

Tullio Seppilli (1928-2017)

Una vita tra scienza, saggezza e servizio alla collettività

Gilles Bibeau

Université de Montréal (Canada)
[gilles.bibeau2@sympatico.ca]

Abstract

Tullio Seppilli (1928-2017). A life at the interface of science, wisdom and service of the City

In this text that projects the thought and action of Tullio Seppilli on the horizon of the great debates that frame the intellectual and political life of the post-Second World War, the Author shows that the medical anthropology practiced by Tullio Seppilli takes place in continuity with the conceptual legacy of Antonio Gramsci and Ernesto de Martino. As a thinker who developed a marxist-inspired anthropology, Tullio Seppilli has contributed to the foundation of an Italian medical anthropology to which he conferred a double profile, firstly a solid interest for the study of popular cultures – in general those of rural Italy and more particularly those of Umbria, and secondly a constant dedication to the research of solutions to the most important collective problems in the area of health. The major heritage that Tullio Seppilli has left to the future generations of anthropologists concerns two domains: an original reflection about the internal dynamics of human societies and the necessity to connect the anthropological knowledge with the service of the City.

Keywords: Tullio Seppilli, celebrating the life of a colleague, assessing the foundations of a thinker, intellectual heritage, medical anthropology, Italy, Brazil

Mi piace cominciare evocando il mio ultimo incontro di persona con Tullio, ancora in vita, pieno di allegria e capace di passare quasi tutta la notte a chiacchierare.

Una notte del 2013 con Tullio

Questo incontro risale al mese di maggio del 2013, cinque anni fa. Ero arrivato a mezzogiorno a casa di Tullio, dove venni accolto da almeno dieci persone, intente a lavorare al suo fianco alle diverse attività della

“Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute”, da lui animata quotidianamente sin dalla sua creazione nel 1987. Subito notai che Tullio non aveva più in bocca il suo bastoncino di liquirizia – sapevo che succhiava questi bastoncini da quando “stava cercando di smettere di fumare” – e pensai che avesse ormai perduto sia il gusto del tabacco sia quello di fumare. Fui rapidamente rassicurato. La gatta era sempre lì, gironzando intorno e interagendo con lui in una lingua che noi non capiamo. Tullio era sempre il Tullio che avevo conosciuto più di trenta anni prima, nel bel mezzo degli anni Ottanta, qui a Perugia, ma anche a Roma, in Brasile e in Québec.

Sulle pareti della sala dove sono entrato nel 2013, si potevano vedere tutti i numeri di AM, la Rivista di antropologia medica lanciata nel 1996, otto anni dopo la creazione della SIAM (Società italiana di antropologia medica), e anche i libri della collana “Biblioteca di antropologia medica” creata da Tullio e pubblicata dalla casa editrice Argo di Lecce. Mentre guardavo i libri di antropologia medica disposti in un grande spazio sulla parete – quelli di Andrea Caprara, mio allievo, su “interpretare il contagio” e la “divinità che cura”, quello di Antonella Crudo sulla Scuola di psichiatria culturale di Harvard (Tullio diceva che proprio la tesi di PhD di Crudo, all’origine del libro, gli aveva fatto venire in mente di aprire una collana interamente dedicata ai lavori di antropologia medica), i due libri dell’africanista Pino Schirripa, quello di Massimiliano Minelli sulle pratiche di salute mentale, e molti altri volumi⁽¹⁾ – tutta la storia recente dell’antropologia medica italiana sfilava di fronte a me con i nomi di Massimiliano Minelli, Cristina Papa, Giovanni Pizza, Alessandro Alimenti, Giancarlo Baronti, Carlotta Bagaglia, Paolo Bartoli, Andrea Caprara, Paola Falteri, Sabrina Flamini, Grazietta Guaitini, Lara Iannotti, Lara Lepore, Antonella Crudo, Cristiano Martello, Caterina Pasquini, Maya Pellicciari, Enrico Petrangeli, Chiara Polcri, Roberta Pompili, Riccardo Romizi, Pino Schirripa, Cesar Zuñiga Valle; tutti nomi estratti dell’articolo *Medical Anthropology at Home* pubblicato da Tullio nel numero di AM del 2001 (SEPPILLI 2001).

Mentre pensavo alla specificità di questo ramo italiano dell’antropologia medica, Tullio girava, un po’ curvo, parlando con le persone presenti. Poi cominciò a presentarmi ciascuna di queste persone, per nome, accompagnando ogni presentazione con una parola di riconoscimento molto carina. «Sono riuscito con loro, ha detto Tullio, a dedicarmi con efficacia alla pubblicazione della nostra rivista di antropologia medica» – come membro, insieme a mia moglie Ellen Corin, del Comitato consultivo internazionale

(ora Comitato scientifico) sin dalla sua fondazione, conoscevo le avventure a volte difficili della Rivista. Tutti noi insieme abbiamo combattuto l'ultima battaglia per la sopravvivenza della Fondazione Angelo Celli e abbiamo vinto, salvando così, tra le altre cose, la Rivista e la Collana.

Sapevo che Tullio poteva aprire il suo cuore agli altri, senza mai negare un consiglio a chi glielo chiedesse, e che aveva l'abitudine di proporre un progetto concreto a chi cercava qualcosa da fare. Ha sempre avuto dei volontari che lavorassero con lui. Tullio era fatto così, generoso, capace di ascoltare, aperto a tutti, mosso da un formidabile senso di solidarietà.

Poi Tullio mi raccontò come la Fondazione fosse uno dei pochi centri in Italia di lavoro antropologico extra-accademico in costante collaborazione non solo con l'Università ma anche con i servizi pubblici e il territorio del Comune e della Regione dell'Umbria.

Ma perché Tullio era fatto così? Provo a dare una risposta. Forse perché era un vero comunista – nel senso pieno della parola – e sentiva che la fiducia reciproca forma il cemento della società civile. Forse anche perché pensava, come antropologo, che lo scambio tra tutte le persone forma il patrimonio principale della specie umana. Le parole scritte dopo la morte di Tullio da Carlotta Bagaglia, Sabrina Flamini, Maya Pellicciari, Chiara Polcri, Margherita Tinarelli, Nello Filippucci – tra le persone presentatemi da Tullio quel pomeriggio del 2013 – traducono la ricchezza delle belle relazioni di fiducia che l'intero gruppo aveva sviluppato con Tullio. Hanno scritto: «Ci mancherà enormemente l'uomo, l'intellettuale, il Maestro, l'Amico vero. Ciao Tullio, sarai sempre con noi».

Quella stessa sera, quando siamo usciti per andare a cenare in un ristorante di Perugia, ho visto che il bastoncino di liquirizia era di nuovo tornato nella sua bocca. Anna Tung Chang, la moglie, ci accompagnava. A cena, dapprima abbiamo cominciato a parlare di geopolitica mondiale – lo Stato islamico aveva appena cominciato la sua guerra – ma Tullio ha poi rapidamente abbandonato questo tema, preferendo insegnarmi quali fossero i significati simbolici e le dimensioni socio-culturali della cucina dell'Umbria. Anna lo guardava con una certa ironia. Io ero nella posizione dell'allievo che ascolta il suo professore – e di fatto, ero molto interessato. Tullio diceva che l'Umbria – una regione lontana dal mare – aveva conservato alcune tradizioni etrusche, romane e medievali nella sua cucina. Quando servirono i piccioni selvatici alla perugina e gli strangozzi al tartufo, ebbi anche diritto alle pertinenti spiegazioni di Tullio. Lo stesso quando il torciglione umbro fu portato a tavola come dolce. L'antropologo specialista

dell'alimentazione era fiero, quella sera, di introdurmi alla cucina tipica dell'Umbria.

Tutti e tre rientrammo a casa molto stanchi, ma felici della nostra lunga e bella serata. Tullio ed io avremmo potuto andare saggiamente a dormire, come fece Anna. Invece iniziammo una lunga discussione che ci ha tenuto svegli fino alle quattro del mattino. Com'era prevedibile, abbiamo parlato dell'avvenire dell'antropologia nel mondo globalizzato di oggi. Entrambi ci siamo domandati se in un mondo simile l'antropologia avesse ancora un futuro. Tullio ha ricordato che Ernesto de Martino (1908-1965) era venuto a Perugia nel 1964 – qualche mese prima della sua morte – per presentare una conferenza intitolata *Il problema della fine del mondo* nell'ambito di un convegno sulle prospettive del mondo del domani, vale a dire quello di oggi, il nostro.

Ci sarà un mondo domani?

Tullio disse che Ernesto de Martino aveva iniziato la sua conferenza ricordando come la risposta a ciò che può e dev'essere il mondo di domani implicasse una domanda precedente, quella di sapere se “domani” ci sarà un mondo e se esiste il rischio che, oggi, vi siano delle forze al lavoro per cospirare alla sua fine. È in quest'ambito che de Martino ha sviluppato il tema delle “apocalissi culturali” pubblicato nel 1977 – dodici anni dopo la sua morte – con una lunga prefazione di Clara Gallini, in cui si chiarisce molto bene il senso delle riflessioni sviluppate dall'etnologo napoletano negli anni precedenti alla sua morte, avvenuta quando de Martino aveva soltanto 57 anni.

