

Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica

Massimiliano Minelli
Università degli Studi di Perugia

Anche il minimo gesto, in apparenza semplice,
osservatelo con diffidenza.

Investigate se proprio l'usuale sia necessario.

E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno
non trovatelo naturale.

(B. Brecht, *L'eccezione e la regola*,
Einaudi, Torino 1960, p. 17).

Il nuovo metodo dialettico della scienza storica
insegna a penetrare mediante il pensiero, con la
rapidità e l'intensità del sogno, ciò che è stato, per
poi esperire il presente come mondo della veglia, al
quale in ultima analisi si riferisce ogni sogno.

(W. Benjamin, *Sul concetto di storia*,
Einaudi, Torino 1997, p. 137).

Attraverso l'insegnamento e una lunga attività scientifica e culturale, Tullio Seppilli ha contribuito con rigore e creatività alla formazione di diverse generazioni di antropologi. Dopo la sua scomparsa avvenuta il 23 agosto 2017, in Italia e all'estero, in molti hanno sentito la necessità di rendere omaggio alla sua figura di scienziato sociale e di uomo impegnato nello spazio pubblico. Tutti hanno dovuto confrontarsi con la difficoltà di ricordare un intellettuale che, attraverso la sua vita e la sua opera, è stato punto di riferimento per persone oggi attive a vari livelli in diversi campi dell'agire sociale: nella ricerca, nella università, nella scuola, nei mass-media, nella politica e nelle amministrazioni pubbliche, nella salute

collettiva. Il fatto che Tullio abbia lasciato una memoria viva e profonda in coloro che l'hanno conosciuto e frequentato in campi così diversi, ha reso evidente la dimensione pubblica di una personalità che, oltre l'ambito disciplinare dell'antropologia, è stata testimone e protagonista in fasi storiche importanti per il nostro paese.

Forse per questa combinazione di affetto, riconoscenza e desiderio di ricostruire un itinerario collettivo di pensiero e azioni, di cui in qualche modo ci si sente parte, negli omaggi a Seppilli è comparsa la parola "stile". Allievi e colleghi di più generazioni hanno così evocato, oltre alla comune eredità scientifica, alcune sue specifiche qualità personali che emergevano soprattutto nel dialogo con gli altri: la capacità di costruire relazioni e progetti collettivi, spesso coinvolgendo numerosi giovani collaboratori; la disponibilità al confronto interdisciplinare e a ragionare insieme sui problemi; l'impegno nel delineare cornici di senso in cui collocare la ricerca e la riflessione scientifica; l'acume e la chiarezza nell'analisi dei mutamenti storico-sociali (Papa *et al.* 2017; Pizza 2017). Uno stile personale percepibile soprattutto negli incontri e nelle conversazioni alle quali non lesinava tempo e in cui prediligeva l'uso del "tu" – colloqui pieni di intelligenza e ironia, ma attraversati da una densità emotiva sostenuta dall'esperienza, per certi versi ludica e immaginativa, di tipo intellettuale: per il piacere di ragionarci su... –. Uno stile di pensiero (Fleck 1983; Douglas 1990; Hacking 2010) in cui è riconoscibile la combinazione di un certo modo di "fare antropologia" e gli elementi di una storia collettiva che può essere ricostruita solo in parte lavorando sulla scrittura e sulle pubblicazioni mentre perlopiù si fonda su memorie di consuetudini e attitudini, in quella intermedia zona iridescente fra saggezza della esperienza e grammatiche della fantasia (espressione ludica tratta da Rodari 1974). Uno stile che emerge facendo le cose insieme, in un certo modo, «parlando, discutendo, mostrando» (Hacking 2010: 236), mentre nella materialità degli scambi il pensiero mostra la sua irriducibile dimensione situata, collettiva e storica, e nuovi oggetti prendono forma.

La difficoltà a raccontare di Tullio ed evocare in modo corale esperienze collettive che hanno accompagnato il suo insegnamento evidentemente è stata percepita da molti, se è vero che i tentativi di rendergli omaggio sono stati prodotti a più mani, da amici, ex allievi, colleghi, i quali hanno sentito l'esigenza, prima di scrivere, d'incontrarsi per ricordare e pensare a lui (Papa *et al.* 2017; Bagaglia *et al.* 2017). Ho l'impressione che la cosa non sarebbe dispiaciuta a Tullio, il quale apprezzava il collettivo, certo non amava la retorica e trovava sempre modi brillanti e ironici di sottrarsi al gioco formale delle circostanze, quando vedeva approssimarsi qualche celebrazione o un ufficiale festeggiamento.

* * *

Fondatore e direttore dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università di Perugia (1958), Tullio Seppilli è stato professore di etnologia e poi antropologia culturale in quella stessa Università dal 1955 al 2000 e nella università di Firenze dal 1966 al 1975. Il suo lavoro ha toccato diversi ambiti scientifici e segnato il progressivo sviluppo di nuovi settori disciplinari all'interno degli studi demoetnoantropologici – dall'antropologia delle migrazioni alla antropologia dell'alimentazione, dall'antropologia visuale a quella del teatro e dello spettacolo, dall'antropologia urbana alla antropologia medica – che hanno potuto giovare, in diversa misura, del suo ruolo di anticipatore e di promotore (Seppilli 2008a). In particolare, Seppilli è riconosciuto dalla comunità scientifica internazionale come il principale esponente e il fondatore in Italia dell'antropologia medica, un'area specialistica che egli ha alimentato a cominciare dagli scritti sul rapporto tra etnologia ed educazione sanitaria della metà degli anni cinquanta (Seppilli 1954, 1959), attraverso le ricerche sui guaritori e la medicina popolare negli anni sessanta e settanta (Seppilli 1983, 1989), e ha consolidato attraverso le pubblicazioni scientifiche degli ultimi decenni (Seppilli 1996, 2003, 2006-2008, 2012, 2014b). Significative in questo itinerario sono state la costituzione nel 1988 della Società italiana di antropologia medica (SIAM), di cui Seppilli è stato presidente, e la fondazione nel 1996 di *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, il periodico da lui diretto che ha ospitato negli ultimi venti anni articoli dei principali studiosi in questo campo. Dopo aver concluso l'attività universitaria, infine, egli si è impegnato principalmente nella direzione della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute (Perugia), occupandosi di ricerca, progettazione, formazione ed editoria nell'ambito dell'antropologia medica e della sanità pubblica, in Italia e all'estero.

