

ROBERTO MALIGHETTI

PRATICANDO IL SINCRETISMO. TRASVERSALITÀ
E COMPLESSITÀ DELL'ANTROPOLOGIA
CULTURALE DI TULLIO SEPPILLI

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2021/1 ~ (LXXXVII)



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXXVII n. 1 – Gennaio-Aprile 2021

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Fabio Dei



Enos Lares iuvate

Leo S. Olschki
Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento editoriale), Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini,
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi,
Federico Melosi, Dario Nardini, Luigigiovanni Quarta, Lorenzo Sabetta, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa), Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristofaro (Università degli studi 'G. D'Annunzio' di Chieti-Pescara), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Martina Giuffrè (Università di Parma), Maria Elena Giusti (Università di Firenze), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Jöhler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università di Siena), Silvia Paggi (Université de Côte d'Azur), Cristina Papa (Università di Perugia), Leonardo Piasere (Università Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi (Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma 'La Sapienza').

Miscellanea

FORUM	3
LORENZO BARTALESI, <i>Logiche in azione: l'antropologia del pensiero di Carlo Severi</i>	5
ALESSANDRO LUPO, <i>Vestire immateriali presenze: riflessioni su alcuni oggetti rituali otomi alla luce de l'Oggetto Persona di Carlo Severi</i>	17
CARLO SEVERI, <i>L'antropologia della memoria, il Leopardò Cristiano e il bisogno di credere</i>	31
ROBERTO MALIGHETTI, <i>Praticando il sincretismo. Trasversalità e complessità dell'antropologia culturale di Tullio Seppilli</i>	39
ZAIRA TIZIANA LOFRANCO – FEDERICA TARABUSI, <i>Balcanismo e costruzione sociale delle migrazioni forzate in Italia: esplorazioni antropologiche</i>	59
FULVIO COZZA, <i>Al di là dello scavo. Archeologia e pratiche del cordoglio nell'Italia contemporanea</i>	87
MICHELA BUONVINO, <i>Clifford Geertz a Sefrou: dalle «osservazioni strutturanti» all'apologia del frammento</i>	111
FRANCESCO ALIBERTI, <i>Perché postiamo? Una riflessione sul lavoro del Centre for Digital Anthropology (UCL)</i>	131
ANTONIO FANELLI, <i>La 'partecipazione osservante' e la via italiana all'antropologia. Una essay review del volume di studi L'eredità rivisitata, con Nota di replica di ANTONELLO RICCI</i>	147
Gli Autori	171

Anno LXXXVII n. 1 – Gennaio-Aprile 2021

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Fabio Dei



Enos Lares iuvate

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

FORUM

L'OGGETTO-PERSONA. RITO MEMORIA IMMAGINE

Torna con questo numero di *Lares* la rubrica «Forum», dedicata alla discussione a più voci di importanti libri recentemente pubblicati. Al centro del dibattito è *L'oggetto persona. Rito memoria immagine* di Carlo Severi, tradotto nel 2018 da Einaudi (ed. orig. *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris 2017). Si tratta dell'opera più recente di un autore molto noto, che prosegue e sviluppa la riflessione già iniziata in precedenti lavori come *La memoria rituale* e *Il percorso e la voce*, intrecciando in modi del tutto originali etnografie amerindiane, antropologia dell'arte, storia culturale – nel quadro di una prospettiva cognitivista che Severi preferisce chiamare “antropologia del pensiero”. Il forum si articola in due interventi di Lorenzo Bartalesi e Alessandro Lupo, chiudendosi con una replica dello stesso Severi. Il testo di Bartalesi e quello di Severi sono stati inizialmente discussi all'interno di una tavola rotonda dedicata al libro, nel quadro del convegno «Ontologie Locali/Mondi Multipli. Temi e problemi della svolta Ontologica», tenuto presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, 16-17 dicembre 2019).

ROBERTO MALIGHETTI

PRATICANDO IL SINCRETISMO.
TRASVERSALITÀ E COMPLESSITÀ DELL'ANTROPOLOGIA
CULTURALE DI TULLIO SEPELLI

Il titolo dell'articolo sottolinea le straordinarie doti con cui questa importante figura di maestro e di guida intellettuale ha articolato l'impegno scientifico transdisciplinare con quello etico-politico e sociale e desidera, altresì, comprendere il suo modo raffinato ed efficace di interpretare e praticare l'antropologia in termini trasversali e comparativi. L'espressione trae spunto dall'occasione che mi permise di conoscere personalmente Tullio allorquando un amico e collega della Universidade Federal do Maranhão, Sérgio Figueiredo Ferretti, uno dei massimi esperti dei culti afro-brasiliani, mi chiese di consegnare a Seppilli un suo libro del 1995 intitolato *Repensando o sincretismo*.¹ In questo testo Ferretti, di una decina d'anni più giovane di Tullio e scomparso un anno dopo di lui, dedica un capitolo ai saggi e alle teorie di Seppilli sul sincretismo dei culti afrobrasiliani e sull'acculturazione: «dois artigos e um anexo, num total de umas cem páginas, sobre sincretismo afro-brasileiro e aculturação».²

L'uso della locuzione «*pratica del sincretismo*» vuole essere uno strumento per stabilire un ordine del discorso all'interno della grande vastità e ricchezza dei temi trattati da Tullio. È noto come tutta la sua esistenza sia stata attraversata da molteplici forme di 'sincretismo', a partire dalla stessa composizione della sua famiglia, originaria di Spello in Umbria e profondamente caratterizzata da appartenenze culturali complesse: il padre triestino, discendente di ebrei sefarditi spagnoli; la madre di Fiume, figlia di un ebreo Boemo, studiò a Graz in Austria e poi si trasferì a Trieste.³ Anche la sua formazione fu segnata da complesse influenze culturali. Iniziata a Trieste, proseguì poi in Brasile, dove fuggì nel 1938 all'età di 10 anni con

¹ S. FERRETTI, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, EdUSP, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

² *Ivi*, p. 50.

³ T. SEPELLI, *Come e perché decidere di 'fare l'antropologo': una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta*, «L'Uomo», n. 2, 2014, pp. 67-84: 67-68.

la famiglia a causa delle criminali leggi razziali del governo italiano e fu caratterizzata, secondo le sue parole, da «un'esperienza multi-etnica, multi-culturale e multi-religiosa»⁴ determinata – come affermò in un'intervista a Françoise Loux – dal contatto «avec la population d'origine portugaise, l'héritage amérindien, la culture afro-brésilienne, des millions d'immigrants ou de descendants d'immigrants des parties du monde les plus diverses».⁵

Sincretismi religiosi e complessità culturali

I due saggi degli anni Cinquanta, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile* e *La acculturazione come problema metodologico*, scritti quando aveva 27 anni, sono il prodotto di questo percorso biografico e scientifico. Godettero di una certa diffusione in Brasile, tradotti negli anni Settanta dall'Instituto de Estudos Brasileiros dell'Università di São Paulo e utilizzati anche molto recentemente.⁶

Sicuramente la conoscenza dei lavori di Tullio fu principalmente dovuta al loro impiego da parte di Roger Bastide, fra i principali antropologi del tempo per lo studio delle religioni⁷ e di quelle afro-brasiliane in particolare, così come dell'etnopsichiatria,⁸ dei processi di acculturazione⁹ e dell'antropologia applicata.¹⁰ Prima di essere nominato professore onorario della facoltà di Lettere e Scienze umane dell'Università di Parigi, e successivamente direttore di studi all'École pratique des hautes études e uno dei responsabili dell'*Année sociologique*, Bastide fu professore di Seppilli a São Paulo. Qui Bastide si recò nel 1937, invitato dal governo brasiliano insieme a un folto gruppo di importanti studiosi comprendente Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel e Pierre Monbeig, chiamati a contribuire allo sviluppo della vita accademica paulista e brasiliana, soprattutto nel campo delle scienze sociali.

