, l'immagine non è finzione. Se la osserviamo dal punto di vista fenomenologico notiamo come, attraverso un intervento operato su di essa dagli agenti sociali, essa possa apportare notevoli cambiamenti nei comportamenti e nella vita materiale degli individui. Come afferma Michelle Gilbert, i simboli rituali non sono un fatto estetico, ma un'espressione incorporante autorità e ambiguità. Il rituale performato che è ripetuto, familiare e conosciuto da chiunque porta le persone a riconoscere le allusioni alle correnti circostanze politiche, all'interno delle quali i simboli familiari possono essere manipolati in modi imprevedibili (Gilbert 1994: 100).

Diviene utile chiedersi se la scelta di un'immagine così fugace com'è quella della *abebu adeka*, invece di una più duratura come quella delle *akpakai*², non sia funzionale agli effimeri poteri ai quali è soggetta. La continua negoziazione e re-invenzione del presente, in questa lotta all'accesso alla proprietà che pare persino più violenta della proprietà privata fissata 'per sempre', necessita di una continua operazione di oblio, per consentire alla memoria culturale di essere continuamente ricostruita.

Trasformare nascondendo

Ho assistito più volte a lunghe discussioni nel workshop dei costruttori di bare, accese e animate, tra le figlie e i figli del defunto sulla forma della bara da realizzare (Bonetti 2019: 178). Un codice preciso determina la scelta di un'iconografia piuttosto che di un'altra. Ogni scelta, risultato di

² Dal confronto tra i simboli (emblemi) veicolati dalle *akpakai* – portantine reali – con quelli che, a partire dagli anni Cinquanta, saranno sempre più diffusi dalle *abebu adekai*, emerge un quadro sociale dove l'attenzione pare concentrarsi sempre più sull'espressione degli interessi personali delle varie famiglie. Mentre le *akpakai* rappresentano l'effigie del potere pressoché costante, in cui non solo il membro reale ma anche tutta la collettività si identifica con essa e la riconosce, le *abebu adekai* si distanziano da questo tipo di rappresentazione, sintomo di una crisi sociale che si esprime sempre più nel bisogno di rappresentazione individualistica e di affermazione personale della famiglia, inducendo antagonismo e diverse forme di esibizionismo (Bonetti 2012: 270). "Un'analisi della *kingship* tra i Ga del Ghana sud-occidentale suggerisce che quando il potere si indebolisce, la preoccupazione per i suoi simboli [e la competizione per i suoi parafernalìa] si accresce" (Kilson 1983: 411, la traduzione è di chi scrive).

un'azione negoziale tra i membri della famiglia, viene caricata di significati differenti che agiscono in modo trasformativo sugli agenti sociali stessi.

Un conflitto di questo tenore emerse durante l'organizzazione del funerale di Nii Isaac Tackie Ofoi III, nel dicembre 2001 a Bortianor, nella immediata periferia di Accra. Da un lato gli anziani richiedevano ai figli un simbolo adeguato alla posizione elevata del defunto, quale poteva essere appunto l'elefante; dall'altro lato, le vedove del defunto esigevano un simbolo cristiano.

Nonostante gli anziani insistessero sul fatto che Isaac Tackie non fosse cristiano – la sua poligamia ne era una prova –, alla fine venne scelta una bara a forma di Bibbia.³ Essa diveniva così il simbolo dell'importanza che la comunità dell'*Apostolic Church of Ghana*, frequentata dalle vedove, assumeva in quella comunità e che, solo attraverso questa scelta, poteva approvare e confermare la rispettabilità e il prestigio della famiglia. Il giorno successivo al funerale, il fratello del defunto tenne a precisare:

“mio fratello era un capo e come ogni capo avrebbe meritato di essere sepolto in una bara a forma di elefante. [...] Ma ieri la bara era a forma di Bibbia perché mio fratello era cristiano. [...] Se non sei cristiano, naturalmente nessuno utilizzerà una bara a forma di Bibbia per la tua sepoltura. Allo stesso modo, se tu non sei un capo o un anziano nessuno utilizzerà per te una bara a forma di elefante o di leone”.⁴

Queste dichiarazioni ‘contraddittorie’ sull'identità del defunto rivelano le ambiguità strutturali e i paradossi riguardanti la posizione del deceduto, che non sempre il funerale è in grado di risolvere. Quel che, infatti, appare dagli intervistati sui modi di realizzare i funerali, cristiani o ‘tradizionali’⁵, è la combinazione di tratti religiosi diversi, alcuni dei quali ai nostri occhi potrebbero apparire paradossali, ma che ci vengono presentati come una coerente visione del mondo.

³ Occorre rammentare che la realizzazione della bara-bibbia è stata originariamente introdotta allo scopo di vincere, in molti casi, l'ostilità delle varie chiese verso le famiglie che adottavano *le abebu adekai* e che venivano per questo accusate di feticismo.

⁴ Conversazione con S. T., 9 dicembre 2001, Tackie.

⁵ L'accezione di ‘funerale tradizionale’ è derivata dall'uso del termine a livello locale. Dalla ricerca emerge l'attualità della pratica del *carrying the coffin*, derivata dalla pratica conosciuta agli antropologi come *carrying the corpse*, vale a dire l'usanza di portare la bara – in passato solo la salma – in giro per il villaggio prima di raggiungere il luogo della tumulazione. È un'usanza che oggi non viene praticata nelle esequie ‘cristiane’ ma solo nei cosiddetti *traditional funerals*, durante i quali, come ho potuto osservare nel corso di numerosi funerali, la bara, sorretta sopra la testa da giovani prestanti ed energici, viene portata in modo frenetico e irregolare in vari punti del villaggio prima della sepoltura.

In tutto ciò va tenuto in considerazione, esito del rapporto tra istituzioni cristiane e locali – verso gli anni Ottanta e Novanta –, un cambiamento della *chieftaincy* come luogo dell'identità culturale e politica; nuove *chieftaincies* furono create e affidate a letterati benestanti e cristiani. Oggi, essere cristiano ed essere *mantse* (*chief*) sono opzioni entrambe prestigiose, ma il fatto che il cristianesimo sia visto come la religione più moderna e prestigiosa rende la situazione più complessa della semplice dicotomia cristiano/tradizionale. Gilbert propone di vedere queste categorie, piuttosto che contrapposte in termini morali e storici, come complementari ed inseparabili, sovrapposte, mutabili e talvolta in competizione tra loro (Gilbert 1995: 351).

Le azioni sociali che circondano la morte di una persona evidenziano le strategie comunitarie poste in atto attraverso l'uso della bara. Quest'ultima ha il potere di trasformare l'identità sociale del defunto, mentre i funerali appaiono come l'ultima validazione della sua cristianità: anche se Tackie Ofoli possedeva un'identità sociale già ampiamente riconosciuta, vi era la necessità di una appropriata legittimazione della sua identità religiosa in relazione a quella familiare e a quella comunitaria più ampia. Appare quindi evidente come la cristianità non avesse a che vedere soltanto con la fede di un individuo ma anche con una questione di rilevanza politica e in tal caso la bara giocava un ruolo essenziale dopo la morte.

Tornando alla scelta iconografica della bara, nonostante molti membri della famiglia dichiarassero la volontà di acquistare una bara a forma di elefante, è di fatto oggi assai raro vedere questo simbolo riprodotto nei sarcofagi. A rendere alcuni simboli fonte di conflitto e contestazione, una possibile spiegazione, tra le altre, può essere data dall'aumento, negli ultimi anni, di giovani *businessmen* che assurgono al ruolo di capi 'tradizionali' (Kleist 2011: 629)⁶. Ora, però, e solo dopo aver posato lo sguardo partecipante su di un altro funerale con una bara-elefante, ci sarà consentito tornare al caso appena descritto e fare luce sulle dichiarazioni apparentemente contraddittorie espresse sulla scelta della *bible-adekai*, nonché sull'efficacia di un'altra bara, la *stool-adekai*, alla quale l'elefante in oggetto si richiama per un gioco di similitudine e al contempo di opposizione – non sarà un caso, infatti, se certe bare si caratterizzano per singolari combinazioni simboliche che vedono elefanti associati a *stools*.

⁶ La nomina di autorità tradizionali con un background migratorio internazionale è diventata una tendenza sempre più significativa in Ghana. Si prevede che tali "chief di ritorno" portino sviluppo e modernizzazione ma, in quanto ex migranti internazionali, sono anche visti come potenzialmente estranei alle usanze e realtà locali. Come presunti "guardiani della tradizione" si trovano quindi in una situazione ambivalente tra tradizione e modernità, il che pone una serie di dilemmi circa i temi di legittimità e autorità pubblica (Kleist 2011: 629).

Un elefante opposto e simile a uno stool

Nel novembre 2007, ebbi l'opportunità di assistere ad un funerale con una bara a forma di elefante per il *Mantse Nii Amartey Kwei II* (fig. 2). Benché, come convergono molti produttori di bare, sia oggi raro trovare questo simbolo riprodotto su un sarcofago, nel caso in questione la scelta dell'elefante era giustificata e legittimata dalla morte di un *chief* 'tradizionale' e anziano, che governava in un'area lontana da Accra, mentre la sua cristianità era così evidente da non aver bisogno di dover essere ulteriormente enfatizzata con uno specifico simbolo religioso come una Bibbia. Le chiese presenti al funerale, comprese le lodi funebri e i tributi dedicati al defunto, presentavano un'immagine del *chief* come figura responsabile, devota, generosa (era un benestante) e come un grande lavoratore che aveva vissuto una vita cristiana esemplare.



*Fig. 2 'Carrying the elephant-coffin' del Mantse Nii Amartey Kwei II a seguito del sacrificio di un animale il cui sangue è stato versato sulla bara.
Foto di Roberta Bonetti.*

Un altro fattore determinante nella scelta della bara fu il fatto che, in un clima di forte competizione tra gruppi in cui, come abbiamo visto, la figura del *chief*, generalmente espressa dall'immagine dello *stool*, può essere contestata, l'uso dell'elefante, unitamente ad un funerale grandioso e prestigioso, obbediva alla necessità di rendere pubblicamente visibile l'invisibile, ma reale, potere del *chief*. Come dichiarò lo *otsaame*⁷ del villaggio Kweiman (ottobre 2008):

⁷ Portavoce del *chief*.

“L’elefante è più raro dello *stool*, solo un vero capo può sceglierlo, mentre ognuno può scegliere uno *stool* poiché tutti possono usare lo *stool* in casa. Il capo usa lo *stool* perché si siede sullo *stool*. Se non sei un capo, la famiglia può scegliere uno *stool* perché tutti possono usare lo *stool* in casa. Ma in questo caso c’era un elefante perché il defunto era un vero capo. L’elefante è la rappresentazione dell’animale più potente della foresta, una rappresentazione simbolica del re nel mondo animale”.⁸

Si consideri dunque, per riprendere un’illuminante riflessione di Lévi-Strauss, invero un’ipotesi di lavoro sulle maschere *swaihwé*, che forma, colore e aspetto delle bare “che inizialmente ci erano parsi caratteristici non [hanno] un senso proprio, ovvero che questo senso preso isolatamente [è] incompleto” (Lévi-Strauss 1985: 40). Allora ogni sforzo di interpretarle isolatamente, come scrive lo studioso, sarebbe vano. Si ammetta poi che ogni forma, colore e aspetto siano indissociabili da altre a cui si oppongono (fig. 3), continua Lévi-Strauss (Ivi: 40), in quanto sono state scelte per caratterizzare un tipo di oggetto di cui una delle ragioni d’essere era stata quella di contraddirne un’altra. “In questa ipotesi, solo un raffronto dei due tipi permetterà di definire un campo semantico entro il quale le funzioni rispettive di ogni tipo si completeranno a vicenda” (Ibid.). Ma, aggiunge Lévi-Strauss, è qui necessario porsi a “un livello semantico globale”.



Fig. 3 Stool-adekai nel corso di un funerale di un wulomo (leader spirituale). Il colore bianco, in opposizione ai colori sgargianti che caratterizzano i mantse e i loro parafernalia, è proprio di wulomei. Teshie (Accra). Foto di Roberta Bonetti.

⁸ L’emblema della famiglia è rappresentato da un elefante che si appoggia ad una palma. L’elefante può appoggiarsi ad una palma perché è una pianta forte e stabile.

Dagli esempi emersi sul campo si evidenzia come le caratteristiche di ogni bara siano al contempo indissociabili ad altre alle quali si oppongono e come ognuna di esse, presa isolatamente, non sia in grado di esaurire in sé il proprio significato. Solo un confronto tra diversi tipi di *adekai* ha permesso di definire un campo semantico in cui le funzioni che pertengono ad ogni tipo si rivelano complementari ad ogni altro, rendendosi in questo modo intellegibili. Così, la rete di reciproche connessioni tra un modello e la sua ricezione diviene più chiara a partire da una lettura più ampia e più estesa dell'oggetto-immagine come rappresentazione figurata in movimento, rimanendo aperta al gioco della libera interpretazione di cui ci si può giovare a seconda delle contingenze contestuali.

Un punto che è emerso nel corso della ricerca, all'interno di una varietà di sfumature possibili, è la sostanziale coerenza nei contesti di uso delle *abebu adekai*, che fa sì che il messaggio venga recepito, e che fa perno sull'identificazione del soggetto defunto e sulla storia della sua famiglia.

La bara, nell'azione intenzionale di trasmettere solo quello che intende enfatizzare, trascoglie in un ampio spettro di materiale mnemonico a sua disposizione, condannando consapevolmente all'oblio tutta una gamma di altre memorie. Memoria e oblio, intesi come conservazione graduale e non casuale di una traccia nella memoria di un gruppo sociale, sono tra loro connessi in una relazione molto meno semplice di quanto si potrebbe credere.

Nella parabola familiare espressa dalla bara rimane solo la storia, ma una storia fluida, instabile, contestata o piena di lacune: la Bibbia nasconde (o dichiara?) la lontananza del defunto dalla religione cristiana ma al contempo 'salva' il contesto familiare e l'immagine del defunto.

Emerge chiaramente una connessione tra termini solitamente distinti: svelare o nascondere, verità o falsità. La verità, in questa prospettiva, è un'affermazione che può essere continuamente ricreata – ma non vi è falsificazione né ortodossia, essa non è una situazione data una volta per tutte, come non lo è un fatto. Ed essendo l'azione performativa della *abebu adeka* presentata in una relazione sociale, non può essere trattata dal ricercatore semplicemente come una cosa, in quanto il significato del dialogo attivato dalla bara diviene chiaro solo attraverso la struttura delle relazioni sociali con le quali è connessa. La valenza comunicativa di ogni scelta è costruita su una riconfigurazione di alcuni gruppi sociali in rapporto ad altri, ma è al contempo legata ai significati che per i soggetti coinvolti incorpora quell'immagine in rapporto all'altra, in una sorta di processo prismatico dove ognuna delle parti si modella in rapporto all'altra (Bonetti 2006, 2009).

L'*abebu adeka* è molto più che uno strumento mnemonico. Sembra presentarsi come la parte di un puzzle e come una sfida: il messaggio connesso alla *adeka* provoca il suo osservatore e richiede spiegazioni. Come la bara, esso si presenta come un oggetto opaco il cui significato diviene apparente solo nel suo più ampio contesto e nella storia personale a cui è soggetto.

In questi casi la *adeka* può essere vista come una maschera, la quale “non è principalmente ciò che essa rappresenta, bensì ciò che trasforma, vale a dire ciò che essa sceglie di *non* rappresentare” (Lévi-Strauss 1985: 99-100). La particolare storia familiare incorporata nella bara determina la sua singolare esistenza: la bara può trasmettere un messaggio che ha il potere di trasformare proprio ciò che dissimula.

Oggetti prismatici: tra stabilità e cambiamento

Come i miti e le maschere, le *adekai* acquisiscono un senso solo se analizzate nelle trasformazioni che subiscono nella loro condizione di reciprocità e all'interno di relazioni di cui sono parte, nel tempo e nello spazio. Inoltre, l'analisi evidenzia che le *adekai* si oppongono e si significano tra loro non solo dal punto di vista formale ma anche per quanto concerne le loro funzioni sociali, economiche e rituali. Si può supporre, quindi, che esista un tipo di bara in rapporto di opposizione e correlazione con un'altra che la precede – o con la quale appare sincronicamente – e, conoscendo noi quest'ultima, dovremmo poterne dedurre gli aspetti distintivi a partire da quelli che ci sono serviti per descrivere la prima. E, “se questo valesse per le maschere, si dovrebbe riconoscere che, come avviene per le parole di una lingua, ognuna di esse non contiene in sé tutto il significato” (Lévi-Strauss 1985: 40).

Ora, come si concilia l'elemento strutturale, apparentemente rigido e dato, con la ricezione di un oggetto-immagine che seppur costruito per similitudine e opposizione assume il suo significato grazie a un gioco dinamico della libera interpretazione di cui ci si può giovare a seconda delle contingenze contestuali?

Mentre l'antropologia di Lévi-Strauss porta alla conclusione che la mente umana opera in culture diverse secondo strutture di base, e al contempo universali, sappiamo anche del suo interesse, seppur trascurato dalla critica ma essenziale nella sua teoria, per i processi di cambiamento delle strutture.

Se nell'analisi dei sistemi sociali Lévi-Strauss distingue i principi strutturali dalle istituzioni storiche, i

due piani non vengono però trattati come separati. “Da una parte l’analisi strutturale tiene conto della mutabilità dei sistemi in relazione alla storia, d’altra parte considerare i sistemi nella loro dimensione storica non esclude la loro dimensione strutturale in quanto la storia fornisce i suoi materiali concreti ai sistemi la cui natura è logica e non storica introducendo quindi il cambiamento anche sotto forma di eventi imprevedibili” (Lai 2012: 262). I sistemi sono stabili proprio nel loro essere sottoposti a continue trasformazioni derivanti dalla storia. Sottolineava lo studioso, infatti, che anche l’analisi sincronica – che, come ho appena mostrato, è fondamentale per lo studio delle *adekai* – comporta un “costante ricorso alla storia” in quanto una struttura si rivela attraverso lo studio delle sue trasformazioni (Lévi-Strauss 1966: 34). In tal senso, se l’arte, o meglio l’estetica, è ciò che connette, è l’intuizione come rivelazione della relazione tra le diverse entità e il mondo, essa è anche stabile nel suo essere dinamico. Pertanto, l’arte non va confusa con il modello linguistico (dove ogni segno si connette arbitrariamente alla realtà di cui si parla), ma è una forma irriducibile di comunicazione che mette in luce la relazione tra le parti in un sistema di differenze derivanti da fattori sociali, storici, ambientali (gli accidenti della storia) e delle invarianze che pervengono al funzionamento del pensiero umano.

La via delle bare: una questione epistemologica

Se in un passo del *Pensiero Selvaggio* Lévi-Strauss afferma che “il fine ultimo delle scienze umane non consiste nel costituire l’uomo ma nel dissolverlo” (1964: 269), denunciando “il pericolo di un umanesimo narcisisticamente antropocentrico” (Niola 2012: 329), è proprio tale postura che, non di rado, viene adottata sul campo come se fosse il ricercatore ad avere il potere di vita sulle cose (e come se, oltretutto, bastasse uno ‘sguardo’, il suo, per comprenderle). L’oculocentrismo antropocentrico, attuando una visione che è asimmetrica e quindi non reciproca, è frutto di un’epistemologia che impregna il senso comune della ‘cultura occidentale’. Esso può condurre con sé, implicitamente, un approccio frontale, solipsistico, cumulativo e al contempo individualista agli oggetti della ricerca, come quando si studia un dipinto in un libro o si contempla un’opera in un museo.

È la stessa illusione che induce molti a ‘credere’ che gli oggetti nel museo siano collocati al di fuori dal loro contesto di vita (come se il museo non fosse il loro ambiente), dimenticando il fatto che un oggetto vive continuamente delle dinamiche relazionali – ivi comprese quelle dei modi guardare

alle cose – che si attivano tra un *setting*, le persone e gli oggetti (Bonetti 2007).

Nella ricerca sul campo, all'approccio alla cultura materiale di Franz Boas, che verosimilmente proprio dal museo giunse alla grande intuizione del 'particolarismo storico' – se ne aggiungeva inevitabilmente un altro. Un esempio tratto da un caso 'museale' aiuterà a comprendere come proprio il pensiero di Lévi-Strauss abbia portato a compimento la grande intuizione di Boas: in una vetrina di un museo del mare, muore una tartaruga. Dato l'alto numero di 'spettatori', si rende necessaria l'immediata sostituzione dell'animale. Nel deposito del museo sono disponibili solo due esemplari viventi: una tartaruga con un aspetto poco piacente (è all'apparenza sofferente e malaticcia) e un'altra, 'esteticamente' più attraente, ma priva di un occhio. Verrà scelta proprio quest'ultima a sostituzione di quella prima esposta nel museo, ma a condizione di riadattare il *setting* espositivo giocando su una visione prospettica, che nasconda alla vista del pubblico la parte 'difettosa' dell'animale. Ho scelto l'esempio di un essere vivente per mostrare come animali e cose, indifferentemente, soggiacciono alle stesse regole visuali che caratterizzano il rituale nei musei contemporanei. Come aveva già intuito Boas, il contesto della tartaruga è proprio quello del sistema museo con i suoi codici e le sue credenze condivise del momento storico e sociale che lo caratterizza. La scelta dell'animale-oggetto da collocare sulla ribalta museale è in dialogo con l'occhio del periodo (Baxandall 1978), esito di una scelta non casuale tra le possibilità già in essere ma anche tra ciò che resta escluso, per similitudine e per opposizione, e relegato nell'oscurità del deposito. La tartaruga dapprima nel retroscena del museo e ora esposta al pubblico, proprio come la *adeka*, ha il potere di trasformare proprio ciò che dissimula. Il deposito, unitamente al luogo espositivo pubblico, è pertanto un contesto fondamentale per comprendere il sistema sociale più ampio, frutto di credenze condivise, in cui gli oggetti vengono inseriti e significati (fig. 4).

Come la tartaruga, la *adeka* si svela quale contenitore di relazioni, prospettive e temporalità multiple: nella sua via processuale è 'espressione' e 'processo' di incontri irripetibili e momentanei: non semplicemente una cosa da osservare in relazione al mondo, ma un 'essere vivente' essa stessa, che vive intrinsecamente, come la tartaruga, della sua relazione con altri esseri e con il mondo. Più che nella scrittura etnografica, nella *adeka* si dispiega l'aspetto transitorio, mutevole e aperto della realtà sociale. Le bare, nella loro similitudine e indefinitezza, sembrano integrare perfettamente proprio ciò che l'etnografia lascerebbe senza indirizzo.



Fig. 4 Red Pepper coffin. Autore: Paa Joe, ca. 1992. Deposito del National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington. Foto di Roberta Bonetti.

Il pensiero agito della adeka

Le centinaia di ritratti del defunto che circolano durante le cerimonie funebri (su magliette, gadget, ritratti, foto) creano una contrapposizione netta tra questi e l'iconografia della bara, dove nulla sembra fare allusione al fedele ritratto del caro estinto. L'assenza di una vera somiglianza con il defunto è giunta a determinare un altro ordine di rappresentazione della morte.

Durante il rito, ci troviamo di fronte ad una sorta di *funus imaginarium* (Ginzburg 2004: 84), dove tuttavia, si può ipotizzare che la *adeka* con la sua immagine *pertinente* al defunto ma indipendente dalla sua fisionomia, divenga un supporto del corpo dell'estinto – fornendogli al contempo una forma –, e venendo caricata di qualità sovrumane. È grazie a questa rappresentazione indistinta e indefinita, nel rimando non diretto ma attraverso una forma di affinità proverbiale con il caro estinto, che si costruisce ritualmente una nuova presenza. L'assenza di un ritratto crea quella presenza-assenza della quale non si può essere certi, ma di cui, allo stesso tempo, non si può nemmeno dubitare (Severi 2004: 259).

Dal momento in cui la bara fa il suo ingresso nella stanza del defunto, l'eccitazione cresce, raggiungendo l'acme nel momento in cui vi verrà introdotto il corpo del deceduto. Avvolto in un lenzuolo per la sepoltura, esso viene adagiato nella cassa con il volto verso l'alto, in modo che da

ora in poi negli spostamenti sia la testa a seguire i piedi (“head follow foot”). D’ora in poi, per tutti i presenti, l’*adeka* non sarà più solo un oggetto di legno intagliato, ma la cosa che essa significa, vale a dire l’immagine rituale del defunto che guiderà i viventi nel suo tragitto sino al luogo della sepoltura (Bonetti 2006, 2009b).

Si crede che sia l’oggetto-immagine ad operare, come se un corpo con qualità sovrumane fosse presente. In tal senso la bara di legno scolpita è proprio ciò che la bara (normalmente) non è: essa è l’immagine rituale e per essere investita del corpo vivente (per poter funzionare) deve avere un certo aspetto e deve essere stata consacrata in un certo modo⁹ (Bonetti 2009b).

Emerge qui con forza la *Pathosformel* di Aby Warburg, un concetto che, come fa notare Giorgio Agamben, induce a “non distinguere tra forma e contenuto perché designa un indissolubile intreccio di una carica emotiva e di una formula iconografica” (Agamben 1984: 52). In questo processo non può essere sottovalutato il “momento di passaggio” di cui l’*adeka* è lo strumento ineludibile e primario. Il “*momento-intervallo*” è il nodo di tutta l’immagine e del problema estetico che essa risolve: “il momento che non è né la postura di prima né quella di dopo” (Didi-Hubermann 2006: 194) e che conferisce alla scultura non solo la verità del movimento che essa rappresenta, ma anche un effetto empatico nei partecipanti, in cui l’*abebe adeka* diviene l’impensabile di ogni pezzo di legno, ossia un *corpo vivo in movimento*. Nel rituale funerario, la bara si presenta come una cosa di cui il corpo defunto si veste, divenendo capace, sia pure in modo illusorio, di assorbirne la sostanza. Un intervistato che si dichiara cristiano al fine di sottolineare la presa di distanza dalla *adeka* afferma che:

“La ragione per la quale i cristiani la trasportano (la bara) in basso (cioè non all’altezza delle spalle), è legata ad un motivo religioso. Essi fanno così perché la morte cristiana è stata sconfitta dalla morte e resurrezione di Gesù Cristo. [...] Così il defunto non può assumere una certa altezza. Ai cristiani non piace portare la bara in alto, la bara si deve muovere pacificamente. Quando la bara è tenuta con le mani, non si muove, non può fare nulla di pericoloso, ma nel momento in cui viene portata qui [sulle spalle], lo spirito viene in alto, e non sarà più controllato dalle tue mani. Così esso [lo spirito del defunto] inizia a controllare, a dirigere il corpo del defunto e anche le persone che lo trasportano. Così ti capiterà di vedere la bara andare, tornare, ballare; potrai vedere la bara girare intorno a sé stessa, torcersi di continuo

⁹ Significativo è il rituale di separazione effettuato sul corpo del defunto quando viene depresso nella bara con libagioni, rum e cola. Inoltre, durante il rituale funebre, in base al ruolo e alla posizione ricoperta in vita dal deceduto, il sangue di un animale sacrificale viene versato sulla bara (Fig. 2).

da ogni parte [...]. La bara può andare ad identificare chi ha causato la sua morte. Alcune volte succede che la bara, mentre si muove lungo la strada, dia un colpo al portatore indicandogli chi è il colpevole. Qualche volta non lo fa, ma se lo fa proprio sulla persona sospettata, i portatori si fermano là dove la bara lo ha indicato e questo è pericoloso”.¹⁰

Ritorna qui il tema sull'efficacia delle immagini (Freedberg 1993), fino al punto di ritenere che queste abbiano un potenziale effetto soprattutto sui cristiani che apparentemente 'non ci credono': se da un lato, infatti, essi intendono evitare le modalità d'uso della *adeka* per una questione puramente religiosa, dall'altro giungono di fatto a riconoscere il suo inevitabile potere. I cristiani non possono mettersi all'altezza di Gesù Cristo, colui che per noi è morto e risorto. Ma se questo atteggiamento è giustificato da un significato biblico, è al contempo spiegato dal 'cristiano' da un punto di vista pragmatico. Se la scultura ha vita e può essere pericolosa, con una sua propria intenzionalità che la rende imprevedibile, è logico pensare che possa essere controllata con le mani, impedendole di guidare i vivi in azioni pericolose, affinché abbia un minor potere di governo sui vivi. L'intervistato fonde senza ambiguità lo spirito e la bara, il contenuto e la forma del rituale. Va sottolineato che l'intervistato non si limita a descrivere il movimento della bara, le attribuisce altresì sentimenti ed emozioni. A conferma del potere delle immagini (Freedberg 1993), ho raccolto nel tempo varie testimonianze sulla pratica di restituire una bara al suo produttore dopo l'uso parziale di essa nel corso della cerimonia funebre. Svariate ragioni spiegano tale pratica e non sempre sono connesse a situazioni di precarietà economica:

“L'uso di due bare è utile per poter eseguire una sepoltura in segreto, ed è importante nascondere la sepoltura del *mantse* [*chief*]. Ma anche nel momento in cui la bara viene presentata alla famiglia, pochi giorni prima del funerale, si può verificare un conflitto con alcuni membri della famiglia che non concordano con l'immagine o il simbolo scelti e quindi succede che la bara venga respinta. Ad esempio, quella tigre che puoi vedere lì [mi indica una *tiger-adeka* esposta nel workshop di un *coffin-maker*], è stata realizzata per una *woyo* [sacerdotessa, medium femminile di una divinità], ma gli anziani, alla fine, non pensavano che un simbolo così potente fosse appropriato per una donna. Quel tipo di bara poteva essere adatto solo per un uomo”.¹¹

¹⁰ Conversazione con Theo, 8 gennaio 2002, Accra.