«Ebreo, comunista e antropologo»: in un numero de *L'Uomo*, Seppilli (2014a) descriveva così la scelta per l'antropologia e la militanza politica nella sinistra, ricordando eventi e percorsi biografici che hanno accompagnato una sua precoce vocazione a porsi dalla parte delle minoranze e delle persone ai margini. Nel 1938 fu costretto a espatriare in Brasile, con la famiglia, a causa delle leggi razziali fasciste, sfuggendo alla persecuzione della popolazione ebraica. Il Brasile è stato il luogo della sua esperienza primaria di vita e di formazione in contesti multiculturali e aperti al confronto tra differenti visioni del mondo: qui fece gli studi secondari e iniziò il percorso universitario nell'area socio-antropologica frequentando i corsi di Roger Bastide e di Georges Gurvitch presso la Escola de sociologia e política della Universidade di São Paulo. Quando tornò in Italia, nel 1947, sorpreso per l'assenza di itinerari strutturati nelle scienze sociali – la strada che aveva appunto scelto a São Paulo – concluse la formazione

universitaria laureandosi in scienze naturali nell'Università di Roma "La Sapienza", con una tesi di antropologia fisica. È dopo la laurea che Tullio poté tornare ai suoi interessi iniziali frequentando nella stessa università la Scuola di specializzazione in scienze etnologiche diretta da Raffaele Pettazzoni, dove collaborò anche con il paletnologo Alberto Carlo Blanc. Avviò poi il suo apprendistato con Ernesto de Martino, che Seppilli considerava il suo vero unico maestro e del quale fu nel 1954 il primo assistente. L'opera e l'amicizia di de Martino segnarono in modo decisivo la sua formazione umana e professionale.

Ripensando alla decisione di "diventare antropologo", nello stesso articolo su *L'Uomo*, egli spiegava come la "opzione comunista" avesse giocato un ruolo importante, a vari livelli: «sul terreno dell'impianto generale, con il costante richiamo a contestualizzare idee, persone, istituzioni, accadimenti, in un orizzonte storico, in un quadro sistemico; e sul terreno operativo, con l'abitudine al lavoro di gruppo, a "sentire gli altri" (direi anche a parlare uno per volta...), e almeno in prospettiva a impostare e finalizzare l'esame empirico delle situazioni a opzioni pratiche dentro concrete strategie di intervento» (Seppilli 2014a: 76).

Aggiungeva che si trattava, nelle diverse circostanze, di capire e di non essere soli per agire e per trasformare la realtà, intenti che hanno segnato molte sue scelte, caratterizzate da coerenza e apertura verso il nuovo e l'inconsueto. In effetti, Seppilli ha perlopiù lavorato a imprese collettive, impegnandosi nella costruzione di reti di ricerca e di intervento sociale, coordinando gruppi di lavoro e costituendo associazioni scientifiche, presiedendo una fondazione e dirigendo periodici e collane editoriali. In particolare egli è riuscito ad aprire e alimentare canali di comunicazione e scambi scientifici, in situazioni non sempre favorevoli, con storici e sociologi, con medici e operatori della salute, con psicologi e psichiatri, mantenendo un chiaro orientamento nelle direttrici antropologiche di indagine. Non a caso il suo percorso di vita segna tappe significative nelle pratiche di gruppi interdisciplinari, spesso formati da giovani, ai quali Tullio richiedeva un livello elevato di impegno e di qualità nel lavoro.

Forse oggi sembrano prevalere "ricordi generazionali" su di lui perché numerosi studenti di diverse età in effetti lo hanno conosciuto mentre portavano avanti collettivamente, insieme ad altri, progetti politico-culturali. Ci si accostava a Tullio e all'Istituto in gruppo per discutere di antropologia e di quanto andava accadendo nel mondo, mentre si era coinvolti in un cambiamento di contesto. È accaduto in primo luogo a chi ha partecipato alle lotte del Sessantotto a Perugia e a Firenze, e poi anche in altri momenti di trasformazione sociale e culturale, tutte le volte che si è sentita la necessità di "ragionare insieme" per capire e per cambiare. L'Istituto di etnologia e antropologia culturale di Perugia, anche

per chi come me ne ha varcato le soglie alla fine degli anni ottanta e lo ha frequentato con assiduità nel decennio successivo, quando è confluito nel dipartimento Uomo e territorio, diretto anch'esso da Seppilli sino al 2000, è apparso come un luogo reale e ideale in cui incontrarsi e discutere di cultura e spazio pubblico, di politiche sociali, di trasformazioni dell'università. Nel 1990 ad esempio tra gli studenti di antropologia si parlava di diritto allo studio e di università pubblica, durante le occupazioni e il movimento della Pantera, e seguendo i suggerimenti e gli incoraggiamenti di Tullio finimmo per costituire un'associazione culturale per la ricerca e l'intervento antropologici, condividendo la passione per un'antropologia condivisa e la sperimentazione visuale. È nella biblioteca dell'Istituto che dal 1995 si sono tenute le riunioni del comitato scientifico e della redazione di *AM*, la nascente Rivista della Società italiana di antropologia medica, e fra libri e riviste di antropologia un gruppo di giovani antropologi medici ed etnopsichiatri ha lavorato alla sua costruzione discutendo di corpo, cultura e politiche pubbliche di salute in vivaci riunioni serali che duravano sino a tarda ora (Cozzi 2012). La biblioteca, costituita e costantemente alimentata da Tullio, nel corso degli anni ha assunto la sua impronta nelle modalità di organizzazione e schedatura per voci, nella impostazione interdisciplinare e nelle intersezioni fra vari ambiti delle scienze umane. Ricordo che la possibilità di prendere, al bisogno, un libro dallo scaffale offriva continue occasioni d'incontro anche con scritture inattese e autori di testi di difficile reperibilità: trattati di folcloristi e antropologi dell'Ottocento, inchieste agrarie e sulla miseria, volumi di alienisti e storie di medium e sonnambule... E Tullio, riconoscendo al primo sguardo i libri che stava cercando, saliva sulla scala per prenderli e consigliarne la lettura. In questo modo, abituati alla sua presenza quotidiana in Istituto, dove era il primo a entrare e l'ultimo a uscire, sembrava nel suo caso che casa e luogo di lavoro coincidessero o lasciassero intravedere curiose corrispondenze. In tutto ciò è come se davvero fosse possibile costruire giorno per giorno, attraverso il dialogo, un rapporto concreto e vitale con una storia delle scienze umane lunga, articolata e problematica: iniziata nell'Ottocento, riuscita a oltrepassare il fascismo, approdata alle grandi trasformazioni del Secondo Dopoguerra, e declinata in una dimensione contemporanea internazionale.

