

Il tarantismo e i paralleli etnologici: note sulla *Terra del rimorso* e la ricerca sulla possessione rituale oggi

Paolo Pecere*

English title: Tarantism and Ethnological Parallels: Notes on the *Land of Remorse* and Research on Ritual Possession Today

Abstract: In this contribution, I present some considerations on the historical and ethnographic parallels with tarantism proposed by De Martino in the “Historical Commentary” of the *Land of Remorse*. Firstly, by researching the sources of these parallels, I show how De Martino shared several ideas on ritual possession with contemporary French ethnologists such as Michel Leiris and Alfred Mètraux but elaborated them differently concerning the fundamental question of overcoming the crisis of presence. Secondly, I present some considerations on the possible development of those parallels in the contemporary world, formulating some hypotheses on the status and dynamics of possession cults.

Keywords: dyonisiac; possession; self.

1. Quando De Martino, nella *Terra del rimorso*, pose l’esigenza di “sottrarre il tarantismo all’isolamento irrelato” e considerarlo in un più ampio orizzonte storico e geografico rispetto all’indagine sul campo e alla letteratura relativa, subito segnalò il rischio di una duplice “riduzione”: la riduzione al “tipo”, quando si consideri il tarantismo come caso particolare di una classe di fenomeni viventi o scomparsi variamente definibile come “forme di mistica inferiore”, “culti estatici”, “possessione rituale” o “cerimonie di tipo sciamanistico”; e la “riduzione agli antecedenti”, dove lo si presentasse come relitto di fenomeni rintracciabili in civiltà religiose antiche, quale il menadismo. Per prevenire il rischio che un “comparatismo” e un “filologismo” indiscriminati sommergessero il tarantismo nell’“indistinto” e nel “generico”, De Martino ricordava, in spirito crociano, che il tarantismo era “una nuova plasmazione irriducibile ad altro”. Tuttavia, posta questa limitazione, affermava che le

* Università Roma Tre
paolo.pecere@uniroma3.it

comparazioni erano “indispensabili” a far emergere, per contrasto, l’individualità del tarantismo¹.

In queste considerazioni agivano preoccupazioni metodologiche e storiografiche che De Martino teneva presenti fin dai suoi primi lavori e che furono alimentate da letture successive. Come primo punto di riferimento per questi tentativi di comparazione era citato il *Dioniso* di Henri Jeanmaire (1951), dove il culto iniziatico e orgiastico antico era illustrato e interpretato mediante casi paralleli tratti dall’etnologia dell’Africa contemporanea. La caratterizzazione delle pratiche rituali in questo libro – scrive De Martino – metteva in luce “notevoli affinità col tarantismo”, come

la limitazione del fenomeno ai ceti popolari, la larga partecipazione femminile, la coesistenza con forme superiori di vita religiosa (Cristianesimo, Islamismo) e le combinazioni sincretistiche che ne risultano, la terapia coreutico-musicale della crisi, la varietà di carattere e inclinazioni dello spirito possessore che richiama la taranta ‘libertina’, ‘tempestosa’, ‘triste e muta’ del tarantismo, il rapporto fra ciascun spirito e il tipo di musica e di comportamento coreutico che sono associati al suo manifestarsi².

Questa prospettiva risultava particolarmente giustificata e preziosa nel caso del tarantismo, un fenomeno situato nell’orizzonte geografico e storico mediterraneo, entro cui gli scambi col continente africano erano stati intensi già in epoca protostorica, e che si era formato storicamente in un contesto di influenze afro-mediterranee ravvivato dall’espansione dell’Islam³.