Nel suo testo del 1960 *Les religions africaines au Brésil*, Bastide cita Seppilli diverse volte.¹¹ Pur non condividendone l'approccio marxista e obiettando

⁴ Ivi, p. 72.

⁵ T. SEPELLI, *Le biologique et le social. Un parcours anthropologique*, «Ethnologie Française», XXV, n. 3, 1994, pp. 514-530: 514-515; in M. MINELLI – C. PAPA (a cura di), *Scritti di antropologia culturale*, vol. 1, Firenze, Olschki, 2008, pp. 13-36: 13.

⁶ C.F. BARBOZA DE SOUZA, *Apresentação. Dossiê. Judaísmo: religião, cultura, nação*, «Horizonte», vol. 17, n. 52, 2019, pp. 366-388.

⁷ R. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Armand Colin, 1931.

⁸ ID., *Sociologie des malades mentales*, Paris, Flammarion, 1965.

⁹ ID., *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot, 1967.

¹⁰ ID., *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

¹¹ ID., *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960, p. 35.

alla mancanza di una «base ethnologique»,¹² scrisse di apprezzare i lavori di Tullio, soprattutto in relazione alla «définition de l'acculturation afro-brésilienne à travers le cadre des transformations du régime social»,¹³ al rigore della ricerca storiografica e quindi all'uso delle fonti indirette e all'intenzione di pervenire a «une interpretation unitaire du syncretisme». ¹⁴ Riconosce quindi che «les petits essais de M. Seppilli constituent certainement un gros progrès par rapport aux tentatives précédentes». ¹⁵

Quarant'anni dopo la loro pubblicazione, Sérgio Figueredo Ferretti, si unisce a Bastide nel lodare la precisione e l'attenzione ai dettagli. Ferretti sottolinea la complessità dell'approccio di Tullio al fenomeno del sincretismo, la prospettiva legata al materialismo storico e al concetto di acculturazione. Entrando nella specificità dei culti afro-brasiliani, rileva, inoltre, come Seppilli, sebbene accettasse una certa egemonia culturale dei popoli yoruba e degli schiavi islamizzati, fosse tuttavia critico nei confronti delle preoccupazioni dell'epoca per la ricerca di una presunta purezza africana. Sérgio mette altresì in evidenza l'indicazione metodologica di Seppilli di utilizzare lo studio della liturgia – cioè dei canti, degli strumenti musicali, dei ritmi, delle danze, dei cibi sacri e dell'uso di santi e degli altari cattolici – come accesso privilegiato all'analisi del sincretismo afro-brasiliano perché, rispetto alla mitologia, poteva offrire una migliore comprensione delle fasi più antiche del sincretismo e quindi maggiori evidenze sulle mescolanze con la religione cattolica. ¹⁶ Per questo Ferretti riconosce i lavori di Seppilli, come «estudos bem documentados e criteriosos, com referências bibliográficas numerosas» e, come Bastide, rileva le loro «preocupações científicas bastante avançadas em relação aos padrões da época». ¹⁷

In effetti, i lavori di Tullio intendono esplicitamente formulare «un bilancio critico» e una proposta metodologica diretta a superare i limiti di quelle che chiama le «posizioni ideologiche» sia delle visioni «monche» e «capovolte» dello storicismo idealistico, ¹⁸ sia degli approcci che definisce «naturalistici» della sociologia classica e psicanalitica, dell'antropologia culturale e della scuola storico-culturale. ¹⁹

¹² *Ibid.*

¹³ *Ivi*, p. 34.

¹⁴ *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ S. FERRETTI, *Repensando o sincretismo*, cit., p. 50.

¹⁷ *Ivi*, pp. 50-51.

¹⁸ T. SEPPILLI, *L'acculturazione come problema metodologico*, «Società Italiana per il Progresso delle Scienze», Atti della XLV Riunione (Napoli, 16-20 ottobre 1954), vol. II, 1956, Roma, SIPS, pp. 275-294; in M. MINELLI – M.C. PAPA (a cura di), *Scritti di antropologia culturale*, vol. 1, Firenze, Olschki, 2008, pp. 311-326: 314.

¹⁹ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, «Studi e Materiali di Storia delle

A tal fine discute i lavori dei principali autori brasiliani. Innanzitutto si contrappone alle modalità con cui Artur Ramos,²⁰ padre dell'antropologia brasiliana e degli studi sulle culture afro-brasiliane, abbia ricercato gli accostamenti sincretistici «nelle analogie di atteggiamento subconscio che starebbero universalmente alla base dei rapporti tra l'umanità ed alcune divinità-tipo che essa ha proiettato al di fuori di sé».²¹ In altre parole gli dei africani verrebbero assimilati a quei santi cattolici «che corrispondono ai medesimi complessi subconsci».²² Disapprova altresì le modalità «psicologico-sovrastutturali» con cui lo psichiatra e antropologo Gonçalves Fernandes²³ risolve il sincretismo in una «funzione compensatrice» prodotta dal complesso di inferiorità degli schiavi e dal conseguente tentativo di riscattare, sul piano religioso, il loro mondo alienato, equiparandolo a quello dei bianchi. Anche il modello sociologico di Gilberto Freyre,²⁴ secondo Seppilli, rimane insoddisfacente perché considera il contesto sociale solo «passivamente da crogiolo mescolatore»,²⁵ ignorando l'importanza delle relazioni sociali entro cui si vennero a trovare gli schiavi in Brasile, nonché il ruolo «positivo e attivo» di quest'ultimi, la loro *agency* nei processi creativi di adattamento ed elaborazione culturale. Seppilli, inoltre, nota come Freyre si fosse interessato agli aspetti esclusivamente brasiliani del fenomeno, concentrandosi sul legame funzionale tra signori e schiavi e sull'organicità dei processi culturali che avvenivano soprattutto nelle grandi piantagioni estensive. Freyre tralascia, cioè, non solo lo studio dell'ambiente urbano ma anche e soprattutto gli aspetti globali del fenomeno, elementi invece centrali nell'interpretazione innovativa di Seppilli.²⁶

In generale, gli approcci dei padri degli studi afro-brasiliani, scrive Seppilli «rafforzano [...] in modo artificioso le barriere tra le diverse specializzazioni, tendendo ad esaurire la causalità dei rispettivi fenomeni all'interno del campo di ognuna di esse».²⁷ Finirebbero così con il fornire «un'eccessiva valorizzazione dell'una o dell'altra condizione a tutto detrimento di una va-

Religioni», vol. XXIV-XXV, 1955, Roma, Scuola di studi storico religiosi della Università di Roma, pp. 189-233; in M. MINELLI – M.C. PAPA (a cura di), *Scritti di antropologia culturale*, vol. 1, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2008, pp. 269-310: 296.

²⁰ A. RAMOS, *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934; ID., *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937; ID., *A aculturação negra no Brasil*, Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional, 1942.

²¹ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 296.

²² *Ibid.*

²³ G. FERNANDES, *O sincretismo religioso no Brasil*, Curitiba, Guaria, 1941.

²⁴ G. FREYRE, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro, Schmidt, 1933.

²⁵ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 296.

²⁶ *Ivi*, pp. 296-297.

²⁷ *Ivi*, p. 296.

lutazione articolata e di insieme». ²⁸ In sostanza, l'errore fondamentale degli approcci tradizionali è identificato nella rigida separazione fra «meccanismi psichici» e «dinamiche culturali». ²⁹ In questo senso, già in questi primi scritti si può leggere un *topos* centrale della critica teorica e del ruolo sociale del lavoro di Seppilli, cioè la sua opposizione alla dicotomia natura-cultura e, quindi, alla rigida divisione fra scienze naturali e scienze sociali.

