

Sebastiano Mosti

L'efficacia simbolica del mondo magico.

Comunità e magia fra De Martino e Lévi-Strauss

*ABSTRACT: This paper aims to establish an unprecedented theoretical dialogue between Ernesto De Martino and Claude Lévi-Strauss, around the symbolic operation of magic in the community context. Modernly considered the ineffectual opposite of the technoscientific logos, magic has been made the object of a philosophical rediscovery during the 20th century, thanks especially to the attention of anthropological thought. Two of the authors who most contributed to this reconsideration, albeit with different approaches, were De Martino and Lévi-Strauss. In this paper we propose an original theoretical dialogue between the Italian ethnologist and the French one, particularly focusing on *Il mondo magico* by De Martino and *Anthropologie structurale* by Lévi-Strauss. By reasoning about the heroicity of the shamanic figure and its symbolic operations, we want to illuminate its social indispensability. In fact, beyond the specific differences, the authors pioneeringly show the functional centrality of magic for the community and its adaptability in Western contemporaneity.*

KEYWORDS: Ernesto De Martino, Claude Lévi-Strauss, Magic, Symbolic efficacy, Community.

1. Introduzione: la sragione magica

A più di cinquant'anni dalla pubblicazione de *La storia della follia nell'età classica*, il valore del contributo foucaultiano sulla costituzione della moderna Ragione occidentale è ormai indubitabile. Come risaputo, la tesi centrale del testo è che tale Ragione si sia costituita attraverso la squalificazione di un insieme molto eterogeneo di nozioni, mentalità e comportamenti. Nel novero della “sragione” ricadono, dunque, tanto i mendicanti quanto gli infermi, tanto i criminali quanto i mentalmente invalidi. Ma fra queste vi è un'altra categoria altrettanto esclusa e su cui di rado si è posta attenzione: quella dei maghi. Se nel contesto rinascimentale la magia è stabilmente accasata, il suo sistema simbolico si frantuma nelle macine dell'età classica: da causalità sacrilega, essa scade a mero inganno e in tal senso chi la pratica non si relaziona più alle forze occulte della realtà, ma a un pubblico d'ingenui, vittime di un errore artatamente predisposto. Foucault racconta, allora, l'erosione di ciò che Claude Lévi-Strauss chiamò “efficacia simbolica” della magia. Nella modernità,

sta nascendo un mondo in cui l'efficacia simbolica è ridotta a immagini illusorie che mal celano la volontà del colpevole. Tutti quei vecchi riti della magia, della profanazione, della bestemmia, tutte quelle parole ormai inefficaci scivolano da un dominio di efficacia, in cui assumevano il loro significato, a un dominio di illusione in cui diventano insensati e condannabili al tempo stesso: quello della sragione.¹

Per lungo tempo, allora, i “lumi europei” richiuderanno la magia nel recinto della sragione, assimilandola a un'irrazionale superstizione da emendare. Non solo le pratiche magiche verranno perseguite e condannate, ma persino il discorso della e sulla magia sarà obliato all'interno del dibattito culturale occidentale. Tanto è vero che, soltanto con l'avvento dell'ottocentesca scienza antropologica, tali temi si reimporranno quali oggetti d'interesse. Difatti, l'attenzione rivolta dagli etnologi europei alle società tradizionali condusse quella foucaultiana “ragione sicura di se stessa”² a riflettere sulla propria determinazione storico-culturale. E accorgendosi della capillare pervasività del magismo presso i popoli studiati, non fu più possibile ignorare la questione della natura e della funzione di quest'ultimo. Intorno alla magia, si raccolsero le ricerche dei più importanti antropologi dell'epoca: da Durkheim a Lévy-Bruhl, da Mauss a Frazer.

Proprio quest'ultimo incarna l'ottimo esempio di come questa riscoperta fu, a un tempo, poderosa e critica. Alle questioni magiche, l'autore inglese dedicherà, infatti, il tanto influente quanto vasto *Ramo d'oro*, invitando il razionalismo della *belle époque* a fronteggiare il suo “altro”. Ciononostante, l'interpretazione frazeriana del fenomeno magico suona oggi a dir poco svilente: se, infatti, nella visione del britannico la conoscenza scientifica è il traguardo del processo evolutivo umano, la magia rappresenterebbe la falsa conoscenza degli inizi, alla quale si può prestar fede soltanto per primitività. L'idea della magia come *diminutio* della scienza è tutt'altro che implicita nel capolavoro di Frazer, secondo cui è “una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza”³. I posteri rimarcheranno come qui si annidi un'ingenuità prospettica, che conduce a valutare un dato sistema culturale sulla base di un altro che funge da modello. È il più classico degli errori etnocentrici, denunciati da Lévi-Strauss in *Razza e storia*. Essendo concepita quale semplice tappa del tragitto storico dell'umanità, la magia viene letta alla luce di un criterio teleologico che le è estraneo. E non potrà, così, che risultare costitutivamente deficitaria rispetto al modello della comparazione: la tecnoscienza contemporanea. A tal proposito, risulta evidente l'influsso di Comte sull'etnologia di fine XIX secolo.

