

AMI



54 / dicembre 2022

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina

1961: Ernesto de Martino (1908-1965) alla presentazione del suo libro *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

54

dicembre 2022
December 2022



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli

Indice Contents



n. 54, dicembre 2022

n. 54, December 2022

Editoriale

- 9 Giovanni Pizza
AM 54 e il ritorno della sezione monografica
AM 54 and the Return of the Monographic Section

Sezione monografica

- 11 Roberto Beneduce, Giovanni Pizza
“1961 (e dintorni)”: un tempo-cerniera.
Premessa alla sezione monografica
“1961 (and surroundings)”: a time-hinge.
Introduction to the monographic section
- 21 Roberto Beneduce
Frantz Fanon: curare la Storia, disalienare il futuro
Frantz Fanon. Healing History;
Disalienating the Future
- 71 Didier Fassin
L’Histoire de la folie et ses doubles
History of Madness and Its Doubles
- 87 Giovanni Pizza
La formula strutturale dell’équipe.
La terra del rimorso oggi e il metodo etnografico di
Ernesto de Martino
The Structural Formula of the Team.
The Land of Remorse Today and Ernesto de Martino’s
Ethnographic Methodology
- 111 Massimiliano Minelli
Asylum 61. Follia, istituzioni, scritture
Asylum 61. Madness, Institutions, Writings
- 145 Pino Schirripa
La grande festa e i Movimenti religiosi,
una prospettiva materialista nell’antropologia religiosa
The Great Feast and The Religion of the Oppressed,
a Materialist Perspective in the Anthropology of
Religions

Saggi

- 163 Chiara Moretti
Persona, corpo e malattia.
Il contributo dell’antropologia medica allo sviluppo
di una medicina critica e autoriflessiva
The Individual, the Body and the Disease.
The Contribution of Medical Anthropology
to the Development of a Critical and Self-Reflexive
Medicine

- Saggi* 179 Rita Finco, Raúl Zecca Castel
*Il dispositivo etnoclinico del Centro Fo.R.Me.
 Tra storia, teoria e metodo
 The Ethnoclinical Device at Centro Fo.R.Me.
 Between History, Theory and Method*
- Ricerche* 207 Ylenia Baldanza, Marco Bacchella
*Traiettorie di genere. Legittimazione dell'identità trans
 tra istituzione biomedica e autocura
 Gender Trajectories. Legitimation of Trans Identity
 between Biomedical Institution and
 Self-Medication*
- 241 Daniela Crocetti, Laura Palareti
*"Why is it that, more often than not, docs and nurses
 haven't even heard of us?".
 Women and Bleeding Disorders in Italy
 "Perché, il più delle volte, i medici e gli infermieri
 non hanno nemmeno sentito parlare di noi?".
 Donne e malattie emorragiche in Italia*
- 271 Federico Divino
*Alcune note sulla concezione di corpo e di malattia
 nella medicina buddhista
 Some Notes on the Conception of Body and 'Disease'
 in Buddhist Medicine*
- Note, interventi,
 rassegne* 299 Donatella Cozzi
*«Trasumanar e organizzar».
 Sulla Nascita ed evoluzione di una psichiatria
 di comunità in Umbria di Francesco Scotti
 «Trasumanar e organizzar». Birth and Evolution of a
 Community Psychiatry in Umbria by Francesco Scotti*
- 327 Fabio Dei
*Etnografie pandemiche
 Pandemic Ethnographies*
- Recensioni* Francesco Diodati, *La demenza e l'imperativo
 della prevenzione / Dementia and the Imperative
 of Prevention* [Annette Leibing, Silke Schicktanz
 (a cura di), *Preventing Dementia? Critical Perspectives
 on a New Paradigm of Preparing for Old Age*],
 p. 345 • Corinna S. Guerzoni, *Part(or)ire altrove / Give
 Birth Elsewhere* [Chiara Quagliariello, *L'isola dove
 non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative,
 genere e migrazioni*], p. 353 • Giovanni Pizza, *Di là
 dal corpo / Beyond the Body* [Sara Cassandra,
*La solitudine del cruciverba incompiuto. Storie
 di tranelli linguistici e disturbi psicosemantici*],
 p. 358 • Giovanni Pizza, *Politica, poesia e
 pandemia / Politics, Poetry and the Pandemic*
 [Gabriele Frasca, *Lettere a Valentinov*], p. 363 •
 Viviana L. Toro Matuk, *Struttura biopolitica e
 paradigma immunitario / Biopolitical Structure and
 Immune Paradigm* [Roberto Esposito, *Immunità
 comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*], p. 370.

Editoriale

AM 54 e il ritorno della sezione monografica

Giovanni Pizza

Università di Perugia

[giovanni.pizza@unipg.it]

Care Lettrici e Cari Lettori,

con questo numero 54 di AM torniamo alle sezioni monografiche. Per la cura di Roberto Beneduce e mia ne produciamo una che celebra l'anno 1961.

Si vuole così ricordare un periodo importante che, a cavallo tra gli anni Cinquanta e i Sessanta del secolo scorso, ha visto il declino del colonialismo e l'avvio, fin da subito intenso, del fenomeno postcoloniale e decoloniale.

Il discorso "postcoloniale" ci sembra fondamentale anche per l'antropologia medica. Esso cerca di andare ben oltre la Grande Separazione della salute, quel *Great Divide* tra l'Occidente e gli Altri che a lungo aveva caratterizzato anche tale branca di studi (che, per esempio, in precedenza non teneva conto delle ineguaglianze). Si cominciano a decostruire tematiche e relazioni importanti, tra le quali malessere, potere, identità. In antropologia medica è il tema del corpo e della follia ad essere esplorato attraverso lo studio di altre culture e/o di dislivelli interni alla cultura occidentale nel tempo e nello spazio, cioè sia nella profondità storica sia nel comparativismo geografico.

In tale quadro generale, abbiamo chiesto una riflessione a studiosi e ricercatori esperti, italiani e no, per rievocare quel periodo e le sue promesse. Tutti lo hanno interrogato alla luce del presente.

AM, però, non finisce qui.

Vi è una sezione non monografica con due saggi, di cui uno complementare a uno scritto che apparirà nel numero successivo, tre ricerche, due

note (una sul nostro fondatore e il suo amore per le questioni della salute mentale e un'altra sull'antropologia della pandemia da Covid-19) e infine cinque recensioni.

Questo è quanto siamo riusciti a fare per questo numero 54.

A Voi un caro saluto e un duplice augurio di buona lettura e di sereno giudizio.