Contrapposta alle forme di spiegazione univoche, l'interpretazione scientifica seppilliana dei sincretismi afro-brasiliani è indirizzata a fornire «la valutazione critica e quindi la sistematizzazione relativa» ³⁰ del fenomeno, identificata in una sua «interpretazione unitaria» e nel contempo «sistemazione relativa». ³¹ A tal fine coniuga l'antropologia con il marxismo attraverso una prospettiva dinamica, sensibile al variare dei contesti e alla processualità del mutamento storico. La sua analisi, coniugata nei termini gramsciani che non furono apprezzati da Bastide, intende «superare la falsa antinomia "fattori economici-fattori culturali" entro cui troppo spesso è stata posta» al fine di «giungere caso per caso alla esatta valutazione del rapporto dialettico tra condizioni sociali ed elementi sovrastrutturali, sia 'organici' che tradizionali». ³² La complessa articolazione dialettica dei rapporti fra cultura e base strutturale della società, utilizza i concetti gramsciani di «egemonia» e di «razionalità demografica» ³³ per studiare contingentemente e «caso per caso», come ricorda Minelli, «entro il quadro di insieme dei dislivelli e delle contraddizioni sociali» gli elementi ora di subalternità ora di autonomia, e di cogliere i loro effetti sulla soggettività e sulla personalità degli attori sociali. ³⁴

Questo approccio dialettico rimase una costante delle sue analisi. Anche nei lavori successivi Seppilli mostrò come le condizioni oggettive possano mutare con temporalità differenti rispetto ai cambiamenti nel sistema dei valori, delle rappresentazioni e dei modi di giudicare quelle stesse condizioni. Nelle vicende della deruralizzazione, ad esempio, la percezione soggettiva giocò un ruolo determinante nell'abbandono delle campagne, nonostante il graduale ed evidente miglioramento delle condizioni oggettive di vita del contadino. ³⁵

²⁸ *Ibid.*

²⁹ T. SEPPILLI, *Metodologia marxista e acculturazione religiosa: una interpretazione del sincretismo afro-cattolico in Brasile*, in E. SEGRE (a cura di), *L'acculturazione. La decolonizzazione: ideologie politiche e analisi empiriche*, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 145-171: 145.

³⁰ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 295.

³¹ *Ivi*, p. 297.

³² *Ivi*, p. 288.

³³ T. SEPPILLI, *Metodologia marxista e acculturazione religiosa*, cit., p. 146.

³⁴ M. MINELLI, *Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica*, «L'Uomo», n. 2, 2018, pp. 105-121: 113.

³⁵ P. MONTESPERELLI – T. SEPPILLI, *Il cambiamento sociale nelle campagne umbre. Intervista a Tullio Seppilli*, «Umbria contemporanea. Rivista di studi storico-sociali», 12/13, 2010, pp. 41-58.

Il marxismo offre, dunque, a Seppilli uno strumento concettuale utile a formulare una «interpretazione sistemica del rapporto fra la dinamica storica delle strutture sociali e quella delle forme di cultura» attenta a collocare i fenomeni sincretici all'interno delle diverse «contraddizioni delle strutture produttive e dei rapporti di classe». ³⁶ Da questo orizzonte Seppilli applica il suo riconosciuto rigore e la nota precisione allo studio del vasto movimento attraverso il quale «individui appartenenti in differente numero a società africane» e «a diverso livello di sviluppo» furono strappati dalle condizioni storiche, ecologiche e sociali di cui erano «un'organica espressione». ³⁷ Analizza le modalità con cui queste soggettività, trasportate forzatamente in Brasile, furono inserite come schiavi in nuova situazione sociale e in un nuovo sistema di produzione (la monocoltura estensiva e le attività minerarie). Esamina quindi come «mescolati e livellati tra di loro», privati della proprietà dei mezzi di produzione e trasformati «in classe subalterna», gli schiavi fossero stati collocati in un rapporto di subordinazione con gruppi sociali ed etnici più sviluppati e «funzionalmente coerenti con l'organizzazione della società». ³⁸

Il modello elaborato da Seppilli si fonda, in termini innovativi, su una concezione non essenzialista e non reificante delle culture. Seppilli è, infatti, attento a porre il sincretismo o, meglio, l'ibridazione, come diremmo oggi, ³⁹ come ingredienti costitutivi delle culture. La sua analisi rifiuta di concepire gli stessi elementi che compongono i sincretismi in termini di una presunta purezza, come *base time* e *base line* del rapporto acculturativo, secondo l'approccio in voga nelle analisi anglosassoni del *cultural change*. Al contrario riconosce la «complessità strutturale» sia delle religioni del Golfo di Guinea, sia di quelle che vennero a costituirsi in Brasile, sia della stessa cultura «bianca, cattolica-portoghese».

Da un lato Seppilli individua la dinamica storica delle religioni in Africa Occidentale e i mescolamenti di «culti degli antenati con gerarchia di divinità a carattere naturalistico», con «mitologie antropomorfe che conservano tracce di più antichi totemismi» e forme di divinità «di tipo uranico». ⁴⁰ Sottolinea, ad esempio, come le stesse divinità (*orishàis*) degli yoruba, fossero a loro volta già confuse con i *vodùnsi* degli Ewe e con gli *abosom* degli Akan. Evidenzia inoltre che tutte queste religioni e culture fossero a loro volta permeate di elementi culturali islamici di popolazioni come gli Haussà, i Mandinga, i Fulbe (Peuls), i Nupe, i Gurunsi e le popolazioni del regno di

³⁶ T. SEPPILLI, *Metodologia marxista e acculturazione religiosa*, cit., p. 146.

³⁷ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 297.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ N. CANCLINI, *Culture ibride*, Milano, Guerini e Associati, 2000; P. BOURDIEU, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino, 1995.

⁴⁰ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 282.

Bornu. Completa la complessità del quadro «africano» sottolineando come questi culti fossero già stati intaccati, nei luoghi di origine, dalla predicazione missionaria cattolica.

Dall'altro, in riferimento alle religioni cosiddette «afro-brasiliane», Seppilli parla di «vere religioni fluide semi-organizzate»,⁴¹ con mitologia e liturgia proprie e in continuo allontanamento dai nuclei africani. Rileva come in Brasile «elementi religiosi Congo, A-mbundo, Makuà, Yoruba, Ewe, Akan, Islamici, cattolici, spiritisti, *tupi*, convivano nelle cerimonie dei culti afro-brasiliani o nelle credenze magiche pololari».⁴²

Gli stessi elementi della religione cattolica che trovano posto nei fenomeni di acculturazione, non sono considerati secondo i *tipi ideali* del «cattolicesimo codificato» non rinvenibile, secondo Seppilli, nemmeno fra le classi dominanti.⁴³ Coglie, quindi, le «condizioni di notevole squilibrio e fluidità»⁴⁴ in cui si troverebbe il cattolicesimo e parla di una «vera religione semi-politeista»,⁴⁵ impregnata di magia e superstizione, sia africana, sia europea, sia indigena. Sostiene, dunque, che la religione cattolica, sebbene strumento delle classi dominanti, riuscì ad esercitare un'egemonia solamente relativa e parziale.

Una simile egemonia relativa è altresì attribuita da Seppilli, diversamente dai suoi colleghi del tempo e anche da alcuni contemporanei, alla cultura e alla religione yoruba, interpretata a partire dalle differenti articolazioni che essa subisce nella situazione «polverizzata e frammista» del Brasile.⁴⁶ Pur ammettendo l'esistenza di zone di maggiore o minore influsso dell'una o dell'altra civiltà africana, Seppilli esclude, tuttavia, la realizzazione di forme uniche di sincretismo, preferendo interessarsi alle differenti localizzazioni dei culti e alle diverse possibilità sincretiche. L'individuazione di tali forme, secondo il modello seppilliano, «è un problema storiografico che va risolto caso per caso» e all'interno della dinamica storica.⁴⁷

In un modo indubbiamente pionieristico, Seppilli applica il suo approccio «unitario e relativo» anche alla spiegazione di un fenomeno scarsamente indagato dalla letteratura del tempo e concernente la spiegazione della scarsa rilevanza assunta dagli elementi islamici nelle forme acculturative e nel sincretismo religioso afro-brasiliano. Contrariamente agli studiosi dell'epoca, sottolinea con grande precisione la presenza di «alcuni relitti» islamici nei culti sincretistici, nelle *linhas* (famiglie) dei santi (*linha de mus-*

⁴¹ *Ivi*, p. 278.