Bisognerà, dunque, aspettare un'ulteriore maturazione dell'antropologia, per ottenere una considerazione meno sbilanciata sulla magia e che soprattutto colga il fenomeno, per quanto possibile, nella sua autonomia culturale. Proprio alla ri-considerazione dei fenomeni magici ha dedicato gran parte del suo lavoro Ernesto

1 Foucault 2011, 183.

2 Foucault 2011, 248.

3 Frazer 2012, 66.

De Martino, che qui si intende porre in dialogo con Claude Lévi-Strauss, anch'egli autore di rilevanti contributi sul tema. Si tratterà d'istituire un dialogo, non al fine di definire univocamente ciò che è chiamato "magia", quanto più per individuare con una maggiore sensibilità l'ambito in cui la pratica magica appare dotata di senso: un ambito i cui confini appariranno segnati dalla concretezza, dall'efficacia e dal consenso sociale. Al contempo, sarà essenziale sforzarsi di ragionare intorno al magismo, senza confonderlo definitivamente nell'indistinto insieme che mescola pensiero mitico, rituali religiosi e creazioni poetico-immaginifiche delle società tradizionali. Esse rappresentano, senza dubbio, forme simboliche strettamente interconnesse, ma non per questo perfettamente sovrapponibili.

Come, dunque, si intuisce, l'accostamento qui proposto coinvolge la dimensione teoretica dei due pensatori, ponendo momentaneamente fra parentesi la questione storiografica della loro reciproca interazione. Tuttavia, si può egualmente notare come più volte De Martino menzioni nei suoi scritti il collega francese, seppur non avvenga l'inverso. L'etnologo italiano fu, infatti, un lettore critico di Lévi-Strauss⁴: riferimenti significativi possono essere rinvenuti per esempio in *La terra del rimorso*, *Furore simbolo valore*, *Magia e civiltà*. Ad ogni modo, in questa sede ci si concentrerà piuttosto su un'altra fondamentale opera demartiniana: *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, con l'idea di integrare le sue argomentazioni a quelle elaborate da Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale*.

2. Fra soggettivazione e scienza del concreto

Discendere nel "mondo magico" assieme a De Martino richiede quanto meno la preliminare chiarificazione di alcune fondamentali nozioni della sua teoria generale, come quella di "presenza" e di "riscatto". Difatti, secondo l'etnologo napoletano, la principale ragione che impedisce all'Occidente moderno di comprendere l'esigenza magica delle società tradizionali deriva dal fatto che esso non esperisce più, se non marginalmente, il dramma storico-esistenziale che consiste nella "perdita della presenza" e "del mondo", a cui può far seguito il loro "riscatto" culturale. Già Malinowski si era accorto che "la magia è presente dovunque caso e rischi giochino un ruolo importante e dove il gioco emotivo tra speranza e timore crei una situazione di precarietà"⁵; ma De Martino giunge, per primo, a consacrare un'intera opera a questa linea di ricerca. All'interno de *Il mondo magico*, infatti, si sostiene l'ormai celebre teoria, secondo cui l'unità psichica dell'essere umano, o "presenza", non è un *dato* biologico irrevocabile. Al contrario, essa è il risultato di un processo storico e culturale, grazie al quale diviene possibile unificare l'esperienza multiforme della realtà. Di più: come De Martino mostra attraverso una scrupolosa considerazione del

4 Sanga 2013, 119.

5 Malinowski 1976, 51.

materiale etnografico in suo possesso, nella maggior parte delle società tradizionali, gli individui rischiano costantemente di “perdere” la propria presenza. Difatti, ogni evento traumatico rischia di revocare l’unità esperienziale della persona: l’incontro con un animale feroce, un fenomeno atmosferico anomalo, una carestia, ecc. Le numerose testimonianze psico-etnografiche certificano la frequenza con cui l’individuo che “perde la presenza” cade in una catatonìa, in ultimo grado mortale. Al malcapitato, infatti, è revocata la possibilità di accentrare e connettere significativamente l’esperienza multiforme della realtà: l’esistenza perde di senso, non potendo più essere posta all’interno di una trama unitaria. In questo contesto critico, sono esattamente le pratiche magiche e sciamaniche, in particolare, a permettere il “riscatto”: la riacquisizione della presenza. Attraverso una manipolazione simbolica fatta di gesti, riti, canti, che possono coinvolgere sia la dimensione psichica che quella fisica, si riconduce l’individuo dalla sua estrema confusione all’unità cognitiva. Questo perché le pratiche magiche coinvolgono un insieme di supporti simbolico-culturali, in grado di ricostruire tale tipo di coerenza interiore, a seguito di un evento traumatico. Come ebbe a dire Lévi-Strauss, attraverso di esse si ricostituisce la “coerenza dell’universo psichico, proiezione a sua volta, dell’universo sociale”⁶. Fin da qui, gli istituti magici si configurano come risorse politiche contro il disgregamento del corpo sociale. Più radicalmente, si potrebbe affermare che per De Martino la magia è la “pratica di soggettivazione” per eccellenza: quella originaria, in quanto non tanto votata all’emersione di un particolare tipo di soggetto, quanto più a istituire la possibilità del Soggetto.