Quali sono le forze che cospirano per uccidere il mondo? Prima di rispondere a questa domanda, Ernesto de Martino aveva posto l'equazione seguente: da un lato, il mondo non deve finire; dall'altro, il mondo può finire, nel senso che la civilizzazione può auto-estinguersi perdendo il senso dei valori intersoggettivi della vita umana o facendo un uso insensato del potere delle tecniche sulla natura. Ho allora ricordato a Tullio il libro *Die Antiquiertheit des Menschen* (1958) di Günther Anders, il primo marito di Hannah Arendt che fu un critico radicale della tecnologia. Il libro era stato appena tradotto in italiano, negli anni della conferenza di de Martino a Perugia, con il titolo *L'uomo è antiquato* (ANDERS 1963). Ho anche aggiunto che forse de Martino aveva avuto accesso a questo libro in cui Anders affermava che l'essere umano porta in seguito agli sviluppi

tecnologici, alle bombe nucleari, alle biotecnologie, all'intelligenza artificiale, la responsabilità di una possibile condanna a morte del mondo così come ci è dato conoscerlo. La tecnica sarebbe all'opera per annientare qualsiasi possibilità di cultura.

Tullio rispose che la riflessione non terminata di Ernesto de Martino sulle apocalissi culturali andava più in là del semplice riferimento ai pericoli di distruzione dell'umano, rappresentati dalle nuove capacità tecnologiche, dall'*Homo Faber* in rivolta contro l'*Homo Sapiens*. Ernesto de Martino voleva ridisegnare, prima di tutto, i limiti incerti, che legano la mutazione culturale radicale dei nostri tempi – incluso il processo tecnico – all'esperienza soggettiva che gli umani se ne possono fare. Un'esperienza che può condurre alla patologia qualora la possibilità della "fine del mondo" diventi elevata a un punto tale da privare completamente i modelli culturali ereditati dalla storia di tutto il potere referenziale di costruzione del senso.

Questa deriva è specificamente quella del vecchio pastore della Calabria che de Martino aveva fatto salire nella sua auto affinché potesse aiutarlo a ritrovarsi nel groviglio di strade di campagna. Ernesto de Martino racconta che lungo il breve percorso, l'iniziale diffidenza del pastore «si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale» (DE MARTINO 1977: 480). Perdendo di vista il campanile del suo paese, a partire dal quale si era sempre orientato, il pastore sentiva con ansia il crollo della sua scena quotidiana e della sua "patria culturale". Allo stesso modo, certe persone possono essere trascinate in derive psichiche quando i loro riferimenti spariscono.

Tullio aggiunse che ciò che interessava veramente de Martino era prima di tutto la questione delle cartografie mentali a partire dalle quali una persona crea il senso del suo mondo e più precisamente ancora, la problematica dell'impatto psichico della destrutturazione dei sistemi di orientamento e di senso, come si era prodotto per il pastore con la sparizione del "campanile di Marcellinara". In questo, continuò Tullio, il pensiero di de Martino, pur concordando con quello di Günther Anders e altri pensatori critici del tecnicismo, è tuttavia molto originale, soprattutto nell'ambito delle teorie antropologiche, perché permette di stabilire relazioni di reciprocità tra il macroscopico e la dimensione del soggetto individuale, cioè il rischio che questo evento catastrofico provochi una "crisi della presenza" nelle persone disorientate, chiamate a confrontarsi con una vera e propria patologia che le colpisce al cuore stesso della loro interiorità. L'originalità

di de Martino, insisteva Tullio, consiste nel mettere in tensione, in maniera diretta, la storicità di un potente evento traumatico, la risonanza sociale dell'evento sulla vita di un gruppo umano, e il rischio di generare una catastrofe psichica negli individui più fragili.

La sfida antropologica sembra quindi essere consistita, nell'ultimo de Martino, nella elaborazione di una teoria generale delle apocalissi culturali, partendo da un'analisi dei legami fra apocalissi collettive legate alla "fine del mondo" e apocalissi psicopatologiche vissute dai soggetti individuali. Ernesto de Martino ha così mostrato come la soggettività in crisi può perdersi a partire da un evento catastrofico esteriore, senza dimenticare però di menzionare che questa soggettività può anche ricrearsi, eventualmente ricomporsi, inventando forme di vita rimaste fino a quel momento impensabili, e questo anche per il pastore della Calabria per il quale la sparizione del campanile di Marcellinara poteva rappresentare la fine di un mondo e non la fine del mondo.

Naturalismo e storicismo nell'etnologia (DE MARTINO 1941), libro fondatore di de Martino, è stato precisamente, secondo Tullio, un tentativo di sottomettere l'etnologia alla valutazione critica della filosofia storicista, quale era quella di Benedetto Croce e di Antonio Gramsci. Ho capito che per de Martino come per Tullio, l'antropologia non può riscattarsi dal suo naturalismo – sia quello della scuola sociologica francese sia quello della scuola "pseudostorica" tedesca, soprattutto quella di padre W. Schmidt – se non attraverso un approccio storicista allo studio delle società umane, costituito da un incontro di prossimità con queste, al fine di coglierne il divenire storico. In questo modo, capivo meglio proprio quanto Tullio aveva detto poco prima, durante la cena, a proposito delle radici etrusche e romane che sopravvivono nella cucina umbra.

Stanchi, dopo una lunga conversazione che molto mi aveva insegnato sullo stesso pensiero di Tullio, siamo saliti a riposarci per le tre ore di notte restanti. Spesso mi accade di continuare in sogno la discussione della sera prima. Ed è quanto accadde anche nel caso di questa "corta notte". Si potrebbe dire che l'Angelo di Klee che annuncia l'apocalisse stava volando sopra il mio letto. L'Angelo guarda angosciato i disastri del nostro mondo, poiché la storia dell'uomo continua a essere la stessa storia di sangue e morte di sempre. Per Walter Benjamin, l'unica redenzione possibile è offerta dalla memoria: solo serbandolo il ricordo delle vittime, e perciò testimoniando della loro dipartita, della loro sconfitta e delle loro sofferenze, si può rompere il giogo del "tempo mitico" dei vincitori. Mentre il sole

sorgeva sulla città di Perugia, l'Angelo mi faceva capire che l'uomo non cambia e che un nostro presente di violenza ripete il passato.

Perché bisogna celebrare il contributo dei morti?

Può darsi che si possa provare a rispondere a questa domanda ricordando ciò che Giorgio Agamben dice in *Che cos'è il contemporaneo?* (AGAMBEN 2008). Di chi e di che cosa siamo contemporanei? Nella sua risposta, il filosofo scrive:

Il contemporaneo non è soltanto colui che, percependo il buio del presente, ne afferra l'inesitabile luce; è anche colui che, dividendo e interpolando il tempo, è in grado di trasformarlo e di metterlo in relazione con gli altri tempi, di leggerne in modo inedito la storia, di "citarla" secondo una necessità che non proviene in alcun modo dal suo arbitrio, ma da un'esigenza a cui egli non può non rispondere (AGAMBEN 2008: 24).

Contemporaneo non è chi cerca di adeguarsi e coincidere con il suo tempo, ma chi aderisce ad esso attraverso una sfasatura e un anacronismo; non chi vede le luci del suo tempo, ma chi riesce a percepirne l'oscurità. È proprio questo che il nuovo angelo della storia annunciava.

Vivere nel contemporaneo, nel nostro tempo, significa che il vero contemporaneo è chi non coincide perfettamente con il suo tempo, nella misura in cui si rivela capace di rifiutarne le presunzioni. La posizione difesa da Agamben somiglia a quella di Charles Wright Mills, il quale evoca, nell'*Immaginazione sociologica* (1962), la presenza di grandi questioni collettive e di sfide che sono specifiche a ogni epoca della storia di una società. Agamben e Wright Mills ci invitano, entrambi, a interrogare il lato oscuro del contemporaneo, facendo ricorso alle letture fatte dai pensatori che ci hanno preceduto nella loro interpretazione delle sfide tipiche della loro epoca. Si tratta quindi di pensare il nostro presente attraverso i legami di continuità/discontinuità che il nostro mondo mantiene con il passato. Noi non possiamo vivere nel nostro tempo e allo stesso tempo essere contemporanei che a due sole condizioni: da un lato, leggendo i nostri predecessori in modo da scoprire in quale maniera hanno lavorato per decifrare le sfide con cui si sono confrontati nel loro tempo; dall'altro, concentrando i nostri sforzi a stanare il lato oscuro – la negatività – e il lato luminoso – la positività – del mondo in cui viviamo, a partire da concetti, teorie e metodi che i pensatori di ieri ci hanno lasciato in eredità.