La grande festa e i Movimenti religiosi, una prospettiva materialista nell'antropologia religiosa

Pino Schirripa

La Sapienza Università di Roma
[pino.schirripa@uniroma1.it]

Abstract

The Great Feast and The Religion of the Oppressed, a Materialist Perspective in the Anthropology of Religions

The text analyses Lanternari's two volumes published in 1959 and 1960. After situating the theoretical perspective of the Italian scholar in the context of the tradition of studies tracing back to Pettazzoni, it illustrates the intense relationship he had with Ernesto de Martino, whose influence is evident in the two volumes. The analysis of the two texts aims to show how Lanternari participated in an original way in the renewal of Italian anthropology. This is evident both for the new analytical perspective that emerges in *La grande festa*, and for the theme of millenarianism, at the centre of the volume on religious movements, seen in its anti-colonial function. This is certainly a new theme in the Italian context. The thesis is that, through the two volumes and especially the first, Lanternari has constructed a religious anthropology of a materialist stance. This becomes explicit, even in the words of the author, with the re-edition of *La grande festa* in 1976.

Keywords: Religious anthropology, historical materialism, de Martino

Due volumi all'alba del decennio

Tra il 1959 e il 1960 Vittorio Lanternari pubblica due importanti volumi frutto di un lavoro che lo ha impegnato nel decennio precedente: *La grande festa* e *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*.

Si tratta di due lavori dall'ampio respiro comparativo in cui, per molti versi, l'allora giovane antropologo italiano sembra rinunciare a uno dei canoni metodologici di quello che lui stesso ha definito, a più riprese, se non il suo maestro, il suo punto di riferimento: Raffaele Pettazzoni¹.

Infatti, secondo lo storico delle religioni, fondatore della scuola romana, in polemica con le comparazioni generalizzanti che dominavano lo scenario degli studi di carattere storico-religioso in quegli anni, la comparazione aveva senso e utilità solo se potesse essere in grado di rendere evidente la specificità e la peculiarità di un dato contesto nella sua processualità storica e dinamica sociale. Ogni *phainomenon* è un *genomenon*: per tale prospettiva, fortemente radicata nello storicismo, la comparazione aveva quindi ragione d'essere solo se fosse stata individuante. Se cioè, mettendo a confronto realtà a tutta prima simili, si potessero in tal modo illuminare le peculiarità sociali e storiche che hanno dato esito a uno specifico processo, come tale irripetibile, e non come metodo per dar vita a ipotesi e leggi generali sullo sviluppo delle istituzioni e dei fatti culturali.

In realtà, come si vede chiaramente dal primo e denso capitolo de *La grande festa*, si tratta di un allontanamento che sembra fermarsi su questa, sia pur importante, scelta metodologica nel reperimento dei dati etnografici e nel lavoro di costruzione comparativa; mentre la prospettiva euristica e analitica rimane, per molti versi, quella di Pettazzoni. Resta forte in quel testo la polemica contro gli indirizzi fenomenologici, principalmente verso studiosi quali Mircea Eliade e Gerardus van der Leeuw. Cosa, del resto, sottolineata da Ernesto de Martino che, nella sua breve introduzione a quel volume, scrive:

Questi indirizzi adottano criticamente nel campo degli studi il punto di vista della coscienza religiosa in atto, per la quale certamente sta prima il sacro, la fondazione divina che dà senso, e poi il profano, l'opera umana: in realtà, però, il rapporto nel campo degli studi storici va rovesciato, o – se si vuole – rimesso sui piedi, in quanto il compito della ricerca storica è sempre di determinare le ragioni umane, delle opere umane, e non si vede perché la storia delle religioni dovrebbe fare eccezione, lasciando posto, nel corso della narrazione, alle ragioni divine. (DE MARTINO 1959: 15-16)

Si noti la non troppo velata allusione a uno dei passi più celebri de *L'ideologia tedesca* di Marx e Engels, che si attaglia all'impostazione materialista del volume.

Un tratto, quello della critica agli indirizzi irrazionalisti e fenomenologici, che accomuna quella parte dell'antropologia italiana che in quegli anni aveva intrapreso una battaglia per un rinnovamento teorico e prospettico della disciplina attraverso un suo radicamento nel marxismo, specie nella sua versione gramsciana. Si pensi, oltre a Ernesto de Martino su cui tornerò a breve, ai lavori di Alfonso Maria Di Nola².

I due testi di Lanternari sembrano, a tutta prima, trattare argomenti affatto distanti: il primo dedicato ai rituali di Capodanno nelle società allora dette tradizionali; il secondo ai movimenti religiosi di carattere sincretico sorti nei paesi colonizzati e all'anelito di libertà e di salvezza, appunto, che si ritrovava in essi. A mio avviso, invece, si possono trovare elementi di continuità tra i due volumi se si guarda all'impianto teorico sotteso e, soprattutto, alla volontà progettuale che si può rintracciare. Mi riferisco al progetto di rinnovamento concettuale e teorico dell'antropologia italiana al cui centro stava una visione materialista e gramsciana e a cui non è estranea l'idea di una prassi che si concreta nell'impegno civile dell'intellettuale.

Che i due testi possano essere letti come parte di un progetto unitario è cosa che notavano qualche anno fa anche Marcello Massenzio e Andrea Alessandri. In un passaggio molto pregnante si sottolinea il legame intrinseco che esiste tra le due opere:

Le feste di Capodanno, che normalmente sono connesse con gli avvenimenti più significativi dal punto di vista economico, rinnovano periodicamente i pilastri dell'ordine del mondo al cui interno si può sviluppare l'esistenza delle collettività umane [...] I movimenti religiosi analizzati da Lanternari nel volume del 1960 hanno in comune, malgrado la varietà dei loro orientamenti (messianici, millenaristici, apocalittici, profetici, etc.) l'aspirazione a un rovesciamento radicale dell'ordine esistente, a tutti i livelli [...] In breve, se *La grande festa* ha come oggetto la fondazione dell'anno nuovo, l'ampia panoramica dei *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* documenta l'esigenza di fondare un'era totalmente nuova. (MASSENZIO, ALESSANDRI 2013: 133)

I due autori sottolineano come entrambe le opere siano orientate verso una analisi storico religiosa che si affranchi dalla prospettiva fenomenologica di Eliade e van der Leeuw, commentando un passaggio importante de *La grande festa*, insistono proprio sull'orizzonte materialista che anima il progetto intellettuale di Lanternari:

Questo passaggio esprime con grane lucidità un punto centrale della piattaforma teorica della storia delle religioni: la subordinazione dell'orizzonte del sacro alle esigenze fondamentali della sfera profana, vista in opposizione con una valutazione della festa come strumento di superamento dell'angoscia generata dalla caduta dell'uomo nel tempo profano [...] Lanternari vede la finalità delle istituzioni festive nella necessità di eliminare i fattori che ostacolano a priori l'azione umana nella dimensione spazio-temporale profana. (MASSENZIO, ALESSANDRI 2013: 132, *traduzione mia*)

Le due opere di Lanternari chiudono un lungo lavoro preparatorio che ha impegnato lo studioso per buona parte del decennio precedente. Di questo

sono prova i diversi articoli pubblicati in quegli anni e i cui temi rifluiscono nei due testi³.