Tuttavia, si potrebbe obiettare che, se nelle società tradizionali la presenza è costantemente esposta al suo tramonto, ciò non è altrettanto vero nelle odierne società occidentali. In realtà, è lo stesso De Martino a indicare questa differenza. È piuttosto evidente, infatti, che oggi la presenza è più stabile rispetto a quella dei loro antenati. Non bisogna, però, ingannarsi e convertire indebitamente questa conquista storica in un dato naturale, dal momento che un simile abbaglio teorico condurrebbe inevitabilmente a quella svalutazione del magismo, già ricordata. Infatti, concepire la presenza come naturalmente assicurata, impone di guardare a quelle pratiche volte alla sua istituzione o al suo restauro semplicemente come false o inutili. Non per caso, a lungo l’etnologia occidentale ha visto nello sciamanismo una certificazione della primitività culturale. E, dalla prospettiva demartiniana, non poteva che essere così, poiché scordare la labilità della presenza significa, di conseguenza, dimenticare anche la funzione della magia. Per cui, se nella nostra società la magia viene oggi svalutata in quanto frutto di una mentalità meramente superstiziosa, è solo perché ormai da secoli la cultura occidentale ha affinato una serie di costrutti tecnici e culturali, capaci di irrobustire a tal punto la “presenza” dei suoi membri da averne obliato la revocabilità storica. Fra questi costrutti, De Martino

6 Lévi-Strauss 2015a, 160.

annovera eterogeneamente: il pensiero greco, il cristianesimo, l'individualismo moderno-capitalista e tutto quanto altro ha concorso a rendere il *cogito* irriducibilmente certo della sua fondamentalità. Eppure, come detto, l'etnologo napoletano mette in luce proprio che:

anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda. Questo rischio insorge allorché la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori dalla sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come dati in senso assoluto. Ma quando tale minaccia si profila è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza, *appunto perché non compatibile con elementi e con dati*.⁷

Questo passaggio testuale è un attacco frontale al razionalismo della modernità europea: reo di aver – con espressione demartiniana – “destorificato” la presenza, cullandosi nella certezza del *cogito* cartesiano o nell'unità dell'appercezione kantiana⁸. Riprendendo la questione un decennio più tardi, in *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, il pensatore italiano confermerà il suo bersaglio teorico: “il presupposto kantiano di una unità sintetica originaria dell'appercezione comportava che tale unità fosse al riparo da qualsiasi rischio, e una diversa possibilità costituiva per Kant soltanto un argomento polemico”⁹. Ma è proprio tale argomento, assunto come meramente polemico dalla tradizione razionalistica europea, che ne *Il mondo magico* occupa il posto di problema fondamentale. La carica storicizzante delle considerazioni demartiniane non solo è in grado di ridestare l'interesse filosofico nei confronti delle nozioni e dei riti magici ma, come si vedrà, induce anche uno dei più elettrici interrogativi sul rapporto fra l'elemento magico e le forme simboliche dell'odierna civiltà occidentale. Il quesito che *Il mondo magico* pone all'etnologia precedente è analogo a quello che Lévi-Strauss formulava intorno a una più specifica nozione magica della cultura melanesiana: il “mana”. Egli, infatti, domandava “se, per caso, non ci troviamo di fronte a una forma di pensiero universale e permanente che, lungi dal caratterizzare certe civiltà, o pretesi ‘stadi’ arcaici o semiarcaici dell'evoluzione dello spirito umano, sarebbe funzione di una certa situazione dello spirito di fronte alle cose, e apparirebbe, perciò, necessariamente, tutte le volte in cui questa situazione fosse data”¹⁰. Oltre Frazer, allora, la magia non rappresenterebbe una statica età evolutiva, che l'Europa avrebbe superato una volta per tutte; ma quanto più una forma di “pensiero universale” capace di palesarsi ovunque vi siano condizioni propizie. Nel caso di De Martino, ad esempio, ovunque vi sia un rischio per la presenza. Nel caso di Lévi-Strauss, invece, ovunque si appartenga a una comunità che viva a stretto contatto con la ricchezza del mondo floreo-faunistico, come egli spiega all'interno de *Il pensiero selvaggio*.