¹¹ Conversazione con Y., 30 agosto 2015.

Sull'efficacia e sui pericoli della bara-tigre, un anziano mi ha detto:

“Non possiamo seppellire nessuno in un leopardo, come in un leone o in una tigre, questi [emblemi] possono essere solo per una famiglia reale o un *asafoiatse* [leader di un gruppo militare] perché vanno nella giungla, vanno in guerra, possono attaccarti e possono difendere il villaggio. Puoi persino andare in tribunale per questo [per aver scelto un'immagine inappropriata]”.¹²

L'intervistato fa chiaramente riferimento all'*adeka* e all'animale simbolico (*insignia*) senza sorta di ambiguità. L'*adeka*, chiamata anche *adeka gbonyo* (contenitore del corpo, Kilson 2016: 252) non è però un sostituto del simbolo, né un rimpiazzo del corpo del defunto (Caprettini 1978: 73).

Ciò che accomuna il punto di vista di tutti gli intervistati sull'efficacia della bara-immagine è la convinzione implicita che i corpi rappresentati da esse godano in qualche misura dello status di corpi vivi. La scultura di legno è esattamente come un essere vivente e come tale appare dotata di quell'intenzionalità propria degli esseri animati, oltre che della vista e della capacità di movimento. Tale aspetto richiama le relazioni antropologiche cruciali che le immagini intrattengono con i corpi e la carne, al di là delle nozioni usuali di antropomorfismo o di rappresentazione figurativa. Quel che a prima vista pare solo un elemento decorativo, diviene invece l'idea che domina il funerale. Nel corso del rituale, la bara presta un corpo e una forma per consentire al corpo di comunicare, attraverso gesti che devono essere contestualmente leggibili visivamente dai partecipanti. Attraverso il movimento come azione del corpo, la *adeka* diviene strumento-utensile (*estensione del corpo*) che parla con un gesto. Dare 'un colpo al portatore' significa creare una contiguità con la mano di colui che guida. È l'*adeka* ad imporre dei comportamenti agli attori sociali. Essa diviene strumento evocativo, "supporto della credenza" che "con la *sua* presenza evoca una presenza da evocare" (Guidieri 1998: 29-30). Tale funzione di credenza diviene al contempo "corpo comunitario", dove tale corpo "vuole che il corpo singolo viva non separato, non isolato dalle cose e dagli altri corpi" (Gil 1978: 1119). L'opera' appare quindi il frutto di un'azione congiunta, complice e contigua tra *adeka* e il suo pubblico (Baxandall 1978).

Per spiegare l'azione sociale messa in atto dalla bara mi sono spesso trovata a utilizzare sostantivi che solitamente si riferiscono a persone. Nella sua azione dinamica la bara crea una sceneggiatura,

¹² Conversazione con F. K. A. Donkor, 23 agosto 2015.

produce una sequenza cinematografica di fotogrammi dove lo spettatore non rimane immobile e passivo (come davanti ad uno schermo), ma è compartecipe del suo movimento. L'agentività dell'*abebu adeka* dipende dal contesto relazionale in cui si esercita. Come mi disse un costruttore di *apkapai per mantsemei*, "possiamo rendere questi oggetti con una moltitudine di forme, ma ciò che più conta è il simbolo, l'emblema"¹³.

Come abbiamo cercato di mostrare in questo saggio, l'*abebu adeka* è un contenitore multiplo che parla a più voci: il defunto, i membri delle famiglie e della comunità, il *coffin-maker*, lo stato, la terra. Incarna, come un prisma (Bonetti 2006), le molte sfaccettature dell'intero spettro sociale e può offrire prospettive multiple e privilegiate, attraverso le quali è possibile raccogliere la complessità e le ricche interazioni sociali della società Ga.

¹³Conversazione con A. Labadi, Accra, 25 Agosto, 2015.

Bibliografia

AGAMBEN, GIORGIO

1984 *Aby Warburg e la scienza senza nome*, in «Aut-aut» nn. 199-200, La Nuova Italia, Firenze.

AMANOR, KOJO SEBASTIAN

2010 *Family values, Land sales and agricultural commodification in South-Eastern Ghana*, in «Africa: Journal of the International African Institute», Interpreting Land Markets in Africa, vol. 80, n. 1, pp. 104-125.

BAXANDALL, MICHAEL

1978 *Pittura ed esperienza sociale nell'Italia del Quattrocento*, Einaudi, Torino.

BENEDUCE, ROBERTO

2004 *Politiche ed etnografie della morte in Africa subsahariana*, in «La Ricerca Folklorica», n. 49, (Apr.), pp. 89-102.

BONETTI, ROBERTA

2005 *Artefacts in transit*, in «LEA, Laboratorio di Etno-Antropologia», vol. 4, Baiesi, Bologna.

2006 *Oggetti funerari dell'Africa contemporanea. Modalità di produzione, uso e rappresentazione nei musei etnografici*, Baiesi, Bologna.

2007 *The Museum as inhabited object*, in «RES. Anthropology and aesthetics», vol. 52, Autumn, pp. 169-179.

2009a *Absconding in plain sight: The Ghanaian receptacles of proverbs revisited*, in «RES. Anthropology and aesthetics», voll. 55-56, pp. 103-118.

2009b *Abebuu adekai chez les Ga du Ghana. Un regard anthropologique sur l'image*, in «Histoire de l'art et anthropologie (Les actes)», coédition INHA / Musée du quai Branly, Paris, pp. 9-18.

2010 *Alternate histories of the Abebuu Adekai*, in «African Arts», 43 (3), pp. 14-33.

2012 *Coffins for wear and consumption: Abebuu adekai as memory makers among the Ga of Ghana*, in «RES. Anthropology and aesthetics» voll. 61-62, pp. 262-278.

2016 *The Media-action of abebu adekai (Ghana's Sculptural Coffins) in the World Market and Design. The Case of Eric Adjety Anang*, in «Cahiers d'Études Africaines» De l'art (d'être) contemporain, 223 (3), pp. 479-502.

2019 *Living Coffins and Death among the Ga of Ghana*, in «Death Across Cultures. Death and Dying in Non-Western Cultures», Springer, Cham, pp. 167-192.

CAPRETTINI, PAOLO

1979 *Immagine*, in «Enciclopedia», vol. 7, Einaudi, Torino.

COLE, HERBERT M.

1989 *Icons. Ideals and Power in the Art of Africa*, National Museum of African Art, Smithsonian Institution Press, Washington D.C. and London.

DIDI-HUBERMANN, GEORGES

2000 *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Les Éditions de minuit, Paris (trad. it. *L'immagine insepolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006).

FREEDBERG, DAVID

1993 *Il Potere delle immagini*, Einaudi, Torino.

GIL, JOSÉ

1978 *Corpo*, in «Enciclopedia», Einaudi, vol. 3, Einaudi, Torino.

GILBERT, MICHELLE

1994 *Aesthetic Strategies: The Politics of a Royal Ritual*, in «Africa», 64, (1), pp. 99-125.

1995 *The Christian Executioner: Christianity and Chieftaincy as Rivals*, in «Journal of Religion in Africa», XXV, 4, pp. 347-386.

GINZBURG, CARLO

2004 *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano.

GUIDIERI, REMO

1998 *Fantasmagoria di Icona e Feticcio*, Hopefulmonster, Torino.

KILSON, MARION

1983 *Antelopes and Stools: Ga Ceremonial Kingship*, in «Anthropos», Vol. 3-4, pp. 411-421.

2016 (ed.) *Kings, Priests, and Kinsmen: Essays on Ga Culture and Society*, Sub-Saharan Publisher, Ghana.

KLEIST, NAUJA

2011 *Modern Chiefs: Traditions, Development And Return Among Traditional Authorities In Ghana*, in «African Affairs», 110/441, pp. 629-647.

LAI, FRANCO

2012 *Il tempo storico e la durata*, in L. Faldini – E. Pili (a cura di) «Claude Lévi-Strauss. Letture e Commenti», Atti del Convegno – Genova 21-22 Gennaio 2010, CISU, Roma, pp. 255-264.

LARKIN, BRIAN

2002 *The Materiality of Cinema Theatres in Northern Nigeria*, in F.D. Ginsburg – L. Abu-Lughod – B. Larkin (eds.) «Media Worlds, Anthropology on New Terrain», University of California Press.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1964 *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris (trad. it. *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966).

1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964).

1978 *Mith and Meaning*, University of Toronto Press, Toronto (trad. it. *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano 1980).

1979 *La voie des masques*, Plon, Paris (trad. it. *La via delle maschere*, Einaudi, Torino 1985).

MERQUIOR GUILHERME J.

1977 *L'esthétique de Lévi-Strauss*, PUF, Croisées, Vendôme.

NIOLA, MARINO

2012 *Il profeta dell'antropologia* in L. Faldini – E. Pili (a cura di) «*Claude Lévi-Strauss. Letture e Commenti*», Atti del Convegno – Genova 21-22 Gennaio 2010, CISU, Roma, pp. 323-337.

QUARCOOPOME, NII O.

2003 *Majestueux départs vers l'au-delà*, in C. Falgayrettes-Leveau – C. C. Owusu-Sarpong (eds.). *Ghana hier et aujourd'hui, Yesterday and Today*, Musée Dapper, Paris, pp. 261-283.

REMOTTI, FRANCESCO

2011 *La difficile eredità di Lévi-Strauss*, in «Contemporanea», vol. 14, 2, pp. 329-333.

SEVERI, CARLO

2004 *Il Percorso e la voce*, Einaudi, Torino.

2017 *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Ed. Rue d'Ulm-Musée du quai Branly, Æsthetica, Paris (trad. it. *L'oggetto-persona. Rito Memoria Immagine*, Einaudi, Torino 2018).

STRATHERN, MARILYN

2018 *Relations*, in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, F. Stein – S. Lazar – M. Candea – H. Diemberger – J. Robbins – A. Sanchez – R. Stasch (eds.)

Abstract – ITA

Il metodo strutturalista, già sperimentato nell'analisi della parentela e dei miti, e la *Via delle Maschere* di Lévi-Strauss sono al centro del presente articolo; il celebre saggio dell'antropologo francese è qui testato sull'analisi delle sculture funerarie *abebu adekai* dei Ga del Ghana. Lévi-Strauss, oltre a chiedersi se non fosse possibile applicare il metodo strutturalista anche allo studio delle 'opere plastiche', aveva pionieristicamente osservato come l'arte fosse ben altro che un superfluo epifenomeno, e fosse invece una fonte straordinaria per comprendere aspetti della politica, dell'economia e della società in cui essa è inserita. Il saggio, oltre a riprendere ed approfondire la questione del metodo in rapporto ai sarcofagi funerari dei Ga, intende ragionare su quanto benefico e di assoluto giovamento possa essere il lascito di Lévi-Strauss nel ripensare in modo auto-riflessivo la postura epistemologica adottata dall'antropologa nelle diverse fasi della ricerca, al fine di comprendere l'opera, in questo caso l'oggetto funebre, quale processo relazionale e sistemico nel contesto in cui è inserito.

Abstract – ENG

The Way of the Masks by Lévi-Strauss and the structuralist method, already tested for the analysis of kinship and myths, are at the center of this essay, whereby the book of the French Anthropologist is put to test with the *abebu adekai*, funerary objects of the Ga people of Ghana. Lévi-Strauss not only wondered whether it would be possible to apply the structuralist method to the “plastic art object”, but he prophetically observed that art is no useless epiphenomenon, but on the contrary an extraordinary source to comprehend aspects of politics, economy and society of which it is part. This article, beside investigating the issue of method in studying the funerary sarcophagi of the Ga, aims to highlight how beneficial and productive the legacy of Lévi-Strauss has been and will be in re-thinking the epistemological posture of the anthropologist in the various phases of the research, in order to better appreciate the work of art, in this case the funerary object, as a relational and systemic process in the context in which it is produced.

ROBERTA BONETTI

ha ottenuto il Phd in Studi Religiosi, Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni e in *Anthropologie sociale, ethnographie et ethnologie*, presso l'Università degli Studi di Bologna, in convenzione di co-tutela con L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. Insegna Antropologia dell'Educazione e Antropologia Applicata all'Università di Bologna.

ROBERTA BONETTI

acquired a Phd in Religious Studies, Social Sciences and History and in *Anthropologie sociale, ethnographie et ethnologie* at the University of Bologna together with Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales of Paris. She teaches Applied Anthropology, Anthropology of Education in the University of Bologna.

La danza selvaggia: Claude Lévi-Strauss e la metodologia di ricerca di Katherine Dunham

di CRISTIANA NATALI

I am there to believe or not believe, but willing to understand and to believe in the sincerity of other people in their beliefs, willing to be shown, to participate, and where the participant begins and the scientist ends, I surely could not say. [...] My love affair with the island of witchery [Haiti] is classic. And still one tires of the effort to understand and the struggle for equilibrium. [...] This is the Haiti that I know, that, along with the deeper, hidden mysterious interior, keeps me here in spite of reason and sense.

Katherine Dunham, *Island Possessed*

Ripensando alle sue esperienze di ricerca in Brasile, nella lunga intervista rilasciata al sociologo Didier Eribon, Claude Lévi-Strauss confessa: “Perché non riconoscerlo?, io mi sentii ben presto uomo da biblioteca piuttosto che uomo da campo. Detto senza alcun intento spregiativo, anzi, al contrario, il lavoro sul campo è un po’ ‘lavoro da donne’ (questa è probabilmente la ragione per cui le donne vi riescono così bene). A me, cura e pazienza mancavano” (Lévi-Strauss – Eribon 1988: 70). Non è escluso che l’etnologo francese, nel sottolineare la cura e la pazienza necessarie al lavoro di campo, potesse aver pensato all’antropologa, coreografa e danzatrice Katherine Dunham (1909-2006), che aveva condotto ricerche ad Haiti nel 1936. Lévi-Strauss aveva infatti scritto la prefazione, per l’edizione francese del 1950, alla traduzione del volume di Dunham *Vodu. Le danze di Haiti* (ed. or. 1947¹, tr. it. 1990). La conoscenza della danzatrice era d’altronde precedente, poiché nel periodo in cui aveva l’incarico di *attaché* culturale francese a New York², Lévi-Strauss

¹ *Las danzas de Haití* su «Acta antropológica», Mexico, II, 4. Per quanto riguarda la traduzione italiana il curatore Stefano De Matteis precisa: “Nel confronto tra le due versioni [quella del 1947 e quella del 1950] abbiamo seguito principalmente l’impostazione dell’edizione francese, alleggerita di molte note funzionali all’originaria tesi, da cui è stata tratta anche la prefazione di Lévi-Strauss” (De Matteis 1990: 6).

² Si trattava di un incarico diplomatico che gli permise da un lato, dopo anni di esilio, di prendere contatti con l’élite culturale francese, e dall’altro di dedicarsi ai propri studi: “Dato che Parigi non gli imponeva vincoli particolari, Lévi-Strauss riuscì a organizzarsi in modo da lavorare in ufficio la mattina e da avere il resto della giornata libero per la ricerca e la scrittura” (Wilcken 2013: 169). In interviste successive ricorderà con piacere e riconoscenza questo periodo della sua vita.

ebbe occasione, il 20 gennaio 1946, insieme ad altri ospiti – tra i quali il coreografo George Balanchine e lo scrittore Harold Courlander – di assistere alle prove della compagnia alla Dunham School (Dee 2017, 103³).

Quando nel 1950 scrive la prefazione al volume di Dunham, Lévi-Strauss è già tornato a Parigi, dove ha appena pubblicato *Le strutture elementari della parentela* (1949). A quindici anni prima risalgono gli inizi delle sue spedizioni etnografiche tra i caduveo, i bororo, i nambikwara e i tupi kawahib, che si svolgono quindi nello stesso periodo in cui anche Katherine Dunham sta conducendo la sua ricerca sul campo. Lévi-Strauss ha trascorso tra le popolazioni studiate soggiorni brevi e caratterizzati da un lavoro di *équipe*, ma questo non gli impedisce di apprezzare la ricerca di Dunham, la quale si caratterizza per una metodologia assai diversa: un soggiorno prolungato, un'immersione totale nella cultura locale, la partecipazione alle danze, alle cerimonie religiose e addirittura l'iniziazione al culto di una divinità del pantheon. Dunham in tal senso è un'anticipatrice della disciplina che, a partire dagli anni Sessanta, verrà definita "etnologia della danza" o "antropologia della danza"⁴, e che postulerà la necessità di una competenza coreutica nelle ricerche che hanno come oggetto la danza.

Nella prefazione al volume di Dunham, Lévi-Strauss dà conto innanzitutto dell'alto profilo della formazione dell'antropologa:

"E qui Katherine Dunham non ci appare solo come danzatrice e coreografa⁵, ma anche come

³ L'autrice ha rintracciato questa informazione in "a simple piece of yellowed paper" intitolato *The Following Guests Attended Rehearsal on Sunday, January 20, 1946*, conservato nell'archivio della SIUC (Southern Illinois University Carbondale) (Dee 2017: 103 e 226). La tecnica di danza sviluppata da Katherine Dunham unisce movimenti attinti dalle danze di Haiti e dell'Africa occidentale, dal balletto e dalla danza moderna. Fu il famoso danzatore indiano Uday Shankar a incoraggiare Dunham a una sistematizzazione dei movimenti simile a quella presente nella danza classica che fa riferimento al pantheon induista (Aschenbrenner 1999: 145).

⁴ Benché nella storia della disciplina i due termini "etnologia della danza" ed "antropologia della danza" abbiano assunto a volte sfumature diverse – "Anthropologists of dance begin with questions about culture and seek answers in the domain of movement. Dance ethnologists begin with questions about dance movement and seek answers through inquiry informed by interdisciplinary insights into the nature of human behavior" (Quigley 1998, vol. IV: 373) – oggi la distinzione è considerata più che altro la conseguenza di differenti affiliazioni accademiche. Rispetto all'italiano, nella lingua inglese è possibile un'ulteriore distinzione, quella tra "anthropology of dance" e "dance anthropology". Katherine Dunham preferiva la seconda espressione "because it weds the two more integrally, attributing to the study of dance the central role she believes necessary in understanding societies" (Aschenbrenner 2002: 5).

⁵ Nota di chi scrive: era stato peraltro Robert Redfield, suo professore di antropologia sociale all'Università di Chicago, a suggerire a Dunham di non lasciarsi sfuggire l'occasione di intraprendere la carriera di danzatrice. Ricorda l'artista in un'intervista rilasciata a Vèvè Clark: "I had come from a very conservative family which encouraged me academically but was not thrilled about my theater work. I thought, 'What will my family and the Rosenwald Foundation think of what I'm doing?' [...]. I went to Redfield and said, 'I don't know what to do. I have an offer to go into a Broadway show, *Cabin in the Sky*, and I don't know what to do'. And he said, 'Why can't you

specialista solidamente formata e diplomata con alti titoli universitari, in un campo nel quale le due grandi università di Chicago – quella di Chicago propriamente detta e quella di Northwestern – hanno da molto tempo affermato la loro autorità nell’osservazione, nell’analisi e nella teoria etnografiche, di cui la piccola opera che oggi presentiamo al lettore offre un lucido e robusto esempio” (Lévi-Strauss 1990: 7).

Claude Lévi-Strauss prosegue sottolineando l’originalità dell’approccio di Dunham:

“Un elemento di originalità segna indubbiamente il libro di Katherine Dunham fra tutti questi lavori [su Haiti]. La penetrazione nella vita e nei costumi locali le era doppiamente facilitata, innanzitutto per la comunanza d’origini, poi per la sua conoscenza teorica e pratica della danza. Per i dignitari del vodu, che dovevano essere i suoi informatori, lei era, insieme, una collega capace di comprendere e di assimilare le sottigliezze di un rituale complesso, e un’anima smarrita che bisognava riportare al culto tradizionale di cui i gruppi di schiavi, dispersi nel grande continente più a nord, avevano obliato la pratica perdendone i benefici spirituali. A tale *doppio*⁶ titolo, il ricercatore si è trovato in una situazione privilegiata” (Lévi-Strauss 1990: 8 - Corsivo di chi scrive).

Ciò che appare oggi come una dimensione ineludibile dell’approccio metodologico dell’antropologia della danza – la necessità di sperimentare sul corpo del ricercatore le pratiche coreutiche studiate – rappresenta all’epoca una novità assoluta, che, apprezzata da Lévi-Strauss, disorienta e preoccupa invece Melville J. Herskovits, relatore di tesi di Dunham. L’antropologo, in una lettera indirizzata all’allieva, scrive ad esempio:

“I am a little disturbed also at the prospect of your going through the *canzo* ceremony, and I am wondering if it would not be possible for you to attend merely as a witness. Of course, as you know, the trial by fire is an integral part of this initiation, but I wouldn’t like to see you suffer burns as a result of going through it. However, you know best in such matters. I am not surprised that the natives are amazed at the way you pick up the dances, and that it induces

just do both? [...] If you’re sincere in both, you’ll never stop being one or the other anyway, so go right ahead” (Clark 2005a: 228).

⁶ La traduzione italiana riporta “A tale *dubbio* titolo”: si tratta con ogni probabilità di un refuso relativo al francese *double*. Nella versione inglese riveduta del 1983 (Los Angeles, Center for Afro-American Studies, University of California), che contiene la prefazione di Lévi-Strauss, leggiamo “These two reasons placed the researcher in a favored position” (Lévi-Strauss 2005: 383).

them to believe that you probably have inherited *loa* [ancestral spirits] that makes it possible”
(cit. in Clark 2005b: 326)⁷.

Katherine Dunham aveva d'altronde informato Herskovits, ancora prima di giungere sull'isola, di scelte metodologiche che sapeva non avrebbero incontrato la sua approvazione. Dunham decide infatti, sulla base di una precedente esperienza a Trinidad, di rinunciare all'uso della videocamera in favore di una partecipazione attiva ai rituali, e di tale decisione mette al corrente il suo relatore in una lettera: “If all goes well in Haiti, I shall have a little controversy with you, I think. I shall try to be initiated, which means that I will probably have to do away with [the] picture machine for a while. [...] I've seen the difference between something staged and something real, and besides people don't like it. That is, if they are doing something serious” (cit. in Ramsey 2014: 55). Il costante apprezzamento di Herskovits per il lavoro dell'allieva è del resto testimoniato dalla sua collaborazione come percussionista offerta nell'ambito di una delle prime performance pubbliche di Dunham sulle danze haitiane (Chin 2014b, xix)⁸. Tali *lecture/demonstrations* rappresenteranno anche in seguito un elemento fondamentale della metodologia di ricerca-pro-performance (*research-to-performance*⁹) dell'antropologa e danzatrice, e contribuiranno all'elaborazione di una pedagogia fondata sulla decostruzione degli stereotipi e delle posizioni essenzialiste (Banks 2012). L'inusuale coinvolgimento di Dunham nelle pratiche studiate rappresenta un aspetto

⁷ La posizione di Herskovits rispetto al “going native” è ben testimoniata da quanto scrive nel suo studio su Haiti del 1937: “[The ethnographer], especially if he be a white man, has what has been called a high degree of social visibility, and any attempt to live according to the canons of native life would forthwith expose him to the thrust of a deadly weapon in the hand of the Negro, the weapon most destructive of that mutual respect that is the basis of all free and friendly intercourse between two human beings, whatever their race – ridicule. In Negro cultures the white student must be content to remain what he actually is, an observer” (Herskovits 2007: 327). Katherine Dunham aveva d'altro canto un posizionamento opposto a quello di Herskovits, e in un'intervista ricorda il commento di Franz Boas in proposito: “Boas told me: ‘You will do something not one of us has done’. He was referring to the fact that because I was black and a woman, I would be able to gather data no white man had been privy to before. So I went to Haiti with that purpose in mind” (Wolff 2004: 161).

⁸ L'insospettabile competenza di noti antropologi in ambito musicale o coreutico è ben testimoniato da un episodio relativo alla figura di Bronislaw Malinowski, che Dunham conosce all'Università di Chicago: sarà lui a insegnarle la *beguine*, la danza popolare della Martinica (“For Dr. Malinowski, I shall always be grateful to him for giving me my first lesson in the beguine just a few days before I left for my field trip” (Dunham 2005c: 509). Come osserva giustamente Millicent Hodson, si tratta di un episodio che ha tratti paradossali: “Malinowski, who exists in the popular imagination as a lonely social scientist writing up reports on the Trobriand Islanders, taught Miss Dunham how to do the beguine – Katherine Dunham, who would shortly exist in the popular imagination as the exponent of Caribbean rhythms” (Hodson 2005: 497).

⁹ Dobbiamo a VèVè Clark – curatrice insieme a Sara Johnston del fondamentale volume *Kaiso! Writings by and about Katherine Dunham* (2005) – l'introduzione nel 1994 del termine *research-to-performance* per indicare il legame tra l'approccio metodologico di Dunham e la sua produzione teatrale. Per la traduzione di *research-to-performance* in italiano seguò la scelta di Rossella Mazzaglia (cfr. Mazzaglia 2016: 178).

costantemente sottolineato dagli antropologi che hanno commentato i suoi testi o i suoi spettacoli. Sempre riferendosi all'esperienza haitiana, Alfred Métraux, nel programma di sala dello spettacolo *Bamboche*, osserva:

“Katherine Dunham attended a school that was even stricter than all departments of anthropology: namely that of the Haitian Vodun sanctuaries [...] It is not a common thing to see an ethnographer talk with knowledge of facts about as subtle a phenomenon as the muscular and psychological mechanism that creates favorable ground for mystical ecstasy. Katherine Dunham, who danced barefoot [...] for all the gods in the Vodun pantheon, felt upon herself the breath of the *loas* (spirits), and was able, in her capacity of ethnographer, and dance specialist, to describe to us the gradual abandon of the dancer, climaxing in a ‘state of complete surrender in which body and soul are ready to receive the god’” (Métraux 2005: 386).