Prendendo spunto da Jeanmaire, De Martino allargava ulteriormente il campo della comparazione. Se il primo aveva puntato l’attenzione su culti africani “strutturalmente affini” come *zar* e *bori*, in un’area culturale che va dall’Egitto e dall’Etiopia (*zar*) alla Nigeria (*bori*), De Martino proponeva di prendere in considerazione anche l’area dei culti afroamericani – *macumba*, *condomblé*, *santeria*, *vodu* – che dipendevano storicamente dalla traslazione e rielaborazione di tradizioni africane⁴. Tra gli studi utili in tal senso, De Martino prendeva in speciale considerazione quelli di Alfred Métraux sul *vodu* haitiano (in particolare la monografia del 1956), dove risaltavano ulteriori analogie rituali e simboliche col tarantismo, come la presenza degli alberi come sfondi del rito, e soprattutto un’analogia funzionale, consistente nella soddisfazione del bisogno di reagire a traumi, disagio psicologico e condizioni di marginalità

¹ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 187.

² Ivi, p. 190, dove è commentato un passo di H. Jeanmaire, *Dioniso. Storia del culto di Bacco*, Saecula, Montorso Vicentino 2012, p. 114.

³ Sulla dimensione mediterranea del tarantismo, di cui il tarantismo salentino osservato da De Martino era un caso particolare, cfr. E. De Martino, *Convegno sui rituali dell’Argia in Sardegna*, in *Lares*, 29, 1-2, 1963, p. 98; e vedi V. Santoro, *Il tarantismo mediterraneo. Una cartografia culturale*, ItinerArti, Lecce 2022, con ampia documentazione.

⁴ E. De Martino, *Convegno sui rituali dell’Argia in Sardegna*, cit., p. 188.

sociale ed economica diventando oggetti di attenzione e rispetto⁵. Gli spiriti degli *zar*, dei *bori* e i *loa* del *vodu* componevano così una triade il cui nesso col tarantismo era oscurato in quest'ultimo dal sincretismo con i santi cattolici, che aveva "attenuato notevolmente" la piena manifestazione della taranta come spirito protettore o, come De Martino avrebbe scritto successivamente, "demone-taranta"⁶.

Nel presente saggio propongo alcune considerazioni sulle prospettive di ricerca aperte da queste pagine di De Martino e sulla loro attualità⁷. In primo luogo, in base a un esame più ravvicinato dei riferimenti di De Martino, mostrerò che l'esigenza di integrare la documentazione storica con l'osservazione sul campo spinse il filosofo a confrontarsi col lavoro di diversi storici ed etnologi, nei cui lavori poteva reperire importanti convergenze – traendone nuovi sviluppi – ma anche prospettive radicalmente diverse dalla sua. In secondo luogo, mostrerò come l'esigenza comparativa posta da De Martino possa prolungarsi in nuove indagini sui "culti estatici" nel mondo contemporaneo, portando a nuovi interessanti risultati.

2. Il particolare movimento di pensiero per cui il rimando a un passato remoto permette di connettere tra loro diversi fenomeni storici contemporanei si trova più volte nelle opere di De Martino. Nel *Mondo magico*, com'è noto, l'indagine prendeva le mosse da studi etnografici su civiltà geograficamente remote, come la Siberia dei Tungusi e di altri popoli percorsa da Shirokogoroff, la Groenlandia degli Inuit esplorata Knud Rasmussen, la Terra del Fuoco dei Selk'nam e degli Yamana descritti da Martin Gusinde. Ma la crisi della presenza e l'istituto del magismo riguardavano ancora "situazioni marginali" della nostra civiltà, come mostravano casi quali "le tradizioni magiche ancora vive presso le nostre popolazioni contadine" e "la magia dei circoli spiritistici", forme popolari e borghesi sintomatiche del fatto che "la presenza" dell'uomo occidentale colto è "un bene storico, e in quanto tale, in determinate condizioni, revocabile [...]. In una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia ecc., l'esserci

⁵ Ivi, pp. 191-195. L'opera commentata da De Martino è oggi tradotta: A. Metreaux, *Il vodu haitiano. Magia, stregoneria, possessione*, Ghibli 2015.

⁶ E. De Martino, *Taranta pugliese e argia sarda*, in *Atti del Convegno di studi religiosi sardi – Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Cedam, Padova 1963, p. 215. Le parole citate in precedenza sono in Id., *La terra del rimorso*, cit., p. 190.