7 De Martino 2022, 161.

8 Cf. Valagussa 2024, 240.

9 De Martino 2021, 21.

10 Lévi-Strauss 2000, XLVI.

All'interno di quest'opera, s'istituisce una curiosa relazione fra due poli tradizionalmente non comunicanti: da un lato, nozioni e ritualità magiche e, dall'altro, la conoscenza scientifica. Con questo spiazzante accostamento, Lévi-Strauss mira anzitutto a relativizzare i modelli conoscitivi ed esperienziali propri dell'Occidente, ponendoli a fianco di altri. Ora, secondo l'antropologo francese non solo non esisterebbe un solo tipo di esperienza della realtà – che è il tacito fondamento di molta etnologia – ma persino di quella specifica pratica che noi chiamiamo “scienza” esisterebbero più versioni. In Europa, dalla rivoluzione galileo-cartesiana si conduce una scienza che punta all'astrazione e alla matematizzazione del reale. Eppure, essa non è l'unica forma di conoscenza rigorosa esercitabile: presso molte società tradizionali, per l'appunto, non si pratica una scienza dell'astratto, ma “del concreto”. Le popolazioni che esercitano tale “scienza del concreto”, anziché concentrarsi sugli aspetti generici, indugiano sulle caratteristiche più particolari degli enti mondani, ordinandoli secondo criteri “estetici” ma non per questo insensati. Praticare questa forma di scienza, infatti, conduce a sviluppare la capacità di cogliere differenze che appaiono impercettibili agli scienziati europei, i quali si sono più volte sorpresi della capacità tassonomica di certe popolazioni a torto considerate “primitive”. Ciò che v'è d'interessante è che proprio un'analogia attenzione ai dettagli si ritrova anche, e soprattutto, nell'esecuzione delle pratiche rituali e magiche presso le medesime popolazioni. Come scrive Lévi-Strauss: “le raffinatezze del rituale che, considerate superficialmente e dall'esterno, potrebbero apparire oziose, si spiegano con la preoccupazione di quel che si potrebbe chiamare una ‘micro-perequazione’: non lasciarsi sfuggire nessun essere, oggetto o aspetto, per potergli assegnare un posto in seno a una classe”¹¹. Come continuerà a notare l'autore, tale meticolosa attenzione può condurre a delle vere e proprie scoperte di valore scientifico. E dunque il pensiero magico non si distinguerebbe dalla scienza occidentale per una sottovalutazione dei nessi deterministici, quanto più per una loro sopravvalutazione. Già Sergio Moravia nel suo imprescindibile saggio sul pensiero levi-straussiano notava come se “la scienza del concreto è la scienza attenta alla realtà immediata delle cose, alle caratteristiche oggettive delle cose, alle loro qualità sensibili”, allora “di questa scienza la magia è l'espressione immediata, la sua incarnazione pragmatica, operativa”¹². Proprio l'efficacia di tale incarnazione pragmatica rappresenta l'argomento da discutere adesso.

3. L'efficacia dei poteri magici

Nel dibattito novecentesco sul magismo, la questione relativa all'efficacia delle sue pratiche è senz'altro centrale. Persino un razionalista come Marcel Detienne, con riferimento alla Grecia arcaica, riesce a riconoscere che “la parola magico-religiosa anzitutto è efficace [...] questo tipo di parola non si distingue da un'azio-

11 Lévi-Strauss 2015b, 24.

12 Moravia 2004, 400.

ne; oppure, se si vuole, a un tale livello non esiste distanza fra la parola e l'atto"¹³. Eppure, quest'ultima apertura nella discussione specialistica è sul piano storico relativamente recente. Non per caso, nell'antologia di *Magia e civiltà*, De Martino riusciva puntualmente a lamentare che per lungo tempo l'inefficacia della magia è apparsa un presupposto ovvio all'etnologia. Quest'ultima, infatti, le contrapponeva l'efficacia delle tecno-scienze. Così, in tale prospettiva "che eredita in modo immediato la polemica antimagica dell'Occidente, non costituisce neppure un quesito meritevole di analisi la possibilità che in determinati regimi esistenziali, e per entro un dato ordine storicamente definito di scelte culturali, si manifesti una efficacia dei simboli cui l'ordine occidentale di scelte culturali ha praticamente rinunciato, optando per altre efficacie"¹⁴. Tuttavia, se il secondo Novecento è propenso a condannare come inadeguate le teorie magiche sul piano squisitamente constativo, è più cauto per quel che riguarda il piano dell'efficacia. Soltanto per rimanere nell'ambito della presente ricerca: come si avrà modo a breve di vedere, sono diverse le constatazioni etnografiche riportate da De Martino e da Lévi-Strauss intorno all'efficacia dei poteri magici nelle società tradizionali.

A tal proposito, un ruolo d'onore è svolto dal celebre contributo levi-straussiano intitolato *L'efficacia simbolica*. All'interno di questo articolo, l'antropologo francese si concentra su un lungo incantesimo della cultura cuna, che viene recitato in occasione dei parti difficili. Ogni qualvolta presso la cultura cuna una donna ha difficoltà nel partorire, viene convocato uno sciamano. Egli faciliterà e renderà possibile il parto attraverso un incantesimo, il quale comincia con l'invocazione di alcuni "spiriti adiutori" che accompagneranno lo sciamano fino al luogo in cui risiede "Muu": la forza che presiede alla formazione del feto. Lévi-Strauss spiega, infatti, che questo incantesimo si fonda sulla credenza che l'anima dell'utero abbia preso in ostaggio l'anima generale della partoriente. In tal modo, la terapia consiste nel ritrovamento dell'anima rapita e in un combattimento contro Muu che costringe il suo ostaggio. Di particolare vi è che il viaggio dello stregone, affiancato dagli spiriti amici, è sì psichico, ma al contempo viene narrato come se egli si immettesse direttamente all'interno della vagina e dell'utero bloccato: quelli che nella dicitura indigena sono chiamati rispettivamente la "via di Muu" e il "soggiorno di Muu". La narrazione del combattimento mitico, infatti, oscilla sempre fra i riferimenti allo psichico e quelli al corporeo. Come lo stesso Lévi-Strauss fa notare, vi è un continuo passaggio fra i due piani. Così facendo, l'incantesimo appare funzionale a "rendere chiaro e accessibile al pensiero cosciente della partoriente la sede di sensazioni e di sofferenze ineffabili e dolorose"¹⁵. Ed è proprio in questo modo che una situazione bloccata, come quella di un parto difficile, si risolve per il meglio.