L'approccio metodologico di Dunham, rispondente a quella che è stata definita una “sensibilità postmoderna” (Osumare 2005), si fonda su ricerche sul campo di lunga durata, con l'adozione di uno stile di vita analogo a quello della popolazione locale; su un'analisi della dimensione religiosa attenta al nesso tra ideologia e forme espressive; sulla capacità di instaurare relazioni proficue, regolate anche dall'abilità di sapere attendere senza essere invadente, con interlocutori che si fanno maestri di un vero e proprio apprendistato corporeo. Come spiega nel corso di una *lecture/demonstration* sull'approccio antropologico alla danza all'Università della California a Los Angeles nel 1942¹⁰, “In each community I would rent a native hut and take up residence more or less on the same basis as the natives themselves, and patiently await an occasion to dance, or to find out what to expect in the way of dances” (Dunham 2005c: 511).

È soprattutto attraverso il testo *Island Possessed*, scritto durante un soggiorno di studio e ricerca in Senegal e pubblicato nel 1969, che Dunham ci consegna una riflessione su molti aspetti delle sue ricerche sul campo ad Haiti. In questo “proto-postmodernist ethnographic account” (Ramsey 2014: 56) della sua esperienza sull'isola, Dunham, non senza ironia, riflette sul suo posizionamento in un contesto nel quale il colore della pelle determina la collocazione nella gerarchia sociale:

¹⁰ Il testo della lezione, *A Lecture/Demonstration of the Anthropological Approach to the Dance and the Practical Application of this Approach to the Theatre*, è riprodotto in Clark, VèVè A. and Sara E. Johnston (eds.) 2005, pp. 508-513, con il titolo *The Anthropological Approach to the Dance*.

“I was a first – alone young woman easy to place in the clean-cut American dichotomy of color, harder to place in the complexity of Caribbean color classifications [...]; most of the time an unplaceable. [...] I was in the Hotel Excelsior by personal introduction of Dr. Herskovits. It was just the right address for a youth woman not yet placed sociologically or socially in the community she had invaded, but who was, more than likely [...] to be classed as mulatto and élite because of the letters of introduction she carried, her serious appearance, and her quantities of baggage” (Dunham 1994: 4 e 6).

In *Island Possessed* Dunham non esita inoltre a menzionare anche i momenti di sconforto che costellano la ricerca sul campo, come ad esempio quello occorso durante la sua iniziazione: “I tried to figure out just how I happened to be here in the plains of the Cul-de-Sac not far from the capital of the island of Haiti at four in the morning wearing a nightgown wet by someone else’s urine, chilled, disconsolate, feeling none of the promised ecstasy, and none signs of it, alien to gods, people and land” (Dunham 1994: 65).

Tale dubbio, benché formulato a partire da un’esperienza in cui il coinvolgimento del corpo della ricercatrice raggiunge limiti ben più estremi, ricorda quanto scrive Lévi-Strauss in *Tristi Tropici* ripensando alla sosta scoraggiante a Campos Novos – “Soprattutto ci si domanda: che cosa siamo venuti a fare qui? Con quale speranza? A quale fine? Che cosa è realmente un’inchiesta etnografica?” (Lévi-Strauss 1960: 364) – nonché la formulazione della stessa domanda da parte di Ernesto de Martino alla “Rabata” di Tricarico. Proprio attraverso la risposta di Lévi-Strauss de Martino ricostruisce il senso della propria impresa etnografica: “È accaduto anche a me dieci anni fa [...] di rivolgermi queste domande moralmente impegnative, e di scoprire che la mia nascente passione di etnografo itinerante nel Mezzogiorno d’Italia comportava – per ripetere ancora una volta le parole di Lévi-Strauss – ‘la messa in causa del sistema nel quale si è nati e cresciuti’ e stava come simbolo di ‘espiazione’ e di ‘riscatto’” (de Martino 2002: 24).

L’apprezzamento di Lévi-Strauss per il lavoro di Katherine Dunham non è però semplicemente legato al metodo di ricerca utilizzato dall’antropologa e danzatrice, ma fa riferimento anche alle scelte da lei operate dal punto di vista teorico. Come osserva Rossella Mazzaglia – che ha curato per la rivista “Danza e Ricerca” l’introduzione al saggio di Dunham del 1941 *The Negro Dance*¹¹ –

¹¹ “Il titolo *The Negro Dance* rispecchia il periodo in cui è stato pubblicato il saggio e andrebbe tradotto in italiano ‘La danza del popolo nero’ e non ‘La danza negra’. Il termine ‘negro’, in italiano, ha infatti una connotazione negativa [...]. La parola inglese ‘negro’, però, dagli anni Venti è utilizzata dalle avanguardie culturali americane con riferimento al popolo nero, a partire dal movimento della New Negro Renaissance [...]. Ha un valore semantico

“Come l’occhio dell’artista scruta e va a fondo nella comprensione delle *forme* di danza, così la competenza dell’antropologa esplora la forma, per cogliere la *funzione* culturale di passi, gesti, rituali nei luoghi conosciuti per esperienza diretta” (Mazzaglia 2016: 180, corsivi dell’autrice). Per Katherine Dunham l’analisi della funzione non può prescindere da uno studio accurato delle forme e delle differenze tra le danze. L’antropologa sostiene che “soltanto dopo mesi di osservazione continua e di partecipazione attiva ci si può rendere conto di come l’importanza attribuita a certe parti del corpo, al tipo di spazio in cui si svolge la danza, all’accento, al modo di muovere la testa, le mani e le braccia, determini alcuni elementi ben definiti che permettono di distinguere le diverse forme di danza” (Dunham 1990: 48). Tale possibilità di differenziare le danze si fonda inoltre su un attento studio della terminologia locale utilizzata per definirle – terminologia che spesso categorizza le forme coreutiche in base alle parti del corpo coinvolte nell’azione performativa – e sull’analisi degli aspetti organizzativi e materiali (strumenti musicali, abiti, simboli, ecc.) implicati. È a partire da questa indagine che è possibile indagare la funzione delle diverse danze, sacre e profane, individuali e collettive, che rispondono a bisogni sociologici e psicologici.

Delle danze sacre Dunham sottolinea il carattere estremamente codificato, che le allontana dallo stereotipo di espressioni libere e non controllate: il corpo del posseduto diviene la dimora di una specifica divinità, e quindi esegue movimenti talmente specifici che gli astanti sono in grado di stabilire quale sia il *loa* che in quel momento sta danzando attraverso il proprio adepto.

E proprio nell’aver dato rilievo all’estrema codificazione della gestualità coreutica Lévi-Strauss individua uno degli apporti fondamentali offerti da Dunham alla comprensione dei fenomeni analizzati:

“Il suo studio si fonda dunque su un triplo sistema di riferimenti: l’opposizione, e la complementarità, del sacro e del profano; il rapporto fra l’aspetto fisiologico e l’aspetto psicologico della danza considerata dal punto di vista dell’individuo; infine la doppia natura, psicologica e sociologica di una danza che, anche nelle sue manifestazioni apparentemente più individuali, intendo dire i fenomeni di possessione, afferma ‘modi convenzionali’ e segue ‘temi stabiliti’. Di fronte a manifestazioni nelle quali alcuni potrebbero vedere uno scatenarsi arbitrario dell’istinto, una sregolatezza dei sensi, o un’esplosione dell’inconscio, l’autrice si

positivo, legato al processo di ricostruzione dell’immagine dell’Afroamericano come soggetto culturale” (Mazzaglia 2016: 184).

rifiuta a ragione di vedere altro che operazioni 'simboliche e rappresentative' il cui ruolo principale, se non esclusivo, è 'confermare le realtà delle affermazioni del culto'" (Lévi-Strauss 1990: 8).

Quella che era considerata una danza selvaggia svela invece, a un'attenta analisi antropologica, il suo carattere ordinato e l'obbedienza a schemi precisi. Come osserva Stefano De Matteis nella postfazione all'edizione italiana di *Vodu. Le danze di Haiti*,

"Si può dire che per certi versi la Dunham offra il destro a Lévi-Strauss: seguendo le forme in cui avviene la conservazione di una cultura, si possono rintracciare delle *invarianti*, e quei 'modi convenzionali', quei 'temi stabiliti' che vengono affermati dai soggetti e dagli individui possono ricondurre il discorso alle manifestazioni di culto in modo da incasellare il tutto in ambiti 'sorvegliati', cioè in quello stretto confine tra la sociologia e la psicopatologia" (De Matteis 1990: 72, corsivo dell'autore).

Potremmo chiederci se Lévi-Strauss interpreta anche i danzatori del vodu come "teorici dello strutturalismo"¹². Certamente lo studio di Katherine Dunham, come già aveva osservato Alfred Métraux¹³, permette una lettura del vodu haitiano che lo affranca da connotazioni dispregiative e lo inserisce a pieno diritto nell'ambito dei fenomeni religiosi. In tal senso il suo lavoro si configura non solo come ricerca accademica, ma anche come strumento per il cambiamento sociale: l'antropologa e danzatrice è in grado di mostrarci come differenti forme di umanità ci aprano orizzonti di senso che una sola realtà culturale non riesce a restituire: si tratta di una concezione in perfetta sintonia con il pensiero di Lévi-Strauss, il quale, a conclusione della sua prefazione del libro di Dunham, scrive infatti: "[la cultura haitiana] offre un terreno privilegiato per lo studio di questi fenomeni di collaborazione fra tradizioni differenti in cui si trova la sola speranza in una vita migliore e più libera per popoli da lungo tempo umiliati, e, per gli altri, la scoperta di un'umanità più densa e più completa" (1990: 9).

¹² In un'intervista riportata nel film-documentario del 1991 *À propos de Tristes Tropiques* Lévi-Strauss spiega: "Per me è molto difficile ricostruire la mia storia intellettuale perché ho una pessima memoria. Ho sempre avuto la sensazione di essere sempre stato etichettato come uno 'strutturalista', e che io lo sia stato perfino da bambino. Però incontrare i bororo, che erano i grandi teorici dello strutturalismo, fu per me un dono di Dio" (cit. in Wilcken 2013: 79).

¹³ "A malevolent legend surround Vodun. Those who fervently practice the cults and those who learned to love them are grateful to Katherine Dunham for having brought to the white world the profound beauty and humanity of a religion in which the American Negroes have found new reasons to hope and live" (Métraux 2205: 387).

Bibliografia

ADAMS, ROBERT

2006 *Transformed by Katherine Dunham's Rich Ethnographies of Haiti*, in «Anthropology News», November, pp. 19-20.

ASCHEBRENNER, JOYCE

1999 *Katherine Dunham: Anthropologist, Artist, Humanist*, in Harrison, I.E. – Harrison, F.V. (eds.), *African American Pioneers in Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 137-53.

2002 *Katherine Dunham. Dancing a Life*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

BANKS, OJEYA CRUZ

2012 *Katherine Dunham: Decolonizing Anthropology Through African American Dance Pedagogy*, in «Transforming Anthropology», 20, 2, pp. 159-168.

BURT, RAMSAY

1998 *Alien Bodies. Representations of modernity, "race" and nation in early modern dance*, Routledge, London and New York.

2004 *Katherine Dunham's floating island of negritude. The Katherine Dunham Dance Company in London and Paris in the late 1940s and early 1950s*, in A. Carter (ed.), *Rethinking Dance History. A Reader*, Routledge, London, pp. 94-105.

CHIN, ELIZABETH

2010 *Katherine Dunham's Dance as Public Anthropology*, in «American Anthropologist», 112, 4, pp. 640-642.

2014a (ed.) *Katherine Dunham. Recovering an Anthropological Legacy, Choreographing Ethnographic Futures*, School for Advanced Research Press, Santa Fe.

2014b *Introduction*, in CHIN 2014a, pp. xiii-xxii.

CLARK, VÈVÈ A.

2005a (ed. or. 1978) *An Amazing Aura: Interview with Katherine Dunham*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 227-231.

2005b (ed. or. 1994) *Performing the Memory of Difference in Afro-Caribbean Dance. Katherine Dunham's Choreography, 1938-1987*, in *Kaiso! Writings by and about Katherine Dunham*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2005, pp. 320-340.

CLARK, V.A. – JOHNSTON, S.E. (eds.)

2005 *Kaiso! Writings by and about Katherine Dunham*, The University of Wisconsin Press, Madison.

DEE DAS, JOANNA

2017 *Katherine Dunham. Dance and the African Diaspora*, Oxford University Press, New York.

DE MARTINO, ERNESTO

2002 (ed. or. 1961) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano.

DE MATTEIS, STEFANO

1990 *Postfazione a Vodou. Le danze di Haiti*, Milano, Ubulibri, pp. 6 e 67-75.

DI BERNARDI, VITO

2010 *Tristi tropici e il pensiero delle origini nella danza*, in V. Sieni, *Tristi tropici*, Artout Maschietto, Firenze, pp. 5-21.

DUNHAM, KATHERINE

1990 *Vodou. Le danze di Haiti*, Milano, Ubulibri (ed. or. *Las danzas de Haití*, «Acta anthropológica», Mexico, II, 4, ma cfr. nota 1).

1994 (ed. or. 1969) *Island Possessed*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

2005a (ed. or. 1951) *Southland Program. A Dramatic Ballet in Two Scenes*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 341-342.

2005b (ed. or. 1963) *The Caribbean Islands Now and Then*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 392-397.

2005c (ed. or. 1942) *The Anthropological Approach to the Dance*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 508-513.

HERSKOVITS, MELVILLE JOAN

2007 (ed. or. 1937) *Life in a Haitian Valley*, Markus Wiener Publishers, Princeton.

HODSON, MILLICENT

2005 (ed. or. 1978) *How She Began Her Beguine*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 495-501.

HILL, CONSTANCE VALIS

1994 *Katherine Dunham's "Southland": Protest in the Face of Repression*, «Dance Research Journal», 26, 2: 1-10.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1960 *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1955, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris).

1969 *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris).

1990 (ed. or. 1950) *Prefazione a Vodou. Le danze di Haiti*, Ubulibri, Milano, pp. 7-9.

1996 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris).

2005 (ed. or. 1950) *Foreword to Katherine Dunham's Dance of Haiti*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 382-384.

LÉVI-STRAUSS, C. – ERIBON, D.

1988 *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1988, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris).

MANNING, SUSAN

2005 (ed. or. 2001) *Watching Dunham Dances, 1937-1945*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 256-266.

MAZZAGLIA, ROSSELLA

2016 *Introduzione a The Negro Dance*, in «Danza e Ricerca», pp. 177-185.

MÉTRAUX, ALFRED

2005 (ed. or. 1962), *Katherine Dunham: An Appreciation*, in CLARK – JOHNSTON 2005, pp. 385-387.

NATALI, CRISTIANA

2009 *Percorsi di antropologia della danza*, Libreria Cortina, Milano.

OLMSTEAD, MANDA

2017 *Développé: Katherine Dunham's diasporic dance*, in «Studies in Musical Theatre», XI, 3, pp. 303-310.

OSUMARE, HALIFU

2005 (ed. or. 2000) *Katherine Dunham, a Pioneer of Postmodern Anthropology*, in CLARK – JOHNSTON 2005, p. 612-623.

RAMSEY, KATE

2014 *Katherine Dunham and the Folklore Performance Movement in Post-US Occupation Haiti*, in CHIN 2014a, pp. 51-71.

ROBERTS, ROSEMARIE A.

2014 *Research-to-Performance Methodology. Embodying Knowledge and Power from the Field to the Concert Stage*, in CHIN 2014a, pp. 17-30.

QUIGLEY, COLIN

1998 *Methodology in the Study of Dance: Ethnology*, in S. J. Cohen (ed.), *International Encyclopedia of Dance*, New York, Oxford, Oxford University Press, vol. IV, pp.

WILCKEN, PATRICK

2013 *Il poeta nel laboratorio. Vita di Claude Lévi-Strauss*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 2010 *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*, Penguin, New York).

WOLFF, MARGARET

2004 *In Sweet Company. Conversations with Extraordinary Women about Living a Spiritual Life*, Jossey-Bass, San Francisco.

Abstract – ITA

Nel 1950 Claude Lévi-Strauss scrive la prefazione all'edizione francese del volume di Katherine Dunham *Vodu. Le danze di Haiti*. Antropologa, danzatrice, coreografa, Dunham conduce le sue ricerche sul campo negli stessi anni in cui Lévi-Strauss dà inizio alle sue spedizioni etnografiche tra i Caduveo, i Bororo e i Nambikwara. L'approccio alla ricerca sul campo dei due antropologi si avvale di metodologie agli antipodi: Dunham conduce le ricerche da sola, per lunghi periodi e seguendo una strategia immersiva, mentre Lévi-Strauss effettua soggiorni brevi, caratterizzati da un lavoro di équipe. Nonostante tali profonde differenze, Lévi-Strauss mostra di apprezzare le ricerche della collega sia per il suo originale - e per l'epoca straordinariamente innovativo - approccio metodologico, sia per le conclusioni a cui Dunham perviene relativamente alla forma e alla funzione delle danze haitiane.

Abstract – ENG

In 1950 Claude Lévi-Strauss wrote the preface to the French edition of Katherine Dunham's book *Vodu. The dances of Haiti*. Anthropologist, dancer, choreographer, Dunham conducted her field research in the same years in which Lévi-Strauss began his ethnographic expeditions among the Caduveo, Bororo and Nambikwara. The two anthropologists' approach to fieldwork uses methodologies which are polar opposites: Dunham conducted the research alone, for long periods and following an immersive strategy, while Lévi-Strauss carried out short stays, characterized by team work. Despite these profound differences, Lévi-Strauss shows that he appreciates his colleague's research both for her original - and for the time extraordinarily innovative - approach, and for the conclusions she draws regarding the form and function of the Haitian dances.

CRISTIANA NATALI

(PhD) insegna Antropologia culturale, Antropologia dell'Asia meridionale e Metodologie della ricerca etnografica presso l'Università di Bologna. Ha condotto ricerche nei territori dei guerriglieri tamil dello Sri Lanka e tra i tamil della diaspora. Si occupa in particolare di antropologia della danza e di antropologia del rito. Tra le sue pubblicazioni *Percorsi di antropologia della danza*, Libreria Cortina, Milano, 2009.

CRISTIANA NATALI

(PhD) teaches Cultural Anthropology, Anthropology of South Asia and Methodologies of Ethnographic Research at the University of Bologna. She has carried out fieldwork in the Tamil guerrilla territories in Sri Lanka and in the Tamil Diaspora. In particular, she works on the anthropology of dance and on the anthropology of ritual. Among her publications *Percorsi di antropologia della danza*, Libreria Cortina, Milan, 2009.

Musique et conscience

di DAVID POULIQUEN

Le présent article a pour objet la relation nébuleuse entre musique et conscience. L'action du stimulus musical sur les organismes vivants reste empreinte du mystère le plus profond. Autant l'acousticien saura déterminer précisément la fréquence de résonance d'un matériau et, par voie de conséquence, présentera l'impact d'un son spécifique sur un objet matériel donné dans le monde sensible, autant le musicologue et, plus simplement, un récepteur humain ne sauront identifier avec exactitude, au niveau physiologique, l'effet que produit un stimulus musical défini sur leur propre corps, ou sur un tout autre organisme vivant. Cela pose la question de l'influence de la musique et, par extension, de l'environnement sonore sur le vivant. Cela aussi bien sur des organismes doués de perception auditive notoire, par identification d'un organe sensoriel, que sur des organismes, à première vue, dépourvus de cette structure à l'instar des végétaux.

Nous disposons à ce jour d'un certain nombre d'études édifiantes démontrant scientifiquement l'action de la musique sur le vivant, au niveau organique, indépendamment il se pourrait même de toute forme de référentialité consciente ou inconsciente. Stella Ponniah et T. C. N. Singh ont par exemple été, au milieu du XX^e siècle, parmi les premiers chercheurs à apporter la preuve tangible de l'influence de la stimulation musicale sur la croissance des plantes (Singh – Ponniah 1955a, 1955b, 1963). Katherine Creath et Gary E. Schwartz ont récemment corroboré cette découverte en montrant que la musique augmente la vitesse de germination des graines de courgettes (*Cucurbita pepo*) et d'okra (*Abelmoschus esculentus*) (Creath – Schwartz 2004). De multiples applications pratiques sont actuellement testées et développées de par le monde, à l'instar d'une fascinante expérimentation du pouvoir de la musique de Mozart sur la culture viticole menée, depuis 2002, par deux équipes de recherche, rattachées à l'Université de Florence, dirigées respectivement par Stefano Mancuso pour la première et Andrea Lucchi pour la seconde, en association avec un viticulteur italien, Giancarlo Cignozzi, qui a mis à disposition des scientifiques son domaine toscan d'environ dix hectares baptisé *Il Paradiso di Frassina* (Cignozzi 2000). Le protocole comprend l'exposition des vignes durant une journée entière, soit vingt-quatre heures, à

la musique de W. A. Mozart, J. Haydn, A. Vivaldi et G. Mahler (Martinelli 2007). Les résultats sur la croissance des vignes et leur rendement sont véritablement saisissants.

Il s'agit donc, semble-t-il, d'un processus biologique autonome bien ségrégué des dispositions de l'intellect humain, par exemple, à interpréter consciemment le stimulus sonore, c'est-à-dire à lui donner un sens. Le monde végétal est d'ailleurs aussi très curieusement réceptif à l'excitation sonore alors même que les plantes, dirons-nous, ne semblent a priori disposer d'aucune structure dédiée spécialement à la perception des sons. Comment se fait-il donc qu'elles y soient malgré tout sensibles? Serait-ce l'indice d'une fonction biologique commune aux espèces animales et végétales? Nous nous contenterons d'apporter des éléments de réponse partiels à ce questionnement très intéressant, dans la mesure où notre objectif est uniquement de souligner ici que la musique a des spécificités qui ne peuvent être appréhendées que par des disciplines afférentes aux Sciences du vivant, notamment la biologie et les neurosciences. Nous concevons aussi au fil de notre enquête une définition de la musique.

L'hypothèse de la sensibilité des végétaux aux sons n'avait en soi rien d'in vraisemblable. Comme le remarque admirablement Monica Gagliano, chercheuse au Centre for Evolutionary Biology de l'University of Western Australia¹, en s'appuyant notamment sur les recherches de Johannes Müller et Linda A. Tsuji (2007), Geoffrey A. Manley et Paul Fuchs (2011):

“La capacité à percevoir les sons et les vibrations est une modalité sensorielle phylogénétique très ancienne, à l'origine de l'organisation du comportement de tous les organismes vivants et de leur relation avec leur environnement” (Gagliano 2012: 2 – ma traduction²).

L'histoire de l'évolution de la vie nous enseigne effectivement que la sensibilité aux ondes mécaniques est un héritage génétique partagé par tous les organismes vivants et, de ce fait, il serait aussi bien répandu chez les espèces animales que végétales. Pour nous en convaincre, examinons de plus près une autre publication importante, collective cette fois, à laquelle Monica Gagliano a également contribué:

“Pour percevoir le son et/ou les vibrations mécaniques, divers organismes ont développé une multitude d'organes sensoriels avec des structures morphologiques et des fonctions adaptées,

¹ Centre de biologie évolutionniste de l'Université d'Australie de l'Ouest. Ma traduction.

² Ci-après l'original: “The ability to sense sound and vibrations is a phylogenetically ancient sensory modality behind the behavioral organization of all living organisms and their relationship with their environment”.

et ont ajusté adéquatement leurs réponses sensorielles aux diverses sources, formes et substances à travers lesquelles les vibrations se propagent. Par exemple, les humains et la plupart des mammifères terrestres ont développé des structures auditives externes, le pavillon, afin de collecter les vibrations de l'air et de les transmettre au tympan, la première étape du couplage de la transformation de l'énergie acoustique en énergie mécanique. Cependant, la plupart des animaux qui entendent sont dépourvus d'une telle morphologie externe, et beaucoup n'ont pas de tympan. Les oiseaux et les grenouilles n'ont pas d'oreilles externes, mais leur ouïe peut être plus fine que la nôtre. Beaucoup d'insectes doués d'audition sont également dénués d'oreilles externes mais présentent tout de même des tympanes qui peuvent être trouvés à divers endroits du corps, selon les espèces. Chez les moustiques et les drosophiles, l'ouïe est obtenue par la médiation d'une spécialisation morphologique très différente, des antennes oscillant dans le champ sonore dotées à leur base d'un organe de Johnston ultrasensible mécaniquement. Fait étonnant, les serpents ne disposent ni d'oreilles externes ni de tympanes, pourtant leurs os maxillaires servent d'éléments de couplage pour détecter les vibrations du sol, et fournir des informations acoustiques à un système mécano-sensoriel pour ainsi dire cochléaire" (Gagliano – Mancuso – Robert 2012: 1 – ma traduction³).

Cet extrait souligne que les organismes vivants captent de multiples façons les sons et les vibrations dans leur environnement extérieur. En outre, le schéma de l'organe ou de l'appareil sensoriel dédié à cette fonction n'est pas universel. Les déclinaisons en sont variées, du pavillon couplé à un tympan comme, par exemple, dans l'espèce humaine, au mécanisme mécano-sensoriel des serpents. Cette observation balaie conséquemment bon nombre de poncifs sur l'audition. Elle permet ainsi de postuler l'existence de modes de perception qui nous seraient encore inconnus chez des espèces vivantes dont nous n'envisagions pas sérieusement jusque-là qu'elles puissent être sensibles aux stimuli sonores et vibratoires, à l'exemple des végétaux.

³ Ci-après l'original: "To perceive sound and/or mechanical vibrations, diverse organisms have evolved a diversity of sensory organs with adapted morphological structures and functions, and have tailored their sensory responses befittingly with the diverse sources, shapes and media through which vibrations propagate. For example, humans and most terrestrial mammals have evolved external auditory structures, the pinna, to collect airborne vibrations and transmit them to the eardrum, the first coupling stage of transformation of acoustical energy into mechanical energy. Yet, most auditory animals lack such external morphology, and many also have no eardrums. Birds and frogs have no outer ears, but their hearing can be more acute than ours. Many auditory insects also lack outer ears but still present eardrums that can be found at various locations on the body, depending on the species. In mosquitoes and fruit flies, hearing is mediated by a very different morphological specialization [*sic*], antennae oscillating in the sound field endowed with a mechanically ultrasensitive Johnston's organ at their base. Remarkably, snakes lack both outer ears and eardrums, yet their jawbones act as coupling elements to pick up ground-borne vibrations, and deliver acoustic information to a cochlea-like mechanosensory system".

Dans le domaine humain à présent, deux chercheurs japonais se sont illustrés par une publication datée de 2004. Den'etsu Sutto et Kayo Akiyama ont mis en évidence dans leurs travaux la corrélation entre les découvertes cliniques indiquant que la musique réduit la tension artérielle de nombreux patients et le constat que l'exposition musicale entraîne une forte hausse du niveau de calcium dans le sérum et de la dopamine dans le neostriatum (Sutto – Akiyama 2004). Leur découverte, outre d'avoir nettement contribué à éclaircir le mécanisme par lequel la musique affecte les fonctions cérébrales, laisse supposer une universalité de la réponse biologique du corps au stimulus musical. Cette piste ouvre la voie à de nouvelles perspectives curatives très intéressantes.

Il s'agirait là de réactions biologiques distinctes et affranchies du traitement émotionnel de l'information captée. Les données musicales n'auraient ainsi pas pour seule porte d'entrée l'esprit et ses méandres. Cela postule l'existence de récepteurs biologiques dissociés du mécanisme interprétatif de l'intellect humain ou animal, qui, partant, pourraient très bien être aussi observés chez des espèces non dotées d'une structure encéphalique⁴, à l'instar notamment des végétaux. Cette hypothèse relaie véritablement l'esprit au rang de simple spectateur des modifications du métabolisme entraînées par l'excitation musicale.