Nel loro incontro con l'opera di Tullio Seppilli, i giovani antropologi di oggi sono di fronte ad un uomo il cui pensiero è vicino a quello di Antonio

Gramsci e di Ernesto de Martino e di fronte ad un attore critico che non solo è stato implicato nella cultura intellettuale dell'Italia dell'ultimo mezzo secolo ma è stato anche impegnato nelle trame della vita politica della sua regione di origine, l'Umbria. È sicuramente giusto celebrare la sua memoria, ma una simile celebrazione ha veramente senso se si ritorna al progetto fondamentale che l'ha animato durante più di sessanta anni nelle sue ricerche antropologiche e nel suo impegno al servizio della collettività. Il vero omaggio da rendergli esige che noi facciamo lo sforzo necessario per entrare nel suo pensiero attraverso una lettura attenta di quanto egli ha scritto.

Troppo spesso, celebriamo il pensiero dei nostri colleghi, la loro creatività e la loro umanità, quando sono scomparsi. È inevitabile? Eppure l'antropologia ci ha insegnato tre cose importanti a proposito del tempo che passa e della morte che sigilla la fine di tutta una vita:

1. Il passato rischia di diventare trapassato se nessuno si preoccupa di farlo rivivere, perpetuando la memoria di ciò che fu. La nostra inserzione necessaria nella storia odierna ci spinge a cancellare le tracce lasciate dalle persone scomparse e dagli avvenimenti del passato. Può darsi che pensiamo, sicuramente a torto, di avere la necessità di ricominciare continuamente la storia e questa ricomincia giustamente da noi. La commemorazione della partenza di quelle e di quelli che ci hanno preceduti costituisce l'occasione per gettare un dubbio sul senso di una tale posizione.
2. Qualsiasi commemorazione è un invito a collegarci al passato nella sua totalità, nelle sue zone di luce e di oscurità, aggiornando eventualmente il segreto che circonda qualsiasi vita, anche la più luminosa. Sappiamo che la memoria è sempre selettiva e lavora, come ci ha insegnato Freud, a posteriori. Come per i miti di fondazione dei popoli, possiamo veramente far vivere la memoria di quelli e quelle che ci hanno lasciato solamente attraverso un va e vieni tra realtà e finzione.
3. Ogni nuova generazione è chiamata a confrontarsi con un dovere etico fondamentale che consiste, da un lato, nell'accettare l'eredità tramandata dai nostri maestri e dall'altro nel trasformare questa eredità – sia essa costituita di idee, di teorie, di progetti – in modo da farla fruttificare, affinché prenda senso nel nuovo contesto di vita. A questa condizione soltanto, ciò che è ricevuto potrà essere generatore di creatività nel tempo degli eredi.

È possibile che il “*Remember me*” – la memoria dei nostri maestri – contribuisca a tranquillizzare gli spettri che la loro morte ha lasciato nel mondo dei viventi.

Da Spello a Seppilli: chi era Tullio?

Tullio adorava la sua Umbria. Con lui, ho visitato le campagne, la parte sotterranea della città di Orvieto, gli affreschi di Cimabue e di Giotto ad Assisi, le Infiorate del Corpus Domini di Spello, la più bella città d'Italia. Per lo meno, lui così diceva, in parte scherzando. Come uno dei Seppilli poteva tradire la città che aveva accolto i suoi antenati quando fuggirono dalla Spagna? Tullio era di famiglia ebraica, figlio di Alessandro Seppilli, igienista che fu tra i creatori del Servizio sanitario nazionale e il fondatore degli studi di educazione alla salute. Sua madre Anita Schwarzkopf, antropologa con specifici interessi per il pensiero magico e l'esperienza simbolica, ha lavorato per anni come antropologa a Perugia.

Subito dopo il *Manifesto della razza* (1938) di Benito Mussolini in cui si autorizzava, come nella Germania nazista, la persecuzione degli Ebrei e delle popolazioni nere, tutta la famiglia Seppilli fu costretta a emigrare a São Paulo del Brasile. Tullio aveva solamente dieci anni e non aveva ancora finito la scuola elementare; suo padre dovette abbandonare l'insegnamento all'università e sua madre lasciò le sue ricerche. Tullio ha compiuto quasi tutta la sua formazione scolastica, dalla scuola secondaria fino agli inizi dell'università in Brasile, dove ha maturato la sua vocazione antropologica. Dopo aver seguito le lezioni universitarie di Roger Bastide e Georges Gurvitch a São Paulo, Tullio ha fatto proprio in Brasile le sue prime esperienze di ricerca empirica etnografica.

Nel 1947, la famiglia è tornata in Italia. In assenza di *curricula* nel campo dell'antropologia socio-culturale nelle università italiane del tempo, Tullio ha dovuto iscriversi al corso di laurea in scienze naturali a Roma, dove si è laureato nel 1952 con una tesi in antropologia fisica. Sempre nell'Università di Roma, dopo la laurea, ha sostenuto tutti gli esami nella Scuola di specializzazione in scienze etnologiche, allora diretta da Raffaele Pettazzoni, storico delle religioni, ed è stato assistente nell'Istituto per le civiltà primitive e poi nell'Istituto di antropologia. Risale alla fine del 1952 il suo incontro decisivo con Ernesto de Martino di cui Seppilli divenne il primo assistente e collaboratore. Ernesto de Martino fu il suo “vero maestro” e con lui continuò in varie forme a collaborare, anche nella costituzione di

nuovi luoghi di riflessione e ricerca come il Centro etnologico italiano e il Centro italiano per il film etnografico e sociologico, fino alla prematura morte del maestro, nel 1965.

Tullio Seppilli ha contribuito, senza dubbio più di chiunque altro, a dare una vera identità all'antropologia medica italiana, conferendole un orientamento notevolmente applicato e inserendovi alcune delle idee centrali di de Martino, in particolare quelle riguardanti il ruolo del marxismo nel pensiero antropologico. Tullio rappresenta anche, in maniera esemplare, lo stile specificamente italiano dell'antropologia, attraverso la sua pratica di un'antropologia domestica ed endotica privilegiando lo studio delle caratteristiche storiche, sociali e culturali delle regioni del Paese, nel suo caso l'Umbria. Come cittadino costantemente preoccupato della "praxis", Tullio si è impegnato nelle attività di riforma dei servizi di salute; per riuscirci, ha messo il suo sapere antropologico in relazione con le scienze della salute, impegnandosi direttamente nell'educazione sanitaria e nella promozione, in linea con il pensiero di Franco Basaglia, di una psichiatria veramente democratica.

Come Gramsci si interrogava, nei suoi *Quaderni del carcere*, sulle ragioni della sconfitta del movimento rivoluzionario in Italia, sulla posizione della cultura contadina nella società italiana e più specificamente ancora sulla "Questione Meridionale", Tullio non ha mai smesso di riflettere sulle contraddizioni interne alla società italiana del suo tempo. È possibile che Tullio, che era stato cacciato dall'Italia dalle leggi razziali del 1938, si sia sentito investito di una missione, civile e professionale, che lo spingeva a voler costruire il suo Paese su valori di giustizia, di solidarietà e di apertura agli altri. Di fatto, «Tullio non parlava di Gramsci ma parlava come Gramsci», come ha ricordato Giovanni Pizza nella sua relazione in questo Convegno. Egli era profondamente convinto che la ricerca antropologica avesse una funzione sociale, come strumento necessario a identificare le grandi sfide dell'epoca e i problemi specifici delle società, e capace di proporre possibili soluzioni a questi problemi.

Devo dire di essere sempre rimasto impressionato dalla straordinaria lucidità dell'intellettuale organico quale è stato Tullio, e dalla sua capacità di analizzare gli effetti distruttori dei rapporti di dominazione delle classi dominanti sulla vita delle persone ordinarie, senza dimenticare che il mondo del basso possiede il potere di trasformazione del mondo nel suo complesso. È questa visione che ritroviamo nell'antropologia critica italiana e che è oggi il cuore delle correnti progressiste dell'antropologia medica

che Tullio ha praticato. Non sono stato per niente sorpreso di sapere che la città di Perugia ha iscritto nel 2010 il nome di Tullio Seppilli nell'Albo d'Oro cittadino.

Il Brasile, un'esperienza fondatrice per Tullio

Quando Tullio ha iniziato a lavorare con de Martino nel 1952, stava terminando la scrittura dei suoi due primi scritti poi usciti nel 1955 e nel 1956. *Il sincretismo religioso afrocattolico in Brasile* (1955) e *La acculturazione come problema metodologico* (1956) derivano dall'esperienza di terreno acquisita in Brasile. Circa trent'anni più tardi, egli ha coordinato la pubblicazione di un libro con il titolo *La medicina popolare in Italia* (1989) in cui diversi autori hanno proposto una sintesi dei lavori etnografici realizzati sulle pratiche magico-religiose nelle differenti regioni rurali di Italia.

L'antropologo brasiliano Sergio Ferretti (FERRETTI 1998) ricorda come la definizione del concetto di "sincretismo" proposta nel 1955 da Seppilli abbia esercitato un'influenza duratura nei dibattiti in Brasile. Ferretti scrive:

nel decennio degli anni Cinquanta, tra gli studi sul sincretismo afro-religioso in Brasile, emerge l'antropologo Tullio Seppilli, che pubblicò in Italia articoli sul sincretismo e realizzò lavori con un approccio differente e pionieristico. [...] Enfatizzando la complessità del fenomeno del sincretismo, Seppilli nota la maggiore presenza africana nella liturgia afro-brasiliana (nei canti, negli strumenti, nella musica e nella danza) rispetto alla mitologia o alle tecniche magiche religiose, dove il processo di sincretismo sembra essere più avanzato. Il sincretismo afro-brasiliano fu una strategia di sopravvivenza e di adattamento, che gli Africani hanno portato nel Nuovo Mondo. Fu una strategia saggia che può essere intesa nel significato proprio della parola (FERRETTI 1998: 187-188).