⁷ Le recenti riedizioni delle opere di De Martino da parte della casa editrice Einaudi, le nuove traduzioni in lavorazione, insieme ai materiali d'archivio ancora da studiare costituiscono altrettante opportunità per una rinnovata messa in discussione dell'eredità di De Martino. Su questo tema vedi la messa a punto di S. De Matteis, *Universo De Martino*, in A. Iacarella, S. Marzetti (a cura di), *Conoscere per trasformare*, Left, Guidonia (RM) 2021, pp. 11-26 (ma tutto il volume è interessante).

può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico”⁸.

Dietro questi cenni c’era un doppio coinvolgimento di De Martino. In primo luogo, la “crisi della civiltà” europea nell’epoca del nazismo e della Guerra, rispetto a cui si definiva l’esigenza di un rinnovato “esorcismo” delle forme distruttive dell’irrazionalismo e del magico – “erano gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa” – a cui poteva contribuire una nuova etnologia “concepita come conquista di una ragione più ampia ed efficace”⁹. Si trattava di un contesto di crisi della civiltà a cui De Martino aveva partecipato vivendo l’esperienza drammatica e rischiosa della Resistenza, durante la quale peraltro si colloca la stesura del *Mondo magico*¹⁰. Accanto a questo dramma collettivo, c’era la personale condizione di soggetto esposto alle crisi epilettiche, le cui descrizioni sarebbero state ricalcate in quelle della crisi della presenza, come se quell’esperienza fungesse da guida per comprendere l’originaria labilità psichica dell’esserci¹¹.

L’indagine sul pianto rituale nel mondo antico, sostanziata dalla ricerca sul campo in Basilicata, offrì il primo risultato di ampio respiro di una ricerca sulla presenza attuale del magico nel Meridione italiano. Tolta l’ipotesi del magismo come età storica, la questione della crisi della presenza come rischio di annientamento dell’intero processo storico-culturale rimaneva viva, ed era ribadita ampiamente nel primo capitolo di *Morte e pianto rituale*¹². L’incontro sul campo apparteneva a un metodo per recuperare “il rito in azione”, integrando la documentazione letteraria e iconografica con l’osservazione e l’ascolto del pianto rituale. Non si trattava, ribadiva De Martino, di ipotizzare che “i relitti folklorici” conservassero “intatta fino a oggi” la pratica antica, anche solo per il fatto che l’orizzonte mitico-religioso era del tutto mutato col monoteismo¹³. Tuttavia, l’osservazione

⁸ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo come età storica*, Boringhieri, Torino 1973, p. 159n.

⁹ E. De Martino, *Promesse e minacce dell’etnologia*, in Id., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002 (1a ediz. 1962), pp. 85-86. Il saggio era una rielaborazione di *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in *Società*, 9, 3, 1953, pp. 313-342.

¹⁰ È stato Carlo Ginzburg a parlare del *Mondo magico* come libro della Crisi di fronte all’avanzata del nazismo ed elemento di una costellazione di “libri dell’anno zero”, come *Dialettica dell’illuminismo* di Adorno e Horkheimer e *Paura della libertà* di Carlo Levi (cfr. per es. C. Gallini et al., *La fine del mondo di Ernesto De Martino*, “Quaderni storici”, 14, 40, p. 239). Sull’esperienza della Resistenza, cfr. R. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto De Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*, Meltemi, Milano 2018.

¹¹ Cfr. G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, trad. it. di A. Talamonti, Angeli, Milano 2010, p. 57.

¹² E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, pp. 15-43, in part. p. 16.

¹³ Ivi, pp. 58-59.

diretta del pianto rituale in vari contesti mediterranei poteva, con i dovuti accorgimenti storico-critici, aiutare a interpretare gli istituti antichi e a comprenderne la funzione psicologica e civile.

Con lo stesso spirito, nel 1959, De Martino scese in Salento per incontrare la dinamica storica e sociale e psicologica del tarantismo, consapevole delle sue origini e delle trasformazioni a cui sono andati incontro i suoi elementi arcaici. Anche in questo caso, l'indagine sul campo era preceduta da studi storici approfonditi e ipotesi teoriche già pienamente formulate, per cui il tarantismo osservato in Salento poté apparire come un istituto in disfacimento rispetto al passato. Ora, tra questi studi ve n'erano diversi che implicavano fin dall'inizio un orizzonte storico-geografico più ampio.