Pour accréditer cette thèse, il suffirait de réussir à montrer que la musique déclenche des réactions biologiques non tributaires de la digestion par l'esprit des éléments enregistrés par les sens. En d'autres termes, qu'elle franchit le mur de la conscience. Nous pourrions, pour ce faire, tâcher de totalement inhiber les fonctions cérébrales afférentes au traitement intellectuel des données prélevées par un sujet dans son environnement extérieur⁵, de façon à vérifier si le stimulus musical amène, chez ce sujet, à des réponses biologiques spécifiques. Si cela était observé, il faudrait alors en conclure que la musique exerce un pouvoir souverain et universel sur le vivant. Le cas échéant, il conviendrait, avant de ne définitivement écarter cette hypothèse, de réitérer l'expérience sur des cobayes dont, cette fois, l'intellect ne serait que partiellement inhibé, c'est-à-dire que le traitement de l'information recueillie s'effectuerait à des niveaux de conscience différents. Si, au terme de cette seconde expérience, nous devons constater des altérations du métabolisme chez les sujets dont l'entendement est le plus empêché, cela mettrait tout de même à

⁴ Nous tenons l'esprit comme la résultante observable d'une activité métabolique très complexe dont le siège est l'encéphale.

⁵ Cette expérimentation pourrait également être menée sur des organismes en état de mort cérébrale dont les fonctions vitales seraient maintenues par l'assistance de moyens cliniques.

jour l'action organique du code musical à de très bas degrés d'intellection.

Une expérimentation analogue ayant porté sur l'exposition de femmes enceintes à la musique permet déjà d'étayer en partie cette idée (Arya – Chansoria – Konanki – Tiwari 2012). Le développement progressif du système nerveux in utero, supporte effectivement le retranchement quasi-intégral de la capacité du fœtus à donner un sens à l'énoncé musical et, plus encore, à en actualiser la connotation culturelle. De ce fait, il ne demeure finalement que l'explication de la pré-organisation de structures organiques à associer une réponse biologique à l'excitation musicale. Or, les conclusions de ces tests sont saisissantes, puisqu'elles dévoilent que l'écoute de musique durant la grossesse influence fortement et avantageusement le comportement néonatal. La modalité de cet effet a fait, elle aussi, l'objet d'études approfondies qui s'accordent aujourd'hui à reconnaître que la musique se traduit pour le fœtus en une stimulation vibro-acoustique, vecteur de modifications comportementales (Al-Qahtani 2005).

Il pourrait s'agir d'un indice déterminant de la concomitance de l'effet inné de la musique, en tant que programmation biologique qui échappe primordialement à l'esprit, et de son pendant acquis, lié à l'apprentissage de l'étiquetage arbitraire des objets par le médium d'un système de signes. Claude Lévi-Strauss a raisonné, de façon éminente, sur cette *bi-modalité* de l'effet musical, dans le premier tome des *Mythologiques*, intitulé *Le cru et le cuit* (1964). Il y écrit:

“La grille externe, ou culturelle, formée par l'échelle des intervalles et les rapports hiérarchiques entre les notes, renvoie à une discontinuité virtuelle : celle des sons musicaux qui sont déjà, en eux-mêmes, des objets intégralement culturels du fait qu'ils s'opposent aux bruits, seuls donnés *sub specie naturae*. Symétriquement, la grille interne, ou naturelle, d'ordre cérébral, se renforce d'une seconde grille interne et, si l'on peut dire, encore plus intégralement naturelle: celle des rythmes viscéraux. Dans la musique, par conséquent, la médiation de la nature et de la culture, qui s'accomplit au sein de tout langage, devient une hypermédiation: de part et d'autre, les ancrages sont renforcés. Campée à la rencontre de deux domaines, la musique fait respecter sa loi bien au-delà des limites que les autres arts se gardent de franchir. Tant du côté de la nature que de la culture, elle ose aller plus loin qu'eux”
(Lévi-Strauss 1964: 36).

L'analyse lévi-straussienne est basée à la fois sur une décomposition structurelle de la musique et

sur des considérations d'ordre cognitif. L'anthropologue distingue deux composantes autonomes de la graphie musicale, à savoir les notes et le rythme, tout en soulignant l'extrême relativité que sous-tend la transcription du message sonore en une information biologique décryptable par le cerveau⁶. Il identifie ensuite ces éléments à l'ancrage culturel et naturel de la musique en l'homme. D'après lui, la musique comporte ainsi, d'une part, "une grille externe, ou culturelle, formée par l'échelle des intervalles et les rapports hiérarchiques entre les notes" et, d'autre part, une "grille interne, ou naturelle, d'ordre cérébral, se renforçant d'une seconde grille interne, encore plus intégralement naturelle: celle des rythmes viscéraux". Le crédit de ce raisonnement repose très largement sur le repérage méticuleux de phénomènes macroscopiques qui traduisent les comportements individuels et de groupe face au statut, à la pratique et à la réception de la musique au sein des sociétés humaines. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un postulat purement intuitif (Grosos 2008).

Cet examen critique souligne que certaines données palpables, de nature comportementale et culturelle, ont mis sur la piste de l'inscription de la musique dans le corps de l'homme. Cela, en outre, bien avant que les neurosciences ne soient techniquement en mesure d'appuyer la véracité de ces allégations. Quels sont au juste ces éléments glanés dans "le monde visible"?

L'élément fondamental sur lequel s'est bâti cet argument est directement tiré de la recherche en anthropologie et en ethnologie. Aussi surprenant que cela puisse paraître, ces informations ont bien été recueillies par des chercheurs pour qui la musique en elle-même n'a finalement qu'un intérêt périphérique. C'est en voulant comprendre le fonctionnement de sociétés humaines extra-occidentales par l'observation de leurs pratiques sociales et culturelles que les scientifiques occidentaux se sont confrontés à des phénomènes qui, d'abord, les désarçonnèrent parce qu'ils se situaient aux portes de l'irrationnel. Le carcan rationaliste des schémas interprétatifs usuels échouait alors invariablement à saisir la puissance exercée sur le corps de l'homme par les rites et la magie. Claude Lévi-Strauss, toujours, fait, à ce propos, un récit édifiant d'une cure shamanistique (Lévi-Strauss 1949). Il livre son interprétation d'une incantation⁷ aidant à un

⁶ "Le second continu [par référence au double-continu] est d'ordre interne. Il a son siège dans le temps psychophysologique de l'auditeur, dont les facteurs sont très complexes: périodicités des ondes cérébrales et des rythmes organiques, capacité de la mémoire et puissance d'attention" (Lévi-Strauss 1964: 22).

⁷ Claude Lévi-Strauss note (1949: 5) qu'il s'agit "du premier grand texte magico-religieux connu, relevant des cultures sud-américaines". Il remarque également que c'est "une longue incantation dont la version indigène occupe dix-huit pages découpées en cinq cent trente-cinq versets, recueillie auprès d'un vieil informateur de sa tribu par l'indien Cuna Guillermo Haya".

accouchement difficile au sein de la tribu indienne des Cunas, qui vivent sur le territoire de la République de Panama. L'anthropologue décrit la thérapie de la façon suivante:

“**L'objet du chant** est d'aider à un accouchement difficile. L'intervention du shaman se produit à la demande et, en cas d'échec, de la sage-femme. **Le chant** débute par un tableau du désarroi de cette dernière, décrit par sa visite au shaman, le départ de celui-ci pour la hutte de la parturiente, son arrivée, ses préparatifs consistant en fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confections des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent l'efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le shaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour de Muu, puissance responsable de la formation du fœtus. L'accouchement difficile s'explique, en effet, parce que Muu a outrepassé ses attributions et s'est emparée du *purba*, ou «âme», de la future mère. Ainsi **le chant** consiste entièrement en une quête: quête du *purba* perdu, et qui sera restitué après maintes péripéties, telles que démolition d'obstacles, victoire sur des animaux féroces, et, finalement, un grand tournoi livré par le shaman et ses esprits protecteurs à Muu et à ses filles, à l'aide de chapeaux magiques dont celles-ci sont incapables de supporter le poids. Vaincue, Muu laisse découvrir et libérer le *purba* de la malade; l'accouchement a lieu, et **le chant** se termine par l'énoncé des précautions prises pour que Muu ne puisse s'échapper à la suite de ses visiteurs” (Lévi-Strauss 1949: 5-6).

Outre le détail de la mythologie et de l'organisation des images employées par le shaman, il convient de remarquer que l'incantation est, dans l'extrait ci-dessus, à quatre reprises qualifiée de chant. Le support ou, plus exactement, la technique de la cure shamanique serait donc bien une formule musicale rituelle. D'ailleurs, C. Lévi-Strauss fait d'autres allusions aux caractéristiques musicales de la thérapie lorsqu'il ajoute:

“On va donc passer de la réalité la plus banale au mythe, de l'univers physique à l'univers physiologique, du monde extérieur au corps intérieur. Et le mythe se déroulant dans le corps intérieur devra conserver la même vivacité, le même caractère d'expérience vécue, dont, à la faveur de l'état pathologique et **par une technique obsédante** appropriée, le shaman aura imposé les conditions.

Les dix pages qui suivent offrent, **dans un rythme haletant, une oscillation de plus en plus**

rapide entre les thèmes mythiques et les thèmes physiologiques, comme s'il s'agissait d'abolir, dans l'esprit de la malade, la distinction qui les sépare, et de rendre impossible la différenciation de leurs attributs respectifs" (Lévi-Strauss 1949: 13).

La transition du monde extérieur au corps intérieur, comme l'explique l'anthropologue, procède, certes, de l'état pathologique de la parturiente, mais aussi de l'usage d'une «technique obsédante appropriée». Or, il semble bien que ce qu'il désigne comme une «technique obsédante», sans la nommer, soit en partie formée d'une musicalité primitive résonnant dans le corps. Il remarque en effet, en gras dans la citation ci-dessus, que le rythme accélère de façon intense, au point que le shaman est à bout de souffle. On imagine très bien qu'il anhéle, et que cet état soit communiqué à la femme qui accouche. Or, cet état de fait présente bel et bien une utilisation intuitive de la musique à des fins curatives. Le shaman fait usage d'une composante essentielle de la musique que C. Lévi-Strauss tient pour affecter le corps au plus profond. Il s'agit des «rythmes viscéraux» (Lévi-Strauss 1964: 36) dans le vocabulaire de l'anthropologue.

Ces observations sont d'ailleurs à rapprocher de travaux connexes, anthropologiques et cognitifs, ayant porté sur les pratiques magico-religieuses de sociétés humaines diverses. Aussi curieux que cela puisse paraître, dans cet univers si éloigné du rationalisme occidental où, qui plus est, l'on navigue dans la relativité culturelle la plus totale, un certain nombre de facteurs communs entre ces rites sont apparus. Parmi lesquels figure la musique.

Les études les plus pertinentes sur le sujet traitent des modalités d'accès à un état second, le plus souvent la transe. Michael Winkelman rend admirablement témoignage de cette recherche dans un article intitulé *Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis*⁸ qui est paru à l'été 1986 dans la revue "Ethos", publiée par l'American Anthropological Association⁹. Il y écrit:

"Research on the psychophysiological effects of different techniques and procedures frequently used for trance induction in magico-religious practices is reviewed to substantiate that a common set of psychophysiological changes in brain functioning occur as a result of diverse techniques. These changes share the characteristics of leading to a state of parasympathetic dominance in which the frontal cortex is dominated by slow wave patterns

⁸ «Les états de transe: un modèle théorique et une analyse transculturelle». Ma traduction.

⁹ Association américaine d'anthropologie. Ma traduction.

originating in the lower centers of the brain.

Auditory driving. **Rhythmic auditory stimulation** imposes a pattern upon the brain that is distinct from the normal asynchronous pattern (see Neher 1961, 1962, for reviews). This is referred to as “driving”, since the stimulus imposes a pattern on the listeners’ brain waves that can be measured with the electroencephalograph (EEG). Neher (1962) reviews research indicating that driving creates visual sensations of color, pattern, and movement, as well as organized hallucinations, seizures, and general emotional and abstract experiences. Rogers (1976) found that **chanting and music** create a similar pattern characterized by widespread EEG coordination, producing a high index of common activity in theta and low alpha among the experienced chanters, and dominance in the alpha band for the naive listeners. Vogel, Boverman, Klaiber, and Kun (1969) found two patterns of response to photic driving: (1) driving at the frequency of stimulation, and (2) driving at alpha regardless of the frequency of stimulation. These findings suggest that the cortex is easily set into oscillation at the alpha frequency, and that **a wide variety of percussions procedures** produce or enhance this state of dominance of slow wave frequencies”¹⁰ (Winkelman 1986: 178).

Ce commentaire indique que différentes techniques, ou procédés, de déclenchement de la transe, parmi lesquels figure notamment la stimulation auditive rythmique, en d’autres termes une formule musicale spécifique, entraînent un ensemble commun de changements psychophysiologiques dans le cerveau. Il ressort par là des travaux de M. Winkelman que la musique, au même titre que d’autres éléments comme le jeûne, la prise d’opiacés ou

¹⁰ Ma traduction ci-après: «La recherche sur les effets psychophysiologiques de différentes techniques et procédures fréquemment utilisées pour déclencher la transe dans les pratiques magico-religieuses est examinée pour fournir des preuves qu’un ensemble commun de changements psychophysiologiques dans le fonctionnement du cerveau s’opère suite à diverses techniques. Ces changements ont pour caractéristiques communes de mener à un état de dominance parasympathique dans lequel le cortex frontal est dominé par des modèles d’ondes lentes provenant des centres inférieurs du cerveau.

La conduite auditive. La stimulation auditive rythmique impose un modèle au cerveau qui est distinct du modèle asynchrone normal (voir Neher, 1961, 1962, pour compte rendu). C’est ce qu’on appelle “conduite”, puisque le stimulus impose un modèle aux ondes cérébrales de l’auditeur pouvant être mesurées par l’électroencéphalogramme (EEG). Neher (1962) donne un compte rendu de recherche montrant que la conduite crée des sensations visuelles de couleur, de motifs, et de mouvement, ainsi que des hallucinations organisées, des crises, et des expériences émotionnelles et abstraites générales. Rogers (1976) a constaté que la psalmodie et la musique créent un modèle similaire caractérisé par la coordination EEG généralisée, produisant un indice élevé d’activité commune dans thêta et alpha faible parmi les chanteurs expérimentés, et la dominance dans la bande alpha pour les auditeurs naïfs. Vogel, Boverman, Klaiber, et Kun (1969) ont découvert deux modèles de réponse à la conduite photique: (1) conduite à la fréquence de la stimulation, et (2) conduite à alpha indifféremment de la fréquence de la stimulation. Ces résultats suggèrent que le cortex est facilement mis en oscillation à la fréquence alpha, et qu’une grande variété de procédures de percussions produit ou accroît cet état de dominance des fréquences d’ondes lentes».

d'hallucinogènes qu'il mentionne par la suite (1986: 178-182), est finalement tout aussi susceptible d'induire des modifications profondes dans le fonctionnement organique d'un sujet. Cela valide bien la conviction de Claude Lévi-Strauss quant à l'ancrage de la musique dans le corps de l'homme. C'est d'ailleurs, une fois encore, le rythme, ou la percussion, qui est crédité de cette action sur l'organisme. Il s'agit d'une véritable démonstration de l'inscription de la musique dans le corps. Par surcroît, ces données renforcent solidement notre conviction relative au pouvoir qu'a la musique de passer à travers les mailles du filet de la conscience.

Cet approfondissement conclut indubitablement à l'existence d'une fréquence de résonance psychophysiologique du corps humain exposé à la musique. L'image empruntée à l'acoustique est en outre très commode, car elle laisse entendre qu'au moyen de techniques adéquates de calcul et d'investigation, nous pourrions déterminer précisément quelles sont les modalités postulées d'entrée en résonance psychique d'un homme, en termes de séquences musicales paramétrées.

Force est de constater qu'une kyrielle d'applications découleraient du succès de cette entreprise, dans des domaines éthiquement éloignés, allant de la manipulation des personnes à la médecine, en passant par l'éducation. Nous pourrions effectivement imaginer mettre au point des séquences de conviction ou de persuasion qui, appliquées par exemple aux stratégies de commercialisation, auraient pour objectif de rendre irrésistiblement attrayant un produit pour le consommateur. Sans encombrantes descriptions, disons simplement qu'un message plurisémiotique séquencé — forgé de texte, de geste et de musique —, dont la diffusion est méticuleusement échelonnée dans le temps, dans un contexte et dans un espace donné, peut insinuer progressivement des références et, même, faire naître des états d'esprit tels que la confiance chez un individu. Il s'agit en d'autres termes de programmer la réaction, ou réponse, d'un sujet à un stimulus. Cela revient plus ou moins à inhiber son esprit critique. Ces découvertes pourraient également servir à rénover ou à faire évoluer les techniques d'interrogatoire.

Dans une perspective médicale maintenant, ces suites paramétrées pourraient très bien, par exemple, former un traitement d'appoint des maladies cérébrales dégénératives, dans la mesure où l'on conçoit leur redoutable efficacité à générer une mémoire quasi-instantanée, mais certes invasive, chez un sujet. Dans tous les cas de figures, il ne s'agit non pas tant de solliciter l'attention de la personne, mais d'utiliser et de déformer l'intention première qui l'a fait se trouver dans une situation voulue ou non. La musicothérapie a par ailleurs déjà démontré dans d'autres champs ses

vertus en milieu hospitalier. D'après une étude (DeLoach-Walworth 2005) parue dans le "Journal of Pediatric Nursing"¹¹, elle réduirait significativement la dose de sédatifs qui doit être administrée aux patients, et permettrait conséquemment de réduire le nombre et l'implication des personnels autour du malade. Cela renvoie au pouvoir apaisant de la musique.

En matière d'éducation par la musique enfin, les grecs ont été, durant l'Antiquité, en Occident, de véritables précurseurs. Voilà pourquoi, il conviendrait d'analyser méticuleusement leur legs dans ce domaine de manière à peut-être identifier, qui sait, les embryons de potentiels séquences musicales paramétrées.

¹¹ Journal de puériculture. Ma traduction.

Bibliographie

AL-QAHTANI, NOURA H.

2005 *Fœtal response to music and voice*, in «Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology», vol. 45, n° 5, pp. 414-417.

ARYA, R. – CHANSORIA, M. – KONANKI, R. – TIWARI, D. K.

2012 *Maternal Music Exposure during Pregnancy Influences Neonatal Behaviour: An Open-Label Randomized Controlled Trial*, in «International Journal of Pediatrics», Hindawi Publishing Corporation.

CIGNOZZI, GIANCARLO

2000 *Music and Wines*, in «Il Paradiso di Frassina».
(Consulté le 27 octobre 2013 <http://www.alparadisodifrassina.it/sito.php?lang=en>)

CREATH, K. – SCHWARTZ, G. E.

2004 *Measuring Effects of Music, Noise, and Healing Energy Using a Seed Germination Bioassay*, in «Journal of Alternative and Complementary Medicine», Volume 10, pp. 113-122.

DELOACH-WALWORTH, DARCY

2005 *Procedural-Support Music Therapy in the Healthcare Setting: A Cost-Effectiveness Analysis*, in «Journal of Pediatric Nursing», The Florida State University & Tallahassee Memorial Healthcare, Tallahassee, vol. 20, pp. 276-284.

GAGLIANO, MONICA

2012 *Green Symphonies: a Call for Studies on Acoustic Communication in Plants*, in «The Official Journal of the International Society for Behavioral Ecology (ISBE)», Oxford University Press.

GAGLIANO, M. – MANCUSO, S. – ROBERT, D.

2012 *Towards Understanding Plant Bioacoustics*, in «Trends in Plant Science», Cell Press, vol. 17, n° 6.

GROSOS, PHILIPPE

2008 *L'existence musicale. Essai d'anthropologie phénoménologique*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, pp. 15-18.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1949 *L'Efficacité symbolique*, in «Revue de l'histoire des religions», tome 135, n° 1, pp. 5-27.

1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

MANLEY, G. A. – FUCHS, P.

2011 *Recent advances in Comparative Hearing*, in «Hearing Research», Elsevier, vol. 273.

MARTINELLI, NICOLE

2007 *Grape Expectations: Vines May Love Vivaldi*, in «WIRED, Science: Discoveries» (consulté le 27 octobre 2013 http://www.wired.com/science/discoveries/news/2007/06/music_and_wine)

MÜLLER, J. – TSUJI, L. A.

2007 *Impedance-Matching Hearing in Paleozoic Reptiles: Evidence of Advanced Sensory Perception at an Early Stage of Amniote Evolution*, in «PLOS One», PLOS, Cambridge.

SINGH, T. C. M. – PONNIAH, S.

1955a *Effect of Musical Sound on Veena on Balsam*, «Proceedings of the Behar Academy of Agricultural».

1955b *On the Response of Structure of the Leaves of Balsam and Mimosa to Musical Sound of Violin*, «Proceedings of the Indian Scientific Congressional Association».

1963 *On the Effect of Music and Dance on Plants*, in «Behar Agricultural College Magazine»

SUTTO, D. – AKIYAMA, K.

2004 *Music Improves Dopaminergic Neurotransmission: Demonstration Based on the Effect of Music on Blood Pressure Regulation*, University of Tsukuba, Institute of Medical Science.

WINKELMAN, MICHAEL

1986 *Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis*, in «Ethos», American Anthropological Association, vol. 14, n° 2, pp. 174-203.

Abstract – ITA

Il presente articolo vuole mostrare come la musica possa passare attraverso le maglie della rete della coscienza. Mira ad incoraggiare indagini in profondità e ricerche multidisciplinari in un promettente campo di studio. In tempi brevi potrebbe, infatti, stimolare una vasta gamma di innovazioni scientifiche e tecniche in diversi settori tra i quali la medicina, la didattica, gli strumenti d'indagine ed il neuromarketing. Lo scarto etico tra tutte le sue potenziali applicazioni e conseguenze solleva maggiori preoccupazioni afferenti alla sua messa in opera da ditte private. Dovrebbe esclusivamente servire l'interesse pubblico. Gli effetti della musica sul corpo sono stati riscoperti dall'Occidente, in maniera quasi fortuita, tramite il lavoro di antropologi ed etnologi che hanno condotto indagini sul terreno in immersione totale nelle culture "altre". È precisamente a questo punto che l'eredità lévi-straussiana acquista la sua pertinenza nello studio qui proposto. Inoltre si deve rilevare che Claude Lévi-Strauss ha prestato grande attenzione alle componenti musicali che entrano nella formula, almeno parzialmente, della cura sciamanica.

Abstract – ENG

The present article sets out to show that music can well slip through the mesh of consciousness. It is intended to foster deep inquiry and multidisciplinary research in a newly-born and very promising field of study. It could, indeed, soon, provide society with a set of scientific as well as technical innovations pertaining to different domains such as medicine, education, interrogation techniques, and neuromarketing. The ethical gap between all its possible applications and consequences raises major concerns about its implementation by private-sector companies. It should exclusively serve public interest. Music's effects upon the human body have been rediscovered in the West, quite accidentally, through the work of anthropologists and ethnologists who carried out field studies involving total immersion in indigenous cultures. It is precisely at this point that the Lévi-straussian legacy acquires its relevance to my inquiry. Besides it is worth noting that Claude Lévi-Strauss paid great attention to musical components which, at least partially, make up the shamanistic cure.

DAVID POULIQUEN

è docente presso il Dipartimento di Studi Inglesi dell'Università di Angers in Francia. Si specializza nello studio dell'Adattamento operistico del dramma shakespeariano, e nello studio della tecnica vocale e della cognizione musicale. Ha studiato il canto e l'opera lirica sotto la guida del basso baritono-americano Richard Cowan. Ha conseguito il suo PhD in Musica con Lode all'Università di Rennes 2, ed il suo PhD in Scienze Umanistiche all'UNIMORE.

DAVID POULIQUEN

is Lecturer in the Department of English Studies at the University of Angers, France. He specialises in the operatic adaptation of Shakespeare's tragedies as well as vocal technique and music cognition. He has studied Voice and Opera under the guidance of the American bass-baritone Richard Cowan. He received his PhD in Music with Distinction from the University of Rennes 2, France, and he was awarded his PhD in Human Sciences from the University of Modena and Reggio Emilia.

Il Giappone in Lévi-Strauss: un lavoro di bricolage

di MATTEO CASARI

Con il termine *bakumatsu* gli storici indicano la parte conclusiva del lungo governo militare (*bakufu*) retto dal clan Tokugawa (1603-1868) dal quale si giunse alla restaurazione del potere imperiale del periodo Meiji (1868-1912). Tale fase vide un progressivo sgretolarsi delle fondamenta politiche e culturali che per secoli avevano retto la vita dell'arcipelago, sgretolamento che produsse effetti a tratti dirompenti stante il periodo di isolamento (*sakoku*) che dai primi decenni del XVII secolo i Tokugawa avevano imposto e che ora si ribaltava in una presenza tanto ingente quanto improvvisa di elementi esogeni. Sebbene la chiusura del Paese all'estero e il conseguente divieto per i giapponesi di espatriare non siano mai stati applicati in maniera assoluta, il *sakoku* incorniciò un frangente di fortissimo isolamento che varie potenze occidentali – impegnate nella loro espansione coloniale e nell'individuazione di avamposti commerciali e nuovi mercati – tentarono di scardinare già tra XVIII e XIX secolo. La resistenza del *bakufu* si incrinò solo nel 1854 con il Trattato di Kanagawa, firmato con il commodoro Perry, emissario degli USA, nel quale si sanciva la possibilità di accedere ad alcuni porti per il rifornimento delle navi, l'assistenza ai naufraghi statunitensi e l'accoglienza in suolo giapponese di un console:

“Il 1954 è considerato come una data epocale nella misura in cui il Trattato di Kanagawa segnò l'inizio dello sfaldamento della politica del *sakoku*, proiettando il Giappone verso una progressiva, rapida e completa riapertura del paese (*kaikoku*) al mondo esterno. Sebbene in passato esso non fosse del tutto impermeabile a contatti e scambi con l'estero, la riapertura ebbe profonde ripercussioni su vari aspetti della vita politica giapponese” (Caroli-Gatti 2009: 131).

Il *sakoku*, che potrebbe richiamare in chi abbia poca familiarità con la storia giapponese secoli bui, è stato piuttosto una lunga parentesi di straordinaria elaborazione culturale che ha visto consolidare linguaggi artistici fioriti in epoca Tokugawa quali il *bunraku* e il *kabuki*, per le arti sceniche, e la stampa xilografica *ukiyo-e*, per le arti visive, limitandoci solo ad alcuni esempi. Si

potrebbe considerare quello, inoltre, il periodo in cui diverse pratiche artistiche e artigianali nate in precedenza hanno compiuto la loro maturazione e formalizzazione in discipline artistiche assurgendo al rango di *Vie, michi*, o *dō* secondo la designazione comunemente nota nella vulgata (Tollini 2017).

Nel periodo Tokugawa i *chōnin*, la cosiddetta borghesia cittadina formatasi nei grandi centri urbani, su tutti Edo (odierna Tokyo), era politicamente poco rilevante ma economicamente e culturalmente assai dinamica. Di fatto si può sostenere che abbia inventato una cultura a propria immagine e per il proprio uso con *kabuki* e *ukiyo-e* quali fulcri nodali. *Kabuki* e *ukiyo-e* sono tra loro profondamente intrecciati costituendo, il primo, un soggetto privilegiato per la seconda: si contano innumerevoli serie legate al teatro *kabuki*, serie che potevano ottenere un successo tale da venir riprodotte in migliaia di esemplari. È il caso di *Yakusha mitate Tōkaidō gojūsan eki* (Le 53 stazioni del Tōkaidō paragonate agli attori) a firma di Kunisada (1852), un successo commerciale senza pari visto che di alcune sue stampe sono state vendute dalle 6.000 alle 7.000 copie (Paternolli in Wada – Casari 2010: 165).