⁴² *Ivi*, p. 292.

⁴³ *Ivi*, p. 285.

⁴⁴ *Ivi*, p. 297.

⁴⁵ *Ivi*, p. 285.

⁴⁶ *Ivi*, p. 284.

⁴⁷ *Ibid.*

surumim, de *massurumam*, ecc.) e segnala i rari casi in cui Allah fosse nominato nei canti religiosi di influenza sia yoruba, sia bantu.⁴⁸ Menziona inoltre «casi singoli di influenze lessicologiche» nel linguaggio liturgico e in quello magico, nel «corpus culinario» e in alcuni aspetti dell'*indumentaria* afro-brasiliana come il turbante, la lunga ed ampia gonna, lo scialle.⁴⁹

In generale Seppilli interpreta la scarsa presenza di elementi islamici riconducendola al «profondo dislivello di civilizzazione» e quindi al «divario tra le altre religioni africane ed il semi-monoteismo dei Sudanesi islamizzati». ⁵⁰ Secondo Seppilli la superiorità culturale degli Africani islamizzati «fieramente sentita da essi stessi»⁵¹ e la loro organizzazione in sette segrete, giocò un importante ruolo non solo nell'ostacolare «i canali sincretistici» e il mescolamento con le culture sia degli schiavi, sia dei bianchi. Entrambi i fattori costituirono inoltre un elemento decisivo nell'elaborazione di azioni «contro-acculturative» orientate politicamente sia contro le classi dominanti, sia contro gli altri gruppi di schiavi, considerati principalmente nella prospettiva dell'assimilazione ideologico-religiosa.

Seppilli fu un precursore nell'evidenziare l'importanza delle ripetute rivolte degli schiavi contro il regime schiavista che iniziarono nel 1807 e culminarono nella grande insurrezione del 1835 a Salvador da Bahia. Definisce le ribellioni non solo come continuazioni delle guerre di religione condotte nel Sudan contro le popolazioni limitrofe. Sottolinea, soprattutto, la loro caratteristica di «movimenti di liberazione del settore più cosciente di una classe oppressa». ⁵² La sua attenzione alle contraddizioni sociali gli permette di collocarsi in una posizione alternativa rispetto all'ideologia apologetica dominante del *bom senhor*, attribuita a Freyre,⁵³ che ha caratterizzato per lungo tempo gli studi sulla schiavitù nel Brasile e prodotto un atteggiamento di negazione e di oblio nei confronti delle potenzialità insurrezionali degli schiavi.

Come ebbi modo di analizzare nei miei lavori sulla schiavitù in Brasile⁵⁴ l'ideologia del *bom senhor*, rappresentando il signore degli schiavi come amico benevole a fronte di uno schiavo sottomesso e fedele, sosteneva che il nero, bloccato dall'ideologia razziale elaborata dai bianchi e sedotto dall'idea di «appartenere al sistema», fosse rimasto «*historicamente neutro*»

⁴⁸ *Ivi*, p. 287.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, p. 288.

⁵² *Ibid.*

⁵³ G. FREYRE, *Casa-grande e senzala*, cit.

⁵⁴ R. MALIGHETTI, *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

come affermò lo stesso Bastide,⁵⁵ o incapace di creare una contro-ideologia a quella creata dal bianco.⁵⁶ La supposta neutralizzazione delle possibilità di mobilitazione antagonista dei neri sarebbe poi stata sostenuta dalla fagocitazione della cultura nera, folclorizzata all'interno della cultura nazionale come «afro-brasileira», e avvalorata dall'ideologia omologante dell'*abrasileiramento* e della *democracia racial*, secondo cui il Brasile costituirebbe un esempio paradigmatico della equilibrata convivenza razziale, piuttosto che di ciò che Florestan Fernandes definì, più correttamente, con l'espressione «o preconceito de não ter preconceito».⁵⁷

L'applicazione del modello gramsciano all'analisi del periodo post-abolizionistico portò Seppilli a sottolineare la differenziazione e l'accelerazione dei processi di adattamento, di disgregazione e di sincretismo «delle antiche e già precedentemente modificate culture africane».⁵⁸ Il fenomeno sincretico viene quindi letto sulla base della contraddizione storica tra l'abolizione ed il mancato rinnovamento della struttura economico-sociale del Paese. Seppilli sottolinea, in particolare, l'«irrazionalità demografica» e l'arretratezza e «disorganicità delle strutture», causata dal debole processo di industrializzazione che investì soprattutto le aree meridionali del Brasile.⁵⁹

In effetti la Lei Aurea del 13 maggio 1888 che abolì formalmente la schiavitù in Brasile fu voluta dalla principessa Imperiale Isabella per sostituire il regime di lavoro schiavistico con l'importazione nella parte meridionale del paese di una manodopera straniera – come scrive Seppilli – «più vicina dei *Negros* e dei *Mulatos* alla mentalità del lavoro di fabbrica».⁶⁰ La mancanza di direzione politica mirante all'inserimento dei nuovi «uomini liberi», liberati, per così dire, dal lavoro e dai loro spazi fisici e simbolici,

⁵⁵ R. BASTIDE – F. FERNANDES, *Branços e negros em São Paulo*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1959, p. 107.

⁵⁶ C. MOURA, *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo, Ática, 1988, p. 69.

⁵⁷ F. FERNANDES, *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1965, p. 25.

⁵⁸ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 308.

⁵⁹ T. SEPPILLI, *L'acculturazione come problema metodologico*, cit., p. 319.

⁶⁰ *Ivi*, p. 321. L'uso che Seppilli fece del termine *negro* corrisponde alla sua declinazione politica, usato anche dal *Movimento Negro Brasileiro*, in contrapposizione al termine *preto* che identifica il colore. Costituisce un esempio dell'inversione simbolica di uno strumento concettuale creato dallo schiavismo a scopi razzisti e discriminatori (R. MALIGHETTI, *Il Quilombo di Frechal*, cit.). Si riferisce ad un utilizzo del concetto simile a quello effettuato da parte del movimento letterario, culturale e politico della *négritude* sviluppatosi nel XX secolo nelle colonie francofone e che coinvolse scrittori africani e afroamericani, fra cui Léopold Sédar Senghor (L.S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948; L.S. SENGHOR *Liberté, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964), Léon-Gontran Damas (L.G. DAMAS, *Poètes d'expression française 1900–1945*, Paris, Seuil, 1947) e Aimé Césaire (A. CÉSAIRE, *Les armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, 1946; A. CÉSAIRE, *Nègre je suis nègre je resterai*, Paris, Albin Michel, 2005).

produsse gli inurbamenti selvaggi che hanno lasciato una pesante e drammatica traccia nella contemporaneità.⁶¹ Provocarono, inevitabilmente, contatti sempre più stretti degli ex-schiavi con il resto della popolazione e quindi una maggiore varietà di istanze e contatti culturali che compresero anche le nuove culture degli immigranti, realizzando, così, processi sincretici nuovi, più rapidi e divergenti.