* * *

Seppilli ha coniugato l'antropologia con il marxismo attraverso una prospettiva critica, sensibile oltre che al variare dei contesti alla processualità del mutamento storico. Nel definire un'antropologia culturale di connotazione gramsciana, aveva optato per una nozione di cultura intesa «come orizzonte della soggettività sociale [...], ciò che Marx chiama “coscienza

sociale”, in relazione dialettica con le condizioni di esistenza» (Seppilli 2008g: 29), sottolineando i limiti delle concezioni totalizzanti, in senso tyloriano, della cultura come insieme delle componenti di una civiltà. Seppilli era soprattutto interessato alla presenza contraddittoria di permanenze e cambiamenti, in una storia di lungo periodo, dove le trasformazioni sono prodotte dalle azioni ripetute di persone che pur non lasciando tracce negli archivi, segnano in profondità i paesaggi culturali. In questo egli segnalava un debito personale e più in generale delle scienze sociali italiane verso l’indagine storica di Emilio Sereni e la riflessione sulla nozione di “formazione economico-sociale”. Indagando le connessioni tra processi strutturali e mutamenti sociali, in una visione sistemica, appariva infatti necessario aprire un confronto con la storia di sistemi produttivi, scambi di risorse e cicli di carestie, regole e consuetudini nel lavoro, con una attenzione per la vita ordinaria nelle condizioni più difficili di esistenza. Forse ripensando anche ai contributi sulla questione usciti in *Critica Marxista* di cui Tullio è stato redattore, egli ricordava l’importanza della relazione dal titolo *Città e campagna nella storia d’Italia* con cui Sereni introdusse il dibattito del 2 aprile 1954 all’Istituto Gramsci (Seppilli 2007). *Città e campagna* divenne appunto la proposta programmatica avanzata da Seppilli al comitato organizzatore del Primo convegno delle scienze sociali del 1958. Com’è noto, il tema fu al centro dei lavori che chiamarono a raccolta per un confronto interdisciplinare le nuove scienze sociali in Italia. I diversi focus avrebbero dovuto combinarsi in un impianto storico rinnovato: critico verso il naturalismo e in grado di superare le condanne idealistiche crociane contro le scienze sociali. Il *Memorandum* (Bonacini Seppilli *et al.* 1958; Signorelli 2012) presentato in quella occasione si inserì in una delicata congiuntura, tracciando le coordinate di una nuova scienza della cultura e delineando una strategia di analisi delle società complesse e di intervento sociale, in un momento in cui, come ha ricordato Amalia Signorelli, argomentare in favore della cultura voleva dire prendere le difese di un concetto «che in quegli anni era colpito dal più feroce degli interdetti» (Signorelli 1986: 432).

Va ricordato che nel lavoro di Seppilli la cultura come coscienza sociale è inquadrata in una complessiva visione del rapporto tra biologico e storico-sociale nella condizione umana. Le condizioni materiali di esistenza, intese come processi storici collettivi, sono intrecciate in una relazione circolare con la dimensione biologica della vita, caratterizzata da specifici livelli di complessità, incompletezza, apertura, plasticità, proprie degli organismi umani. E ogni volta si tratta di indagare tali relazioni attorno a precisi punti di intersezione: l’alimentazione, la sessualità, le tecniche del corpo, i processi di salute e malattia, i dispositivi capaci di attivare forme di terapia simbolica ed efficacia rituale. Tale scelta, oltre al riferimento ai

concetti marxiani di lavoro e modo di produzione, è debitrice verso due saggi di Marcel Mauss, su cui Tullio era solito tornare a riflettere, dedicati alle *Tecniche del corpo* (Mauss 1965b) e all'*Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)* (Mauss 1965a). Il primo, com'è noto, riguarda la plasticità del biologico rispetto all'intervento storico del sociale, reso possibile selezionando e potenziando capacità fisiche, attraverso le tecniche, l'addestramento e gli stili corporei, incidendo sul potenziale psichico e gli stati di coscienza, secondo regole e consuetudini trasmesse da una generazione all'altra. Il secondo concerne lo snodo di interazioni attraverso cui, per vari motivi, si ha una «invasione della mente individuale da parte di idee e sentimenti di origine collettiva». Il tema è cruciale per l'antropologia del corpo e della salute, perché secondo Seppilli «ricostruendo il processo fino alle sue determinazioni culturali» vi si ribadisce l'idea «di una intensa azione dello psichismo sul funzionamento corporeo» (Seppilli 2004: 80). La dimensione storico-sociale intrecciata con i processi biologici nella condizione umana influisce così non solo sulle vulnerabilità, ma anche sui potenziali di riscatto culturalmente modellati. Non a caso, tra i testi fondamentali consigliati a chi si avvicinava all'antropologia medica, Tullio raccomandava anche *I re taumaturghi* di Marc Bloch (1973), in cui nella lunga durata si vede configurarsi una soglia di transizione tra materialità della sofferenza e immaginario, tra azione rituale e potere. In questo percorso, i temi demartiniani e il dramma della presenza sono ripresi da Seppilli pensando al rapporto storico fra soggettività, cultura e stati psichici, come dispositivo capace di attivare modalità di autoguarigione e/o di autodistruzione.