Il nostro collega Ferretti precisa che Tullio non si è limitato a interpretare il sincretismo dei rituali di possessione del *candomblé* e dell'*umbanda*, nei quali gli *orixás* si mescolano con i santi del cattolicesimo popolare, come esempi di transculturazione dove avviene una sintesi di differenti tradizioni culturali e religiose. Tullio ha subito voluto superare l'accento culturalista, adottato a proposito delle interazioni tra le religioni dell'Africa e il cristianesimo – un approccio dominante all'epoca, che era tra l'altro quella di Roger Bastide –, preferendo insistere sul fatto che questi fenomeni di sincretismo dovevano essere visti, secondo l'immagine delle ribellioni dei *quilombos*, come strategie di resistenza sociopolitica, che permettevano agli Africani trapiantati in America di ricomporre la loro identità, affinché questa assumesse senso nel contesto del cristianesimo in una società alta-

mente disuguale organizzata intorno alle piantagioni e, più tardi in *Minas Gerais*, intorno allo sfruttamento delle miniere.

Per Tullio è l'intera vita degli Africani trasferiti nelle colonie europee d'America, vissuta alla frontiera di due mondi, quello dell'Africa e quello del Brasile coloniale, ad aver dato luogo a un sincretismo generalizzato, espresso, è vero, nelle feste religiose popolari, nella musica – a partire dal *tambor de mina* per esempio –, nella cucina e nell'abbigliamento, ma anche, e più fundamentalmente ancora, nel rimodellamento del modo di essere al mondo e delle maniere di pensare e vivere. Sostiene Ferretti che è precisamente questa lettura d'ispirazione sociale e politica sul modellamento delle identità e il riposizionamento dei Brasiliani di origine africana nella società globale a imporsi negli ultimi decenni – in particolare con Roberto DaMatta, Flavio Gomes e altri – negli studi sul sincretismo afro-brasiliano. E più ampiamente ancora, il punto di vista sociopolitico e identitario cui Tullio ha dato priorità dal 1955 è stato ripreso dall'antropologo brasiliano Darcy Ribeiro, in particolare in *O Povo Brasileiro* (RIBEIRO 1995), al fine di pensare il processo stesso di formazione della nazione brasiliana.

Penso che i nove anni trascorsi in Brasile abbiano rappresentato, per l'allora giovane Tullio, un'esperienza fondatrice, che ha fortemente orientato i temi di ricerca da lui privilegiati durante la sua vita, i metodi etnografici impiegati nel suo lavoro di terreno e la sua visione di un'antropologia in cui i fatti culturali prendano senso soltanto sull'orizzonte della storia formativa delle società e delle condizioni socioeconomiche in cui vivono le popolazioni. Tullio non ha smesso di studiare nella loro connessione le dinamiche di acculturazione e l'integrazione sociopolitica, facendo affidamento sui suoi studi dei culti afrobrasiliani per orientare le proprie ricerche, in particolare quelle relative alle trasformazioni del mondo rurale dell'Umbria e sulla riconfigurazione sociale della Regione.

Nel 1959 pubblicò *Le feste contadine di Segna la vecchia in Umbria. Primo rapporto di ricerca* (SEPILLI 1959), poi nel 1977 *La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali* – edito parzialmente nel libro *Cultura popolare e marxismo* curato da Raffaele Rauty (RAUTY 1976). Le campagne di ricerca etnografica condotte da Seppilli nella regione dell'Umbria l'hanno portato ad accumulare uno dei più importanti archivi sulla cultura popolare di tutta la Regione. In particolare, egli dedicò la sua attenzione alla valorizzazione del "Segna la Vecchia", l'antico rito contadino di mezza Quaresima, che esisteva anche nell'area urbana di Perugia in una fase in cui era ormai considerato "roba da contadini".

Nel suo lavoro sui rituali, le celebrazioni e le feste popolari dell'Umbria, ritengo che Tullio si sia costantemente basato sui primi studi dei culti afro-cattolici del Brasile. È anche interessante notare che i metodi di lavoro impiegati dalla *équipe* di Ernesto de Martino negli studi sulla guarigione nel tarantismo e sul lamento rituale funebre somigliano ai lavori che si facevano, alla stessa epoca, sul *candomblé* e l'*umbanda* del Brasile. Si può anche pensare alle registrazioni delle sedute di terapia realizzate dall'etnomusicologo Diego Carpitella, alle interviste fatte dagli psichiatri – in particolare quelle di Giovanni Jervis – con le persone coinvolte nei riti di guarigione e al lavoro degli etnologi (Clara Gallini, Amalia Signorelli, Tullio e altri) che raccoglievano dati relativi ai rapporti che i partecipanti a questi rituali magici mantenevano con gli oggetti, le parole dei canti e i ritmi delle danze.

Nel *Mondo magico* (1948), Ernesto de Martino considerava le pratiche magiche popolari come delle tecniche psicosociali volte ad assicurare una protezione alle persone impegnate a fronteggiare avvenimenti traumatici che le minacciavano e le perturbavano nella loro capacità di situarsi dinanzi alla realtà esterna. In questo caso, la magia propone una soluzione pratica alle persone in una situazione di vulnerabilità, permettendo loro di riequilibrare il proprio spazio psichico e di essere liberate, attraverso danze, canti e oggetti, dalla minaccia di perdere qualsiasi contatto con la realtà. La magia si presenta come un meccanismo primario del funzionamento sociale, nella misura in cui questa permette alle persone che vivono un problema di natura psicologica e relazionale di consolidare il loro "io" interiore e di riorganizzare le loro relazioni nello stesso gruppo sociale.

Si può pensare che le società umane non potranno mai liberarsi – ed è bene che sia così – dal pensiero magico, poiché questo costituisce, nel senso di de Martino, di Tullio ed altri ancora, una sorta di dispositivo primario, fondamentale, a partire dal quale possono svilupparsi rituali di portata psico-socio-terapeutica in tutte le società del mondo. Nelle loro analisi dei rituali popolari di guarigione che si organizzano più spesso intorno ai fenomeni di possessione, a cerimonie d'esorcismo o di adorcismo, i colleghi e i discepoli di Ernesto de Martino hanno combinato una doppia griglia di lettura: da una parte, hanno mostrato come questi rituali magico-religiosi si inscrivano nelle logiche di egemonia e di subalternità e sia necessario perciò analizzarli in relazione ai rapporti di potere tra classi sociali; dall'altra parte, hanno messo in evidenza i processi attraverso cui un idioma culturale, il tarantismo e il "Sega la Vecchia" per esempio, permette agli

individui resi fragili dagli avvenimenti traumatici di ricostruire un senso e di reintegrarsi al loro gruppo di appartenenza.

Ho sostenuto prima che il pensiero magico è insuperabile e che sarà sempre contemporaneo. La riviviscenza dei rituali del tarantismo e di “Sega la Vecchia” sotto nuove e inedite forme ne sono forse una prova. Lo attesta il fascino che Tullio ha manifestato fino alla sua morte – lui, un uomo dal pensiero altamente razionale – per gli amuleti, gli *ex-voto* e i guaritori popolari. Molte volte mi ha invitato ad andare a vedere l’immensa collezione di oggetti terapeutici raccolti tra il 1870 e il 1920 da Giuseppe Bellucci, uno dei primi demologi dell’Umbria, ed esposti al Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria, a Perugia. Non credo che Tullio abbia mai veramente creduto nel potere di questi oggetti magici. Penso però che la sua vicinanza al pensiero popolare l’abbia condotto a credere nella portata trasformatrice dei rituali popolari di guarigione e nella capacità delle danze, dei canti e degli oggetti di creare legame sociale, di rimediare alle sofferenze psichiche e di costruire un senso nei gruppi umani.

Al Convegno annuale della Associação Brasileira de Antropologia, tenuto a Salvador nel 1996 al quale ho partecipato, ricordo che nell’occasione in cui Tullio illustrò in una tavola rotonda la sua interpretazione del sincretismo, la risposta entusiastica delle persone presenti stava a dimostrare come le sue idee fossero già ben conosciute dagli antropologi brasiliani.

Ritengo che gli anni che Tullio ha passato in Brasile abbiano rappresentato per il giovane uomo di diciannove anni che egli era all’epoca anche un’esperienza fondatrice nella sua vita personale oltre che in quella professionale. In quegli anni Tullio aveva contatti diretti con il Partito comunista brasiliano, con Zélia Gattai (1916-2008) in particolare, che viveva sulla stessa strada di São Paulo – Alameda Santos nel quartiere Paradiso – dove abitava anche la famiglia Seppilli. Zélia, figlia di immigrati italiani, partecipava al movimento politico-operaio, molto popolare nel mondo degli immigrati italiani, spagnoli e portoghesi di São Paulo. Dopo aver incontrato nel 1945 Jorge Amado, con il quale ha lavorato nel movimento per l’amnistia dei prigionieri politici, Zélia si è avvicinata sempre di più al Partito comunista brasiliano.