Le stampe xilografiche giapponesi, frutto del lavoro congiunto di quattro figure imprescindibili - l'artista, l'incisore, lo stampatore e l'editore - sono forse il miglior esempio di connubio tra la qualità propria del prodotto artigianale e la quantità propria di un sistema produttivo a carattere industriale: qualità e quantità di queste opere ne hanno indubbiamente favorito l'ampia diffusione in Occidente dove, nella seconda parte del XIX secolo, hanno intercettato l'interesse di intellettuali e artisti fino a giungere al più vasto pubblico popolare. *En passant*, e in forma consapevolmente semplicistica poiché non è nelle finalità di questo intervento approfondire la questione, va ricordato che la restaurazione Meiji ha dato luogo ad un iniziale moto di acritica occidentalizzazione, con conseguente perdita di interesse per i prodotti artistici, e non solo, autoctoni che furono ampiamente svenduti all'estero andando a nutrire un mercato in costante espansione. Fortunatamente tale deriva fu presto corretta nel segno della modernizzazione, nuovo orizzonte perseguito sul motto *wakon-yōsai*, spirito giapponese, tecnica occidentale. L'azione politica Meiji e la capacità di trasformazione del Paese che ne fu il frutto permise al Giappone di scongiurare il paventato rischio di colonizzazione - la situazione asiatica del tempo rendeva un simile orizzonte più che plausibile - e di affacciarsi in pochi decenni sullo scenario internazionale come un moderno stato nazionale.

L'ingente afflusso di notizie e prodotti provenienti dal lembo più orientale dell'Asia, ora aperto e disponibile, sfociò in una complessa e variegata forma di appropriazione della cultura nipponica in ambito occidentale che prese il nome di giapponismo, resa italiana del francese *japonisme* proposto per la prima volta dall'artista Philippe Butry nel 1872. In Francia e in Inghilterra il giapponismo giocò un ruolo di particolare rilievo e contribuì, nelle sue adozioni più alte e consapevoli, allo sviluppo delle tendenze moderniste lì in elaborazione. Chiba Yoko, ricostruendo le forme e le modalità di appropriazione dell'estetica giapponese e le relative ricadute nei movimenti modernisti francesi e inglesi, individua tre fasi di sviluppo storico del giapponismo:

“Although the key stages of its development are demarcated differently by various scholars, there is general agreement that the first initiatory and initiate phase began with the opening of country effected by Commodore Perry in 1854 and continued up to 1867, the year of the first *Exposition Universelle* in Paris; the second phase, in which the influence extended to the bourgeois, was from 1868 to around 1883, during which time a taste for things Japanese swept throughout Europe as well as attracting attention in America; the third or popular phase lasted until about the outbreak of WWI, although for the general public a decline had begun to set in following the Russo-Japanese War (1904-05) which changed the image of Japan from the nation of flower beauty to that of might” (Chiba 1998: 3).

È verosimilmente nella terza fase, quella popolare, che Rymond Lévi-Strauss (1881-1953) deve aver costituito la collezione familiare di stampe xilografiche giapponesi che poi, quali simboli tangibili di apprezzamento per i successi scolastici del figlio, sarebbero passati nelle disponibilità di un Claude ancora bambino. La prima stampa donata dal padre al figlio ha indotto in quest'ultimo la sua prima emozione estetica e ha fatto attecchire in lui, con la forza di un *imprinting*, un personale immaginario nipponico:

“Nessun'altra influenza, oltre a quella rappresentata dalla civiltà giapponese, ha così precocemente contribuito alla mia formazione intellettuale e morale. Attraverso vie modeste, certo: mio padre, che era un pittore legato agli impressionisti, da giovane aveva riempito una grossa scatola di cartone di stampe giapponesi e me ne aveva regalata una quando avevo cinque o sei anni. La vedo ancora: una tavola di Hiroshige, piuttosto rovinata e senza margini, che ritraeva donne a passeggio sotto grandi pini di fronte al mare.

Sconvolto dalla prima emozione estetica che abbia provato, l'adagai sul fondo di una scatola che mi aiutarono ad appendere sopra il mio letto. La stampa sostituiva il panorama che si sarebbe dovuto scoprire dalla terrazza di questa casetta che, settimana dopo settimana, mi impegnavo ad arredare con mobili e personaggi in miniatura importati dal Giappone [...] (Lévi-Strauss 2011: 5-6).

Questo intimo racconto, grazie al lavoro dell'antropologo africanista Kawada Junzo che ha raccolto in una tutto sommato recente pubblicazione vari scritti sparsi e poco noti di Lévi-Strauss legati al Giappone, dà plastica evidenza del contatto iniziatico del padre dello strutturalismo con il Giappone. Le parole qui riportate sono tratte dall'*incipit* dell'introduzione alla prima edizione giapponese di *Tristi tropici* data alle stampe nel 1977, di poco in anticipo rispetto al primo dei cinque viaggi compiuti in Giappone da Lévi-Strauss a partire da quell'anno fino al 1988. Boris Wiseman (2007: 1), in un volume votato a indagare la teoria estetica lévi-straussiana nell'intreccio a più livelli con la sua idea antropologica, sceglie di partire proprio dal racconto dell'allestimento della scatola, o finestra, giapponese – domandandosi un po' retoricamente se l'episodio non abbia giocato un ruolo primario nella formazione umana e psichica dell'antropologo francese – rimarcandone l'importanza, la funzione tutt'altro che marginale nel comprendere il profilo dello studioso in ordine all'impalcatura teorica che avrebbe sviluppato: le produzioni simboliche ed estetiche saranno, in effetti, oggetti di interesse privilegiato per l'analisi strutturale.

Si pensi a *Tristi tropici*, libro scritto "per il dibattito pubblico più che per lo specialismo scientifico", nel quale, però, "non mancano pagine di etnologia strutturale in senso stretto: è il caso ad esempio di un fascinoso capitolo dedicato all'analisi stilistica delle pitture corporee dei Caduvei, destinato a diventare un caposaldo dell'antropologia dell'arte [...]" (Dei 2014: 26-27). In quelle pagine (Lévi-Strauss 1955: 156-166) l'antropologo francese individua una lunga serie di opposizioni binarie nell'arte caduvea – uomini-scultori, donne-pittrici; naturalismo, astrazione; simmetria, asimmetria, ecc. – leggendone il ruolo in relazione allo stile e alle analogie di quest'ultimo con il piano sociologico poiché: "l'insieme dei costumi di un popolo è contrassegnato sempre da uno stile; questo forma dei sistemi". L'arte, una "chirurgia pittorica [che] opera una specie di innesto dell'arte sul corpo umano" esprime la società, le sue gerarchie, le sue istituzioni manifeste e quelle agenti in latenza:

“Essi non hanno dunque avuto la possibilità di risolvere le loro contraddizioni, o almeno di potersene dissimulare grazie a delle istituzioni artificiose. Ma questo rimedio che è loro mancato sul piano sociale, o che non hanno creduto bene di considerare, non poteva tuttavia sfuggir loro del tutto. Insidiosamente ha continuato a turbarli. E poiché non potevano prenderne coscienza e viverlo, si sono messi a sognarlo. Non sotto una forma diretta che avrebbe urtato contro i loro pregiudizi; ma sotto una forma trasposta e in apparenza inoffensiva: nella loro arte” (Lévi-Strauss 1955: 166).

I pochi dettagli forniti da Lévi-Strauss per farci immaginare la stampa di Hiroshige, riprendendo le fila del discorso dopo la breve digressione, non permettono di individuare con certezza l'opera nella sterminata produzione *ukiyo-e*. La succinta descrizione, che di per sé attiva un certo qual esotismo per il senso di lontananza evocato dall'evanescenza del soggetto pittorico e per l'implicito eco giapponista dell'arredare con mobili e personaggi provenienti dal Giappone, amplifica il tono narrativo dell'*incipit* stemperandolo in una sfocatura quasi onirica. Un racconto, più che una cronaca storica, che mira a trasmettere il senso più che il significato o, secondo altre categorie, ad abitare il *mithos* più del *lógos*. Ci troviamo nel campo del noto paradosso sul pensiero scientifico dell'uomo neolitico e moderno sviluppato ne *Il pensiero selvaggio*, nell'interstizio che separa e unisce le scienze esatte e naturali e la “scienza del concreto”:

“[...] l'uno approssimativamente adeguato a quello della percezione e dell'intuizione, l'altro spostato di piano; come se i rapporti necessari che costituiscono l'oggetto di ogni scienza, neolitica o moderna che sia, fossero raggiungibili attraverso due diverse strade, l'una prossima all'intuizione sensibile, l'altra più discosta” (Lévi-Strauss 1962: 28).

La finestra aperta su un altrove lontano nel tempo e nello spazio – il Giappone – costruita e perfezionata progressivamente dal piccolo Lévi-Strauss è in connessione analogica con le direttrici lungo le quali la storia e l'antropologia si snodano: nel tempo la prima, nello spazio la seconda¹. E lo spazio, non il tempo, è pure l'asse lungo il quale per Lévi-Strauss i miti si trasformano istituendo

¹ È importante sottolineare che mito e storia non istituiscono, per Lévi-Strauss, polarità antitetiche, piuttosto una peculiare forma di continuità e addirittura permutabilità come lo stesso ha ribadito in più sedi: “Sono abbastanza propenso a credere che, nella nostra società, la storia abbia preso il posto della mitologia e adempia alla stessa funzione. [...] Il divario fra mitologia e storia che esiste, in qualche misura, nella nostra mente, può probabilmente essere colmato studiando una storia che non è concepita come qualcosa di separato dalla mitologia, ma come una sua continuazione” (Lévi-Strauss 2002: 55).

l'invarianza su cui si fonda il cimento dell'antropologo impegnato a decodificare l'ossimorico rapporto tra dettagli comuni e contingenze specifiche di complessi mitologici rintracciabili su scala planetaria.

Il Giappone rappresenta per Levi-Strauss l'altrove per eccellenza, lo spazio complementare che integra il quadro consentendo di giungere a ciò che si situa oltre la superficie, che sta in profondità e custodisce il misterioso passato condiviso dell'uomo. Il Giappone è *La faccia nascosta della luna*, questo il titolo perspicuo dato ad un intervento del 1979 proposto a conclusione di un importante convegno parigino di studi giapponesi:

“[...] non posso non essere consapevole dell'ironia lampante legata alla situazione in cui mi trovo, perché, a dire il vero, se aveste voluto concludere in modo pratico per dimostrare l'urgenza, l'importanza e la necessità di sviluppare gli studi giapponesi in Francia, non avreste sicuramente potuto fare di meglio che invitare qui – come lo psichiatra che presenta un paziente al suo uditorio – qualcuno che non ne sa assolutamente nulla. A meno che non abbiate avuto un'altra idea: forse, dopo sedute che avrebbero mostrato in qualche caso l'austera dignità del *nō*, e in altri il movimento del *kabuki*, si sarebbe dovuto introdurre verso la fine una specie di piccolo *kyōgen*, nel quale mi sarebbe attribuito il ruolo dell'ingenuo perduto in mezzo ai dotti e che mostra, con la sua goffaggine, di non saper distinguere un ventaglio da un ombrello – come in *Suehirogari* – o, attraverso riflessioni che vi presenterà, che è molto portato a prendere, come diciamo in Francia, lucciole per lanterne. Ma, alla fine, sono pronto ad assumere questo ruolo, non fosse altro che per la riconoscenza verso la Japan Foundation, che mi ha permesso, durante una visita di cui oso appena dire in questa sede che non ha superato le sei settimane, di produrre una vera svolta nel mio pensiero e nella mia vita” (Lévi-Strauss 2011: 65-66).

Al netto della retorica dovuta alla circostanza, l'affermazione finale giustifica la lunga citazione. Lévi-Strauss, leggendo questo passo e estensivamente la raccolta curata da Kawada, si dimostra un ottimo conoscitore della cultura giapponese sebbene non sia uno specialista. E questo scarto, questa differenza tra una competenza specialistica che avrebbe certamente potuto acquisire e una conoscenza altrettanto ampia ma asistemica e libera come quella di un amatore – di un *bricoleur* – sembra dover essere sottoposta a tutela pena il possibile raffreddamento della sua incandescenza emotiva, sentimentale. Diviene così emblematico, nella già ricordata introduzione

alla prima edizione giapponese di *Tristi tropici*, questo passaggio: “Tuttavia non sono mai stato in Giappone. Non che siano mancate le occasioni: ma, senza dubbio, in larga misura, per il timore di confrontare con l’immensa realtà quanto per me rimane ancora ‘il verde paradiso di giovani amori’” (Levi-Strauss 2011: 7). Chiosa Kawada: “È un Lévi-Strauss innamorato del Giappone, quello che si trova in questo volume [...]” (Kawada in Lévi-Strauss 2011: 8-9). Innamorato di un’idea che tenta di sfuggire alla necessità di riprovare i fatti per essere ritenuta vera, che non vuol cedere alla fredda evidenza autoptica o, più correttamente, che sceglie di rimanere legata alla propria mitologia per continuare ad essere sentita più che capita (Lévi-Strauss 2002: 53-54). Rifacendosi ad una proposta teorica di Maurice Pinguet, Giorgio Amitrano nell’articolo *Il Giappone in noi. Immagini occidentali tra esotismo e empatia* suddivide i “lettori” del “testo Giappone” in due categorie: quelli legati ad una visione tardo-esotica che sopravvalutano la differenza e rifuggono da ogni possibile rispecchiamento assegnando il Giappone ad una alterità totalmente separata, e “i lettori empatici, che decifrano il ‘testo Giappone’ e vi si rispecchiano, riconoscendo le differenze come elementi attraenti e coesivi” (Amitrano in Wada – Colangelo 2012: 30). Lo sguardo di Lévi-Strauss sul Giappone è di questo secondo tipo, uno sguardo che introietta ed empatizza.

Il termine *bricoleur* usato da Lévi-Strauss in parallelo a quello di ingegnere per chiarire i piani di competenza della scienza del concreto e delle scienze esatte, grumo argomentativo de *Il pensiero selvaggio*, ha avuto enorme fortuna tanto da superare abbondantemente il valore metaforico assegnatogli dal nostro². Riassume efficacemente Stefano Dei (2014: 22):

“Per chiarire le relazioni tra i due tipi di pensiero Lévi-Strauss propone l’esempio del *bricoleur* e dell’ingegnere. Il primo è un costruttore che fa tutto con le proprie mani, utilizzando (o meglio, riutilizzando) pezzi che trova già pronti e che magari ha messo da parte: aggiusta, modifica, misura ‘a occhio’, giunge a compromessi con la materia grezza che si trova di fronte. Il secondo parte da un progetto, cioè da un modello astratto, e costruisce ad hoc i pezzi che gli servono per la sua realizzazione finale”.

² Sull’acquisizione del termine e del concetto in area umanistica e scientifica si veda Johnsonn 2012. “The aim of this article is not to investigate the different interdisciplinary appropriations of *bricolage* — this would need to be the object of a separate study. However, what these appropriations demonstrate is the status of *bricolage* as a kind of universal concept, applicable beyond its original instance of enunciation in *The Savage Mind*, and therefore the importance of returning to this text in order properly to understand the generative potential of the concept” (Johnson 2012: 356).

Banalizzando alquanto non pare improprio vedere nel piccolo Lévi-Strauss intento a costruire e arricchire la sua scatola giapponese un *bricoleur* al lavoro in un atteggiamento non dissimile nell'approccio adottato, oramai adulto, al Giappone:

“[...] per lui, la regola del gioco consiste nell'adattarsi sempre all'equipaggiamento di cui dispone, cioè a un insieme via via 'finito' di arnesi e di materiali, peraltro eteroclitici, dato che la composizione di questo insieme non è in rapporto con il progetto del momento, né d'altronde con nessun progetto particolare, ma è il risultato contingente di tutte le occasioni che si sono presentate di rinnovare o di arricchire lo *stock* o di conservarlo con i residui di costruzioni e di distruzioni antecedenti” (Lévi-Strauss 1962: 30).

In un'ampia percentuale di casi gli articoli dedicati da Lévi-Strauss al Giappone sottolineano il suo interesse per il lavoro, inteso quale pratica professionale negli ambiti dell'artigianato, propriamente artistico e non, e delle arti applicate e performative. Ricorda a più riprese gli incontri con tessitori, tintori, decoratori di *kimono*, ceramisti, fabbri, falegnami, doratori, laccatori, carpentieri, pescatori, produttori di *sake*, cuochi, pasticceri, marionettisti, musicisti, ecc. Nel tentativo di confermare il ruolo di altro complementare al Giappone, attribuisce grande rilievo a pratiche operative che si producono in maniera inversa rispetto l'uso occidentale. Ad esempio infilare l'ago spingendo la cruna verso il filo, cucire spingendo il tessuto verso l'ago, salire a cavallo da destra, segare tirando la sega verso di sé e non spingendola in avanti e via dicendo. Queste osservazioni lo conducono a due conclusioni. La prima si riferisce alla costruzione del sé che, in Giappone, assumerebbe un moto centripeto essendo il soggetto non annullato – il riferimento implicito è qui ad uno dei portati buddhisti più noti e al contempo più complessi da intellighere – ma slittato di posto rispetto la dinamica della sua insorgenza: non è una causa, come in Occidente, ma un risultato (Lévi-Strauss 2011: 56-63). La seconda punta sulla lettura delle differenze in chiave di rovesciamenti simmetrici e, va da sé, “la riconosciuta simmetria tra due culture le unisce opponendole” (Lévi-Strauss 2011: 158): la faccia nascosta della luna si fa nuovamente vedere.

Si può ulteriormente approfondire l'interesse di Lévi-Strauss per il lavoro, specie manuale, tramite un altro scritto minore, poco noto, grazie al quale sarà possibile dare brevemente conto di una iniziativa seminale giapponese – legata alla tutela del patrimonio culturale immateriale – che vari paesi asiatici hanno fatto propria ma che annovera un solo corrispettivo europeo proprio in Francia.

Il primo febbraio 1986 a Precoto, in provincia di Udine, Lévi-Strauss pronuncia un discorso in occasione del conferimento del Premio Internazionale Nonino (Lévi-Strauss 2008). L'apertura è destinata ad una confidenza fatta all'uditorio per metterlo a parte del fatto che, per l'oratore, il premio che più di tutti, tra i molti ricevuti, lo ha inorgoglito rendendolo fiero è stato quello di Miglior Operaio di Francia ottenuto nel 1980. La sensibilità di un etnologo verso il lavoro è amplificata dal non considerarlo solo un modo attraverso il quale l'uomo interviene sulla natura modificandola – relazione univoca del primo sulla seconda – ma dalla coscienza dei nessi di reciprocità e mutua collaborazione che può addirittura proiettare la relazione in una dimensione trascendentale. Da qui la prossimità tra lavoro manuale e intellettuale, entrambi necessari nello sforzo di comprendere il mondo. Riflettendo poi sull'alveo del mondo contadino, e sulla relazione uomo-natura, Lévi-Strauss argomenta in merito allo sfruttamento delle risorse e all'impoverimento della coltivazione, sempre più schiacciata su pochi prodotti selezionati per la loro grande resa, il che porta alla scomparsa di specie agricole e dei loro modi di produzione. Si rende necessaria una tutela della biodiversità, ma non solo: "Non dovremmo forse andare ancora più in là e, non contenti di conservare i risultati di quei modi di produzione arcaici, sforzarci anche di tutelare gli insostituibili *savoir-faire* grazie ai quali quei risultati furono acquisiti?" (Lévi-Strauss 2008).

La salvaguardia del *savoir-faire* si pone a fondamento dell'istituzione del titolo di *ningen kokuhō*, tesoro nazionale vivente, tramite uno specifico emendamento alla Legge per la tutela culturale (*Bunzakai Hongohō* n. 214) approvato dalla Dieta giapponese il 30 maggio 1950³. Nel 1954, infatti, tale legge fu rivista per estendere la tutela anche ai detentori di un importante patrimonio culturale immateriale, ossia agli artisti e agli artigiani che incarnavano⁴ il sapere oggetto di protezione. Ciò è accaduto in un periodo a dir poco delicato per la storia giapponese. Fin dalle prime designazioni avvenute nel 1955, infatti, l'istituto dei tesori nazionali viventi ha giocato un ruolo chiave nella ridefinizione dell'immagine giapponese all'estero – il Giappone era da poco uscito sconfitto e con una pessima reputazione dal secondo conflitto mondiale e appena l'anno precedente era terminata l'occupazione alleata (SCAP) dell'arcipelago – e nella ricostruzione di una identità nazionale condivisa. Rifacendosi ad uno studio di Robertson, Peter Siegenthaler

³ Per una ricognizione sulla legge giapponese di tutela del patrimonio culturale intangibile e sulla sua influenza in Asia si rinvia a Howard 2012.

⁴ Sull'*embodiment* del patrimonio culturale nello specifico caso del Giappone si veda Akagawa in Logan 2016: 69-82.

(1999: 12) ricorda la nota battuta del Primo Ministro Yoshida – figura politica di riferimento nel periodo postbellico – secondo il quale anche in Giappone correva un 38° parallelo, come quello che separa le due coree, a dividere politicamente e ideologicamente la popolazione. La spinta sui tesori nazionali viventi, quindi, fu funzionale a dare ulteriore impulso alla cultura di stato (*bunka kokka*) quale fattore identitario omogeneizzante. L'uso politico, o l'esigenza istituzionale che ha portato all'istituzione del titolo – peraltro nel quadro di una legge sulla tutela del patrimonio culturale appiattita sulla conservazione –, ne ha indubbiamente esacerbato la componente ideologica. Appaiono forti le reminiscenze confuciane e la continuità funzionale e pragmatica con analoghe iniziative del periodo Meiji avallando

“a principle first introduced in 1890 with the establishment of the Imperial Staff Scheme designed to train craft workers in traditional craft techniques. Along with this, the 1954 act also inaugurated the notion of ‘folk materials’, a system for documenting intangible folk materials which now became part of the broader Japanese system of heritage conservation” (Akagawa in Logan 2016: 76).

Sono varie le storture e le contraddizioni della legge che disciplina il titolo di *ningen kokuhō* messe in evidenza nel tempo da intellettuali, politici, commentatori e dai designati stessi del titolo. Questi ultimi, ad esempio, fecero fin da subito notare come la legge ponesse la sua enfasi sulla tutela delle abilità più che sul riguardo riconosciuto alla persona che le incarnava. Questo sparire dell'artista-artigiano nell'arte-mestiere in cui opera trovava una giustificazione nel concetto di *mingei* (mestiere popolare) proposto dal filosofo e critico d'arte Yanagi Sōetsu (noto anche come Yanagi Muneyoshi, 1889-1961):

“Yanagi argued that *mingei* was characterized by tradition and not by individuality. Art should not be associated with the individual creator: it should be unassuming, the work of ‘non-individuality’ [...] It was precisely because [the craftsmen] had worked together over the centuries, patiently, with humility, using methods of trial and error in an ‘abandonment of egoism and pride’ that their work had great aesthetic value” (Moeran in Siegenthaler 1999: 9).

Non è comunque questa la sede per entrare nel complesso dibattito sui risvolti problematici⁵ di

⁵ Su questo argomento si rinvia a Siegenthaler 1999. Degne di nota restano le riflessioni sul possibile effetto di

una iniziativa legislativa che ha, nonostante tutto, l'indubbio merito di considerare il valore di un sapere intangibile ma incarnato, di spostare l'attenzione su quegli "insostituibili *savoir-faire*" cari anche a Lévi-Strauss e che danno forma e sostanza al corpo vivente, è proprio il caso di dire, di un prezioso patrimonio.

Dal 1954 la legge ha subito varie modifiche e oggi prevede tre principali certificazioni: individuale (*kakko nintei*), per chi ha raggiunto una piena maestria nel proprio campo; collettiva (*sōgō nintei*), per due o più persone che hanno raggiunto un'alta padronanza dell'arte o del mestiere di riferimento; gruppi di conservazione (*hoji dantai nintei*), per gruppi numerosi operanti in ambiti nei quali il carattere individuale non ha rilievo preminente. Solitamente solo chi ha ottenuto la certificazione individuale è appellato come *ninjen kokuhō*. La prima e la seconda categoria sono destinate in genere a chi opera in ambito artistico (teatro, musica, ecc.), la prima e la terza agli artigiani. Individui o gruppi certificati appartengono a sedici categorie inserite nella lista del Patrimonio Culturale Immateriale (ICH - Intangible Cultural Heritage secondo la dizione UNESCO) tra arti performative e artigianato.

Nel 1994, otto anni dopo l'auspicio di Lévi-Strauss lanciato dall'Italia, la Francia si dota di una legge a tutela dei Maestri d'arte (*Maître d'art*) per garantire "la transmission des savoir-faire remarquables et rares". Non sappiamo, e non abbiamo fatto specifiche ricerche in merito, se Lévi-Strauss abbia contribuito all'iniziativa legislativa francese, o magari l'abbia in qualche modo ispirata alla lontana, o ancora se egli fosse a conoscenza dei tesori nazionali viventi giapponesi, ma è la stessa istituzione francese deputata ai *Maître d'art* a dichiarare il suo debito nipponico:

"Inspiré par les 'Trésors nationaux vivants' du Japon, le titre de Maître d'art est décerné à vie par le ministère de la Culture. Il distingue des femmes et des hommes de passion pour la singularité de leur savoir-faire, leur parcours exceptionnel et leur implication dans le renouvellement des métiers d'art. Depuis la création du titre, 132 professionnels ont été nommés dans plus de 90 spécialités différentes, tant dans le champ de la création artistique que de la préservation du patrimoine"⁶.

raggelamento delle pratiche tutelate che porterebbe ad una trasmissione ereditaria anacronistica – provocatoriamente Thornbury, citata nel testo, parla di "fixed cultural properties" – e sulle distinzioni di valore tra gli artisti-artigiani e le arti-mestieri insigniti o meno del titolo che condurrebbero ad una particolare versione della tradizione favorita rispetto ogni altro possibile sviluppo.

⁶ <https://www.maitredart.fr/titre-maitre-d-art>, visitato il 9 ottobre 2019.

Tralasciando per necessità di concisione una lettura comparata dei due quadri legislativi e accontentandoci di questo accostamento di superficie, appare evidente la singolare convergenza che porta Francia e Giappone ad un punto di coincidenza, una coincidenza sulla quale Lévi-Strauss ha, secondo le sue parole, “fantasticato” raffrontando la Rivoluzione del 1789 con la Restaurazione del 1868.

“La Francia del XVIII secolo e il Giappone del XIX si sono confrontati con lo stesso problema: integrare il popolo nella comunità nazionale; se il 1789 si è svolto in un modo confrontabile con la restaurazione Meiji, può darsi che la Francia della fine del XVIII secolo sia divenuta il Giappone dell’Europa” (Lévi-Strauss 2011: 88).

Un affascinante lavoro di bricolage storico, una libera riformulazione delle coordinate temporali e spaziali che segue l’intuizione più che il rigore metodologico, chiude il cerchio. Il diaframma che separa e connette *mithos* e *lógos* si assottiglia tanto da farsi permeabile, da permettere di sentire fisicamente la prossimità del mito:

“Ho dedicato la maggior parte della mia vita professionale allo studio della mitologia e a mostrare in quale misura questo modo di pensare rimane legittimo. Non potevo, dunque, che essere profondamente sensibile verso la vitalità che in Giappone conservano i miti. Mai mi sono sentito così vicino a un passato lontano come nelle piccole isole Ryūkyū, tra quei boschetti, quelle rocce, quelle grotte, quei pozzi naturali e quelle fonti considerati come manifestazioni del sacro” (Lévi-Strauss 2011: 187).

Una descrizione che nella vividezza dei dettagli rinvia alla forza persuasiva dell’*ekphrasis*, equivalente dell’*evidentia* latina, la cui funzione per greci e latini era corroborare la verità storica (Ginzburg 2006: 22). Ed è la verità in quell’accezione – precedente al chiasmo semantico prodottosi tra *mithos* e *lógos* – che Lévi-Strauss coglie rispetto al Giappone grazie al rapporto intimo ed empatico costruito con lo specchio nipponico.

Bibliografia

CAROLI, ROSA – GATTI, FRANCESCO

2009 *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari.

CHIBA, YOKO

1998 *Japonisme: East-West Renaissance in the Late 19th Century*, in «Mosaic», 31, 2, June.