Di fronte a queste considerazioni levi-straussiane, De Martino sarà portato, in primo luogo, a constatare che "con ciò si pone in tutta la sua ampiezza il problema della efficacia dei simboli mitico-rituali"¹⁶. Altrove, poi, aggiungerà che essendo

13 Detienne 2008, 40.

14 De Martino 1976, 221.

15 Lévi-Strauss 2015a, 170.

16 De Martino 2013, 31.

l'efficacia di questo incantesimo condizionata dall'esistenza di uno specifico ambiente culturale, come quello cuna, essa non potrà sussistere altrettanto saldamente nel differente bioma dell'odierna civiltà occidentale. E però "è innegabile che la moderna psicoterapia e la medicina psicosomatica ci aiutano a porre il problema del simbolismo magico in termini che non sono più così semplici e così dogmatici come nell'epoca del positivismo ottocentesco"¹⁷. D'altronde è Lévi-Strauss a proporre un esplicito parallelismo fra questa pratica sciamanica e la terapia psicanalitica. Ancora una volta, il suggerimento di questa affinità opera l'antropologicamente strategico avvicinamento delle società "civilizzate" e "primitive", secondo il principio che in quanto entrambe umane reagiranno ad analoghi problemi con soluzioni simili. Lévi-Strauss scrive infatti che, come lo psicanalista,

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) provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico, ossia la riorganizzazione, in un senso favorevole, della sequenza di cui l'ammalata subisce lo svolgimento.¹⁸

Ora, se il parallelismo qui proposto dall'antropologo francese è essenziale per evidenziare una comunione fra le esotiche "società fredde" e le nostre "società calde", ciò che forse più interessa è il gesto con cui Lévi-Strauss spezza altrettanto agevolmente tale legame, quando si tratta di puntualizzare la specificità dello sciamano rispetto allo psicoterapeuta moderno. L'autore dell'*Antropologia strutturale*, infatti, ricorda che a differenza dello psicanalista, la cui funzione si esplica su di un piano quasi esclusivamente verbale, lo sciamano non è altrettanto colto dal suo popolo come un passivo reiteratore di incantesimi autonomamente efficaci. Al contrario, nella lettura comunitaria, egli è un *eroe*. Nello specifico caso cuna: un eroe che capeggiando un esercito di spiriti, supera le insidie di un mondo allo stesso tempo mitico e concreto, per liberare un'anima in pericolo critico di dissoluzione. È da sottolineare come sia Lévi-Strauss che De Martino giungano personalmente a cogliere che l'efficacia della parola magica è, dunque, relata alla sua eroicità. O, in altre parole, alla sua capacità di affrontare e domare una situazione di pericolo, dovuta a un fenomeno ignoto, la cui indeterminatezza rischia di porre in crisi la tenuta dei precedenti riferimenti culturali¹⁹. A ribadire ciò, l'etnologo partenopeo drammatizza magistralmente il compito della magia, che non appare più un'inerte superstizione. Egli si domanda retoricamente chi si opporrà di fronte all'apparire di un fenomeno inquietante e indeterminato? "Chi leggerà in questo 'oltre' [...], chi identificherà la forma che travaglia la sua realtà, chi ristabilirà il limite che renda l'esserci presente al mondo? Solo coloro che, nel loro dramma esistenziale,

17 De Martino 1976, 246.

18 Lévi-Strauss 2015a, 173.

19 Comba 2019, 97-98.

sono diventati i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza. I maghi”²⁰. È davvero importante marcare l'eccentricità eroica dello sciamano. Egli rappresenta un punto di intensità nel tessuto sociale, tanto che spesso il suo ruolo combacia con quello di capo politico²¹. Tuttavia, non bisogna altrettanto scordare la dipendenza di questa singolarità dal resto del corpo comunitario. Come, infatti, sottolineano Hubert e Mauss: “questi poteri permangono ed esistono solo grazie al consenso sociale, all'opinione pubblica della tribù. E il mago si attiene ad essa poiché, se ne trae profitto, ne è al contempo lo schiavo”²². Ciò introduce al nesso nevralgico fra efficacia dei poteri magici e consenso sociale.