Ricordo di aver sentito Tullio, durante i viaggi che abbiamo fatto insieme in Brasile, parlare con entusiasmo non soltanto della vita intellettuale e artistica nel Brasile di quel tempo, ma anche di quando Amado e altri candidati comunisti vennero eletti nel 1945 nella Camera federale. Poco dopo il Partito comunista del Brasile fu dichiarato illegale e tutti i deputati eletti

persero il loro mandato. Alcuni furono condannati alla prigione mentre altri – come lo stesso Amado, che nel frattempo aveva sposato Zélia –, dovettero fuggire in Europa.

Anni dopo, Tullio incontrerà di nuovo Zélia e Jorge, invitati dal Partito comunista italiano, e sarà chiamato a tradurre – traduzione simultanea – dal portoghese in italiano diverse conferenze fatte per Amado in Italia. I legami di Tullio con i suoi *camarades* sono sempre rimasti molto forti. Nel 1954, Tullio aveva già tradotto uno dei romanzi di Amado sotto il titolo di *Il Cammino della Speranza*, un libro che racconta la storia di un rivoluzionario. Più tardi, Liliana Bonacini, prima moglie di Tullio, tradurrà il romanzo di Jorge Amado, *Mar morto*.

L'antropologo Carlos Caroso, professore dell'Università di Salvador di Bahia, mi ha ricordato che Tullio aveva fatto riferimento, nella sua Lezione di apertura del Congresso internazionale di Americanistica del 2014, a un discorso che Carlos Prestes, il legendario leader comunista brasiliano, aveva pronunciato allo stadio di calcio di Morumbi, a São Paulo. Quando Tullio tornò in Italia, aveva in mano una lettera di riferimento firmata di Prestes da presentare, al suo arrivo, a Palmiro Togliatti e al PCI.

Qual è il centro del pensiero di Tullio?

Come erede e interprete dell'antropologia marxista, Tullio ha sviluppato una riflessione teorica di tipo critico che si è sempre articolata in una ricerca empirica su temi di grande rilevanza sociale. Dai suoi primi lavori fino ai suoi ultimi temi di ricerca, Tullio ha voluto orientare il suo mestiere di antropologo medico verso l'applicazione dei risultati delle ricerche al campo della salute e alla formazione degli operatori, lavorando nelle istituzioni pubbliche. Nel corso di oltre sessanta anni, l'attività multiforme di Tullio ha spaziato nei più diversi ambiti teorici e pratici: dall'antropologia visuale a quella del teatro e dello spettacolo, dall'antropologia delle migrazioni – Tullio studiava la migrazione negli anni Ottanta, quando quasi nessun altro se ne occupava – all'antropologia dell'alimentazione, dalle feste popolari nelle campagne ai processi sociali di deruralizzazione, dall'antropologia medica, di cui è riconosciuto fondatore, alla psichiatria comunitaria, dallo statuto dell'antropologia nell'ambito delle scienze umane ai rituali popolari di cura, dal mutamento socio-culturale nelle campagne dell'Italia centrale alle costellazioni culturali e i valori emergenti nella “società dei consumi”. E altri temi ancora.

Nella sua riflessione teorica, Tullio ha coniugato indagine scientifica e impegno operativo per un uso collettivo, consapevole e critico dei risultati della ricerca antropologica. Come dice il titolo del Secondo Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica, Tullio ha praticato “Un’antropologia per capire, per agire, per impegnarsi”. La lezione centrale lasciataci da Tullio è chiara: bisogna praticare un’antropologia che si situi «nel cuore stesso della società, dei suoi problemi e delle sue ingiustizie» (SEPPILLI 2014: 74). Nella sua recente testimonianza durante un incontro ufficiale a Palazzo dei Priori, Cristina Papa ha detto: «Tullio Seppilli mi ha insegnato sì l’Antropologia, ma soprattutto mi ha insegnato l’etica politica. Era un instancabile divulgatore, capace di relazioni a ogni livello»⁽²⁾. Nel suo testo del 1983, Tullio ha scritto che lungo la via tracciata da de Martino l’antropologia è una impresa «finalizzata a chiarificare la pratica politica di liberazione» (SEPPILLI 1983: 110).

Dal 1955 Tullio iniziò il suo insegnamento all’Università di Perugia, in cui diede vita già nel 1956 all’Istituto di etnologia e antropologia culturale. Una istituzione che esercitò una notevole influenza nella rinascita e nello sviluppo degli studi antropologici italiani, attraverso la messa a punto di nuove metodologie di campo, la conduzione di indagini complesse, la creazione di centri di documentazione, l’impegno in numerosi progetti pubblici di crescita sociale, e la promozione di gruppi di lavoro e strutture associative (SEPPILLI 2008). Nel 1958, Tullio ha inaugurato il Centro italiano per lo studio della comunicazione di massa, legato al Centro sperimentale per l’educazione sanitaria creato da suo padre nella stessa Università di Perugia e alla Scuola di specializzazione in Igiene e medicina preventiva. In queste due istituzioni sono state condotte ricerche sulla diffusione di un’educazione sanitaria, sulle comunicazioni di massa, sulla pubblicità e la propaganda politica, l’organizzazione del consenso e il controllo sociale della devianza nei moderni sistemi di potere. Questa attenzione per l’educazione alla salute si è via via sviluppata, anticipando alcuni campi centrali di una moderna antropologia medica: le strategie di calibrazione culturale dei servizi sanitari e i “bisogni di salute” dei nuovi immigrati in Europa; la multidimensionalità della malattia; i rapporti fra il medico e il paziente e fra le strutture sanitarie e la loro utenza; gli sviluppi della biomedicina; l’espansione delle medicine non convenzionali; la ricerca antropologica sui problemi etico-politici nei servizi pubblici e i problemi epistemologici e organizzativi della formazione di una nuova medicina scientifica, sistemica e unitaria. Tutte queste attività hanno lasciato un segno importante sull’intero patrimonio dell’antropologia medica italiana (PANDOLFI, BIBEAU 2005).

L'intera carriera scientifica di Tullio Seppilli, che conta oltre quattrocentocinquanta pubblicazioni, è attraversata da una complessa e articolata attenzione per i vari ambiti di ricerca che confluiscono oggi nell'area dell'antropologia medica, a cominciare da due lavori che furono pionieristici: *Contributo alla formulazione dei rapporti tra prassi igienico-sanitaria ed etnologia* (SEPPILLI 1954) e *Contributo della antropologia culturale alla educazione sanitaria* (SEPPILLI 1959). Un filo rosso costruito nell'orizzonte di un costante interesse per le questioni dell'interazione, nella condizione umana, fra determinazioni biologiche e determinazioni storico-sociali, e dunque di un'impostazione dinamica dell'impalcatura del complesso delle scienze che pongono l'uomo come un essere bio-culturale. Nell'intervista realizzata con Françoise Loux (SEPPILLI 1994) Tullio insiste sul fatto che la sua formazione iniziale in antropologia biologica gli ha permesso di approcciare l'umano a partire dal suo sistema neuropsichico e dai suoi meccanismi genetici, e di articolare in questo modo una «base di interpretazione su quello che, nell'uomo, dipende dai fattori biologici, e quello che dipende da fattori sociali, per comprendere in che modo i due ordini di fattori interagiscono tra loro» (ivi: 515). Per Tullio, solamente un quadro culturale aperto alla biologia può fornire un supporto solido al lavoro dell'antropologo.

L'antropologia medica è stata il campo di ricerca in cui Tullio sembra aver voluto accomunare il patrimonio dei suoi due illustri genitori, quello di suo padre Alessandro Seppilli che era medico, e quello di sua madre Anita Schwarzkopf, un'antropologa con lavori specializzati nel campo del simbolismo. Tullio si è descritto così: «Forse in me si è realizzata la sintesi di queste due facce delle scienze dell'uomo: la socio-antropologia e il biologico» (ivi: 514).

Nella sua generazione, che contava celebri antropologi come Clara Gallini, Antonino Buttitta, Amalia Signorelli (i tre scomparsi nel 2017), Luigi Maria Lombardi Satriani, Alberto Mario Cirese, Tullio Tentori, Vittorio Lanternari, Diego Carpitella, Italo Signorini, Bernardo Bernardi, Tullio si contraddistingue per l'unicità di un'antropologia che considera la dinamica bio-culturale. Tuttavia, egli definisce l'antropologia come una scienza umana, focalizzata da una parte sullo studio dell'impatto dei rapporti sociali (egemonia-subalternità), delle strutture di potere e delle ideologie sulle condizioni di vita delle persone, e dall'altra sullo studio delle soggettività culturali. Per Tullio, l'antropologia ha come missione lo studio della soggettività individuale dal punto di vista delle sue relazioni con la soggettività culturale, mettendo in questo modo inevitabilmente l'antropologia in dialogo con la psicologia.

