

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Tesi di laurea in Storia delle Religioni

L'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA IN ITALIA
E L'OPERA DI VITTORIO LANTERNARI

RELATORE

prof. Pier Angelo Carozzi

LAUREANDA
Elena Benoni

ANNO ACCADEMICO 2000/2001

ai miei genitori

INDICE

Introduzione	pag.	1
---------------------	-------------	----------

I PARTE

LE SCIENZE RELIGIOSE IN ITALIA

1. Lo studio scientifico delle religioni	pag.	7
1.1 L'indirizzo storico-comparativo di Raffaele Pettazzoni	pag.	9
1.2 L'indirizzo fenomenologico di Mircea Eliade	pag.	12
2. La storia delle religioni aperta all'antropologia	pag.	17
2.1 Raffaele Pettazzoni	pag.	18
2.2 Angelo Brelich	pag.	21
2.3 Ernesto De Martino	pag.	25
3. L'antropologia religiosa	pag.	31
3.1 La fase romantico – risorgimentale	pag.	31
3.2 Il periodo tra le due guerre	pag.	38
3.3 Il secondo dopoguerra	pag.	43

II PARTE

VITTORIO LANTERNARI

4. La formazione scientifica di Vittorio Lanternari	pag.	51
5. Il metodo di ricerca	pag.	59
5.1 Il comparativismo storico-dialettico	pag.	64
5.2 Il dinamismo culturale	pag.	70
5.3 La ricerca sul campo	pag.	75
5.4 L'alleanza con Ernesto De Martino	pag.	80
5.5 La polemica nei confronti degli irrazionalismi e in particolare di Mircea Eliade	pag.	87
5.6 Il dibattito sull'antropologia culturale italiana	pag.	94
6. I nodi del problema religioso	pag.	101
6.1 Lo studio della festa	pag.	103
6.2 Lo studio del rapporto tra Occidente e Terzo Mondo	pag.	114
6.3 Dall'antropologia all'etnopsichiatria	pag.	138
6.4 Nuovi sviluppi dell'antropologia: tra ecologia e bioetica	pag.	147
7. Colloquio con Vittorio Lanternari del 9 maggio 2001	pag.	155
Una conclusione <i>in fieri</i>	pag.	175
Bibliografia	pag.	179

INTRODUZIONE

Questo lavoro è nato innanzitutto dall'interesse per le problematiche antropologiche e storico-religiose presente in me già prima di intraprendere gli studi universitari, ma che in questi anni ho avuto modo di maturare e approfondire.

Lo studio dell'opera di Vittorio Lanternari quindi ha rappresentato la possibilità di conciliare una "passione" ancora astratta e indefinita con l'approccio concreto a temi per me estremamente importanti ed attuali analizzati con un metodo, quello storico-comparativo, che unisce rigore scientifico, solidità di pensiero e analisi di dati reali, metodo al quale ho cercato, nella presente ricerca, di accostarmi.

Ho pensato di suddividere il mio lavoro in due parti complementari l'una all'altra: nello specifico, la prima parte costituisce il retroterra in cui contestualizzare la formazione e l'attività di studio e di ricerca di Vittorio Lanternari; la seconda poi, a partire dalla formazione scientifica dell'autore, ne analizza la metodologia di lavoro e, in modo sintetico, i contenuti e le problematiche da lui trattate durante tutta una vita dedicata allo studio e alla ricerca.

Analizzare l'opera e la metodologia di Lanternari in relazione al filone di studi cui appartiene (mi riferisco agli studi storico-religiosi della scuola romana fondata da Raffaele Pettazzoni) è importante per sottolineare tanto

la continuità quanto lo sviluppo autonomo e originale del suo pensiero.

Credo di poter affermare con forza l'attualità delle argomentazioni e dei temi affrontati da Lanternari: l'attenzione alla contemporaneità e alla realtà circostante ha sempre rappresentato per l'autore lo stimolo iniziale per indagini e ricerche costantemente verificate, con metodo e rigore scientifico, sul piano storico.

L'intento di questo mio lavoro è stato pertanto quello di affermare l'importanza che Lanternari, con la sua opera, ha nell'ambito degli studi storico-religiosi italiani e della disciplina dell'antropologia religiosa in particolare.

Nell'impostazione da lui adottata la religione viene ad essere un fenomeno puramente culturale, con dinamiche e significati propri secondo la civiltà e il momento storico in cui si sviluppa. Questa laicità della disciplina ha assicurato ad essa, negli anni, l'obiettività, aspetto più volte al centro dei dibattiti metodologici riguardanti l'antropologia.

Dall'opera di Lanternari emerge inoltre chiaro, accanto alla continua ricerca e ad un'infaticabile attività di studio, l'impegno etico, sociale e politico dell'uomo; è costante nei suoi testi il richiamo a valori autentici e dinamici e ad un'azione pienamente responsabile. La scienza si fonde quindi continuamente con l'umanità, con l'esistente. Corollario e prova tangibile di questo è stato per me l'incontro avuto con Lanternari il 9 maggio 2001

(riportato per intero nel settimo ed ultimo capitolo); estremamente coinvolgente nel ripercorrere le tappe delle sue ricerche, critico, a volte persino pungente, nell'analisi di alcuni fenomeni contemporanei, dalle sue parole è emersa una forte passione e, in alcuni momenti, un po' di commozione, specialmente quando si è trattato di ricordare persone come il collega e amico Ernesto De Martino.

Al professor Vittorio Lanternari quindi, per la sua disponibilità ad incontrarmi e per aver reso, attraverso i suoi studi, stimolante e piacevole il mio lavoro di tesi, vanno tutta la mia stima e la mia riconoscenza.

Un grazie al professor Pier Angelo Carozzi per aver assecondato i miei interessi e per avermi incoraggiato e sostenuto nella mia ricerca.

Un ringraziamento particolare infine va al professor Mario Gandini per l'accoglienza riservatami nella biblioteca "Giulio Cesare Croce" di S. Giovanni in Persiceto, presso la quale cura l'archivio dell'illustre concittadino Raffaele Pettazzoni (la biblioteca possiede infatti la più ampia raccolta europea degli scritti di e su Raffaele Pettazzoni e dei suoi allievi), per l'interesse che ha mostrato per il mio studio e, non da ultimo, per la sua disponibilità nel procurarmi tutto il materiale di cui avevo bisogno.

I PARTE

LE SCIENZE RELIGIOSE IN ITALIA

1. LO STUDIO SCIENTIFICO DELLE RELIGIONI

La storia delle religioni in Italia diventa una disciplina scientifica nel 1912, quando ad Uberto Pestalozza,¹ membro del gruppo dei modernisti milanesi, viene affidato l'incarico di insegnamento alla Reale Accademia scientifico-letteraria di Milano. È solo nel 1924 però, subito dopo la riforma scolastica avviata da Giovanni Gentile, che viene assegnata la prima cattedra universitaria di ruolo di storia delle religioni a Roma. Il primo titolare fu Raffaele Pettazzoni.²

“La storia delle religioni (...) è del tutto moderna. Si può dire che nacque, col nome di *scienza delle religioni*, circa sessant'anni fa. Due uomini la tennero a battesimo: Federico Max Müller e Edoardo Burnett Tylor”.³

¹ U. PESTALOZZA (1872-1966) fu quindi il primo docente italiano di storia delle religioni. I suoi studi si rivolsero subito alle antichità classiche per poi focalizzarsi sulla religione mediterranea indoeuropea. Delle sue opere si ricordano: *Pagine di religione mediterranea*, vol.I Milano 1942; vol.II Milano 1945; *La religione di Ambrogio*, Milano 1949; *Religione mediterranea*, Milano 1951; *Eterno femminile mediterraneo*, Venezia 1954, Vicenza 1996²; *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze 1964.

² R. PETTAZZONI (1883-1959), si può considerare a tutti gli effetti il fondatore della storia delle religioni in Italia. Dopo aver conseguito la libera docenza insegnò all'Università di Bologna dal 1914 al 1922, per poi passare a Roma nel 1923 come titolare della prima cattedra di storia delle religioni. Nel 1925 fondò la rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”. Le sue opere principali sono: *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912; *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921; *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol.I, *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Bologna 1922; *La confessione dei peccati*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1929-36; *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955; *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

³ R. PETTAZZONI, *Svolgimento e caratteri della storia delle religioni*, Laterza, Bari 1924, un opuscolo di pp.26.

A Max Müller,⁴ tedesco, faceva riferimento la scuola filologica, a Tylor,⁵ inglese formatosi alla scuola dell'evoluzionismo, la scuola antropologica.

Mentre la ricerca filologica si fondava su documenti scritti e su ritrovamenti archeologici, la ricerca antropologica si svolgeva direttamente “sul campo” presso quelle popolazioni la cui cultura si radicava su una tradizione orale. In paesi colonialisti come l'Inghilterra di Tylor l'indagine antropologica ha trovato terreno fertile: erano molti infatti i territori delle colonie inglesi nei quali, già dal Settecento, si potevano compiere nuove studi direttamente *in loco*.

Raffaele Pettazzoni, riferendosi a questi due orientamenti d'indagine così diversi parla di dualismo, un dualismo che trova nella storia il suo stesso superamento.

Da una parte le due discipline sembravano prendere le distanze dalla prospettiva storica: la scuola antropologica si occupava, per definizione, dei popoli “senza storia”, e tutta l'umanità, secondo i suoi schemi, doveva pas-

⁴ FR. M. MÜLLER (1823-1900), tedesco di origine e di formazione, si trasferì successivamente in Gran Bretagna. Insegnò ad Oxford lingue moderne e grammatica comparata. Fu direttore e collaboratore della grande collana *The sacred books of the East*, composta di 51 volumi di traduzioni di testi induisti (1875-94), scrisse in 20 volumi i *Collected works* e si occupò di linguistica in *The science of language* (1861-63).

⁵ E. B. TYLOR (1832-1917), inglese di origine quacchera, venne iniziato all'etnologia da un viaggio in Messico; dopo molte pubblicazioni ottenne nel 1896 la cattedra di antropologia a Oxford. La sua opera principale, nella quale egli espone la sua teoria evoluzionista è *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* del 1871.

sare per gli stessi gradini della scala evolutiva (animismo, politeismo, monoteismo). Nella scuola filologica d'altro canto, era notevole la tendenza ad una pseudostoria che si concretizzava nella ricerca di una religione che fungesse da paradigma per tutte le altre.

Dall'altra parte non bisogna comunque dimenticare che nella ricerca filologica è il testo, nella sua concretezza storica, ad essere al centro degli studi; e anche nell'antropologia, affiora l'esigenza di tracciare una storia delle stesse civiltà "inferiori". Ecco allora che la storia diventa il termine unico che unisce e fonde in un'unica storia delle religioni l'antropologia e la filologia di fine '800.

1.1 L'indirizzo storico-comparativo di Raffaele Pettazzoni

Raffaele Pettazzoni si può considerare a tutti gli effetti il fondatore in Italia della "storia delle religioni" come disciplina scientifica autonoma, indipendente dalla tradizione storica confessionale presente a quel tempo (e tuttora peraltro operante) nel nostro paese.

L'orientamento laico e il metodo storico-comparativo sono tra i principi fondamentali proposti da Pettazzoni e seguiti da tutti gli studiosi che si

riconoscono nel suo indirizzo di pensiero e nel suo metodo di ricerca.

Applicare il metodo storico-comparativo significa confrontare due o più civiltà e riuscire a coglierne tanto le differenze quanto le omologie tenendo sempre presente il contesto sociale e culturale nel momento storico preciso in cui vengono analizzate. Non si deve dimenticare infatti che la cultura muta con il passare del tempo, per questo motivo “nella prospettiva d’una scienza delle religioni orientata secondo l’indirizzo storico-comparativo, è altrettanto significativo il processo di genesi e di sviluppo delle religioni, quanto quello del loro declino e dell’eventuale estinzione o risorgenza”.⁶

L’altro presupposto fondamentale della scuola pettazzoniana è la laicità della prospettiva storico-religiosa, cioè la sua completa estraneità da ogni principio confessionale, fideistico o metafisico. I fatti religiosi vengono dunque studiati non come delle verità rivelate bensì come problemi storici e concreti.

Il fenomeno religioso risulta allora evidente nella sua globalità (che comprende gli aspetti simbolici, cognitivi, sociologici e culturali) e nella sua dinamicità.

⁶ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997, p.77.

Il comparativismo storico perseguito dalla scuola romana di storia delle religioni si differenzia così sia dallo storicismo idealista di Benedetto Croce, sia dall'irrazionalismo anti-storicista di studiosi quali Gerardus van der Leeuw⁷ e Mircea Eliade.⁸

È quindi da respingere sia “la costruzione hegeliana di una storia delle singole religioni dedotta *a priori* dalla dialettica dello spirito”⁹, sia il concetto di una religione-tipo, archetipo di tutte le altre.

Fra i tratti più importanti che distinguevano la storia delle religioni da altre discipline analoghe, vi era il rifiuto categorico dell'etnocentrismo. “L'interesse di Pettazzoni, di Brelich e – secondo modalità diverse – di De Martino per le culture ‘altre’, profondamente distinte nelle loro singole e

⁷ G. VAN DER LEEUW (1890-1950) è considerato il fondatore della fenomenologia della religione. La sua opera più nota è *Phänomenologie der Religion*, 1933, (tr. it. Boringhieri, Torino 1960). La fenomenologia di van der Leeuw è influenzata dalla filosofia di Husserl (da cui riprende il concetto di epochè, ovvero la sospensione del giudizio che il fenomenologo deve esercitare, se vuole individuare l'essenza del fenomeno studiato) ma anche dalla teoria dell'*Erlebnis* di Dilthey e da alcuni temi dell'esistenzialismo di Heidegger. Secondo van der Leeuw la fenomenologia della religione ha lo scopo di “comprendere” l'essenza della religione ed è per questo una disciplina ermeneutica. È fondamentale in questa teoria l'intuizione del fenomenologo (paragonata dall'autore all'intuizione dell'artista): è in lui infatti che il sacro si manifesta con tutta la sua potenza. Pur avendo rappresentato il superamento delle posizioni del naturalismo positivista, la fenomenologia della religione viene criticata per il suo carattere storico e soggettivistico. Cfr. E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto in Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ARGO, Lecce 1995, pp.47-74.

⁸ M. ELIADE (1907-1986) studiò all'Università di Bucarest dove seguì le lezioni del metafisico Nae Ionesco (ideologo vicino alla destra romena di Codreanu) rimanendone fortemente influenzato. Nel 1927 fece un viaggio in Italia (tornerà l'anno successivo per la sua tesi di laurea su Marsilio Ficino e Giordano Bruno). Qui conobbe Ernesto Buonaiuti e Vittorio Macchioro. Nel 1928 si trasferì in India dove visse per un periodo studiando il sanscrito e le religioni antiche orientali. Tornato in Romania fu nominato consigliere culturale dell'ambasciata romena di Londra; nel 1941 fu mandato a Lisbona e di lì trovò rifugio in Francia dove insegnò per alcuni anni. Tornò spesso a Roma dove venne a contatto con illustri studiosi come il Pettazzoni. Tra le sue opere (tradotte quasi tutte in italiano): *Techniques du yoga*, 1948, (tr. it. Einaudi, Torino 1952); *Le mythe de l'éternel retour*, 1948, (tr. it. Borla, Torino 1968); *Traité d'Histoire des religions*, 1949, (tr. it. Boringhieri, Torino 1976); *Images et symboles*, 1952, (tr. it. Jaca Book, Milano 1987); *Le sacré et le profane*, 1963, (tr. it. Boringhieri, Torino 1973).

⁹ R. PETTAZZONI, *Svolgimento e caratteri della storia delle religioni*, op. cit.

inconfondibili realtà, non può in alcun modo essere equiparato e confuso con l'interesse di chi studiava la storia ecclesiastica, o la letteratura tedesca o magari la storia dell'arte giapponese mantenendosi totalmente ed esclusivamente fedele nell'intimo ad un'ideologia eurocentrica, quale poteva essere – tra le tante – l'idealismo italiano. Il contatto con le culture 'altre'(...) rappresentò per la Scuola romana uno scambio dinamico, in cui l'oggetto del sapere interagiva dialetticamente col soggetto. Questa era la forza del metodo comparativo, la sua novità e il suo ardimento”.¹⁰

1.2 L'indirizzo fenomenologico di Mircea Eliade

Anche la fenomenologia religiosa, che si presenta come soluzione alternativa al metodo storico, ha fatto propria l'istanza comparativista, senza però tenere conto dei fattori dinamici che comportano trasformazioni e mutamenti: i fatti religiosi così vengono astratti dal loro contesto sociale e culturale e, isolati, formano l'essenza della religione considerata come categoria autonoma, innata e universale.

¹⁰ R. MASTROMATTEI, *Un metodo in fieri*, in *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari 1982, pp.372-373.

Utilizzando il materiale storico proveniente dalle varie culture la fenomenologia cerca di risalire agli elementi costanti delle più diverse esperienze religiose, in modo da mostrare come queste non siano altro che manifestazioni di una realtà o di una struttura comune a tutte. I modelli costruiti *a posteriori*, sulla base del materiale documentario, vengono quindi arbitrariamente postulati *a priori*. Ecco allora che la fenomenologia trascura proprio ciò che più interessa allo storico, ovvero la diversità e l'originalità di ciascuna creazione culturale.

Anche la teologia e la psicologia religiosa inoltre, considerano i fatti religiosi del tutto a sé stanti, staccati dalla storia, rischiando di cadere nelle stesse aporie della fenomenologia.

“Fenomenologia, psicologia, teologia, ritengono insignificanti i rapporti fra lo ‘specifico-religioso’ e ‘l’extra-specifico’. Esse fermano la propria attenzione sul fenomeno religioso irrelato e chiuso nella sua dimensione ‘specifico’. La storia delle religioni di indirizzo storicista-antropologico, invece, pone al centro dei propri interessi gli svariati e mutevoli rapporti fra lo specifico e l’extra-specifico, per intendere il fenomeno religioso nella sua dimensione globale”.¹¹

¹¹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.79.

Inoltre la fenomenologia, considerando la religione una “rivelazione” del sacro, ignora lo svolgimento, inteso come formazione e sviluppo, che sta dietro ad ogni fenomeno (e quindi anche al fenomeno religioso).

Il romeno Mircea Eliade è lo storico delle religioni che meglio rappresenta l’indirizzo fenomenologico; con le sue opere, diffuse in Italia a partire dagli anni ’60, contribuì all’evasione mistica e irrazionalista di molti giovani e all’utilizzo apologetico della storia delle religioni anche in ambito cattolico.

La sua filosofia della storia è in netto contrasto con l’indirizzo storico-comparativo di Pettazzoni: per Eliade la storia non è che iterazione dell’identico, delle origini, tanto che le società “primitive”, attraverso i loro riti e i loro miti non fanno altro che esprimere la “nostalgia del paradiso”; per lui i fenomeni religiosi sono tutti riconducibili ad alcune strutture archetipali metastoriche.

Secondo lo studioso romeno una storia delle religioni deve svolgersi come una fenomenologia comparata delle “ierofanie”¹² più diverse ed eterogenee, volta ad individuare in esse la comune modalità di manifestarsi del sacro e di conseguenza le strutture principali di tutti i sistemi mitico-religiosi.

¹² M. Eliade si riferisce qui ai miti, il cui valore sta proprio nell’essere “rivelazioni del sacro”.

Pettazzoni nei suoi *ultimi appunti* attacca il collega romeno criticandone la filosofia e la metodologia: “Ne viene fuori una filosofia delle religioni per la quale la religione è tutta rivolta al passato, come stato paradisiaco, da cui procede una decadenza (salvo il ritorno ciclico al tempo auroreale), e quindi una disperazione umana, una viltà, una sfiducia nel corso attuale della vita”;¹³ per Pettazzoni invece la religione è “di questo mondo, non dell’evasione da questo mondo; non il terrore della storia, il pessimismo, il disprezzo della vita, l’evasione dal mondo, l’aspirazione a un altro mondo, bensì la religione come serena consapevolezza della condizione umana, nella speranza di costruire un migliore avvenire terreno, nella consapevolezza del mistero e nella suggestione stessa del mistero. La religione come fattore positivo della vita”.¹⁴

¹³ R. PETTAZZONI, *Gli ultimi appunti*, (a cura di A. Brelich), in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXX (1960).

¹⁴ *Ibidem*.

2. LA STORIA DELLE RELIGIONI APERTA ALL'ANTROPOLOGIA

Grazie alle premesse metodologiche poste dalla scuola di Pettazzoni e alla prospettiva olistica e pluridimensionale fornita dal metodo storico-comparativo si arriva all'unità di storia ed etnologia.

Secondo Pettazzoni infatti attraverso lo studio delle religioni “primitive” si comprendono anche elementi caratteristici di altre civiltà sia antiche che moderne.

“La produzione scientifica di Pettazzoni tocca le civiltà più diverse di ogni epoca e i problemi teorici e d'interpretazione più vari (...). Questo scienziato può dirsi perciò il primo e ultimo esponente di una Storia delle religioni umanisticamente trattata nella sua accezione universale, senza confini né di epoche né di spazi geografici né di ambienti etnici”.¹

La nuova scienza delle religioni che così si è formata, non è più costituita da un sapere frammentato e settoriale che si riferisce solo all'esame di specifici documenti filologici, ma si occupa anche delle religioni più arcaiche prive di testi scritti.

Si può dire allora che la prospettiva antropologica nello studio delle religioni sia nata proprio con Pettazzoni: secondo questa prospettiva la reli-

¹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.125.

gione è vista come un aspetto particolare della cultura e il fatto religioso assume significato solo all'interno della dinamica della cultura medesima.

Questa apertura all'antropologia è comune a due allievi di Pettazzoni, sia ad Angelo Brelich² che ad Ernesto De Martino.³ In particolare Brelich studia le trasformazioni culturali che avvengono nelle religioni delle civiltà antiche "superiori" confrontandole con i sistemi mitico-rituali presenti nelle civiltà precedenti, arcaiche, mentre De Martino si verrà occupando sempre più del folklore e del rapporto tra i diversi livelli sociali e culturali della società contadina del Sud Italia.

2.1 Raffaele Pettazzoni

Il comparativismo di Pettazzoni ha alla base una componente storica e una componente etnologica. La componente storica risale alla tradizione storiografica su base filologica inaugurata in Italia da Giambattista Vico,

² A. BRELICH (1913-1977) nacque a Budapest e si laureò nel 1937 all'Università di Pecs. Fu allievo di Andreas Alföldi e Karoly Kerényi. Sempre nel 1937 si trasferì in Italia dove divenne assistente di Raffaele Pettazzoni succedendogli, nel 1958, nell'insegnamento di storia delle religioni all'Università di Roma. Tra le sue opere: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, (1976²); *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1965; *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966; *Paides e Parthenoi*, Roma 1969 e il volume, edito postumo a cura di Vittorio Lanternari, *Storia delle religioni, perché?*, Napoli 1979.

³ E. DE MARTINO (1908-1965), dopo la laurea nel 1932 con Adolfo Omodeo in storia delle religioni si dedicò a ricerche di etnologia e folklore. Nel 1959 ottenne la cattedra di storia delle religioni all'Università di Cagliari. Tra le sue numerose opere si ricordano particolarmente: *Il mondo magico. Prolegomeni a una*

proseguita da Ludovico Antonio Muratori, ma riveduta e riattualizzata, dopo gli sviluppi dati dal Romanticismo, all'inizio del secolo XX, da Benedetto Croce.⁴

Pettazzoni considera Vico il precursore dello storicismo moderno (secondo quest'ultimo infatti il fatto storico è un evento unico e irripetibile e le realtà religiose si devono considerare storiche e quindi analizzabili filologicamente); critica invece Croce in quanto si rifiuta di pensare alla religione come ad una "categoria" autonoma ed indipendente.

Così Pettazzoni, comunque erede di questa tradizione culturale italiana, sviluppa uno storicismo nuovo che, allontanandosi gradualmente dalle posizioni positiviste e naturiste iniziali, approfondisce sempre di più la componente etnologica e il metodo comparativo.

"Deve dunque lo studio delle religioni ignorare le religioni dei popoli incolti? Assolutamente no, magari a costo di dover rinunciare a chiamarsi 'storia delle religioni'".⁵ Accanto allo studio delle civiltà religiose antiche mediterranee e italiche (della Sardegna soprattutto) Pettazzoni cerca di approfondire aspetti religiosi tipici di popolazioni "primitive".

storia del magismo (1948); *Sud e magia* (1959); *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre pagano al pianto di Maria* (1958); *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud* (1961); *Magia e civiltà* (1962); *Furore, simbolo e valore* (1962); *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino 1977.

⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p. 9.

⁵ R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, in "Scientia", VII (1913), 13, p. 240.

Il suo interesse per l'etnologia lo porta, una volta stabilito a Roma nel 1924, a fondare quello che oggi è l'Istituto di Etnologia e la scuola di perfezionamento in scienze etnologiche.

Il volume del 1922, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* rappresenta un tentativo di raccolta di materiale di etnologia religiosa, ma è nel testo *Onniscienza di Dio* del 1955 che l'unione del momento storico con quello etnologico trova la giusta sistemazione. In quest'opera Pettazzoni analizza la religione dei popoli "primitivi" cacciatori, coltivatori e pastori e le figure di esseri sovrumani nelle quali questi popoli credono (rispettivamente il "Signore degli animali", la "Terra-madre" e l'"Essere supremo celeste"). Per capire la religione di queste popolazioni occorre fare continuo riferimento alla loro struttura economica e sociale. L'autore arriva così a dimostrare, in polemica con padre Wilhelm Schmidt,⁶ fondatore della scuola storico-culturale di Vienna e sostenitore della tesi del "monoteismo primordiale", che il monoteismo appunto, non nasce dall'evoluzione del politeismo (come poteva essere quello dei Pigmei), ma come risposta contro di esso.

⁶ W. SCHMIDT (1868-1954), rappresentante della scuola storico-culturale è autore di un'opera monumentale sull'origine dell'idea di Dio in 12 volumi intitolata appunto *Der Ursprung der Gottesidee*. Egli inoltre ha fondato e diretto la rivista scientifica "Anthropos" e il Museo etnografico missionario del Vaticano.

L'equilibrio tra le due componenti, quella storica e quella etnologica, si ritrova anche nelle opere di Pettazzoni che riguardano lo studio de *La confessione dei peccati*⁷ e di *Miti e leggende*.⁸

“Il metodo storico studia le religioni nel tempo; il metodo comparativo le studia nello spazio. Il primo è il metodo particolarmente proprio per le religioni storiche; il secondo, per le religioni dei popoli che non hanno storia, dei popoli inculti. Né all'uno né all'altro deve rinunciare lo studio delle religioni, così come non rinuncia alla conoscenza di nessun ordine di manifestazioni religiose”.⁹

2.2 Angelo Brelich

Angelo Brelich è il primo successore di Pettazzoni sulla cattedra romana di storia delle religioni. Classicista prima di incontrare il maestro, egli segue il metodo storico-comparativo problematizzandolo e adattandolo al mondo classico, che rimane sempre il suo principale terreno d'indagine.

⁷ R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1929-36.

⁸ R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. I, UTET, Torino 1948; vol. III, 1953; vol. IV, 1959; vol. II a cura di V. Lanternari, 1963; cfr. a cura di C. Prandi *L'uomo e il suo destino*, UTET, Torino 1990.

⁹ R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, op. cit., p.241.

Contro l'evoluzionismo, la fenomenologia, lo psicologismo, Brelich è sostenitore di uno storicismo che “si fonda anzitutto sul fatto obiettivo del continuo – ora lento ora rapido, graduale o radicale – mutare delle culture e sul riconoscimento che esso dipende dalle forze creative delle società umane, che si esplicano nelle varie forme della conservazione e dell'innovazione. Questo storicismo prescinde da ogni presupposto metafisico (...) esso mira a comprendere la novità e la portata di ogni siffatta soluzione mediante il confronto con la situazione precedente e con altre soluzioni scelte in situazioni analoghe (seppure mai identiche) da altre società: donde la sua dimensione comparativa”.¹⁰

Brelich fa propria la prospettiva antropologica nata con Pettazzoni, secondo la quale la religione è vista come un aspetto particolare della cultura. Per lui sono fondamentali i rapporti tra i sistemi mitico-rituali di una civiltà e le condizioni economiche e politiche della stessa. “Una religione non si comprende senza la conoscenza precisa della civiltà di cui fa parte”.¹¹ Il suo interesse per l'etnologia inoltre, è dimostrato da lavori teorici quali l'*Introduzione alla Storia delle religioni* e da ricerche sulla mitologia e sugli eroi dell'antichità classica, sempre confrontati

¹⁰ A. BRELICH, *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli 1979, p.222.

¹¹ *Ibidem*, p.235.

con le figure mitiche e gli eroi fondatori delle civiltà etnologiche.

A questo proposito rivestono particolare rilievo le monografie su *Gli eroi greci*¹² del 1958 e *Paides e Parthenoi*¹³ del 1969. Nella prima l'autore traccia il quadro completo di tutte le figure eroiche della Grecia classica, comprese quelle di esseri umani che rivestirono un ruolo fondamentale nella storia della *polis* come fondatori della città, capi guerrieri e vincitori di agoni.

In *Paides e Parthenoi*, dopo molte pagine introduttive dedicate alle iniziazioni tribali moderne, che, confrontate con le pagine seguenti, offrono spunti comparativi di grande interesse, Brelich analizza i culti, le pratiche rituali e iniziatiche e la formazione degli istituti religiosi vigenti in Grecia nell'antichità.

Questo percorso di ricerca prosegue e si matura fino alla pubblicazione postuma, nel 1985, di un manoscritto che prende la forma di un volume intitolato *I Greci e gli dèi*,¹⁴ dove Brelich traccia la storia della religione greca passando dall'età preellenica, all'età classica e infine all'ellenismo; lungo questa linea, la religione è analizzata all'interno di uno specifico contesto sociale, politico, filosofico, dal quale essa dipende. L'autore infine, non tralascia di rapportare la mitologia greca ai miti delle popolazioni "primiti-

¹² A. BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Ateneo, Roma 1965.

¹³ A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Ateneo, Roma 1969.

¹⁴ A. BRELICH, *I Greci e gli dèi*, Liguori, Napoli 1985.

ve” e di seguirne poi il mutamento e lo sviluppo, tenendo così fede ai principi del comparativismo e del dinamismo.

La dinamica religiosa, come ben dimostra Brelich, non riguarda solo i mutamenti, i sincretismi o lo sviluppo di una civiltà, ma affronta anche fenomeni di declino e magari di perdita di tradizioni culturali e religiose presenti in epoche precedenti. È questo il caso che riguarda il problema della “demitizzazione” nell’antica civiltà romana. Brelich, ancora una volta, propone un’interpretazione basata sul confronto fra le civiltà politeiste e le culture “primitive”. Mentre le società etnologiche fondano la loro identità culturale sui miti delle origini, le società che hanno una religione politeista, come quella romana, secondo la quale gli dèi sono presenti, non sentono più il bisogno di ricorrere ai miti per fondare la realtà e pertanto l’importanza viene data ai riti delle feste pubbliche che esprimono la sacralità dello Stato.¹⁵

Si potrebbe concludere affermando che “il comparativismo storico di matrice pettazzoniana trova nelle opere di Brelich una delle espressioni più alte nella duplice prospettiva dell’approfondimento teorico e dell’applicazione pratica”.¹⁶

¹⁵ Cfr. A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Ateneo, Roma 1976 (ristampa).

¹⁶ M. MASSENZIO, *Prefazione* a A. Brelich, *I Greci e gli dei*, op. cit., p.11.

2.3 Ernesto De Martino

Con Ernesto De Martino la prospettiva antropologica nello studio delle religioni acquista una più precisa connotazione. Erede della scuola romana di Pettazzoni, De Martino ha fatto proprio il principio del comparativismo storico sviluppando il suo storicismo in direzione dell'etnologia e del folklore.

“Con De Martino si aprì la strada, nel campo delle scienze antropologiche, alla ricerca diretta sul terreno. Fondendo il meglio della tradizione folklorica italiana – dei Pitrè, dei Cocchiara, ecc. – con le esigenze comparativiste della nuova scienza etnologica avviata da Pettazzoni, De Martino portava l'etnologia e l'antropologia sul piano di uno studio-inchiesta concreto, scoprendo la cultura meridionale italiana come problema storico: o meglio, valorizzando gli elementi della cultura meridionale italiana in una prospettiva storico-antropologica”.¹⁷

Allievo dello storico crociano Adolfo Omodeo, nel suo primo testo del 1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, De Martino critica le posizioni teoriche del “naturalismo” in etnologia e l'etnocentrismo che caratterizzava il pensiero filosofico europeo, soprattutto all'alba della gran-

¹⁷ V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974, p.334.

de guerra. Segnalando la debolezza teorica di alcuni tra gli indirizzi più rappresentativi dell'età moderna, sempre tenendo fermo come punto di riferimento lo storicismo crociano, egli “insegna come si deve fare l'etnologia, mostrando, con esempi ben scelti, come essa non si deve fare, se si vuole fare della storia”.¹⁸

De Martino inoltre, precisa quale deve essere secondo lui il compito dello storico di fronte alla civiltà in crisi, quello cioè di un “allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione”.¹⁹ Ma per fare questo lo storico deve possedere tutti i “fili dell'ordito”, anche quello del mondo primitivo: da qui lo stimolo iniziale agli studi etnologici.

“L'incontro etnografico che acquista particolare rilievo nell'Italia di oggi è quello con il mondo contadino del sud, sotto la spinta dell'attuale fase della questione meridionale”.²⁰

Nei successivi lavori di De Martino sono chiari i riferimenti al marxismo e in particolare a Gramsci: il folklore religioso del meridione d'Italia è visto come espressione dello scontro fra classi subalterne e classi egemoni e, più in generale, fra religione popolare e religione ufficiale.²¹ Anche lo sto-

¹⁸ R. PETTAZZONI, *Pubblicazioni italiane di etnologia*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVII (1941), p.75.

¹⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941, p.12.

²⁰ E. DE MARTINO, *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980, p.165.

²¹ Cfr. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore in Letteratura e vita nazionale*, Le idee, Editori Riuniti, Roma 1975, pp.267-274.

ricismo si fa più radicale e diventa “assoluto”: secondo questa teoria la storia, da sola, risolve “senza residui” la comprensione dei fatti religiosi. “Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell’esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose”.²²

A differenza di Brelich, al centro delle proprie analisi, De Martino pone non tanto i miti, quanto piuttosto i riti, che egli interpreta in chiave psicologica.