Nella antropologia medica questa visione ha alimentato strategie di analisi particolarmente avanzate, laddove la critica al «sostanziale biologismo della nostra medicina ufficiale si inserisce in un orizzonte più generale: il corretto rapporto fra la componente bio e la componente socio (e dunque nel socio anche gli aspetti culturali e le soggettività individuali e collettive); l'ineludibile problema, in sostanza, della loro comune "necessità", della loro reciproca autonomia e, ad un tempo, della loro necessaria costante integrazione» (Seppilli 2014b: 20). Un'antropologia del corpo, della salute e della malattia, questa, che sin dall'inizio ha guardato alla conoscenza dell'altro attraverso una problematizzazione del qui e ora, nella società dell'antropologo, studiando la biomedicina come un insieme di conoscenze, di pratiche e di assetti istituzionali e rapporti di potere. Si tratta evidentemente di un progetto di comprensione della realtà della sofferenza e dei modi sociali di alleviarla e contrastarla capace di combinare l'antropologia *chez-soi* con zone di dialogo e di confronto interculturale. In tal senso, la nascita della rete di Medical Anthropology at Home (Sep-

pilli 2003) può essere vista come il riconoscimento di un lavoro plurienale già impostato e sviluppato da Seppilli, in Italia, con un approccio gramsciano e in continuità con la lezione demartiniana, attraverso uno stile di ricerca e formazione riconoscibile e apprezzato all'estero (Comelles *et al.* 2014). La lettura dinamica dei processi storici e delle forme di egemonia che accompagnano l'ampliarsi degli spazi di intervento della biomedicina e l'affermarsi dei sistemi pubblici di salute ha aperto infatti importanti momenti di confronto con esponenti delle principali tradizioni intellettuali dell'antropologia medica in Canada, in Messico, in Spagna, nel Regno Unito.

* * *

È la peculiare combinazione tra ragionare insieme attorno ad un problema, apertura ad altre forme di vita e critica della propria condizione storica, "qui ed ora", a farci meglio comprendere l'impatto straniante e profondo su tanti studenti delle lezioni di Seppilli, quando il suo modo di esporre e di riflettere mostrava come concentrarsi sul presente, senza rimanere imprigionati nell'esistente, immaginando altri mondi possibili, oltre quello che è dato vivere. Un compito questo che l'antropologia può ancora vantare come una specie di piccolo privilegio disciplinare, soprattutto quando accade di combinare la visione complessiva di un problema con l'acume filologico e l'attenzione per i dettagli più minuti.

In effetti, Tullio chiedeva che nella ricerca si procedesse prima di tutto per problemi e che fossero questi a dare spessore teoretico e rigore metodologico all'indagine. Lungo questa linea, evocando la lezione di Ernesto de Martino, la formulazione del "problema storico" era il centro della riflessione. Una volta definito il problema, con consapevolezza storicizzante, allora anche la ricerca empirica, nella sua dimensione etnografica non sarebbe stata separabile dalla più ampia ricostruzione storiografica (cfr. Signorelli 2015). Come per de Martino, la ricerca cominciava molto prima della esperienza sul campo e avrebbe avuto un seguito, a lungo, dopo il rientro, con profonde implicazioni etiche e politiche.

Nell'articolazione di acutezza di sguardo e di ampiezza di orizzonte sono forse più riconoscibili i tratti dell'insegnamento di Seppilli: una combinazione di curiosità per i particolari di altri mondi umani, di predilezione per le storie di investigazione, di passione per la *detection* e la soluzione di rompicapi che lo aveva reso un appassionato lettore di gialli.

L'analisi del problema, sosteneva Tullio, è il momento in cui lo sguardo e l'angolazione vanno calibrati per cogliere la distinzione e l'articolazione tra piano cognitivo e piano etico, sapendo che l'impianto cognitivo della ricerca avrà in seguito una sua autonomia. Riteneva infatti che

poiché la ricerca nasce da un problema e un problema nasce da una condizione storica determinata, da uno sguardo, da un'angolazione determinata e quindi da un progetto politico determinato, il collegamento tra la scienza e la politica, il sistema etico ecc., consisterà nello stimolo a indagare sui processi reali che costituiscono la base del problema, più che il mescolamento continuo tra valori e processi cognitivi. Poiché io sto dalla parte dei contadini e della liberazione dell'uomo, indago sui meccanismi che frenano questo processo di liberazione. Ma una volta che io indago su questi meccanismi, il fatto che io sia per la liberazione dei contadini non mi modifica radicalmente il processo cognitivo; mi modifica semmai l'impianto e soprattutto la scelta tematica e problematica della ricerca (Seppilli 1995: 92).

Ricorrente era dunque l'invito alla consapevolezza e al posizionamento del ricercatore, sapendo che l'orientamento legato alle opzioni di valore ha un impatto sull'uso sociale del sapere antropologico e ricordando che proprio perché le scienze umane si occupano di potere e di processi di egemonia sono chiamate a respingere l'idea di una "neutralità" della ricerca e di una sua semplice e acritica *applicazione* secondo strategie di intervento decise da altri (Seppilli 2008h, 2008f, 2014b).