Seppilli è attento a mostrare come l'urbanizzazione non avesse determinato ovunque una medesima condizione per gli ex-schiavi. Discute le modalità con cui nelle città del Nordest e innanzitutto a Bahia, i discendenti degli Africani non avessero trovato un «inserimento organico» nel ciclo produttivo come classe operaia. Laddove, secondo Seppilli «più grave permane la mancanza di razionalità demografica» intesa come «equilibrio demografico e culturale» si realizzò il permanere di forme di vita arcaiche, disgregate e «alienate», e una maggiore conservazione degli elementi fondamentali degli antichi culti.⁶² Al contrario, la proletarizzazione dei *negros* e *mulatos*, inseriti nei processi di industrializzazione nelle grandi città del Sud del paese (São Paulo, Santos, Rio de Janeiro, Porto Alegre) e la maggior influenza determinata dall'afflusso degli immigranti stranieri portatori di nuove culture, produsse, sia pure «in forma precaria e discontinua», una rinnovata e contraddittoria fluidità «sul piano sovrastrutturale» e quindi anche sulle forme del sincretismo.⁶³ Da un lato favorì – secondo Seppilli – un lento costituirsi di una coscienza di classe inter-razziale, laica e tendenzialmente atea. Dall'altro stimolò il mescolamento delle religioni dei vari gruppi africani con le tecniche magiche e con i procedimenti della farmacopea india, con le religioni e le superstizioni importate da «missionari, da immigranti cattolici, protestanti, ortodossi, israeliti, mussulmani, buddisti, scintoisti».⁶⁴

L'analisi dettagliata e articolata di Seppilli rileva come lo «sviluppo impetuoso»⁶⁵ del culto spiritista di Allan Kardec, si mescolò ai culti di evocazione dei morti, di origine prevalentemente bantu (già, a loro volta, ibridizzati dai sincretismi precedenti, yoruba, cattolici, mussulmani) e ristrutturò il patrimonio mitologico-liturgico afro-brasiliano. Sviluppò una nuova forma di sincretismo afro-cattolico-spiritista che investì non solo larghi settori *negros* e *mulatos* ma si diffuse anche fra i bianchi, sia delle classi popolari, sia della nascente classe media. Seppilli nota come il collegamento con questa nuova religione bianca formò un tipo nuovo di religiosità popolare (soprattutto *l'espiritismo de Umbanda*, ecc.) che rivalutò altresì divinità già entrate

⁶¹ R. MALIGHETTI, *Biopolitiche di eccezione e pratiche di resistenza*, «Confluenze», vol. 3, n. 2, 2011, pp. 22-34.

⁶² T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 306.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 270.

⁶⁵ *Ibid.*

nel folclore bianco e *caboclo*, già sincretizzato da elementi indios ed europei (*linha de caboclo*, *candomblé de caboclo*, ecc.). Accenna altresì al fatto che queste nuove forme sincretiche urbane, come l'*Umbanda*, avessero la tendenza, poi confermatasi nella contemporaneità, a venir assimilate e dirette dalla nascente classe media bianca.

Seppilli non trascurava di analizzare come la magia, per le sue stesse premesse ideologiche, una volta segregata dal corpus magico-religioso originale, presenti una facilità di «scomposizione» ed una estrema «apertura» tali da farle seguire leggi sincretiche proprie, notevolmente rapide, che spesso consistono nella semplice «addizione» dei vari filoni. La magia presenta, dunque, rispetto alla religione, un ben più scarso legame con le condizioni etnico-sociali di origine. Mentre la religione ha comunque bisogno, pur nel sincretismo, di un suo equilibrio interno, le pratiche per il controllo delle forze naturali, degli eventi umani, possono coesistere indipendentemente dalla loro diversa origine. Seppilli nota, a tale proposito, come lo sviluppo di queste forme di acculturazione fosse stato molto rapido nello Stato di São Paulo, dove rileva espressioni sincretistiche in cui frammenti di magia africana si accompagnano ad elementi del folclore magico italo-meridionale o giapponese, provenienti dai flussi.⁶⁶

In generale l'approccio di Seppilli permette di elaborare una visione dinamica e fluida dei processi di cambiamento culturale. Consente di analizzare sia i meccanismi che determinano sempre nuovi processi, sia i cambiamenti e i «ricondizionamenti» rispetto all'origine, quelli che – secondo le sue parole – retroagiscono sul passato e producono «sempre nuovo e differente valore alle eredità del passato»,⁶⁷ dando vita, cioè, a ciò che potremmo definire con Hobsbawn e Ranger forme di «invenzioni della tradizione».⁶⁸

In modo complesso, il modello teorico e metodologico di Seppilli invita inoltre a coniugare l'attenzione per il punto di vista degli attori sociali con le dinamiche globali e con le prospettive teoriche, ciò che in un'intervista a Montesperelli definì come lo sguardo partecipe e «da vicino» con lo «sguardo da lontano»,⁶⁹ anticipando, seppur all'interno di un diverso orizzonte, la distinzione elaborata dallo psichiatra Heinz Kohut e ripresa da Clifford Geertz, fra «concetti vicini» e «concetti lontani» dall'esperienza.⁷⁰

Da un lato l'attenzione, di origine demartiniana, al punto di vista degli attori sociali porta Seppilli ad applicare il concetto di sincretismo e fluidità alla stessa «struttura di seguaci», pensata in termini polifonici e non come «perfettamente organizzata». In modo significativo utilizza, a tale propo-

⁶⁶ T. SEPPILLI, *Commenti*, «Ossimori», 1, n. 7, 1995, pp. 88-92.

⁶⁷ T. SEPPILLI, *L'acculturazione come problema metodologico*, cit., p. 323.

⁶⁸ E. HOBSBAWN – T. RANGER, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2000.

⁶⁹ T. SEPPILLI, *Il cambiamento sociale nelle campagne umbre*, cit., p. 42.

⁷⁰ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 73.

sito, il concetto di *habitus*, molto diffuso oggi,⁷¹ parlando di «habitus al sincretismo»⁷² per definire quello che potremmo chiamare la tendenza ad attività di bricolage del sacro, flessibili e dinamiche, fondate sull'adesione a più culti. Sottolinea, ad esempio, come sia «comune che i seguaci dei culti afro-brasiliani partecipino nel contempo, alle cerimonie rituali della Chiesa cattolica o di quella spiritista, senza che ciò crei nella coscienza di essi alcun problema di incompatibilità».⁷³

Dall'altro lato la sua concezione comparativa dell'antropologia sviluppa una lettura dei sincretismi afro-brasiliani che invita a utilizzare lo sguardo trasversale su fenomeni analoghi, presenti in altri luoghi: ad Haiti e in Luisiana (di origine prevalentemente ewe), a Cuba (di origine prevalentemente yoruba e in parte bantu) nei Paesi delle Americhe: Guiana Inglese, Giamaica, Isole Bahamas, costa orientale degli Stati Uniti (di origine prevalentemente akan).⁷⁴

A proposito dell'approccio comparativo di Seppilli rilevo un altro fattore che ha costituito un forte elemento di "affinità elettiva" con il mio lavoro e cioè la sua successiva analisi del pluralismo religioso in Cina.⁷⁵ In un saggio del 1994 scritto da Tullio insieme alla moglie, la sinologa Tung Anna Chang⁷⁶ si può ritrovare un'efficace applicazione della sua concezione sincretica e intrinsecamente ibrida delle culture all'orizzonte religioso cinese. Opponendosi alla radicata e persistente tentazione di omologare ed essenzializzare le differenze culturali, il testo dei coniugi Seppilli sul viaggio di Andrea da Perugia nella Cina del XIV secolo comprende un'approfondita analisi dei sistemi religiosi del Paese del Centro.

Il saggio considera innanzitutto i sistemi di pensiero nati in Cina, il Confucianesimo e il Taoismo, sottolineando come in realtà costituissero filosofie, sistemi etici, concezioni del mondo, che si erano venute sempre più trasformando attraverso una serie di evoluzioni e sincretismi, in strutture istituzionali assai simili a religioni, caratterizzate da pratiche e luoghi cul-

⁷¹ P. BOURDIEU, *Ragioni pratiche*, cit.

⁷² T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 279.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, p. 283.