La funzione del rito è infatti quella di far fronte ad una situazione di crisi, quella che De Martino chiama “crisi della presenza”, ovvero il disgregarsi della personalità dell’individuo di fronte alla negatività della vita. La crisi comporta, per la persona che ne è colpita, il passaggio dall’“*agire* come potenza di decisione e di scelta secondo valori” all’“esperienza di *essere-agito-da*”.²³ Ecco allora che il rito, nell’iterazione della sofferenza vissuta, si presenta come tecnica di liberazione dall’angoscia e come messa in atto della “destorificazione del negativo”. Il simbolo mitico-rituale funziona allora, su un piano metastorico, come strumento tecnico che protegge dal rischio di crisi insito in ogni divenire storico: con il rito si torna *in illo tempore*, dove tutto era già deciso;

²² E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, p.76.

²³ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987, p.98.

con il rito si sta nella storia “come se” non ci si stesse.²⁴ Questa dimensione simbolica del rito (e di conseguenza dei miti, condivisi da tutta la collettività, sui quali il rito stesso si fonda), riguarda sia l’istituto del lamento funebre studiato da De Martino in Lucania ed esposto in *Morte e pianto rituale* nel 1958, sia il tarantismo pugliese, analizzato ne *La terra del rimorso* del 1961.

Elemento fondamentale presente nel folklore popolare studiato da De Martino è la magia, tecnica che protegge dalle crisi di “miseria psicologica” e socio-economica in cui si trovavano i contadini meridionali. La magia è un insieme di tecniche protettive da ricondurre al rischio dell’“essere – agito – da”, il cui senso storico si comprende solo se queste tecniche vengono considerate come dinamica all’interno di una società particolare e storicamente determinata.²⁵

Oggi, parlando di magia, non ci si riferisce più solo al magismo del Sud; ma è grazie all’approccio metodologico che De Martino ha operato in quella precisa realtà storica e culturale, che sono state poste le basi per una ricerca sul campo e per un’indagine etnologica scevre di qualsiasi pregiudizio etnocentrico.

²⁴ Cfr. E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in “Nuovi Argomenti”, n. 37 (marzo-aprile 1959), pp.32-48.

²⁵ Cfr. E. DE MARTINO, *Sud e magia*, op. cit., pp.111-112.

L'incontro etnografico è un paradosso, è "l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale",²⁶ il quale, di fronte ad un'altra umanità, deve mettere in causa sé stesso, la propria civiltà e le proprie categorie di pensiero, guardandosi dalla minaccia dell'irrazionalismo ma anche da quella del relativismo culturale.

La ricerca sul campo è allora la necessaria verifica di un'indagine che, con De Martino, diventa parte essenziale di una nuova metodologia storiografica.

²⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino 1977, p.391.

3. L'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

È solamente dal secondo dopoguerra del Novecento che in Italia prende avvio in modo autonomo l'antropologia religiosa, disciplina che fino ad allora, aveva trovato collocazione solo all'interno di discipline di più lunga tradizione come l'etnologia, l'antropologia, la sociologia, il folklore e la stessa storia delle religioni. Questo perché il fascismo, che tra l'altro aveva fatto del cattolicesimo la religione di Stato, non poteva ammettere una disciplina che studiasse le religioni su basi laiche e comparative.¹

Per capire la formazione, lo sviluppo e le peculiarità di questi studi nel nostro paese, (anche in relazione agli sviluppi internazionali delle ricerche), occorre contestualizzarli storicamente.

3.1 La fase romantico-risorgimentale

Già nell'atteggiamento antiquario settecentesco di Ludovico Antonio Muratori si può riscontrare un interesse per ricerche demologiche che si

¹ Quello dell'aconfessionalità della scienza e della pari dignità di tutti i popoli sono oggi tra i principi fondamentali dell'antropologia religiosa italiana che si inserisce nel filone di studi storico-comparativi. Se oggi questi principi possono sembrare scontati, non lo erano quando nacque questo filone di studi in Italia.

inseriscono nel quadro degli studi eruditi sui documenti dell'antichità: si cominciano ad esaminare *gli usi e i costumi popolari* non più come miti idilliaci di una civiltà ora scomparsa, ma come i resti del passato del proprio paese.²

È soprattutto nell'Ottocento però, con quello che viene chiamato il popolarismo romantico, che il popolo, considerato l'anima della nazione, acquista sempre più importanza, come del resto ogni suo prodotto culturale. Si assiste così alla scoperta e all'esaltazione, ad esempio, della “spontaneità” della poesia e dei canti popolari, anche se questo avviene con un po' di ritardo in Italia rispetto a Germania e Inghilterra.

Carlo Cattaneo, intellettuale e politico, fu uno dei maggiori rappresentanti della corrente romantica risorgimentale italiana, che rivendica il diritto dei popoli di autodeterminarsi. Protagonista delle cinque giornate di Milano del 1848 era sostenitore di una politica federalista che tenesse conto delle autonomie locali e

L'antropologia “religiosa” non è né “cattolica”, né “musulmana”, ma in quanto “religiosa” appunto, riguarda tutte le manifestazioni religiose presenti nelle società più diverse, siano esse lontane o vicine. Sarebbe errato inoltre vedere lo studio degli usi e dei costumi di popoli diversi dai nostri come strumento in funzione di un progetto politico, magari espansionistico e colonizzatore (come d'altronde è avvenuto in passato). Si veda V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit.

² L. A. MURATORI (1672-1750) dedicò i suoi studi al Medioevo; le fonti narrative e documentarie da lui raccolte vennero pubblicate nell'opera monumentale in 25 volumi *Rerum italicarum scriptores* (1723-51) e in *Antiquitates italicæ Medii Aevi* (1738-42), opere ancora oggi utilizzate dai medievisti. In italiano compose tra il 1744 e il 1749 gli *Annali d'Italia*, in 12 volumi; in quest'opera Muratori ricostruisce in forma annalistica la storia d'Italia dall'inizio dell'era volgare fino al 1500 per poi proseguire fino alla pace di Aquisgrana del 1748. Grazie alle sue trattazioni per la prima volta la storiografia italiana prese coscienza della peculiarità dei funzionamenti politici e sociali del Medioevo: egli infatti toccò, mosso da una vivissima curiosità, argomenti disparati, dalla topografia alla lingua e l'onomastica, dalla cultura letteraria alle istituzioni politiche, ai riti e le usanze.

delle differenze sociali e culturali in cui la popolazione italiana viveva; per lui il *folklore* era appunto lo strumento di conoscenza di queste differenze.³

Costantino Nigra, uomo politico vicino a Cavour, scrive negli anni dell'unificazione italiana e sulla scia di Cattaneo approfondisce il problema delle identità etniche, storiche e culturali delle diverse regioni d'Italia. È sua la teoria del *sostrato etnico*, secondo la quale la poesia popolare italiana si può far risalire, per le diverse caratteristiche morfologiche e contenutistiche presenti in essa, a due diverse etnie, quella dell'Italia del nord, di sostrato celtico, e quella dell'Italia del sud, di sostrato italico. Nigra, con questa teoria traccia una bipartizione che non riguarda solo la produzione letteraria italiana, e in particolare la produzione di poesia, ma che coinvolge direttamente le origini etniche e culturali della popolazione.⁴

Il clima romantico-risorgimentale continua a suscitare interesse per il folklore. Giuseppe Pitrè, medico siciliano, è lo studioso che più di tutti, in questi anni, a livello nazionale, fa di questo interesse il motivo essenziale della propria ricerca.⁵

³ C. CATTANEO (1801-1896) fondò nel 1837 il periodico scientifico "Il Politecnico"; tra le sue opere principali si vedano *Notizie naturali e civili sulla Lombardia* (1844), *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra* (1849) e *Psicologia delle menti associate* (1859-1866).

⁴ Tra gli scritti di C. NIGRA (1828-1907) si vedano *La poesia popolare italiana* (1876), *Canti popolari del Piemonte* (1888), *Rappresentazioni popolari in Piemonte* (scritto in collaborazione con D. Orsi, in 3 volumi, 1894-96).

⁵ G. PITRÈ (1841-1916), medico dal 1865, cominciò la sua attività di studio occupandosi della poesia popolare e indirizzandosi solo successivamente, sulla scia di Angelo De Gubernatis, verso altri settori del folklore. La sua prima opera fu la raccolta in 4 volumi dei *Proverbi siciliani* (1862); oltre alla già citata

La sua fu un'immane opera di raccolta di *tradizioni popolari*, orali e scritte, soprattutto siciliane (comprendenti canti, poesie, fiabe, racconti, giochi, proverbi, indovinelli, usi e costumi), che egli riunì nei venticinque volumi della sua *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*. Da questo lavoro emerge una concezione del folklore come disciplina unitaria, per metodo e oggetto, e indipendente.

Le tradizioni popolari sono, secondo il Pitre, un fatto storico in continuo rinnovamento, anche se il termine che egli usa per definire la disciplina della quale si occupa è quello di *demopsicologia*. Sembra essere sempre presente, nel lavoro dell'etnografo siciliano, la concezione romantica di popolo, così che le indagini folkloriche da lui condotte tra i contadini della Sicilia, in fondo, esulano dall'analisi storica e contingente della questione meridionale.

Pitre non si occupò solo della raccolta dei documenti direttamente sul terreno, ma entrò in contatto, diffondendone così la conoscenza in Italia, con alcuni tra i maggiori indirizzi europei e mondiali del suo tempo.⁶

Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane (1870-1913) riguardano il complesso delle tradizioni popolari anche la collana delle *Curiosità popolari tradizionali* (1885-99), la *Biografia delle tradizioni popolari d'Italia* (1894) e la rivista demologica, fondata e diretta con Salvatore Salomone-Marino, "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari" (1882-1909). Illustre cittadino palermitano il Pitre fu nominato consigliere della sua città nel 1895 e nel 1903 assunse la presidenza dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, innalzandola ai più alti livelli di popolarità nazionale. Per riunire e valorizzare le sue trattazioni fu creato a Palermo il Museo Etnografico Siciliano. Negli ultimi anni della sua vita Pitre si dedicò all'insegnamento universitario che gli permise di lasciare in eredità alle future generazioni i suoi studi e le sue ricerche.

⁶ Sulla scia di questi studi si colloca l'opera del veronese ARRIGO BALLADORO (1872-1927), il quale, in corrispondenza col Pitre e con altri folkloristi dell'epoca, è da considerare il maggiore studioso delle tradizioni popolari del veronese. Di nobile famiglia cominciò molto giovane a raccogliere proverbi. Ebbe come maestri nei suoi studi folklorici Francesco Cipolla e Pietro Sgumèro. Studiò paleontologia, archeologia,

Gli ultimi decenni dell'Ottocento, in particolare, sono caratterizzati, per quanto riguarda gli studi di etnologia in Europa, da un approccio positivista-evoluzionista, che si riscontra chiaramente nelle opere di studiosi come Max Müller e Edward B. Tylor.⁷

Tylor, in *Primitive Culture* (1871) sosteneva che di tutte le società era possibile tracciare la medesima successione degli stadi di sviluppo e che forme culturali simili in ambienti diversi si sono sviluppati per “convergenza”, ovvero grazie al naturale convergere delle attività umane verso soluzioni e risultati identici. All'interno di questo sistema teorico, i fatti folklorici venivano visti come “sopravvivenze”, in stadi più avanzati, di concezioni o istituzioni nati in stadi precedenti.

La tesi di Tylor fu combattuta dai funzionalisti (soprattutto da Bronislaw Malinowski) in nome appunto della funzionalità di tutto ciò che esiste socialmente; quindi la “sopravvivenza” di riti e miti in un particolare contesto culturale, può trovare la propria “funzionalità”, ad esempio, nella conservazione del potere.

numismatica e antropologia. A ventiquattro anni pubblicò la prima raccolta di *Proverbi* e il *Saggio sui modi di dire*. Dal 1896 al 1900 pubblicò nella collana “Folklore veronese” tredici volumi. Collaborò con importanti riviste specialistiche di folklore. Sulla sua figura e sul suo lavoro di raccolta di materiali folklorici è stato pubblicato a cura di Giorgio Bovo una raccolta di *Inediti. Manoscritti pronti per le stampe*, ed. Comune di Povegliano Veronese, 1994.

⁷ Per il contributo dato da questi autori alla nascita della storia delle religioni in Europa e per la loro influenza sugli studi italiani si vedano note n. 4-5, p.8.

È bene sottolineare, a questo punto, la differenza tra *folklore* ed *etnologia*: la denominazione della scuola inglese del termine folklore comprendeva sia le “sopravvivenze” degli antichi stadi evolutivi conservate presso i popoli “civili”, sia fatti culturali spirituali tutt’oggi presenti nei popoli etnologici; per l’Italia con il termine *folklore* si intendono tutte le tradizioni popolari, siano esse orali o materiali, dei popoli “civili” e si differenzia appunto dal termine *etnologia* che indica lo studio delle tradizioni dei popoli “primitivi” extra europei.

È in questo clima che nel 1911, a Roma, si tiene il I Congresso di Etnografia Italiana.⁸ Le tematiche discusse affrontano problematiche europee, aprendo così un orizzonte più vasto agli studi italiani. Si avverte la presenza degli indirizzi dell’antropologia anglo-sassone e della scuola storico-culturale tedesca. La poesia popolare, tema così caro al folklore romantico del nostro paese, lascia spazio all’esame degli usi nuziali o funebri, degli amuleti, delle feste religiose.

Raffaele Pettazzoni, presente al congresso e ancora in parte legato al positivismo, articola il suo intervento sul concetto di superstizione.⁹ Egli

⁸ Gli interventi degli studiosi che hanno partecipato al congresso sono raccolti negli “Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 19-24 ottobre 1911”, Perugia 1912.

⁹ R. PETTAZZONI, *Le superstizioni*, in “Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 19-24 ottobre 1911”, pp.135-144.

manifesta la volontà di prendere una posizione critica volta ad affermare l'autonomia dell'etnologia prima e della storia delle religioni poi: le "superstizioni" allora non vengono più viste come "sopravvivenze" astoriche, bensì come parte di una storia religiosa dinamica e sincretica.

Etnologo di spicco in questi anni è Lamberto Loria: ricercatore sul terreno studiò sia le culture popolari italiane sia le culture "primitive" lontane, raccogliendo moltissimi oggetti di cultura materiale che furono utilizzati per creare un museo etnografico a Firenze.¹⁰ A lui inoltre si deve la fondazione della rivista "Lares", pubblicata dal 1913 al 1915 e riedita poi da Paolo Toschi.

Questa fase, che attraversa molti momenti fondamentali della storia d'Italia, dalle guerre d'indipendenza all'unificazione e all'inizio della grande guerra, "si distingue per i primi sforzi di porre un ordine teorico e discutere i metodi nell'affrontare lo studio dell'uomo nelle sue manifestazioni più eterogenee, contemporanee e preistoriche, italiane, europee ed extraoccidentali".¹¹

¹⁰ L. LORIA (1855-1913), etnologo e viaggiatore si reca, fra i primi in Italia, negli anni intorno al 1890, tra le popolazioni della Nuova Guinea e della Papuasiasia. La fondazione del Museo di Etnografia Italiana di Firenze risale al 1906. Nel 1911, per celebrare il cinquantenario dell'Unità d'Italia, si tiene a Roma una mostra sulle Arti e le Tradizioni Popolari (che andrà poi a costituire il Museo delle Arti e delle Tradizioni Popolari di Roma) di cui Loria fu coordinatore.

¹¹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.102.

3.2 Il periodo tra le due guerre

Dopo la prima guerra mondiale in Italia si assiste all'ascesa del fascismo e con esso all'avvio di una politica estera di espansione e di potenza. Abbandonata la concezione romantica del ruolo di nazione, viene ripreso e accentuato quel sentimento nazionalista che aveva già guidato la politica crispi e che era poi riemerso con forza nel 1911, quando il governo Giolitti aveva iniziato la conquista della Libia con la guerra italo-turca.¹² Nel 1936 Mussolini diede il via all'azione contro l'Etiopia, paese già da tempo nelle mire espansionistiche italiane.¹³

Nel campo scientifico della ricerca la presa di potere del fascismo ha significato forti limitazioni ideologiche, pur consentendo lo svolgersi di originali ricerche nelle colonie.

In questo periodo gli studi etno-antropologici europei si pongono tutti in contrasto con le concezioni evoluzionistiche che avevano invece caratterizzato la fase precedente.

¹² Con la colonizzazione della Libia del 1911 la cultura cristiana (europea e italiana in particolare) e la cultura araba musulmana vengono in contatto nel modo violento tipico della guerra di conquista. Questo incontro-scontro permette però all'Italia e agli studi etnologici e religiosi del nostro paese di avvicinarsi a tradizioni e a credenze religiose completamente diverse dalle proprie.

¹³ Mentre i primi tentativi di colonizzare i territori africani compiuti dal governo Crispi, sconfitto ad Adua nel 1896, e dal governo Giolitti nel 1911 con la già ricordata guerra italo-turca, si iscrivono ancora in un'epoca di colonialismo europeo di tipo nazionalista, l'azione di Mussolini nel 1936 si inserisce in una dinamica completamente diversa: la stessa dinamica di potenza che porterà alla seconda guerra mondiale. L'Etiopia era infatti, al momento dell'attacco fascista membro della Società delle Nazioni e in quanto tale era un Paese riconosciuto dal tutta la comunità internazionale. Cfr. A. DE BERNARDI - L. GANAPINI, *Storia d'Italia. 1860-1995*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

In polemica diretta con la teoria poligenetica degli evoluzionisti è, ad esempio, la scuola storico-culturale di Vienna di padre Wilhelm Schmidt, che sostiene invece una tesi monogenetica e diffusionista.¹⁴ Le forme culturali simili che si trovano in luoghi diversi, non sono frutto di convergenza, bensì sono il risultato della diffusione di quelle forme da un preciso punto d'origine.

In Italia invece, nettamente ostile al romanticismo e al positivismo ottocentesco è lo storicismo idealistico di Benedetto Croce. Secondo Croce l'unica vera scienza è la storia individuante, quella cioè che coglie i fenomeni nella loro unicità e irripetibilità.¹⁵

Tutte le scienze comparative e generalizzanti cadono allora in un naturalismo positivistico da condannare.

Il clima rispetto al Congresso di Etnografia del 1911, è quindi sensibilmente mutato.

Nel 1929 si tiene il I Congresso Nazionale di Tradizioni Popolari: emerge, come figura di riferimento in questo campo Raffaele Pettazzoni, il quale imposta la sua metodologia storico-religiosa sia contro l'idealismo crociano (che nega legittimità scientifica alla storia delle religioni) sia con-

¹⁴ Sulla tesi del monoteismo primordiale e sulla conseguente polemica di Schmidt con Pettazzoni si veda p.20.

¹⁵ Le opere in cui B. CROCE (1866-1952) meglio espone la sua teoria della storia sono *Teoria e storia della storiografia* (1917) e *La storia come pensiero e come azione* (1938).

tro la scuola diffusionista dello Schmidt (che sostiene la tesi di un monoteismo primordiale di impronta confessionale e che è considerata dalla chiesa cattolica la prova dell'esistenza di Dio).

Nel 1925 Pettazzoni aveva fondato la rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” dove l'etnologia religiosa, e quindi lo studio delle credenze e dei riti delle popolazioni di tradizione orale, occupa un posto di primo piano.¹⁶

Si può affermare con certezza che sia stato soprattutto grazie a questo studioso che in Italia si è mantenuto un collegamento con gli indirizzi antropologici e storico-religiosi delle grandi scuole europee.

Considerando nello specifico gli studi di tradizioni popolari, va ricordato Paolo Toschi, il quale, dopo aver rifondato la rivista “Lares” nel 1936, si dedica allo studio dei canti religiosi italiani, della poesia e del teatro.¹⁷

Per quanto riguarda la poesia, in Italia, in questo periodo, domina la teoria di Benedetto Croce secondo il quale l'esame delle poesie (e delle

¹⁶ La rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” fu diretta da Pettazzoni fino al 1954 (l'anno dopo infatti Pettazzoni assunse la direzione della nuova rivista internazionale di Storia delle religioni, “Numen”), ma continuerà ad essere pubblicata fino al 1969 recando sempre sul frontespizio il nome del fondatore. Nel 1970 la rivista comparve come nuova serie col titolo di “Religioni e Civiltà”, di cui uscirono però soltanto due volumi. Nel 1977, sotto la direzione di Giulia Piccaluga e con la collaborazione di specialisti e studiosi quali C. Grottanelli, V. Lanternari, M.G. Mara, F. Pitocco, M. Simonetti uscì la rivista “Studi Storico Religiosi”. Dal 1983, anno che ricorda il centenario della nascita di Pettazzoni, si tornò alla prima intestazione, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”: era ricominciato così, in nome di una storia delle religioni come scienza autonoma, un dibattito critico e un confronto epistemologico aperto a livello internazionale.

¹⁷ P. TOSCHI (1893-1974) ha insegnato storia delle tradizioni popolari all'Università di Roma dal 1933 al 1963. Tra i suoi saggi più significativi si vedano *Saggi sull'arte popolare* (1945), *Fenomenologia del canto popolare* (1947-49), *Le origini del teatro italiano* (1955), *Guida allo studio delle tradizioni popolari* (1962).

fiabe) non va fatto in senso comparativo. La distinzione tra poesia popolare e poesia d'arte è solo di tono: semplice la prima, complessa la seconda; il testo inoltre non va inserito nel contesto culturale nel quale è stato prodotto. Risulta a questo punto chiaro l'ostacolo posto da Croce, figura comunque di riferimento nell'opposizione al fascismo, allo sviluppo di discipline folkloriche e storico-comparative.

La prospettiva idealista è però rovesciata da due studiosi germanisti: Giuseppe Vidossi¹⁸ e Vittorio Santoli¹⁹ per i quali invece la cultura orale andava studiata basandosi sui testi che venivano esaminati da un punto di vista filologico. Le loro opere rappresentano un punto di riferimento per quanti ricercavano, nello studio della poesia, un rigore scientifico e metodologico che si ispirava agli indirizzi linguistici europei delle scuole di Jakobson e di de Saussure.

Nel 1938 si tiene l'VIII Congresso Volta indetto dall'Accademia d'Italia dove si affrontano tematiche di africanistica, per dare anche

¹⁸ G. VIDOSSÌ – già Vidossich – (1878-1969) fu un autentico ricercatore e cultore di studi linguistici e di tradizioni popolari. Collaborò all'esecuzione dell'*Atlante linguistico italiano: questioni di metodo e di fini* (1932) e scrisse e recensì moltissimi saggi; si occupò delle tradizioni istriane (quelle della sua terra natia) ma anche del folklore di guerra, degli ex-voto, delle canzoni epico-liriche e delle poesie. Tra le sue opere: *Le leggende d'Attila in Istria e 25 villotte istriane* (entrambe del 1910), *La prima raccolta di canti popolari istriani* (1913), *Canzoni popolari narrative dell'Istria* (1951), *Saggi e scritti minori di folklore* (1960), *Studi sul dialetto triestino* (1962).

¹⁹ V. SANTOLI (1901-1971) si laureò in lettere nel 1923. Nel 1936 ottenne la cattedra in lingua e letteratura tedesca presso l'Università di Firenze che conservò fino al '67. Ha coltivato l'interesse per la germanistica e, sull'esempio di Michele Barbi, per la storia della poesia popolare italiana. Santoli è autore de *I Canti popolari italiani. Ricerche e questioni* (1940), *Storia della letteratura tedesca* (1955), *Fra Germania e Italia. Scritti di storia letteraria* (1962).

ufficialità alla recente conquista dell’Etiopia.²⁰

È presente al convegno Lidio Cipriani, uno studioso che, sostenendo la superiorità della razza bianca nelle sue ricerche in Africa, dimostra come non sempre la scienza antropologica dell’epoca riusciva a mantenere le dovute distanze dall’ideologia di regime.²¹

Le opere *I primitivi* di Remo Cantoni²² e *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* di Ernesto De Martino,²³ entrambe del 1941, rappresentano il primo contatto critico del pensiero italiano con la scuola storico-culturale e con gli altri indirizzi europei e quindi segnano il passaggio verso quella che sarà la fase di svolta nel campo degli studi etno-antropologici.

Il fascismo da un lato e gli ostacoli posti dall’idealismo crociano (pur su un piano strettamente teorico e metodologico) dall’altro, fecero sì che in

²⁰ L’Etiopia fornisce l’occasione agli studiosi italiani di approfondire le problematiche più diverse riguardanti la religione e l’etnologia. In Etiopia infatti, paese dell’Africa nera, fin dai primi secoli dell’era volgare, venne adottato il cristianesimo copto con la formazione delle prime chiese monofisite. (Basti pensare che l’Etiopia aveva seguito nello scisma monofisita del V secolo Alessandria d’Egitto e fino al 1959 fu sottoposta al suo patriarcato). L’impero etiope cristiano fu ridotto drasticamente verso il 1527 a causa della guerra santa promossa dall’Islam che da allora si diffuse sempre di più. Anche la composizione delle popolazioni etiopiche è molto interessante: linguisticamente suddivisi fra parlate semitiche, cuscitiche e negro-africane, gli etiopi presentano caratteri somatici misti europoidi e negroidi.

²¹ L. CIPRIANI (1892-1962) si laureò in scienze naturali e nel 1926 ottenne la libera docenza in antropologia. Da allora compì una serie di viaggi in Africa, in India, in Europa, in America, addirittura nelle isole Andamane. Nel 1940 complesse e misteriose vicende mai chiarite sconvolsero la sua vita di studioso; venne allontanato dal Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia di Firenze presso cui collaborava e venne radiato da tutte le società scientifiche e culturali di cui era membro. Nel giugno 1945 venne arrestato con l’accusa di essere stato uno dei firmatari del Manifesto della razza. Scrisse moltissimi articoli su riviste scientifiche. La sua opera più voluminosa è *In Africa dal Capo al Cairo* (1932).

²² R. CANTONI (1914-1978), filosofo, allievo di Antonio Banfi, fu professore di filosofia morale. Fondò le riviste “Studi filosofici” e “Il pensiero critico”. Tra le altre sue opere si vedano *Mito e storia* (1955) e *Illusione e pregiudizio. L’uomo etnocentrico* (1967).

²³ Sulla figura di Ernesto De Martino e sul suo fondamentale contributo dato allo studio della storia delle religioni in Italia e in particolare all’antropologia religiosa si vedano pp.25-29.

questa fase, nonostante iniziassero a svolgersi nuove ricerche sul campo (sia in Africa, sia nel sud Italia) e si stesse facendo strada il metodo pettazzoniano, l'etnologia fosse ancora per lo più un'analisi retrospettiva delle origini e della diffusione di determinati processi culturali che non teneva conto delle dinamiche presenti nelle società studiate, ma si limitava, come lo studio del folklore, ad una descrizione acritica e spesso astorica dei fatti.

3.3 Il secondo dopoguerra

Con il secondo dopoguerra, accanto alle prosecuzioni delle ricerche tradizionali continuate da studiosi come Giuseppe Cocchiara,²⁴ Paolo Toschi e Vittorio Santoli, si assiste ad una vera e propria svolta nel campo degli studi etno-folklorici italiani.

Grazie alle mutate condizioni storiche, cambiarono anche le interpreta-

²⁴ G. COCCHIARA (1904-1965) studiò all'Università di Palermo e fu allievo del Pitre dal quale cercò di ereditare le virtù pratiche e il progetto complessivo della sua opera. pubblica moltissimi libri: il primo è del 1923 e si intitola *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi*; del 1928 è invece la sua prima opera storiografica *Gli studi delle tradizioni popolari in Sicilia*. Cocchiara si trasferì da Palermo a Firenze, dove stabilì stimolanti contatti culturali. Nel 1929 fu segretario con Paolo Toschi del I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari e qui strinse amicizia con Raffaele Pettazzoni. Su consiglio di Pettazzoni, Cocchiara andò a Londra (allora centro degli studi folklorici ed etnologici europei) e qui si avvicinò all'evoluzionismo di Tylor, per allontanarsene nell'ultima fase della sua produzione. Si deve a lui la ricostruzione e il riordinamento del Museo Etnografico Pitre e la fondazione nel 1950 della rivista "Gli Annali del Museo Pitre". Tra le altre sue opere *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947), *Popolo e letteratura in Italia* (1959), *Eterno selvaggio* (1961).

zioni dei fatti culturali: mentre sul piano internazionale vi fu la crisi del colonialismo, in Italia vi fu la fine della guerra che, bisogna tenerlo presente, non significò solo la fine di una dittatura, ma anche l'emersione da un silenzio secolare delle classi sociali subalterne, soprattutto dei contadini del Sud.

I fatti culturali allora vengono visti in stretta relazione con i fatti sociali e politici e nasce da parte degli studiosi una nuova consapevolezza critica nei riguardi sia della storia che dell'attualità.

Anche Raffaele Pettazzoni, il quale già negli anni tra le due guerre si era distinto per l'impostazione storico-religiosa dei suoi lavori e per la sua metodologia comparativa, sviluppò e maturò ulteriormente il suo pensiero. È infatti del 1955 *L'onniscienza di Dio*: questo lavoro riprende, modificandola, la problematica affrontata nel 1922 con il testo *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Nel '55 Pettazzoni non ritiene più che l'Essere supremo sia una mitizzazione del cielo uguale in tutte le società etnologiche, ma pensa invece che esso vari secondo la struttura sociale ed economica di una determinata società presa in esame. Così, ad esempio, i popoli coltivatori hanno una Madre Terra, mentre i popoli allevatori si rivolgono al Signore degli Animali.

Questo nuovo criterio di studio viene applicato in diversi campi.

Nella letteratura un esempio per tutti è *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, scritto tra il 1943 e il 1944.

In questo libro l'autore racconta la vita dei contadini della Lucania, terra povera e immobile, dove Cristo non è arrivato (dove cioè non si è cristiani, uomini, ma animali). Con estremo realismo Levi si avvicina alle credenze magico-religiose e all'irrazionalità propria di quel contesto sociale, tanto diverso dal suo e denuncia la condizione della gente di Gagliano, il suo essere fuori dalla storia o, peggio ancora, l'essere manovrata da essa.²⁵

Nel 1950 escono le *Osservazioni sul folklore* di Antonio Gramsci, scritte in carcere vent'anni prima. L'intellettuale comunista interpreta le dinamiche che nel Sud Italia si creano fra una “concezione del mondo e della vita” propria degli strati sociali subalterni (cioè il folklore) e le “concezioni del mondo ‘ufficiali’” proprie della chiesa cattolica.²⁶ La sua analisi sociale e politica ha un'impostazione chiaramente marxista opposta allo storicismo idealista di Croce, che negava il legame fra fatti culturali e fatti sociali, qui invece ristabilito. Il folklore infatti è inteso da

²⁵ C. LEVI (1902-1975), laureato in medicina, coltivò gli interessi più diversi dimostrando una vera passione per la pittura. Fu tra i fondatori di Giustizia e Libertà; più volte incarcerato, nel 1935 venne confinato in Lucania e nel 1939 espatriò in Francia. Tornò in Italia nel 1941 e partecipò attivamente alla resistenza. In tutti i suoi testi, accanto alla riflessione fondamentale sulla libertà, si ritrova l'attenzione per il mondo popolare arcaico, quel mondo che, posto drammaticamente di fronte alla storia, entra in crisi. In *Cristo si è fermato ad Eboli* l'autore entra in contatto con questo mondo attraverso la figura della domestica Giulia, la quale riveste il ruolo di quello che oggi, per l'antropologia, è l'informatore.

²⁶ Cfr. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore* in *Letteratura e vita nazionale*, op. cit., p.267.

Gramsci come una caratteristica propria di una società divisa in classi.²⁷

Le riflessioni di Carlo Levi e le analisi politiche di Gramsci trovano il loro riscontro etnologico nelle ricerche di Ernesto De Martino: le pratiche magiche e i comportamenti rituali che caratterizzano, ad esempio, il lamento funebre in Lucania²⁸ o il morso della tarantola nel Salento,²⁹ sono la reazione, propria dei contadini meridionali e condivisa dalla collettività, ad una crisi esistenziale e rappresentano la resistenza alla penetrazione della religione ufficiale.

Le discipline folkloriche ed etnologiche sono entrambe chiamate a formare un'antropologia critica e dinamista sempre più attenta alla contestualizzazione storica e sociale dei processi di trasformazione culturale all'interno delle diverse società.

Ed è proprio nel campo di questa nuova antropologia, in particolare dell'antropologia religiosa, che si inserisce la figura di Vittorio Lanternari.

Erede in primo luogo del metodo storico-comparativo di Pettazzoni e allievo di Ernesto De Martino, Lanternari fa suo l'orientamento laico della

²⁷ Per A. GRAMSCI (1881-1937) la questione meridionale ha occupato un posto centrale nelle sue riflessioni politiche. Gramsci non vedeva nei contadini del Sud solamente una massa staticamente legata a credenze arcaiche, ma vedeva in essi i potenziali protagonisti di una rivoluzione proletaria; questo però solo a condizione di una saldatura politica e culturale con gli operai del Nord.

²⁸ Cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1958.

²⁹ Cfr. E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

scuola romana e contribuisce, dagli anni '60 in poi, allo sviluppo delle scienze antropologiche in Italia.

Mentre De Martino era impegnato nello studio della cultura rurale del Mezzogiorno, Lanternari si indirizzava verso lo studio delle religioni delle civiltà etnologiche per poi approfondire le dinamiche sociali e religiose scaturite dall'incontro-scontro culturale di queste società con l'Occidente colonizzatore. Instancabile ricercatore e scrittore, nelle sue opere affronta la problematica religiosa in tutti i suoi aspetti. Studioso dai molti interessi, Lanternari ben rappresenta il nuovo clima di apertura che caratterizza l'antropologia di questi ultimi decenni.

II PARTE

VITTORIO LANTERNARI

4. LA FORMAZIONE SCIENTIFICA DI VITTORIO LANTERNARI

La figura di Vittorio Lanternari e la sua opera di studioso e di ricercatore è fondamentale per capire gli sviluppi degli studi di antropologia religiosa in Italia dal secondo dopoguerra ad oggi.

Lanternari parla così del suo approccio alle problematiche etno-antropologiche: “Per quanto riguarda la formazione dei miei interessi storico-religiosi, etnologico-religiosi e poi etnologici nel senso più ampio, nonché lo sviluppo di una metodologia propriamente ‘antropologica’, gli stimoli provennero a me da fonti assai varie, dirette e indirette”.¹ Da un lato gli studi classici e umanistici, dall’altro i riferimenti alla tradizione filosofica italiana, in particolare i testi *Teoria e storia della storiografia* di Benedetto Croce e *Osservazioni sul folklore* di Antonio Gramsci, contribuirono a formarne il pensiero.

Nato ad Ancona da genitori ebrei non praticanti nel 1918 si iscrisse alla Facoltà di Lettere dell’Università di Bologna nel 1937. L’anno successivo, a causa delle leggi razziali emanate dal Fascismo dovette sospendere gli studi, ma riuscì comunque a laurearsi in Scienze Agrarie nel 1941.