DEI, FABIO

2014 *Quel che resta dello strutturalismo: Lévi-Strauss nel ventunesimo secolo*, in «Nuova informazione bibliografica», il Mulino, Bologna, doi: 10.1448/76127.

GINZBURG, CARLO

2006 *Il filo e le tracce*, Feltrinelli, Milano.

JOHNSON, CHRISTOPHER

2012 *Bricoleur and Bricolage: From Metaphor to Universal Concept*, in «Paragraph», 35, 2, pp. 355-372, doi: 10.3366/para.2012.0064.

HOWARD, KEITH

2012 (ed.) *Music as Intangible Cultural Heritage. Policy, Ideology, and Practice in the Preservation of East Asian Traditions*, SOAS-University of London, Ashgate.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

2011 *L'Autre Face de la Lune. Écrits sur le Japon*, Edition du Seuil, Paris (trad. it. *L'altra faccia della luna*, Bompiani, Milano, 2015).

2008 *Elogio del lavoro manuale*, in «la Repubblica», 4 maggio, disponibile online: https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/05/04/levi-strauss-elogio-del-lavoro-manuale.html?refresh_ce.

2002 *Mito e significato. L'antropologia in cinque lezioni*, NET, Milano.

1962 *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, ETS, Milano, 1996).

1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris (trad. it. *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano, 2015).

LOGAN, WILLIAM *et al.*

2016 (eds.) *A Companion to Heritage Studies*, Wiley Blackwell.

MARTINENGI, MICHELA

2018 *Un mondo al contrario. Viaggio lungo il flusso del Sumida: Claude Lévi-Strauss, dall'ukiyo e a una Tokyo sconosciuta*, in F. Chiesa (a cura di), *Akaito. Archeologi e antropologi all'ombra del Sol Levante*, Mimesis, Milano-Udine.

SIEGENTHALER, PETER

1999 *The ningen kokuhō: a new symbol for the japanese nation*, in «Andon», 62.

TOLLINI, ALDO

2017 *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino.

WADA, TADAHIKO – CASARI, MATTEO

2010 *Giappone e Italia: le arti del dialogo*, Libri di Emil, Odoya, Tokyo University of Foreign Studies Press, Bologna-Tokyo.

WADA, TADAHIKO – COLANGELO, STEFANO

2012 *Culture allo specchio. Arte, letteratura, spettacolo e società tra il Giappone e l'Europa*, Libri di Emil, Odoya, Tokyo University of Foreign Studies Press, Bologna-Tokyo.

WISEMAN, BORIS

2007 *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge.

2009 (ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge.

Abstract – ITA

Il rapporto di Claude Lévi-Strauss con il Giappone è tanto profondo quanto poco noto: la cultura e la storia dell'arcipelago, infatti, non sono mai entrati, se non per frammenti, nelle ricerche teoriche e negli studi del padre dello strutturalismo. Lévi-Strauss ha però lasciato vari scritti e interventi sul Giappone, da poco raccolti in volume, dai quali emerge la sua ottima competenza nipponistica e il ruolo privilegiato che il Giappone ha avuto fin dall'infanzia nella sua formazione di uomo di studioso. Il presente contributo cerca di porre attenzione all'analogia tra l'approccio di Lévi-Strauss al Giappone e l'approccio del *bricoleur* alla conoscenza del mondo per come è descritto ne *Il pensiero selvaggio*. Guidato da una forte empatia Lévi-Strauss trova nel Giappone tratti di somiglianza – anche per opposizioni simmetriche – con l'Occidente e in particolare con la Francia. Questo aspetto è qui affrontato in relazione al tema del lavoro e del riconoscimento del *savoir-faire* dei *ningen kokuhō* (tesori nazionali viventi) giapponesi e dei *Maître d'art* francesi.

Abstract – ENG

Claude Lévi-Strauss' relationship with Japan is as in-depth as it is little known. The culture and history of the archipelago were never the direct subjects of his research and studies, except for some fragmentary mentions. These writings on Japan by Lévi-Strauss have been recently collected in a volume. From this work emerges his excellent knowledge about Japan and the crucial role that the country has played since childhood in his education as a man and as a scholar. This paper focuses on the analogy between Lévi-Strauss's approach to Japan and the way we look at the world of the *bricoleur* through the lesson of *The Savage Mind*. Guided by a strong empathy, Lévi-Strauss finds many resemblances between Japan and the West, France mainly, also working through binary oppositions. With this background, this paper analyses the work of the *ningen kokuhō* (living national treasure) in Japan and the *Maître d'art* in France, and the recognition they both share for their *savoir-faire*.

MATTEO CASARI

È professore associato al Dipartimento delle Arti dell'Università di Bologna dove insegna Teatri in Asia e Organizzazione ed economia dello spettacolo. Si interessa prevalentemente di tradizioni teatrali asiatiche, in particolare del Giappone dove ha condotto alcune ricerche di campo. Si è occupato anche di tradizioni popolari italiane. È autore di varie pubblicazioni tra monografie, curatele e saggi. Tra le più recenti: *Nō Theater and Cultural Diplomacy* (2018); *Dal riso sacro al comico tearale: il kyōgen* (2018); *Butō. Prospettive europee e sguardi dal Giappone* (2015); con Giovanni Azzaroni *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento Griko* (2015) e *Asia il teatro che danza* (2011).

MATTEO CASARI

He is Associate Professor at the Department of the Arts of the University of Bologna where he teaches Theatres in Asia and Performing Arts Management and Economy. His research is mainly devoted to Asian theatrical traditions, particularly from Japan where he conducted some fieldworks. He is also an expert of Italian folk traditions. He is the author of various publications including monographs, edited volumes and essays. Among the most recent: *Nō Theater and Cultural Diplomacy* (2018); *Dal riso sacro al comico tearale: il kyōgen* (2018); *Butō. Prospettive europee e sguardi dal Giappone* (2015); with Giovanni Azzaroni *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento Griko* (2015) and *Asia il teatro che danza* (2011).



Lévi-Strauss da vicino. Una corrispondenza ed un libro

di ROBERTO CIPRIANI

Ricordo bene come iniziò il tutto. Ero a Viterbo per un incontro scientifico dal titolo “Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare”, VI Convegno di Studio del Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale (tenutosi dal 27 al 31 maggio 1981), i cui atti vennero pubblicati dall’editore Union Printing di Viterbo nel 1982. Durante una pausa dei lavori convegnistici mi ritrovai a passeggiare nel quartiere San Pellegrino con gli antropologi Nino Buttitta e Luigi Maria Lombardi Satriani. Eravamo relatori al convegno. Il mio contributo verteva su “Riti e simboli della settimana santa in Capitanata: il Cristo rosso di Cerignola”. A Buttitta e Lombardi Satriani feci omaggio di una copia di un singolare disegno da me ritrovato nell’Archivio Segreto Vaticano e raffigurante due diavoli (era un cartone di scomunica che era stato affisso sulla soglia di una chiesa nel 1580, nel territorio di Aquara in provincia di Salerno, non lontano da Paestum). Fu in particolare Nino Buttitta che, grato per l’omaggio, cominciò ad interessarsi dei miei studi e repentinamente mi disse che avrei dovuto leggere Lévi-Strauss, all’epoca autore molto in voga e particolarmente caro all’antropologo siciliano, il quale mi segnalò anche gli studi di Silvana Miceli, iniziati con *Struttura e senso del mito*, e poi sfociati soprattutto nel volume *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura* e ne *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*.

Raccolsi quella sfida improvvisata ed improvvisa, mi misi a leggere migliaia di pagine di Lévi-Strauss ed alla fine pubblicai, nel 1988, giusto in tempo per l’ottantesimo compleanno dell’Autore, un volume che m’immaginavo di poter considerare definitivo (in senso cronologico) sull’*opera omnia* del padre dello strutturalismo antropologico contemporaneo. Non a caso dedicai moltissima attenzione alla parte bibliografica, ritenendo che potesse poi essere una fonte di riferimento per quanto possibile completa. Il che non è stato perché l’antropologo del Collège de France ha continuato ancora a scrivere e pubblicare a lungo, sino a poco tempo prima del decesso, avvenuto nel 2009, a quasi 101 anni di età. Per di più alcune sue opere sono state stampate solo postume.

Quasi al termine del mio percorso di lettura e studio del pensiero lévi-straussiano volli prendere

contatto direttamente con il celebre studioso, pensando anche ad un'intervista approfondita da inserire nel mio libro. Un primo approccio fu subito positivo. Anzi lo stesso Lévi-Strauss ebbe a segnalarmi una bibliografia che considerava abbastanza completa, sebbene limitata al 1973. E mi inviava una rivista, *Magazine littéraire*, uscita nell'ottobre 1985, che conteneva, in quarantanove pagine (dalla 16 alla 64), un dossier, un'intervista-autoritratto (a cura di Catherine Clément et Dominique-Antoine Grisoni) ed un inedito. Il tutto mi fu molto utile.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Prof. Roberto CIPRIANI
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Dipartimento di Sociologia
Cattedra di Sociologia della Conoscenza
Via Torino, 95
ROMA
ITALIE

Paris, le 3 février 1987

Monsieur et cher Collègue,

Je suis, croyez-le, très touché par l'intérêt que vous voulez bien prendre à ma personne et à mes travaux. C'est avec plaisir que je recevrai votre visite quand vous viendrez à Paris. En ce qui concerne les renseignements que vous souhaitez rassembler, vous pourrez utiliser pour la biographie l'«autoportrait» paru dans le magazine dont je vous envoie ci-inclus un exemplaire. Par ailleurs, une bibliographie très complète jusqu'en 1973 a paru sous la signature de F. H. Lapointe, du Tuskegee Institut, dans Man and World. An International Philosophical Review, volume 6, n°4, November 1973, the Hague, Martinus Nijhoff, 1973. Enfin, depuis 1960, le compte rendu de mon activité professionnelle et de mes publications figure régulièrement, année après année, dans les Annuaire du Collège de France, Paris, 11 place Marcelin-Berthelot, 75231 PARIS CEDEX 05.

Veillez agréer, Monsieur et cher Collègue, avec mes remerciements, l'expression de mes sentiments les meilleurs et les plus dévoués.

Claude Lévi-Strauss

Claude LEVI-STRAUSS
Professeur honoraire, Collège de France
52, rue du Cardinal Lemoine
75005 PARIS

(testo dattiloscritto e firma autografa)

Dopo un così felice inizio le cose si complicarono un po'. Ad una mia successiva lettera la risposta non fu altrettanto confortante, perché venivano messe in campo ragioni di sovraccarico di lavoro e di mancanza di tempo. Probabilmente tali motivazioni riguardavano più che altro la possibilità di rilasciare un'intervista. Sta di fatto che la replica, sempre garbata e cordiale, in ottimo stile e rispettosa delle norme di un ipotetico galateo della corrispondenza, fu un vero e proprio diniego.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Le 5 septembre 1987

Monsieur et cher Collègue,

Je suis surchargé de travail et n'ai ni le temps ni le goût de donner des interviews en ce moment.

Très sensible à votre proposition, dont je vous remercie, je vous prie donc de m'excuser et de croire, Monsieur et cher Collègue, à mes sentiments les meilleurs et les plus dévoués.

Claude Lévi Strauss

(testo autografo)

Ma il contatto rimase comunque in piedi e mi permise di tornare alla carica: questa volta non accennando neppure ad un'ipotesi di interlocuzione da formalizzare con la trascrizione del colloquio. In tal modo l'accoglienza fu subito di nuovo più che amabile, come si poteva dedurre anche dagli auguri per il nuovo anno, ma soprattutto dalla disponibilità di Lévi-Strauss ad un incontro presso il suo laboratorio al numero 52 di rue Cardinal Lemoine a Parigi.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Monsieur Roberto CIPRIANI
Università degli Studi di Roma
Dipartimento di Sociologia
Via Torino, 95
00184 ROMA

Paris, le 15 janvier 1988

Mon cher Collègue,

Merci de votre lettre du 10 et de vos vœux.

C'est avec plaisir que je recevrai votre visite au laboratoire, le vendredi 5 février, à

14h30 si cela vous convient.

En vous souhaitant une heureuse nouvelle année je vous prie, mon cher Collègue, de croire à mes sentiments les meilleurs.

CLévi Strauss

Claude LEVI-STRAUSS
Professeur honoraire, Collège de France
52, rue du Cardinal Lemoine
75005 PARIS

(testo dattiloscritto e firma autografa)

La visita avvenne come previsto e fu un momento decisivo per il completamento del mio lavoro. Appena giunto al Laboratoire d'Anthropologie Sociale (in realtà una grande biblioteca a scaffali aperti) mi rivolsi ad una signora che accoglieva i visitatori. Le dissi del mio appuntamento con Lévi-Strauss. Ella m'indicò un soppalco dove ero atteso dal mio illustre interlocutore. L'incontro fu subito cordiale. L'autore di *Tristi tropici* sedeva dietro un tavolo non molto grande ma ben ordinato nelle carte, nei libri e nei documenti che lo ricoprivano.

Attraverso degli occhiali con lenti spesse ed un po' luccicanti si intravedevano i suoi occhi vivaci ed attenti, pronti a scrutare ma anche ad interagire con il nuovo arrivato. Devo dire che l'articolata corrispondenza intercorsa aveva contribuito a vincere qualche resistenza iniziale verso l'incontro richiesto. Una volta accertata l'affidabilità del richiedente ed il suo interesse precipuamente scientifico il colloquio si avviò lungo linee di affabilità e cordialità sincere e ben manifeste. Lévi-Strauss si volle accertare subito che conoscessi la letteratura più recente sulle sue opere ed in particolare le interviste da lui rilasciate a studiosi di scienze sociali ma anche a giornalisti abbastanza esperti in campo antropologico. Mi segnalò fra l'altro alcune riviste e qualche mensile di cultura varia. Si parlò di Paolo Caruso, un suo estimatore, ma anche traduttore in italiano ed autore di vari testi ed alcuni documentari televisivi su di lui e con lui. Nel 1969 Caruso aveva pubblicato un volume dal titolo *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault e Lacan*, contribuendo ad una migliore conoscenza dei tre studiosi francesi in Italia. Mi parve di capire, da quanto diceva lo stesso Lévi-Strauss, che a suo giudizio Paolo Caruso fosse tra i migliori interpreti del suo pensiero. Non a caso vi è stata per anni una certa dimestichezza fra loro.

A distanza di tanto tempo mi è difficile ricordare altri dettagli del colloquio con l'antropologo

padre dello strutturalismo. Del resto avevo capito che una registrazione audio o video non sarebbe stata molto gradita, forse a cagione di qualche inconveniente capitato in precedenza. Devo dire che è anche meglio che sia andata così, perché ho di quel pomeriggio in un inverno insolitamente tiepido un ricordo incancellabile, soffuso di un'aura straordinaria, quasi di mistero, con un fascino che proveniva dalla figura quasi ieratica del Maestro, ma pure da una serie di accenni vaghi alle sue opere, ivi compresi alcuni scritti minori. Non ci fu da parte mia alcun accenno critico alla sua produzione scientifica, da me non accettata anche per alcune procedure analitico-interpretative che forzavano il dato sino ad incanalarlo entro il solco della sola prospettiva strutturalista, quasi senza lasciare spazio a possibili deviazioni, trasformazioni, cambiamenti, invero non del tutto esclusi ma raramente presi in considerazione. La scrittura lévi-straussiana a me pareva tipica di un argomentare principalmente teso a dimostrare una tesi data per scontata o presunta tale. Avevo già avuto un'esperienza simile di lettura quando avevo affrontato da studente universitario il poderoso libro di Ettore Paratore su Tacito (un volume di 799 pagine, non a caso indicato solitamente come il Tacitone): nelle pagine dedicate all'opera *De origine et situ Germanorum*, meglio nota come *Germania*, il latinista della Sapienza sosteneva una decisiva influenza su Tacito da parte di Velleio Patercolo (da considerarsi dunque ben più di una semplice fonte), ma adducendo ragioni, osservazioni stilistiche e citazioni erudite che erano tutte tese ad avvalorare forzatamente la sua ipotesi, sino a lasciar supporre che il vero autore della *Germania* non fosse Tacito ma lo stesso Velleio Patercolo, il cui nome però veniva fatto solo alla fine di un lungo e tortuoso percorso ermeneutico, quasi fosse la conclusione di un romanzo giallo.

Va detto comunque che non solo nell'occasione della mia visita a Lévi-Strauss potei ricevere molte suggestioni teoretiche e puntuali segnalazioni bibliografiche, ma la corrispondenza continuò, sempre su iniziativa dello stesso antropologo strutturalista, il quale con acribia faceva verifiche e mi dava consigli preziosi.

Dopo il colloquio, per me memorabile, del pomeriggio del 5 febbraio 1988, sul ballatoio della biblioteca del Laboratoire d'Anthropologie Sociale, dov'era collocata la sua scrivania, più volte Lévi-Strauss mi ha scritto per aiutarmi nella stesura del mio volume dedicato alla sua opera. Lo faceva con straordinaria attenzione ad ogni dettaglio, magari anche solo per precisare un anno di edizione.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

09 02 88

Cher Collègue,

La 1^{ère} édition du livre de James Boon, dont je vous ai donné le titre, est de 1972. Elle semble donc manquer dans votre merveilleuse liste.

Bien à vous

CLévi Strauss

(testo autografo)

La sua attenzione ad ogni particolare era straordinaria. Riandava anche a pubblicazioni piuttosto obsolete nel tempo, quasi temesse che qualche elemento importante sfuggisse alla mia disamina. In questo rivedevo l'Autore alla prese con le radici di ogni fenomeno, alla ricerca della sua struttura reale, degli archetipi e dei rapporti fra natura e cultura.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

01.03.88

Cher Monsieur,

On m'a remis sous les yeux une vieille interview. J'ai eu la curiosité de vérifier si elle figure dans votre bibliographie; elle manque. Voici donc la référence:

« Masques » (entretien avec Jean Pouillon). L'Oeil, février 1960.

Croyez-moi, cher Monsieur, très cordialement, votre

Claude LéviStrauss

(testo autografo)

Davvero non mi sarei mai aspettato tanta cura nel rilevare edizioni diverse di un medesimo testo o qualche saggio su riviste non propriamente antropologiche. Anche in questo caso, mi ricordava lo studioso che a partire dall'osservazione delle ramificazioni interne di una foglia (come egli stesso aveva raccontato) arrivava poi a costruire un'imponente impalcatura teorica quale il sistema di parentela, o il ruolo del *trickster* che prende su di sé contraddizioni ed opposizioni.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

23. 03. 88

Cher Collègue,

Je trouve votre mot du 14 mars en revenant du Japon.

Les éditeurs du livre de James A. Boon sont:

(Hardback) Oxford, Basil Blackwell, 1972;

(Paperback) New York, Harper and Row, 1973.

D'autre part, je relève dans une bibliographie l'article suivant, que je ne connaissais pas:

Ph. Moreau, «Plutarque, Augustin, Lévi-Strauss: prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive». Revue belge de Philologie et d'Histoire, 56, 1, 1978: 41-54.

Bien cordialement,

CLévi Strauss

Claude Lévi-Strauss

(testo dattiloscritto e firma autografa)

Il mio libro *Lévi-Strauss. Una introduzione* venne edito da Armando Editore di Roma nel novembre del 1988, giusto in tempo per l'ottantesimo compleanno del padre dello strutturalismo francese del '900. Gliene feci avere copia proprio il giorno dell'anniversario, grazie all'intermediazione di Marc Augé e Françoise Héritier (succeduta a Lévi-Strauss nel Collège de France).

L'accoglienza del mio lavoro è andata al di là di ogni più rosea aspettativa. Mi sarei atteso un bigliettino di ringraziamento o poco più. Ed invece la lettera che mi giunse fu per me una ricompensa che mi ripagò ampiamente del tempo dedicato a leggere e studiare quanto, a mo' di provocazione, mi aveva indotto a fare il compianto Nino Buttitta, il quale invero fu molto contento di vedere concretizzato il suo invito (ed auspicio) da lui espresso attraverso una semplice frase, buttata lì per caso, sette anni prima a Viterbo.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

le 30 novembre 1988

Cher Collègue,

Pour mes quatre-vingts ans, je ne pouvais recevoir un plus beau cadeau d'anniversaire que l'exemplaire de votre livre, trouvé le jour même au laboratoire. Il

sera pour moi un inestimable instrument de travail car, comme j'ai eu l'occasion de vous le dire, la grande majorité des livres et articles qui m'ont été consacrés et dont vous avez dressé l'inventaire me restaient inconnus. Et, par dessus tout, je vous suis reconnaissant de votre étude indulgente, bienveillante même, et toujours perspicace, où vous suivez pas à pas ma carrière et mes écrits. Vous avez pris là une peine qui me touche personnellement, et qui vous vaudra la gratitude de tous ceux qui, grâce à vous, auront un accès plus facile à des ouvrages souvent rebutants. Merci donc de tout cœur, mon cher Collègue, et croyez, je vous prie, à mes sentiments très cordiaux.

Claude Lévi-Strauss

Nei sette anni in cui mi sono occupato di Lévi-Strauss ho cercato tutto quello che mi era possibile per documentarmi al meglio sull'immane produzione dell'Autore. Ho occupato molti spazi di tempo residuali per poter approfondire e pubblicare in merito. A tal proposito mi piace ricordare un piccolo ma non trascurabile dettaglio: mi sono ritrovato a scrivere persino in aereo, durante alcuni miei lunghi viaggi dall'una all'altra parte del Brasile, esattamente sulla produzione antropologica di Lévi-Strauss relativa alle culture amazzoniche. Proprio nei momenti in cui stavo occupandomi di quelle aree, le stavo sorvolando ed intanto discutevo mentalmente con l'autore e tentavo di tradurre il tutto in una stesura provvisoria, da rivedere poi in vista della pubblicazione del mio testo su Claude Lévi-Strauss (cfr. in particolare le pagine da 56 a 65, dedicate all'analisi di *Tristi tropici* ed ai Caduvei, Bororo, Nambikwara e Tupi Kawahib).

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

le 30 novembre 1988

Cher Collègue,

Pour mes quatre-vingt ans, je ne pouvais recevoir un plus beau cadeau d'anniversaire que l'exemplaire de votre livre, trouvé le jour même au laboratoire. Il sera pour moi un inestimable instrument de travail car, comme j'ai eu l'occasion de vous le dire, la grande majorité des livres et articles qui m'ont été chers et dont vous avez dressé l'inventaire me restent inconnus. Et, par dessus tout, si vous suis reconnaissant de votre étude indulgente, bienveillante même, et toujours perspicace, où vous suivez pas à pas ma carrière et mes écrits. Vous avez pris là une peine qui me touche personnellement, et qui vous vaudra la gratitude de tous ceux qui, grâce à vous, auront un accès plus facile à des ouvrages souvent rebutants. Merci donc de tout coeur, mon cher Collègue, et croyez, si vous priez, à mes sentiments très cordiaux.

Claude Lévi-Strauss

Bibliografia

AA. VV.

1982 *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Union Printing, Viterbo.

CARUSO, PAOLO

1969 *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault e Lacan*, Mursia, Milano.

CIPRIANI, ROBERTO

1988 *Claude Lévi-Strauss. Una introduzione*, Armando, Roma.

CLÉMENT, C. – GRISONI, D.-A.

1985 *Lévi-Strauss*, in «Magazine littéraire», 223, Octobre, pp. 16-64.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes tropiques*, Plon, Paris (trad. it. *Tristi Tropicci*, Il Saggiatore, Milano, 1960-2018).

MICELI, SILVANA

1973 *Struttura e senso del mito*, Quaderni del Circolo semiologico siciliano, 1, Palermo.

1982 *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo.

1984 *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Sellerio, Palermo.

PARATORE, ETTORE

1962 *Tacito*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Claude Lévi-Strauss, una bibliografia

a cura di PAOLA DONATIELLO e GIUSEPPE MAZZARINO

La bibliografia è stata realizzata da Paola Donatiello e Giuseppe Mazzarino a partire da quella raccolta e redatta dall'etnosemiologo Maurizio Del Ninno¹, assumendo come base il lavoro precedentemente svolto da Govoroff e Leblan², aggiornato alla luce di quello di Pace³ e Abélès⁴, insieme ad alcuni documenti forniti dai canali online dell'EHESS⁵.

Le monografie sono segnalate dalla scrittura **(M)**.

1933

- a. *Le socialisme et la colonisation*, in «L'Étudiant socialiste», pp. 7-8.

1935

- a. *O cubismo e a vida cotidiana*, in «Revista do arquivo municipal», n. 2, vol. 18, pp. 241-245
- b. *Em prol de um instituto de antropologia fisica e cultural*, in «Revista do arquivo municipal», n. 2, vol. 18, pp. 247-263.

1936

- a. *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, in «Journal de la Société des américanistes», n. 2, vol. 28, pp. 269-304.
- b. *Contribuição para o estudo da organização social bororo*, in «Revista do arquivo municipal» n. 3, vol. 27, pp. 8-79.
- c. *Os mais vastos horizontes do mundo*, in «Filosofia, ciências e letras», 1, pp. 66-69.
- d. *Entre os selvagens civilizados*, in «O estado de São Paulo».

¹ Cfr. http://www.etnosemiotica.it/testi_su_levi-strauss_claude_levi-strauss_bibliografia_generale.php e <http://www.etnosemiotica.it/userfiles/LS%203%20bibliografia%20generale%20LS.pdf> (Ultimo accesso: 30 dicembre 2018).

² Cfr. <http://las.ehess.fr/index.php?1337> (Ultimo accesso: 30 dicembre 2018).

³ Cfr. PACE David, 1983, *Claude Lévi-Strauss: The bearer of ashes*, Routledge & Kegan Paul, Boston-London.

⁴ Cfr. ABÉLÈS Marion, 2004, *Bibliographie de et sur Claude Lévi-Strauss*, in IZARD Michel (a cura di), «Lévi-Strauss», Paris, L'Herne. <http://las.ehess.fr/index.php?1336> (Ultimo accesso 30 dicembre 2018).

⁵ Cfr. <http://las.ehess.fr/index.php?1072> (Ultimo accesso: 30 dicembre 2018).

1937

- a. *A proposito da civilização Chaco-Santiaguense*, in «Revista do arquivo municipal», n. 4, vol. 42, pp. 5-2.
- b. *La sociologie culturelle et son enseignement*, in «Filosofia, ciências e letras», 2, pp. 66-69
- c. *Poupées Karaja*, in «Boletim de la sociedade de etnografia e de folklore», n. 1.

1937-38

- a. *Os contos de Perrault e sua significação sociologica*, in «Anuário da faculdade de filosofia ciências e letras», pp. 71-74.

1940

- a. *A travers les déserts et les forêts du Brésil central*, in «Le musée vivant», n. 3, pp. 5-6.

1942

- a. *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*, in «Revista do arquivo municipal», n. 8, pp. 131-146.
- b. *Indian cosmetics*, 1, pp. 33-35; ora in Claude Imbert, *Lévi-Strauss, le passage du nord-ouest*, Paris, L'Herne, 2008, pp. 13-19 (trad. fr).
- c. *Souvenir of Malinowski*, n. 1, p. 45.

1943

- a. *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du sud*, in *Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études*, n. 1, voll. 1-2, pp. 122-139.
- b. *The social use of kinship terms among Brazilian Indians*, in «American Anthropologist», n. 45, vol. 3, pp. 398-409.
- c. *The art of the Northwest coast at the American Museum of Natural History*, in «Gazette des beaux-arts», n. 24, pp. 175-182.

1944

- a. *The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso*, in «Transactions of the New York Academy of Science», n. 7, vol.

1, pp. 16-32. Ora in Ronald Cohen and John Middleton (a cura di), *Comparative Political Systems*, The Natural History Press, New York, 1967.

- b. *On dual organization in South America*, in «America Indígena», n. 4, vol. 1, pp. 37-47.
- c. *Reciprocity and hierarchy*, «American Anthropologist», n. 46, vol. 2, pp. 266-268.