Di fronte al problema del rapporto tra cultura e potere in una prospettiva gramsciana, per Seppilli era necessario ricostruire ogni volta il complicato intreccio di processi di circolazione culturale e di controllo sociale, individuando gli «elementi di "autonomia" o "subalternità" che caratterizzano gli assetti di cultura delle singole classi entro il quadro di insieme dei dislivelli e delle contraddizioni sociali». Provare a interpretare la situazione, caso per caso, valutando le congiunture e le differenze, nelle strategie di costruzione del consenso e non solo di coercizione e di dominio diretto, per capire la realtà e a organizzare anche possibili strategie di intervento. Da questo punto di vista, privilegiando «una lettura antagonista della totalità sociale» (Apergi 1980: 163), Seppilli era particolarmente attratto dalle situazioni in cui si creano contraddizioni nella composizione eterogenea e irregolare della società, in base a differenti mobilità e velocità di trasformazione, con effetti sulla soggettività e sulla personalità degli attori sociali. Perlopiù, a chi gli chiedeva di tornare a riflettere sull'analisi della cultura in Gramsci, Tullio proponeva di riportare la discussione su alcune premesse del pensiero di Marx e a riflettere sul passo dei *Quaderni* dedicato alla razionalità demografica, intesa come indice della tensione fra struttura produttiva, antagonismi sociali e forme della cultura e azione degli intellettuali (Gramsci 1975: 2141).

Si capisce così il legame stretto tra il problema dell'egemonia e il precoce interesse antropologico di Seppilli e dei suoi collaboratori – rispetto alla antropologia italiana del Secondo Dopoguerra – per i mezzi di comunicazione di massa e per il loro ruolo nelle nuove forme di circolazione

culturale. Sin dal 1958 all'Istituto era aggregato il Centro italiano per lo studio della comunicazione di massa, dove sono state impostate ricerche su mass-media, classi sociali e dinamiche culturali. In questa strategia ha certo influito la maniera raffinata che Tullio aveva di impostare le principali questioni di metodo della antropologia visuale, riflettendo sui rapporti fra ricerca di terreno, cinematografia e media di massa. Tra i fondatori del Festival dei Popoli di Firenze, di cui ha mantenuto la vicepresidenza sino agli anni recenti, Seppilli ha mostrato come il cinema di documentazione significasse agire davvero in modo complessivo sul sociale, nella realizzazione e diffusione di immagini in movimento, sui conflitti e le trasformazioni in atto nelle società industriali e non solo nei "mondi esotici", sfidando la censura e le forze più conservatrici della società (Tasselli 1982).

In questo quadro l'egemonia è vista come un esito delle politiche culturali di specifici gruppi intellettuali capaci di elaborare una visione del mondo che la classe sociale dominante cerca di affermare sulla intera società. Ma la frammentazione e i conflitti sono la regola e la naturalizzazione dei rapporti sociali è oggetto di lotte potenzialmente sempre aperte e con esiti incerti. Studiare i processi di egemonia significa perciò occuparsi dei mezzi e dei modi di "circolazione della cultura", provando a cogliere i meccanismi di funzionamento del potere esercitato da pochi su molti e individuando i punti in cui l'ingranaggio potrebbe bloccarsi "per un granello di sabbia" o collassare. Questo sguardo, in grado di mostrare aspetti del mondo circostante quasi invisibili, sviluppa una critica della realtà naturalizzata, nell'intreccio contingente fra la regola e il potere. Per questo, come nella citazione di Brecht che Tullio amava ripetere, va rinnovato agli antropologi l'invito: «Investigate se proprio l'usuale sia necessario. E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno non trovatelo naturale».

* * *

Seppilli è fra quegli antropologi che della lezione di Ernesto de Martino hanno valorizzato «soprattutto l'esigenza di analizzare il passaggio "dalle forme tradizionali di vita culturale alle forme nuove"» (Signorelli 1986: 432). L'Istituto di etnologia e antropologia culturale di Perugia già nei primi anni d'attività operava con un programma pluriennale di indagini e intervento sociale, peculiare per prospettiva, intenti strategici e scelte di metodo, le cui caratteristiche non sembrano avere equivalenti nell'Italia di quel periodo (Seppilli 1961).

Le prime due importanti ricerche dell'Istituto di Perugia hanno avuto come problema cardine il mutamento della società contadina nell'Italia centrale. Nel 1958-1960 la *Ricerca sull'istituto familiare e sui ruoli maschile e femminile nel quadro della dinamica sociale in un comune rurale in transizione nell'Italia centrale* (Seppilli 1960, 2008b) studiò i fattori culturali e

socio-economici implicati nel rapido mutamento della natalità, scesa dal “tradizionale” 35‰ al “moderno” 12‰ e la trasformazione dei modelli di fecondità a Cantalice, in provincia di Rieti. L’impianto interdisciplinare, l’applicazione di metodologie quali-quantitative e il lavoro di un’*équipe* che ha abitato nel paese di Cantalice per un periodo prolungato fecero della ricerca una esperienza innovativa che «aveva tutti i requisiti per essere il banco di prova delle tesi del Memorandum», anche se non ne scaturì una pubblicazione organica definitiva (Signorelli 1986: 433).

La *Ricerca socio-culturale sulla deruralizzazione* (1960-1962) era invece inserita nel panorama di studi dedicati alla formulazione del Piano di sviluppo economico dell’Umbria con l’intento di indagare i fattori culturali e socio-economici che avevano determinato nella regione l’esodo dalle campagne, la fine del mondo mezzadrile e i processi di urbanizzazione (Seppilli 2008c). In quello sconvolgimento delle consuetudini e delle pratiche quotidiane, le persone coinvolte erano chiamate a fronteggiare un problema complessivo – materiale, relazionale e di senso – quando a essere minacciato dalla trasformazione strutturale era il rapporto fra la conoscenza acquisita e trasmessa attraverso più generazioni e l’azione efficace per controllare e trasformare l’ambiente di vita. La ricerca aveva portato alla luce un processo culturale nel quale i valori cambiano più rapidamente rispetto al modo di vivere e ciò che prima poteva sembrare accettabile viene poi comunque rifiutato, anche sfidando l’evidenza dei mutamenti intervenuti nelle condizioni oggettive di esistenza.