¹ V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari*, in “Prospettive Settanta”(1982), 3-4, p.492.

Nel 1945 riprese a Roma la facoltà di Lettere e, sotto la guida di Pettazzoni, nel 1946 si laureò con una tesi in Etnologia religiosa su i “Riti iniziatici australiani e prescrizioni rituali ai giovani iniziandi”; l’assidua lettura delle opere del maestro aprì i suoi interessi alla storia delle religioni e iniziò ad affrontare la problematica del metodo comparativista.

Nel 1948 ci fu l’incontro con Ernesto De Martino: grazie a lui Lanternari capì che vi era una forte analogia di condizioni storiche e culturali tra le popolazioni del Terzo Mondo e i ceti sottosviluppati del Sud Italia, così come, di conseguenza, vi era analogia tra le religioni “primitive” e il folklore religioso italiano meridionale. Era questa un’analogia che si preoccupava di sottolineare le differenze intese come le particolarità di una precisa realtà e dinamica storica e sociale; così “era posto il problema, ed il metodo, del comparativismo storico: che era maturato con crescente consapevolezza nell’ambito della scuola di storia delle religioni di Roma, creata da Pettazzoni e continuata dai contributi di Angelo Brelich”.²

Si delinea così anche l’importanza per Lanternari della figura di Angelo Brelich, il quale, oltre che essere ufficialmente il continuatore dell’insegnamento di Pettazzoni a Roma, fu per Lanternari, anche se in modo diverso rispetto sia a Pettazzoni che ad Ernesto De Martino, una

² *Ibidem*, p.493.

presenza fondamentale sia come amico che come studioso.³

I primi saggi di antropologia religiosa di Lanternari furono *Il culto dell'acqua in Sardegna* (1953), *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità* (1954) e *La politica culturale della chiesa nelle campagne. La festa di San Giovanni* (1955).⁴ I primi due testi, in particolare, nacquero dall'entusiasmo dell'autore verso un'idea di De Martino, poi mai realizzatasi, di compiere una campagna di ricerca in Sardegna.⁵

Comunque nell'aprile del 1954 Lanternari seguì De Martino in un brevissimo sopralluogo a Pisticci, non potendo “far altro che svolgere il modesto ruolo di accompagnatore”.⁶

Lanternari aveva nel frattempo iniziato la carriera accademica: dopo aver insegnato per cinque anni Letterature Classiche nei Licei e frequentato, a Roma, il Corso di Perfezionamento in Storia delle Religioni, nel 1950 vinse il concorso di Assistente di Etnologia per l'Università di Roma. Nel 1958 superò gli esami di abilitazione alla libera docenza in Storia delle Religioni e nel

³ Cfr. V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli 1997, pp. 30-38.

⁴ Questi saggi vennero poi presentati al Convegno di Studi religiosi Sardi indetto da De Martino a Cagliari nel 1962 e nel 1984 furono raccolti con altri saggi in un volume dal titolo *Preistoria e folklore: tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, L'Asfodelo, 1984.

⁵ Lo studio delle religioni primitive della Sardegna interessò, prima ancora che De Martino e Lanternari, lo stesso R. PETTAZZONI, che se ne occupò nel volume *La religione primitiva in Sardegna* del 1912. Un altro allievo di Pettazzoni, Ugo Bianchi, rivolse la sua attenzione a tematiche sarde affrontate inizialmente dal maestro (per la bibliografia completa di U. Bianchi si veda, a cura di G. Sfameni Gasparro, *Ἀρχαὴ ἑλληνική. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994).

⁶ V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino...*, op. cit., p.24.

1959 in Etnologia. Insegnò all'Università di Bari per tredici anni e nel 1971 fu promosso ordinario di Etnologia all'Università di Roma dove si trasferì; qui tenne la cattedra di Etnologia prima alla facoltà di Magistero, fino al 1989, poi alla facoltà di Sociologia dove rimase fino al 1994.

Una tappa importante nel percorso dei suoi studi è l'uscita della prima edizione, nel 1959, della sua prima monografia su *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*,⁷ con cui Lanternari fondava in Italia un'antropologia di impegno laico.

Contro ogni storiografia eurocentrica e quindi etnocentrica, il comparativismo, entrato a far parte della metodologia storico-religiosa di Lanternari, dava spazio alle culture del Terzo Mondo, nuove realtà politiche emergenti, in lotta per l'indipendenza. Opere come *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*⁸ e *Occidente e Terzo Mondo*⁹ sono l'esempio di uno studio approfondito e di un interesse ancora attuale che riguarda l'incontro tra religioni e società diverse. Tradotti in diverse lingue (anche in giapponese) i lavori di Lanternari vennero conosciuti ed apprezzati in tutto il mondo, tanto che fu invitato da varie università e accademie

⁷ V. LANTERNARI, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano 1959.

⁸ V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

⁹ V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari, 1967.

scientifiche a tenere lezioni e conferenze, come ad esempio alla Columbia University di New York, nel 1965, e all'Instituto Nacional de Antropologia e Historia di Città del Messico, nel 1973 e nel 1978.

Fondamentali per la sua esperienza di antropologo e di studioso furono le ricerche da lui compiute in Ghana negli anni Settanta. La prima nel 1971 in una missione diretta agli inizi da L. V. Grottanelli, poi ancora nel 1974 e nel 1977 per approfondire il problema della religione locale e il formarsi di nuove religioni sincretiche.¹⁰

Negli anni '80 gli interessi di Lanternari si rivolsero soprattutto alle feste religiose popolari del nostro Sud, ai nuovi movimenti e istituti religiosi in Italia a sfondo carismatico e mistico-esorcistico. Risalgono infatti agli anni compresi tra il 1983 e il 1987 le ricerche sul rituale esorcistico praticato dal vescovo africano Milingo a Roma; nel 1985 inoltre si recò per un sopralluogo a Galatina, in Puglia, terra del tarantismo studiato da De Martino; sempre di quel periodo sono i suoi studi sulle feste religiose popolari in Campania, in Basilicata e in Calabria.

È stato collaboratore dell'*Enciclopedia Italiana* e dell'*Enciclopedia Einaudi* e ha scritto su giornali e su molte riviste scientifiche nazionali come

¹⁰ Dai risultati di queste ricerche condotte sul campo risulterà il volume *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988.

“Lares”, “La ricerca folklorica”, “Rivista italiana di antropologia”, “Nuovi Argomenti”, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”. Uno degli intenti di Lanternari è stato proprio quello di rendere la cultura accessibile a tutti, di – sono parole sue – “far sì che la ‘cultura’ non si arroccasse nella torre chiusa degli scienziati, uscisse all’aperto, a scuotere menti”;¹¹ i suoi sono pertanto anche lavori e contributi di divulgazione, ma non per questo meno impegnati di altri, magari prettamente accademici.

I suoi volumi principali sono una raccolta ragionata dei saggi e degli articoli pubblicati sulle riviste, sempre ampliati e arricchiti con nuove ricerche e con contributi inediti. Secondo Placido Cherchi “i libri di Lanternari sono come dei segmenti significativi ritagliati all’interno di un flusso continuo (...). Essi si compenetrano e fondono l’uno nell’altro, al di là del loro provvisorio presentarsi come opera separata, e finiscono col costituire un solo libro, una sola opera in più volumi che accenna sempre più a comporsi in esiti tanto estesi da rivelarsi fin dall’inizio come accesso a una totalità monumentale”.¹²

L’impegno scientifico di Vittorio Lanternari non può essere separato dal suo impegno etico e politico. Contro la minaccia di un’antropologia più

¹¹ V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino...*, op. cit., p.29.

¹² P. CHERCHI, *Introduzione a V. Lanternari, Preistoria e folklore*, L’Asfodelo, Sassari 1984, p.18.

volte in passato strumentalizzata dal potere in funzione di politiche espansionistiche e di sopraffazione, “il compito dell’antropologo impegnato, nella nostra società, deve essere primariamente quello di allargare la sfera del conoscere attraverso una divulgazione scientifica a livello estremamente serio, in vista di una graduale estensione della coscienza critica a livello di massa, circa i problemi culturali del Terzo Mondo e circa i valori e la dignità riconoscibili nelle culture da noi anche lontanissime”.¹³ In più occasioni comunque egli ebbe modo di dimostrare questo suo impegno: fu, ad esempio, insieme con Cirese, il promotore nel 1973 di un appello di protesta contro l’azione del governo degli Stati Uniti in Vietnam, sottoscritto da altri quarantacinque fra docenti e cultori di scienze umane.

Nel 1975 Lanternari era stato invitato a Verona per partecipare ad una tavola rotonda, indetta dalla rivista “Nigrizia”, dal titolo *Istituti missionari e missione nuova*. Vi tornò dieci anni dopo in occasione della IV Settimana di Antropologia. Fu in questa occasione che ebbe modo di fare la conoscenza di Alessandro Zanutelli, missionario comboniano, allora direttore di “Nigrizia”. Lanternari lo ricorda, assieme ad Isaac Rabin e a Primo Levi come esempio rarissimo di “uomo vero”, “difensore dei poveri, degli emarginati, contro l’iniqua situazione nei rapporti tra i

¹³ V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari*, op. cit., pp. 518-519.

popoli”.¹⁴ La sua, dice Lanternari, “è la voce di un uomo esemplare che come missionario si fece defenestrare in Italia per le denunce di complicità della chiesa col colonialismo, e per le denunce di connivenza dei governi italiani e delle grandi ditte coinvolte nell’uso criminoso dei fondi iscritti nel bilancio ufficiale come ‘aiuti al Terzo Mondo’”.¹⁵

Oggi Lanternari, varcata la soglia degli ottanta, continua, sempre con la stessa passione e in nome di una vera ricerca scientifica, a scrivere e ad aggiornare i suoi studi, con esercizio coerente di attività intellettuale e coinvolgimento etico.

¹⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto de Martino*., op. cit., pp.50-53.

¹⁵ *Ibidem*, p.51.

5. IL METODO DI RICERCA

Fin dai primi approcci alla storia delle religioni appare chiaro, nell'opera di Lanternari, l'influsso della metodologia storico-comparativa di Pettazzoni: consapevole dell'eredità lasciategli dal maestro, egli si fa trasmettitore, attraverso le sue opere, dell'insegnamento di quest'ultimo.

Pettazzoni ha lasciato alla cultura italiana “una scienza religiosa consapevole storica, e in quanto tale libera, autonoma, svincolata da preoccupazioni extrascientifiche”.¹

Sono pochi i testi di Lanternari che trattano esclusivamente problematiche teoriche e metodologiche. Uno di questi è il saggio del 1961, *La religione e la sua essenza: un problema storico*.² Qui l'autore enuncia in modo chiaro e deciso i principi fondamentali per uno studio scientifico e, in quanto tale, obiettivo delle religioni.

Per il resto la metodologia di ricerca adottata da Vittorio Lanternari non è esposta in nessuna sua opera particolare, ma emerge esplicitamente in tutti i suoi scritti. Così avviene ad esempio ne *La grande festa*, dove la

¹ V. LANTERNARI, *Scienza delle religioni e storicismo*, in *Preistoria e folklore*, L'Asfodelo, Sassari 1984, p.215.

² V. LANTERNARI, *La religione e la sua essenza: un problema storico*, in “Nuovi Argomenti”, n. 49-50, marzo-giugno 1961.

Prefazione del 1958 e l'*Introduzione alla seconda edizione* del 1976 rappresentano, l'una, la breve ma chiara esposizione del metodo seguito, l'altra, la conferma (dopo diciassette anni) da parte dell'autore delle scelte metodologiche compiute all'interno di un percorso di studi preciso e in continuità con la scuola di Pettazzoni e di Ernesto De Martino.

Nello studio della storia, e quindi dell'etnologia, si procede, secondo Lanternari, per "induzione", ovvero "dal piano al vertice, insomma saggiando la multiforme realtà e di lì risalendo alla sintesi".³

In generale tutto il percorso di studio (cosa che Lanternari precisa fin dagli inizi) avviene sempre secondo tre fondamentali esigenze metodologiche: quella storicistica, quella dinamistica e quella comparativa e storico-culturale.

Intendere una manifestazione religiosa come parte integrante della storia culturale di una civiltà è proprio dello storicismo della scuola romana, che, per quanto riguarda questo aspetto, prende le distanze dalla tradizione crociana, e si ricollega invece, in particolare con la teoria demartiniana dello storicismo assoluto, alla lettura gramsciana della società. Come ci tiene comunque a precisare Lanternari stesso, non si tratta di uno storicismo inteso dogmaticamente in senso marxista, bensì del tentativo

³ V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976², p.18.

di fondare “un’etnologia religiosa di impianto materialista”,⁴ in aperta polemica sia contro l’etnologia teologizzante della scuola di Vienna, sia contro gli irrazionalismi misticheggianti.

Inoltre, come più volte avrà modo di sottolineare lo stesso Lanternari (soprattutto riferendosi ai movimenti profetici, da lui definiti come “il documento più esplicito e clamoroso del dinamismo religioso nei suoi momenti più acuti”⁵), i fatti religiosi, in quanto si svolgono e si sviluppano all’interno di un preciso processo storico, sono in sé stessi dinamici e portano, all’interno della civiltà in cui si manifestano, trasformazioni e mutamenti alle volte così radicali da poter essere definiti “rivoluzionari”.

Da ultimo, ma non per questo meno importante, è essenziale “per una Storia delle Religioni che ambisca al ruolo di scienza”⁶ l’istanza della comparazione. “Il comparativismo, soprattutto *come unione di etnologia e storia religiosa* (Lanternari si riferisce qui al comparativismo su basi etnologiche del Tylor e a quello su basi linguistiche del Müller) è un carattere fondamentale di una Storia delle Religioni moderna”,⁷ quella disciplina cioè che in Italia nasce grazie agli studi di Raffaele Pettazzoni.

⁴ *Ibidem*, p.7.

⁵ *Ibidem*, p.224.

⁶ *Ibidem*, p. 218.

⁷ *Ibidem*, p.222.

Ora, Lanternari, come gli altri componenti della scuola romana (Angelo Brelich ed Ernesto De Martino), assume queste istanze metodologiche come punto di partenza da cui prendere le distanze in modo critico e consapevole. Secondo Placido Cherchi “gli elementi caratterizzanti della scuola storica italiana di studi religiosi incontrano il loro pieno riconoscimento nell’autostoricizzazione che Vittorio Lanternari fa delle proprie posizioni e nella messa a punto dell’entroterra culturale da cui egli, come storico delle religioni e come etnologo, proviene (...). In realtà Lanternari non è solo uno dei protagonisti della stagione alta della scuola, ma è soprattutto colui che più organicamente si è identificato con le ragioni teoriche e metodologiche che ne costituivano la soglia comune”.⁸

Alla base della metodologia di Lanternari quindi c’è la concezione di un’etnologia intesa come “storia”.

La religione, da sempre aspetto fondamentale della vita umana, appartiene alla cultura ed è con essa inserita nella dialettica della storia: astrarre la vita religiosa dalla cultura “è conseguenza di un arbitrio metodologico”.⁹

“Le forme della vita religiosa debbono e possono storicizzarsi. Anzi, soltanto se storicizzate – come accade per le forme dell’arte, della musica e

⁸ P. CHERCHI, *Introduzione* a V. Lanternari, *Preistoria e folklore*, op. cit., p.13.

⁹ V. LANTERNARI, *La grande festa..*, op. cit., p.33.

d'ogni prodotto dell'umana cultura – la loro 'comprensione' risulta obiettiva e umanamente comunicabile".¹⁰

Sono essenzialmente due gli errori metodologici in cui, secondo Lanternari, può cadere la scienza dell'etnologia religiosa: il primo è quello di "chi, nella correlazione tra fenomeni o complessi religiosi fra loro disformati e culturalmente eterogenei, pretende indebitamente di postulare un minimo comune denominatore religioso, entro cui in definitiva vanno a confondersi le disformità ed entro cui si perdono le peculiari caratterizzazioni storico-culturali";¹¹ il secondo invece è di "chi – per converso – finisce col tendere eccessivamente la corda nelle distinzioni, a scapito del processo di comparazione".¹² È chiara a questo punto l'accusa di Lanternari, da un lato alla fenomenologia, dall'altro al funzionalismo, in nome di una scienza concreta che trova il suo fondamento nelle realtà storiche particolari. Tutto questo però non significa, per Lanternari, fare una storia dei dettagli: i singoli fenomeni, con le loro differenze e con le loro specificità vanno visti e confrontati in un orizzonte omogeneo più ampio.

L'opera di Lanternari e la metodologia da lui perseguita si inseriscono in pieno nel processo italiano ed europeo che ha visto, nell'ambito delle scien-

¹⁰ *Ibidem*, p.37.

¹¹ *Ibidem*, p.544.

¹² *Ibidem*.

ze umane, l'integrazione della visuale propriamente antropologica con quella storica, contribuendo così al rinnovamento di entrambe queste discipline.

5.1 Il comparativismo storico-dialettico

Perseguendo, con sfumature nuove e originali, il metodo comparativo inaugurato dal maestro Pettazzoni, Lanternari parla di un *comparativismo storico-dialettico*. “Storico, perché associa e confronta fenomeni religiosi in base al loro processo di sviluppo, non in base ad apparenti o illusorie somiglianze formali. Dialettico, perché si fonda sul duplice opposto processo di comparazione-distinzione”.¹³

Una chiara dimostrazione di come Lanternari applichi questa complessa metodologia si ha già ne *La grande festa*, suo primo grande lavoro: qui l'autore analizza in senso comparativo la festa di Capodanno e le tematiche che in questa si esplicano, ovvero considera questa istituzione nelle varie società di livello etnologico (raccoglitori, cacciatori, coltivatori, allevatori, pastori) facendo risaltare le differenze così come le analogie tra le componenti che costituiscono questo fenomeno così complesso.

¹³ V. LANTERNARI, *Scienze delle religioni e storicismo*, in *Preistoria e folklore*, op. cit., p.222.

Lanternari inizia la sua ricerca dall'analisi della festa di Capodanno *Milamala* tipica dei Trobriandesi. Il problema che si pone l'autore è quindi quello di vedere “fino a qual punto la festa Milamala costituisca un ‘caso unico’, o se essa appartenga a un complesso religioso e culturale unitario”;¹⁴ per rispondere a questo interrogativo fondamentale occorre allora esaminare, dapprima, tutte quelle manifestazioni religiose, d'ambiente melanesiano, che abbiano analogia con il “tipo” di festa Milamala, per poi procedere alla comparazione dei complessi festivi polinesiani e infine all'esame storico-comparativo dei riti di Capodanno presso le civiltà di caccia e raccolta.

La conclusione a cui l'autore giunge, per induzione, dopo aver esaminato nei particolari il fenomeno religioso della festa nelle diverse società (risalendo anche ad alcuni temi culturali e religiosi delle grandi civiltà antiche del Mediterraneo e del vicino Oriente) è che esso cambia funzione e significato secondo l'ambiente culturale e sociale in cui prende forma e si sviluppa.

Riguardo ad un'analisi più generale sul comportamento festivo Lanternari si era così espresso: “Il primo problema mi sembra, è quello di individuare le radici storico-culturali di questi distinti comportamenti (analisi storico-etnologica), per poi rintracciare le linee della loro dinamica, i processi di trasformazione attraverso i differenti tipi di società, a par-

¹⁴ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., p.99.

tire dalle società primitive di cacciatori e fino alla moderna società consumistica. Implicitamente, ciò significa anche identificare, da un lato, certe costanti strutturali nella fenomenologia della festa e dei comportamenti festivi, dall'altro lato le variabilità rapportabili ai differenti contesti socio-economici e culturali".¹⁵

Il criterio storico-comparativo adottato da Lanternari costituisce la struttura necessaria di tutti i suoi lavori, soprattutto perché grazie ad esso, oltre l'individuazione di similitudini e analogie tra due o più aspetti di civiltà tra loro comparabili, vengono messe in risalto le differenze. "E non solo differenze morfologiche, ma differenze di situazioni e di dinamiche storiche, nei rapporti con i portatori della cultura cosiddetta ufficiale, da un lato i ceti egemoni rispetto a quelli subalterni, dall'altro i colonizzatori e i missionari rispetto ai popoli colonizzati".¹⁶

Un altro dei testi principali in cui Lanternari si sofferma (ampiamente) su questioni metodologiche è *Occidente e Terzo Mondo*. Qui, nell'ultimo capitolo, l'autore sottolinea nuovamente l'importanza della comparazione, soprattutto quando oggetto d'esame, sono, come in questo

¹⁵ V. LANTERNARI, *Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, in *Festa: antropologia e semiotica*, Atti del Convegno di Montecatini Terme, ottobre 1978, Nuova Guaraldi, Firenze 1981, p.132.

¹⁶ V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari*, op. cit., p. 493.

caso, nuovi movimenti religiosi che nascono dall'incontro di civiltà e religioni differenti. In questi casi si tratta di individuare situazioni analoghe, storicamente fondate, che hanno portato alla nascita di questi movimenti. Per capire il significato globale dei nuovi movimenti religiosi (per analizzarli cioè da un punto di vista non solo religioso ma anche sociale, politico e culturale) occorre, pur entro certi limiti, secondo Lanternari *“unificare in una visione generale la ‘etnologia religiosa’ con la ‘storia delle religioni’*, e comparare i movimenti religiosi a livello etnologico con quelli a livello ‘storico’, antico e moderno”,¹⁷ ovviamente senza perdere di vista le differenze.

In altre parole, *“‘comparando’ fra loro le analogie e – contestualmente – le differenze fra un movimento religioso e l’altro, si potrà capire qualcosa di più della loro singola individualità (...). Del resto l’etnologia è essa stessa scienza storica, in quanto studia i fenomeni culturali nel quadro di un’intera civiltà e di un certo sviluppo dinamico ben determinato”*.¹⁸

Dopo aver descritto un tentativo mal riuscito di comparativismo storico,¹⁹ Lanternari torna a ribadire la sua continuità con la scuola di

¹⁷ V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1972², p.366.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Vittorio Lanternari si riferisce al volume *Millennial dreams in action: essays in comparative study*, in *“Comparative studies in Society and History”*, Suppl. II, The Hague 1962.

Pettazzoni e con il metodo da lui fondato, specificando come in esso lo studio del fenomeno individuale (la “storia”) si integri con il confronto con altri fenomeni storicamente simili ad esso (la “comparazione”).²⁰

Inseritosi nel dibattito internazionale sui rapporti tra storia e sociologia e storia e antropologia, Lanternari è un convinto sostenitore della complementarità tra la visuale storica e quella antropologica: da un lato infatti egli ritiene fondamentale, per l’antropologia, l’apporto della storia, al fine di evitare di fondare la propria analisi su presupposti empirici e meccanici. L’universale della storia è un “universale concreto”²¹ che considera il passato e il presente delle singole realtà esaminate. Dall’altro lato la storia è debitrice verso l’antropologia, che con la ricerca sul terreno, ha fornito ad essa nuovo materiale di studio.

Secondo Lanternari quindi, l’uso del metodo storico-comparativo, adottato e perseguito da discipline quali l’etnologia e l’antropologia religio-

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 376-377.

²¹ Cfr. U. BIANCHI, *Storia dell’etnologia*, Abete, Roma 1971². Si citano le parole di Bianchi: “L’universale, in storiografia, sarà solo un ‘universale concreto’ (...). È chiaro quanto insufficienti e ambigui sarebbero, storiograficamente, degli universali che fossero solo pure forme senza contenuto (...); che fossero, cioè, solo schemi, strutture e tendenze che andrebbero in ogni caso attestati storicamente, constatati (o differenziati) concretamente e comparativamente, e non solo genericamente presupposti” (p.250). E ancora: “Nella storia, così come nella storiografia, non esiste la religione come forma astratta, ma esiste la religione come universale concreto, come realtà o complesso di realtà risultante da un’indagine storico-comparativa (...) esistono religioni, con tutto ciò che esse hanno di comune, di diverso, di divergente e convergente geneticamente e tipologicamente, sul piano del concreto e non su quello astratto e storiograficamente insufficiente del concetto puro” (p.253).

sa, ha contribuito ad arricchire la metodologia storiografica tradizionale, attenta solo alla descrizione dei particolari.

“Il grado di penetrazione e intelligenza storica delle ‘peculiarità irripetibili’ guadagnava infatti, dalla comparazione orizzontale, una profondità mai prima sospettata dalla storiografia precedente, ‘unilineare e verticale’. Il comparativismo storico entrato nel campo della scienza religiosa apriva spazi nuovi all’individuazione delle peculiarità etniche e culturali, ed alla ricostruzione delle uniformità e delle corrispondenze, per ciò che attiene alla sfera delle istituzioni religiose, dei sistemi mitico-rituali, dei processi di sviluppo nelle singole civiltà religiose”.²²

D’accordo con Lanternari sul ruolo innovativo dell’antropologia nel campo della storiografia tradizionale (idealista e crociana) sembra essere Di Nola: “la definizione e la scoperta della nozione di ‘cultura’ ha aiutato a sostituire ad una storia amorfa di dati, catalogati sotto etichette nominali tradizionali, una storia dinamica che guarda alle complessità e ricchezze di quei mondi umani che sono le culture nei loro meccanismi genetici e nella loro funzionalità”.²³

²² V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari*, op. cit., p.495.

²³ A. M. DI NOLA, *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze 1974, p.12.

5.2 Il dinamismo culturale

Complementare al metodo comparativo e indispensabile per una rigorosa indagine storico-religiosa è lo studio dinamico della realtà storica, sia essa religiosa, culturale o politica.

Questo significa, nell'analisi di una società o di una cultura, prestare attenzione agli elementi che mutano all'interno di essa. Questi danno luogo a trasformazioni, molte volte anche radicali; all'interno di una società però, vi possono essere anche tendenze conservative che ostacolano ogni tipo di mutamento. I cambiamenti comunque avvengono secondo le modalità e le cause più varie.

Lanternari quindi individua nell'"invenzione", nella "diffusione-migrazione", nella "selezione-integrazione" e nell'"acculturazione" i principali fattori della dinamica culturale, soprattutto quella che scaturisce dall'incontro delle società a livello etnologico con la cultura occidentale.²⁴

"Contro i fattori del dinamismo culturale agiscono i fattori del conservatorismo culturale. Essi sono fondamentalmente due, strettamente congiunti fra loro: la tradizione e l'inculturazione".²⁵

²⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, op. cit., pp.458-463.

²⁵ *Ibidem*, p.463.

Il dinamismo proposto da Lanternari trova in parte un esempio e un modello nell'opera dell'antropologo francese Roger Bastide,²⁶ il quale è appunto in Francia uno degli esponenti della corrente dinamistica.²⁷ Questo indirizzo si proponeva di esaminare le culture non più secondo la loro staticità (e quindi attraverso una ricerca dei dati esclusivamente sincronica), bensì tenendo conto dei mutamenti e degli sviluppi avvenuti nelle culture stesse, attraverso una ricerca dinamica e diacronica. Nelle sue analisi della società, ad esempio, Bastide distingue due tipi di causalità: quella interna, che rappresenta la dinamica intrinseca dell'organizzazione sociale, e quella esterna, che è costituita dall'incontro fra civiltà diverse.

Riprendendo la medesima distinzione operata dal francese, Lanternari stesso, a proposito della dinamica dei profetismi religiosi, specifica come l'origine di questi possa essere esterna o interna.

In generale si può dire che, mentre i profetismi d'origine esterna, cioè nati da conflitti interculturali, pongono la via della salvezza nella lotta e nel-

²⁶ R. BASTIDE (1898-1974) si è occupato prevalentemente dei fenomeni di sincretismo religioso, specialmente presso i neri d'America e in Brasile; i suoi studi sulla possessione contribuirono allo sviluppo della scienza etnopsichiatrica. Tra le sue opere principali: *Bresil: terre des contrastes*, 1957, (tr. it. Garzanti, Milano 1964); *Sociologie des maladies mentales*, 1965, (tr. it. La Nuova Italia, Firenze, 1981); *Les Ameriques noir: les civilisations africaines dans le nouveau monde*, 1967, (tr. it. Sansoni, Firenze 1970); *Anthropologie appliquée*, 1971, (tr. it. Boringhieri, Torino 1975).

²⁷ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo*, op. cit.: Lanternari analizza soprattutto il testo di Bastide *Les religions africaines au Brésil* e, differenziando la sua metodologia sia dalla scuola strutturalista di Lévi-Strauss, sia da quella sociologica di Durkheim, lo definisce come un "autore proteso a cogliere, attraverso una precisa documentazione, il dato storico e le forme reali delle trasformazioni sociali, culturali, religiose, in rapporto continuo e dialettico con il mutare delle *situazioni* sociopolitiche, economiche, ambientali" (p.290).

l'azione immediata contro la potenza egemonica, in quelli d'origine endogena la salvezza è rivolta all'azione religiosa e morale e si cerca di realizzare una radicale evasione dalla realtà e dalla storia.²⁸

Un esempio che Lanternari porta di movimento religioso nato da un conflitto interno e per questo a carattere fortemente “trascendentista” è quello del Cristianesimo, dove tuttora si protrae il contrasto tra religione “ufficiale” e religione “popolare”.²⁹

Per usare le parole dell'autore si può dire pertanto che “lo studio socio-antropologico, storico, comparato dei movimenti social-religiosi ha portato ad una più profonda conoscenza, analitica e sintetica, di importanti aspetti della dinamica socio-culturale, sia delle società semplici sia di quelle complesse. Una chiarezza nuova è stata acquisita, in generale, circa i rapporti tra la nascita di una nuova religione e le condizioni storiche, economiche, sociali, politiche, culturali che la favoriscono o la determinano”.³⁰

Lanternari comunque analizza da un punto di vista dinamico non solo i movimenti social-religiosi, ma con essi anche tutti quei fenomeni

²⁸ Cfr. V. LANTERNARI, *Fermenti religiosi e profezie di libertà fra i popoli coloniali*, in “Nuovi Argomenti”, n.37, 1959, pp.82-88.

²⁹ Lanternari avrà modo di approfondire questa tematica in altri suoi testi, come ad esempio in *Religione popolare: prospettiva storico-antropologica*, in “Civiltà delle macchine”, XXVII, 4-6, 1979, pp.131-140; oppure, in modo ancora più completo, in *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977.

³⁰ V. LANTERNARI, *Riconsiderando i movimenti social-religiosi nel quadro dei processi di acculturazione*, in “Religioni e civiltà”, I, 1972, p.58.

culturali che producono trasformazioni e cambiamenti nella società. Ecco allora che anche nell'analisi del gioco, ad esempio, viene chiamato in causa il dinamismo storico: Lanternari infatti nota che il gioco muta significato e funzione a seconda del processo di sviluppo che coinvolge la società e la cultura presso cui esso è in uso.³¹ Affiancato al mito, e in particolare alla figura del trickster, dell'eroe-buffone tipico delle società etnologiche, l'elemento del gioco può diventare fondamentale nel processo di creazione del mondo di introduzione in esso della cultura; ma nel caso del film di Kubrik "Il dottor Stranamore", dove "Stranamore è un trickster trasposto sul piano della civiltà tecnologica",³² il gioco stesso diventa la causa della distruzione apocalittica del mondo.

Lanternari mostra quindi come, il linguaggio simbolico del gioco, basato sulla tensione fra *lusus* e *ludus*, fra divertimento privato e gioco istituzionalizzato, sociale, sia una delle espressioni del dinamismo culturale, comune a società anche molto diverse tra loro.

Un esempio, ancora diverso, di dinamica culturale si può vedere nel caso di Fiorano Modenese studiato da Lanternari in collaborazione con la demologa Isabella Dignatici. Uno dei centri dell'industria cera-

³¹ Cfr. V. LANTERNARI, *Dal trickster al dottor Stranamore: dal gioco costruzione del mondo al gioco distruzione del mondo*, in *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari 1982, p.242.

³² *Ibidem*, p.268.

mica italiana, Fiorano, offre l'occasione per studiare, come dice il titolo stesso del libro, *una cultura in movimento*, le sue trasformazioni socio-economiche, ideologiche, psico-sociali, in senso appunto dinamico e storico-culturale.³³ Fiorano Modenese è assunto come esempio del passaggio dalla non-industria all'industria. Le risposte umane al mutamento sono complesse e variabili, soprattutto quando, come in questo caso, i gruppi sociali coinvolti sono molto diversi tra loro. “Nella coesistenza di quattro o cinque etnie diverse, l'etnologo rileva ancora una volta come la valorizzazione delle differenze – e non la rinuncia alla propria identità – può essere un fecondo presupposto per la formazione di fenomeni comunitari consapevolmente pluralistici e dialetticamente aperti alla reciprocità”.³⁴

Questi sono solo alcuni degli esempi di ricerca, forse i più espliciti, condotti sotto il segno del dinamismo culturale, aspetto metodologico costantemente presente nei lavori di Lanternari, sostenitore di un'antropologia che vuole essere una scienza storica della genesi dei valori e dei loro sviluppi in rapporto alla dinamica sociale.

³³ V. LANTERNARI-I. DIGNATICI, *Una cultura in movimento. Immigrazione e integrazione a Fiorano Modenese*, Dedalo, Bari 1990.

³⁴ P. CHERCHI, recensione a V. Lanternari-I. Dignatici, *Una cultura in movimento...*, op. cit., in “L'Indice”, n.7, 1991.

5.3 La ricerca sul campo

La maggior parte delle opere di Lanternari, a partire dalla prima monografia su *La grande festa*, sono basate su un'ampia e documentata ricerca a tavolino.

A questo riguardo Lanternari stesso precisa come “l'*etnografo sul campo* e l'*etnologo da tavolino*, ormai superata la sterile fase polemica, vengono riconoscendo le posizioni e i compiti reciproci come complementari e a vicenda integrantisi. In effetti, e a ben guardare le cose, come non esiste problema che non nasca da documento vivo, osservato e raccolto, così per converso nessuna inchiesta – su qualsiasi fatto, costume, manifestazione culturale – potrà contribuire attivamente a una più chiara conoscenza dell'uomo, se a sua volta non è rischiarata da una luce di pensiero, cioè in definitiva dalla luce della storia”.³⁵

D'altronde la tendenza dell'etnologia italiana (in ritardo in questi studi rispetto al resto d'Europa)³⁶ nella sua fase iniziale fu proprio quella di essere un’“etnologia da tavolino”: erano rari i casi di studi e di ricerche sul campo. Fu con De Martino che, in Italia, si aprì la strada della ricerca sul terreno e nacque l'antropologia culturale.

³⁵ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., pp. 19-20.

³⁶ Con un giudizio da lui stesso successivamente definito “affrettato”, Lanternari indicava come cause principali del ritardo italiano negli studi etno-antropologici, in particolare rispetto agli studi di antropologia sociale inglesi, il freno posto dalla nostra cultura eurocentrica ed idealistica (con chiaro riferimento a Benedetto Croce) e la chiusura ideologica del fascismo. Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperalismo...*, op. cit., pp. 322-324 e *Antropologia religiosa*, op. cit., p.99.