4. Magia e consenso sociale

Con lo scopo di mostrare la compatibilità dell'evo moderno con le pratiche magico-rituali, Ernst Cassirer scriveva *Il mito dello stato*. Il filosofo tedesco si era, infatti, reso testimone di come nei contesti totalitari dell'Europa primo-novecentesca si fosse reimposta una nuova mentalità intrisa di magismo. Ciò che inquietava Cassirer nella sua contemporaneità nazista è che, se “l'uomo moderno non crede più in una magia naturale, non ha però rinunciato alla credenza in una sorta di ‘magia sociale’. Se un desiderio collettivo è sentito in tutta la sua forza e intensità, la massa potrà essere facilmente persuasa che occorra soltanto l'uomo in grado di soddisfarlo”²³. Al di là della fattispecie del problema sociopolitico sollevato da Cassirer, ciò che qui rileva è la densa, talvolta sinistramente, commistione fra società e mago, alla quale Lévi-Strauss dedica un fondamentale contributo intitolato “*Lo stregone e la sua magia*”. Esso comincia con un riferimento all'opera di Canon su di un caso di morte per sortilegio presso una società tradizionale²⁴. Si spiega che un individuo consciamente vittima di un sortilegio è convinto dalle tradizioni della sua cultura di essere ormai condannato a morte. La sua comunità condivide questa credenza e, per tal ragione, lo isola concependolo come un contagioso pericolo. Attraverso la recisione di ogni legame sociale, la tenuta psichica e coscienziale dell'individuo comincia a sgretolarsi, andando in contro proprio a ciò che con De Martino si è chiamata “perdita della presenza”. Ne conclude tragicamente Lévi-Strauss che “lo stregato cede all'azione combinata del terrore intenso che prova, dell'improvviso e totale ritrarsi dei molteplici sistemi di riferimento forniti dalla connivenza del gruppo, e più tardi, dalla loro decisiva inversione [...] L'integrità fisica non resiste alla dissoluzione della personalità sociale”²⁵. Canon si sofferma, poi, sugli effetti fisiologici, indotti dal comportamento sociale, che conducono alla morte lo sventurato. Ad ogni modo, Lévi-Strauss non risulta convinto dalla pos-

20 De Martino 2022, 105.

21 Frazer 2012, 106.

22 Hubert e Mauss 2013, 169.

23 Cassirer 2010, 299.

24 Canon 1942.

25 Lévi-Strauss 2015a, 147.

sibilità di spiegare attraverso una posizione fisicalista quanto accaduto. Secondo l'antropologo francese è necessario tenere in considerazione anche il funzionamento di talune dinamiche socio-simboliche, che stanno alla base dell'efficacia degli istituti magici. È in questo preciso senso che egli tenta di descrivere la cosiddetta "psicologia dello stregone"²⁶. Egli parte dalla constatazione dell'efficacia della pratica magica: un'efficacia a tal punto reale da spezzare la vita biologica. Certo – precisa l'antropologo francese – come il caso in esame mostra, la magia è efficace laddove è diffusa la credenza in essa, secondo almeno tre aspetti complementari. V'è anzitutto "la credenza dello stregone nell'efficacia delle sue tecniche; poi, quella del malato curato, o della vittima perseguitata, nel potere dello stregone stesso; infine, la fiducia e le esigenze dell'opinione collettiva che formano a ogni istante una specie di campo di gravitazione in seno al quale si definiscono e si collocano le relazioni fra lo stregone e quello che sono da lui stregati"²⁷. Ancora una volta, allora, è ribadita l'importanza dell'orizzonte comunitario come prerequisito per l'efficacia della pratica magica.

Sicuramente, nel presentare la figura dello sciamano, Lévi-Strauss non dimentica di ricordare che questi spesso possiede effettivamente delle competenze che oggi definiremmo "paramediche". Le cure sciamaniche coinvolgono, a tutti gli effetti, anche nozioni legate all'anatomia, alla fisiologia e alla chimica del corpo umano. Tuttavia, si sbaglierebbe a interpretare unilateralmente l'efficacia della terapia sciamanica come un effetto di simili conoscenze. Secondo Lévi-Strauss, in questi contesti etnografici, siamo molto distanti dall'idea per cui alcune astratte nozioni possono guarire il malato. Assolutamente necessario è, invece, che la società che assiste alla guarigione, vi collabori prestando fede ad essa e alle pratiche sciamaniche che intendono produrla. Ribaltando il senso comune della medicina occidentale, Lévi-Strauss afferma allora che un tale non è considerato un bravo stregone perché capace di curare i malati, ma al contrario: un tale è capace di curare molti malati, perché è considerato un bravo stregone. In questo modo, l'etnologo francese impone di pensare la questione del magismo nell'orizzonte suo più proprio: quello sociale. Ciò che conta – egli dice – è l'atteggiamento che il gruppo sociale detiene nei confronti dell'operare sciamanico.

Lévi-Strauss non perde l'occasione di certificare questa teoria, facendo ricorso a del materiale raccolto da Franz Boas²⁸. Viene, infatti, menzionata la vicenda dello sciamano Quesalid. Egli migliorando sempre più la propria reputazione, comincia ad essere convocato anche al di fuori del suo villaggio per operare come guaritore. I suoi riti, i suoi gesti, le sue formule; in sostanza: la sua magia risulta capace di debellare i mali che affliggono i malati anche nelle nuove comunità incontrate. E questo persino meglio di come facevano i vecchi stregoni autoctoni. Ma questo successo, all'apparenza del tutto positivo, cova un grande rischio sociale. Infatti – sottolinea Lévi-Strauss – l'innovativa capacità di Quesalid getta nella paura i suoi colleghi sciamani, che già operavano in quei contesti