Potremmo infatti dimostrare come il nodo di fondo che determinava l’esodo non stesse *di per sé* in un basso reddito o in una carenza di servizi o in un’altra qualsiasi situazione “oggettiva”, ma in un complesso processo culturale. Ossia: in base a quali parametri di valore, in base a quali modelli *culturali*, i contadini giudicavano le loro *oggettive* condizioni di esistenza? Certamente queste ultime rimanevano un “dato” fondamentale di riferimento, il tema delle rivendicazioni, ma in definitiva ciò che contava era il giudizio che di tali condizioni veniva dato. Le condizioni oggettive possono mutare meno rapidamente di quanto nel frattempo cambi il sistema di valori in base al quale esse vengono giudicate. E proprio nella misura in cui i valori mutano più rapidamente delle condizioni oggettive, ciò che prima si sarebbe potuto accettare, in un secondo momento, invece, viene giudicato intollerabile (Seppilli 2009: 46).

Allo stesso modo, nel caso dei rapporti di genere e delle forme di riproduzione a Cantalice, l’analisi culturale coglieva la combinazione degli assi del cambiamento con le relazioni esterne alla comunità, indicando una mutazione dei valori e delle strategie familiari, in cui le scelte delle donne avevano una notevole rilevanza, con una sfasatura rispetto ai vettori di modernizzazione.

Soprattutto perché gli stili di vita e gli strati sociali sono toccati in vario modo dal cambiamento e vedono coesistere valori eterogenei e conflittuali, le contraddizioni sociali sono vissute e riprodotte nella “personalità di ciascun individuo”. Nella analisi della modernizzazione nell’Italia del boom economico, per esempio, Seppilli era interessato a capire come le soggettività emergenti fossero investite da spinte contraddittorie rispetto alla trasformazione, risultanti dal fronteggiarsi di tre poli di egemonia, a loro volta espressione di diverse forze sociali: gruppi dominanti del nuovo capitalismo industriale, organizzazioni del movimento operaio, la Chiesa e la grande rendita fondiaria, la cultura contadina tradizionale (Seppilli 2008d). L’ipotesi della modernizzazione fratturata intendeva porre all’attenzione proprio il fatto «che, a causa di tali contraddizioni, i processi di modernizzazione culturale non avanzino in modo omogeneo e coerente nei vari strati sociali e nei diversi “campi” dello stile di vita (la sfera familiare, ad esempio, e la sfera politica). In questo senso, appunto, la modernizzazione culturale si manifesta come un insieme “fratturato” di processi talora incoerenti la cui logica complessiva rinvia alla diversa collocazione, “centrale” o “marginale”, dei singoli gruppi rispetto ai poli decisivi del cambiamento, e alle contraddizioni oggettive e agli scontri di egemonia e di potere che caratterizzano l’intero processo di trasformazione del Paese» (Seppilli 2008e: 177).

* * *

Nel saggio *Dove sono finite le streghe? Schemi di pacificazione soggettiva del contrasto fra gli antichi e i nuovi modelli nei processi di transizione culturale*, Seppilli (2010) ritorna su alcune esperienze di ricerca degli anni Cinquanta e Settanta, descrivendo il suo dialogo con mezzadri e attivisti politici sulle lotte agrarie in Umbria. Uno dei suoi interlocutori è ritratto mentre cerca di spiegare perché avesse smesso di credere al pericolo di incontrare gli spiriti, camminando di notte vicino ai cimiteri, e s’interroga su come in passato avesse potuto crederci. La situazione etnografica, intesa demartinianamente come incontro di compagni creatori di storie, in questo articolo si combina così con la possibilità di ragionare insieme a un “interlocutore” su un preciso terreno storico. Al centro della riflessione c’è un percorso biografico comune e alcune situazioni in cui le persone si trovano a «vivere una soggettività in qualche modo incoerente», dovendo «fare i conti con i conflitti aperti dentro di loro tra le vecchie e le nuove rappresentazioni della realtà, i vecchi e i nuovi valori, le vecchie e le nuove usanze» (Seppilli 2010: 422-423).

Lui, un vecchio dirigente sindacale, un militante comunista, come poteva davvero aver creduto quelle cose? eppure ricordava che sì, anche lui ci aveva creduto.

Quella paura anche lui l'aveva condivisa. Ma era chiaro, ora, che trattenendo ciascuna famiglia serrata di notte nella propria casa, quella paura aveva fatto in pratica il gioco dei padroni. Si trattava di questo, dunque! Ed ecco, vidi il volto del capo-lega rischiararsi: il perché di quella vecchia assurda paura si poteva svelare in una chiave di classe, coerente con i modelli e i valori che avevano dato senso alla sua vita e alla sua acquisita dignità. Tutto tornava: il terrore che di notte, intorno ai cimiteri, si aggirassero gli spiriti dei morti era stato solo una grande menzogna, inventata e messa in giro dai padroni per meglio controllare i contadini! (Seppilli 2010: 429).

Attraverso questa «reinterpretazione “laica” delle antiche paure folcloriche relative ai cimiteri, al possibile ritorno notturno dei morti che vi sono sepolti, e ai pericoli insiti nell'incontrarli allora sul proprio cammino» (Seppilli 2010: 431), Seppilli prova a ragionare su una situazione specifica, in cui valutare il proprio posto nella storia significa altresì scoprire che, attraverso il movimento e la lotta, il fantasma di un tempo ha perso il suo potere di aggredire i viventi:

il ragionamento che sta dietro a questa autocritica a posteriori non si limita al semplice riconoscimento di un precedente errore, corretto alla luce di ormai acquisite posizioni “moderne”, a un mero ripensamento rispetto a quanto in passato si è potuto credere. *Questo* ragionamento manifesta una *specific*a linea di modernizzazione della cultura contadina, una concezione della realtà maturata dall'esperienza di oltre mezzo secolo di lotte agrarie, in cui il conflitto sociale si è sempre giocato anche sul terreno delle coscienze: così, i moderni “modelli di classe” vengono messi in campo ribaltandoli all'indietro, semplificando la lunga, complessa e tortuosa storia delle “superstizioni popolari” in un solo quesito di fondo: a chi giovava questa paura? (*ibidem*).