Mentre in America la ricerca etnologica sul terreno aveva assunto sempre più importanza grazie alla scuola di Franz Boas,³⁷ in Europa fu la monografia di Malinowski,³⁸ *Argonauts of the Western Pacific*, del 1922 ad inaugurare “la nascita di una scienza antropologica autenticamente ‘moderna’”.³⁹ “Nessun evoluzionista e nessun diffusionista concepì il minimo interesse per la cultura come fatto umano e sociale, ossia come prodotto di una determinata società in rapporto ad una particolare sua storia e al proprio ambiente specifico”,⁴⁰ merito questo che ebbe invece, secondo Lanternari, il funzionalismo di Malinowski, per il quale ogni fatto culturale (e di conseguenza anche quello religioso) va inserito, per essere compreso, all’interno delle varie istituzioni e dei diversi aspetti della cultura stessa.

Il metodo di ricerca maturato e teorizzato da Malinowski nell’Introduzione ad *Argonauts of the Western Pacific* è quello che venne

³⁷ F. BOAS (1858-1942), antropologo e linguista di origine tedesca, si trasferì negli Stati Uniti dove condusse numerose ricerche sul campo presso gli esquimesi e presso gli indiani della Columbia Britannica. Contro la teoria evoluzionista, Boas sostiene l’origine per “diffusione” dei tratti culturali comuni in società separate geograficamente e nell’analisi dei significati dei fatti etnografici si propose di tenere conto del punto di vista dell’indigeno. Tra le sue opere principali: *The mind of primitive man*, 1911, (tr. it. Laterza, Bari 1972); *Primitive art*, 1927, (tr. it. Boringhieri, Torino 1981); *Anthropology and modern life*, 1943, (tr. it. Einaudi, Roma, 1998).

³⁸ B. K. MALINOWSKI (1884-1942), di origine polacca, è considerato il caposcuola della teoria funzionalista. Le sue ricerche si sono svolte prevalentemente nell’area del Pacifico (Isole Trobriand e Nuova Guinea). Oltre ad *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, (tr. it. Newton Compton, Roma 1973), ormai considerato un classico dell’antropologia, si ricordano: *Crime and custom in savage society*, 1926, (tr. it. Newton Compton, Roma 1972); *Sex and repression in savage society*, 1927, (tr. it. Boringhieri, Torino 1969); *A scientific theory of culture and other essays*, 1944 postumo, (tr. it. Feltrinelli, Milano 1971).

³⁹ V. LANTERNARI, *Prefazione* a B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973, p.7.

⁴⁰ *Ibidem*, p.8.

poi chiamato dell'*osservazione partecipante*; l'opera di Malinowski rappresenta la tappa obbligata per chi si accosta alla disciplina etnologica, anche se, molti dei problemi che egli si era posto allora, oggi andrebbero rivisti criticamente.

Lanternari ebbe modo di occuparsi in prima persona di questo aspetto della ricerca in quanto partecipò, nel 1971, ad una missione etnologica diretta da Grottanelli in Ghana, fra la popolazione degli Nzima. I risultati di questa ricerca sul campo vennero esposti nel volume *Dèi, profeti, contadini*, che, dopo il ritorno in Africa dell'autore nel 1974 e nel 1977, venne ampliato e aggiornato con del nuovo materiale raccolto.

Pur non essendo questo un testo teorico e metodologico, esso è fondamentale per capire i problemi e le difficoltà che, nell'incontro culturale con una società e una cultura completamente diversa dalla propria, si presentano all'antropologo, in quanto studioso e in quanto uomo. "L'etnografo non può non rendersi conto, al momento di scendere sul terreno presso una comunità nativa, di quanto sia arduo sfuggire alle maglie di un etnocentrismo che lo insidia da più parti";⁴¹ nasce in lui "una tensione psico-culturale fra la coscienza anti-etnocentrica che opera in lui sul piano dell'intelletto, della morale, della volontà, ed i richiami meno consapevoli e meno control-

⁴¹ V. LANTERNARI, *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988, pp.16-17.

lati della cultura, del mondo d'idee e degli stilemi espressivi propri della civiltà da cui egli proviene".⁴²

L'etnocentrismo, concetto su cui Lanternari in più occasioni ha riflettuto, è un atteggiamento presente in ognuno di noi, ma si può manifestare a diversi livelli: quello psicologico o viscerale, che si esprime in un vero e proprio razzismo; quello morale o etico-sociale, che non ha rispetto dei valori altrui e infine quello intellettuale, concettuale, espressivo e linguistico.⁴³ Quest'ultimo è forse il più difficile da superare perché chiama in gioco le nostre categorie mentali, che, al momento del contatto, vengono inevitabilmente a scontrarsi con un sistema conoscitivo ed espressivo profondamente diverso. L'etnocentrismo linguistico e concettuale ad esempio, è quello che più di tutti è legato alla comunicazione con gli indigeni, aspetto fondamentale nel lavoro dell'etnologo sul campo; superarlo vuol dire usare la lingua locale cercando di capire cosa si può chiedere e in che modo.

Secondo Lanternari non è possibile per l'uomo "annullare" completamente sé stesso e le proprie radici culturali per immedesimarsi nell'altro. È invece necessario per chi, come l'antropologo, cerca di capire la diversità, entrare in crisi di fronte ad essa: solo "attraverso una coerente e metodica

⁴² *Ibidem*, p.17.

⁴³ Cfr. *ibidem*, pp.17-25.

‘tensione contro l’etnocentrismo’ nelle sue forme più latenti e inconsce, può avviarsi un rapporto razionalmente o scientificamente efficace, e soprattutto un ampliamento della propria coscienza morale, della propria umanità”.⁴⁴

Non bisogna dimenticare infatti che per Lanternari il lavoro di ricerca dell’antropologo implica un presa di posizione responsabile tanto nei confronti della società d’origine quanto nei confronti della società studiata.

L’etnologo “quanto è più responsabile, tanto più dovrà superare il suo ruolo d’osservatore partecipante tradizionale: tanto più percepirà l’inadeguatezza delle analisi circoscritte in senso retrospettivo e sentirà l’esigenza di adottare una prospettiva aperta in senso dinamico”,⁴⁵ tutto ciò vuol dire, secondo Lanternari, valutare in modo soggettivo e secondo precise scelte ideologiche gli aspetti più significativi da prendere in considerazione di una società che si trova ad esempio in una situazione di conflitto o di guerra etnocida.⁴⁶

“Più in generale, compito dell’etnologo sul campo sarà quello di valutare con criterio continuativo e metodico – qualunque tratto della cultura nativa egli esamini – l’incidenza dei fattori economici, politici, storici d’origine occi-

⁴⁴ *Ibidem*, p.25.

⁴⁵ V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo*, op. cit., p.374.

⁴⁶ Gli esempi riportati da Lanternari a questo proposito si riferiscono in particolare alla situazione nel Vietnam e all’etnocidio delle popolazioni dell’Amazzonia. È chiara, in entrambi i casi, la posizione di Lanternari contro l’imperialismo statunitense e contro qualsiasi tipo di servilismo verso questa ideologia sterminatrice da parte della scienza antropologica.

dentale su quelli autoctoni: al fine di poter apprezzare nella giusta misura gli effetti, sia palesi, sia latenti, del colonialismo e del neocolonialismo”.⁴⁷

Ecco allora che per Lanternari la prassi della ricerca sul campo è strettamente collegata con la teoria, che si esprime nell’analisi dei dati raccolti, così come la scienza è unita all’*ethos*, inteso come rapporto etico-sociale-politico.⁴⁸

5.4 L’alleanza con Ernesto De Martino

Come Raffaele Pettazzoni fu per Lanternari maestro e punto di riferimento per un’indagine storico-comparativa dei fenomeni religiosi, così la figura di Ernesto De Martino, ricercatore e studioso, la cui opera fu fondamentale per lo sviluppo degli studi etno-antropologici italiani, è esempio di quell’unità tra scienza e impegno etico-politico più volte dichiarata.

È lo stesso Lanternari che, in un suo saggio, intitolato non a caso *La mia alleanza con Ernesto De Martino*, racconta gli interessi comuni e il contatto umano e scientifico avuto con l’*etnologo meridionalista*.⁴⁹

⁴⁷ V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo*, op. cit., p. 374.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p.401.

⁴⁹ Il saggio di Vittorio Lanternari *La mia alleanza con Ernesto De Martino* è contenuto insieme ad altri (tra i quali *De Martino etnologo meridionalista: vent’anni dopo* già in “L’Uomo. Società, tradizione, sviluppo”, I, 1977, pp.29-55) nel volume *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiani*, Liguori, Napoli 1997.

L'incontro con De Martino fu suggerito a Lanternari da Pettazzoni e subito si rivelò intenso e stimolante. Soprattutto dagli anni '50, fino al 1965, anno in cui De Martino morì, vi fu tra i due studiosi una vivace collaborazione in nome di una "comune battaglia culturale".⁵⁰ Questa si svolgeva su due filoni di ricerca diversi ma complementari, cercando di capire i significati nascosti sottostanti da un lato alle manifestazioni folkloriche e religiose del Sud d'Italia e dall'altro ai movimenti religiosi del Sud del mondo. L'impegno era per entrambi quello di "contribuire alla fondazione forte di una etnologia (come scienza della cultura e della storia culturale), impegnata nel suo nuovo, originale ruolo di critica, di autocritica ricostruttiva, e di emancipazione da pregiudizi sociali ed etnici".⁵¹

In comune i due studiosi, pur con alle spalle percorsi di ricerca diversi (De Martino, ricordiamo, fu legato ad un'interpretazione crociana della storia) elaborarono, grazie anche alla lezione gramsciana di un marxismo non dogmatico, la medesima impostazione metodologica critico-storicista e laica. Da qui, ad esempio, la polemica contro gli irrazionalismi, visti da entrambi come sinonimo di antistoricismo, sintomo di crisi e voglia di fuga

⁵⁰ Cfr. V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino*., op. cit., p.5.

⁵¹ *Ibidem*, p.16.

dalla realtà;⁵² contro la minaccia di queste correnti misticheggianti lo storicismo della scuola romana di storia delle religioni, propone e mette in pratica un'attenta analisi razionale delle civiltà prese in considerazione e soprattutto dei fenomeni religiosi che in esse si manifestano.⁵³

I punti di contatto tra i due antropologi non si ritrovano solo nell'impostazione scientifica e metodologica, ma anche in molte delle tematiche da loro affrontate. Si può dire ad esempio, basandosi anche sulle considerazioni che al riguardo fa lo stesso Lanternari, che entrambi vedessero nel *rito* un elemento strettamente legato al contesto socio-culturale, *espressione del riscatto della società*, da una particolare situazione di crisi ("crisi della presenza" per De Martino, "angoscia di frustazione" per Lanternari). Anche le riflessioni fatte sul tema dell'*etnocentrismo* (che De Martino definì "critico" e Lanternari "epistemologico") stanno ad indicare in entrambi una comune consapevolezza della difficoltà che l'antropologo responsabile si trova ad affrontare quando entra in contatto con una cultura "altra"; c'era in loro l'esigenza di analizzare criticamente e di cogliere gli aspetti della propria identità all'interno di una civiltà moderna e contemporanea.

⁵² Cfr. E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella Storia delle Religioni*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" (1957), n.28, pp.89-107 e *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980; V. LANTERNARI, *L'irrazionalismo in Etnologia*, in *La grande festa*, op. cit. .

⁵³ Per la specificità della polemica lanternariana contro l'irrazionalismo, in confronto con la posizione di De Martino, si veda P. CHERCHI, *Introduzione a V. Lanternari, Preistoria e folklore*, op. cit., pp.23-28.

A questo proposito De Martino, introducendo *La grande festa*, disse di Lanternari: “In particolare, l’autore ha una viva sensibilità per il carattere ‘contemporaneo’ di ogni ricerca storiografica e, nel caso specifico, per una storia delle religioni che, anche quando si occupa dell’arcaico, è impegnata a rischiarare problemi attuali e a meglio comprendere l’uomo moderno e la sua civiltà”.⁵⁴

E ancora, anche se in un contesto diverso, fu sempre De Martino ad indicare l’opera di Lanternari, in particolare il volume uscito nel 1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, come una delle “promesse” dell’etnologia, uno dei termini più fecondi per esercitare, attraverso la scienza dell’ethnos, un esame di coscienza della civiltà occidentale”.⁵⁵

Lo schema interpretativo di derivazione gramsciana, che si basava sulla contrapposizione tra cultura ufficiale e cultura subalterna, fatto proprio da De Martino, ha fatto sì che Lanternari approfondisse il parallelo esistente tra la religione popolare e le religioni tradizionali del Terzo Mondo: “di demartiniano v’era anche lo stimolo a unire interessi rivolti ai mondi lontani di società arretrate, con quelli rivolti al vicino mondo popolare, folklorico, da intendere però secondo la lezione – comune a lui e a me stesso –

⁵⁴ E. DE MARTINO, *Nota introduttiva* a V. Lanternari, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano 1959.

⁵⁵ E. DE MARTINO, *Furore, simbolo, valore*, op. cit., p.157.

venuta da Gramsci: dunque considerando preliminarmente che qualunque persistenza da noi vista come arcaizzante (preconcettualmente come ‘superstizione’), se esiste e ‘persiste’, vuol dire che agisce, ‘funziona’”.⁵⁶

Il rapporto con De Martino continua per Lanternari anche dopo la morte dell’etnologo napoletano, nel 1965, “riflettendo e scrivendo a più riprese sull’opera sua e nell’insegnamento universitario”.⁵⁷

Lanternari, avendo avuto modo in più occasioni di lavorare e confrontarsi con De Martino, si rese conto del loro diverso approccio all’etnologia. Mentre quello dell’antropologo marchigiano è un approccio “macro-dimensionale”, all’interno di un quadro storico e dinamico, basato su un’ampia comparazione, “l’approccio etnografico di De Martino segue un criterio d’ordine – per così dire – ‘micro-dimensionale’, in termini di acutissimo approfondimento psico-culturale dei significati e dei valori del reperto sottoposto ad esame”.⁵⁸

Inoltre non mancano, da parte di Lanternari, alcune critiche alle impostazioni teoriche del collega, soprattutto al fatto che spesso, nelle sue indagini, egli parta da posizioni eurocentriche;⁵⁹ Lanternari poi considera inac-

⁵⁶ V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino*., op. cit., pp.12-13.

⁵⁷ *Ibidem*, p.39.

⁵⁸ *Ibidem*, p.27.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p.125.

cettabile oggi la tesi demartiniana secondo cui “sud” e “magia” sono due termini identificabili: i tempi sono mutati e tutta la società moderna (non solo quella dell’Italia meridionale) sta vivendo un *revival* magico e folklorico di tipo evasionista, spesso dettato dal consumismo.⁶⁰

L’opera di De Martino comunque viene spesso riproposta, in quanto risulta ancora oggi per molti suoi aspetti attuale e strettamente legata alle problematiche contemporanee: Lanternari sottolinea soprattutto l’importanza del tema demartiniano del rapporto tra il simbolismo rituale, l’influenza che questo esercita sull’uomo e la funzione terapeutica che può avere (tema questo che sarà poi sviluppato e approfondito, a livello anche internazionale, in una nuova disciplina, l’etnopsichiatria) e il tema dell’apocalisse. Quest’ultima problematica in particolare si riscontra ancora più duramente oggi di quanto le parole di De Martino avevano fatto prevedere; addirittura Lanternari, pensando al “disagio della civiltà” postmoderna, alla “globalizzazione del male”, a tutti gli eccidi che avvengono tra persone e tra intere popolazioni e all’indifferenza che domina davanti a questi orrori, di fronte al “rischio di perdita radicale del valore-cultura, parla di una condizione di “anticultura” e di “morte dell’uomo”.⁶¹

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p.141.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, p.49.

Il lavoro e la ricerca di De Martino hanno lasciato una preziosa eredità non solo a Lanternari, sul piano personale e sul piano scientifico-culturale, ma anche agli studi italiani e stranieri che si sono sviluppati proprio a partire da quegli anni. Grazie soprattutto all'interdisciplinarietà proposta e attuata dall'etnologo napoletano, in nome del carattere complementare della disciplina antropologica rispetto ad altre discipline umane e sociali, presero vita diverse linee di studi riguardanti tanto l'etnomusicologia, quanto l'etnopsichiatria, quanto la religione popolare e il folklore.

“Per la scienza delle religioni, anzitutto egli [De Martino] ha ribadito con insistenza e convinzione l'obbligo di interpretare la religione in rapporto alle condizioni di esistenza, di storia e cultura. Egli ha inoltre ribadito la sistematica relazione che intercede fra religione, crisi, e riscatto dalla crisi. Ha riaffermato il valore dell'etnologia come scienza storica, e cioè come storia del mondo primitivo, vista in dialettica opposizione e integrazione con il ‘mondo moderno’. Ha valorizzato il mondo del Mezzogiorno d'Italia nella sua dignità culturale. Ciò noi dobbiamo allo studioso (...). Nel campo delle scienze storico-sociali in Italia, credo si possa affermare senza enfasi che tutti gli siamo debitori di immancabili stimoli e suggestioni, di un qualche arricchimento interiore dovuto sia alla lettura delle opere sia al colloquio fecondo con l'uomo”.⁶²

⁶² *Ibidem*, p.65.

5.5 La polemica nei confronti degli irrazionalismi e in particolare di Mircea Eliade

La polemica contro gli irrazionalismi è un aspetto che ha caratterizzato tutta la scuola di storia delle religioni che faceva capo a Raffaele Pettazzoni. L'intento era infatti quello di “contrapporre a quelle correnti d'ispirazione extra-scientifica una prospettiva chiarificatrice, fondata sulla ragione laica e sulla scienza aconfessionale”.⁶³

L'impegno che Lanternari si prende, a partire da *La grande festa*, è proprio quello di cercare di fondare un'etnologia religiosa di impianto materialista,⁶⁴ contro l'etnologia teologizzante di Padre Schmidt⁶⁵ da un lato, e contro i vari irrazionalismi di Lucien Lévy-Bruhl,⁶⁶ Leo

⁶³ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., p.9.

⁶⁴ Sull'impostazione metodologica data da Lanternari al suo lavoro su *La grande festa* si segnalano in particolare due critiche, opposte fra loro.

S. PUCCINI, *Vita rituale ed economica dei credenti*, in “Paese Sera”, 28 agosto 1977, dice del libro di Lanternari: “esso rappresentò un avvenimento culturale significativo: frattura e anticipazione rilevante nell'ambito degli studi etnologici italiani. La frattura – netta e decisa – era quella operata nei confronti di tutta una tradizione di studi storico-religiosi e antropologici fortemente influenzati tanto dall'idealismo crociano quanto (...) dall'irrazionalismo. L'anticipazione era invece rispetto a un tipo di approccio verso i fenomeni religiosi che, all'epoca della prima uscita del libro, venne definito da alcuni marxista e che oggi, più ampiamente, diremmo *materialista*”.

V. SALTINI, *Evviva, è Capodanno*, in “L'Espresso”, 23 ottobre 1977, contesta invece fermamente la critica che Lanternari fa agli irrazionalisti e in particolare a Mircea Eliade, definendo l'autore “un po' drastico” e “un illuso storicista”.

⁶⁵ Cfr. nota n. 6, p.20.

⁶⁶ L. LÉVY-BRUHL (1857-1939), francese di origine e di formazione, si rivolse allo studio della sociologia sotto l'influenza del pensiero di A. Comte e di E. Durkheim. Ricollegandosi alla teoria di quest'ultimo sulle “rappresentazioni collettive”, definì la mentalità primitiva come “mistica”. È sua la teoria, da più parti criticata, (e per questo da lui stesso rinnegata nei suoi *Quaderni* postumi) del *prelogismo*: secondo Lévy-Bruhl la struttura della mentalità primitiva è “prelogica”, in quanto obbedisce ad una “legge di partecipazione” che mira a stabilire connessioni emozionali tra oggetti, e non tiene conto dei principi di identità e

Frobenius,⁶⁷ Mircea Eliade⁶⁸ e Van der Leeuw⁶⁹ dall'altro.

Per questi autori tutti i beni culturali profani, dalle manifestazioni tecniche ed economiche a quelle artistiche e linguistiche, hanno in realtà un'origine sacrale risalente ad un'età mitica archetipale; la vita religiosa delle civiltà viene separata, attraverso un procedimento metodologico di astrazione, dal contesto storico dove in realtà essa nasce e si sviluppa.

“Ora, i fenomenologi quali l'Eliade e il Van der Leeuw tendono ad assumerne i valori religiosi in sé, fuori dalla loro vitale dialettica, come gli unici validi ai fini della più intima comprensione dell'uomo. Pertanto il corso della vita profana – come antitesi dialettica di quella religiosa –, e le stesse trasformazioni inerenti alle singole civiltà religiose, perdono presso di loro ogni mordente. Per essi lo sviluppo culturale, e anche religioso, insomma la storia *stricto sensu* non ha altra vali-

di non-contraddizione che regolano invece la mentalità occidentale moderna. Per questo inoltre, la mentalità primitiva è più portata a cogliere il soprannaturale e il simbolico. Tra le sue opere: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, (tr. it. Newton Compton, Roma 1970); *La mentalité primitive*, 1922, (tr. it. Einaudi, Torino 1966); *L'âme primitive*, 1927, (tr. it. Boringhieri, Torino 1948); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931, (tr. it. Newton Compton, Roma 1973); *Cahiers*, pubblicati postumi, a cura di M. Leenhardt, 1949, (tr. it. Einaudi, Torino 1952).

⁶⁷ L. FROBENIUS (1873-1938), tedesco di origine, compì molte spedizioni etnologiche tra le popolazioni dell'Africa. Diffusionista, sostenne la teoria dei “cicli culturali” (secondo la quale i singoli elementi culturali tendono a migrare non isolatamente, ma in quanto componenti di un ciclo di cultura). Fu iniziatore della così detta “scuola morfologica”, la cui teoria principale era quella che faceva derivare l'origine delle forme di civiltà da un'esperienza psichica primordiale. Tra le sue opere: *Ursprung der afrikanischen Kulturen* (1898); *Kulturgeschichte Afrikas: prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, 1933, (tr. it. Bollati-Boringhieri, Torino 1991).

⁶⁸ Cfr. nota n. 8, p.11.

⁶⁹ Cfr. nota n. 7, p.11.

dità che quella di un inconsapevole, irresponsabile *sottoprodotto* della religione in sé”.⁷⁰

Lanternari invece ci tiene a ribadire l'autonomia del momento profano nella vita dell'uomo e ritiene che la fenomenologia, in quanto basata su un presupposto irrazionale, sia inconciliabile con il metodo razionale della storia.

La storia delle religioni quindi, si fa, secondo Lanternari, studiando il rapporto, dinamico e dialettico che sussiste tra fatti religiosi e fatti non-religiosi, tra sacro e profano. “La festa di Capodanno non è né una ‘struttura religiosa’ né un ‘archetipo’, per usare termini e concetti propri rispettivamente della fenomenologia religiosa e di certa scienza delle religioni nettamente improntata alla ‘psicologia analitica’ e cioè all’irrazionalismo psicologistico di Carl Jung. La festa di Capodanno insomma non ‘preesiste’ in nessun modo alla cultura, perché è all’opposto essa stessa il prodotto, *hic et nunc* determinato e concreto, di civiltà a loro volta – *hic et nunc* – determinate e concrete”.⁷¹

Anche Mircea Eliade si era occupato del Capodanno⁷² e quindi è anche per questo che Lanternari lo chiama in causa direttamente, confutandone alcune tesi.

⁷⁰ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., p.34.

⁷¹ *Ibidem*, p.537.

⁷² Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, (tr. it. Borla, Torino 1968).

Per lo storico delle religioni romeno “la festa (di Capodanno) esaurisce in se stessa il suo fine e la sua funzione; ed anzi la dialettica del sacro e del profano si risolve per lui in una tensione del ‘profano’ verso il ‘sacro’. È il momento del ‘sacro’ che giustificherebbe la storia, sia come causa obiettivamente preposta sia come fine cui tenderebbe la storia medesima”.⁷³ Eliade, affermando questo, sottovaluta ancora una volta il valore dinamico del momento profano nelle civiltà religiose, fondamentale invece, secondo Lanternari, per lo svolgersi dialettico della storia religiosa.⁷⁴

Anche De Martino, Brelich e, prima di loro Pettazzoni, ebbero modo di criticare il metodo fenomenologico e l'impostazione misticheggiante di Eliade, incompatibili con lo storicismo italiano.

Pettazzoni riteneva che l'affermazione di Eliade dell'esistenza di un'epoca dell'uomo archetipico anteriore all'uomo storico fosse una “costruzione inconsistente”. Secondo Pettazzoni “l'uomo fin da quando comincia ad essere uomo è insieme archetipico e storico, mitico e razionale, magico e religioso. Non esiste una umanità archetipica, anteriore all'uomo storico. Il tempo storico è altrettanto *reale* quanto il tempo aurorale non storico, perché ambedue sono costruzioni dell'uomo”.⁷⁵

⁷³ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., p.540.

⁷⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p. 324.

⁷⁵ R. PETTAZZONI, *Gli ultimi appunti*, (a cura di A. Brelich), op. cit., p. 30.

La critica di De Martino invece era più che altro indirizzata, sul piano metodologico, a mettere in risalto l'errato meccanismo di Eliade che lo porta ad identificare il ruolo di storico e studioso della religione con quello di uomo religioso, che si lascia coinvolgere dal suo stesso oggetto di ricerca.⁷⁶

Anche la posizione di Brelich al riguardo è molto chiara: egli distingue chi, come Eliade, vede nella storia una pura illusione per l'uomo e nella realtà solo l'iterazione del tempo mitico delle origini, da chi invece, come sé stesso e gli altri esponenti della scuola storica, basano sulla storia e sui cambiamenti che essa produce, l'indagine della realtà e in particolare del fenomeno religioso.⁷⁷ Brelich insomma distingue l'“antistoricismo” (termine che egli preferisce a quello di “irrazionalismo”) dallo “storicismo” e in nome di quest'ultimo arrivò a “disconoscere”, in quanto antistoricista, il suo maestro ungherese Karoly Kerényi.⁷⁸

Secondo Lanternari infine “il vizzo metodologico di Eliade – e che è in generale vizzo comune ai ‘fenomenologi della religione’ per lo più ingiu-

⁷⁶ Cfr. E. DE MARTINO, *Prefazione* a M. Eliade, *Le tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952.

⁷⁷ Cfr. A. BRELICH, *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp.209-210.

⁷⁸ K. KERÉNYI (1897-1973) insegnò scienza delle religioni a Budapest e filologia classica a Pécs e Szeged. Elaborò un metodo di interpretazione dei testi classici che teneva conto dei risultati della storia delle religioni e dell'etnologia. Nel 1929 l'incontro con Walter F. Otto lo influenzò molto e decise di approfondire gli studi sulla mitologia. Collaborò con C. G. Jung pur senza dividerne i concetti di archetipo e di inconscio collettivo. Nel 1943 si trasferì in Svizzera. Tra le sue opere si ricordano: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, (tr. it. Boringhieri, Torino 1980); *Tochter der Sonne*, 1944, (tr. it. Boringhieri, Torino 1991); *Die Mythologie der Griechen*, 1951, (tr. it. Garzanti, Milano 1988); *Dionysos*, postumo, 1976, (tr. it. Adelphi, Milano 1992).

stamente polemici o estranei verso il richiamo alla storia in quanto visione *globale* dei fatti e dei fenomeni – sta nel tralasciare, anzi nel negare per principio la contestualizzazione. Contestualizzare, infatti, significa cogliere attentamente la dinamica interna dei rapporti sincronici tra i diversi e funzionali aspetti della cultura, e insieme cogliere la dinamica dei rapporti diacronici tra i vari momenti dell'esistenza storica d'ogni società presa in esame. E alla dimensione 'dinamica', Eliade sfugge aprioristicamente".⁷⁹

Tra le tante polemiche di carattere metodologico, vi fu l'accusa, nei confronti di Mircea Eliade, sostenuta da alcuni studiosi tra i quali Crescenzo Fiore,⁸⁰ Furio Jesi⁸¹ e Alfonso Di Nola,⁸² di antisemitismo e di una sua appartenenza ideologica e, per un periodo anche militante, nelle fila della destra tradizionale e reazionaria romena.

In particolare l'accusa di antisemitismo, sostenuta anche dal francese Daniel Dubuisson nel suo libro *Mythologies du XX siècle*,⁸³ partiva dalla concezione eliadiana della storia. Secondo Eliade infatti, mentre la dimensione archetipica della sacralità si identificava in un "eterno ritorno", motivo di rigenerazione per l'umanità e per la natura, la storia, era

⁷⁹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.325.

⁸⁰ Cfr. C. FIORE, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986.

⁸¹ Cfr. F. JESI, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.

⁸² Cfr. A. M. DI NOLA, *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, in "Rassegna mensile di Israel", gennaio-febbraio 1977.

⁸³ Cfr. D. DUBUISSON, *Mythologies du XX siècle*, Lille 1993, (tr. it. Dedalo, Bari 1995).

vista come la causa principale della corruzione del mondo e dell'angoscia dell'uomo. Questa fu introdotta nel mondo dagli Ebrei, i quali elaborarono una concezione del tempo non più *ciclico*, ma *lineare* e dunque storico. La storia quindi è corruzione e gli Ebrei, che l'hanno inventata, sono la causa di tutti i mali.

Lanternari, nell'introduzione al libro di Dubuisson,⁸⁴ dopo aver seguito i testi di Eliade sull'analisi dell'antica religione ebraica riportati dall'autore francese, arriva alla conclusione di non potersi più astenere dal denunciare l'antisemitismo dello studioso romeno.⁸⁵

È comunque difficile per Lanternari sostenere questa tesi, dal momento che, nonostante molti limiti “l'opera di Eliade ha proposto come nodi problematici grandi complessi mitico-rituali e simbolici, e li ha ordinati entro una visione d'assieme di amplissime dimensioni, sulla base d'una vastissima erudizione. Perciò difficilmente uno studioso di fatti e fenomeni religiosi, laico e aggiornato, può disconoscere a Eliade il merito di aver offerto contributi utili e fecondi, degni d'attenta considerazione”.⁸⁶

⁸⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Introduzione* a D. Dubuisson, *Mitologie del XX secolo*, Dedalo, Bari 1995.

⁸⁵ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., pp. 341-356.

⁸⁶ *Ibidem*, p.340.

5.6 Il dibattito sull'antropologia culturale italiana

A questo punto è interessante, per capire l'originalità e la forza delle posizioni lanternariane, vedere come queste si inseriscano nel dibattito sugli studi antropologici italiani e in cosa differiscano dagli altri indirizzi di ricerca, in particolare dall'"antropologia culturale".

Lanternari, a sostegno della sua posizione storicistica e in nome di un'indagine comparativa, critica la tendenza dell'antropologia culturale italiana, rappresentata da Tullio Tentori,⁸⁷ di allontanarsi sempre più dalla storia per avvicinarsi invece ad una visione filosofica privilegiando così lavori di carattere teorico e metodologico rispetto a quelli di analisi e di ricerca.

Questa corrente di studi, che deriva i suoi aspetti teorici e metodologici dalla "Cultural Anthropology" statunitense, si è sviluppata in Italia soprattutto a partire dagli anni '60.

⁸⁷ T. TENTORI, nato a Napoli nel 1920, si può considerare il portavoce in Italia della "Cultural Anthropology" americana. Laureato in lettere, ottenne la libera docenza in Etnologia nel 1956, in Americanistica nel 1958 e di Antropologia culturale nel 1960. Dal 1948 al 1951 compì una ricerca sul campo a Matera. Nel 1956 ha fondato e poi diretto per circa un ventennio il Museo nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma. Nel 1960 condusse a Tivoli un'indagine sulla condizione femminile. Nel 1972 lasciò l'incarico di direttore del Museo per dedicarsi completamente all'insegnamento universitario. Tra i suoi numerosi scritti si segnalano: *Antropologia culturale*, Roma 1960, 1983⁸; *Miti e leggende dell'America Centrale e Meridionale*, in collaborazione con R. Pettazzoni, UTET, Torino 1959; *Scritti antropologici*, voll. I-V, Roma 1970-1976; *Educazione alla pace*, Roma 1970; *Antropologia economica*, Milano 1974; *Per una storia del bisogno antropologico*, Roma 1983.

Lanternari ci tiene a sottolineare alcuni dei principali limiti dell'antropologia culturale italiana: anzitutto la carenza di originalità delle proprie tesi che dipendono troppo, in modo passivo e acritico sia dalla "Cultural Anthropology", sia dall'antropologia strutturale di Lévi-Strauss.⁸⁸

L'antropologo marchigiano parla poi di "paradosso pseudoscientifico" intendendo il fatto che si ritenga, da parte dei cultori di questa disciplina, di poter spiegare la cultura mediante se stessa; inoltre un altro aspetto negativo, che esemplifica l'impostazione "culturologica" di fondo propria di questo indirizzo, consiste nella pubblicazione, da parte di cultori di antropologia culturale, di manuali che si basano solo su teorie e riflessioni astratte e generali, senza tenere conto delle connessioni con i fatti sociali concreti.⁸⁹

⁸⁸ C. LÉVI-STRAUSS, nato nel 1908 a Bruxelles si laureò in filosofia a Parigi nel 1931. Nel 1934 venne invitato a ricoprire la cattedra di sociologia all'università di San Paolo. Durante la sua permanenza in Brasile, fino cioè al 1939, compì due spedizioni etnografiche nel Mato Grosso e in Amazzonia, che costuiranno per lui un'esperienza fondamentale. Tornato in Francia nel 1939, si trasferì a New York nel 1941. Qui conobbe il linguista russo R. Jakobson, dalle cui lezioni trarrà il metodo dell'analisi strutturale. Nel 1947 tornò definitivamente a Parigi. Venne nominato vicedirettore del *Musée de l'Homme* e nel 1950 succedette a M. Leenhardt nella cattedra di "religioni comparate dei popoli senza scrittura" presso l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes*; nel 1959 venne nominato titolare della cattedra di antropologia sociale presso il *Collège de France* e nel 1973 fu eletto all'*Académie Française*. Il suo nome è legato, nel campo etnoantropologico alla teoria dello *strutturalismo*, secondo cui nella società vi sono delle strutture mentali "inconscie" che restano costanti, atemporalmente. La storia allora è solo una serie di variazioni contingenti all'interno di queste invarianti. Secondo Lévi-Strauss v'è analogia di metodo fra la linguistica e l'antropologia: le società allora sono considerate come insiemi di individui che comunicano attraverso vari aspetti non verbali della cultura che funzionano come veri e propri "sistemi simbolici". Tra le opere principali di Lévi-Strauss si ricordano: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 1948, (tr. it. Einaudi, Torino 1970); *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, (tr. it. Feltrinelli, Milano 1972); *Tristes tropiques*, 1955, (tr. it. EST, Milano 1997); *Anthropologie structurale*, 1958, (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1975); *Le pensée sauvage*, 1962, (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1971); *Le cru et le cuit*, 1964, (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1974); *Anthropologie structurale deux*, 1973, (tr. it. Il Saggiatore, Milano 1978). In Italia la corrente strutturalista riscosse molto successo soprattutto a partire dalla metà degli anni '60.