Più precisamente, l'antropologo secondo Tullio deve evidenziare le mediazioni attraverso cui le rappresentazioni collettive di un gruppo umano particolare modellano il mondo interiore delle persone, ad esempio la loro esperienza soggettiva della malattia, e la narrazione della loro rappresentazione del mondo per com'è vissuta nel quotidiano. In questo modo l'antropologia praticata da Tullio si è consacrata non solo allo studio dell'impatto dei sistemi politici, dell'organizzazione della società e delle condizioni economiche di vita sulle persone appartenenti ai gruppi sociali subalterni, ma anche alla raccolta dei punti di vista e dei discorsi delle persone sul loro stesso mondo, in particolare per quanto riguarda i racconti della sofferenza delle persone malate.

Demologia, folklore o antropologia culturale?

In un articolo del 2012 pubblicato sulla rivista "L'Uomo", Amalia Signorelli ha evocato le circostanze della nascita dell'antropologia culturale in Italia: Circostanza che raramente occorre per un indirizzo teorico e di ricerca introdotto *ex-novo* in un panorama disciplinare consolidato, l'antropologia culturale italiana ha un certificato di nascita, depositato in una sede quanto mai ufficiale: si tratta del testo *L'antropologia culturale. Appunti per un memorandum*, presentato al Congresso nazionale di Scienze sociali (Milano 1958) e incluso negli Atti (1959) di quel medesimo Congresso. Autori del testo erano: Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Tullio Tentori. Il rigoroso ordine alfabetico di questo elenco ignora non solo i differenti *status* accademici degli autori, ma anche le competenze differenti; e tuttavia non è inappropriato, perché il *Memorandum* fu veramente il frutto di un lavoro collettivo (SIGNORELLI 2012: 75).

Figura centrale dell'antropologia medica italiana, Tullio è stato il fondatore, nel 1956, del primo Istituto di antropologia culturale d'Italia. Nel descrivere il proprio percorso biografico egli preciserà che «non si può interpretare la dinamica culturale dall'interno della cultura, perché è il rapporto tra il modo di pensare degli uomini e i problemi posti in ogni momento dalle loro condizioni di esistenza che determina sia il tipo di cultura sia il cambiamento culturale» (SEPPILLI 1994: 523). Questa concezione dell'antropologia culturale ha orientato il suo lavoro in due direzioni, da una parte la dialettica tra le condizioni materiali di esistenza e le forme di coscienza, e dall'altra le dinamiche dei rapporti tra i sistemi di potere e la genesi delle culture. È su questo secondo punto che il pensiero di Gramsci

ha nutrito quello di Tullio, impegnato a mostrare come le condizioni di esistenza siano legate alla struttura dei rapporti sociali di classe, di egemonia e di potere. I concetti di “egemonia e subalternità” sono quindi divenuti indissociabili dal concetto marxiano di “condizioni materiali di esistenza”.

Le ricerche svolte da Tullio sulle forme di controllo sociale e sulla devianza l’hanno portato ad allontanarsi radicalmente dalle prospettive della demologia, dominante negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, sostanzialmente centrata sullo studio delle culture popolari da un punto di vista folklorico. Infatti, scrive Tullio,

il solo folklore non permette di comprendere perché i contadini sono fortemente influenzati dagli strati egemonici. Per farlo bisogna considerare, ad esempio, i canali di influenza della Chiesa sulla cultura contadina. I contadini riflettono nella loro cultura le loro condizioni di esistenza, ma tra questi canali bisogna annoverare tutte le forme di potere e di egemonia (SEPPILLI 1994: 524).

Nella sua rassegna sull’antropologia italiana apparsa sulla rivista “Current Anthropology” nel 1977, Vinigi Grottanelli ha anticipato Amalia Signorelli riconoscendo il contributo di Tullio Seppilli nello sviluppo dell’antropologia culturale. Grottanelli scrive: «Il primo passo nell’introduzione di questa nuova denominazione è stato fatto nel 1958, con la nascita ufficiale di quello che fu definito imparzialmente l’Istituto di Etnologia e di Antropologia culturale fondato nel 1956» (GROTTANELLI 1977: 599). Bisogna però ricordare che tutti gli Autori del *Memorandum* del 1958 non sono stati invitati al Congresso di scienze sociali del 1961, tenutosi a Torino, in occasione del quale i partecipanti intesero rifondare gli studi demoantropologici in Italia (ALLIEGRO 2011). Quel congresso, infatti, rappresentò una forma di resistenza alle posizioni avanzate da Tullio Seppilli e dai suoi colleghi.

Oltre la soggettività degli altri, tuttavia, anche la soggettività di se stesso. Tutti gli studenti di Tullio sanno che lui si viveva come il figlio di Omolu, l’orixa che è portatore di malattie e allo stesso tempo cura queste malattie. In Brasile, Omolu che i credenti sincretizzano con san Lazzaro è conosciuto come il medico dei poveri ed è rappresentato come uno scheletro ammantato che siede su un trono nei cimiteri.

Mi piace raccontare un aneddoto legato a Omolu. Un giorno dell’estate del 2006, a Cachoeira, una città a nord di Salvador de Bahia, insieme a Mônica de Oliveira Nunes e Jorge Iriart, oggi professori nell’Università di Salvador de Bahia, visitiamo i *terreiros* di *candomblé* in cui i nostri colleghi brasiliani hanno lavorato. In quella occasione, Tullio torna a raccontare delle sue visite nell’atelier di uno scultore chiamato Doidão, che in portoghese significa Grande Matto, e della occasione in cui ha deciso di comprare una



Orixá Omolú alla cerimonia di Olugbajé, “terreiro” l’Ilê Asè Ojisè Olodumare, Barra de Pojuca, Camaçari-BA, 24 ottobre 2019. © Arthur Seabra (si ringrazia C. Caroso).

scultura di legno di Omolu di circa un metro e mezzo di altezza. Ricordo di essere stato presente quando Tullio comprò la scultura e dei miei tentativi di convincerlo a non comprare la statua. Tullio mi rispose: «Omolu è il simbolo della sofferenza nascosta che portiamo tutti dentro di noi. La voglio portare a Perugia».

I suoi amici brasiliani sono riusciti a fatica a farla arrivare a Perugia assieme alla professoressa di Bahia Anamelia Lins. La grande statua di Omolu venne infatti bloccata in dogana a Fiumicino e persino sottoposta ai raggi X per il sospetto che contenesse droga. Andrea Caprara, che accompagnava spesso Tullio nei suoi viaggi a Salvador, mi ha raccontato come a Tullio piacesse molto fare visita al grande pittore Carybé, amico intimo di Jorge Amado e di Pierre Verger. Un giorno che Tullio era nell'atelier di pittura di Carybé, il pittore dipinse Omolu in un paio di acquerelli che Tullio riportò a Perugia. Tullio voleva gli acquerelli per un numero della rivista AM dedicata alla cultura afro-brasiliana. Non so se questo numero è stato infine mai pubblicato. Oppure devo piuttosto dire, secondo Massimiliano Minelli, che “non è ancora uscito”.

Antropologia medica e metamorfosi della psichiatria

Tullio Seppilli ha scoperto molto presto che esisteva tra *I dannati della terra* di Frantz Fanon (1961) e i dannati de *L'istituzione negata* di Basaglia (1968) la stessa radicalità che forzava a denunciare la violenza dell'autorità distruttiva nascosta nel centro di tutta l'istituzione e ad affermare i diritti delle persone. Prima che il modello dell'*istituzione negata* di Basaglia si fosse trasformato, in diversi luoghi, in una ricetta burocratica a volte svuotata della sua radicalità, questa filosofia dell'anti-istituzione aveva già guidato l'*équipe* che lavorava con Tullio alla riforma radicale dell'ospedale psichiatrico nella provincia di Perugia.

La riflessione centrale integrata nel lavoro fatto a Perugia, in parallelo a quello di Gorizia e Trieste, si basava sull'idea che la ricostruzione della soggettività del paziente psichiatrico implica due processi:

1. la distruzione dell'istituzione manicomiale che rinchiude, producendo sofferenza e patologia, con l'aiuto, nel caso di Perugia, di amministratori locali, di psichiatri di grande cultura e l'appoggio del Partito comunista umbro e di alcuni religiosi progressisti;
2. il dispiegamento della “forza della follia” capace di creare una dinamica che consente alla persona malata di ricomporre i frammenti della sua storia.

Tullio, che era vice-presidente della Commissione per i servizi psichiatrici di Perugia, mi ha raccontato il seguente aneddoto: “Quando è stato aperto l’ospedale, sono andato a visitarlo. Un uomo gigantesco, che qualche giorno prima si era stati costretti a rinchiudere tra quattro mura, si è avvicinato e mi ha chiesto se volevo un caffè. Abbiamo così sperimentato ciò che succedeva quando si apriva l’ospedale”.