26 Cf. Leoni 2019, 70.

27 Lévi-Strauss 2015a, 148.

28 Boas 1930, 1-41.

comunitari. Essi implorano Quesalid di rivelar loro i suoi trucchi, poiché sanno che, se non dovessero riuscire ad eguagliare le simbolicamente efficaci mosse dello straniero, la comunità non sarebbe più disposta a conferir loro fiducia. E, con ciò, diverrebbero presto incapaci di operare una qualsiasi guarigione. Che la posta in palio sia il consenso sociale risulta piuttosto evidente proprio dalle preghiere di questi “sconfitti”, che lamentano di essere diventati la vergogna del loro popolo. Al di fuori dell'esempio specifico, ciò che Lévi-Strauss intende sottolineare è l'inscindibilità fra il consenso comunitario e l'efficacia magica. Tanto più che ogni qualvolta un nuovo sciamano introduce un incantesimo terapeutico, in grado di accaparrarsi la fiducia e la partecipazione del gruppo, la comunità è costretta a riconfigurare il proprio assetto di credenze intorno a quell'evento critico. Ciò si tradurrà, al contempo, nella dismissione del vecchio sistema magico e nella rovina della casta che lo custodiva e riproduceva. Così, afferma Lévi-Strauss: “nell'atteggiamento del gruppo, molto di più che nel ritmo dei fallimenti e dei successi, va ricercata la vera ragione del crollo dei rivali di Quesalid [...]. Il fallimento è secondario, e possiamo cogliere, in tutti i loro discorsi, il fatto che essi lo concepiscono come funzione di un altro fenomeno: il dissolversi del *consensus sociale*, ricostituito a loro spese attorno a un altro praticante e a un altro sistema”²⁹.

In questo senso, è necessario comprendere che nella pratica sciamanica, a differenza della spiegazione scientifica, “non si tratta di ricollegare stati confusi e disorganizzati, emozioni o rappresentazioni, a una causa oggettiva, ma di articolarli in forma di totalità o di sistema”³⁰. Vale la pena di ribadire assieme al grande etnologo che l'orizzonte di giudizio di una pratica magica non è quello di uno statico valore di verità, obiettivo al di là di qualsiasi ingerenza della soggettività che la pratica. Ben al contrario, la magia vive di intenzionalità soggettiva, tanto individuale quanto collettiva; al punto che persino Freud la riconduceva alla fiducia nella cosiddetta “onnipotenza dei pensieri”³¹. Pertanto, l'orizzonte del giudizio che la pertiene è piuttosto quello della dinamica efficacia della sua pratica. Soltanto ricollegando una particolare sintomatologia a un inventario di possibilità mitiche e tradizionali, che formano la cultura di una data società, diviene possibile porre ordine all'interno dell'esperienza critica del malato. Ma detentore di tale inventario è il pubblico comunitario, che assiste alla cura e che dunque ne è parte, “poiché l'addestramento che esso subisce, e la soddisfazione intellettuale e affettiva che ne ricava, determinano un'adesione collettiva che inaugura a sua volta un nuovo ciclo”³². Si potrebbe compendiare con Mauss, per il quale “i riti magici e l'intera magia sono, in primo luogo, fatti di tradizione. Atti che non si ripetono non sono magici. Atti alla cui efficacia non crede un intero gruppo non sono magici”³³.

29 Lévi-Strauss 2015a, 158.

30 Lévi-Strauss 2015a, 160.

31 Freud 1991, 97.

32 Lévi-Strauss 2015a, 157.

33 Mauss 2000, 13.

5. Conclusione: l'assenza magica

Come si è già mostrato, anche De Martino ha insistito sullo stretto legame fra magia e comunità. E proprio al fine di rimarcare ulteriormente l'indissolubilità dello stesso, compie forse un passo ulteriore rispetto a Lévi-Strauss, discutendo esplicitamente taluni rischi a cui le odierne società della "polemica antimagica" espongono i propri membri. De Martino, ad esempio, attenziona sulla vicinanza fra la sintomatologia schizofrenica del XX secolo e quella di un individuo appartenente a una società tradizionale che smarrisce la propria presenza. Come per Lévi-Strauss, allora, l'ambito curativo relativo a certi disturbi psicofisici funge da piano su cui avvicinare il magico "primitivo" allo psicoterapeutico "civilizzato". Eppure, oltre alla similitudine, ciò che più interessa di questo accostamento è una differenza che De Martino pone in luce, evidenziando proprio l'interdipendenza fra efficacia delle operazioni magiche e orizzonte comunitario. Egli espone, infatti, il nefasto scenario che incombe su chiunque perda la presenza, appartenendo a una società che ha ripudiato il magismo e, in particolare, la speranza di un "riscatto" comunitariamente mediato. Con le parole dell'autore: "nel mondo magico il dramma individuale si inserisce organicamente nella cultura nel suo complesso, trova il confronto della tradizione e di istituti definiti, si avvale della esperienza che le passate generazioni sono venute lentamente accumulando: tutta la struttura della civiltà è preparata a sciogliere quel dramma, che è comune a tutti"³⁴. In altri termini, dal momento che la perdita della presenza è un avvenimento piuttosto ordinario presso il "mondo magico", l'intera comunità è coinvolta in un processo di riappropriazione attraverso tutta la sua tradizione³⁵. In tal senso, De Martino rileva la natura solidale di ciò che Frazer chiamava "magia pubblica". Differentemente, smarrire la presenza nel mondo contemporaneo rappresenta una condizione ben più tragica per l'individuo, poiché questi non si trova più immerso in un sistema culturale in grado di riscattarla collettivamente. Il problema, infatti, non appare più come comunitario, bensì come individuale: riguarda soltanto lo specifico schizofrenico nel suo isolamento. E ciò, poiché "nella schizofrenia [...] l'esserci *non è più deciso* e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova. Il dramma individuale resta qui meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e a scioglierlo"³⁶. Nel XX secolo, chi affronta una, statisticamente più rara, perdita della presenza si trova a resistere solitariamente alla propria stessa nullificazione.