⁸⁹ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo...*, op. cit., p. 335.

Infine Lanternari crede che “il limite più grave dell’odierna antropologia culturale consista nella inversione, che essa persegue, del normale rapporto tra realtà e teoria, tra filologia e filosofia”.⁹⁰

In particolare Lanternari respinge l’idea di una disciplina antropologica autonoma e superiore alle altre e rifiuta la netta distinzione che Tentori, il più vicino alle teorie statunitensi, fa, polemicamente, tra antropologia ed etnologia, contrapponendo l’uso del termine “cultura”, proprio della prima, a quello di “civiltà”, proprio della seconda.⁹¹

Il timore di Lanternari è soprattutto quello che “l’antropologia culturale italiana, indulgendo vieppiù al clima di facile millanteria da un lato, istituzionalizzando d’altro lato i suoi legami con la filosofia, intesa come tendenza a librarsi sul livello dei principi generali e di una teoreticità che si compiace di sé, di fatto avulsa dall’effettivo processo sociale e culturale, abdichi e divorzi sempre più – anche se inconsapevolmente – dalla storia e da quella disciplina storica che è l’etnologia, dalla quale essa trasse i natali e il suo alimento primario”.⁹²

L’attacco di Lanternari alle posizioni espresse da Remo Cantoni,⁹³

⁹⁰ *Ibidem*, p.33.

⁹¹ Cfr. T. TENTORI, *Antropologia culturale*, Nuova Universale Studium, Roma 1976, pp.10-11.

⁹² V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo...*, op. cit., p.34.

⁹³ Cfr. nota n. 22, p.42.

Carlo Tullio-Altan⁹⁴ e da Tullio Tentori suscitò un ampio dibattito con Alberto M. Cirese⁹⁵ sulle pagine della rivista “Problemi”.

Cirese, da un lato, condivide la critica di Lanternari verso chi vede nell’antropologia esclusivamente un discorso teorico e speculativo, dall’altro lato invece attacca lo stesso Lanternari e “quella linea Croce-Gramsci, all’interno della quale egli ritiene che gli studi e le ricerche sociali si siano finora mosse, subendo le preclusioni che da quella impostazione derivano”.⁹⁶

Secondo Solinas Lanternari ha commesso l’errore “di non entrare nel merito delle affermazioni filosofiche degli avversari e, in ultima analisi, di non porsi il problema di una teoria filosofica come fondamento scientifico”,⁹⁷ e Cirese l’errore, in parte simile, di limitarsi alla disputa sul metodo senza impegnarsi a sufficienza sul piano filosofico.

⁹⁴ C. TULLIO-ALTAN, nato nel 1916, è professore emerito all’università di Trieste. Allievo di Croce, ha dedicato la sua vita alla ricerca e all’insegnamento, esercitato fino al 1991. Tra le sue opere ricordiamo: *La filosofia come sintesi esplicativa della storia* (1943); *Pensiero d’umanità* (1949); *Lo spirito religioso del mondo primitivo* (1960); *Manuale di antropologia culturale* (1971); *I valori difficili* (1974); *Antropologia. Storia e problemi* (1983, 1985²); *La nostra Italia. Arretratezza socioculturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall’Unità ad oggi* (1986); *Soggetto, simbolo e valore* (1992); *Ethnos e civiltà* (1995); *Religioni, simboli, società*, in collaborazione con M. Massenzio (1998).

⁹⁵ A. M. CIRESE, nato nel 1921, studioso delle tradizioni popolari, ha insegnato alle università di Cagliari, Siena e Roma. Ha dedicato molta attenzione ai problemi della cultura meridionale e insulare, compiendo varie ricerche sulla metrica, sulle espressioni proverbiali. Ha diretto la campagna di registrazione sul campo di fiabe e altri documenti orali tradizionali effettuata dalla Discoteca di Stato negli anni 1968-69. Fra le sue pubblicazioni si ricordano: *La poesia popolare*, Palumbo, Palermo 1958; *Cultura egemonica e cultura subalterna*, Palumbo, Palermo 1971; *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976; *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, Cisu, Roma 1984; *Ragioni metriche*, Sellerio, Palermo 1989.

⁹⁶ P. SOLINAS, *Il dibattito sull’antropologia culturale*, in A. M. Cirese, *Folklore e antropologia. Tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1972, p.212.

⁹⁷ *Ibidem*, p.208.

Occorre comunque precisare che il giudizio di Lanternari verso la scuola di antropologia culturale italiana non è stato solo negativo. Egli ha apprezzato, ad esempio, il tentativo, compiuto dallo stesso Tentori, di richiamare l'attenzione alla ricerca sul campo (aspetto che purtroppo, secondo Lanternari, rimase in molti autori solo teorico).⁹⁸ Positiva è vista anche l'apertura allo studio dei valori; questo aspetto è sottolineato da Lanternari, molti anni dopo questo dibattito, soprattutto nell'opera di Carlo Tullio-Altan. In *Antropologia religiosa* Lanternari a proposito di questo studioso e della sua opera dice: "i rapporti d'interiore connessione tra attività simbolica, esperienza religiosa e dimensione 'valori', sono poi enucleati in termini di estrema lucidità e di approfondimento speculativo nell'opera che si colloca come la più importante e la più direttamente correlata con le problematiche di antropologia religiosa. Mi riferisco al volume *Soggetto, simbolo, valore*, del '92 (...). Egli sviluppa in termini di raffinata ermeneutica il tema demartiniano dell' 'ethos del trascendimento'".⁹⁹

Un ultimo aspetto positivo dell'antropologia culturale rilevato da Lanternari è lo spazio da essa dedicato allo studio di gruppi o sottogruppi metropolitani (sull'esempio, del resto, come nota puntualmente l'autore, di quanto aveva fatto De Martino).

⁹⁸ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo*., op. cit., p. 335.

⁹⁹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.55.

Il dibattito sull'antropologia culturale che aveva coinvolto Lanternari e Cirese negli anni '60 ha quindi segnato un momento importante di riflessione all'interno delle scienze sociali del nostro paese in parallelo a quanto avveniva in quegli anni in Europa e negli Stati Uniti; ciò ha permesso di sviluppare meglio le specificità delle singole discipline definendone l'ambito e la metodologia e trovando infine riconoscimento ufficiale nei corsi di studio universitari.

6. I NODI DEL PROBLEMA RELIGIOSO

Il modo migliore per analizzare sinteticamente la vasta produzione di Vittorio Lanternari credo sia quello di suddividerla in quattro filoni che rispecchiano le tematiche e gli interessi da lui affrontati e approfonditi durante una vita di ricerca e di studio, tenendo conto anche del percorso cronologico e degli sviluppi del suo pensiero fino ad oggi.

La *prima fase* della produzione lanternariana si può allora identificare con l'interesse per il *fenomeno festivo* analizzato, grazie ad un vasto lavoro comparativo, presso le società etnologiche, fino ai suoi sviluppi carismatici nel contesto dei nuovi movimenti religiosi, sia presso le società tradizionali come presso la civiltà moderna.

Il *secondo filone* di studi e di ricerche, pur essendo in continuità con il primo, in quanto riprende lo studio dei movimenti religiosi, ne allarga ulteriormente l'orizzonte analizzando queste nuove formazioni religiose nel rapporto di scontro-incontro reciproco che avviene a causa del *contatto tra Occidente e Terzo Mondo*.

La *terza fase* invece approfondisce l'interesse verso il profetismo inteso però come carismaticismo funzionale alla salute e alla salvezza; da qui allora il passaggio *dall'etnologia all'etnopsichiatria* attraverso lo

studio delle psicoterapie, delle medicine tradizionali e l'attenzione alle figure dei guaritori.

Infine il *quarto filone* di studi riguarda le ricerche che Lanternari sta compiendo attualmente; i suoi interessi si sono indirizzati alle *problematiche ecologiche* e al confronto tra il modo di rapportarsi alla natura tipico delle società tradizionali e quello invece dell'uomo moderno, che sta distruggendo l'ambiente e auto-distruggendo sé stesso.

Per seguire nel migliore dei modi questo complesso percorso scientifico, occorre sempre aver presente che l'oggetto della ricerca di Lanternari è la religione, intesa, secondo una definizione, "di natura antropologica", come *"l'insieme di atteggiamenti culturalmente determinati, socialmente riconosciuti, che l'individuo assume, in rapporto a reazioni d'ordine emozionale, di fronte all'incontrollabile. Tali atteggiamenti, congiunti in un complesso di istituzioni, stabiliscono determinati rapporti con alcune potenze sovrane, ipostasi di quell' 'incontrollabile', rispetto alle quali l'uomo, per garanzia dei valori umani e per una salvezza da realizzarsi su un piano di extrastoricità, tende ad attuare una convergenza reciproca, sia col forzare le potenze a proprio vantaggio, sia assoggettandosi ad esse"*.¹

¹ V. LANTERNARI, *La religione e la sua essenza: un problema storico*, in "Nuovi Argomenti", op. cit., p.47.

La religione così intesa, e le sue diverse componenti (o i diversi *atteggiamenti di fronte all'incontrollabile*), vengono quindi problematizzati all'interno di quella dialettica con il momento profano, che regola la realtà storica nel suo dinamico svolgimento.

6.1 Lo studio della festa

La prima fase della ricerca di Lanternari si identifica con il primo grande lavoro del 1959 su *La grande festa* che prosegue poi con lo studio della festa in quanto esperienza che si ritrova nella vita comunitaria di qualsiasi società umana, non ultima quella moderna dell'Occidente industrializzato.

Nella festa Lanternari individua una componente soggettiva, che nasce dall'esigenza psicologica ed esistenziale di far fronte alla negatività dell'esistenza, ed una componente oggettiva, che risulta dalla festa in quanto istituzione culturale.²

In particolare, nel libro del 1959 viene analizzato, in senso comparativo, il grande complesso religioso della festa di Capodanno tra le più varie società tradizionali. Il suo significato e la sua funzione variano a seconda

² Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.260.

dell'ambiente, del regime economico e sociale delle diverse culture prese in esame (da quelle al livello della caccia-raccolta, a quelle agricole, ai pescatori fino ai pastori nomadi, livello, quest'ultimo, che più si avvicina a quello delle civiltà storiche). Emergono da questa ricerca, assieme alle peculiarità locali delle tematiche rituali e mitologiche del Capodanno, l'importanza e la centralità, presso tutte le società, a qualsiasi livello e forma di cultura, dell'"organizzazione del tempo della vita collettiva secondo un preciso ordine calendariale, legato ai cicli vitali e naturali (...) con il significato originario d'una periodica rifondazione del mondo, dell'ordine vitale, culturale e sociale".³

In un saggio del 1978 dal titolo *Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, Lanternari indica nella socialità, nella partecipazione, nella ritualità e nell'annullamento temporaneo e simbolico dell'ordine gli elementi essenziali che definiscono la struttura della festa. Su questa struttura antropologica della festa, continua Lanternari, "si regge la funzione del momento festivo: che è quella, in ogni caso, di *fondazione* d'una realtà e condizione esistenziale desiderata, esorcizzando, su un piano simbolico rituale, tutta la negatività accumulata e patita".⁴

³ *Ibidem*, p. 13.

⁴ V. LANTERNARI, *Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, in *Festa: antropologia e semiotica*, op. cit., p.136.

La festa rappresenta il tempo sacro, il tempo extra-ordinario positivo, contrapposto, dialetticamente, al tempo profano della quotidianità e del lavoro, segnato da un sentimento di negatività esistenziale e di “angoscia”. “Il lavoro e la festa – tempo profano e tempo sacro – si congiungono in un procedimento dialettico, di cui il ‘tempo sacro’ rappresenta quel particolare momento che si fonda da un lato su trascorse esperienze reali e ‘culturali’ di insuccesso – ossia di lavoro frustrato –, dall’altro sull’angoscia di un rischio futuro, e cioè di un lavoro frustrabile”.⁵

Funzione del tempo sacro allora è quella di riscattare dal male e dall’angoscia e questo avviene attraverso pratiche simbolico-rituali e forme istituzionali di comportamento diverse da quelle abituali. Si tratta in definitiva di una vera e propria *performance* festiva che si basa sulla finzione rituale e sull’uso del linguaggio simbolico del *come se*: l’individuo e la collettività “mettono in scena” un ribaltamento dei ruoli fino a creare un mondo alla rovescia.⁶

Ecco allora che, ad esempio, tra le società tradizionali di cacciatori, il momento della festa coincide con il momento dello spreco rituale del cibo, della prodigalità e del consumo: queste popolazioni, che quotidianamente

⁵ V. LANTERNARI, *La grande festa...*, op. cit., p.62.

⁶ Cfr. V. LANTERNARI, *Festa*, in “L’Universo del corpo”, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999, p. 548.

vivono in una situazione di precarietà, durante il periodo di festa agiscono *come se* vivessero nell'abbondanza e nell'agiatezza.

Secondo Lanternari proprio il linguaggio simbolico del *come se* “possiede una duplice e contraddittoria potenzialità sul piano dei rapporti tra conservazione e creatività culturale”⁷ spingendo da un lato il soggetto all'evasione, dall'altro fornendogli la forza di affrontare la vita di ogni giorno.

“La festa *di per sé* non è né fuga né contestazione, il suo ruolo non è, *di per sé*, né di conservazione né di trasformazione perché essa tiene incorporati elementi di entrambi gli ordini. Ma caso per caso, nella realtà effettiva la festa finisce per caratterizzarsi come istituzione tendenzialmente evasionistica e conservatrice, o piuttosto dinamica, contestativa e trasformatrice, a seconda che prevalgano componenti d'ordine mitico-rituale, o al contrario componenti d'ordine sociale e civile (...). Insomma è la dinamica storica e culturale che può portare via via una stessa manifestazione festiva ad esiti di tipo evasionista e soporifero, o al contrario verso un iniziativaismo collettivo volto all'innovazione o anche alla protesta, alla trasformazione delle condizioni di vita vigenti”.⁸

Ogni festa ha quindi una dinamica interna che dipende dalle condi-

⁷ V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983, p.30.

⁸ *Ibidem*, p.31.

zioni sociali e culturali della società e che può portare alla trasformazione delle tematiche, dei valori e dei significati della festa stessa.

Le feste, presso le civiltà tradizionali, erano spesso legate all'evento funebre e, in generale, al calendario che scandiva tutte le ricorrenze della collettività rispecchiando la struttura sociale ed economica della società medesima.

Di fronte alla morte il rito della festa “costituisce la risposta e la controsfida corporalmente segnata della collettività alla shock psichico che viene provocato dall'esperienza del lutto (...). La risposta è una controsfida che, riconfermando il ‘valore-vita’ contro il ‘disvalore-corpo’, segna la rivalsa psicologica dell'uomo. Proprio nel culto dei morti che diviene festa funebre si può individuare uno dei più elementari e universali indici del conflitto mente/corpo, psiche/soma, che nelle grandi occasioni festive, calendariali e stagionali, rinnova il ricorso ai comportamenti di riscatto”.⁹

Per quanto riguarda le feste calendariali invece, esse hanno un forte significato di rinnovamento; così la stessa festa di Capodanno (ampiamente descritta da Lanternari ne *La grande festa*) non va considerata, in modo semplicistico e superficiale, come la celebrazione di una nuova stagione, bensì va misurata nella sua “polisemia”, ovvero nella molteplicità di significati e di valori che la costituisce.

⁹ V. LANTERNARI, *Festa*, in “L'Universo del corpo”, op. cit., p.549.

“La stessa struttura della festa sottende l’idea di un simbolico rinnovamento totale del modo di esistere, applicabile in modo plurivalente ai più diversi livelli dell’umana esperienza, a seconda del momento storico e della comunità che ne formano il quadro”.¹⁰

Occorre tenere presente che i riti festivi hanno sempre una duplice funzione: di fondazione da un lato e di eliminazione dall’altro. Celebrando i miti delle origini (in quanto tali fondanti), la festa elimina la negatività del quotidiano per rifondare un mondo che dia senso all’esistenza.

“Il rituale *eliminatorio* sia esso d’ambito magico-religioso (espulsione di malattie, demoni, ecc.) sia d’ambito civile e socio-politico (contestazione d’un sistema sociale o politico) implica di per sé, come momento integrante di un unico processo logico-espressivo, quello alternativo della *fondazione*, anzi della rifondazione”.¹¹

Lanternari sottolinea anche come la dinamica interna della festa sia costituita dalla dialettica della coesione partecipativa da un lato e dall’antagonismo competitivo dall’altro. La coesione del gruppo sociale, secondo l’analisi svolta da Lanternari, trova la sua conferma nelle varie forme di competizione e di sfida organizzate in occasione della festa. È questo, ad

¹⁰ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p. 268.

¹¹ V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, op. cit. p. 51.

esempio, il caso del *Potlach*, festa tipica fra le tribù indiane del Nord America, o il caso della festa dei maiali, in Nuova Guinea.

Tutte queste caratteristiche non sono estranee alle feste popolari tradizionali nell'ambito delle civiltà industriali avanzate del mondo occidentale.

La comparazione che Lanternari attua tra feste distinte secondo contesti storici e culturali differenti (cioè presso le civiltà etnologiche da un lato e presso la cultura popolare moderna dall'altro lato) e l'analisi che egli fa del mutamento e dello sviluppo storico di una singola festa, aiutano a comprendere ancora meglio la molteplicità dei significati propri del fenomeno festivo.¹²

Lanternari nota, nella nostra società moderna, una reviviscenza del folklore e delle tradizioni popolari che, a suo parere, rappresenta l'esigenza di consolidare le diverse tradizioni locali contro il tentativo di omologazione della cultura di massa attuato dall'attuale sistema di potere. "I rassembleamenti delle feste religiose popolari costituiscono oggettivamente un potente fattore di riunificazione e d'identificazione socio-culturale".¹³

Lanternari compie, negli anni '70 e '80, numerose ricerche sul campo che riguardano le feste religiose nel Sud Italia, in particolare la festa del Maggio di Accettura a Matera, la sagra dei gigli a Nola, la festa

¹² Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., pp. 268-269.

¹³ V. LANTERNARI, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977, p. 23.

della Madonna dell'Arco, la processione dei misteri a Procida, la processione dei battenti a Guardia Sanframondi e il Palio di Siena.¹⁴

Anche queste feste, pur con caratteristiche e forme assai diverse tra loro, presentano la stessa struttura che hanno le feste presso le società tradizionali. Anche queste rappresentano importanti momenti di aggregazione sociale e di partecipazione collettiva volti ad una riconferma di una comune identità di fronte alla condizione precaria dell'esistenza quotidiana; si basano inoltre su una precisa ritualità ciclica e fondante, che può comprendere, secondo i casi, l'aspetto penitenziale, quello competitivo, o ancora l'aspetto orgiastico o quello dello spreco e del consumo sfrenato.

Certo è comunque che nell'attuale società capitalistica, secondo Lanternari, "la festa e il tempo festivo sono sottoposti ad un processo di ridimensionamento e sono trasposti entro una dimensione ideologica che ne muta significato e valore (...). La nuova organizzazione economica e sociale incentrata sul consumismo esalta la dimensione e lo spazio del piacere, quindi del gioco e della festa, come supreme occasioni di consumo".¹⁵

Nonostante sembri venire meno il significato originario della festa, come momento socializzante e catartico nella società moderna capitalistica

¹⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., pp.286-302 e *Crisi e ricerca d'identità*, op. cit., pp.172-182. Per la festa di S. Giovanni in Sardegna cfr. nota n. 32, p. 120.

¹⁵ V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, op. cit., p.61.

e fortemente individualistica, Lanternari insiste sull'analogia tra l'atteggiamento delle società tradizionali e quello delle classi emarginate del mondo occidentale moderno: "continuano ad attribuire al momento festivo una complessa funzione fondante e insieme socializzante, con effetti psicologicamente catartici. Anche per queste classi sociali moderne il momento festivo funge da istituzione semanticamente antagonista, alternativa e millenarista nei confronti dell'insicurezza della vita ordinaria".¹⁶

A questo riguardo il volume del 1983, *Festa, carisma e apocalisse*, segna un ulteriore sviluppo nel pensiero di Lanternari.

Di fronte alla profonda crisi in cui si trova la società moderna occorre elaborare nuove risposte così che sulla festa ciclica tradizionale analizzata finora viene ad innestarsi la festa escatologica, l'ultima, quella che prepara all'apocalisse.¹⁷

Il rischio della fine del mondo infatti ha sempre costituito una minaccia per l'uomo, di qualsiasi società e cultura.

"Quando la società si riconosce impotente dinanzi a forze incontrolla-

¹⁶ V. LANTERNARI, *Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, op. cit., p.147.

¹⁷ Il tema dell'apocalisse era già stato affrontato da De Martino nel volume, pubblicato postumo nel 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Il proposito di De Martino era quello di individuare il processo di creazione di nuovi valori, attuato dall'uomo e definito "ethos trascendentale valorizzante", che rappresenta per l'individuo la via di salvezza più diretta, quella cioè che consente il superamento della crisi e dell'angoscia quotidiana di fronte al rischio della fine del mondo.

bili ed oppressive o a negatività oggettivamente insuperabili, allora subentra il ricorso ad attività mitico-rituali coinvolgenti, che su piano simbolico tendono alla realizzazione d'una catarsi psicologica collettiva. È allora il tempo della 'festa' con la sua atmosfera emozionale, rituale, simbolica. Ma la festa assume l'emergenza di un rituale escatologico, ultimo e definitivo, sciogliendosi dal ritmo ciclico originario, quando la crisi collettiva prelude a un travolgimento radicale dell'ordine tradizionale: come accade precisamente nei più vari movimenti apocalittici".¹⁸

Nell'apocalisse, tempo ultimo e irripetibile, è annullata la ciclicità iterativa della festa, e l'evento escatologico ricorre solo alla fine di un ciclo di sofferenza.

Secondo Lanternari la società contemporanea sembra avere un forte bisogno di risposte e di soluzioni a questa crisi di valori ed è per questo che si assiste alla nascita di nuovi culti religiosi a carattere salvifico. L'autore definisce questo fenomeno di ritorno al sacro e al religioso come "neo-carismaticismo": esso si articola in forme diverse tra i più vari strati della cultura occidentale.

Nelle società tradizionali invece, oppresse per decenni dalla dominazione coloniale dell'Occidente, si assiste alla nascita e allo sviluppo di

¹⁸ V. LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, op. cit., pp.15-16.

numerosi movimenti religiosi di libertà e di salvezza spesso con intenti sociali e politici precisi. In questi casi “la festa tradizionale viene traspuesta a livello escatologico come ‘festa di fine del mondo’: ed è, questa, la risposta data da una società nativa alle superchierie di un potere straniero oppressivo, che incombe come minaccia sull’identità sociale e culturale della comunità”.¹⁹

Il passaggio tra la festa e l’apocalisse è individuato da Lanternari nel fattore “carisma” e in particolare nella presenza di una personalità *leader*, anche se, ci tiene a precisare Lanternari, “il carisma del leader non fa, in realtà, che sviluppare gli elementi miracolistici già embrionalmente presenti nell’istituzione della festa, volgendoli verso un telos con il quale si vuole adempiere il destino storico della società come tale”.²⁰

Queste ultime riflessioni di Lanternari si collegano inevitabilmente alla tematica che riguarda appunto la nascita e lo sviluppo dei movimenti religiosi profetici e carismatici, in Occidente, come nelle società tradizionali del Terzo Mondo, e di conseguenza allo studio delle dinamiche che si creano dall’incontro-scontro tra due civiltà e due culture completamente diverse tra loro.

¹⁹ *Ibidem*, p.18.

²⁰ *Ibidem*, p.16.

6.2 Lo studio del rapporto tra Occidente e Terzo Mondo

Il problema del rapporto tra Occidente e Terzo Mondo, è, a mio parere, il tema che più di tutti, oggi, risulta attuale. Lanternari ha iniziato ad occuparsene sistematicamente, facendolo così risultare uno dei problemi centrali della sua ricerca, fin dal 1956 quando uscì il suo primo saggio: *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*.

In questo testo l'autore, dopo aver tracciato una morfologia dei culti profetici melanesiani e averne individuato i singoli elementi, analizza le dinamiche della trasformazione avvenuta presso la civiltà melanesiana tradizionale a seguito dell'incontro con la civiltà occidentale che ha portato alla nascita di nuovi culti messianici. "Essi sono un prodotto culturale storicamente determinato delle società sedentarie di coltivatori, nella loro reazione con la cultura dei bianchi: sia questa da intendere come propaganda religiosa, sia come introduzione di beni materiali. È così che i culti profetici si pongono nella storia culturale della Melanesia come uno svolgimento particolare della grande festa originaria del Capodanno o dei morti, propria della più antica civiltà coltivatrice di questa vasta regione".²¹ Con l'avvento dei colonizzatori bianchi infatti, il culto tradizionale dei

²¹ V. LANTERNARI, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" XXVII (1956), p.66.

morti che tornano a bordo di un vascello viene modificato con quello dei bianchi che scendono dalle loro navi recando con sé merci e ricchezze di ogni genere.

Questo saggio è un'anticipazione del libro *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, del 1960.

La metodologia che Lanternari adotta è sempre quella di analizzare le dinamiche dell'incontro-scontro tra le società cosiddette "primitive" e l'Occidente, potenza egemone e colonizzatrice, da una prospettiva antropologico-religiosa e comparativa.

La risposta che le comunità indigene danno agli stranieri invasori è di tipo religioso: esse affermano la propria identità recuperando e reinterpretando miti e riti della loro tradizione e sviluppano, di solito con la guida carismatica di un leader, movimenti messianici, profetici, nativisti.

"Certamente i movimenti profetici hanno un indubbio carattere religioso. Tuttavia essi rivendicano e intendono attuare beni di 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 (...), salvezza dal rischio di perdere la propria individualità culturale, dal rischio dell'annullamento come entità storiche".²²

²² V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1977² (1960¹), p.289.

Il volume del '60 è un esempio dello studio di questi movimenti secondo il metodo che Lanternari stesso, nella conclusione, definisce “sociologico-storico” in contrapposizione a quello “tipologico-fenomenologico”. Grazie al criterio sociologico-storico anzitutto, il fenomeno religioso viene contestualizzato, e inoltre “i due elementi più tipici del profetismo, cioè la presenza di una personalità profetica ed una funzione religiosa di massa” vengono collegati.²³

Evidenziati, nella prefazione alla seconda edizione, i caratteri fondamentali dei movimenti profetici (che Lanternari, per quanto riguarda l'acculturazione, individua nella religione, nell'aggiustamento e nell'esigenza di un autonomismo culturale, e infine nella presenza di un periodo di “crisi”), l'autore si sofferma sui movimenti profetici dell'Africa, dell'Asia e delle Americhe, attuando così una comparazione a trecentosessanta gradi.

“L'analisi di questi movimenti, condotta col criterio del comparativismo storico, permette allo studioso di scoprire omologie strutturali tra movimenti anche di culture lontane e indipendenti tra loro”.²⁴

Questa prospettiva olistica, guidata dal metodo storico-comparativo, è perseguita anche in *Occidente e Terzo Mondo*, del 1967.

²³ *Ibidem*, p. 291.

²⁴ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p. 34.

La maggior parte dei capitoli di questo testo tratta infatti dei movimenti social-religiosi che nascono e si sviluppano in Africa, Oceania, Asia, America, “qui presentati come un particolare aspetto – fra altri – del processo di sviluppo e trasformazione culturale, sociale e politica dei popoli e dei gruppi ‘frustati’”.²⁵

Come precisa Lanternari stesso nella prefazione, questo non è un testo organico, ma un insieme di saggi, scritti dopo il 1960, alla base dei quali sta però un unico filo conduttore: il tema “dell’incontro fra civiltà differenti, con accento particolare sui fenomeni di disgregazione socio-culturale che ne conseguono”,²⁶ il tema appunto dell’incontro fra Occidente e Terzo Mondo.

L’Occidente stesso, in questo incontro, sarà chiamato direttamente in causa e dovrà ridefinire la sua posizione e il suo ruolo nel mondo. Lanternari parla, a questo proposito, di “integrazione”, processo che implica, da parte di una società che entra in stretto contatto con un’altra, un cambiamento dovuto all’“adozione di conoscenze e portati di origine esterna”.²⁷

Oggi, nell’era della globalizzazione, dove tutto sembra perfettamente omologato, il termine integrazione risuona più che mai provocatorio, specialmente quando si affronta il problema dell’immigrazione, del contatto con l’altro, della diversità.

²⁵ V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, op. cit., p.8.

²⁶ *Ibidem*, p.17.

²⁷ *Ibidem*, p.13.

Quando non si riesce ad attuare una reazione o una risposta positiva e creativa emergono situazioni di profondo disagio e squilibrio: “le grandi crisi di disintegrazione sono causate, di massima, dallo scontro fra due differenti ‘sistemi di valori’(...). I nostri valori occidentali, quando entrano in contatto con una società differente, non sono sempre accettati. E quando sono accettati, non vengono sempre facilmente integrati”.²⁸

Lanternari, in questo volume, è interessato soprattutto alle reazioni dei popoli nativi provocate dal contatto con la civiltà occidentale (anche se occorre sempre tenere presente anche l’altro lato della medaglia, ovvero il debito che la cultura occidentale ha nei confronti delle culture che incontra).

All’inizio dell’era coloniale il contatto fu segnato più che altro da scontri e violenze che si attenuarono, mai completamente, solo con la raggiunta indipendenza politica delle popolazioni native. Le risposte delle civiltà indigene alla colonizzazione sono diverse e variabili, anche se in generale l’autore nota una reazione ambivalente: il desiderio cioè da parte dei nativi di avvicinarsi alla novità portata dai bianchi (novità che si identifica con lo sviluppo, con la tecnologia, con l’efficienza) e quello, se si vuole opposto, di rimanere legati alla tradizione, elemento indispensabile di identità.

“Così nasce in ciascuna civiltà una risposta culturale precisa, all’in-

²⁸ *Ibidem*, p.94.

troduzione di elementi culturali europei. Tale risposta, a sua volta, ha un suo variabile dinamismo interno, per cui si trasforma nel tempo, in conformità di fattori storici determinati”.²⁹ Le risposte culturali indigene variano da quella che Lanternari definisce “rigidità culturale”, fino alla “debolezza culturale”, cioè da un atteggiamento di totale rifiuto del modello esterno ad una accettazione smodata e passiva di esso, anche se entrambi questi atteggiamenti tendono a risolversi nella “plasticità”, ovvero in un processo di adattamento culturale.³⁰

Il contatto tra l’Occidente e il Terzo Mondo ha toccato tutte le sfere della cultura, da quella linguistica a quella politica ed economica, ma lo studio di Lanternari riguarda in particolare la sfera religiosa.

La nascita di nuovi movimenti religiosi a carattere messianico, neo-tradizionalista, sincretico o nativista, in quello appunto che viene chiamato Terzo Mondo, caratterizza infatti tutto il periodo coloniale e post-coloniale.

L’autore analizza molti casi, ma i più significativi sono quelli che riguardano l’India, il Congo e gli Stati Uniti. Qui infatti, se pur con diverse modalità, dettate dalle contingenze storiche del momento, i nuovi movimenti religiosi stringono uno stretto legame con le problematiche

²⁹ *Ibidem*, p. 22.

³⁰ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974, pp.19-20.

socio-politiche del paese in cui si sviluppano e si fanno portatori di un'ideologia di indipendenza e autonomia.

Così ad esempio in India l'azione non-violenta di Gandhi sottolinea il nesso che unisce la visione religiosa a quella sociale, mentre Ambedkar recupera il buddhismo per ribellarsi alle ingiustizie del sistema castale.

In Africa centrale i movimenti post-coloniali di Mulele e Lumumba alimentano l'azione politica insurrezionale e infine, negli Stati Uniti, con i Black Muslims, l'Islam diviene la bandiera di lotta contro i bianchi in nome della libertà dei negri. Lanternari, con questi casi, ci tiene a specificare quindi che "la religione è messa al servizio, come valore culturale fondamentale, d'un programma emancipazionista".³¹

L'autore inoltre, affrontando la problematica del contatto tra Occidente e Terzo Mondo, dal punto di vista religioso, non poteva tralasciare il rapporto tra il cristianesimo e le religioni etniche e in particolare il fenomeno della cristianizzazione di gruppi indigeni.³² Le adesioni al cristianesimo risultano essere spesso solo formali e per nulla legate a motivazioni reli-

³¹ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.36.

³² Come esempio di incontro concreto tra cristianesimo e paganesimo in Occidente, viene riportato da Lanternari il caso della festa di S. Giovanni in Sardegna, di cui l'autore si era occupato già nel 1955 (cfr. *La politica culturale della Chiesa nelle campagne: la festa di S. Giovanni*, in "Società", V, pp. 64-95). Nella sua forma tradizionale, basata essenzialmente su rituali pagani, essa presenta tutte le caratteristiche di un festa tipica di una società agricola e contadina ed è l'esempio della resistenza attuata dalle plebi rustiche all'azione repressiva della Chiesa ufficiale.

giose, anche se ci sono comunque, in questo caso medesimo, le reazioni più varie (rielaborazione, sincretismi, accettazione totale, rifiuto). Secondo Lanternari il cristianesimo istituzionalizzato è un cristianesimo secolarizzato ed è per questo che la maggior parte delle reazioni che suscita sono di tipo mondano o magico-utilitaristico. Così avviene soprattutto nell'Africa nera, dove le religioni hanno come loro caratteristica principale proprio quella della mondanità, ovvero di essere orientate non tanto all'aldilà, quanto verso la soluzione di problemi esistenziali di questa vita.³³ Quando le comunità indigene si avvicinano al messaggio cristiano di salvezza e lo fanno proprio, ciò avviene indipendentemente dalle organizzazioni ecclesiastiche. Accanto al cristianesimo poi, che, non bisogna dimenticarlo, era visto come la religione dei bianchi colonialisti e oppressori, si espande sempre di più nel continente africano l'Islam.

Il saggio che chiude *Occidente e Terzo Mondo* riguarda le questioni di metodo di fronte al problema delle trasformazioni culturali. Visto che “la nascita di nuove religioni è una delle manifestazioni più frequenti tra popoli arretrati, a seguito del contatto culturale con i bianchi”,³⁴ Lanternari sostiene ancora una volta l'importanza di accostarsi ai nuovi movimenti

³³ Cfr. V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, op. cit., p.270.