Nelle tematiche di fondo dei due volumi si ritrova un impianto teorico che molto deve alla fattiva collaborazione, su cui tornerò a breve, con de Martino. Di questo scambio intellettuale e di questi comuni interessi ne sono prova, oltre alla prefazione che de Martino fa al volume e in cui fa riferimento anche ai temi che saranno al centro del volume del 1960, le considerazioni sui millenarismi che lo studioso napoletano annotava in quegli anni e che sono rifluite nell'opera postuma *La fine del mondo*.

La ricerca etnologica, sia pur "da tavolino", che è alla base dei due volumi è parte di un più complessivo impegno intellettuale e civile che lo ha visto a fianco di de Martino e altre figure importanti nel panorama degli anni '50 in quella battaglia per lo svecchiamento della cultura italiana e per il rinnovamento civile e democratico del paese cui facevo prima riferimento.

Di un tale impegno è, ad esempio, testimonianza il centro Etnologico Italiano.

Il Centro Etnologico Italiano

Sono anni intensi quelli che precedono l'uscita dei due volumi. Anni in cui Lanternari, e ancor di più de Martino, oltre a fare ricerca scientifica e pubblicare testi fondanti la disciplina antropologica italiana, sono attivi nello spazio pubblico di quello stato democratico costituito da appena un decennio e su cui gravavano le minacce di svolte antipopolari e autoritarie.

Si tratta questo di un tratto squisitamente peculiare di quella stagione della antropologia italiana e che la differenzia fortemente da altre tradizioni antropologiche nazionali e, allo stesso tempo, dall'eredità delle precedenti antropologie italiane.

Scrivo, a questo proposito, Giovanni Piza:

L'ordine di un discorso antropologico, autocostruito con una periferica genialità e un'autonomia critica rispetto alla tradizione antropologica internazionale, penetrò nel laboratorio democratico di allora in forme visibili e incisive, tali da costruire, in Italia, una spinta propulsiva per la democrazia e soprattutto per l'antropologia, che se ne nutrì per i decenni successivi. Proprio questa vocazione all'impegno politico rendeva l'antropologia italiana demartiniana diversa da quelle straniere coeve che gli apparivano più organiche al colonialismo che alla sua critica. Lo sguardo antropologico di de Martino si riconfigurava con la democrazia stessa, rifletteva un'idea di partecipazione alla vita nazionale che, non per passione ma per contenuto,

era in netta discontinuità con quella dei folkloristi risorgimentali, la cui irriflessa nozione di popolo ne faceva intellettuali organici alle agenzie dello Stato unitario, mentre il nuovo Stato, ora nascente con la democrazia antifascista, richiedeva impegni all'altezza delle promesse costituenti. (PIZZA 2015: 128)

In un denso saggio, dal sapore autobiografico, in cui ripercorre la sua "alleanza" con de Martino dagli anni Cinquanta fino alla morte dell'antropologo napoletano e oltre, Vittorio Lanternari torna a più riprese su questa cosciente e attiva battaglia comune nello spazio pubblico, ad un tempo scientifica e civile: «Il rapporto con de Martino si sviluppò subito e intensamente sulla base di questa specie di "alleanza per la comune battaglia culturale" da lui proclamata e da me entusiasticamente accettata» (LANTERNARI 1997: 5). E ancora, rendendo esplicite le comuni assonanze e intenzioni di militanza politica e culturale:

La stagione che copre il decennio degli anni '50 e oltre, fino alla vigilia della scomparsa di de Martino nel '65, fu straordinariamente ricca di un fervore quasi "eroico" di opere per lui come per me, di intense collaborazioni e fecondi scambi di idee [...] In lui, de Martino, riviveva la sua antica militanza di laico antifascista a partire dagli anni '30 a Bari, di partigiano a Cotignola (Ravenna) dal 1942, poi di segretario della federazione socialista di nuovo a Bari nel 1945, e di commissario a Lecce dal 1947: una vita di impegno nella sinistra. In me rifluivano le originarie esperienze di laico e di antifascista pur io, dagli ultimi anni '30 ad Ancona, poi membro del partito d'Azione dall'inizio fino alla scissione, memore delle persecuzioni indette – e in parte subite – con le leggi razziali del 1938, sempre impegnato culturalmente sul fronte della sinistra. (LANTERNARI 1997: 19-20)

Agli inizi degli anni Cinquanta Ernesto de Martino dà vita al Centro Etnologico Italiano di cui faranno parte suoi stretti collaboratori e altri intellettuali: Tullio Seppilli, Vittorio Lanternari, Diego Carpitella, Romano Calisi, Franco Cagnetta e, per un certo periodo, Alberto Mario Cirese.

Nelle riunioni si discuteva intorno a temi generali della disciplina e a più stringenti attualità politiche e culturali, ma anche di articoli e saggi che, di volta in volta, gli intellettuali coinvolti sottopongono al vaglio generale. È, ad esempio, quello che fa Vittorio Lanternari con quello che poi sarebbe diventato *La politica culturale della chiesa nelle campagne. La festa di San Giovanni*, pubblicato su "Società" nel 1955⁴.

Anche l'attività del Centro si inserisce dentro quella cosciente battaglia culturale democratica che, in forme e modi diversi, de Martino, Lanternari, Seppilli, e altri ancora, portavano avanti in quegli anni.

Quanto l'intenzione di incidere sul dibattito culturale in atto fosse comune e dettata anche da specifiche strategie di intervento, ne dà testimonianza questo episodio riportato da Lanternari. L'occasione fu un polemico intervento dello storico Giuseppe Giarrizzo che intendeva negare validità alla concezione del folklore di Gramsci, richiamandosi alle teorie crociane e fraintendendo le tesi gramsciane equivocando il posto che in esse ha la cultura popolare subalterna non vedendone, come invece è per Gramsci, il rapporto dialettico con quella egemone.

A quell'articolo de Martino e Lanternari risposero riproponendo la visione gramsciana nella sua correttezza e fecondità per la nuova antropologia italiana. Le risposte furono pensate di concerto:

Tutto questo, ed altro, de Martino e io, riunitici e accordatici sull'opportunità d'intervenire con una nostra risposta sull'articolo di Giarrizzo, lo scrivemmo, dividendoci i compiti, lui con la sua "Nota" *Storia e folklore in "Società"* (5.1954), io con l'articolo *Religione popolare storicismo*, su "Belfagor" (6.1954). (LANTERNARI 1997: 17)

L'episodio testimonia non solo di una alleanza, come recita il titolo del saggio di Lanternari, ma soprattutto di un chiaro disegno di incidere sul dibattito pubblico nazionale, a diversi livelli.