1945

- a. *Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique*, in «Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École Libre des Haute Études», nn. 2-3 (1944-45), pp. 169-186. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 275-300 (*Lo sdoppiarsi della rappresentazione nelle arti dell'Asia e dell'America*).
- b. *French Sociology*, in *Twentieth Century Sociology*, a cura di, Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore, Philosophical library, New York, pp. 503-537.
- c. *L'œuvre d'Edward Westermarck*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 129, voll. 1-2-3, pp. 84-100.
- d. *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in «Word, Journal of the Linguistic Circle of New York», n. 1, vol. 2, pp. 1-12. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 45-69 (*L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*).

1946

- a. *The name of the Nambikwara*, in «American Anthropologist», n. 48, vol. 1, pp. 139-140.
- b. *La technique du bonheur*, in *Esprit*, n. 127, pp. 643-652.

1947

- a. *La théorie du pouvoir dans une société primitive*, in Jean Gottmann e Boris Mirkine-Guetzévitch (a cura di), *Les Doctrines politiques modernes*, Brentano, New York, pp. 41-63.
- b. *Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha and Nambikwara*, *Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes*, Paris, pp. 185-192.
- c. *Le serpent au corps rempli de poissons*, in *Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes*, Paris, pp. 633-666. Ripubblicato in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 295-302.
- d. *La sociologie française*, in Georges Gurvitch et Wilbert E. Moore (a cura di), *La Sociologie au XX^e siècle*, PUF, Paris, pp. 513-545.

1948

- a. **(M)** *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, in «Journal de la société des américanistes», n. 37, pp. 1-132, 1948. (trad. it. di P. Caruso, *La vita sociale e familiare degli indiani Nambikwara*, Einaudi, Torino, 1970).
- b. *The Tupi-Kwahib*, in Julian Haynes Steward (a cura di), *Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, n.3, pp. 299-305.
- c. *The tribes of the Upper Xingu River*, in Julian Haynes Steward (a cura di), *Handbook of South American Indian, Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, n. 3, pp. 321-348.
- f. *The Nambicuara*, in Julian Haynes Steward (a cura di), *Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, n. 3, pp. 361-369.
- g. *The tribes of the right bank of the Guaporé River*, in Julian Haynes Steward (a cura di), *Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, n. 3, pp. 371-79.

1949

- a. **(M)** *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Parigi; nuova edizione 1967, Mouton, Paris-La Haye (trad. it. a cura di A. M. Cirese, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1969).
- b. *L'efficacité symbolique*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 135, vol 1, pp. 5-27. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 210-230 (*L'efficacia simbolica*).
- c. *Le sorcier et sa magie*, in «Les Temps Modernes», n. 41, pp. 3-24. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 189-209 (*Lo stregone e la sua magia*).

1950

- a. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, «Sociologie et anthropologie», PUF, Paris, pp. IX-LII (trad. it. di F. Zannino, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965; pp. XV-LIV).
- b. *Marcel Mauss*, in «Cahiers internationaux de sociologie», n. VIII, pp. 72-112.
- c. *Les trois humanismes*, in «Demain», n. 35, p. 16.
- d. *The use of wild plants in tropical South America*, in Julian Haynes Steward (a cura di), «Handbook of South American Indians. 6», Smithsonian Institution, Bureau of American

Ethnology, Washington, pp. 465-486.

- e. *Documents rama-rama*, in « Journal de la société des américanistes », n. 39, pp. 73-84.
- f. *Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde*, in « Syria », n. 27, voll. (1-2), pp. 1-4.
- g. *Les prohibitions matrimoniales et leur fondement psychologique*, in « Journal de psychologie normale et pathologique », pp. 43-409.
- h. *Préface*, in Katherine Dunham, *Danses d'Haïti*, Fasquelle, Paris, pp. 7-11.
- i. *Préface*, in Catherine H. Berndt, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Hermann, Paris, pp. 3-8.

1951

- a. *Language and the analysis of social laws*, in « American Anthropologist », n. 53, vol. 2, pp. 155-163. Ripubblicato con adattamenti in 1958a, trad. it. 1966, pp. 70-82-69 (*L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*).
- b. *Avant-propos*, in « Bulletin international des sciences sociales », n° spécial Asie du Sud-est, n. 3, pp. 825-829.
- c. *Les sciences sociales au Pakistan*, in « Bulletin international des sciences sociales », numero speciale Asie du Sud-est, n. 3, pp. 885-892.
- d. *Miscellaneous notes on the Kuki of the Chittagong Hill tribes, Pakistan*, in « Man », n. 51, vol. 284, pp. 167-169.
- e. *Le Pakistan: foyer spirituel, réalité nationale*, « Le Courrier de l'UNESCO », Mai, vol. 5. Ristampato in « Le Courrier de l'UNESCO », 2008, vol. 5, pp. 10-16.

1952

- a. *Race et histoire*, Unesco, Parigi. Ripubblicato con modifiche in 1973a, trad. it. 1978, pp. 354-365 (*Razza e storia*); in italiano, il testo è anche presente in 1967a, pp. 97-144).
- b. *Kinship systems of three Chittagong Hill tribes (Pakistan)*, in « Southwestern Journal of Anthropology », n. 8, vol. 1, pp. 40-51.
- c. *Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong*, in « Revue de l'histoire des religions », n. 141, vol. 2, pp. 202-237.
- d. *La notion d'archaïsme en ethnologie*, in « Cahiers internationaux de sociologie », n. 12, pp. 3-25.

Ripubblicato con adattamenti in 1958a, trad. it. 1966, pp. 119-139 (*Il concetto di arcaismo in etnologia*).

- e. *Le Père Noël supplicié*, in «*Les Temps Modernes*», n. 7, vol. 77, pp. 1572-1590 »; trad. it. in 1967°, pp. 245-263 (« Babbo natale suppliziato » . Nuova edizione 1994b).
- f. *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, in «Proceedings of the 29th International Congress of Americanists», n. 3, pp. 302-310. Ripubblicato con adattamenti in 1958a, trad. it. 1966, pp. 140-152 («Le strutture sociali nel Brasile centrale e orientale»).
- g. *La visite des âmes*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1951-1952, pp. 20-23.
- h. *Toward a general theory of communication*, paper submitted to the *International Conference of Linguistics and Anthropologists*, University of Indiana, Bloomington, (mimeografato).
- i. *L'Asie possède sur l'Europe une créance matérielle et morale*, in «Le Courrier de l'UNESCO», Juin, pp. 10-14; ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008, vol. 5, pp. 12-16.

1953

- a. *Panorama de l'ethnologie (1950-1952)*, in «*Diogène*», n. 2, pp. 96-123.
- b. *Recherches de mythologie américaine*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1952-1953, pp. 19-21.
- c. *Social structure*, in Alfred L. Kroeber (a cura di), *Anthropology Today*, University of Chicago press, Chicago, pp. 524-553.
- d. *Structure sociale*, in «Bulletin de psychologie», n. 6, vol. 7, pp. 358-389.
- e. *Contributions to discussion*, in Sol Tax et al. (a cura di), *An Appraisal of Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago.
- f. *Chapter one*, in «Results of the Conferente of Anthropologists and Linguists. Supplement to International Journal of American Linguistics», n. 19, vol. 2, pp. 1-10. Ripubblicato con adattamenti in 1958a, trad. it. 1966, pp. 83-97 (*Linguistica e antropologia*).

1954

- a. *Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement*, in *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, UNESCO, Paris. Ripubblicato con adattamenti in 1958a, trad. it. 1966, pp. 379-418 (*Posto dell'antropologia nelle scienze sociali e problemi per il suo insegnamento*).

- b. *Recherches de mythologie américaine*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1953-1954, pp. 27-29.
- c. *L'art de déchiffrer les symboles*, in «Diogène», n. 5, pp. 128-135.
- d. *Qu'est-ce qu'un primitif ?*, in «Le Courrier de l'UNESCO». Ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008, n. 5, vol. 17-20.
- e. *Notice nécrologique de Maurice Leenhardt*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études», pp. 21-22.

1955

- a. **(M)** *Tristes Tropiques*, Plon, Parigi (trad. it. di B. Garufi, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960; n. ed. Mondadori, Milano 1988).
- b. *Diogène couché*, in «Les Temps Modernes», n. 110, pp. 1-34.
- c. *Les mathématiques de l'homme*, in «Bulletin international des sciences sociales», n. 6, vol. 4, pp. 643-653; ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008, n. 5, pp. 21-30. Pubblicato anche in «Esprit», Octobre 1956, pp. 525-535.
- d. *The structural study of myth*, in «Journal of American Folklore», n. 78, vol. 270, pp. 428-444. Tradotto con aggiunte e modifiche in 1958a, trad. it. 1966, pp. 231-261 (*La struttura dei miti*).
- e. *Rapport entre la mythologie et le rituel*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1954-1955, pp. 25-28.
- f. *Les structures élémentaires de la parenté*, in *La Progénèse*. Centre international de l'enfance (Travaux et documents 8), Masson, Paris, pp. 105-110.
- g. *Offrir se souhaiter*, in «Le Courrier de l'UNESCO», n. 8, vol. 12, pp. 8-9; ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008, vol. 5, pp. 29-30.
- h. *Réponse à Roger Caillois*, in «Les Temps Modernes», n. 111, pp. 1535-1536.
- i. *Des indiens et leur ethnographe*, in «Les Temps Modernes», n. 116, pp. 1-50.

1956

- a. *The family*, in Harry L. Shapiro (a cura di), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, New York, pp. 261-285. Tradotto e ripubblicato con modifiche in 1983a, trad. it. 1984, pp. 49-75 (*La famiglia*); nella versione originale il testo è tradotto in italiano in 1967°, pp. 145-178.
- b. *Les organisations dualistes existent-elles?*, in «*Bijdragen tot de Taal, Land, en Volkenkunde*», n.

- 112, vol. 2, pp. 99-128. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 262-272 (*Struttura e dialettica*).
- c. *Strutture et dialectique*, in Morris Halle (a cura di) *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Mouton, The Hague, pp. 289-294. Ripubblicato in 1958a, trad. it. 1966, pp. 189-209 (*Lo stregone e la sua magia*).
- d. *Les trois humanismes*, in «Demain», n. 35, p. 16. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 311-314 (*Risposte a inchieste*).
- e. *Les prohibitions du mariage*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses)», année 1955-1956, pp. 39-40.
- f. Sorciers et psychanalyse, in «Le Courrier de l'UNESCO», juillet-août, pp. 8-10. Ristampato in *Courrier de l'UNESCO*, 2008, vol. 5, p. 31.
- g. *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, in «Bulletin de la société française de philosophie», n. 50, vol. 3, pp. 99-125.
- h. *La fin des voyages*, in «L'Actualité littéraire», n. 26, pp. 29-32.
- i. *Le droit au voyage*, in «L'Express», 21 septembre, p. 16.
- j. *Jeux de société*, United States Lines, Paris, Review.

1957

- a. *The principle of reciprocity: the essence of life*, in L. A. Coser, B. Rosenberg (a cura di), *Sociological Theory. A Book of Readings*, Macmillan, New York, pp. 74-84.
- b. *Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux : actes de la conférence internationale qui a eu lieu sous les auspices de l'IsMEO, a Rome, Avril-mai 1955*, IsMEO, Roma, pp. 47-56.
- c. *Recherches récentes sur la notion d'âme*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1956-1957, pp. 16-17.
- d. These cooks did not spoil broth, (La cuisine: l'art de donner du goût), in «Le courrier de l'UNESCO», Avril. Ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008, vol. 5, pp. 35-38.
- e. *Lettre à André Breton*, in A. Breton, G. Legrand, *L'Art magique*, Club français du livre, Paris, p. 56.

1958

- a. **(M)** *Anthropologie structurale*, Plon, Parigi (trad. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966).
- b. *Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1957-1958, pp. 32-34.
- c. *Documents Tupi-Kawahib*, in «Miscellanea Paul Rivet», Mexico, pp. 323-338.
- d. *Préface*, in Marcel Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Plon, Paris, pp. I-IV.

1959

- a. Marcel Mauss, in «Encyclopedia Britannica», n. 14, pp. 11-33a.
- b. Passage Rites, in «Encyclopedia Britannica», n. 17, pp. 433b-434a.
- c. *La geste d'Asdiwal*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses)», 1958-1959, pp. 3-43. Ripubblicato in «Les Temps Modernes», n. 16, vol. 179, 1961, pp. 1089-1123 e in 1973°; trad. it. 1978, pp. 187-235 (*La gesta di Asdiwal*). In italiano, il testo è anche presente in 1967°, pp. 195-243 e in P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce. I°, I fondamenti*, Roma, Meltemi, 2000, pp. 148-167.
- d. *One world, many societies*, in «Way Forum», March, pp. 28-30.
- e. *Amérique du nord et Amérique du sud*, in cat. exp. *Le Masque*. Musée Guimet décembre 1959-septembre 1960, Edition des Musées nationaux, Paris, pp. 21-27.
- f. *Préface*, in Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, Plon, Paris, pp. I-X.
- g. *Le problème des relations de parenté*, in «Système de parenté: entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes», École des hautes études, sixième section: Sciences économiques et sociales, Paris, pp. 13-20.
- h. *Le masque*, in «L'Express», n. 443, pp. 46-47.

1960

- a. *Four Winnebago myths. A structural sketch*, in Stanley Diamond (a cura di) *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 351-362. Ripubblicato con adattamenti in 1973a, trad. it. 1978, pp. 236-248 (*Quattro miti Winnebago*); in italiano, il testo è anche presente in 1967°, pp. 179-194.
- b. *Ce que l'ethnologie doit à Durkheim*, in «Annales de l'Université de Paris», n. 30, vol. 1, pp. 45-

50. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 80-84 (*Ciò che l'etnologia deve a Durkheim*).

- c. *Le problème de l'invariance en anthropologie*, in «Diogène», n. 31, pp. 23-33.
- d. *Les trois sources de la réflexion ethnologique*, in «Revue de l'enseignement supérieur», n. I, pp. 43-50.
- e. *L'anthropologie sociale devant l'histoire*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», n. 15, vol. 4, pp. 625-637.
- f. *On manipulated sociological models, Bijdragen tot de Taal, en Volkenkunde, Land*, n. 116, vol. 1, pp. 17-44. Ripubblicato con modifiche in 1973a, trad. it. 1978, pp. 109-120 (*Senso e uso della nozione di modello*).
- g. *La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, in «Cahiers de l'institut de sciences économiques appliquées» n. 9, pp. 3-36. Apparso contemporaneamente con il titolo *L'analyse morphologique des contes russes, International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, n. 3, pp. 122-149. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 155-186 (*La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Propp*). In trad. italiana il saggio è apparso per la prima volta in appendice a *Morfologia della fiaba* di Vladimir Propp (Einaudi 1966, Torino, pp. 163-199). Uno stralcio è anche presente in P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce. I°, I fondamenti*, Meltemi, Roma, 2000, pp. 228-240.
- h. *Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie, Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, Fondation Singer Polignac, Paris, pp. 111-112.
- i. *Résumé des cours (1959-1960)*, in «Annuaire du Collège de France», 60^e année, pp. 191-207.
- l. *Leçon inaugurale*, College de France il 5 gennaio 1960, collana n. 31. Ripubblicata in 1973 a, trad. it. 1978, pp. 37-68 (*Elogio dell'antropologia*; in italiano, il testo è anche presente in 1967°, pp. 47-82 e in Maurizio Del Ninno (a cura di), *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, Meltemi, Roma, pp. 23-43.

1961

- a. *La crise moderne de l'anthropologie*, in «Le Courrier de l'UNESCO», n. 14, vol. 11, pp. 12-17 (ristampato in «Le Courrier de l'UNESCO», 2008 vol. 5, pp. 39-46).
- b. *Le métier d'ethnologue*, in «Annales, revue mensuelle des lettres françaises», n. 129, pp. 5-17.
- c. *La chasse rituelle aux aigles*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1959-1960, pp. 38-42.

- d. *Les nombreux visages de l'homme*, in «Le Théâtre dans le monde», n. 10, vol. 1, pp. 11-20.
- e. *Comment on J. Goody, Classification of double descent systems*, in «Current Anthropology» n. 2, vol. 1, pp. 17.
- f. *Résumé des cours (1960-1961)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 61, pp. 191-205.
- g. *La geste d'Aswidal*, in «Les Temps Modernes», n. 16, vol. 179, pp. 1089-1123 (ripubblicazione di 1959c).

1962

- a. **(M)** *La Pensée sauvage*, Plon, Parigi (trad. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964).
- b. R. Jakobson, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Parigi (trad. it. di D. Montali, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano, 1964).
- c. R. Jakobson, *Les "Chats" de Charles Baudelaire*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 2, vol 1, pp. 5-21 (trad. it. di Caterina Graziadei in R. Jakobson, *Poetica e poesia*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 149-169 ; ripubblicato in P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce. I°, I fondamenti*, Meltemi, Roma, 2000, pp. 116-128.
- d. *Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Jean Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, pp. 239-248 . Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 69-79 (*Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*); in italiano, il testo è anche presente in 1967°, pp. 47-82.
- e. *Les limites de la notion de structure en ethnologie*, in Roger Bastide (a cura di), *Sens et usages du terme structure*, Mouton, La Haye, pp. 40-45.
- f. *Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques*, in «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», n. 115, pp. 211-219.
- g. *L'ethnologue avant l'heure*, in «Les Nouvelles littéraires», 29 novembre.
- h. *A crisi moderna da antropologia*, in «Revista de Antropologia», n. 10, vol. 1-2, pp. 19-26.
- i. *Résumé des cours (1961-1962)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 62, pp. 211-217.
- l. *Les fondements philosophiques de l'anthropologie. Recherches sémiologiques*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», 1961-1962, pp. 40-42.

1963

- a. *Les discontinuités culturelles et le développement économique et social, Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation*, in «Information sur les sciences sociales», n. 2, vol. 2, pp. 7-15. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 354-365 (*Le discontinuità culturali e lo sviluppo economico e sociale*).
- b. *Réponses à quelques questions*, in «Esprit», n. 11, pp. 628-653.
- c. N. Belmon, *Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 3, vol. 3, pp. 102-108.
- d. *Rousseau the father of anthropology*, in «The UNESCO Courier», n. 16, vol. 3, pp. 10-14.
- e. R. d'Harcourt, *A. Métraux (1902-1963)*, in «Journal de la Société des Américanistes», pp. 301-311.
- f. *The bear and the barber. The Henry Myers Memorial Lecture 1962*, in «Journal of the Royal Communication de Monsieur le Professeur Lévi-Strauss», Compte rendu de la 7e réunion du Commissariat général du plan d'équipement et de la productivité, 9 mai 1963, pp. 104-121 (multigr.).
- h. *The many faces of man / Les nombreux visages de l'homme*, in «World theatre», n. 10, vol. 1, pp. 11-20.
- i. *Résumé des cours (1962-1963)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 63, pp. 223-227.

1964

- a. **(M)** *Mythologiques, I. Le Cru et le cuit*, Plon, Parigi (trad. it. A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano, 1964).
- b. Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, in «Revue internationale des sciences sociales», n. 16, vol. 4, pp. 579-597. Pubblicato anche in 1973a, trad. it. 1978, pp. 329-353 (*Criteri scientifici nelle discipline sociali e umane*); in italiano il testo è anche presente in 1967°, pp. 265-291.
- c. *Reciprocity, the essence of social life*, in Rose L. Coser (a cura di), *The Family: its Structures and Functions*, St Martin's Press, New York, pp. 36-48.
- d. *Hommage à Alfred Métraux*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 4, vol. 2, pp. 5-8.
- e. *Alfred Métraux 1902-1963, Annales de l'Université de Paris*, p. 1.

- f. *Lucien Sebag*, in «Journal de la Société des Américanistes», n. 53, pp. 182-183.
- g. *Sur quelques problèmes posés par l'étude des classification primitives*, in *Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, Paris, pp. 335-345.
- h. *Résumé des cours (1963-1964)*, in «Annuaire du Collège de France», 64e année, pp. 227-231.
- g. *Une enquête difficile*, in «Le Courrier de l'UNESCO» Mars 1964 (estratto da 1964b; ristampato in *Le Courrier de l'UNESCO*, 2008, n. 5, pp. 47-48).

1965

- a. *The future of kinship studies. The Huxley Memorial Lecture 1965*, in «Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», pp. 13-22.
- b. *Le triangle culinaire*, in «L'Arc», n. 26, vol. 19-29.
- c. *L'art en 1985*, in «Arts», n. 713, aprile.
- d. *Civilisation urbaine et santé mentale*, in «Les Cahiers de l'Institut de la vie», n. 4, pp. 31-36.
- e. *Présentation du Laboratoire d'anthropologie sociale*, in «Revue de l'enseignement supérieur», n. 3, pp. 87-92.
- f. *Les sources polluées de l'art*, in «Arts-loisirs», Aprile, pp. 7-13 .
- g. *The archaic illusion*, in «Journal of History and the Social Sciences», n. 1, vol. 1, pp. 7-17.
- h. *Lettre*, in «Le Monde», 25 décembre, pp. 9.
- i. *Résumé des cours (1964-1965)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 65, pp. 269-273.

1966

- a. **(M)** *Mythologiques, II. Du miel aux cendres*, Plon, Parigi (trad. it. di A. Bonomi, *Mitologiche II. Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano, 1970).
- b. *The Work of the Bureau of American Ethnology and its lessons*, in S. Dillon Ripley (a cura di), *Knowledge Among Men: Eleven Essays on Science, Culture and Society Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of James Smithson*, Simon and Schuster, New York. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 85-97 (*L'opera del Bureau of American Ethnology e le sue lezioni*).
- c. *A propos d'une rétrospective*, in «Arts», n. 60, pp. 125-133.
- d. *Durables vérités du monde*, in «Cahiers de l'Institut de la vie», n. 4, pp. 32-36.
- e. *The scope of anthropology*, in «Current Anthropology», n. 7, vol. 2, pp. 112-123.

- f. *Anthropology: Its achievements and future*, in «Current Anthropology», n. 7, vol. 2, pp. 124-127.
- g. *The disappearance of man*, in «The New York Review», 28 juillet.
- i. *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, in «Aletheia», n. 4, pp. 189-212.
- l. *Résumé des cours (1965-1966)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 66, pp. 269-273.

1967

- a. *Vingt ans après*, in «Les Temps Modernes», n. 256, pp. 385-406.
- b. *Le sexe des astres*, in *To honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday, 11 October 1966*, Mouton, La Haye, pp. 1163-1170. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 249-258 (*Il sesso degli astri*).
- c. *The sorcerer and his magics* , in John Middleton (a cura di), *Magic, Witchcraft, and Curing*, The Natural History Press, New York, Garden City, pp. 23-41.
- d. *The savage mind*, in «Man», n. 2, vol. 3, p. 464.
- e. *A propos de "Lévi-Strauss dans le XVIII siècle*, in «Cahiers pour l'analyse», n. 8, p. 90.
- f. *L'anthropologie sociale*, in «Sciences», n. 47, pp. 115-128.
- g. *Résumé des cours (1966-1967)*, in «Annuaire du Collège de France», 67^e année, pp. 267-274.
- h. *The story of Asdiwal*, in E. Leach ed., *The structural study of myth and totemism*, Tavistock, Londres.
- i. *The particular task of anthropology*, in G. B. Levitas, ed., *Culture and Consciousness. Perspectives in the social sciences*, George Braziller, New York, pp. 308-312.
- l. *Conference*, in «Current Anthropology», n. 8, vol. 4, p. 359

1968

- a. **(M)** *Mythologiques, III. L'Origine des manières de table*, Plon, Parigi (trad. it. di E. Lucarelli, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano, 1971).
- b. *Religions comparées des peuples sans écriture*, in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Melanges publiés par la section des sciences religieuses à l'occasion du Centenaire de l'Ecole pratique des hautes études*, Presses Universitaires de France, Paris. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 98-106 (*Religioni comparate dei popoli senza scrittura*)

- c. *Hommage aux sciences de l'homme*, in «Informations sur les sciences sociales», n. 7, vol. 2, pp. 7-11.
- d. *The concept of primitiveness*, in R. Lee, I. Devore (a cura di), *Man the Hunter*, Aldine, Chicago, pp. 349-352.
- e. J. Guiart, *Événement et schéma (discussion)*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 8, vol. 1, pp. 80-87.
- f. *Discours pour la remise de la médaille d'or du CNRS*, in «Le Monde», 13 janvier, p. 9.
- g. *La grande aventure de l'ethnologie*, in «Le Nouvel'Observateur», n. 166, pp. 35-36.
- h. *The savage mind*, in «Letter», *Man*, n. 3, vol. 3, p. 488.
- i. *Exchange between Lévi-Strauss and Hiatt*, in R. Lee, I. Devore, eds, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago, pp. 210-212
- l. *Le structuralisme sainement pratiqué ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde et même de l'homme*, in «Le Monde», 12 gennaio.
- m. *Sur les divers usages du structuralisme. Réponse à Gadoffre*, «Le Monde», 14 novembre
- n. H. Lehmann, M. Bataillon, *Lettre à Monsieur le Secrétaire d'État auprès du Premier Ministre, chargé des Départements et Territoires d'Outre-Mer*, in «Journal de la société des américanistes», n. 57, pp. 157-151.
- o. *Résumé des cours (1967-1968)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 68, pp. 305-317.

1969

- a. *Résumé des cours (1968-1969)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 69, vol. 285-293.

1970

- a. *Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de R. Gordon Wasson*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 10, vol. 1, pp. 5-16. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 260-266 (*I funghi nella cultura*).
- b. *Lettre*, in Catherine Backès-Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la structure du malheur*, Seghers, Paris, pp. 170-171.
- c. *Résumé des cours (1969-1970)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 70, pp. 299-305.

1971

- a. **(M)** *Mythologiques, IV. L'Homme nu*, Plon, Parigi (trad. it. di E. Lucarelli, *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano, 1974).
- b. *Race et culture*, in «Revue internationale des sciences sociales», n. 23, vol. 4, pp. 647-666; ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 5-32 (*Razza e cultura*).
- c. *Comment meurent les mythes*, in «Esprit», n. 39, pp. 694-706 ; ripubblicato in 1973a, trad. it. 1984, pp. 295-309 (*Come muoiono i miti*).
- d. *Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins*, in Thomas O. Beidelman (a cura di), *The Translation of Culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock Publications, London, pp. 161-178. Ripubblicato in 1973a, trad. it. 1978, pp. 276-296 (*Rapporti di simmetria tra riti e miti di popoli vicini*).
- e. *Le temps du mythe*, in «Annales, Économies, Sociétés, Civilisations», n. 26, vol. 3-4, pp. 533-540.
- f. *Boléro de Maurice Ravel*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 11, vol. 2, pp. 5-14.
- g. *The deduction of the crane*, in P. Maranda, E. K. Maranda (a cura di), *The Structural Analysis of Oral Tradition*, University of Pennsylvania press., Philadelphia (trad. it. di M. Del Ninno, *La deduzione della gru*, in «Quaderni di antropologia e semiotica», 6, 1981)
- h. *La famille*, in «Annales de l'Université d'Abidjan, ethnosociologie», ser. F, n. 3, pp. 5-29.
- i. *Roman Jakobson: histoire d'une amitié*, in «Le Monde», 16 octobre, pp. 20.
- l. *Préface*, in Lucien Sebag, *L'invention du monde chez les indiens puebllos*, François Maspéro, Paris, pp. 506 p. m. «De quelques rencontres», *L'arc* 46 , pp. 43-47 (n° spécial consacré à Merleau-Ponty) n. Résumé des cours (1970-1971), in «Annuaire du Collège de France», n. 71, pp. 277-284.

1972

- a. *La mère des fougères*, in J. Thomas, L. Bernot (a cura di), *Langues et techniques, nature et société. Mélanges offerts à André G. Haudricourt*, Klincksieck, Paris, pp. 367-369.
- b. *Structuralism and ecology, Gildersleeve lecture* delivered at Barnard College, march 28 New York. Tradotto dall'autore e ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 123-145 (*Strutturalismo ed ecologia*).