³⁴ V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, op. cit., p.361.

social-religiosi con una metodologia storico-comparativa, così che lo studio del fenomeno storico individuale sia completato dal confronto con altri fenomeni storici ad esso simili.

“Il caso dei movimenti social-religiosi, e del resto lo studio dei fenomeni di contatto culturale in genere, mostrano che solo la fusione di un’analisi volta da un lato alla genesi, alle trasformazioni, agli sviluppi (analisi ‘storica’ in senso tradizionale) con l’analisi – d’altro lato – funzionale e comparativa (cioè, in senso tradizionale, ‘sociologica’ e ‘antropologica’) può condurre ad una conoscenza relativamente soddisfacente degli aspetti multiformi e complessi di questi fenomeni sociali”.³⁵

Compito dell’etnologia è infatti quello di spiegare l’antico e il “primitivo” non solo in sé stesso, ma anche nel suo trasformarsi e nel suo rapportarsi al mondo occidentale. Un nuovo culto religioso, ad esempio, qualsiasi forma esso abbia, è segno del dinamismo culturale che caratterizza la popolazione presso la quale si sviluppa.

La dinamica culturale è spesso ostacolata dalla tradizione e dall’inculturazione, quest’ultima intesa come la trasmissione della cultura da una generazione all’altra. “Ogni modifica da apportare ad una cultura, dall’interno o dall’esterno, deve e ha sempre dovuto far fronte all’inerzia della tra-

³⁵ *Ibidem*, p.422.

dizione. Fra i motivi più gravi delle crisi intervenute in tempi odierni fra i popoli in via di sviluppo o ancora in regime coloniale, sono quelli che derivano dall'urto di un mondo potente e organizzato, quello occidentale, contro un mondo tradizionale legato al passato".³⁶

Legato ai problemi dell'incontro fra culture e religioni diverse è, senza dubbio, il problema dell'etnocentrismo e, congiuntamente, del relativismo culturale di cui Lanternari si occuperà in modo più approfondito e sistematico ne *L'incivilimento dei barbari*.

In *Occidente e Terzo Mondo*, intanto, grazie all'interpretazione fornita da Lanternari, l'incontro tra due mondi culturali diversi, nonostante gli urti e i conflitti evidenti, risulta essere l'occasione per produrre valori sempre nuovi, nel segno di una libertà creativa e spontanea propria di ogni popolo. Le società che entrano in contatto infatti, elaborando risposte sempre diverse e soluzioni dinamiche, sono sia "riceventi" sia "datrici" di valori.

"Le culture e le società insomma vanno considerate come altrettanti centri di un sistema policentrico, nel quale tutte le culture e le società hanno pari valore".³⁷

L'integrazione, tema principale nel contatto tra Occidente e Terzo

³⁶ *Ibidem*, p.465.

³⁷ *Ibidem*, p.469.

Mondo, è ripresa, ampliata e approfondita da Lanternari nel testo *Antropologia e imperialismo e altri saggi* del 1974.

Qui l'autore si inserisce nel dibattito antropologico usando il termine “acculturazione”, di origine statunitense, e preoccupandosi di chiarirne il significato anche rispetto ai concetti, ad esempio, di “assimilazione”, “diffusione” o “deculturazione”: concetti “a loro volta legati al pre-supposto rigidamente dogmatico dell’etnocentrismo europeo e – storicamente – alla ideologia deculturatrice che le varie nazioni e istituzioni coloniali e religiose praticarono, per secoli, per fini economici di sfruttamento o di evangelizzazione”.³⁸

Il processo di “acculturazione” invece va inteso come dinamica creativa, e non più solo ricettiva, all’interno di due o più civiltà che si incontrano, e analizzato nella concretezza di contatti storicamente reali, con un metodo ancora una volta comparativo.

Uno degli aspetti che sembra interessare maggiormente Lanternari è quello della “reciprocità del commercio culturale che ha luogo nel corso del contatto”,³⁹ cioè il fatto che la cultura occidentale, da sempre vista come superiore, espansionista e datrice essa solo di cultura, sia in realtà debitrice

³⁸ V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, op. cit., p.9.

³⁹ *Ibidem*, p.11.

in molti suoi aspetti (dall'arte alla musica, dalla moda alla danza) verso le culture extra-occidentali.

L'autore riflette infatti sul ruolo dell'“Occidente acculturato dal Terzo Mondo” e qui, ancora una volta, emerge la straordinaria attualità del suo pensiero, in particolare quando afferma che il “dilemma essenziale della storia contemporanea mondiale”⁴⁰ è quello, bifronte, dell'esclusione o dell'integrazione tra Occidente e Terzo Mondo.

L'autore analizza i movimenti studenteschi europei e americani come esempi di manifestazioni recenti a lui contemporanee di un nuovo atteggiamento verso il Terzo Mondo che viene preso come modello di riferimento o di identificazione in opposizione ai modelli tradizionali locali. I valori della società occidentale, che si trova in una situazione di crisi, vengono respinti per essere sostituiti con valori e simboli diversi, propri di società del Terzo Mondo in via di emancipazione. In Occidente allora si parla di condanna dei pregiudizi sociali ed etnici, ma anche, su esempio dell'azione di Gandhi in India, di non-violenza.

Ogni qual volta i valori tradizionali di una civiltà entrano in crisi e vengono screditati è più facile assistere ad un processo di integrazione di nuovi valori provenienti da una cultura esterna. In questi casi allora “è leci-

⁴⁰ *Ibidem*, p.35.

to parlare, più che d'integrazione, di *reintegrazione*":⁴¹ l'"integrazione" vera e attiva infatti risulta essere una "riplasmazione", un'*elaborazione di elementi nuovi, sotto lo stimolo dell'incontro con il diverso*".⁴²

La situazione disgregativa, che precede la fase di "reintegrazione" è presente anche nel Terzo Mondo all'arrivo della civiltà occidentale: il problema, lo ricordiamo, è "bifronte" e questo ben risulta dall'analisi comparativa compiuta da Lanternari. A contatto con il cristianesimo portato dagli occidentali si assiste alla nascita di nuovi movimenti religiosi sincretici, così come il principio, tipicamente europeo della democrazia liberale viene rielaborato autonomamente tanto da formare un valore nuovo, quello dell'irredentismo.⁴³

Questo in generale. In particolare invece l'autore si sofferma sul fenomeno dell'acculturazione fra gli Nzima del Ghana,⁴⁴ come esempio del processo di modernizzazione che sta investendo i paesi dell'Africa venuti a contatto prima con la guerra dell'imperialismo europeo e poi con la penetrazione economica del neocolonialismo che continua ancora oggi, dopo vent'anni dalle prime riflessioni di Lanternari. Per la civiltà Nzima l'incontro con l'Occidente ha significato un mutamento radicale del siste-

⁴¹ *Ibidem*, p.45.

⁴² *Ibidem*, p.54.

⁴³ Della reazione del Terzo Mondo al contatto con l'Occidente e dei diversi livelli di integrazione analizzati da Lanternari in *Occidente e Terzo Mondo* si vedano le pp. 117-121.

⁴⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988.

ma economico e dell'organizzazione della società. Popolazione contadina, gli Nzima basavano la loro economia sull'agricoltura e in parte sulla pesca. Con l'arrivo dei colonizzatori (portoghesi e inglesi), al sistema tradizionale di coltivazione (che riguardava prodotti destinati all'autoconsumo) venne affiancato un nuovo sistema, destinato a coprire un mercato industriale prima di allora sconosciuto. Anche il sistema tradizionale che regolava la proprietà della terra, basato sull'ereditarietà matrilineare legata al lignaggio, venne sostituito dal "sistema-*abusa*" che prevedeva l'acquisto di un terreno con moneta (elemento introdotto dagli occidentali). Nasce così anche una nuova figura sociale: quella del contadino-proprietario che si differenzia sempre di più dal contadino-lavoratore.

Secondo l'analisi condotta da Lanternari le trasformazioni dell'agricoltura, iniziate con l'arrivo della civiltà europea capitalista, hanno modificato anche gli aspetti socio-culturali della società Nzima, società ancora in movimento, ma inizialmente passiva di fronte al dominio dell'Occidente.

“Il problema più importante, per una società tradizionale, è quello di trovare una ‘via propria’ su cui avviare il processo di modernizzazione, senza un’acritica condanna del proprio passato, e senza immeritate infatuazioni per la cultura ‘europea’”.⁴⁵

⁴⁵ V. LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, op. cit., p. 112.

Con il volume del 1977, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Lanternari volge lo sguardo soprattutto all'Italia e all'Europa, pur tenendo sempre conto degli esempi e dei fenomeni corrispondenti che gli vengono dal Terzo Mondo.

Al centro delle riflessioni di Lanternari è la nozione d'identità sia etnica che socio culturale e tutti i processi dinamici che sono in stretta relazione con essa.

Sia i nativismi che sorgono nelle società a livello etnologico, sia le manifestazioni di folklore contestatario o magico-religioso borghese (la cui analisi occupa la maggior parte del testo di Lanternari), hanno alla base una crisi d'identità. L'identità è cioè minacciata dall'azione disgregatrice di forze prevaricatrici quali il consumismo e il neocolonialismo; di fronte alla sfida deculturatrice che porta all'espansionismo economico, culturale e politico di gruppi di potere minoritari, la società elabora delle risposte che possono essere contestative o conservative a seconda dei casi.

L'autore si propone di affrontare “un problema di dinamica culturale, e cioè quello che concerne il movimento, o meglio i movimenti che il folklore subisce e ha subito in epoche recenti nella nostra società e nella nostra cultura”.⁴⁶

Accennando alle varie interpretazioni date al fenomeno del folklore (da

⁴⁶ V. LANTERNARI, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977, p.86.

quella di Gramsci per il quale esso rappresentava la concezione del mondo dei ceti subalterni; a quella di De Martino che distingueva tra un folklore conservatore, quello religioso del Sud Italia, ed un folklore progressivo; a quella di Lombardi-Satriani che definiva il folklore come cultura di contestazione) Lanternari inizia la sua analisi partendo da una serie di osservazioni concrete riguardanti appunto le dinamiche culturali incentrate sul folklore.

Nei primi capitoli del libro l'autore si sofferma sui movimenti contestatari e magico-religiosi di estrazione borghese che, all'interno della società consumistica contemporanea, recuperano i modelli e le tradizioni preborghesi: "il revival della magia e delle forme di religiosità arcaica o esotica è l'aspetto individualistico di quello stesso processo di folklorizzazione della borghesia, che ha i suoi aspetti comunitaristi e sociali, su piano contestativo, nei movimenti underground dei giovani, e su piano evasionista-religioso, nei movimenti carismatici, dai neo-pentecostali al movimento di Gesù e ai movimenti di estrazione indo-buddhista".⁴⁷

Proseguendo nell'analisi invece viene affrontato il "fenomeno del recupero spontaneo, *a livello popolare e non più borghese*, di un folklore indigeno e tradizionale, con carica nativista".⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 156-157.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 159.

Nell'introduzione alla seconda edizione (intitolata *Identità culturale e ideologia*, in cui l'autore chiarisce le finalità del suo libro con nuovi apporti esemplificativi riguardanti la setta carismatica del Moonismo) Lanternari, a questo proposito, aveva precisato che “anche le più ingenu e spontanee aspirazioni nativiste di popoli o gruppi subalterni possono inavvertitamente cadere nella trappola di una strumentalizzazione e manipolazione ad opera di abili individui e organismi di potere”⁴⁹ e aveva portato l'esempio del Mobutismo come caso di un nativismo degenerativo, che, legato al potere dispotico e alleato ai grandi centri di potere internazionale, agiva in realtà come uno strumento ideologico.

Con il termine “nativismo” comunque si intende la risposta di una società ad una situazione di frustrazione e di dominazione e come ben ha rilevato Lanternari, esso ha caratterizzato non solo la società occidentale, ma anche le società indigene del Terzo Mondo, nel periodo colonialista e neo-colonialista.⁵⁰

In Italia, e in particolare nel meridione, le feste locali patronali, come la festa del “Maggio” di Accettura in Basilicata o quella dei “vattienti” a Nocera Terinese (con altre in più occasioni descritte e studiate da Lanternari)

⁴⁹ *Ibidem*, p.61.

⁵⁰ Cfr. di V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, op. cit. e *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi...*, op. cit.

sono l'esempio tangibile di reviviscenze folkloriche e tradizionali ancora attuali nel nostro paese e che interessano, secondo modalità simili, anche i gruppi di emigrati all'estero.

Si può dire allora che il fenomeno del risveglio e del recupero di vecchi costumi e rituali religiosi tradizionali, espresso nelle feste religiose popolari da noi, sia omologo a quanto è avvenuto tra le popolazioni del Terzo Mondo in epoca post-coloniale.

Al di là dei vari etnicismi e delle diverse reviviscenze folkloriche, la tipologia dei nativismi linguistici è quella che Lanternari approfondisce maggiormente in questo testo, riportando per esteso, tra gli altri, i casi significativi del popolo sardo, per quanto riguarda l'Italia e il caso occitano e basco, per quanto riguarda l'Europa e non dimenticando di richiamare nuovamente all'attenzione i casi di nativismi linguistici nelle civiltà a livello etnologico, per le quali la lingua è stata “una decisa resistenza ai modelli imposti dallo straniero dominatore”.⁵¹

Quindi, a detta di Lanternari, la lingua, più della religione, rappresenta il legame d'identità che unisce l'individuo al proprio popolo e alle proprie tradizioni; essa è per eccellenza il simbolo di un'identità di gruppo.

Interessante è la recensione di Giovanni Bronzini al libro di

⁵¹ V. LANTERNARI, *Crisi e ricerca d'identità...*, op. cit., p.215.

Lanternari. Dopo aver sottolineato i meriti di quest'opera ("l'impianto è stimolante, il discorso è sempre tenuto su un binario di scorrimento coerentissimo, fatti e problemi sono presentati e affrontati con chiarezza esemplare"⁵²) Bronzini inizia la sua critica. Egli non concorda "sulla possibilità di applicare i concetti di identità culturale e nativismo *tout court* al mondo contadino, che non è una sfera a sé, né una categoria, e neppure un insieme – su ciò Lanternari è certamente d'accordo –, ma è solo la denominazione di realtà storiche diverse".⁵³ Quella che per Lanternari è "ricerca d'identità", per Bronzini è "cultura tradizionale attiva", che non è mai venuta meno tra le classi subalterne della nostra società. Analogo discorso viene fatto per il concetto di "nativismo", concetto, secondo Bronzini, di natura psicologica.

Infine nel volume *L'incivilimento dei barbari*, scritto nel 1983, Lanternari approfondisce lo studio dei processi di incontro culturale riflettendo sui concetti di "identità", "etnocentrismo", "imperialismo culturale", sviluppando così ulteriormente quelle problematiche che già erano emerse nei suoi precedenti lavori.

Lanternari si propone di mettere in discussione la nozione di "incivilimento dei barbari", intesa come la missione dell'Occidente verso le popo-

⁵² G. BRONZINI, recensione a V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, 2^a ed., Napoli, Liguori 1977, in "Lares" (1979), XLV, n.3, p.431.

⁵³ *Ibidem*.

lazioni del Terzo Mondo, che, in quanto “barbare”, si riteneva fossero da “civilizzare”. Egli torna ad insistere sulla dinamica “bifronte” dell’acculturazione, sul fatto cioè che anche l’Occidente in realtà subisce le influenze culturali che provengono dall’incontro con società “altre”.

A causa dell’intreccio dei rapporti interetnici, dovuto alla colonizzazione e a causa della corsa verso l’omologazione culturale ed economica, indotta dall’egemonia del modello occidentale, è necessario ridefinire le categorie antropologiche di “identità” e di “etnocentrismo”. “È giunto il momento della rigorosa analisi storico-antropologica comparativista, volta a definire i termini e le fasi di sviluppo dei vari etnocentrismi, ma contestualmente anche i limiti psico-culturali inerenti al postulato dell’anti-etnocentrismo”.⁵⁴

L’etnocentrismo è un fenomeno complesso e per nulla unitario. Esso infatti può riguardare tanto i rapporti tra due etnie diverse, quanto le dinamiche tra gruppi o classi all’interno della medesima popolazione.

L’analisi di Lanternari inizia con una panoramica sulle diverse tipologie di etnocentrismi: mitologici ed espressivi, linguistici, epistemologici, percettivo-emotivi, aggressivi e discriminatori. Tutti questi vengono definiti dall’autore come etnocentrismi “attitudinali”, ovvero come pro-

⁵⁴ V. LANTERNARI, *L’incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d’identità*, Dedalo, Bari 1990 (1983¹), p.9.

spettive percettive e conoscitive nelle quali a prevalere è il pregiudizio, che nasce quando si applicano i valori della propria cultura a contesti culturali dove operano valori differenti.

Lo “strumento culturale più avanzato rispetto al problema del conoscere, nel rapporto fra più culture”⁵⁵ è, secondo Lanternari, il concetto di “etnocentrismo critico” introdotto da De Martino, con il quale viene superata anche la posizione indifferente del relativismo culturale statunitense. Quest’ultimo si basava sull’astensione dal giudizio di valore e finiva così per considerare allo stesso modo forme culturali tra loro sostanzialmente diverse. Con l’“etnocentrismo critico” invece, l’etnologo occidentale, inevitabilmente “imprigionato” nella propria storia e nella propria cultura, cerca di uscire da se stesso per capire l’altro aprendosi in modo critico al confronto storico-culturale.⁵⁶

Ma, a detta di Lanternari, “solo un etnocentrismo critico nella sua accezione *radicale* impegna il soggetto ad una presa di coscienza etico-politica operativa, e non più soltanto logico-cognitiva e culturale. In questa sua espressione più alta l’etnocentrismo critico si trasforma decisamente in un ‘pluralismo critico partecipativo’”.⁵⁷

⁵⁵ *Ibidem*, p.164.

⁵⁶ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo...*, op. cit. pp. 396-397.

⁵⁷ V. LANTERNARI, *L’incivilimento dei barbari*, op. cit. p. 164.

Quando dall'attitudine inconsapevole si passa alla falsa coscienza, allora l'etnocentrismo diventa ideologia e, in quanto tale, diventa pericoloso.

In comune gli etnocentrismi "attitudinali" quelli "ideologici" hanno il bisogno di identità, il bisogno cioè, proprio di un individuo o di un gruppo, di riconoscersi e di essere riconosciuti all'interno di una struttura sociale e, di conseguenza, il bisogno di distinguersi da un'alterità contrapposta. Quando un etnocentrismo da attitudinale diventa ideologico, il pericolo sta proprio nel fatto che all'alterità venga negata la pari dignità umana e per questo venga discriminata, perseguitata e persino annientata.⁵⁸

Per evitare questa rottura e per consentire al gruppo di mantenere la propria identità nascono e si sviluppano movimenti anti-etnocentrici come i nativismi, i comunitarismi, i tribalismi, i neo-tradizionalismi, gli emancipazionismi e gli autonomismi.

Questi movimenti, rappresentano la "periferia" di un "centro"⁵⁹ che si identifica, a seconda delle situazioni, con l'Occidente capitalista o con le classi egemoni. Essi, recuperando le tradizioni più arcaiche del proprio passato, sottolineano la loro differenza e affermano la propria identità. Tutto questo per far fronte alla "spinta centripeta omologatrice mossa dal

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, pp.150-151.

⁵⁹ Lanternari usa questa immagine del "centro" e della "periferia" per spiegare le dinamiche tra Occidente e Terzo Mondo, riferendosi esplicitamente alla teoria del sociologo Rudolph Strahm.

sistema neo-capitalista industriale”⁶⁰ e al processo di unificazione, accentramento e livellamento culturale oppressivo e imperialista che l’Occidente, guidato da una logica di superiorità, ha portato con sé nella conquista del Terzo Mondo, da sempre considerato come un’alterità “esterna” e “inferiore”. A questo proposito, senza riserve, Lanternari parla di un “imperialismo culturale indissolubilmente legato a quello economico e politico”.⁶¹

A causa del processo di omologazione, di massificazione e di appiattimento, introdotto a partire dagli anni ’50 dal nuovo sistema di mercato dell’Occidente, ovvero dall’avvio del modo di produzione consumistico, nasce una nuova alterità per cui “ciascuno finisce con il percepirsi come ‘altro’ rispetto a sé stesso, reificato, traditore e tradito al tempo stesso nella propria potenzialità originaria di creatore e custode di valori”.⁶²

Lanternari giunto alla fine della sua analisi, con evidente pessimismo, fa sua la tesi di De Martino, definendo questa situazione come un’“apocalissi senza escaton”;⁶³ egli però auspica, sull’esempio dei

⁶⁰ V. LANTERNARI, *L’incivilimento dei barbari*, op. cit., p.218.

⁶¹ *Ibidem*, p.168.

⁶² *Ibidem*, p. 242.

⁶³ *Ibidem*, p.242.

nuovi movimenti nativisti e comunitari, il tentativo di andare al di là della crisi per ricostruire su basi creative e dinamiche la propria identità di individui e di popoli.

Le sue riflessioni si avvicinano alle tesi di Herbert Marcuse,⁶⁴ fortemente critiche nei confronti della società industriale avanzata. Secondo il filosofo tedesco in questa società, apparentemente tollerante, domina la strumentalizzazione e la repressione; in essa l'uomo è ridotto a schiavo, è *ad una dimensione*: "l'alienazione è diventata completamente oggettiva; il soggetto dell'alienazione viene inghiottito dalla sua esistenza alienata. V'è soltanto una dimensione, che si ritrova dappertutto e prende ogni forma".⁶⁵ L'ideologia, la "falsa coscienza" (di cui anche Lanternari parla) viene assorbita nella realtà. Il sistema tecnologico ha la capacità di far apparire razionale ciò che è irrazionale, ipnotizzando l'individuo all'interno dell'universo consumistico.

⁶⁴ H. MARCUSE (1898-1979). Si laureò con M. Heidegger nel 1921 e dalla metà degli anni '20 entrò a far parte dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Collaborò con M. Horkheimer e nel 1934 emigrò negli Stati Uniti dove lavorò presso l'Istituto per la ricerca sociale della Columbia University. Il suo pensiero si rifà in modo particolare ad Hegel, Marx e Freud. Tra le sue opere principali: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, (tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1969); *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*, 1941, (tr. it. Il Mulino, Bologna 1971); *Eros and civilisation: a philosophical inquiry into Freud*, 1955, (tr. it. Einaudi, Torino 1982); *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*, 1962, (tr. it. Einaudi, Torino 1967⁵); *Das Ende der Utopie*, 1967, (tr. it. Laterza, Bari 1968).

⁶⁵ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967⁵, p. 31.

6.3 Dall'antropologia all'etnopsichiatria

Il contatto tra Occidente e Terzo Mondo costituisce il punto di partenza da cui prende avvio questa terza fase degli studi di Lanternari.

I movimenti profetici nati nelle società colonizzate dai bianchi e le “nuove religioni” sorte in Occidente vengono ora analizzati da Lanternari sotto l'ottica di un carisma funzionale alla salute e alla salvezza.

Il lavoro che meglio rappresenta questa fase degli studi di Lanternari è il primo volume di *Medicina, magia, religione, valori*, del 1994.⁶⁶

Il libro di Lanternari occupa un ambito poco esplorato nel panorama delle ricerche italiane: quello dell'antropologia medica. Fu De Martino l'iniziatore in Italia degli studi psicologici e psichiatrici legati alla antropologia. De Martino infatti reinterpretò, in senso totalmente nuovo, il fenomeno del tarantismo pugliese in chiave culturale e antropologica, “come rituale simbolico di riscatto dal malessere del soggetto in cura e come complesso mitico-rituale legato storicamente ad una cultura originaria di contadini, in un sincretismo pagano-cattolico”.⁶⁷

⁶⁶ V. LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, Liguori, Napoli, 1994. Questo volume contiene tutti saggi di Lanternari, ad esclusione del primo e dell'ottavo capitolo tratti rispettivamente da un articolo di L. Frighi e da un articolo di J. Nicolas. Il secondo volume, del 1998, curato da V. Lanternari e M. L. Ciminelli, è una raccolta di saggi d'ambito extraoccidentale e di folklore etnomedico europeo.

⁶⁷ V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, op. cit., p.160.

Ma Lanternari allarga lo sguardo e, attraverso un approccio transculturale, attua una comparazione tra i vari sistemi ritualizzati di cura presso le società tradizionali, il folklore europeo e le nuove religioni di guarigione presenti nel mondo moderno.

I saggi di Lanternari che costituiscono il volume analizzano i culti carismatici comunitari diffusisi in Occidente, i vari rituali terapeutici delle medicine tradizionali e i caratteri e i tipi di operatori-terapeuti, sottolineandone la particolarità del ruolo e delle funzioni specifiche nelle diverse culture, riportando infine le diverse interpretazioni che vengono date di volta in volta a termini come “medicina”, “malattia”, “salute”, “cura” e “salvezza”.

In particolare il volume si apre con un saggio dello psichiatra Frighi il quale critica la tesi demartiniana, secondo cui il mondo della magia è legato al sottosviluppo economico e all'emarginazione sociale dell'Italia meridionale.⁶⁸

Anche Lanternari sembra essere d'accordo con Frighi nel prendere le distanze dal razionalismo scientifico della tesi demartiniana che legava la medicina prescientifica agli strati sociali inferiori e sottosviluppati.

⁶⁸ Cfr. L. FRIGHI, *Patologia psichiatrica, magia e religione nella società occidentale di massa*, in *Magia, medicina, religione, valori*, op., cit., pp. 21-33, già in *Tematiche d'influenzamento nella cultura popolare e nella patologia psichiatrica*, in “Atti del convegno dell'Associazione Mediterranea di psichiatria” 1985, pp. 235-252.

“Non solamente si protraggono usi e credenze proprie della medicina tradizionale delle classi subalterne, intrisa di magismi, fascinazione, scongiuri, culti sincretici di guarigione con ricorso ai santi, ai pellegrinaggi, agli ex-voto, ai riti penitenziali ecc. Ma è peculiare della cultura contemporanea della società avanzata borghese, l’affermarsi ed il moltiplicarsi *ex-novo* di un’inopinata varietà di ‘medicine alternative’ su base extrascientifica o parascientifica rispetto alla medicina ufficiale”.⁶⁹

È quindi proprio a partire dalla riflessione sul disagio della civiltà e sulla crisi che di conseguenza investe la società contemporanea che si sviluppa il pensiero di Lanternari.

“È la ‘sofferenza’ (...) la vera fonte della svolta culturale segnata nella odierna società dalla perdita dei valori, insieme con l’avvento del rischio nucleare e lo spettro del disastro ecologico, come annunci di una possibile autentica apocalisse, da cui con le nuove religioni ci si vorrebbe forse salvare”.⁷⁰

Il ricorso sempre più frequente a “nuove religioni” e, nel campo medico, a medicine tradizionali “alternative” proprie di società extra-occidentali, rispecchia, secondo Lanternari, il malessere della società occidentale moderna ed è indice di una trasformazione che sta avvenendo nella nostra cultura.

⁶⁹ V. LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, op. cit., p.39.

⁷⁰ Cfr. V. LANTERNARI, *Le “medicine alternative”*, in “Prometeo”, n.59, settembre 1997, p.105.

I nuovi culti carismatici si presentano pertanto come la terapia alla crisi della società contemporanea di massa: “l’individuo risulta diviso fra la minaccia di perdita della sua identità personale, nel gran mare omologatorio della società di massa, ed il rischio opposto dell’autoisolamento chiuso, inerte e sterile. Aderendo al gruppo, alla setta, alla comunità il soggetto realizza il suo bisogno di riaggregazione e di comunicazione diretta”.⁷¹

La presenza nella civiltà contemporanea, accanto ad un orientamento medico scientificamente ortodosso, fondato sui principi della scienza sperimentale, di un orientamento extra-scientifico, fondato su riti a carattere religioso e pratiche magiche, spinge Lanternari ad approfondire l’analisi sul diverso modo di intendere la malattia e di conseguenza la guarigione presso le società tribali, rispetto a quanto avviene invece nella nostra società.

Fra le popolazioni cosiddette “primitive” (Lanternari si riferisce soprattutto alle popolazioni africane), una patologia che colpisce l’individuo non è mai dovuta al caso: essa, al contrario, è causata dalle azioni o dalle omissioni dell’uomo, sia egli lo stesso paziente o un suo nemico.

“Malattia e guarigione si collocano entro un orizzonte di simbolismo etico, sociale, cosmico. L’equilibrio delle condizioni individuali di salute coincide con l’equilibrio dell’ordine socio-culturale (...). Dunque malattia di un

⁷¹ V. LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, op. cit., p.48.

soggetto significa malattia, squilibrio della comunità nel suo insieme; significa contestualmente disordine nei rapporti con le entità sovranaturali”.⁷²

Il fatto che il disordine e lo squilibrio causato dalla malattia coinvolgano tutta la società, significa che presso le popolazioni etnologiche la malattia è intesa e vissuta come un “fatto sociale globale”.⁷³ Essa è vista come segno di una “dissocializzazione” del soggetto e di conseguenza il principale obiettivo della cura è quello di “risocializzare” il soggetto malato.⁷⁴

“La malattia è, in sé stessa, un ‘segno’ da decifrare. E il suo significato si colloca nell’ordine del simbolismo magico-religioso o legato a riferimenti della tradizione, ossia al mondo degli antenati”.⁷⁵

Lanternari a questo punto, affermando che per le società tribali la tradizione è il valore costitutivo del vivere comunitario, si sofferma ad analizzare i rapporti esistenti tra medicina e valori. L’autore precisa che al termine “valori” non è corretto attribuire un significato esclusivamente morale, in quanto nelle società tribali i valori “si risolvono nell’esperienza e nella coscienza di ‘identità socio-culturale’, attraverso il rispetto del codice etico-sociale, del codice rituale, e della tradizione culturale”.⁷⁶

⁷² *Ibidem*, p.108.

⁷³ Cfr. *ibidem*, p.196.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, p.146.

⁷⁵ *Ibidem*, p.179.

⁷⁶ *Ibidem*, p.180.

È quindi valore, secondo la definizione data da Lanternari, “ogni nucleo di idee-forza che funga da guida ai componenti di una comunità e da cui acquisti senso vivere insieme”.⁷⁷

Detto questo, ritornare ad una situazione di benessere e guarire significa ristabilire l’ordine naturale delle cose con la natura e con il divino.

Un altro aspetto che caratterizza la concezione della malattia presso le società tradizionali è quello per cui il malato può anche essere un privilegiato, una persona scelta dal dio. L’iniziazione al culto, da parte del posseduto, rappresenta in questo caso la risposta alla chiamata divina e l’inizio di un percorso di guarigione che conduce alla salvezza.⁷⁸

Le terapie tradizionali, studiate in modo approfondito da Lanternari, anche grazie alle osservazioni da lui compiute direttamente sul campo, sono in un rapporto di reciproca complementarità con il sistema di credenze religiose e con le pratiche magiche e simboliche vigenti nella società. È molto frequente ad esempio, presso le società tribali, il ricorso alla magia per prevenire il male ed eventualmente per curarlo.⁷⁹ Alla base delle medicine

⁷⁷ *Ibidem*, p.217.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, p. 260.

⁷⁹ Non solo la magia, ma anche le sostanze qualificate come droghe rivestono un’importante funzione terapeutica tra le società tradizionali. Cfr. V. LANTERNARI, *Droga*, in “L’Universo del corpo”, vol. III, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1999, pp.268-276. In questo testo l’autore sottolinea la differenza tra l’uso rituale e terapeutico di sostanze allucinogene e psichedeliche presso le popolazioni etnologiche rispetto all’uso edonistico ed evasivistico della droga presso la società occidentale moderna.

cosiddette “alternative” risulta quindi esserci una logica simbolica, che si differenzia notevolmente dalla logica razionale e scientifica tipica invece della medicina occidentale ufficiale.

Se infatti in Occidente si segue ufficialmente, in campo terapeutico, una razionalità scientifica, non avviene così nella pratica. L’interesse di Lanternari quindi è rivolto alla diffusione, nella società moderna, di terapie fondate sul ricorso a riti propriamente religiosi dove viene ristabilita e riaffermata la connessione tra religione, terapia e guarigione, in nome della quale la salute si identifica con la salvezza totale dell’individuo e della collettività.

In epoca moderna nasce una nuova figura di operatore terapeuta: il profeta. Egli si pone quasi sempre, grazie al suo “carisma”, alla guida di una “nuova religione” che vede in lui il suo fondatore e il suo riferimento spirituale. Le nuove sette che così sorgono sono il più delle volte a carattere iniziatico ed esoterico; molte sono d’indirizzo orientale, ma non mancano quelle pentacostali o quelle d’indirizzo cristiano.⁸⁰ Tutte in ogni caso “si prestano a fungere da terapie contro i mali inerenti alla civiltà contemporanea, ben spesso con l’equivoco effetto di produrre nuova alienazione individuale”.⁸¹

⁸⁰ In particolare Lanternari approfondisce il culto terapeutico di matrice cattolica, che presenta caratteri per la maggior parte specifici di un culto di possessione africano, inaugurato in Italia dal vescovo Emmanuel Milingo. Cfr. V. LANTERNARI, *Dall’Africa in Italia: il culto esorcistico terapeutico*, in *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, pp. 277-304.

⁸¹ *Ibidem*, p.52.

“La corsa verso la ‘nuova religione’ che risolverà tutti i mali individuali, insegnerà la nuova verità, donerà al seguace la piena ‘autorealizzazione’ salvandolo da ansia, da turbe psichiche, dal senso di frustrazione e di insignificanza, vuole essere la risposta ad uno stato di malessere generico e diffuso”.⁸² C’è quindi un recupero della dimensione religiosa percepita come il rimedio più efficace al male che ci insidia. “Comprendiamo allora che la ricerca della salute è oggi e dovette essere all’origine della civiltà, uno degli elementi primari, forse il primario, per la nascita delle religioni, anzi della religione”.⁸³

La civiltà moderna inverte, rispetto alle società tribali, i rapporti tra sofferenza soggettiva e istituzioni socio-culturali comuni: non è più a partire dalla malattia individuale che si genera il disordine sociale, bensì è il “disagio della civiltà” contemporanea che procura all’individuo un profondo malessere.⁸⁴

Lanternari con queste sue riflessioni si inserisce a pieno titolo sulla strada intrapresa dai più recenti studi etnopsichiatrici, quella cioè di creare una complementarità tra la componente tradizionale e quella scientifica della medicina, la prima propria delle società etnologiche del Terzo Mondo, la seconda tipica della civiltà europea.

Dall’analisi dell’autore risulta infatti come il contatto tra Occidente e

⁸² V. LANTERNARI, *Le “medicine alternative”*, op. cit., p.104.

⁸³ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, op. cit., p.195.