Questi interventi su riviste prestigiose e diffuse, e non vanno dimenticati quelli sui quotidiani, vanno di pari passo con pubblicazioni di ben altro tenore su riviste specialistiche o con i volumi che in quelli anni si pubblicano. Il momento della prassi politica e quello dell'euresi scientifica sono intimamente legati.

Il disegno di una rinnovata antropologia di stampo marxista e gramsciano non può essere visto se non nella sua saldatura con l'urgenza, in quello specifico momento di costruzione di difesa dello Stato democratico, di una presenza nel dibattito nazionale.

Torniamo comunque ai due volumi in discussione. Li presenterò in ordine cronologico inverso perché vorrei soffermarmi soprattutto su alcuni aspetti dell'opera del 1959 che a mio avviso, in maniera più esplicita del volume sui movimenti religiosi, aprono a una prospettiva squisitamente materialista. Come si vedrà, la seconda edizione del 1977 parlerà esplicitamente di prospettiva marxista. Ma veniamo al volume del 1960.

*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*⁵

Movimenti religiosi è sicuramente un volume ambizioso, che mira a fornire un quadro dei movimenti religiosi, principalmente nei contesti coloniali, con un ampio orizzonte geografico: Africa, Americhe, Melanesia, Polinesia, Asia. Sebbene sia escluso l'Occidente, nel lungo capitolo conclusivo l'autore fa spesso riferimento al cristianesimo delle origini, all'ebraismo precristiano e a formazioni ereticali e profetiche del mondo cristiano con l'intenzione di voler fornire una ipotesi teorica forte riguardo alla nascita e allo sviluppo dei movimenti profetici. L'idea, come già detto sopra, è che tali movimenti vadano ricondotti a specifiche situazioni di crisi sociale, siano esse determinate da cause endogene o esogene. Del resto, Lanternari mira a sfumare la differenza tra fattori sociali interni ed esterni, vedendoli come due momenti dialetticamente connessi: "In realtà i fattori esogeni e quelli endogeni stanno fra loro in un rapporto di continuità e di fluttuazione reciproca" (LANTERNARI 1974a: V)⁶.

Credo che sia importante, riflettere su due questioni fondamentali che solleva il volume, la prima di carattere metodologico, la seconda, invece, teorico.

Il testo, come già *La grande festa*, non è frutto di una ricerca sul campo, ma di una scrupolosa analisi della letteratura sui movimenti religiosi, ormai fiorente in quegli anni. L'obiettivo, esplicitamente dichiarato già nella prefazione alla prima edizione è di fornire un tassello importante a una storia religiosa, intesa come momento di una più ampia storia culturale, con l'utilizzo di un metodo e di una prospettiva storicista:

Il nostro storicismo è nato e si è formato dalle esigenze stesse della ricerca storico-religiosa: poiché in effetti non si dà un'autentica "storia delle religioni" fuori da una visione storica della vita culturale nel suo insieme. Entro una visione storica integrale, la storia religiosa appare dunque né più né meno che uno dei momenti della dinamica culturale. Pertanto la storia religiosa – e il libro presente è un libro di storia religiosa – è da noi intesa come studio delle interrelazioni dialettiche tra vita religiosa e vita profana (cioè volta a volta culturale, sociale, politica, ecc.): il tutto entro un processo dinamistico determinato e concreto, proprio di ciascuna civiltà. (LANTERNARI 1974: 8)

La prospettiva storicista che informa il testo, si concreta in una analisi di stampo comparativo, di ampio orizzonte geografico. Quel che va visto, ed è qui il nodo metodologico, è come tale scelta comparativa si concreti, visto che l'autore, seguendo in ciò Pettazzoni e de Martino, polemizza con un certo tipo di comparazione. Il suo obiettivo polemico è quel tipo di com-

parazione, che ritrova tanto nelle ricerche di tradizione britannica che in quelle che si rifanno alla fenomenologia religiosa, che mira a creare classificazioni per tipi o “morfologica”. A una comparazione, dunque, di tipo “naturalizzante” che schiaccia e mette tra parentesi le concrete dinamiche storiche.

Il richiamo allo storicismo, esplicito come visto, si accompagna però alla rivendicazione della validità del metodo comparativo: nella prefazione alla seconda edizione del volume Lanternari scrive: «Il metodo della comparazione viene impiegato per giungere a una conoscenza la più estesa possibile dei fenomeni, e ad una organizzazione quanto più precisa possibile di ogni singolo caso nella sua formazione, significato, funzione rispetto alla cultura umana» (1974: II). Pur se non esplicitato in questo passaggio, è chiaro che il metodo comparativo esposto da Lanternari si richiama a quello del suo maestro Raffaele Pettazoni. Il metodo storico comparativo, volto attraverso la comparazione a far emergere non le somiglianze, quanto invece le differenze, per mettere in luce le diverse dinamiche storiche in atto in precisi contesti lontani tra loro nel tempo e nello spazio. Se Lanternari si richiama a questo metodo, va detto però che lo declina in termini differenti. La comparazione individuante va di pari passo con una idea più ampia della stessa, volta comunque a creare delle categorie euristiche di valore più generale. La stessa proposta forte, quella dell'origine dei movimenti religiosi in particolari periodi di crisi sociale e di mutamento, è figlia di questa attenzione più generalizzante. Lanternari, insomma, si muove tra il comparativismo individuante e una tensione generalizzante. Va sottolineato, come si tratti di una operazione portata avanti in maniera esplicita, nell'idea che le due prospettive possano fecondarsi vicendevolmente: «La comparazione e distinzione metodica tra i vari ordini di movimenti profetici, e tra l'uno e l'altro presi singolarmente, getterà luce sul loro insieme e su ciascheduno di essi» (1974: 8), o come dirà più chiaramente su *Current Anthropology*: «L'analisi storico-sociologica di specifici movimenti religiosi e la classificazione tipologica che aspira a una generalizzazione sociologica e religiosa sono complementari» (1965: 447) e ancora poche righe più sotto «Questo libro è uno sforzo parziale e ristretto di usare specifiche analisi storiche in uno studio comparativo» (*ivi*).

Si può dunque dire che l'autore dal punto di vista metodologico si muove, in maniera attenta ma non risolta, tra l'individuante e il generalizzante.