Nel processo di affrancamento di una persona che prende distanza da un mondo magico e ne svela i rapporti sociali sottostanti, si coglie anche una specie di ribaltamento all'indietro, sul passato, della visione contemporanea delle relazioni di potere e dell'immaginazione di nuove possibili relazioni umane. Sembra di ritrovare qui un aspetto importante dell'insegnamento di Seppilli. La negazione di una corrispondenza fra asserzione e realtà può essere vista, non come errore, ma come possibilità di cambiare modo di ragionare “insieme”, per esprimere una visione del mondo elaborata attraverso l'esperienza delle lotte. Siamo di fronte, per certi versi, a ciò che Walter Benjamin chiama risveglio, una svolta copernicana della rammemorazione: l'istante in cui sembra possibile «penetrare mediante il pensiero, con la rapidità e l'intensità del sogno, ciò che è stato, per poi esperire il presente come mondo della veglia, al quale in ultima analisi si riferisce ogni sogno» (Benjamin 1997: 137).

Tra memoria, sogno e immaginazione trova così il suo spazio il “ragionare insieme”, parlando uno alla volta, sui problemi che fanno parte di

una stessa costellazione intellettuale e storica. Ricordando che per “ragionare insieme” è necessario riconoscere all’interlocutore una dignità e una presenza, in modo affatto formale, come dimensioni necessarie alla ricerca antropologica e al confronto etico-politico.

Non penso che la dinamica del ribaltamento all’indietro dei nuovi modelli fosse vista da Seppilli con nostalgia. Ritengo piuttosto che egli la considerasse come un problema da collocare nel tempo presente, anche immaginando le sfide future, relative alla discontinuità delle pratiche dei movimenti sociali, alla sconfitta della cultura popolare e alla complessità della memoria delle lotte cui in passato egli aveva preso parte. Di recente egli ha scritto in proposito che «proprio da quei passaggi e dall’interpretazione della pressoché totale sconfitta delle culture popolari, tradizionali o innovative, della seconda metà del Novecento (direi anche della nostra sconfitta intellettuale), e dalla vittoriosa egemonia dell’ideologia di mercato e dei suoi valori e stili di vita, dobbiamo oggi muovere per interpretare la nostra e attuale condizione. E per tentare il suo superamento» (Seppilli 2015: 297).

Negli ultimi anni Tullio ha diretto ricerche storico-antropologiche sulla chiusura dei manicomi e sulla realizzazione dei servizi di salute mentale sul territorio (Seppilli 2014c). Ha incontrato e parlato a lungo con gli operatori psichiatrici, gli utenti, gli amministratori pubblici delle opzioni di valore e di pratiche trasformatrici del movimento della psichiatria radicale italiana. Nel discutere con gli operatori di diverse generazioni – lui che era stato un protagonista con il doppio ruolo di scienziato e di politico di quella stagione (Scotti 2018) – si poneva il problema di come riconoscere una memoria comune, provando a valorizzare anche i saperi di attori sociali che, in seguito, hanno avuto una formazione molto diversa. La promozione di un confronto pubblico implicava sempre un lungo lavoro di cucitura dei fili della memoria e di ricostruzione storiografica, affrontando le difficoltà nel comunicare alle generazioni successive esperienze vissute da testimone, raccontando una trasformazione straordinaria, in situazioni di grande partecipazione e solidarietà, ad ascoltatori silenziosi e preoccupati per la realtà attuale, nella quale slanci ideali e impegno politico sembravano indeboliti e lontani. Situazioni in apparenza simmetriche e complementari rispetto alle conversazioni con i militanti comunisti sulle lotte contadine, descritte da Seppilli nell’articolo *Dove sono finite le streghe*: se, nel primo esempio riferito all’Umbria degli anni cinquanta, il conflitto sociale giocato sul terreno delle coscienze sembrava ribaltarsi all’indietro, fare i conti con la storia del movimento della psichiatria radicale italiana sembra riproporre una drammatica corrispondenza tra le conquiste di un tempo e gli arretramenti di oggi, lasciando in un cono d’ombra e d’incertezza gli scenari a venire.

Eppure colpisce, anche nelle sue ultime indagini, l'apertura al futuro. In situazioni in cui il pessimismo sembra prevalere, l'analisi dei fattori strutturali e dei rapporti di forza lo portava a vedere nella ricerca sociale, confidando nella potenza critica dell'esercizio del pensiero, un possibile terreno di "rischiamento delle coscienze" e di liberazione. Per questo, a mancarci molto oggi sono le occasioni di ragionare insieme a lui su quanto avviene nel mondo, dedicando il tempo necessario, un tempo lungo a sufficienza per capire cosa accade in situazioni specifiche, continuando a fare ricerca scientifica e a sperimentare nuovi modi di impegno etico, sociale e politico. Un compito difficile, al quale egli teneva particolarmente, che richiede lucidità e capacità di districarsi tra i coinvolgimenti e gli investimenti d'affetti in terreni complicati: la sofferenza, la follia, le possibilità di fare salute collettiva in condizioni di diseguaglianza e di sfruttamento. È davanti a queste sfide che più sentiamo la mancanza della sua capacità di riflettere sui cambiamenti e dell'esempio di una pratica intellettuale viva e aperta, alimentata da un impegno costante e da una sottile ironia.

Bibliografia

- Apergi, F. 1980. Marxismo antropologia scienze sociali 'di sinistra'. Note su un dibattito italiano. *Problemi del Socialismo*, IV s., 16: 145-167.
- Bagaglia, C., Flamini, S., Marchetti, M., Pellicciari, M. & C. Polcri 2017. Pensando a Tullio Seppilli. *Anpia*. <http://anpia.it/tullioseppilli/>, ultima consultazione il 25/9/2018.
- Benjamin, W. 1997 (1942). *Sul concetto di storia*. Torino: Einaudi.
- Bloch, M. 1973 (1924). *I re taumaturghi*. Torino: Einaudi.
- Bonacini Seppilli, L., Calisi, R., Cantalamessa Carboni, G., Seppilli, T., Signorelli, A. & T. Tentori 1958. "La 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*, a cura di Associazione italiana di scienze sociali-Centro nazionale di prevenzione e difesa sociale, pp. 235-255. Bologna: il Mulino.
- Comelles, J. M., Riccò, I. & E. Perdiguer-Gil 2014. Tullio Seppilli, l'éducation pour la santé et la fondation de l'anthropologie médicale italienne. *Curare*, 37, 2: 85-99.
- Cozzi, D. (a cura di) 2012. *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Douglas, M. 1990 (1986). *Come pensano le istituzioni*. Bologna: il Mulino.
- Fleck, L. 1983 (1979 [1935]). *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*. Bologna: il Mulino.
- Gramsci, A. 1975 (1934). *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- Hacking, I. 2010 (2002). *Ontologia storica*, Pisa: Edizioni ETS.
- Mauss, M. 1965a (1926). "Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, pp. 327-347. Torino: Einaudi.