Terzo Mondo abbia portato all'incontro tra due sistemi terapeutici completamente diversi, dando così avvio, anche nel campo della medicina, a un graduale processo di acculturazione.⁸⁵

Partendo da un discorso di natura antropologica Lanternari è dunque pervenuto ad un approccio di tipo etnopsichiatrico.

L'etnopsichiatria si può definire come una disciplina che fornisce i principi teorici e le tecniche per attuare un intervento psicoterapeutico in una società multiculturale, proponendo allo stesso tempo una visione più ampia e integrata della psichiatria tradizionale, sottolineando l'importanza dei fattori contestuali e culturali nel determinare e nel risolvere le patologie.

“Gli psicopatologi devono ammettere che, accettando con serietà psichiatriche radicalmente ‘altre’ e consacrando a saggiarne le risorse tecniche, la nostra psichiatria diventa più profonda e fa un passo avanti nella direzione di un'autentica scientificità”.⁸⁶

Occorre pertanto, anche in campo medico-psichiatrico cercare di liberarsi da quell'etnocentrismo epistemologico, più volte denunciato da Lanternari, che tende ad applicare a culture “altre”, acriticamente, le nostre nozioni di “medicina”, “magia”, “religione”, “valori”.

⁸⁵ Cfr. V. LANTERNARI, *Le “medicine alternative”*, op. cit., p.107.

⁸⁶ T. NATHAN, *Principi di etnopsicanalisi*, Boringhieri, Torino 1996, p.80.

6.4 Nuovi sviluppi dell'antropologia: tra ecologia e bioetica

L'ultima fase delle ricerche di Lanternari rispecchia gli interessi attuali dell'autore; egli infatti sta ancora lavorando ad un volume nel quale riprenderà, approfondendole ulteriormente, le sue riflessioni riguardanti appunto le problematiche legate all'ecologia e alla bioetica.⁸⁷

“L'antropologia religiosa parte dall'uomo come centro creatore dell'intera sfera delle forme di religione, dalle primitive alle grandi religioni profetiche del libro, assumendo la religione come creazione del pensiero, della attività psichica, dei bisogni spirituali propri dell'uomo. Ma nella più ampia visuale dello studio antropologico dell'uomo, rientra l'intera e complessa analisi delle diversificate forme di rappresentazione della realtà, riscontrabili nelle più varie civiltà e nella dinamica storica d'ognuna di esse. Vi rientra poi l'analisi e l'interpretazione dei comportamenti, delle relazioni intersoggettive dell'uomo e di quello con l'ambiente, con la Natura, con la vita stessa come evento biologico e insieme come esperienza etico-esistenziale. È precisamente in rapporto con questi ultimi indicati campi d'interesse da essa seguiti, che l'antropologia non può sfuggire al più vivo interesse

⁸⁷ Questa informazione mi è stata riferita da Lanternari stesso durante una conversazione telefonica avuta con lui il 30 marzo 2001.

per la somma di problemi nascenti oggi, da un canto dagli sviluppi della nuova ingegneria genetica, d'altro canto dalla ormai maturata consapevolezza delle responsabilità umane nei confronti dell'ambiente e dei propri rapporti con esso".⁸⁸

L'indagine è svolta sempre, già a partire dal saggio *Il rapporto con la realtà*, pubblicato sulla rivista "Prometeo" nel 1989, da una prospettiva antropologica e storico-comparativa, che tiene conto della dinamica e dei valori insiti nei processi culturali presi in esame.

Si tratta quindi innanzitutto di porre a confronto i comportamenti e le coscienze delle società tradizionali con le azioni e il pensiero vigenti invece nella civiltà postmoderna.

Di fronte cioè all'epoca moderna, segnata da sempre nuovi sviluppi in ambito scientifico e contemporaneamente da genocidi di intere popolazioni, da un imminente disastro ecologico dovuto alla scoperta e all'impiego di derivati del petrolio, dell'energia nucleare, all'avvio della deforestazione di intere zone verdi del pianeta e alla conseguente formazione di quel che viene comunemente definito "buco dell'ozono", di fronte a questo (e ad altro ancora), Lanternari sente il dovere di richiamare ad un'etica di responsabilità eco-

⁸⁸ V. LANTERNARI, *Il difficile cammino della "civilizzazione": teocentrismo, antropocentrismo, ecocentrismo*, in *Le tribù della terra*, "Testimonianze", suppl. al n.1, 1998, pp.88-89.

logica e bioetica. Il “riconoscimento della indivisibile unità del destino dell’uomo con il destino dell’ambiente”,⁸⁹ apre una nuova fase della cultura umana, quella che Lanternari definisce come l’epoca “eco-antropocentrica”.

L’antropologia, ricorrendo al confronto con le società cosiddette “primitive” del Terzo Mondo e al loro modo di rapportarsi alla realtà e, in particolare, all’ambiente naturale, contribuisce a formare una nuova cultura “ecocentrica”.

Il principio cardine su cui si basa ogni cultura, e di conseguenza anche la riflessione antropologica, è quello della “autodelimitazione delle scelte”, secondo il quale ogni comunità umana si impone delle regole da seguire e dei tabù da rispettare per garantire la propria esistenza. Si tratta pertanto del principio che segna il passaggio “dalla fase preumana e preculturale alla fase umana e cioè culturale”.⁹⁰ Riconoscendo i limiti costituzionali della sua propria natura, l’uomo conquista la dignità che fa di lui un essere pienamente sociale.

Mentre il riconoscimento della limitatezza umana tra le società “primitive” avviene a livello “autoperceptivo”, presso la società occidentale (Lanternari porta l’esempio della Grecia antica e del motto “Conosci te stes-

⁸⁹ *Ibidem*, p.84.

⁹⁰ V. LANTERNARI, *Il rapporto con la realtà*, in “Prometeo”, n. 27, settembre 1989, p.89.

so” posto sul frontone del tempio dell’oracolo di Delfi) si sviluppa una consapevolezza critica e “autoriflessiva”.⁹¹

Lanternari ci invita più volte a riconsiderare le popolazioni “primitive” prendendo come modello il loro atteggiamento di rispetto nei confronti della natura e della realtà che ci circonda. Gli esempi da lui riportati riguardano varie società a livello etnologico.

Anzitutto i popoli cacciatori: costoro hanno con la natura, e con la foresta in particolare, un legame molto stretto;⁹² la foresta è il luogo sicuro e la fonte che assicura loro la sussistenza ed è ad essa e al “Signore degli animali” che la governa che essi offrono la primizia dell’animale cacciato. L’uccisione è infatti una violenza alla natura che va immediatamente riscattata. Inoltre uccidere selvaggina più del necessario è considerato un atto colpevole e sacrilego.

Anche tra i popoli coltivatori il rapporto tra uomo e ambiente è circondato da un alone mitologico e religioso: secondo queste popolazioni, coltivando si “violenta” la terra e quindi per discolparsi è ad essa e agli “Spiriti dei morti” che la proteggono che si offre il primo prodotto raccolto.

Infine i pastori e gli allevatori: “per conciliare la contraddizione fra il

⁹¹ Cfr. *ibidem*, p.91.

⁹² V. LANTERNARI-D. LANTERNARI, *Approccio antropologico alla foresta*, in G. P. Biancardi, G. P. Borghi, R. Roda (a cura di), *In foresta*, Il Megalito di Tosi, Ferrara 1997, p.19.

bisogno biologico ed il rispetto dovuto alla vita degli animali, e con essa all'Ente preposto miticamente al controllo della condotta degli uomini, queste genti ricorrono all'ausilio religioso del rito. Essi 'sacralizzano' l'animale".⁹³

In particolare Lanternari riporta un esempio significativo, quello offerto dalla popolazione contadina africana degli Nzima del Ghana. Prima di abbattere un tratto di foresta per impiantare una nuova coltivazione il contadino nzima compie un rito scusandosi con gli spiriti e pregandoli di proteggere ancora quel suolo.⁹⁴

Il ricorso ad un simbolismo rituale e all'invocazione degli dèi non vanno considerate come azioni ingenue o irrazionali, bensì come azioni rispettose che tengono conto dell'eventualità di un effetto disastroso provocato dalla stessa azione umana in seguito ad uno sfruttamento eccessivo dell'ambiente.⁹⁵

“Non si può non cogliere in tali culture un senso di autodisciplina comportamentale e morale, che è ispirata dalla coscienza precisa dei limiti umani, insiti irrefutabilmente nei rapporti con la realtà. Ed è, questa, una lezione che non sembra essere stata superata, ma semmai dimenticata in più casi, dalla civiltà di casa nostra, di noi occidentali, che vantiamo

⁹³ V. LANTERNARI, *Il rapporto con la realtà*, op. cit., pp.93-94.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, p.96.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*; Lanternari parla a questo proposito di “pronosticabilità sociale”.

peraltro le mirabili scoperte della scienza e le meravigliose applicazioni delle più moderne tecnologie. Proprio la perdita del senso dei limiti sta alla base, a ben riflettere, dei gravissimi disastri ecologici in corso nel mondo contemporaneo”.⁹⁶

Il confronto interculturale attuato da Lanternari mette in luce l’abisso profondo che esiste tra la nostra società e le culture “primitive”: mentre la società “moderna e civilizzata” si basa sul “principio dell’avere”, le società “primitive” si fondano sul “principio dell’essere”.⁹⁷

“Il problema dei rapporti fra bisogni biologici elementari e dall’altra parte bioetica, o etica sociale, è al centro delle preoccupazioni anche fra culture ‘primitive’ ed ivi dà luogo a istituzioni mitico-rituali di riscatto o compenso simbolico. La nostra civiltà postmoderna in modo parallelo, ma con effetti ben più concretamente temibili, è giunta al bivio dove la tendenza alla rinuncia ai valori della persona umana, ad un equilibrato rapporto tra uomo e ambiente, come fra tecnologia e valori, può diventare rinuncia alla ‘cultura’ come tale, in quanto conquista definitiva dell’uomo”.⁹⁸

Il quadro presentato da Lanternari, lo dice lui stesso, è apocalittico. Egli nota nell’uomo contemporaneo una pericolosa tendenza a scavalcare

⁹⁶ V. LANTERNARI-D. LANTERNARI, *Approccio antropologico alla foresta*, op. cit., p.23.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, p.20.

⁹⁸ V. LANTERNARI, *Il rapporto con la realtà.*, op. cit., p. 96.

ogni limite. La piena fiducia nel razionalismo scientifico e nell'onnipotenza dell'uomo rappresenta una seria minaccia per un'etica sociale, ecologica e biologica davvero responsabile.

Siamo di fronte alla “crisi d'una civiltà giunta all'apice del suo ‘progresso’ tecnico e scientifico”,⁹⁹ sempre dominata da un cieco e bieco etnocentrismo che rende indifferenti alla dimensione dell'alterità e della socialità in nome di un sempre più sfrenato individualismo, governato dal profitto e dal consumismo di massa.

⁹⁹ V. LANTERNARI, *Il difficile cammino della “civilizzazione”...*, op. cit., p.91.

7. COLLOQUIO CON VITTORIO LANTERNARI DEL 9 MAGGIO 2001.*

B. Oltre che uno degli eredi e tra i prosegutori della scuola pettazzoniana, mi sembra che lei si possa considerare a pieno titolo iniziatore e maestro, in Italia, degli studi di antropologia religiosa.

L. Non posso essere considerato l'unico iniziatore, forse invece l'iniziatore di un' antropologia religiosa in quanto disciplina dotata di una sua autonomia, distinta dalla storia delle religioni, con dei caratteri specifici propri. L'antropologia religiosa attribuisce allo studio delle religioni delle componenti che sono *storico-culturali*, *comparative*, cioè pervasive riguardo a tutte le storie delle religioni e con particolare riguardo alle religioni cosiddette "primitive" o, per meglio dire, alle religioni dei popoli di livello etnologico e a quelle manifestazioni del folklore religioso di casa nostra ed europeo.

Il mio libro *Antropologia religiosa* ad esempio contiene elementi di storia religiosa, di antropologia religiosa pertinenti a culture esterne a quelle dell'Occidente e altri di folklore religioso pertinente all'Occidente stesso, ma a livello popolare. Questo è il carattere dell'antropologia reli-

* B. = domande di Elena Benoni

L. = risposte di Vittorio Lanternari

giosa come lo intendo io, come differenziantesi dalla storia delle religioni, nella quale invece l'individualità di *una* particolare storia di una cultura religiosa, è vista nella sua dinamica temporale, di sviluppo.

Non posso essere inteso come unico iniziatore; c'è accanto a me e poco prima di me Ernesto De Martino, che è un altro cultore, esimio, di antropologia religiosa: egli è studioso di scienze religiose viste nella loro dinamica storica, ma soprattutto di folklore religioso. Si tengano presente gli studi fondamentali di De Martino dedicati al tarantismo pugliese e al lamento funebre: sono due capisaldi della sua antropologia religiosa, intrisa di psicologismo.

Lo psicologismo demartiniano influisce anche su di me, fin da *La grande festa*; in questo mio libro traspare chiara l'attenzione data allo studio e all'interpretazione dei miti e dei riti. Il rito Milamala degli indigeni delle Trobriand è da me interpretato in senso psicologico-sociale: questa festa è da me intesa come rivalsa dall'angoscia data dal rischio del fallimento del prodotto. Nel momento del massimo sviluppo del prodotto è fatta esplodere una crisi culturalmente determinata, come riscatto e tentativo di garanzia per la prosecuzione dei prodotti.

Questa è un'interpretazione tipicamente demartiniana. Alcuni si sono complimentati per questa impostazione psicologizzante dei miei

primi studi, altri invece (Brelich in particolare) l'hanno considerata un errore assoluto, in quanto la psicologia non ha nulla a che fare con la storia delle religioni.

B. Forse perché questa posizione appariva a costoro poco scientifica...

L. Brelich era un autore straordinariamente intelligente, mentalmente ricco, ed eccezionale anche sul piano umano, di una personalità complessa, però anche lui, rispetto ad altri (rispetto a De Martino, per esempio) ha i suoi limiti. Brelich ha sempre rimproverato a De Martino di aver dato eccessivo rilievo all'aspetto psicologico nello studio delle religioni: esse vanno studiate da un punto di vista storico-mitologico, storico-simbolico, ma non psicologico.

B. Vorrei chiederle qual è stato il suo rapporto, a livello umano e professionale, con Raffaele Pettazzoni e come è nato, nello specifico, il suo interesse per l'antropologia religiosa.

L. L'interesse per l'antropologia religiosa è pervenuto in parte come stimolo da Pettazzoni, soprattutto vedendo che egli aveva lavorato su temi che riguardavano singole religioni messe a confronto e anche su religioni antiche e folkloriche. Il primo libro che ho letto (che fu anche il primo lavoro di Pettazzoni, del 1912) e che mi ha fornito una guida di interessi è stato *La religione primitiva in Sardegna*. Mentre

Raffaele Pettazzoni è il portatore di un'archeologia religiosa, l'interesse per il folklore mi viene soprattutto da De Martino. Il mio rapporto con De Martino, ci tengo a ricordarlo, fu stimolato dallo stesso Pettazzoni: ero ancora allievo di Pettazzoni, in procinto di laurearmi con lui, quando egli mi spinse a contattare De Martino; anche per Pettazzoni De Martino era qualcosa di diverso, perché aggiungeva un interesse nuovo, quello psicologico.

Non ebbi con Pettazzoni un rapporto intenso, ma tuttavia fu un rapporto, per me e per i miei studi, determinante. Mi propose di diventare suo assistente, indisse il concorso e lo vinsi. Non si trattava di favoritismo, semplicemente c'erano pochi candidati, uno di questi, ricordo, era Tullio Tentori.

Nel 1959, dopo la morte di Pettazzoni, andai a trovare la vedova; lei mi disse che potevo prendere uno dei libri del marito in suo ricordo: presi la copia che io stesso gli avevo donato de *La grande festa*, con dei suoi appunti e ancora oggi la conservo.¹

B. Più volte lei ha avuto modo di definire decisivo il suo rapporto con Ernesto De Martino,² ma è con il volume del 1997 *La mia alleanza*

¹ Lanternari ha assegnato già in grandissima misura i suoi libri al Museo Pigorini di Roma dove è stato costituito un fondo a lui intitolato.

² Cfr. V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari*, in "Prospettive Settanta" (1982), 3-4, p. 493.

con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani che emerge chiara la vostra “comune battaglia culturale”.³

L. Quando conobbi De Martino conobbi un uomo di impegno civile, per me esaltante allora e tuttora. Fu lui a propormi un’“alleanza”, una comune battaglia di “redenzione culturale” dei popoli sottosviluppati del Sud nostro e del Sud del mondo: io ero specialista nello studio dei popoli primitivi, lui era specialista del folklore come produzione culturale della società povera del Sud d’Italia.

Certamente la figura di De Martino è stata per me una guida fondamentale fino alla sua morte avvenuta nel 1965.

La proposta di una “comune battaglia culturale” mi piacque enormemente: io mi ero educato, attraverso l’anti-fascismo, ad una cultura, non solo liberale, libertaria e independentista, ma anche ad una necessità di impegnarsi, da parte dei ceti più istruiti, di operare per far conoscere al mondo intero le diversità e le sperequazioni che esistono nel mondo tra i vari ceti sociali. Era la speranza di una redenzione sociale dei poveri e dei sofferenti, una specie di “religiosità civile”, la stessa che anche ora mi muove, nei confronti di coloro che oggi, in Occidente soprattutto, ricadono nei magismi e nelle superstizioni.

³ V. LANTERNARI, *La mia alleanza con Ernesto De Martino...*, op. cit., p. 5.

B. Però il ricorso odierno a superstizioni e magie è diverso dal magismo meridionale di cinquant'anni fa.

L. De Martino vide nel magismo meridionale l'espressione della povertà culturale del Sud, indice a sua volta di una povertà economica; oggi tutto è cambiato e viceversa si potrebbe dire che, il rapporto tra magia-cultura-società non è più una caratteristica propria solo dei ceti sociali più poveri, anzi oggi della magia si sono impadroniti i ceti medio-borghesi e alto-borghesi, ceti colti e per nulla "primitivi" per quanto riguarda il grado di istruzione. Il magismo oggi impera in televisione, non è più quello tradizionale dei poveri, è un magismo decadente, corrotto dalla ricchezza. A questo riguardo devo muovere un rilievo a De Martino il quale diceva che l'avvento delle scienze e dei mezzi di comunicazione di massa avrebbero posto fine a tutti gli elementi oggetto di processi magicizzanti (come ad esempio le malattie o le difficoltà professionali), da lui interpretati come sottoprodotto mentale di una società poco educata e poco istruita. Oggi questo pensiero va a mio parere riformulato, di fronte ad un'attuale ricaduta invasiva del magismo.

L'America è un paese che sta diffondendo in tutto il mondo, sulla linea del suo vecchio imperialismo culturale, che era anche imperialismo economico, prodotti culturali che rappresentano la distruzione degli studi

critici del passato (per esempio del marxismo). Io non sono mai stato marxista in senso stretto, non mi sono mai iscritto ad un partito, tranne che al Partito d'Azione, ma l'impegno civile resta per me ancora oggi molto sentito. Sono molto vicino a Tullio-Altan, amico e collega: lo ammiro molto per aver avuto il coraggio di scrivere un libro intitolato *L'Italia: un paese senza religione civile*. Gli italiani hanno perso la religione della propria cultura, la religione unica laica, quella cioè di avere un sentire e un impegno culturale per la propria identità e quindi il rispetto per le norme e i valori della nostra cultura che risale all'antichità classica e al cristianesimo.

B. Quali sono gli esiti concreti in ambito accademico dell'impegno comune con De Martino? O si tratta piuttosto di un'eredità da cercare al di fuori degli studi ufficiali?

L. Gli esiti e le conseguenze determinati da questa fondazione demartiniano-lanternariana esistono tuttora ma sono delimitati al campo accademico. Clara Gallini e Marcello Massenzio sono i prosecutori del filone demartiniano e lanternariano. Personalmente ho avuto la fortuna, una volta lasciata la facoltà di magistero a Roma, di proporre come mia succeditrice proprio Clara Gallini. I suoi interessi, pur molto diversi dai miei, sono comunque strettamente legati all'antropologia e tra di noi si

è stabilito un legame, anche d'amicizia, che continua ancora oggi.

- B. In alcuni dei suoi lavori (penso ad esempio a *La grande festa*) il metodo da lei usato è quello della “ricerca a tavolino” basata su fonti etnografiche e storiografiche esterne; in altri (mi riferisco a *Dèi, profeti, contadini*) il metodo è basato sulla sua esperienza di ricerca sul campo, propria dell'etnologia.**

In quale di queste due metodologie d'indagine si ritrova maggiormente e come crede si dovrebbe intraprendere oggi una ricerca storico -antropologica ?

- L. *La grande festa* è un lavoro assolutamente teoretico, caratterizzata appunto da una “ricerca a tavolino”, non solo per una scelta libera, ma per una scelta obbligata: non avevo mai avuto, fino ad allora, la possibilità di disporre dei mezzi pratici per fare ricerca; ero condizionato dall'ambiente generale delle ricerche etnologiche. Negli anni Cinquanta ci volevano mezzi particolari di cui disponevano solamente persone con determinati agganci o con particolari disponibilità economiche. Uno di questi fu Vinigi Grottanelli di cui fui, per parecchi anni, assistente. Egli si occupò di africanistica e compì moltissime spedizioni sul campo; le sue furono ricerche etnografiche più che etnologiche (distinguendo tra due dimensioni degli studi etnico-culturali, da un lato la *descrizione*

etnografica, dall'altro la *riflessione* sui dati raccolti), senza con questo negare il valore delle sue ricerche, delle quali io stesso ho fatto gran uso. Fu proprio la collaborazione con Grottanelli che mi spinse a muovermi e mi proposi come suo collaboratore in una spedizione in Africa. Lui accettò molto volentieri. Era il 1971.

Ero già stato in Africa nel 1964, per un breve periodo, per un motivo tutto particolare. Subito dopo *La grande festa* pubblicai *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*: la prima recensione del libro, estremamente positiva, uscì sul *Times* di Londra (non era firmata ma io sapevo che l'autore era Eric Hobsbawn). Il libro ebbe un enorme successo e fu tradotto in sette lingue. Georges Balandier, figura dominante negli studi di africanistica francese, mi invitò a partecipare ad un seminario sui nuovi movimenti religiosi in Africa, con altri studiosi francesi. Fu così che feci il mio primo viaggio in Africa.

Torniamo alla differenza tra “ricerca a tavolino” e “ricerca sul campo”: le due metodologie si integrano a vicenda, non si può fare solo teoria, occorre avere almeno qualche esperienza di carattere *concreto*. Il contatto che uno può avere con uomini portatori di culture diverse è necessario per garantire la possibilità di dare poi interpretazioni di carattere personale proporzionate e fondate, in quanto basate direttamente sulla

realtà di un'esperienza vissuta, e non solo su fatti raccontati e descritti da altri autori ma non vissuti personalmente. Credo quindi che sia importantissima la conoscenza diretta, vissuta, per un po' di tempo almeno, con la cultura che si vuole studiare. Parlando in termini astratti dovremmo dire che un etnologo vero e proprio dovrebbe andare, durante la sua vita, presso una decina e più di culture diverse sparse in tutto il mondo, ma questo è un pensiero assurdo e folle. Per cui si verifica spesso che un autore si è specializzato solo su una cultura: è un po' poco. Io stesso, per esempio, in Africa sono stato a studiare solo la cultura degli Nzima del Ghana; ma affiancando a quest'esperienza i dati relativi, per esempio, ai riti degli Indiani d'America, o alle popolazioni dell'Oceania, anche la cultura Nzima da me studiata si arricchiva di una nuova luce. Quindi le due dimensioni metodologiche si compenetrano l'una con l'altra arricchendosi. Credo comunque che almeno un'esperienza sul campo, il più possibile approfondita, si debba fare.

In passato, soprattutto in Italia, era difficile compiere ricerche sul terreno; a questo proposito ricordo come in un convegno, a cui partecipai, tenutosi in Francia, sulla situazione francese e italiana dei fondi economici dedicati alla ricerca sul campo, fui costretto a dichiarare la "miseria" in cui versavano le ricerche etnologiche nel nostro paese.

Adesso non è più così perché si è dato più slancio alle ricerche sul campo e tutti siamo d'accordo nel dover integrare i due aspetti metodologici.

Personalmente non potei più tornare in Africa (mi ammalai di epatite in Italia, per due volte a distanza di quattro anni e fui impossibilitato a proseguire le mie ricerche sul campo).

B. Ogni cultura si esprime non solo attraverso l'organizzazione sociale, ma anche attraverso riti, credenze ed istituzioni religiose.

L. Ne *La grande festa* avevo raccolto le forme e le tecniche della religiosità tradizionale: i riti, i miti, il loro collegamento, il modo di concepire la realtà proprio dei popoli “primitivi”, prendendo come primo esempio quello dei melanesiani, per poi ampliare volutamente il discorso ad altre culture, viste non come singolarità ma come categorie culturali (i coltivatori semplici, privi di gerarchia sociale; i coltivatori polinesiani, con una precisa gerarchizzazione della società a cui anche la religione si adatta, per poi passare ad altre categorie ancora).

Già allora mi resi conto di come la religiosità è fondamentale per capire la base stessa delle culture tradizionali (oggi si parla giustamente di culture “tradizionali” e non di culture “primitive” per sottolineare il fatto che esse danno un peso *religioso* alla tradizione). Presso queste culture tutto (l'organizzazione della società, le istituzioni, i comportamenti indi-

viduali) si capisce in collegamento con la religiosità e viceversa.

Anche chi studia la nostra religiosità, oggi, è bene che colleghi gli aspetti della religiosità nelle sue manifestazioni più elementari, con gli interessi politici e sociali.

Non si può studiare il cristianesimo oggi senza tenere conto della funzione che questo Papa riveste: egli sta diventando il fondatore della globalizzazione; in questo Papa l'ecumenismo è il corrispondente dell'ideologia della globalizzazione. Prendiamo ad esempio il recente viaggio del Papa in Grecia: esso ha un evidente sapore politico, oltre che ecclesiastico, in quanto si avvale del riconoscimento del capo dello stato greco nei confronti del Vaticano. Il capo dello stato greco cioè è favorevole al viaggio di Karol Wojtyla ad Atene, mentre i vescovi ortodossi locali non lo vogliono riconoscere; il Papa quindi approfitta della benevolenza del capo dello stato per andare là e cercare di incidere sulla contrarietà che ostinatamente gli oppongono i vescovi locali.

Questo per dire che tutte le forme della vita religiosa, di qualsiasi civiltà, vanno studiate senza mancare di collegarsi agli altri fattori vicini alla religione.

B. In *Medicina, magia, religione e valori*, uno dei suoi ultimi lavori, appare chiaro il suo interesse per l'aspetto taumaturgico della reli-

gione e per il particolare ruolo della donna come soggetto e oggetto coinvolto nella guarigione.

- L. Attraverso lo studio dei nuovi movimenti religiosi sorti in Occidente, ci si accorge della grande importanza che ha la figura del *leader-profeta*. Prendiamo ad esempio il movimento religioso del Moonismo (di cui io stesso ho parlato nel libro *Crisi e ricerca d'identità*): questa nuova religione, che si propone come profezia rinnovatrice del cristianesimo, è scandalosamente aberrante e corrotta. Moon si presenta, nel suo libro *Divine Principles*, come un nuovo Gesù, migliore. Questo movimento è un esempio di religiosità moderna: esso appartiene ai cosiddetti culti neo-orientali, che dall'America californiana si diffondono in tutto il mondo occidentale; questi nuovi culti sono detentori di ricchezze immense, sono vere e proprie *multinazionali della religione*. Filoramo ne studia la teologia senza accorgersi della politica e degli interessi economici che vi stanno dietro e del coinvolgimento estremo da parte di molti giovani; non si può tenere conto solo dei contenuti delle credenze, ma è inevitabile chiedersi come mai vi sono persone che si fanno coinvolgere da queste credenze e quali caratteristiche hanno queste personalità.

Mi sono accorto, attraverso lo studio dei movimenti religiosi, che moltissimi *leaders* di questi movimenti sono *guaritori*. Ho deciso allora di dare

spazio a queste nuove figure nei miei studi approfondendo così il fenomeno del ricorso al sacro per guarire dalle malattie; ho notato quindi che molte delle tecniche di guarigione impiegate sono intrise di significati psicologici. Spesso i guaritori usano certi accorgimenti psichici per guarire.

Il caso di Milingo, per esempio, mi ha confermato quello che già avevo visto in Africa, ovvero che i guaritori sono *carismatici*; essi manifestano i loro poteri carismatici anzitutto nella capacità di influenzare una folla di persone, convincendola della loro forza in quanto essi, appunto, detengono dei poteri capaci di guarire; questi poteri vengono loro conferiti direttamente dagli spiriti, così che essi risultano essere i favoriti e i prescelti dalle divinità. Nello stesso tempo i guaritori entrano essi stessi in una particolare condizione, quella della possessione (nel caso particolare di Milingo, il guaritore non entra in possessione, ma fa entrare gli altri).

In Africa vidi delle profetesse entrare per prime in uno stato di possessione, durante un culto pubblico, aiutate da tecniche di esaltazione, quali musica, danza e canti. La profetessa dà inizio ad una danza quasi sfrenata, ma pur sempre contenuta, nella quale, via via, è seguita da altre persone (spesso e volentieri da altre donne). Questa possessione è utilizzata dai profeti-guaritori come tecnica di guarigione da una malattia, o, per lo meno, alla candidata, che si presta ad entra-

re in uno stato di possessione, è conferita la percezione del miglioramento della propria condizione psichica. Questo senso di miglioramento può essere determinato da alcuni fattori, tra i quali, innanzitutto, la convinzione vera di avere un rapporto privilegiato con una divinità e poi il fatto che la possessione conferisce un certo prestigio morale e religioso.

Quasi sempre la possessione è un privilegio delle donne,⁴ in quanto le donne sono largamente assoggettate nelle più diverse società. Era così già nella civiltà ebraica delle origini, una delle più avanzate; dalla Bibbia traspare chiaramente come la donna fosse considerata una cosa secondaria, tanto che non poteva nemmeno partecipare al culto o occuparsi dell'educazione dei figli (che era un'educazione religiosa).⁵ Così è nell'Islam, dove anche se Maometto non ha detto nulla di specifico sulle donne, poi le sue parole sono state interpretate come si vede ancora oggi. Nelle culture povere dell'Africa la donna occupa in famiglia un ruolo determinante, ma il potere ufficiale, con la struttura clanica è in mano agli uomini (salvo rare eccezioni).

⁴ Cfr. V. LANTERNARI, *I riti di possessione come prerogativa del genere femminile?*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" (1996), 62, pp.247-268.

⁵ Ancora oggi, perché l'assemblea culturale (*qāhāl*) sia legittima, occorre la presenza di un numero minimo di dieci maschi adulti (*minian*).

Ecco allora come è nato in me l'interesse a fare uno studio più autonomo del fenomeno delle guarigioni psicologico-psichiatriche presso culture non occidentalizzate e pre-scientifiche, fenomeno che, come si è visto, si accosta molto alla situazione del mondo moderno occidentale. Non c'è più differenza tra Occidente e Terzo Mondo: ovunque dominano i guaritori, considerati addirittura sant'uomini e veri e propri messia (come nel caso di Milingo).

B. Oggi, in presenza della “terza rivoluzione industriale” che fa delle menti, delle credenze, dell’immaginario delle masse la propria materia prima, il metodo comparativo da lei praticato nelle sue ricerche è ancora valido o ha bisogno di essere riveduto?

L. Adesso più di prima! Se potessi continuare a scrivere sosterrai che siamo all'inizio di un processo che sta dimostrando sempre più come le differenze, presunte come abissali, tra le società tradizionali e quelle del nostro mondo, pieno di scientismo, di laicismo ecc.. tendano a scomparire. Io ho il pieno rispetto delle società tradizionali, perché rispondono alla loro condizione originaria, ma non posso avere il medesimo rispetto per una società che ha respinto i valori della *religiosità civile* che è il senso della civiltà di un popolo: questo è invece un valore da preservare, da salvare e da difendere. E adesso dobbiamo considerare un altro

valore, altrettanto importante, quello della *mondialità*.

Oggi si parla di globalizzazione, ma sotto sotto vi sono degli interessi sordidi da parte di un imperialismo americano di base o di un capitalismo occidentale: infatti la globalizzazione, come il “berlusconismo”, favorisce la ricchezza e il capitalismo, non l’uguaglianza; si tratta quindi di un finto panumanesimo che mira esclusivamente al profitto; esiste però, ed è uno dei bisogni fondamentali dell’uomo, l’esigenza di essere compartecipanti e aperti alla concertazione intercontinentale, internazionale, interpopolare, superetnica.

Così per vincere una malattia come l’Aids occorre una concertazione dei mezzi di prevenzione e di cura, lo stesso discorso si potrebbe fare per il terrorismo e le mafie. Tutti i mali peggiori sul piano sociale sono mali di portata mondiale. Penso al fondamentalismo religioso islamico, anch’esso forma terroristica, che va combattuto innanzitutto dallo stesso Islam, e ancora alla pratica delle mutilazioni genitali femminili ancora vigente in molti paesi africani: in questo caso non spetta a noi occidentali vietare questa tradizione, se non per i musulmani che vengono a vivere nel nostro paese; occorre invece che emerga in Africa un élite di donne capaci di rivelare al mondo quanto quelle mutilazioni siano un marchio maschilista, fatte per evitare la partecipazione attiva della donna nel rapporto sessuale.

La comunicazione è il primo settore investito dall'esigenza di globalizzazione: se si scopre una cosa in un posto, questa deve interessare tutto il mondo; se si scatena un conflitto in qualche parte del mondo tutti devono intervenire: nasce così la cosiddetta "ingerenza umanitaria", che sarebbe un principio bellissimo, ma difficile da applicare, perché per farlo spesso si contravviene ad altri principi, per esempio quello del divieto di ricorrere alle armi.

B. Di cosa si sta occupando attualmente?

L. Oggi mi interessa di ecologia perché la dimensione ecologica riguarda il rapporto tra uomo e natura, in senso estremamente complesso, per cui l'uomo non può permettersi di ignorare la natura a proprio piacimento. Oggi infatti la natura, con i mezzi tecnologici disponibili, rischia di essere addirittura martoriata, a dispetto dell'uomo stesso che non pensa alle generazioni seguenti e ai danni che ha procurato e sta ancora procurando. Penso all'effetto serra, ma anche alle slavine e alle continue alluvioni, che, anche nel nostro paese, non sono altro che il risultato, a lungo termine, di devastazioni della foresta originaria.

Con questo non voglio dire che non si deve più coltivare, ma certamente bisogna preservare quel tanto di bosco e di foresta per salvaguardare l'equilibrio dell'ambiente, che è un equilibrio che salva anche le città.