Se la prospettiva teorica di fondo è quella dello storicismo per come declinato nella tradizione antropologica italiana, e in specie in quella che si

richiama a de Martino, Lanternari nel testo si confronta ampiamente con la letteratura internazionale. Del resto, sono quelli gli anni in cui lo studio dei movimenti religiosi occupa gran parte del dibattito. Di più, tale interesse è mosso anche dalla volontà di mettere alla prova prospettive analitiche innovatrici; per dirla con Birgit Meyer, i movimenti religiosi in quegli anni «non hanno solo rappresentato un luogo affascinante di ricerca ma sono stati un punto principale per più generali riflessioni teoriche e innovazioni in antropologia» (MEYER 2004: 447).

Buona parte del confronto è con l'antropologia dinamista, che sicuramente rappresenta per l'antropologo italiano un momento centrale. Prova ne è la concezione del sincretismo, che informa buona parte del volume. Lanternari legge, infatti, in questa chiave le innovazioni nelle pratiche e nelle dottrine di questi movimenti. Il punto teorico forte però, come programmaticamente annunciato dal titolo, è individuare tali fenomeni come movimenti di "libertà e di salvezza". Questo fa del libro un volume fortemente politico.

I due termini sono più volte declinati all'interno del testo; tuttavia, permane una cornice di lettura unitaria. Lanternari tende a distinguere i movimenti religiosi di libertà – intesi come quei fenomeni che attraverso specifiche pratiche religiose intendono promuovere la liberazione dal giogo coloniale e, più in generale, dall'oppressione –, da quelli invece di salvezza – visti invece come fenomeni in cui appare centrale il riferimento all'*eschaton* e alla palingenesi del mondo, come modo per sottrarsi a un vissuto e un presente visti come intollerabili; una tale distinzione, che a volte, nell'analisi concreta dei casi, è molto sfumata, non vuole comunque contrapporre due istanze differenziate. In ogni caso, il punto centrale rimane la reazione alla condizione di oppressione, una reazione in cui va vista la forte istanza politica che permea questi movimenti: è lo stesso autore a ricordarlo nel capitolo conclusivo:

Certamente, i movimenti profetici hanno un indubbio carattere religioso, e diremo tosto in qual senso. Tuttavia, essi rivendicano e intendono attuare beni d'importanza vitale: beni la cui rinuncia appare ai popoli come incompatibile con una esistenza degna di essere vissuta. Tali sono la libertà e la salvezza: libertà da ogni soggezione e asservimento – a nazioni egemoniche o avversità che siano; salvezza dal rischio di perdere la propria individualità culturale, dal rischio dell'annullamento come entità storiche. (LANTERNARI 1974: 289)

Nel brano riecheggiano certamente le concezioni demartiniane rispetto alla religione, e alla cultura più in generale, come forma di azione nel

mondo contro il rischio supremo del perdersi. C'è comunque di più: l'idea che l'azione religiosa sia una forma di riscatto rispetto all'intollerabile. Attraverso le pratiche religiose si agisce *nel* mondo *contro* un mondo in cui la dignità dell'esistenza è negata. Di fronte al depauperamento culturale, sociale e politico, di cui il colonialismo è una forma forte, la religione consente di prefigurare un orizzonte di riscatto. Nelle forme concrete dei movimenti analizzati nel volume, le pratiche religiose diventano luoghi di resistenza a un presente connotato come negativo, e allo stesso tempo modi per immaginare un futuro differente. Gli esiti potranno essere, di volta in volta, affatto diversi, senza escludere quelli della lotta armata contro l'oppressione, come nel caso del movimento kimbangista in Congo.

Una sintesi di questa prospettiva teorica è data dall'autore nelle pagine conclusive del capitolo dedicato ai movimenti africani:

Come si è visto, la storia dei movimenti profetici africani, attraverso un laborioso e vario processo, parte dalle prime non abbastanza organizzate reinterpretazioni di tratti cristiani in funzione pagana; attraverso fasi apostoliche nelle quali interi gruppi esaltati dall'ansia religiosa di rinnovamento seguono altrettanti profeti guida, qua e là mossi da azioni concrete, impegnate politicamente e militarmente; culmina infine nella fioritura di infinite chiese native cristiane, neppure esse scevre di significato sociale e politico [...] Tuttavia va rilevato che la stessa istituzione di "chiese" è lungi dall'esprimere una mera "imitazione" passiva e recettiva delle corrispondenti istituzioni cristiane: anzi nella sua impronta esplicitamente emancipazionista risponde alla necessità – attiva e polemica – di contrapporre formazioni altrettanto solide ed efficaci agli organismi missionari, onde salvare la cultura religiosa nativa dai sistematici tentativi di deculturazione che tali organismi compiono. (LANTERNARI 1974: 62)

Il denso brano ripropone i temi centrali del libro: il sincretismo come risposta creativa e mai regressiva alla depauperizzazione sociale, politica e culturale; l'azione cosciente, nella dottrina e nelle pratiche, di tali movimenti nella contrapposizione al colonialismo e nella programmata volontà di rovesciare la situazione di oppressione; gli esiti concreti che, a volte, vanno al di là del religioso per informare pratiche di resistenza politica e militare.

Un punto forte, che non è scontato ritrovare in testi coevi, è quello dell'espressione immediatamente politica del linguaggio religioso. Per meglio dire, l'irriducibilità del linguaggio religioso a quello politico, che garantisce comunque la possibilità di una espressione politica sotto forma religiosa.

La grande festa

La grande festa, forse meno nota del testo del 1960, ha avuto un'importanza fondamentale nel delineare un nuovo orizzonte negli studi di antropologia religiosa in Italia. Lo scrive con chiarezza Edoardo Sanguineti nella prefazione alla terza edizione di quel volume nel 2004:

Chiunque aveva cercato di elaborare, alla luce di alcune indicazioni capitali dei classici del materialismo storico, aiutandosi anche, per l'ambito italiano, con Pettazzoni e con de Martino, almeno un abbozzo mentale di "un'interpretazione generale dei fenomeni e degli atteggiamenti religiosi pertinenti alle varie società tradizionali, nel loro nesso con le corrispondenti strutture socio-economiche viste come fattori condizionanti", trovava dispiagata, nelle sue linee determinanti, finalmente "un'etnologia di impianto materialistico" [...] Attraverso Marx, puntualmente, si evidenziava come il "mito-rito" agisca quale "strumento di produzione", e sia, "in questo senso, produzione immaginativa destinata – quanto la produzione materiale – al consumo sociale", (SANGUINETI 2004: 7-8)