- Mauss, M. 1965b (1936). “Le tecniche del corpo”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, pp. 383-409. Torino: Einaudi.
- Papa, C., Falteri, P., Pitch, T., Giacché, P., Bartoli, P., Baronti, G. & R. Santoni 2017. Per Tullio Seppilli: Un ricordo corale. *Anuac*, 6, 1: 5-22.
- Pizza, G. 2017. Tullio Seppilli. *Erreffe*, 72: 299-302.
- Rodari, G. 1974. *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie*. Torino: Einaudi.
- Scotti, F. 2018. Tullio Seppilli e la psichiatria. *Sistema Salute*, 62, 1: 7-11.
- Seppilli, T. 1954. “Contributo alla formulazione dei rapporti tra prassi igienico-sanitaria ed etnologia”, in *Atti della XLV Riunione (Napoli, 16-20 ottobre 1954)*, a cura di Società italiana per il progresso delle scienze, pp. 295-312. Roma: SIPS.
- Seppilli, T. 1959. “Il contributo della antropologia culturale alla educazione sanitaria”, in *Principi, metodi e tecniche dell'educazione sanitaria. Atti del Primo Corso estivo di educazione sanitaria (Perugia, 14-21 settembre 1958)*, a cura di Barro, G., Modolo, A. & M. Mori, pp. 33-45. Perugia: CESPES.
- Seppilli, T. 1960. Social conditions of fertility in a rural community in transition in Central Italy. *Annals of the New York Academy of Sciences*, LXXXIV, 17, December 8: 959-962.
- Seppilli, T. 1961. Un centro di ricerca. L'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia. *Bollettino delle Ricerche Sociali*, 1, 6: 567-595.
- Seppilli, T. (a cura di) 1983. “La medicina popolare in Italia”, numero monografico de *La Ricerca Folklorica. Contributi alla studio della cultura delle classi popolari*, 8: 3-136.
- Seppilli, T. (a cura di) 1989. *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*. Milano: Electa.
- Seppilli, T. 1995. Commenti. *Ossimori*, 1, 7: 88-92.
- Seppilli, T. 1996. Antropologia medica: fondamenti per una strategia. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 1-2: 7-22.
- Seppilli, T. 2003. L'antropologia medica “at home”: un quadro concettuale e la esperienza italiana. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 15-16: 11-32.
- Seppilli, T. 2004. La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa. *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, XIX, 48: 75-85.
- Seppilli, T. 2006-2008. Etnomedicina e antropologia medica: un approccio storico-critico. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 21-26: 53-80.
- Seppilli, T. 2007. “Introduzione”, in E. Sereni, *Note sui canti tradizionali del popolo umbro*, a cura di T. Seppilli, pp. 7-46. Perugia: Editore Crace.
- Seppilli, T. 2008a. *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008b (1961). “Ricerca sull'istituto familiare e sui ruoli maschili e femminili nel quadro della dinamica sociale in un Comune rurale in transizione nell'Italia centrale”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 391-400. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

- Seppilli, T. 2008c (1965). “La ricerca socio-culturale sulla deruralizzazione”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 401-419. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008d (1975). “Tre poli di egemonia sul fronte del costume”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 733-739. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008e (1977). “La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 173-195. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008f (1979). “Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 105-118. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008g (1994). “Le biologique et le social. Un parcours anthropologique (interview faite par Françoise Loux)”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 13-36. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008h (2007). “L’antropologia tra individuo e contesto: una interpretazione sistemica della condizione umana”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 127-150. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2009. Il cambiamento sociale delle campagne umbre. *Umbria Contemporanea*, 12-13: 41-58.
- Seppilli, T. 2010. Dove sono finite le streghe? Schemi di pacificazione soggettiva del contrasto fra gli antichi e i nuovi modelli nei processi di transizione culturale. *Lares. Rivista di studi demoetnoantropologici*, LXXVI, 3: 421-432.
- Seppilli, T. 2012. Itineraries and Specificity of Italian Medical Anthropology. *Anthropology & Medicine*, 19, 1: 17-25.
- Seppilli, T. 2014a. Come e perché decidere di “fare l’antropologo”: una personale *case history* nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta. *L’Uomo*, 2: 67-84.
- Seppilli, T. 2014b. Antropologia medica e strategie per la salute. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 17-32.
- Seppilli, T. 2014c. “Quadro introduttivo”, in F. Giacanelli, *Nascita del movimento antimanicomiale umbro*, pp. 15-24. Perugia: Fondazione Angelo Celli per una Cultura della Salute.
- Seppilli, T. 2015. “Postfazione”, in R. Rauty, *Quando c’erano gli intellettuali. Rileggendo cultura popolare e marxismo*, pp. 293-297. Milano-Udine: Mimesis.
- Signorelli, A. 1986. “Gli studi demoantropologici in Italia”, in *Trasformazioni delle società rurali nei paesi dell’Europa occidentale e mediterranea*, a cura di P. Villani, pp. 421-440. Napoli: Guida.
- Signorelli, A. 2012. L’antropologia culturale italiana 1958-1975. *L’Uomo*, 1-2: 75-95.
- Signorelli, A. 2015. *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L’Asino d’Oro.
- Tasselli, M. P. 1982. *Il cinema dell’uomo. Festival dei Popoli 1959-1981*. Roma: Bulzoni.