Ciò che Tullio mi ha detto somiglia a una riflessione di Basaglia:

Posso solo aiutare questa persona dandole la libertà di uscire da questa miseria. Dopo, evidentemente, si può anche fare una diagnosi clinica. In questo modo, attraverso l’accesso del malato alla libertà, a essere messa in discussione è la categoria stessa di malattia mentale. Il problema più difficile, aggiunse Tullio, era convincere la popolazione e le famiglie ad accettare i “matti”, che venivano così liberati dall’ospedale spesso dopo numerosi anni di reclusione. Forse Tullio aveva in mente la situazione che troviamo in *La terra del rimorso* (DE MARTINO 1961).

Il movimento di “Psichiatria democratica” ha permesso di realizzare un vero miracolo, quello di far votare la Legge 180 del 1978, che ha approvato la riforma radicale delle istituzioni psichiatriche italiane, proponendo al mondo un modello poi adottato in vario modo in altri paesi. L’Italia ha così scritto una pagina di civiltà da cui gran parte del mondo è ancora lontana. La psichiatria democratica ha permesso di passare dalla psichiatria sociale alla psichiatria transculturale e all’etnopsichiatria. Salvatore Inglese (1993, 2000), Roberto Beneduce (1995, 1998, 2007), Giuseppe Cardamone (1997, 1999) e Piero Coppo (1988, 1993, 1994, 1996, 2003) hanno portato avanti questa psichiatria, ripensando la presa in carico clinica alla luce di de Martino, George Devereux, Tobie Nathan e de l’École de Dakar.

Così è apparsa una psichiatria fenomenologica, capace di ascoltare i racconti di sofferenza delle persone malate e di ridare dignità alla vita fratturata di queste persone (PANDOLFI 1991). Allo stesso tempo, una psichiatria sempre più “politicizzata” si è orientata prima verso i migranti di origine italiana – chi veniva dal Sud Italia ed è emigrato in maniera massiccia verso il Nord Italia – e, in seguito, verso i numerosi immigrati stranieri in Italia. L’Italia ha contribuito, in questo modo, a sviluppare una psicopatologia dell’immigrazione in prospettiva transculturale. Tullio è stato tra i protagonisti, sul campo e come studioso, fino all’ultimo, come mostra la serie di quaderni intitolata *Per una storia della riforma psichiatrica in Umbria* e il suo impegno nella pubblicazione del libro, uscito nel 2014, *Nascita del movimento antimanicomiale umbro* di Ferruccio Giacanelli (2014), un altro protagonista di quella vicenda.

Al centro degli interessi di studio di Tullio, troviamo i percorsi della de-istituzionalizzazione manicomiale, le medicine “non convenzionali”, i rapporti tra medico e paziente, i bisogni di salute dei migranti, le questioni degli “stati di coscienza” e della devianza psichica, i principi operatori delle psico-socio-terapie e il superamento dei manicomi. Tutti questi studi hanno permesso di aprire la psichiatria democratica all’etnopsichiatria e alla diversità delle culture. Sulla scia delle idee di Gramsci e de Martino, Tullio impostò un’originale e feconda riflessione basata sulla nozione di “cultura”, da lui portata a livello scientifico.

Tra il 1989 e il 1995, Tullio ha diretto la parte italiana di una ricerca internazionale comparata – *Sistemi di segni, di senso e di azioni nella salute mentale* – alla quale hanno partecipato sette paesi: Brasile, Perù, India, Mali, Costa d’Avorio, Canada, Italia. In questo lavoro di studio e di ricerca, coordinato da Ellen Corin e da me, siamo partiti dall’idea che il sapere popolare mette in opera, in tutte le società umane, semiologie che permettono di identificare i differenti tipi di disturbi mentali, a partire dai segni e dalle significazioni, cioè dai sistemi di senso attraverso i quali viene data una risposta (possessione da parte degli spiriti, trasmissione biologica ecc.) al “perché” della malattia e, in definitiva, dai sistemi di presa in carico sotto forma di psico-socio-terapie, che si dirigono in diverse direzioni: riconciliare la persona malata con il suo ambiente, controllare l’azione degli spiriti, calmare attraverso dei farmaci.

Attraverso la comparazione tra i casi studio che le *équipes* di antropologi e di psichiatri hanno raccolto nei sette paesi, abbiamo così potuto mostrare come decine di forme universali di destrutturazione psichica si ricompongano in maniera originale in ciascuno degli universi culturali. In più, abbiamo potuto dimostrare che è sull’orizzonte dei sistemi di segni e di senso che le terapie messe in opera si inscrivono, esse stesse, nell’ordine della significazione. In questo immenso lavoro interculturale, il maggiore contributo teorico è stato quello di Tullio.

L’ultima lezione di Tullio

Tullio è stato per me un amico che potevo vedere di tanto in tanto, una figura di riferimento nel campo dell’antropologia medica e un compagno sapiente nell’esplorazione dei legami complessi tra biologia, psicologia e antropologia. Il suo posizionamento a sinistra nel mondo politico e il suo impegno dinamico nella vita civile della sua regione, l’Umbria, più largamente in Italia, sono stati d’esempio nel mio impegno.

In *La condizione umana* di André Malraux (MALRAUX 2018), c'è un dialogo tra un pastore – potrebbe essere quello incontrato da Ernesto de Martino in Calabria – e un intellettuale rivoluzionario al quale il pastore pone la domanda seguente: “Quale fede politica potrà spiegare il dolore umano?”.

La risposta del rivoluzionario che avrebbe qui potuto essere quella di Tullio è la seguente: “Preferisco alleviarlo, invece che spiegarlo”.

Questo potrebbe ben essere il vero testamento intellettuale di Tullio Seppilli.

Note

⁽¹⁾ La collana BAM (“Biblioteca di antropologia medica”) diretta da Tullio Seppilli per l'editore Argo di Lecce, è stata concepita per inquadrare le linee e le prospettive dell'antropologia medica italiana, cfr. tra i suoi allievi le opere di Caprara 2001, Crudo 2004, Schirripa 2005, Schirripa, Vulpiani 2000, Minelli 2011.

⁽²⁾ Dibattito pubblico *In memoriam Tullio Seppilli* (Perugia, Sala del consiglio comunale, 7 maggio 2018), intervento di Cristina Papa.

Bibliografia

- AGAMBEN G. (2008), *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma.
- ALLIEGRO E. V. (2011), *Antropologia italiana, storia e storiografia*, Seid Editori, Firenze.
- ANDERS G. (1963 [1958]), *L'uomo è antiquato: considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano.
- BASAGLIA F. (1968), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Einaudi, Torino.
- BENEDUCE R. (1995), *Depressione e “lavoro della cultura”*, “I Fogli di ORISS”, 3: 9-31.
- BENEDUCE R. (1998), *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Franco Angeli, Milano.
- BENEDUCE R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.
- CAPRARA A. (2001), *Interpretare il contagio. Una indagine storico-etnografica sulle pratiche mediche presso gli Alladian della Costa d'Avorio*, Argo, Lecce.
- CARDAMONE G., INGLESE S., ZORZETTO S. (a cura di) (1999) *Djon Djongonon. Psicopatologia e salute mentale nelle società multiculturali*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano (Milano).
- CARDAMONE G. (1997), *Profili innovativi in etnopsichiatria*, “I Fogli di ORISS”, 7-8: 133-137.
- COPPO P. (a cura di) (1988), *Medecine traditionnelle, psychiatrie et psychologie en Afrique*, Il Pensiero Scientifico, Roma.
- COPPO P. (a cura di) (1993), *Essai de psychopathologie dogon*, Editions CRMT/PSMTM, Bandiagara (Mali) - Perugia (Italia).
- COPPO P. (1994), *Guaritori di follia. Storie dell'altipiano dogon*, Bollati Boringhieri, Torino.
- COPPO P. (1996), *Etnopsichiatria. Un manuale per capire. Un saggio per riflettere*, Il Saggiatore, Milano.
- COPPO P. (2003), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- COPPO P. (2013), *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Raffaello Cortina, Milano.