Così, se Lévi-Strauss aveva mostrato la prossimità di magia e contemporaneità, attraverso il giustificato riferimento al funzionamento della psicanalisi odierna, De Martino mette invece in luce i costi che la sottovalutazione delle forze che animano il magismo può imporre alla società moderna. In entrambi i casi, l'operazione è

34 De Martino 2022, 153.

35 Cf. De Martino 2021, 38.

36 De Martino 2022, 153-154. Cf. anche Campbell 2007, 16.

finalizzata a dismettere la concezione della magia quale mero retaggio di primitivismo. Al contrario, le dinamiche che la identificano sono piuttosto da concepire come una possibilità antropologica mai definitivamente sradicabile, sebbene efficace *sub condicione*. Aiutandosi con le parole de *La fine del mondo*, riconoscere l'autonomia delle pratiche magiche costringe la coscienza etnocentrica della modernità europea a fronteggiare la propria costitutiva limitatezza esperienziale, guadagnano un'ulteriore possibilità umanistica: quella che deriva dall'“attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confortante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società”³⁷.

Bibliografia

- Boas, Franz. 1930. *The religion of the Kwakiutl Indians*. New York: Columbia University Contributions to Anthropology.
- Campbell, Joseph. 2007. *Mito e modernità. Figure emblematiche di un passato antichissimo nell'esperienza quotidiana*. Tr. it. Emma Manzoni. Milano: Il Castello.
- Canon, Walter Bradford. 1942. “'Voodoo' Deaths”. *American Anthropologist* XLIV, n. 2: 169-181. <https://doi.org/10.1525/aa.1942.44.2.02a00010>
- Cassirer, Ernst. 2010. *Il mito dello stato*. Tr. it. Camillo Pellizzi. Milano: SE.
- Comba, Enrico. 2019. “Tradizione collettiva e invenzione individuale: Lévi-Strauss e lo studio dello sciamanismo”. *Antropologia e teatro* 11: 84-108. <https://doi.org/10.6092/issn.2039-2281/10096>
- De Martino, Ernesto. 1976. *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*. Milano: Garzanti.
- . 2013. *Furore simbolo valore*. Milano: il Saggiatore.
- . 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- . 2021. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- . 2022. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- Detienne, Marcel. 2008. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Tr. it. Augusto Fraschetti. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault, Michel. 2011. *Storia della follia nell'età classica*. Tr. it. Franco Ferrucci. Milano: Rizzoli.
- Frazer, James George. 2012. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Tr. it. Lauro De Bosis. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund. 1991. *Totem e tabù*. Tr. it. Flavio Manieri, Cecilia Galassi, Delia Agozzino. La Spezia: Melita.

37 De Martino 2019, 325.

- Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 2013. "Origini dei poteri magici nelle società australiane" in Durkheim Emile, Hubert Henri, and Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*. Tr. it. Anna Macchioro. Torino: Bollati Boringhieri.
- Leoni, Federico. 2019. "Struttura. Antropologia dell'immanenza. Mauss Lévi-Strauss Deleuze" in *Immanenza: una mappa*, a cura di Riccardo Panattoni e Rocco Ronchi, 59-74. Milano-Udine: Mimesis.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" in Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, XV-LIV. Tr. it. Franco Zannino. Torino: Einaudi.
- . 2015a. *Antropologia strutturale*. Tr. it. Paolo Caruso. Milano: il Saggiatore.
- . 2015b. *Il pensiero selvaggio*. Tr. it. Paolo Caruso. Milano: il Saggiatore.
- Malinowski, Bronislaw. 1976. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*. Tr. it. Anna Maria Panepucci e Gustavo Pino. Roma: Newton Compton.
- Mauss, Marcel. 2013. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Tr. it. Franco Zannino. Torino: Einaudi.
- Moravia, Sergio. 2004. *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Firenze: Le Lettere.
- Nannini, Sandro. 1981. *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*. Bologna: il Mulino.
- Sanga, Glauco. 2013. "Natura e cultura in Ernesto De Martino. Un percorso di lettura". *La Ricerca Folklorica* 67-68: 119-127.
- Valagussa, Francesco. 2024. "Nella crisi della presenza. Magia, angoscia e pianto irrelativo: sulla soglia del trascendentale". *Il Pensiero* LXIII, n. 1: 237-258.