Un progetto, quello di un'antropologia religiosa di stampo materialista, che, a mio avviso, l'autore ha perseguito, sia pur in maniera non sempre lineare e con apporti nuovi e fecondi, per molta parte della sua storia intellettuale. Un progetto cui non è estraneo, come si è visto, il volume sui movimenti religiosi in ambito coloniale, né la sua successiva riflessione su questi movimenti, anche quando essa si incentrava sull'Occidente. Scrive infatti nel 1972:

Nelle più varie società ed epoche storiche, specie in corrispondenza con momenti di intenso travaglio sociale, economico, culturale e psicologico, prodotto da fattori perturbanti di origine interna o esterna, sorsero e pur oggi sorgono movimenti social-religiosi nei quali i rispettivi gruppi sociali o etnici esprimono il loro malessere, la loro insoddisfazione per il presente e l'ansia di miglioramento. In questi movimenti essi proiettano la speranza e l'attesa di una pronta e radicale trasformazione delle condizioni generali di esistenza, sia fisiche che sociali e psicologiche. (LANTERNARI 1972: 31)

Ma veniamo al volume del 1959. Il tema è quello delle feste di fine anno in quelle che, con il linguaggio dell'antropologia dell'epoca, erano definite "società tradizionali". La comparazione è di ampio raggio, sia sul piano geografico, come poi farà nel 1960, sia per le diverse società che vengono analizzate, e che vanno da quelle di caccia e raccolta alle società agricole gerarchizzate. È lo stesso autore a proporre una classificazione tipologica delle società a partire dalle diverse forme di organizzazione economica e politica. Il fatto non è di poco rilievo. Proprio nelle prime pagine del primo, denso, capitolo del volume l'autore, prendendo esplicitamente

posizione, rigetta una idea dei popoli, allora detti primitivi, come immersi in un'aura religiosa e ripropone il valore fondante della sfera profana, in questo caso del momento aurorale del lavoro come appropriazione della natura (vedi oltre) e della forma economica come momento centrale di significazione e organizzazione del mondo culturale.

Il pregiudizio irrazionalista cui accennavamo, e di cui vedremo alcune manifestazioni concrete, si è particolarmente accampato in quel settore del pensiero etnologico (da cui, a ben vedere, preconettualmente proviene) che più propriamente riguarda la teoria delle «origini» dell'umano e civile comportamento, negli imperscrutabili primordi dell'umanità. In sostanza molti, anzi la maggior parte dei teorici di etnologia e di storia delle religioni, si sono via via impadroniti della documentazione relativa ad usi, costumi, credenze dei popoli primitivi attuali, dando di essi proprie interpretazioni le quali più o meno giustificatamente finiscono, in un modo o nell'altro, con il coartare e alterare i fenomeni in questione, rispetto alla loro autentica funzione. Salvo le varianti, per noi accessorie, tra le singole scuole e i singoli sistemi «teorici», prevalgono di gran lunga su tutte, le tesi volte unanimemente a mostrare gli elementi della vita civile e della cultura profana, particolarmente economica, come aventi la loro più autentica origine in altrettante esperienze di vita religiosa.

Per i suddetti teorici l'intera vita profana utilitaristicamente impegnata, razionalisticamente ispirata, trae la sua origine, sia in senso logico che cronologico, da una vita primordiale, in illo tempore carica di vibrazioni sacrali, antiutilitaristica per eccellenza, irrazionalisticamente ispirata (LANTERNARI 1959: 23-24).

Contro questo tipo di prospettive, in cui egli accumuna la fenomenologia religiosa, una certa antropologia francese – ad esempio Lévy-Bruhl – e studiosi di altra provenienza, propone una analisi che si radica nelle condizioni materiali dell'esistenza dei gruppi in esame. Che si parli delle feste del raccolto, dell'offerta primiziale, del ritorno dei morti o dell'orgia, le diverse forme religiose e culturali sono comprese entro una cornice che ha il suo cardine nelle forme di produzione economica e nelle connesse strutture di organizzazione sociale e politica. Il rovesciamento di prospettiva è evidente e esplicito. Questo gli consente di liquidare la possibilità di una analisi del momento sacrale conchiusa in se stessa:

L'astrarre sistematicamente, da parte dello studioso, dall'organismo della cultura, è conseguenza di un arbitrio metodologico: quello per cui si attribuisce un senso obiettivo, adinamico, adialettico ad esperienze intrinseche – quelle religiose – dinamicamente inserite entro una dialettica vitale. Insomma, se è vero che per la coscienza religiosamente impegnata il “profano” è giustificato dal “sacro” e il sacro preordinato al profano: se è vero che

per la coscienza religiosamente impegnata un ordine eterno, immutabile (sacrale) sta alla origine e al termine della vita profana; è vero altresì che la cultura – sia profana che religiosa – procede e si trasforma in contraddizione dialettica con la pretesa d’immutabilità e d’eternità accampata dal sacro considerato in se stesso (cioè mito e rito). (LANTERNARI 1959: 32)

Lo stesso de Martino, nella sua breve introduzione, sottolinea il nesso tra regimi materiali di esistenza e espressioni concrete della vita religiosa:

In generale ogni simbolo mitico-rituale offre un quadro di protezione e di reintegrazione esistenziale, nel quale si ricapitola il passato e si apre la prospettiva del futuro, in una vibrante intensificazione di significati: il capodanno costituisce in modo eminente un quadro del genere, variamente figurato e colorato e vissuto in rapporto ai concreti regimi esistenziali in cui la festa ha avuto origine, si celebra e assolve la sua funzione. (DE MARTINO 1959: 15)

L’influenza delle prospettive teoriche demartiniane è evidente. Ritorna più volte, nell’analisi degli specifici contesti, il tema del rito (o del complesso religioso) come riscatto da situazioni di angoscia. Il rito come momento risolutivo della crisi (mai però esplicitata da Lanternari in termini di “crisi della presenza”), come possibilità di agire nella storia superando il rischio dell’annientamento. In questo si ritrova in nuce l’analisi di de Martino cui Lanternari fa più volte riferimento esplicito. Allo stesso modo il costante confronto con la psicologia e la psicopatologia, per stessa ammissione dell’autore, proviene da de Martino⁷.

L’offerta primiziale ai defunti e la festa annua dei morti formano un complesso religioso unitario, che appartiene in proprio alle più elementari società agricole. Consumare il prodotto per sé è compito e fine, in senso puramente economico, del tempo profano; offrirlo ai morti, alienarlo è funzione – in senso antieconomico e rituale – del tempo sacro: l’atto esprime la crisi aperta dal cessato contatto operativo tra l’uomo e la terra.