Occorre quindi attuare in parte delle forme di salvaguardia locale, affidate ai singoli stati e alle singole regioni. Mi riferisco alla tutela delle zone protette dei Parchi Regionali e Nazionali; in questo senso un esempio negativo viene dalla decisione di ridurre una parte dell'area protetta del Parco di Bracciano. La nostra cultura è in grado, grazie a tutte le nuove conoscenze tecniche e scientifiche, di prevedere le conseguenze future delle azioni dell'uomo sull'ambiente.

In conclusione torno a ribadire la necessità della combinazione, a livello mondiale, dei rapporti tra noi e gli altri; dovremmo abituarci ad apprezzare il valore della mondialità, il valore di aiutare il fratello lontanissimo, che non si colloca più né in una dimensione territoriale, né in una dimensione geografica, entrambe tipiche del passato.

Io comunque mi sento italiano ed europeo: dietro le spalle dell'Italia sento Catullo e Omero, i tragediografi antichi; sia la greicità, sia la romanità, sono il sottofondo della nostra civiltà, che poi, nei secoli si è arricchita.

B. Ho trovato molto interessante ed estremamente attuale l'analisi del fenomeno che lei chiama "imperialismo culturale" e tutti i lavori e le ricerche che lei ha condotto sul rapporto tra Occidente e Terzo Mondo. Quali sono oggi i fenomeni che suscitano il suo maggior interesse e che ritiene dovrebbero essere indagati tra quelli nuovi emer-

genti dalla globalizzazione in atto? Può uno di questi fenomeni essere individuato nella forte posizione politica espressa dal movimento zapatista in Messico?

L. Mi sembra che per la prima volta il governo messicano stia prendendo dei provvedimenti di carattere nuovo. Quella del Messico è una grossa questione. Io non l'ho seguita molto da vicino, ma mi pare che l'iniziativa di Marcos accenni ad avere un certo successo, perché ha costretto a prendere in considerazione tutto il problema degli indios. Sono stato in Messico e gli indios nelle città occupano una posizione subordinata e rappresentano i ceti bassi. Essi però hanno una straordinaria cultura che si esprime anche attraverso pregevoli opere artistiche.

B. A questo punto il professor Lanternari mi conduce in una stanza attigua per mostrarmi oggetti d'arte provenienti dai vari posti del mondo da lui visitati.

UNA CONCLUSIONE *IN FIERI*

Pur cercando di trattare l'opera di Vittorio Lanternari nel modo più completo ed esauriente possibile non mi è consentito giungere ad una conclusione; e questo, personalmente, ritengo sia un bene, in quanto significa che Vittorio Lanternari non ha ancora detto tutto e che il suo insegnamento continua.

Nella *prima parte* di questo lavoro ho cercato di contestualizzare storicamente la nascita e gli sviluppi dello studio scientifico delle religioni, distinguendo fin dall'inizio, l'indirizzo storico-comparativo, fondato in Italia da Raffaele Pettazzoni, da quello fenomenologico, che vede tra i suoi principali teorici Mircea Eliade.

In particolare, ho rivolto la mia attenzione alla metodologia che i principali esponenti della scuola romana di storia delle religioni (Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich ed Ernesto De Martino) hanno adottato nelle loro ricerche, sottolineandone le differenze, come d'altronde una comune apertura ad una dimensione antropologica.

Nell'ultimo capitolo della prima parte ho tracciato, in modo sintetico, la storia delle origini dell'antropologia religiosa in Italia come disciplina autonoma: essa affonda le sue radici nel romanticismo risorgimentale e nelle prime ricerche folkloriche, legate in particolare al nome di Giuseppe Pitrè.

Si sviluppa successivamente nel periodo tra le due guerre, durante il quale, si fanno strada diverse teorie di ricerca (lo storicismo crociano, il diffusio- nismo della scuola di Vienna, e la stessa scuola storico-religiosa di Pettazzoni). È solo nel secondo dopoguerra però che l'antropologia religio- sa viene ufficialmente riconosciuta come disciplina scientifica autonoma. Ed è proprio in quest'ultimo periodo che si collocano, accanto ai lavori di Carlo Levi e di Antonio Gramsci, le ricerche di Ernesto De Martino e in particola- re di Vittorio Lanternari.

La *seconda parte* del mio lavoro quindi è interamente dedicata all'a- nalisi della figura e dell'opera di Vittorio Lanternari.

Mentre nel quarto capitolo si ripercorrono le tappe della formazione scientifica dell'autore, il quinto capitolo è dedicato al metodo di ricerca da lui adottato: egli riprende il *metodo storico-comparativo-dialettico* della scuola storico-religiosa, insistendo, in modo originale, sull'*aspetto dinamico* che caratterizza ogni cultura; accanto a questa impostazione teorica di ricerca, rive- ste un ruolo primario nella metodologia lanternariana anche la ricerca sul campo, propria della disciplina etno-antropologica. Analizzando il percorso scientifico di Lanternari non poteva essere taciuto il suo rapporto di "alleanza" con Ernesto De Martino, al quale è legato non solo dal punto di vista teorico e metodologico, ma anche da quello tematico e contenutistico. La polemica nei

confronti degli irrazionalismi e l'attiva partecipazione al dibattito italiano sull'antropologia culturale infine, ben sottolineano la posizione di Lanternari nel campo degli studi storico-antropologici a livello nazionale e internazionale.

Nel sesto capitolo si è cercato di analizzare in modo sintetico le problematiche affrontate da Lanternari durante tutta una vita dedicata alla ricerca, e, per una maggiore chiarezza, le si è suddivise in quattro gruppi tematici: lo studio della festa, lo studio del rapporto tra Occidente e Terzo Mondo, l'interesse per l'etnopsichiatria e le ultime ricerche, non ancora concluse, in ambito ecologico.

Il settimo ed ultimo capitolo riporta per intero un colloquio avuto con Vittorio Lanternari (precisamente il 9 maggio 2001).

Questo capitolo è parte integrante della mia tesi a dimostrazione, appunto, dell'attualità del pensiero e dell'opera di Lanternari e di un'attività di ricerca che continua ancora oggi.

Infatti, nonostante la difficile situazione familiare in cui, già da alcuni mesi, si trova, lo abbia costretto a sospendere la stesura del suo ultimo lavoro, Lanternari continua a trasmettere un vivo interesse e una sincera passione per lo studio e la ricerca.

Il colloquio avuto con lui è stato, in questo senso, una conferma: dalle sue parole è emersa un'instancabile attenzione alle problematiche più attua-

li e significative che riguardano l'uomo, culturalmente inserito in una dimensione *mondiale e globale*, all'interno della quale acquista sempre più forza una prospettiva comparativista che tiene conto, non tanto delle omologie quanto piuttosto delle *differenze* e delle *specificità*.

Personalmente lavorare sull'opera di Lanternari è stata un'esperienza entusiasmante; parlare con lui, anche se per poco, mi ha arricchito e ha suscitato in me il desiderio di continuare a coltivare questo tipo di studi.

Affermando ancora l'importanza del contributo dato dai lavori di Vittorio Lanternari nel dibattito antropologico e storico- religioso nazionale e internazionale, attendo fiduciosa la pubblicazione del suo ultimo libro, che, ne sono certa, rappresenterà un ulteriore stimolo per intraprendere nuovi percorsi di ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Studi di carattere generale:

BIANCHI U., *Storia dell'etnologia*, Abete, Roma 1971.

BRELICH A., *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Ateneo, Roma 1958.

BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Ateneo, Roma 1966.

BRELICH A., *Paides e Parthenoi*, Ateneo, Roma 1969.

BRELICH A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Ateneo, Roma 1976².

BRELICH A., *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli 1979.

BRELICH A., *I Greci e gli dèi*, Liguori, Napoli 1985.

CAROZZI P. A., *Studi Storico Religiosi. A proposito di una "nuova" rivista italiana di storia delle religioni*, "Studia Patavina", (1978), pp.113-119.

CAROZZI P. A. (a cura di), *Storia delle religioni: la metodologia della scuola italiana*, Università degli Studi di Verona, 1996.

CIRESE A. M., *Folklore e antropologia. Tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1972.

CIRESE A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1979.

COCCHIARA G., *Popolo e letteratura in Italia*, Boringhieri, Torino 1959.

DE MARTINO E., *Prefazione a M. Eliade, Le tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952.

DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941 (Argo, Lecce 1997).

DE MARTINO E., *Storicismo e irrazionalismo nella Storia delle Religioni*, "S.M.S.R." (1957), 28, pp.89-107.

DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1958² (1948¹).

DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1958.

DE MARTINO E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, "Nuovi Argomenti", 37 (marzo-aprile 1959), pp.32-48.

DE MARTINO E., *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino 1977.

DE MARTINO E., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980.

DE MARTINO E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987³ (1959¹, 1966²).

DE MARTINO E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995.

DI NOLA A. M., *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze 1974.

DI NOLA A. M., *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, "Rassegna mensile di Israel", gennaio-febbraio 1977.

DUBUISSON D., *Mitologie del XX secolo*, Dedalo, Bari 1995.

DUPRONT A., *L'antropologia religiosa*, in *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, (a cura di J. Le Goffe e P. Nora), Einaudi, Torino 1981, pp.159-192.

ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968.

FINI M., *Il denaro "Sterco del demonio"*, Marsilio, Venezia 1998.

FIORE C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986.

GALLINI C., Voce “Festa” in *Enciclopedia del teatro del '900*, (a cura di A. Attisani), Feltrinelli, Milano 1980, pp.416-421.

GINZBURG C., *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1972, vol.I, *I caratteri originali*, pp.306-367.

GRAMSCI A., *Osservazioni sul folklore*, in *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 267-274.

GROTTANELLI V. L., *Metodi, problemi e accorgimenti della ricerca*, “L'Uomo”, IV (1980), n.2, pp.233-272.

JESI F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.

KILANI M., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari 1997.

LEVI C., *Cristo si è fermato ad Eboli*, Mondadori, Milano 1968.

LEVI-STRAUSS C., *Etnologia e storia*, da *Antropologie structurale*, Parigi

1959, in Fortini F., *Profezie e realtà del nostro secolo*, Laterza, Bari 1965.

LEVI-STRAUSS C., *Tristi Tropici*, EST, Milano 1997.

MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967⁵.

MASSENZIO M., *Prefazione* a A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, Liguori, Napoli 1985.

MASTROMATTEI R., *Un metodo in fieri*, in *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari 1982, pp.369-380.

MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991.

MONIOT H., *La storia dei popoli senza storia*, in *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, (a cura di J. Le Goffe e P. Nora), Einaudi, Torino 1981, pp. 73-91.

NATHAN T., *Principi di etnopsicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

PETTAZZONI R., *Le superstizioni*, “Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 19-24 ottobre 1911”, Perugia, 1912.

PETTAZZONI R., *La scienza delle religioni ed il suo metodo*, “Scientia”, VII (1913), 13, pp.239-247.

PETTAZZONI R., *Storia del cristianesimo e storia delle religioni*, “Scientia”, VIII (1914), 16, pp.88-100.

PETTAZZONI R., *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Zanichelli, Bologna 1922.

PETTAZZONI R., *Svolgimento e caratteri della storia delle religioni*, Laterza, Bari 1924, un opuscolo di pp.26.

PETTAZZONI R., *La confessione dei peccati*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1929-36.

PETTAZZONI R., *Pubblicazioni italiane di Etnologia*, “S.M.S.R.”, XVII (1941), pp.72-78.

PETTAZZONI R., *Miti e leggende*, vol. I, UTET, Torino 1948; vol. III, 1953; vol. II (a cura di Vittorio Lanternari), 1963.

PETTAZZONI R., *L’onniscenza di Dio*, Einaudi, Torino 1955.

PETTAZZONI R., *Il metodo comparativo*, “Numen”, VI (1959), pp.1-14.

PETTAZZONI R., *Gli ultimi appunti*, (a cura di A. Brelich), “S.M.S.R.”, XXXI (1960), pp.23-55.

RAMONET I., *La marcia di Marcos*, “Le Monde Diplomatique”, 3, VIII, marzo 2001.

SOLINAS P., *Il dibattito sull'antropologia culturale*, in A. M. Cirese, *Folklore e antropologia. Tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1972, pp.197-234.

TENTORI T., *Antropologia culturale*, Nuova Universale Studium, Roma 1976.

WACHTEL N., *L'acculturazione*, in *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, (a cura di J. Le Goffe e P. Nora), Einaudi, Torino 1981, pp.93-116.

Voci: "Cattaneo Carlo", "Cipriani Lidio", "Cocchiara Giuseppe", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII (1979), pp.422-439; vol. XXV (1981), pp.760-762; vol. XXVI (1982), pp.487-495.

Voci: "abbondanza/scarsità", vol. I, pp.105-114; "coltivazione", vol. III, pp.412-436; "escatologia", vol. V, pp.712-746; "popolare", vol. X, pp.880-910; "religione", vol. XI, pp.890-958; "sacro/profano", vol. XII, pp.313-366; "religione", "vita/morte", "proiezioni dell'antropologia", vol. XV, pp.532-541, pp.748-759, pp.767-802, *Enciclopedia*, Einaudi, Torino.

Saggi e studi di Vittorio Lanternari:

Esiste una bibliografia pressoché completa delle opere di Lanternari:

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

La bibliografia dal 1998 al 2000 (gentilmente aggiornata su fogli manoscritti e inviata dall'autore stesso al professor Mario Gandini presso la biblioteca "Giulio Cesare Croce" di S. Giovanni in Persiceto) è la seguente:

- *Il difficile cammino della civilizzazione: Teocentrismo, Antropocentrismo, Ecocentrismo*, in *Le Tribù della terra*, "Testimonianze" (1998), suppl. al n.1, pp.88-92.
- Ripubblicazione di *Dreams and visions from the Spirituals Churches of Ghana*, da "Paideuma" 1998. In Mariano Pavanello (ed.), *An Italian tribute to Ghana-Nzema studies presented to Flr.Ltl.J.J.Rawlings President of the Republic of Ghana*, Università di Pisa, Pisa 1998, pp. 120-142.
- *Il sacro mitizzato e la ricerca di significanza*, in P. Cherchi (a cura di), *Società sarda e religiosità*, Atti del Convegno di studi di Cagliari 9-10 dicembre 1994, Ed. Fondazione Sardinia, Cagliari 1998, pp.57-72.
- *From Africa into Italy: the exorcistic and therapeutic cult of Emmanuel Milingo*. In Peter B. Clarke (ed.), *New trends and developments in afri-*

- can religions*, Greenwood Press, Westport (Conneticut), London 1998, pp. 263-283.
- *Recensione* a Piercarlo Grimaldi, *Tempi grassi, tempi magri. Percorsi etnografici*, Omega, Torino 1998, 1995. In "Lares", XLIV (1998), 2, pp.253-255.
 - *Prefazione* a Maria Luisa Ciminelli, *Follia del sapere e saperi della follia. Percorsi etnopsichiatrici tra i Bamanan del Mali*, Angeli, Milano 1998, pp. 9-13.
 - *La guarigione e il rito*, recensione a Clara Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli 1998, in "L'Indice" (1999), 2, p.37.
 - SIMONICCA A., recensione a V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, Dedalo, Bari 1997, in "L'Indice" (1999), 2, p.36.
 - DE MICCO V., recensione a V. Lanternari-M. L. Ciminelli (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori*, vol. II, Liguori 1998, in "L'Indice" (1999), 2, p.36.
 - *La divisione simbolica nell'antropologia religiosa*, recensione a M. Massenzio- C.Tullio Altan, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano della esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998, in "La cultura. Rivista di filosofia, letteratura, storia" (1999), 3, pp.497-512.

- *Dal tarantismo alla Madonna di Lourdes. Vecchie teorie, nuovi saperi*, “Prometeo”, dicembre 1999, pp.28-37.
- *La nuova paideia dell'uomo occidentale*. In G. Ianni (a cura di), *Educare alla differenza. Paradigmi, scelte e strategie*, IRRSAE Toscana, 1999. Commissione Comunità Europea e Ministero Pubblica Istruzione. Ripubblicato da “Quaderni IRRSAE Toscana” 1996.
- *Droga*, in “L'Universo del corpo”, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.268-276.
- *Esorcismo*, in “L'Universo del corpo”, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.409-412.
- *Festa*, in “L'Universo del corpo”, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.548-551.
- TARTARI M., recensione a V. Lanternari-M. L. Ciminelli (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori*, vol. II, in “Gradhiva” (1999), 26, pp.133-134.
- *Messianismo*, in “Appendice 2000”, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, App. VI, vol. II, pp.158-166.
- *Tarantismo. Vecchie teorie, nuovi saperi*. In *Quarant'anni dopo De Martino. Il tarantismo*. “Atti del Convegno di Galatina, 24-25 ottobre 1998”, vol. I, BESA editrice, Nardò (Lecce) 2000, pp.119-134.

- *Femminile e maschile nei riti terapeutici di possessione*. In A. Iaria, M. G. Scalise, B. Tagliacozzi (a cura di), *Transcultura. Percorsi conoscitivi di psichiatria e psicologia transculturale*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2000, pp.169-179. Ripubblicato da "S.M.S.R." (1996), 62, pp.247-268.
- NOWACZJK M., *Lanternari: szkola rzjmska antropologii religii*, Wydawnietwo, IFiSPAN, Warszawa 2000, pp.171.

Per il presente studio sono stati utilizzati i seguenti saggi e volumi:¹

- *Il culto dell'acqua nella Sardegna arcaica*, "Annali del Museo Pitrè", II-IV (1953), pp. 105-120.
- *Due culti dell'acqua in Sardegna*, "La Lapa" (1953), 2, pp.2-4.
- *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna alla luce del folklore sardo e dell'etnologia*, "Bullettino di Paletnologia Italiana", IX (1954), 64, pp.9-46.
- (*) *La politica culturale della Chiesa nelle campagne: la festa di San*

¹ I saggi preceduti da uno o più asterischi si ritrovano, uguali o in parte modificati nei seguenti volumi:

(*) in *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Dedalo, Bari 1972² (1967¹);
 (**) in *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli 1997;
 (***) in *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974;
 (°) in *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994;
 (°°) in *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988;
 (°°°) in *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997.

- Giovanni*, in “Società”, IX (1955), 1, pp. 64-95.
- *Recensione* a R. Pettazzoni, *L’onniscienza di Dio*, Torino, 1955, in “Società”, V (1955), pp.919-922. Anche in “Rivista di Antropologia”, XLII (1955), pp.3-5.
 - *Recensione* ad A. Jensen, *Mythes et cultes chez le peuples primitifs*, Paris, 1954, in “Lares”, XXI (1955), 3-4, pp.97-102. Anche in “Scientia”, 49 (1955), 12, s.p.
 - *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, “S.M.S.R.”, XXVII (1956), pp.31-86.
 - *Sulle origini dell’agricoltura*, “Annali del Museo Pitrè”, V-VII (1954-1956), pp.20-53.
 - *Culti profetici polinesiani*, “S.M.S.R.”, XXVIII (1957), II, pp. 55-78.
 - *Fermenti religiosi e profezie di libertà dei popoli coloniali*, “Nuovi Argomenti” (1959), 37, pp.54-92.
 - Contributo alle voci: “Carattere”, “Comico e caricatura”, “Coreografia”, “Cristianesimo”, “Emblemi e insegne”, in *Enciclopedia Universale dell’Arte*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1960, III, pp.123-125, 764, 810-811; IV, pp. 124-125, 778-781.
 - *La religione e la sua essenza: un problema storico*, “Nuovi Argomenti” (1961), 49-50, pp.1-64.

- Voci: “Genere e profane raffigurazioni”, “Glittica”, in *Enciclopedia Universale dell’Arte*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1962, V, pp.676-679; VI, pp. 302-303.
- Voce: “Mito e favola”, in *Enciclopedia Universale dell’Arte*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1963, IX, pp.453-455; 457-459.
- (a cura di) *Oceania*, in R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, UTET, Torino 1963, vol. II.
- *Dalla preistoria al folklore. Alcuni aspetti della tradizione religiosa sarda*, Cedam, Padova 1963, pp.163-173.
- Voce: “Ritratto”, in *Enciclopedia Universale dell’Arte*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1964, XI, pp.567-569.
- (**)*Ricordo di Ernesto De Martino*, “Politica e Mezzogiorno” (1965), 2-3, pp.198-204.
- (***)*Il sogno e il suo valore culturale dalle società arcaiche alla società industriale*, in V. Lanternari - R. Caillois, *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966, pp.V-XXIX.
- (***)*Giochi e divertimenti*, in V. L. Grottanelli (a cura di), *Ethnologica*, Labor, Milano 1966, III, pp.551-619.
- (***)*Antropologia culturale..., movimento studentesco e rapporti fra*

- Terzo Mondo e Occidente*, "Problemi" (1968), 10, pp.429-439.
- (***)*L'acculturazione e i suoi problemi. Note di metodo e di orientamento*, "Rassegna Italiana di Sociologia", X (1969), 2, pp.193-215.
 - (***)*Religione popolare e contestazione. Riflessioni storico-sociali sul dissenso religioso*, "Testimonianze"(1969), 118, pp.708-729.
 - *L'insegnamento di Raffaele Pettazzoni a dieci anni dalla morte. Tavola rotonda tenuta l'8 dicembre 1969 a S. Giovanni in Persiceto*, in M. Gandini (a cura di), *Presenza di Pettazzoni*, "Strada Maestra. Quaderni della biblioteca Comunale di G. C. Croce di S. Giovanni in Persiceto", (1970), 3, pp.6-17.
 - (***)*Prefazione* a R. Bastide, *Le Americhe Nere*, Sansoni, Firenze 1970, pp.7-29.
 - *Profili di civiltà primitive*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, ESI, Napoli 1970, I, pp.329-374.
 - (***)*Introduzione alle religioni africane*, "Ulisse", XXIV (1971), 49, pp.141-151.
 - (***)*Introduzione* a E.E. Evans Pritchard, *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze 1971, pp.7-22. (Ripubblicata come *Prefazione* nella nuova ed., a cura di A. Crattini, 1997).
 - (***)*Riconsiderando i movimenti social-religiosi nel quadro dei proces-*

- si di acculturazione*, “Religioni e civiltà”, I (1972), pp.31-68.
- (***)*Gli Nzima del Ghana. Una società contadina africana tra passato e futuro*, “Problemi” (1972), 34, pp. 236-241.
 - *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1972² (1967¹).
 - *Prefazione* a B. Malinowski, *Gli Argonauti del Pacifico Occidentale*, Newton Compton, Roma 1973, pp.7-11.
 - (***)*Le nuove scienze umane oggi in Italia, nel contesto europeo-americano*, in B. Bernardi (a cura di), *Etnologia e antropologia culturale*, Angeli 1973, Milano, pp.43-70.
 - *Antropologia e Imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974.
 - *Intervento alla tavola rotonda: “Attività missionaria oggi”*, “Nigrizia”, Marzo 1975, pp.29-39.
 - *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976² (1959¹).
 - (**)*Ernesto De Martino etnologo meridionalista: vent’anni dopo*, “L’Uomo”, I (1977), pp.29-56.
 - *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1977² (1960¹).
 - *Crisi e ricerca d’identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977² (1976¹).

- (**)*Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, “Studi Storici” (1978), 1, pp.187-200.
- *L’Africa in cerca d’identità: “Chiese spirituali” del Ghana*, “Lares”, XLV (1979), 4, pp.463-491.
- *La scienza religiosa in Italia e la prospettiva storico-antropologica*, “Problemi del Socialismo” (1979), 16, pp.123-144.
- *Introduzione* ad A. Brelich, *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp.11-18.
- *Religione popolare. Prospettiva storico-antropologica*, “Civiltà delle macchine”, XXVII (1979), 4-6, pp.131-140.
- Voci: “Messia”, “Millennio”, in: *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1980, vol. IX, *Mente-Operazioni*, pp.118-140, 312-331.
- *Introduzione* a M. Massenzio, *Progetto mitico ed opera umana. Contributo all’analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Liguori, Napoli 1980, pp.9-13.
- *Religione popolare e TV*, “Lares”, XLVI (1980), 2, pp.242-247.
- Voce: “Sensi”, in *Enciclopedia*, Einaudi Torino 1981, vol. XII, *Ricerca-Socializzazione*, pp.730-765.
- Voce: “Sogno-visione”, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, vol. XIII, *Società-Tecnica*, pp.94-125.

- *Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo*, in *Festa, antropologia e semiotica*, Atti del Convegno di Montecatini Terme ottobre 1978, Nuova Guaraldi, Firenze 1981, pp.132-150.
- *Dal "Trickster" al dottor Stranamore. Dal gioco-costruzione del mondo al gioco-distruzione del mondo* in *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari 1982, pp.235-275.
- *Demologia e scienze umane. Intervista a Vittorio Lanternari* (intervista di V. Petrarca), "Prospettive Settanta" (1982), 3-4, pp.491-519.
- *(°)Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna*, "La ricerca folklorica" (1983), 8, pp.83-90.
- *Festa, carisma, apocalisse. Contributi di antropologia religiosa*, Sellerio, Palermo 1983.
- *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari 1983.
- *Approccio antropologico al rifugiato mondiale*, "Belfagor" (1984), 2, pp.195-203.
- *Preistoria e folklore. tradizioni etnografiche della Sardegna*, L'Asfodelo, Sassari 1984.
- *Introduzione* ad A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, Liguori, Napoli 1985, pp.13-19.

- *Introduzione* a R.T. Di Paolo, *Intervista ad un etnologo "sconosciuto"*: Robert Jaulin, "Lares", LI (1985), pp.223-225.
- (°°) *Il fabbro africano fra tecnica e mitologia*, in M. Liverani, A. Palmieri, R. Peroni (a cura di), *Studi di paletnologia in onore di Salvatore Puglisi*, Università di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Scienze Storiche, Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, Roma (1985), pp.41-56.
- *Per un discorso sull'identità*, "Uomo e cultura", XV-XVI (1985), 29-32, pp.3-45.
- *Identità e differenza*, "Prometeo" (1985), 3, 9, pp.34-41.
- (**)*Festa, guarigione, salvezza: una struttura semantica della religiosità popolare?*, "Lares", LII (1986), 2, pp.171-180.
- (°°°)*Ripensando a Mircea Eliade*, "La critica sociologica" (1986), 79, pp.67-82.
- (**)*"Ernesto De Martino? ...Meglio un americano"*. *Noterelle sul rito*, "La ricerca folklorica" (1986), 13, pp.15-22.
- (°°°)*L'antropologia italiana e la svolta nel secondo dopoguerra*, in *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana negli anni trenta*, Angeli, Milano 1987, pp.191-213. Ripubblicato in "Lares", LII (1987), 3, pp.299-318.
- (°°)*Un carismatico...professore d'Università ad Accra*, in R. Cipriani e

- M. Macioti (a cura di), *Omaggio a Ferrarotti*, SIARES, Roma 1988, pp.403-411.
- (°)*Dall’Africa in Italia: il culto esorcistico-terapeutico di Emmanuel Milingo*, “S.M.S.R.” (1988), 54, pp.327-348.
 - (**)*“Sud” vuol dire “Magia”?* (intervento), “Il Regno di Napoli” (1988), 17-18, pp.24-26.
 - *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988.
 - (°)*La logica dei rapporti tra medicina e valori nelle società tribali*, in A. Marazzi (a cura di), *Antropologia: tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Hoepli, Milano 1989, pp.75-124.
 - (°)*I curatori di anime*, in T. Seppilli (a cura di), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano 1989, pp.105-110.
 - *Evoluzione e involuzione del gioco: istinto, cultura e regressione*, “Ce fastù?”, LXV (1989), 1, pp.7-20.
 - *Il rapporto con la realtà. La coscienza etico-sociale delle società tradizionali a confronto con i modelli di comportamento della civiltà post-moderna*, “Prometeo” (1989), 27, pp.88-98.
 - *Recensione a C. Gallini, La ballerina variopinta*, Napoli 1988, “L’Indice” (1989), 3, pp.24-25. Anche in “Lares”, LV (1989), 4, pp.571-575.
 - (°)*Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali terapeutici di possesso-*

- ne, in G. Bartocci (a cura di), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Napoli 1990, pp.117-142.
- *I curatori di anime - La setta della morte - La setta dei bambini di Dio*, “Nuova Secondaria”, 15 maggio 1990, pp. 27-29, 34-36, 36-38.
 - (°)*Dalla salute alla salvezza: dall’osservanza religiosa alla fede mistica nelle società tradizionali*, “S.M.S.R.” (1990), 56, pp.43-65.
 - Voce: “De Martino Ernesto”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII (1990), pp.584-588.
 - con I. Dignatici, *Una cultura in movimento. Immigrazione e integrazione a Fiorano Modenense*, Dedalo, Bari 1990.
 - (°)*Il modello gruppo-comunità: sua attualità oggi*, in A. Burgio, G. M. Cazzaniga, D. Losurdo (a cura di), *Massa folla individuo*, Quattro-Venti, Urbino 1992, pp.125-140.
 - *Da Ernesto De Martino a Michele Riso*, introduzione a M. Riso e W. Böker, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia dell’emigrazione in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli 1992, pp.9-20.
 - *Identità di gruppo come processo polimorfo e dinamico*, in M. Pinna (a cura di), *L’Europa della diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, Angeli, Milano 1993, pp.295-309.
 - (**)*Da Carlo Levi a Ernesto De Martino: verso la nuova antropologia*,

- in G. De Donato (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana*, Lacaita, Manduria 1993, pp.213-225.
- *L'incontro con una cultura "altra" - Cultura e culture*, "Nuova Secondaria", XII (1994), 4, pp. 27-36.
 - *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994.
 - ^(ooo)*Società, religione, valori: una prospettiva antropologica*, in A. M. Marengo, *Laicità: una sfida per il terzo millennio*, Argo, Lecce 1995, pp.53-68.
 - ^(ooo)*Religione, malattia, guarigione*, in AA.VV., *Lezioni scelte*, Università di Castel S. Angelo, I.P.S., Roma 1995, pp.50-67.
 - *Con Dubuisson: ripensando a Mircea Eliade*, in D. Dubuisson, *Mitologie del XX secolo: Lévi-Strauss, Dumézil, Eliade*, Dedalo, Bari 1995, pp.13-23.
 - ^(**)*Tarantismo: dal medico neopositivista all'antropologo, all'etnopsichiatria di oggi*, "Storia antropologia e scienze del linguaggio", X (1995), 3, pp.67-92.
 - ^(**)*La mia alleanza con Ernesto De Martino*, "Il Mondo 3" (1996), 1-2, pp.204-234.
 - ^(**)*La mia alleanza con Ernesto De Martino*, "Belfagor", LI (1996), 4, pp.462-474.
 - con D. Lanternari, *Approccio antropologico alla foresta. L'albero e il bosco fra natura e cultura*, in D. Biancardi, G. P. Borghi, R. Roda (a cura

- di), *In foresta*, Il Megalito di Tosi, Ferrara 1997, pp.11-26.
- *Le medicine "alternative"*, "Prometeo" (1997), 15, 59, pp.98-107.
 - *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997.
 - *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli 1997.
 - con M. L. Ciminelli (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli 1998.
 - *Il difficile cammino della civilizzazione: Teocentrismo, Antropocentrismo, Ecocentrismo*, in *Le Tribù della terra*, "Testimonianze" (1998), suppl. al n.1, pp.88-92.
 - *La dimensione simbolica nell'antropologia religiosa*, recensione a M. Massenzio - C. Tullio Altan, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998, in "La cultura. Rivista di filosofia, letteratura, storia" (1999), 3, pp.497-512.
 - *Droga*, in "L'Universo del corpo", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.268-276.
 - *Esorcismo*, in "L'Universo del corpo", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.409-412.
 - *Festa*, in "L'Universo del corpo", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, vol. III, pp.548-551.

- *Messianismo*, in “Appendice 2000”, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2000, App. VI, vol. II, pp.158-166.

Studi su Lanternari:

DE LUCA R. C., *La cultura imposta ai paesi in sviluppo*, recensione a *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974, in “L’Unità”, 27 giugno 1974.

DE MARTINO E., *Nota introduttiva a La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano 1959.

JACOVIELLO M., recensione a *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974, in “Etnologia-Antropologia culturale” (1975), pp.101-102.

PUCCINI S., *Vita rituale ed economica dei credenti*, recensione a *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976, in “Paese Sera”, 28 agosto 1977.

SALTINI V., *Evviva è Capodanno*, recensione a *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976, in “L’Espresso”, 23 ottobre 1977.

SANGA G., *Un nuovo millenarismo?*, recensione a *Crisi e ricerca d’identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977, in “Rinascita”, 3, 19 gennaio 1979.

BRONZINI G., recensione a *Crisi e ricerca d’identità. Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli 1977, in “Lares”, XLV (1979), 3.

ACCARINO L., Tesi di laurea: *Vittorio Lanternari tra Storicismo e Comparativismo*, Istituto Universitario Orientale di Napoli, a.a. 1979-1980.

BINAZZI A., recensione a *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983, in “Belfagor”, VI (1984), pp.737-741.

CHERCHI P., *Introduzione*, in *Preistoria e folklore*, L’Asfodelo, Sassari 1984, pp.7-85.

BALDI A., recensione a *Preistoria e folklore*, L'Asfodelo, Sassari 1984, in "L'Indice" (1986), 6.

TANONI I., *L'etno-antropologia religiosa di Vittorio Lanternari*, in "Il Tetto" (1988), 152/3, pp.261-280.

BERNARDI B., recensione a *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988, in "La critica Sociologica", 89, aprile-giugno 1989, pp.165-167.

CERULLI E., recensione a *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Liguori, Napoli 1988, in "L'Indice" (1989), 2, 8.

BARIONI G., Tesi di laurea: *L'analisi del rapporto fra Occidente e Terzo Mondo nell'opera di Vittorio Lanternari*, Università degli Studi di Ferrara, a.a. 1989-1990.

CHERCHI P., recensione a *Una cultura in movimento. Immigrazione e integrazione a Fiorano Modenese*, Dedalo, Bari 1990, in "L'Indice" (1991), 7.

INGELSE S., *L'ordine del benessere*, recensione a *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994, in "L'Indice", gennaio 1995.

SANGA G., recensione a *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994, in "La ricerca folklorica" (1995), 31, p.150.

CARDAMONE G., recensione a *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli 1994, in "La ricerca folklorica", ottobre 1996, 34, pp.133-134.

NANINI R., Tesi di laurea: *Gerardus van der Leeuw e l'Italia. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni al modello metodologico-epistemologico della "Fenomenologia della religione" (1956²)*, Università degli Studi di Ferrara, a.a 1996-1997.

CAROZZI P. A., *Le luminarie del laico*, recensione a *Antropologia religiosa*, Dedalo, Bari 1997, in "Avvenire Libri", 15 novembre 1997.

FILORAMO G., recensione a *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997, in "L'Indice" (1998), 9.