⁷⁵ Lo studio della Cina costituisce un altro tema che mi avvicinò a Seppilli, consentendomi di avvalermi dei suoi consigli e del suo convinto sostegno allorquando decisi di allontanarmi dal Brasile, dopo più di vent'anni di ricerca, per dedicarmi all'antropologia della Cina e inaugurare questo campo di studi antropologici, allora inedito in Italia. Ricorderò sempre il senso di imbarazzata gratitudine – facilmente comprensibile da chiunque abbia avuto la fortuna di lavorare con Tullio – con cui ricevetti le sue minuziose note e le attente correzioni alle bozze di un mio libro sulla Cina (R. MALIGHETTI, *Antropologie dalla Cina*, Firenze, SEID, 2014).

⁷⁶ A. CHANG – T. SEPPILLI, *Andrea da Perugia e i missionari francescani in Cina sotto il dominio mongolo: per parlare di antiche comunità ebraiche e della politica religiosa nell'Impero Celeste*, in C. SANTINI (a cura di), *Andrea da Perugia*, Atti del Convegno (Perugia, 19 settembre 1992), Roma, Il Calamo, 1994, pp. 57-98.

tuali e da forme organizzative abbastanza complesse. Nel caso del Taosimo, sottolinea come la sua istituzionalizzazione come religione si compì sotto la decisiva influenza del Buddhismo.

L'articolo analizza poi il Buddhismo, la prima grande religione ad apparire sul suolo cinese, proveniente dall'India dove nacque nel VI-V secolo a.C. e penetrata in Cina intorno agli inizi dell'era cristiana. Ne mostra la rapida diffusione che raggiunse ogni classe sociale in tutto il territorio dell'Impero e riuscì ad «acclimatarvisi» e articolarsi in numerose «scuole» e sincretismi locali, giungendo a divenire in taluni momenti la religione maggioritaria.

Il discorso considera altresì le altre cinque religioni minoritarie «venute da Occidente», accennando alle loro localizzazioni e modificazioni. Innanzitutto la più antica, lo Zoroastrismo (Mazdeismo), nata in Persia prima della metà del I millennio a.C. e penetrata nella Cina del nord probabilmente nel III secolo d.C. per raggiungerci il suo massimo sviluppo nei primi anni della dinastia Tang, soprattutto in ragione dei buoni rapporti fra questa e la dinastia iranica dei Sasanidi (226-640 d.C.). Inoltre il Manicheismo, nato anch'esso in Persia nel III secolo d.C., e accolto in Cina nel VII secolo, sempre sotto la dinastia Tang. Di entrambe segnala gli elaborati sincretismi con il Buddhismo.

Chang e Seppilli prendono infine in esame il radicamento locale del Cristianesimo nestoriano, entrato dalla Persia in Cina nel VII secolo d.C., e rapidamente radicatosi in numerosi luoghi. Successivamente analizzano l'Ebraismo – a cui il saggio è principalmente dedicato – nei centri urbani del I secolo d.C. e l'Islamismo, giunto in Cina attraverso i canali commerciali con l'Arabia, fra il VII e l'VIII secolo d.C. nel corso della dinastia Tang.

Percorsi transcientifici

I semi dell'approccio interdisciplinare di Seppilli furono gettati dagli studi sul sincretismo in cui utilizzò «la storia delle religioni e tutte le altre scienze sociali o storiche». ⁷⁷ In realtà il suo lavoro è caratterizzato, fin dall'inizio, dall'intenzione di dialogare specialmente con le discipline cosiddette «dure» e soprattutto con la biologia, la medicina e la psichiatria, un'altra costante e una qualità specifica della sua vita e del suo impegno etico-politico.

Come lui stesso riconosce, l'intreccio fra biologico e sociale è il precipitato di una sintesi «biografica» fra la formazione umanistica ricevuta dalla madre e di quella biomedica da parte del padre. Si sviluppò nel corso della sua educazione in Brasile dove nella Facoltà di sociologia studiò «biologia umana e genetica insieme a tutte le discipline sociali». ⁷⁸

⁷⁷ T. SEPPILLI, *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, cit., p. 296.

⁷⁸ Nelle sue pagine biografiche Seppilli ricorda un rudimentale «laboratorio» nella sua casa di São Paulo dove lavorò soprattutto sui pigmenti dei fiori, estraendo antocianine da petali

Lo stesso esordio «sul campo» di Seppilli avviene in Brasile in un contesto inter-scientifico, all'interno di una campagna di scavo etnoarcheologica presso un'antica popolazione indigena sotto la supervisione di due naturalisti, lo zoologo Giorgio Schreiber e il biologo Ettore Biocca.⁷⁹ I risultati della spedizione ebbero una certa rilevanza in Brasile. Furono esposti nel 1946 alla Primeira Reunião conjunta das Sociedades de biologia do Brasil a São Paulo (6-12 settembre 1946)⁸⁰ e successivamente pubblicati in Brasile e in Italia.⁸¹ Da queste prime esperienze trasse altresì spunto il libro del 1964 scritto con la madre Anita intitolato *L'Esplorazione dell'Amazzonia*.⁸² Sulla campagna di scavo etno-archeologico sono poi tornate in tempi recenti, nel 2000 e nel 2010, come ricorda lo stesso Seppilli,⁸³ due archeologhe brasiliane, una del Museo Nacional de Rio de Janeiro,⁸⁴ e l'altra del Museo di archeologia e etnologia della Università di São Paulo,⁸⁵ esprimendo giudizi positivi specialmente per i metodi innovativi di lavoro.

Seppilli ricordava Biocca sempre con grande affetto, riconoscendo il suo debito verso questo «amico di famiglia», soprattutto per «le sue trascinanti posizioni di una sinistra un po' "anarchica", e per il lato più "affettivo" della sua formazione comunista». ⁸⁶ Biocca, in effetti, fu importante per Tulio anche successivamente quando lo propose al Museo nazionale preistorico-etnografico «Luigi Pigorini» per lo studio, la catalogazione e la sistemazione espositiva dei materiali etnografici Tukano e Makú dell'Alto Rio Negro, raccolti da Biocca, in una spedizione del 1944 nel territorio amazzonico dell'Alto Rio Negro.

Ritornato in Italia alla fine del 1947, Seppilli entrò nell'Università, inizialmente nella sede di Modena, dove proseguì il suo interesse a coniugare l'antropologia culturale con lo studio delle «basi biologiche dell'uomo

di fiori per predisporre in tal modo soluzioni che potevano funzionare come sensibili indicatori del ph. T. SEPPILLI, *Come e perché decidere di 'fare l'antropologo'*, cit., p. 78.

⁷⁹ Scrive a proposito Seppilli: «Si trattò comunque per me di una grossa e appassionante esperienza. Ci muovevamo nella foresta con affilate accette per aprirci un varco tra gli alberi, occhiali speciali per proteggere gli occhi dalle lunghe spine di una insidiosa sorta di liane, cassette di sieri antifidici, antiaracnidi e antiscorpionidi, e qualche fucile per difenderci da possibili attacchi di giaguari...». *Ivi*, p. 81.

⁸⁰ E. BIOCCA – A. HOGE – G. SCHREIBER, *Contribuições ao estudo de alguns sambaquis na Ilha de Santo Amaro (Estado de São Paulo)*, «Revista do Museu Paulista», n. 1, 1947, pp. 153-171.

⁸¹ E. BIOCCA, *I sambaquis del litorale paulista (Brasile)*. *Osservazioni personali*, «Rivista di Antropologia», vol. XXXV, 1947, pp. 3-16.

⁸² A. SEPPILLI – T. SEPPILLI, *L'Esplorazione dell'Amazzonia*, Torino, UTET, 1964.

⁸³ T. SEPPILLI, *Come e perché decidere di 'fare l'antropologo'*, cit., p. 81.

⁸⁴ T.A. LIMA, *Em busca dos frutos do mar. Os pescadores coletores do Litoral Centro-Sul do Brasil*, «Revista Usp», n. 44, 1999-2000, pp. 270-327: 295.

⁸⁵ D.M. ALVES, *A indústria lítica do Sambaquí Mar Casado e outros sítios do litoral do Estado de São Paulo*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010, pp. 1-22: 10.