[...] L’astinenza alimentare accentua e intensifica il valore dell’offerta che le tiene dietro, mentre l’offerta adempie totalitariamente la rinuncia iniziata nell’atto di astinenza. *L’offerta esprime la crisi di fallimento ma esprime altresì, limitata com’è al simbolo, il riscatto culturale della crisi.* (LANTERNARI 1959: 393, enfasi dell’autore)

Come detto, il punto centrale, rimarcato a più riprese nelle conclusioni, ancora in polemica con la fenomenologia religiosa, è la necessità di porre al centro il nesso tra produzione simbolica, o meglio dire di senso religiosamente declinato, e modi di produzione:

Il Capodanno religioso è così intimamente legato alle forme del vivere profano, alle esperienze vitali del gruppo, che non si può capirne il valore religioso prescindendo dalla considerazione delle specifiche condizioni del

vivere, cioè in definitiva dagli aspetti più salienti di cultura profana. In tal senso mette conto di sottolineare ancora una volta un'istanza fondamentale per ogni indagine storico-religiosa: l'istanza – dico – di valutare in maniera adeguata gli aspetti non-religiosi della vita e della cultura. (LANTERNARI 1959: 453)

Un materialismo tenue?

Nell'edizione del 1959, però, Marx non viene mai citato. Sembrerebbe che l'autore abbia come una esitazione e, pur costruendo un'opera di chiaro impianto materialista in cui il rapporto tra il momento vitale della produzione (l'economico) e la produzione di senso (il simbolico) è evidente, eviti un esplicito confronto con la produzione marxiana e marxista. Eppure, è proprio di un chiaro riferimento al marxismo che parla Sanguineti nella sua introduzione più sopra citata. Di più, recensendo il lavoro di Lanternari nel 1960 Angelo Brelich lo definì un libro di impostazione storicista e marxista. La recensione di Brelich è citata a pagina 7 della edizione de *La grande festa* del 1976. È significativo che nel riportarla Lanternari senta il bisogno di aggiungere tra parentesi prima del termine marxista "con larga approssimazione, oggi diremmo".

Come se il confronto col marxismo fosse, in quel libro, a uno stadio embrionale e non ancora sistematico.

È lo stesso Lanternari a discuterne nella riedizione del 1976. Anzi, tra le ragioni della riedizione a 17 anni di distanza pone, tra le altre cose, l'esigenza di un maggior confronto col marxismo. Lo studioso adduce come ragione di quel tenue confronto un contesto di studi poco propizio:

Dobbiamo dire che non esisteva, in Occidente, né una etnologia né una scienza delle religioni marxiste che fossero criticamente consapevoli e scientificamente accettabili [...] Quanto all'Italia, tolto de Martino che perseguiva un marxismo mediato da Gramsci e in un modo molto soggettivo, la cultura ufficiale la cultura ufficiale si riferiva, come alle uniche fonti per un'etnologia e per una scienza delle religioni marxiste, a qualche autore sovietico. (LANTERNARI 1976: 7)

La spiegazione appare un po' debole, se non altro per il rapporto che lega l'autore con de Martino, il cui rapporto col marxismo, mediato da Gramsci, è comunque complesso. Più convincente la spiegazione che la etnologia marxista francese aveva cominciato a svilupparsi proprio in quegli stessi anni, così come nuovi indirizzi nell'antropologia economica. Alla fine, dunque parrebbe che sia la necessità di ignorare una ortodossia marxista

di stampo sovietico, così come un panorama internazionale in cui certi temi e prospettive erano ancora in embrione, che abbia reso se non altro più tenue la prospettiva materialista del volume. Probabilmente, a questo va aggiunto l'urgenza della polemica con gli indirizzi fenomenologici che ha schiacciato la prospettiva.

Nell'edizione del 1976, che non ritocca il testo, ma aggiunge una nuova introduzione (e un nuovo capitolo), il confronto è più esplicito:

Che il mito-rito si presenti qui come parte costitutiva del processo di produzione non contraddice, anzi conferma la formulazione che ci ha dato Marx stesso del concetto di produzione come "appropriazione della natura da parte dell'individuo entro e mediante una determinata forma di società" (*Per la critica dell'economia politica*). Ma c'è di più: il mito-rito è insieme una forma di produzione ed uno "strumento di produzione". È una forma di produzione in quanto, come fatto culturale, partecipa del movimento di "appropriazione della natura": è infatti reinterpretazione umanizzata, attraverso l'immaginazione, del dato naturale, e dunque è creazione. Di questo valore positivo del mito, con riferimento alla civiltà arcaiche, è cosciente anche Marx là dove scrive: "Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione" (*ibidem*). Il mito-rito è, in questo senso, produzione immaginativa destinata – tanto quanto la produzione materiale – al consumo sociale. (LANTERNARI 1976: 12)

Quel che è interessante notare è come il riferimento al Marx di *Per la critica dell'economia politica* permetta di inquadrare in forma nuova il rapporto tra produzione simbolica, momento del vitale (che è come Lanternari, utilizzando una terminologia demartiniana, si riferisce nel testo all'economico) e rapporto con la natura.

Se il momento del "vitale" è il momento aurorale dell'appropriazione della natura in una determinata forma di società, allora si manifesta una concezione meno tenue dell'impianto materialista. Una concezione in cui la produzione materiale e quella simbolica non possono essere scisse e in cui le condizioni materiali dell'esistenza e i rapporti di produzione, intesi come specifiche forme storiche, rappresentano le cornici ineludibili della produzione di senso e delle forme del religioso.

Note

⁽¹⁾ Un rischio, quello dell'abbandono della comparazione individuante, di cui sembra avere coscienza l'Autore che, infatti, nella prefazione al volume del 1959 scrive: «Quali che siano i risultati raggiunti, è convinzione nostra che la storia (poiché l'etnologia è pur essa storiografia) si studia proficuamente se si procede – ci si consenta l'espres-

sione – dal piano al vertice, insomma saggiando la multiforme realtà e di lì risalendo alla sintesi: benché nel caso nostro si tratti di sintesi che riconosce fundamentalmente l'autonomia delle forme storiche particolari» (LANTERNARI 1959: 17-18).

⁽²⁾ Anche Di Nola, come Lanternari, si dedicò nella prima parte del suo percorso scientifico a tematiche di carattere religioso per poi aprirsi in seguito a questioni più direttamente legate ai processi di salute e malattia e ai rituali terapeutici.

⁽³⁾ Per una bibliografia completa di Vittorio Lanternari si rimanda a: Antonietti, Gioia, Schirripa (1998).

⁽⁴⁾ Il titolo del saggio fu suggerito da de Martino (LANTERNARI 1997: 16).

⁽⁵⁾ Questo paragrafo riprende, con modifiche, quanto sostenuto in SCHIRRIPA 2019.