- c. *Religion, langue et histoire: à propos d'un texte inédit de Ferdinand de Saussure*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. 2. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaine*, Privat, Toulouse, pp. 325-333.
- d. *Religions comparées des peuples*, in «Annuaire de l'École Pratique des Haute Études», 1971-1972, n. 79, pp. 55-80.
- e. *Résumé des cours (1971-1972)*, in «Annuaire du Collège de France», 72^e anno, pp. 329-349.

1973

- a. **(M)** *Anthropologie structurale deux*, Plon, Parigi (trad it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano, 1978).
- b. *Social structures of central and eastern Brazil*, in Daniel R Gross (a cura di), *Peoples and Cultures of Native South America: an Anthropological Reader*, Doubleday, New York, pp. 263-274.
- c. *Le problème des sciences humaines au Collège de France*, in «La Nouvelle Revue des deux mondes», novembre, pp. 284-290.
- d. *Discours de Claude Lévi-Strauss*, in «Praemium Erasmianum MCMLVII», Stichting Praemium Erasmianum, Amsterdam.
- e. *Structuralism and ecology*, in «Social Science Information», n. 12, vol. 1, pp. 7-23.
- f. *Résumé des cours (1972-1973)*, in «Annuaire du Collège de France», 73^e anno, pp. 269-283.
- g. *Religion, langue et histoire, Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines*, *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vol, Privat, Toulouse, pp. 325-333. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 178-199 (*Religione, lingua e storia: a proposito di un testo inedito di Ferdinand de Saussure*).
- h. *Réflexions sur l'atome de parenté*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 13, vol. 3, pp. 5-30. Ripubblicato con modifiche in 1973a, trad. it. 1978, pp. 121-152 (*Riflessioni sull'atomo di parentela*).
- i. *Dieu existe-t-il ?*, in C. Chabanis et al. , *Dieu existe-t-il ? Non...répondent...*, Fayard, Paris.

1974

- a. *Eveline Lot-Falck (1918-1974)*, in «Annuaire de l'École pratique des hautes études (sciences religieuses)», année 1973-1974, pp. 39-44.

- b. *Bill Reid*, in «Bill' Reid», Vancouver art gallery, pp. 7-8.
- c. *Résumé des cours (1973-1974)*, in «Annuaire du Collège de France», 74e année, pp. 303-314.

1975

- a. *Antropologia*, in «Enciclopedia del Novecento», Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. I, pp. 202-214.
- b. **(M)** *La Voie des masques*, Skira, Ginevra, 2 voll.; n. ed. con l'aggiunta di "Trois Escursions", Plon Parigi: 1979 (trad. it. di P. Levi, *La via delle maschere*, Torino, Einaudi, 1985; Il Saggiatore, Milano, 2016).
- c. *Propos retardataires sur l'enfant créateur*, in «La Nouvelle Revue des deux mondes, janvier» pp. 10-19. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 321-333 (*Considerazioni in ritardo sul bambino creativo*).
- d. *De Chrétien de Troyes à Richard Wagner*, in «Parsifal. Programmhefte der Bayreuther Festspiele» n. 1-9, pp. 60-67. Ripubblicato con aggiunte in 1983a, trad. it. 1984, pp. 123-145 (*Da Chrétien de Troyes a Richard Wagner*).
- e. *Mythe et oubli*, in Julia Kristeva (a cura di), *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Le Seuil, Paris, 294-300. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 225-232 (*Mito e oblio*).
- f. *Anthropologie*, in «Diogène», n. 90, pp. 3-30
- g. *Histoire d'une structure*, in W. E. A. Van Beek and J. H. Scherer (a cura di), *Explorations in the Anthropology of Religion. Essays in honour of Jan Van Baah* The Hague, Martinus Nijhoff, Paris, pp. 71-78.
- h. M. Augé, M. Godelier, *Anthropologie, histoire, idéologie*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 15, vol. 3-4, pp. 177-188.
- i. *Résumé des cours (1974-1975)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 75, pp. 347-360.

1976

- a. *Cosmopolitisme et schizophrénie*, in Jean Poirier et François Raveau (a cura di), *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, Berger-Levrault, Paris, pp. 469-474. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 215-224 (Cosmopolitismo e schizofrenia).
- b. *Préface*, in Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Minuit, Paris, pp. 7-18. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 167-177 (*Le lezioni della linguistica*).

- c. *Réflexions sur la liberté*, in «La Nouvelle revue des deux mondes», novembre, pp. 332-340. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 334-344 (*Riflessioni sulla libertà*).
- d. Structuralisme et empirisme, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 16, vol. 2-3, pp. 23-38. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 146-165 (*Strutturalismo ed empirismo*).
- e. *An idyll among the Indians*, in «Times Literary Supplement», n. 3882, vol. 6, p. 970.
- f. *Antropologia*, in «Enciclopedia del Novecento», Istituto dell' Enciclopedia Italiana, pp. 202-214.
- g. *Hommage à Émile Benveniste*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 16, vol. 4, pp. 5.
- h. *Résumé des cours et travaux (1975-1976)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 76, pp. 347-360.

1977

- a. *Avant-propos*, in «L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France», 1974-1975, Grasset, Parigi (trad. it. di L. Melazzo e N. La Fauci, *Premessa*, in *L'identità. Seminario diretto da Claude Lévi-Strauss*, Sellerio, 1980, Palermo, pp. 11-13).
- b. *Réponse de Claude Lévi-Strauss*, in «Discours de réception d'Alain Peyrefitte à l'Académie française et réponse de Claude Lévi-Strauss», Gallimard, Paris, pp. 57-94.
- c. *New York post- et préfiguratif*, cat. exp. Centre national d'art et de culture Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, 1^{er} juin-19 septembre, *Paris-New York*, pp. 79-83. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 310-320 (*New York post- e prefigurativa*).
- d. *Les dessous d'un masque*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 17, vol. 1, pp. 5-27.
- e. *Reflections on liberty*, in «New Society», pp. 385-388.
- f. *Réponse à Edmund Leach*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 17, vol. 2-3, pp. 131-133.
- g. *Résumé des cours et travaux (1976-1977)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 77, pp. 387-398.

1978

- a. **(M)** *Myth and Meaning: Five Talks for Radio*, University of Toronto Press, Buffalo (trad. it. a cura di C. Segre, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano, 1980).

- b. *Une préfiguration anatomique de la gémellité*, in «Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen», Hermann, Paris, pp. 369-376. Ripubblicato con modifiche e aggiunte in 1983a, trad. it. 1984, pp. 245-257 (*Una prefigurazione anatomica della gemellarità*).
- c. *Science forever incomplete*, in «Johns Hopkins Magazine», n. 29, vol. 4, pp. 30-31.
- d. *Résumé des cours et travaux (1977-1978)*, in «Annuaire du Collège de France», n. 78, pp. 493- 504.
- e. *Introduzione*, in Roman Jakobson, *La linguistica e le scienze dell'uomo. Sei lezioni sul suono e sul senso*, Il Saggiatore, Milano, 1978.

1979

- a. *Pythagoras in America*, in R. H. Hook (a cura di), *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation (Essays in Honour of George Devereux)*, Academic Press, London, New York, San Francisco, pp. 33-41. Nuova versione francese in 1983a, trad. it. 1984, pp. 233-244 (*Pitagora in America*).
- b. *Nobles sauvages*, in «Culture science et développement: contribution à une histoire de l'homme. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé», Privat, Toulouse, pp. 41-55.
- c. *Et indiannersamfund og dets stil*, in «Hikuin», n. 5, pp. 97-110.
- d. *Margaret Mead*, in «MSH informations», n. 28, pp. 3-7.
- e. *Remembering Margaret Mead*, in «The UNESCO Courier», n. 32, vol. 6, pp. 39-41.
- f. *Crisis in social science?*, in «Society», n. 60, vol. 5, pp. 16-63.
- g. *Réponse de M. Claude Lévi-Strauss*, in «Discours de réception de M Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss», Gallimard, Paris, pp. 45-76.
- h. *La condition humaine à la lumière des connaissances anthropologiques*, in «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», n. 132, pp.595-614. Ripubblicato con modifiche in 1973a, trad. it. 1984, pp. 32-47 (*L'etnologo davanti la condizione umana*).
- i. *Exposé de M. Claude Lévi-Strauss*, in «Les Études japonaises en France», pp. 255-263.
- l. *Sur S/Z*, in R. Bellour, C. Clément (a cura di), *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, Paris, 495-497.
- m. *Résumé des cours et travaux (1978-1979)*, in «Annuaire du Collège de France», pp. 407-415.

mi.

1980

- a. *A un jeune peintre*, in Anita Albus, *Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck-Villa München*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, pp. 6-28. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 298-309 («Ad una giovane pittrice»).
- b. *Un petite énigme mythico-littéraire*, in «Le Temps de la réflexion», n. 1, pp. 133-141. Ripubblicato in 1983a, trad. it. 1984, pp. 258-265 (*Un piccolo enigma mitico-letterario*).
- c. Jean-Marie Benoist, *Blasons indiens*, in «Connaissance des arts», n. 338, pp.90-99.
- d. *Anthropologie, ethnologie, ethnographie*, in «Le livre blanc de la recherche», n. 8 p. (multigrafia).
- e. *Résumé des cours et travaux (1979-1980)*, in «Annuaire du Collège de France», pp. 483-492.

1981

- a. *Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie*, in «Commentaire», n. 15, pp. 365-372.
- b. *Trois souvenirs de Wilson Duff*, in Donald N. Abbott (a cura di), *The World is as Sharp as a Knife: an anthology in honour of Wilson Duff*, Provincial Museum, Vittoria, pp. 257-258.
- c. *Chanson madécasse*, in «Orient: pour Georges Condominas», Sudestasia/Privat, Paris - Toulouse, pp. 195-203.
- d. *Le métier perdu*, in «Le Débat», n. 10, pp. 5-9.
- e. *Avant-propos*, in Victor Klagsbald, *Catalogue raisonné de la collection juive du musée de Cluny*, Édition de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, pp. 5-6.
- f. *Résumé des cours et travaux (1980-1981)*, in «Annuaire du Collège de France», pp. 421-428.

1982

- a. *L'adieu à la cousine croisée*, in «Les Fantaisies du voyageur» (XXXIII variations Schaeffer), Société française de Musicologie, Paris, pp. 36-41. Ripreso e sviluppato, insieme al successivo 1982b, in 1973a, trad. it. 1984, pp. 89-106 (*Lecture crociate*).
- b. *Chanson madecasse*, in «Orient, Sud-Est Asia», Privat, Paris-Toulouse, 1982, pp. 195-203; ripreso e sviluppato, insieme al precedente 1982a, in 1984a, trad. it. 1992, pp. 89-106 (*Lecture crociate*).
- c. *De la possibilité mythique à l'existence sociale*, in «Le Débat», n. 19, pp. 96-117. Ripubblicato

in 1983a, trad. it. 1984, pp. 190-213 (*Dalla possibilità mitica all'esistenza sociale*).

- d. *The work of Edward Westermarck*, in «Acta Philosophica Fennica», n. 34, pp. 181-194.
- e. *Tricksters and clam siphons*, in «American Ethnologist», n. 9, vol. 1, p. 193.
- f. *Résumé des cours et travaux (1981-1982)*, in «Annuaire du Collège de France», pp.443-452.

1983

- a. *Le Regard éloigné*, Plon, Parigi (trad. it. di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984) [oltre agli inediti, contiene: 1971b; 1979g con modifiche; 1956a, con modifiche; 1982 a e b fusi insieme e sviluppati; 1983e; 1972 b; 1976d; 1976b; 1973g; 1982 c; 1976°; 1975e; 1979h; 1978b; 1980b; 1975d; 1980a; 1977c; 1975 c; 1976c).
- b. *Histoire et ethnologie*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», n. 38, vol. 6, pp. 1217-1231.
- c. *Mito e società*, *Prometeo*, n. 1, vol. 1, pp. 6-17.
- d. *A statement*, in «A Tribute to Roman Jakobson 1896-1982», Mouton, New York, pp. 70-71.
- e. *Conservation, contrainte et culture*, in «IULA newsletter», mars, pp. 2-5.

1984

- a. **(M)** *Paroles données*, Plon, Parigi (trad. it. di G. Monelli, *Parole date: le lezioni al Collège de France e all'Ecole pratique des hautes études, 1951-1982*, Einaudi, Torino, 1992).
- b. **(M)** *La Potière jalouse*, Plon, Parigi (trad. it. di G. Mongelli, *La vasaia gelosa. Il pensiero mitico delle due Americhe*, Einaudi, Torino, 1987).
- c. *Du mariage dans un degré rapproché*, in Jean Claude Galey (a cura di), *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts a Louis Dumont*, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, pp. 79-89. Pubblicato anche in 1983a, trad. it. 1984, pp. 107-121 (*Del matrimonio in grado prossimo*).
- d. *Un témoignage de Claude Lévi-Strauss sur Franz Boas*, in «Études/Inuit/studies», n. 8, vol. 1, pp. 3-6.
- f. *Nécrologie de Raymond Aron*, in «Annuaire du Collège de France», n. 84, pp. 73-74.

1985

- a. *D'un oiseau l'autre: un exemple de transformation mythique*, in «L'Homme. Revue française

d'anthropologie», n. 25, vol. 1, pp. 5-12.

- b. *Quand le mythe devient histoire. Où finit la mythologie et où commence l'histoire?*, in «Le Magazine littéraire», n. 223, pp. 42-44.

1986

- a. *Fernand Braudel*, in «Esprit», Février, *Esprit*, Paris, pp. 1-5.
- b. *Discours de M. Claude Lévi-Strauss*, in «Discours de réception de M. Fernand Braudel de l'Académie française et réponse de M. Maurice Druon», Arthaud, Paris, pp. 91-99.
- c. *Allocution de Claude Lévi-Strauss prononcée lors de la cérémonie d'hommage à Georges Henri Rivière le 26 novembre 1985*, in «Ethnologie française», n. 16, vol. 2, pp. 127-130.
- d. *Carta dirigida a los participantes en el simposio 'Palabra devueltas', 28, 29 y 30 de noviembre de 1984*, in J. Jauregui et Y. M. Gourio (a cura di), *Palabras devueltas, homenaje a Claude Lévi-Strauss*, Instituto nacional de antropologia e historia, Ciudad de México, pp. 25-27.
- e. *Avant-propos*, in P. Bouissac, M. Herzfeld, R. Posner (a cura di), *Iconicity. Essays on the nature of culture. Festschrift for Thomas A. Sebeok on his 65th birthday*. Stauffenburg verlag, Tübingen, pp. 1-3.
- f. *Préface*, in A. Burguière (a cura di), *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, pp. 9-13. (trad. it. 1987f).

1987

- a. Maurice Coyaud, *Trois images du folklore japonais*, in «De la voût céleste au terroir, du jardin au foyer. Textes offerts à Lucien Bernot», Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, pp. 751-762.
- b. *Hérodote en mer de Chine*, in «Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant», Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, pp. 25-32.
- c. *De la fidélité au texte*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 101, pp. 117-140.
- d. *Musique et identité culturelle*, in «Inharmoniques», n. 2, pp. 8-14.
- e. *Le cadre et les œuvres*, in «Le Débat», n. 44, pp. 180-183.
- f. *Prefazione*, in André Burguière et al. (a cura di), *Storia universale della famiglia 1. Antichità Medioevo Oriente antico*, edizione italiana a cura di Albarosa Leone, Mondadori, Milano, pp. 9-13.

- g. *Raymond Lévi-Strauss*, in «*Catalogue de la Biennale 1987*», Grand Palais, Société nationale des Beaux-arts, Paris, pp. 9-10.
- h. *L'avventura della conoscenza*, in «*Prometeo*», n. 5, vol. 18, pp. 14-21.
- i. *Hommage prononcé à l'occasion de la mort de M. André Roussin*, 5 novembre 1987, Académie française.

1988

- a. **(M)** Eribon Didier (a cura di), *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris (trad. it. di M. Cellerino, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano, 1988).
- b. *Exode sur Exode*, in «*L'Homme. Revue française d'anthropologie*», n. 106-107, pp. 13-23.
- c. *Nous avons lui et moi essayé de faire à peu près la même chose*, in *André Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme*, Albin Michel, Paris, pp. 201-206.
- d. *La figlia del fratello del padre. Il matrimonio nel mondo arabo*, in «*Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici*», n. 41- 44, pp. 5-24.
- e. *Place de la culture japonaise dans le monde*, in «*Chûôkôron*», n. 5, pp. 67-83.
- f. *Allocution prononcée à l'occasion de la remise de l'épée*, in «*Discours de réception de Geoges Duby à l'Académie française*», Gallimard, Paris, pp. 99-106.
- g. *On ne peut pas penser à tout*, in «*L'Express*», 27 mai 1988.
- h. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *Ishizaka Lectures 8*, The Simul Press, Tokyo.
- i. *Message*, in «*Tokyo-jin*», p. 11.

1989

- a. **(M)** *Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris.
- b. *Il segreto delle donne*, in «*La Repubblica*», 14 novembre 1989.
- c. Préface, in Bill Reid et Robert Bringhurst, *Le Dit du corbeau*, Alpha Bleue, Paris, pp. 7-11.
- d. *Se il mondo è alla rovescia*, in «*La Repubblica*», 6-7 agosto 1989.

1990

- a. *La deduzione della gru*, in «*Quaderni di antropologia e semiotica*», n. 6, pp. 1-18.

- b. *Mercanti in fiera quindicimila anni fa*, in «*La Repubblica*», 13 novembre 1990.
- c. *Contadini chissà perché*, in «*La Repubblica*», 14 novembre 1990.
- d. *Exposé devant le Groupe 1985 (9 mai 1963)*, in «*Modernisation ou décadence*», Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 357-368.
- e. *The Berndts: an appreciation*, in R.T. Tonkinson and M. Howard (a cura di), *Doing it alone? Prospects for aboriginal autonomy*, Aboriginal Press, Canberra, pp. 11-16.
- f. *Introductory address*, in Dan Eban (a cura di), *Art as a means of communication in pre-literate societies*, The Israel museum, Jerusalem, pp. 1-6.
- g. *La place de la culture japonaise dans le monde*, in «*Revue d'esthétique*», n. 18, pp. 9-21.

1991

- a. **(M)** *Histoire de Linx*, Plon, Paris (trad. it. di S. Atzeni, *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo americano*, Einaudi, Torino, 1993).
- b. *Ma perché ci mettiamo i gioielli?*, in «*La Repubblica*», 21 maggio 1991 (trad. it. di S. Cigliana)
- c. *Gli uomini della nebbia e del vento*, in «*La Repubblica*», 9 ottobre 1991 (trad. it. di S. Cigliana)
- d. *Lebensspender Schmuck*, in «*Ornamenta*», n. 1, pp. 13-16.
- e. *Préface*, in Shiyonoya Kei, *Shirano to Samuraitachi*, Tokyo, pp. 10-13.
- f. *Boas*, in Pierre Bonte et Michel Izard (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 116-118. (trad. it. di M. Aime, *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 225-227.)
- g. *Maison*, in P. Bonte, M. Izard (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 434-436 (trad. it. di M. Aime, *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 238-239.)
- h. *Lettres a Luc de Heusch*, in «*Cobra en Afrique*», Éditions de l'université libre de Bruxelles, pp. 216-217.
- i. *Photographies exposées au Musée Niepce de Chalon-sur-Saône, décembre 1989-mars 1990*, in «*L'Ethnographie*», n. 87 (1), pp. 55-69.

1992

- a. *Postface*, in Marc Augé, *Territoires de la mémoire: les collections du patrimoine ethnologique*

dans les écomusées, Thonon-les-Bains: Présence du Livre, Salins-les-bains, Fédération des écomusées, pp. 116-120.

- b. *La statua che divenne madre*, in «*La Repubblica*», 23 febbraio 1992.
- c. *Come Montaigne scoprì l'America*, in «*La Repubblica*», 9 novembre 1992.
- d. *Le point de vue de l'anthropologie*, in «*Développement de l'enfant et engagement professionnel des mères*», Colloque de Lassay, Éditions STH, Paris, pp. 59-71.
- e. *1492: Découverte de l'Amérique*, in «*Célébrations nationales 1992*», Ministère de la culture, direction des archives de France, Paris, p. 4.

1993

- a. *Mythe et musique*, in «*Le Magazine littéraire*», n. 311, pp. 4-45 (versione francese dell'ultimo capitolo di *Myth and Meaning*, 1978°).
- b. *Aux gens de Tokyo*, in «*Le Magazine littéraire*», n. 311, pp. 47-48.
- c. *Un autre regard*, in «*L'Homme. Revue française d'anthropologie*», n. 126-128, pp. 7-10.
- d. *L'ultimo degli Irochesi*, in «*La Repubblica*», 2 luglio 1993. (in francese: 2004b).
- e. *Siamo tutti cannibali*, in «*La Repubblica*», 10 ottobre 1993. (in francese: 2004b).
- f. *Présentation*, in «*Ethnies*», Chroniques d'une conquête, n 14, pp. 5-7.
- g. **(M)** *Regarder, écouter, lire*, Plon, Paris, (trad. it. di F. Maiello, *Guardare, ascoltare, leggere*, Il Saggiatore, Milano, 1994).

1994

- a. *Saudades do Brasil*, Paris, Plon (trad. it. di G. Felici, *Saudades do Brasil*, Milano: Il Saggiatore).
- b. *Le Père Noël supplicié*, Pin-Balma: Sables (trad. it. di C. Caruso, *Babbo natale giustiziato. Introduzione di Antonino Buttitta*, Sellerio, Palermo).
- c. *Introduction*, in *Sengai: Moine zen 1750-1837*, Paris-Musées, Paris, pp. 19-30.
- d. *L'Italia è meglio disunita*, in «*La Repubblica*», 21 giugno 1994.
- e. *Due miti e un incesto*, in «*La Repubblica*», 29 dicembre 1994.

1995

- a. *Préface*, in Marie-France Willaumez et Michel Revelard, a c. di, *Planète des maques*, Binche, Direction générale de la culture et de la communicatio, pp. 6-9.

- b. *Quell'intenso profumo di donna*, in «La Repubblica», 3 novembre 1995.

1996

- a. *La mucca è pazza e un po' cannibale*, in «La Repubblica», 24 novembre 1996.

1997

- a. Quei parenti così arcaici, in «La Repubblica», 24 dicembre 1997.
b. L'Homme de L'Homme, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 143, pp. 13-15.
c. *Georges Duby, le veilleur*, in «Études rurales», n. 145-146, pp. 21-23,

1998

- a. *Retours en arrière*, in «Les Temps Modernes», n. 598, pp. 66-77.
b. *La sexualité féminine et l'origine de la société*, in «Les Temps Modernes», n. 598, pp. 78-84
c. *Avant-propos à Documents sur Asie du Sud*, in «Revue internationale des sciences sociales», n. 157, pp. 373-376.
d. « *Préface* », in Luis Frois, *Européens et japonais: traité sur les contradictions et différences de mœurs*, Chandeigne, Paris, pp. 7-10.
e. *Préface*, in Françoise Grenand et Jean-Marcel Hurault, *Indiens de Guyane: Wayana et Wayampi de la forêt*, Autrement, Paris, pp. 5-7.

1999

- a. *I miti: uno sguardo dentro la loro origine*, «La Repubblica», 16 aprile 1999.

2000

- a. *Apologue des amibes*, in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray, Margaritha Xanthakou, (a cura di), *En substances: textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris, pp. 493-496.
b. *Postface*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», n. 154-155, Question de parenté, pp. 713-720.
c. *Préface*, in Bernard Frank, *Amour, colère, couleur: essais sur le bouddhisme au Japon*, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, Paris, pp. IX-XII.
d. *La leçon de sagesse des vaches folles*, in «Champ libre», n. 11, pp. 3.

- e. *Préface*, in M. Revelard, G. Kostadinova, *Masques du monde. L'univers du masque dans les collections du Musée international du carnaval et du masque de Binche*, Renaissance du livre, Tournai.
- f. *L'antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno* (conferenza di Tokyo, 15-16/04/1986), *Nuovo sviluppo*, n. 3, pp. 1-55.
- g. *L'uomo, malattia del pianeta terra*, «La Repubblica», 9 marzo 2000 (trad. it. di Elisabetta Horvart).

2001

- a. *Productivité et condition humaine*, in «Études rurales», n. 159-160, pp. 129-144.
- b. *La leçon de sagesse des vaches folles*, in «Études rurales», n. 157-158, pp. 9-14.
- c. *Figures en sablier*, in Pierre Maranda (a cura di), *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 15-32.

2002

- a. *Avant-propos*, in Franz Boas, *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America* (trad. de l'édition de 1895), Talonbooks, Vancouver, pp. 14-16.
- b. *De grées ou de force*, in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», 163, pp. 7-18.
- c. Jean Pouillon, in «Les temps modernes», n. 620-621, pp. 8-11.

2003

- a. *Le "sentiment de la nature", un besoin fondamental*, in «Ethnies», n. 29-30, pp. 88-94.

2004

- a. *Reflections on northwest coast ethnology*, in M. Mauzé, S. Kan (a cura di), *Coming to shore: northwest coast ethnology, traditions, and visions*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- b. *Nous sommes tous des cannibales*, in Michel Izard (a cura di), *Lévi-Strauss, Cahier de l'Herne*, Éditions de L'Herne, Paris, pp. 34-36 (versione francese di 1993e).
- c. *Le retour de l'oncle maternel*, in Michel Izard (a cura di), *Lévi-Strauss, Cahier de l'Herne*, Éditions de L'Herne, Paris, pp. 37-39 (versione francese di 1997a).
- d. *Pensée mythique et pensée scientifique*, in Michel Izard (a cura di), *Lévi-Strauss, Cahier de l'Herne*, Éditions de L'Herne, Paris, pp. 40-42 (versione francese di 1993d).

2005

- a. *L'ethnologue devant les identités nationales*, in «XVII Premi internacional Catalunya, 2005 Barcelone, Generalitat de Catalunya», Académie française, Paris (trad. it. 2005d).
- b. *Préface*, in Luis Donisete Benzi (a cura di), *Brésil indien: les arts des Amérindiens du Brésil*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris, pp.16-17.
- c. *Histoire et dialectique*, in «Sartre», Bayard, Paris, pp. 72-94
- d. *Quello che ci insegnano i popoli che non sanno scrivere*, in «La Repubblica», 15 giugno 2005.

2006

- a. *Préface*, in Bernard Saladin D'anglure, *Etre et renaître inuit, homme, femme ou chamane*, Gallimard, Paris.
- b. *Pour le 60e anniversaire de l'Unesco*, in «Diogène», 215, pp. 3-10.
- c. *Vi spiego il mio pensiero selvaggio*, in «La Repubblica», 4 gennaio.

2008

- a. **(M)** *Œuvres*, Gallimard, Parigi.
- b. *Elogio del lavoro manuale*, in «La Repubblica», 4 maggio 2008.

2009

- a. *Mi basta sapere che il mio lavoro è stato utile*, in «La Repubblica», 4 novembre 2009.

2011

- a. *L'autre face de la lune. Écrits sur le Japon*, Seuil, Paris (trad. it di S. Facioni, *L'altra faccia della luna - Scritti sul Giappone*, Bompiani, Milano, 2015).
- b. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Seuil, Paris (trad. it. di S. Facioni, *L'antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano, 2017).

2013

- a. *Nous sommes tous des cannibales*, Seuil, Paris (trad. it. a cura di R. Ferrara, *Siamo tutti cannibali*, Il Mulino, Bologna, 2015).

2015

- a. *Chers tous deux: lettres à ses parents, 1931-1942*, Seuil, Paris (trad. it *Lettere ai genitori 1931-1942*, Il Saggiatore, Milano, 2018).

2018

- a. JAKOBSON, R. *Correspondance 1942-1982*, Seuil, Paris.