⁸⁶ T. SEPPILLI, *Come e perché decidere di 'fare l'antropologo'*, cit., p. 72.

(genetica, biologia comparata, etc.)». ⁸⁷ Anche quando nel 1955-56, passò a Perugia, il suo primo insegnamento di etnologia fu nella Facoltà di Scienze Naturali, dove rimase un paio d'anni prima del passaggio alla nuova Facoltà di lettere e filosofia. In questo stesso periodo iniziò la collaborazione col padre nel «Centro sperimentale per l'educazione sanitaria» fondato da Alessandro Seppilli nel 1954, dove lavorò sul contributo dell'antropologia alle campagne di informazione sanitaria. Tullio afferma nei suoi scritti come questa collaborazione costituì uno dei primi casi di utilizzo dell'antropologia nei programmi di educazione sanitaria. ⁸⁸ Il progetto fu successivamente portato avanti dai componenti dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale (il primo in Italia in cui fu codificata tale denominazione) da lui fondato nel 1956, e soprattutto dai suoi allievi Paola Falteri, Paolo Bartoli, Riccardo Romizi. ⁸⁹ Le attività dell'Istituto, ricorda Tullio, si fondarono sull'integrazione dialettica fra scienze bio-antropologiche e scienze sociali e sul conferimento all'antropologia del compito di collocarsi «a due livelli di organizzazione della materia, quello biologico e quello sociale». ⁹⁰

Una prima sintesi dell'approccio «sincretico» ai rapporti inter-scientifici ha trovato espressione negli appunti per un memorandum intitolati *La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo*, da più parti considerato l'atto di fondazione ufficiale della antropologia culturale in Italia. ⁹¹ Il Memorandum, presentato in occasione del Primo convegno delle scienze sociali del 1958, fu l'esito delle politiche «interdisciplinari» promosse da Seppilli che lo avevano portato a fondare, un anno prima, l'Associazione delle Scienze Sociali. Anche nel Memorandum, la definizione del campo e del metodo specifico dell'antropologia culturale si accompagna alla dichiarazione della necessità di integrazione fra il livello biologico e il livello sociale e quindi fra scienze biologiche e scienze sociali.

L'impegno a considerare il rapporto «sistemico» fra biologico e sociale è sicuramente debitore, come rivela Minelli, ⁹² dei lavori di Marcel Mauss, in particolare quello del 1926 *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort* e

⁸⁷ T. SEPPILLI, *La funzione critica dell'antropologia medica: temi, problemi, prospettive strategiche*, «I Quaderni del CREAM», Università degli Studi di Milano-Bicocca, 2004, pp. 5-28: 6.

⁸⁸ T. SEPPILLI, *Il contributo della antropologia culturale alla educazione sanitaria*, in G. BARRO – A. MODOLO – M. MORI (a cura di), *Principi, metodi e tecniche dell'educazione sanitaria*, Quaderni del Centro sperimentale per l'educazione sanitaria, 1, Perugia, Centro Sperimentale per l'Educazione Sanitaria, 1959, pp. 33-45.

⁸⁹ T. SEPPILLI, *Le biologique et le social*, cit., p. 19.

⁹⁰ T. SEPPILLI, *La funzione critica dell'antropologia medica*, cit., p. 8.

⁹¹ L. BONACINI SEPPILLI et alii, *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna*, Atti del Primo Congresso nazionale di scienze sociali, Bologna, il Mulino, pp. 235-255.

⁹² M. MINELLI, *Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica*, «L'Uomo», n. 2, 2018, pp. 105-121: 111.

quello del 1936 *Les techniques du corps*.⁹³ Caratterizza altresì le interpretazioni di Seppilli del materialismo storico e le modalità con cui coniuga la considerazione delle condizioni materiali di esistenza con la dimensione biologica, considerata nella sua plasticità o manchevolezza, secondo un approccio che anticipa quello che fu successivamente sviluppato da Clifford Geertz⁹⁴ e transitato, poi, nel concetto di *antropopoiesi* di Remotti.⁹⁵

In generale, la sua ricomposizione transdisciplinare fra le «due culture», quella scientifica e quella umanistica, produce un approccio che non mira a riduzionismi «biologistici» o «sociologicistici» ma tenta di coniugare i loro rapporti in modo da rispettare le convergenze interpretative e operative e la «loro reciproca autonomia e specificità». ⁹⁶ Fu applicata principalmente a quattro «aree di integrazione ravvicinata», che sintetizzo seguendo le modalità con cui lo fece lui stesso:⁹⁷

(a) l'area della alimentazione in quanto risposta sociale a un primario bisogno biologico;

(b) l'area della sessualità intesa come regolamentazione sociale e culturale delle pulsioni biologicamente determinate;

(c) l'area delle tecniche del corpo, della selezione e dell'addestramento socio-culturale delle potenzialità biologiche del corpo umano;

(d) l'area dei processi di salute/malattia e quindi dello studio delle componenti psico-culturali e socio-culturali della malattia, dell'efficaci terapeutica e della funzione modulatrice svolta dallo psichismo e quindi degli effetti placebo. Quest'area di analisi, a cui Seppilli dedicò la maggior parte dei suoi sforzi, sottolinea lo studio dell'integrazione della dimensione biologica della malattia (*disease*) con le dinamiche socio-culturali e relazionali e dei vissuti soggettivi (*illness*) e delle «regole» che definiscono nelle differenti società lo statuto sociale di chi si ammala (*sickness*). Da questa prospettiva deriva il progetto di Seppilli di promuovere la costruzione di una medicina «più scientifica» in quanto capace di considerare i condizionamenti storico-sociali e psico-sociali, e di analizzare l'uomo non soltanto come essere biologico, ma nella sua integrazione sociale, nella sua cultura, nel suo modo di vivere e negli effetti che questo modo di vivere ha sulla salute.

⁹³ M. MAUSS, *Les techniques du corps*, «Journal de psychologie», XXXII, 1936, pp. 3-4; M. MARCEL, *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité*, «Journal de psychologie normale et pathologique», XXIII, 1926, pp. 653-669.

⁹⁴ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, cit.

⁹⁵ F. REMOTTI, *Forme di umanità*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

⁹⁶ T. SEPPILLI, *L'antropologia tra individuo e contesto: un'interpretazione sistemica della condizione umana*, in A. MELE et alii (a cura di), *Salute e complessità. Viaggio nei campi del sapere*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 39-71: 43; in M. MINELLI – C. PAPA (a cura di), *Scritti di antropologia culturale*, vol. 1, Firenze, Olschki, pp. 127-150: 139-140.

⁹⁷ *Ibid.*

Antropologia della prassi

L'integrazione fra biologico e sociale è anche una delle aree di maggior impegno etico-politico e sociale di Seppilli. Le forme del suo sincretismo fra teoria e pratica articolano molto efficacemente la concezione marxista della *praxis* e la «filosofia della prassi» di Antonio Gramsci. Tullio era convinto, secondo quanto espresse nella citata intervista del 1994 a Françoise Loux, che se l'antropologo fosse rimasto «en dehors des dynamiques réelles» non avrebbe potuto comprenderle: «on peut faire le folkloriste, étudier les archaïsmes mais si on veut comprendre les changements actuels, on doit y pénétrer à l'intérieur pour comprendre comment cela fonctionne... Si on reste enfermé dans l'Université, on n'a pas la possibilité de le faire». ⁹⁸ Contrario alla separazione fra ricerca pura e ricerca applicata e convinto che la conoscenza sia sempre «posizionata», Seppilli sosteneva che «essere scientificamente avanzati significa risultare tecnicamente efficaci e politicamente capaci di proporre e far transitare nel sociale tematiche e obiettivi riformatori di larga mobilitazione». ⁹⁹

Da questa prospettiva deriva ciò che definì «il ruolo sociale» del sapere antropologico, declinato a partire dalla stretta collaborazione fra attori sociali e i decisori politici al fine di promuovere e realizzare efficaci strategie di intervento. Nel suo posizionamento come «antropologo e comunista», Seppilli superò quindi la lezione di Roger Bastide. La sostituzione del termine «antropologia applicata» del maestro francese ¹⁰⁰ con l'espressione «uso sociale della ricerca», servì a mettere in discussione l'idea di una «neutralità» della ricerca applicata e del suo utilizzo meramente tecnicistico e strumentale.