⁽⁶⁾ Nell'analisi del testo mi riferirò alla seconda edizione del 1974. Rispetto a quella del 1960, contiene una nuova prefazione, che riassume il dibattito sui movimenti religiosi e fornisce una prospettiva teorica più densa, e piccole correzioni. Cambia, naturalmente, la numerazione delle pagine.

⁽⁷⁾ Cfr. pagina 9 dell'edizione del 1976.

Bibliografia

ANTONIETTI D., GIOIA F., SCHIRRIPA P. (a cura di) (1998), *Vittorio Lanternari. Bibliografia 1950-1998*, Liguori, Napoli.

DE MARTINO E. (1959), *Nota introduttiva*, pp. 15-16, in LANTERNARI V., *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano.

“Current Anthropology” (1965), *Book review The Religion of Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, by Vittorio Lanternari, Vol. 6(4): 447-465.

LANTERNARI V. (1959), *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano.

LANTERNARI V. (1972), *Riconsiderando i movimenti social-religiosi nel quadro dei processi di acculturazione*, “Religioni e civiltà”, Vol. 1 (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, nuova serie I): 31-68.

LANTERNARI V. (1974 [1960]), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (nuova edizione, riveduta e ampliata), Feltrinelli, Milano.

LANTERNARI V. (1976), *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, 2ª edizione, Dedalo, Bari.

LANTERNARI V. (1997), *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi postdemartiniani*, Napoli, Liguori.

MASSENZIO M., ALESSANDRI A. (2013), *La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto de Martino*, “Archives de sciences sociales des religions”, Vol. 161: 127-145.

MEYER B. (2004), *Christianity in Africa: from African independent to Pentecostal-Charismatic churches*, “Annual Review of Anthropology”, Vol. 33: 447-474.

PIZZA G. (2015), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma.

SANGUINETI E. (2004), *In margine a un capolavoro*, pp. 5-11, in LANTERNARI V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, 3ª edizione, Bari, Dedalo.

SCHIRRIPIA P. (2019), *I "Movimenti religiosi" di Vittorio Lanternari: l'autonomia del religioso all'interno di una concezione materialista della storia*, pp. 347-365, in RICCI A. (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, CISU, Roma.

Scheda sull'Autore

Pino Schirripa è nato a Martone (provincia di Reggio Calabria) nel 1960. È professore associato di discipline demotnoantropologiche presso il Dipartimento di Storia, antropologia, religioni, arte, spettacolo della Sapienza Università di Roma. Da più di venti anni svolge ricerche sul campo in Ghana e Etiopia e attualmente dirige la Missione Etnologica Italiana in Ghana e la Missione Etnologica Italiana in Tigray – Etiopia. Si occupa prevalentemente di antropologia medica, antropologia religiosa e migrazioni. Membro del direttivo della SIAM, è membro della redazione della rivista *L'Uomo*.

Tra le sue pubblicazioni *L'ambulatorio del guaritore* (curato con P. Vulpiani, Argo, Lecce, 2000); *Le politiche della cura* (Argo, Lecce, 2005); *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray, Ethiopia)* (a cura di, LIT Verlag, Münster, 2010); *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo* (a cura di, CISU, Roma, 2012); *La vita sociale dei farmaci* (Argo, Lecce, 2015); *Competing orders of medical care in Ethiopia* (Lexington Books, Lanham, 2019).

Riassunto

La grande festa e i Movimenti religiosi, una prospettiva materialista nell'antropologia religiosa

Il testo analizza i due volumi di Lanternari usciti nel 1959 e 1960. Dopo aver inquadrato la prospettiva teorica dello studioso italiano nel contesto della tradizione di studi che risale a Pettazzoni, si illustra l'intenso rapporto che egli ebbe con Ernesto de Martino, la cui influenza nei due volumi è evidente.

L'analisi dei due testi vuole evidenziare come Lanternari partecipi in modo originale al rinnovamento dell'antropologia italiana. La cosa è evidente sia per la nuova prospettiva analitica che emerge ne *La grande festa*, sia per il tema dei millenarismi, al centro del volume sui movimenti religiosi, vista nella sua funzione anticoloniale. Tema sicuramente nuovo nel panorama italiano. La tesi è che, attraverso i due volumi e soprattutto il primo, Lanternari abbia costruito una antropologia religiosa di stampo materialista. Cosa che diventa esplicita, anche nelle parole dell'Autore, con la riedizione de *La grande festa* del 1976.

Parole-chiave: Antropologia religiosa, materialismo storico, de Martino

Resumen

La gran fiesta y los Movimientos Religiosos, una perspectiva materialista en la antropología religiosa

El texto analiza los dos volúmenes de Lanternari publicados en 1959 y 1960. Después de enmarcar la perspectiva teórica del investigador italiano en el contexto de la tradición de estudios que se remonta a Pettazzoni, se ilustra la intensa relación que mantuvo con Ernesto de Martino, cuya influencia es evidente en los dos volúmenes.

El análisis de los dos textos tiene como objetivo destacar cómo Lanternari participó de forma original en la renovación de la antropología italiana. Esto es evidente tanto por la nueva perspectiva analítica que surge en *La grande festa*, como por el tema del milenarismo, en el centro del volumen sobre los movimientos religiosos, visto en su función anticolonial. Este es sin duda un tema nuevo en el panorama italiano.

La tesis es que, a través de los dos volúmenes y especialmente del primero, Lanternari ha construido una antropología religiosa de tipo materialista. Esto se hace explícito, incluso en las palabras del autor, con la reedición de *La grande festa* en 1976.

Palabras clave: Antropología religiosa, materialismo histórico, de Martino

Résumé

La grande fête et les Mouvements religieux, une perspective matérialiste en anthropologie religieuse

Le texte analyse les deux volumes de Lanternari publiés en 1959 et 1960. Après avoir encadré la perspective théorique du savant italien dans le contexte de la tradition d'études remontant à Pettazzoni, on illustre l'intense relation qu'il a entretenue avec Ernesto de Martino, dont l'influence est évidente dans les deux volumes. L'analyse des deux textes vise à montrer comment Lanternari a participé de manière originale au renouvellement de l'anthropologie italienne. Ceci est évident tant pour la nouvelle perspective analytique qui émerge dans *La grande festa*, que pour le thème du millénarisme, au centre du volume sur les mouvements religieux, vu dans sa fonction anticoloniale. Il s'agit certainement d'un nouveau thème dans le panorama italien. La thèse est que, à travers les deux volumes et surtout le premier, Lanternari a construit une anthropologie religieuse de type matérialiste. Cela devient explicite, même dans les mots de l'auteur, avec la réédition de *La grande festa* en 1976.

Mots-clés: Anthropologie religieuse, matérialisme historique, de Martino