- CRUDO A. (2004), *Ripensare la malattia. Dall'etnomedicina all'antropologia medica e alla psichiatria culturale della Harvard Medical School*, Argo, Lecce.
- DE MARTINO E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.
- DE MARTINO E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- FERRETTI S. E. (1998), *Sincretismo afro-brasilero e resistencia cultural*, "Horizontes Antropológicos", Vol. 4, (8): 182-198.
- FANON F. (1961), *Les damnés de la Terre*, Editions Maspero, Paris.
- GIACANELLI F. (2014), *Nascita del movimento antimanicomiale umbro*, Fondazione Angelo Celli per una Cultura della Salute, Perugia.
- GROTTANELLI V. (1977), *Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments*, "Current Anthropology", Vol. 18, (4): 593-614.
- INGLESE S. (1993), *L'inquieta alleanza tra psicopatologia e antropologia. Ricordi e riflessioni da un'esperienza sul campo*, "I Fogli di ORISS", I: 34-62.
- INGLESE S. (2000), *Dalla psicopatologia delle migrazioni all'etnopsichiatria*, "I Fogli di ORISS", 13-14: 141-158.
- MALRAUX A. (2018 [1933]), *La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- MINELLI M. (2011), *Santi, demoni, giocatori. Una etnografia delle pratiche di salute mentale*, Argo, Lecce.
- PANDOLFI M. (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Franco Angeli, Milano.
- PANDOLFI M., BIBEAU G. (2005), *Souffrance, politique, nation. Une cartographie de l'anthropologie médicale italienne*, pp. 199-232, in SAILLANT F., GENEST S. (a cura di), *L'anthropologie médicale du XXIe siècle: ancrages locaux, défis globaux*, Les Presses de l'Université Laval, Ste-Foy.
- RAUTY R. (a cura di) (1976), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma.
- RIBEIRO D. (1995), *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- SCHIRRIPA P. (2005), *Le politiche della cura. Terapie, potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*, Argo, Lecce.
- SCHIRRIPA P., VULPIANI P. (a cura di) (2000), *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce.
- SEPPILLI T. (1954), *Contributo alla formulazione dei rapporti tra prassi igienico-sanitaria ed etnologia*, pp. 295-312, in SOCIETÀ ITALIANA PER IL PROGRESSO DELLE SCIENZE (a cura di), *Atti della XLV Riunione (Napoli, 16-20 ottobre 1954)*, SIPS, Roma.
- SEPPILLI T. (1955), *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 24-25: 189-233 / *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile. II. (Note aggiuntive)*, Istituto di Antropologia dell'Università, Roma.
- SEPPILLI T. (1956), *La acculturazione come problema metodologico*, pp. 275-294, in SOCIETÀ ITALIANA PER IL PROGRESSO DELLE SCIENZE (ente curatore), *Atti della XLV Riunione (Napoli, 16-20 ottobre 1954)*, II, SIPS, Roma.
- SEPPILLI T. (1959), *Il contributo della antropologia culturale alla educazione sanitaria*, pp. 33-45, in BARRO G., MODOLO A., MORI M. (a cura di) *Principi, metodi e tecniche dell'educazione sanitaria. Atti del Primo Corso estivo di educazione sanitaria (Perugia, 14-21 settembre 1958)*, CESPES, Perugia.

- SEPPILLI T. (1977), *La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali*, pp. XXIX-XLV, in Documentazione e studi RAI (ente curatore), *Folk. Documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali*, Torino, ERI Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana, Torino.
- SEPPILLI T. (1983), *Sud e magia. Ricerca etnografica e cinema documentario sul Mezzogiorno d'Italia nel Secondo dopoguerra*, "Erreffe. La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari", 8: 109-110.
- SEPPILLI T. (a cura di) (1989), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.
- SEPPILLI T. (1994), *Le biologique et le social. Un parcours anthropologique (interview faite par Françoise Loux)*, "Ethnologie Française", Vol. 25, (3): 514-530.
- SEPPILLI T. (2001), *Medical Anthropology "at Home": a conceptual framework and the Italian experience*, "AM. Rivista della società italiana di antropologia medica", 11-12: 23-36.
- SEPPILLI T. (2008 [1959]), *Le feste contadine di Sega la Vecchia in Umbria. Primo rapporto di ricerca*, pp. 477-500, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, Minelli M., Papa C. (a cura di), 2 voll., Olschki Editore, Firenze.
- SEPPILLI T. (2008), *Scritti di antropologia culturale*, 2 voll. Minelli M., Papa C. (a cura di), Olschki Editore, Firenze.
- SEPPILLI T. (2014), *Come e perché decidere di "fare l'antropologo": una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta*, "L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo", 2: 67-84.
- SIGNORELLI A. (2012), *L'antropologia culturale italiana 1958-1975*, "L'Uomo", 1-2: 75-95.
- WRIGHT MILLS C. (1962 [1959]), *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.

Scheda sull'Autore

Nato a Sorel-Tracy (Canada) nel 1940, Gilles Bibeau è professore emerito nell'Università di Montréal, in Québec (Canada) presso il Dipartimento di Antropologia, nel quale ha insegnato fino al 2015. La sua ricerca si è concentrata su temi diversi quali: la medicina tradizionale africana, i saperi popolari, i problemi di salute mentale, la violenza umana, le bande di strada, la biotecnologia, le nuove patologie, la pediatria multiculturale. Nel corso delle sue ricerche etnografiche – condotte in Africa, India, Sud America e Québec –, ha sottolineato la ricchezza delle differenze e si è impegnato nel denunciare i tentativi distruttivi di standardizzazione del potenziale creativo delle società esplorate. Ha istituito una rete internazionale sui determinanti sociali della salute, riunendo gruppi di ricerca interdisciplinari provenienti da una dozzina di paesi in tutto il mondo. Autore di venti libri – *Un Québec sans l'autre* (2019); *Andalucia. L'histoire à rebours* (2017); *Généalogie de la violence* (2015) –, novanta capitoli di libri e più di duecentocinquanta articoli su riviste di avanguardia, è stato *visiting professor* in Brasile, Spagna, Francia, Costa Rica, Colombia, Perù, Burkina Faso, Nicaragua e Stati Uniti. Gli scritti in cui Gilles Bibeau si è impegnato a decifrare i principali problemi che attraversano le società contemporanee, sono guidati da una profonda riflessione sull'umano interpretato alla congiunzione delle sue tre dimensioni: biologico, sociale e culturale.

Riassunto

Tullio Seppilli (1928-2017). Una vita tra scienza, saggezza e servizio alla collettività

In questo testo, che colloca il pensiero e l'azione di Tullio Seppilli sull'orizzonte dei grandi dibattiti che hanno segnato la vita intellettuale e politica dell'Italia del Secondo Dopoguerra, l'Autore mostra che l'antropologia medica praticata da Tullio lo ha portato a sviluppare una riflessione originale sulle società umane e più specificamente sulle culture popolari nel mondo rurale. Come erede di un'antropologia di ispirazione marxista, Tullio Seppilli non ha mai smesso di mettere le sue conoscenze al servizio della collettività proponendo soluzioni ai principali problemi collettivi, specialmente nel campo della salute. L'eredità principale che Tullio Seppilli lascia alle future generazioni di antropologi si colloca quindi su due livelli: la sua originale riflessione sulle dinamiche interne alle società umane e la necessità di mettere le conoscenze antropologiche al servizio della Città.

Parole chiave: Tullio Seppilli, celebrazione di un collega, assi fondativi di un pensiero, patrimonio intellettuale, antropologia medica, Italia, Brasile

Resumen

Tullio Seppilli (1928-2017). Una vida tras Ciencia, sabiduría y servicio a la colectividad

En este texto que sitúa el pensamiento y la acción de Tullio Seppilli en el horizonte de los grandes debates que han marcado la vida intelectual y política de Italia después de la segunda guerra mundial. El Autor muestra que la antropología médica practicada por Tullio Seppilli se inscribe en la continuidad de las aproximaciones desarrolladas por Antonio Gramsci y Ernesto de Martino. En tan qué pensador heredero de una antropología médica marxista, Tullio Seppilli ha contribuido a fundar la antropología médica italiana confiriéndole un doble dimensión, de un lado un sólido interés por el estudio de las culturas populares, en especial las del mundo rural de Italia en general y de la Umbria en particular, y en segundo lugar una constante preocupación de compromiso en la búsqueda de solución a los grandes problemas colectivos en el dominio de la salud. La herencia mayor que ha dejado Tullio Seppilli a las futuras generaciones de la antropología se sitúa así en dos niveles: en la reflexión original sobre las dinámicas internas en las sociedades humanas y finalmente en la necesidad de utilizar el saber antropológico al servicio de la Ciudad.

Palabras clave: Tullio Seppilli, celebración de la vida de un colega, los fundamentos de un pensamiento, herencia intelectual, antropología médica, Italia, Brasil

Résumé

Tullio Seppilli (1928-2017). Une vie entre science, sagesse et service de la communauté

Dans ce texte qui situe la pensée et l'action de Tullio Seppilli sur l'horizon des grands débats qui ont marqué la vie intellectuelle et politique de l'Italie de l'après Seconde guerre mondiale, l'Auteur montre que l'anthropologie médicale pratiquée par Tullio

Seppilli s'inscrit dans la continuité des approches développées par Antonio Gramsci et Ernesto de Martino. En tant que penseur héritier d'une anthropologie d'inspiration marxiste, Tullio Seppilli a contribué à fonder l'anthropologie médicale italienne en lui conférant un double profil, d'abord un solide intérêt pour l'étude des cultures populaires, notamment celles du monde rural de l'Italie en général et de l'Umbria en particulier, et ensuite un constant souci d'engagement dans la recherche de solution aux grands problèmes collectifs en intervenant dans le domaine de la santé. L'héritage majeur que Tullio Seppilli laisse aux futures générations d'anthropologues se situe ainsi à deux niveaux : dans sa réflexion originale sur les dynamiques internes aux sociétés humaines et dans la nécessité de mettre le savoir anthropologique au service de la Cité.

Mots-clés : Tullio Seppilli, célébration de la vie d'un collègue, axes fondateurs d'une pensée, héritage intellectuel, anthropologie médicale, Italie, Brésil