Sviluppando, a stretto contatto con la pratica, problematiche analoghe a quelle con cui si confrontò l'antropologia dello sviluppo e che affrontai nei miei lavori sulla cooperazione internazionale, ¹⁰¹ Seppilli sostenne che l'impegno scientifico dovesse entrare in merito alla discussione delle finalità e dei contenuti della ricerca, senza limitarsi a una semplice e acritica applicazione di strategie di intervento decise da altri. L'uso sociale della ricerca implicava per Seppilli una condivisione dei presupposti e degli obiettivi tra la committenza e l'antropologo, e comportava, quindi, un'analisi dei quadri di egemonia e di potere così come dei mezzi e dei fini etico politici che

⁹⁸ T. SEPPILLI, *Le biologique et le social. Un parcours anthropologique*, cit., p. 36.

⁹⁹ T. SEPPILLI, *Un dibattito sulla psichiatria rinnovata in Umbria: le ragioni storiche e i compiti attuali*, «Umbria Contemporanea. Rivista di studi storico-sociali», n. 6, giugno 2006, pp. 73-95: 93.

¹⁰⁰ R. BASTIDE, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

¹⁰¹ R. MALIGHETTI, *Antropologia Applicata. Problemi e prospettive*, Brescia, Schole Morcelliana, 2021; R. MALIGHETTI, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi, 2005.

fondano i progetti.¹⁰² Possiamo affermare che sviluppò ciò che venne definito col termine *project ethnography*¹⁰³ e cioè un approccio attento all'etnografia dei progetti di sviluppo, e quindi, non solo dei contesti oggettivi ben definiti e delimitati dei «beneficiari», secondo quello sguardo tipicamente funzionalista e modernista che, in quanto tale, non può vedere sé stesso.

Da questi presupposti deriva il suo impegno politico in prima persona, oltre che come ispiratore e animatore di movimenti e iniziative, come consigliere comunale e poi assessore provinciale dal 1964 al 1980. La sua «antropologia della prassi» si applicò al rapporto con le istituzioni del territorio. Innanzitutto, nella lotta per la de-istituzionalizzazione psichiatrica negli anni Settanta e l'istituzione dei Centri di Igiene Mentale, collaborando senza risparmiarsi, come era suo solito, con diversi ruoli, sia partecipando alle assemblee popolari come scienziato e come politico, sia coordinando incontri fra psichiatri basagliani e umbri, sia promuovendo ricerche e tesi legate alle pratiche quotidiane, ai protagonisti e agli attori sociali.

Come abbiamo visto, questo impegno tenne sempre presente la necessità dell'interazione fra processi globali e locali, un altro elemento di interesse e di attualità del suo modello teorico. Costitutosi nell'analisi dei processi sincretici afrobrasiliani, venne successivamente applicato alle dinamiche degli «spazi del globo sempre più intrecciati», come ricorda Paolo Bartoli nella postfazione al testo che raccoglie gli scritti di Seppilli, pubblicato nel 2008 in occasione del suo ottantesimo compleanno a cura di Massimiliano Minelli e Cristina Papa.¹⁰⁴ La sua attenzione alla «interazione culturale a distanza» gli permise di promuovere, primo in Italia, l'analisi antropologica del sistema e degli effetti della comunicazione di massa, precorrendo i discorsi sui *mediascapes* e le *disjunctures* che caratterizzano l'influente lettura dei processi di globalizzazione da parte di Arjun Appadurai.¹⁰⁵ Anche in questo caso il suo approccio non si risolse in un semplice interesse teorico. Produsse l'immediata aggregazione, presso l'Istituto di etnologia e antropologia culturale, del Centro italiano per lo studio della comunicazione di massa, in continuità con la precedente fondazione nel 1955, insieme a Martino e Romano Calisi, del Centro italiano per il film etnografico e sociologico. Il Centro instaurò importan-

¹⁰² T. SEPPILLI, *Un centro di ricerca. L'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia*, «Bollettino delle Ricerche Sociali», I, 6, 1961, pp. 567-595; T. SEPPILLI, *Come e perché decidere di 'fare l'antropologo'*, cit., pp. 67-68.

¹⁰³ J. FERGUSON, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990; D. MOSSE, *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*, London, Pluto Press, 2005.

¹⁰⁴ M. MINELLI – C. PAPA (a cura di), *Scritti di antropologia culturale*, cit.

¹⁰⁵ A. APPADURAI, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

ti relazioni internazionali con personalità importanti in questo campo, soprattutto, come ricorda Seppilli,¹⁰⁶ con il CECMAS di Parigi, diretto da Edgar Morin, e poi da Claude Bremond. Successivamente Seppilli fondò con Jean Rouch, Luc de Heusch, Jacqueline Veuve, Monique Salzmann, il principe Pietro di Grecia e Danimarca il Comité international du film ethnographique, collocato all'interno del Musée de l'Homme di Parigi. Da qui nacque a Firenze nel 1959 il «Festival dei Popoli» a cui Seppilli partecipò attivamente, sia come co-fondatore, sia come vicepresidente e poi presidente onorario.

Come è noto la sua pratica sincretica del rapporto fra teoria e prassi trovò la sua più efficace articolazione nella fondazione dell'antropologia medica italiana di cui Seppilli è riconosciuto internazionalmente come il padre, e quindi nell'istituzione della prima società italiana di antropologia, la Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) che presiedette fino alla fine dei suoi giorni, insieme alla Fondazione Angelo Celli per la cultura della salute, istituita nel 1987 dal padre.

Non è compito di questo articolo menzionare tutti i campi in cui Seppilli «praticò il sincretismo». I due volumi curati da Massimiliano Minelli e Cristina Papa illustrano la vastità e la profondità del suo contributo «pratico-teorico e antropologico-politico». In questo testo ho voluto tracciare un percorso che, partendo dalle mie «affinità elettive» con lui e con ciò che ho appreso da lui, attraversa il suo lavoro. Da questa prospettiva ho cercato di mostrare alcuni aspetti che contribuiscono ad illustrare l'importanza di Tullio Seppilli come intellettuale di statura internazionale, sicuramente uno degli antropologi italiani più noti e rispettati nel mondo, che ho avuto il privilegio di conoscere e di poter ringraziare per gli insegnamenti che continuano ad accompagnarci.

RIASSUNTO-SUMMARY

L'articolo sottolinea le straordinarie doti con cui Tullio Seppilli ha articolato l'impegno scientifico transdisciplinare con quello etico-politico e sociale e ha interpretato e praticato l'antropologia in termini trasversali e comparativi. All'interno dell'ampia produzione di Seppilli, traccia un percorso interpretativo che prende le mosse dalle 'affinità elettive' fra l'autore e il maestro perugino e, quindi, dagli studi sulle culture afrobrasiliane e cinesi. Mostra alcuni aspetti che contribuiscono ad illustrare l'importanza di Tullio Seppilli come antropologo di statura internazionale, sicuramente uno gli antropologi italiani più noti e rispettati nel mondo.

¹⁰⁶ T. SEPPILLI, *Le biologique et le social*, cit., p. 27.

The article underlines Tullio Seppilli's extraordinary capacity to articulate a transdisciplinary scientific commitment with a social one and with a transversal and comparative approach to anthropology. It shapes an interpretation of Seppilli's work based on the "elective affinities" the author identifies with the master and, hence, with the study of the Afro-Brazilian and Chinese cultures. It contributes to illustrate the importance of Tullio Seppilli as an anthropologist of international stature, certainly one of the most known and respected Italian anthropologists in the world.

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI APRILE 2022