Riprendiamo il riferimento a Jeanmaire. Quest'ultimo, per il parallelismo tra culto dionisiaco e culti africani, rimandava alla spedizione etnografica francese condotta in Africa da Marcel Griaule all'inizio degli anni Trenta e al resoconto che ne trasse Michel Leiris ne *L'Africa fantasma* (1934). Leiris raccontava di una cerimonia con le maschere nel Pays Dogon (nell'attuale Mali), descrivendola come "una sfrenata processione di coribanti" (e ancora nel 2008 mi è stato possibile assistere a una cerimonia del tutto conforme a quella descrizione¹⁴). Dedicava poi ampio spazio ai riti di possessione dello *zar*, da lui osservati alla periferia di Gondar, in "un diario intimo" in cui spiccavano la critica del colonialismo e un sentimento di "depressione" per la crisi economica e per l'ascesa dei fascismi, insieme a "cupi presentimenti circa la prossima guerra"¹⁵.

Nelle pagine di Leiris risalta più volte la somiglianza tra lo *zar* e il tarantismo, che è confermata anche da studi più recenti¹⁶. Leiris usa l'espressione "teatro della possessione", che rimandava alla tradizione mediterranea ed europea¹⁷. A proposito della *bale zar* Malkam Ayyahu, "la padrona degli spiriti" che incarnava in sé il ruolo di posseduta e di mediatrice con gli spiriti (simile in ciò a uno sciamano), Leiris scrisse che aveva "una sorta di guardaroba di personalità che ella poteva indossare a seconda delle necessità [...] e che le suggerivano comportamenti e attitudini a mezza strada

¹⁴ M. Leiris, *L'Africa fantasma*, Quodlibet-Humboldt, Macerata 2020, p. 137.

¹⁵ Ivi, p. 277. Su questo aspetto dell'opera di Leiris si veda ora R. Guolo, *Michel Leiris etnologo*, Meltemi, Milano 2022.

¹⁶ Un'ottima ricostruzione dello stato dello *zar* nella società contemporanea, relativa all'Egitto (dove lo *zar* è arrivato dall'Etiopia), è H. Ḥadidi, *Zar: Spirit Possession, Music, and Healing Rituals in Egypt*, American University in Cairo Press, Cairo 2016. Come è avvenuto a suo tempo al tarantismo, lo *zar* egiziano è oggi anche spettacolo. Nel centro Makan del Cairo, gli stessi esecutori della musica partecipano a riti in assenza di pubblico (nel dicembre 2022 ho potuto assistere a uno spettacolo e vedere il filmato di un rito grazie alla gentilezza di Ahmed Elmaghraby).

¹⁷ Su Leiris e la possessione rimando alla mia analisi più puntuale in *Il dio che danza. Danze, trance trasformazioni*, Nottetempo, Milano 2023, cap. 4. Per un profilo di Leiris etnologo si veda ora R. Guolo, *Michel Leiris etnologo. Un terreno di lacerazione*, Meltemi, Milano 2022.

tra vita e teatro”, e in un altro saggio paragonò i costumi delle possedute a quelli del Carnevale¹⁸. Questi riferimenti non intendevano mettere in dubbio la buona fede e il coinvolgimento autentico delle possedute etiopi – come aveva ipotizzato già Griaule¹⁹ – ma sottolineare una dimensione di parziale controllo dell’esperienza della possessione, in cui grazie a “un barlume di coscienza” erano veicolati bisogni e temi critici dell’individuo. C’erano pure, nelle cerimonie, momenti di simulazione, finanche comici. Leiris concludeva:

È probabile che, se il teatro in quanto tale contiene potenzialità di *catarsi* o una ‘purga’ dalle passioni (diventate meno pericolose nell’istante in cui vengono esteriorizzate in una azione scenica), un valore simile, ma ancora più grande, deve avere un teatro in cui la persona non è passiva, non esce fuori di sé per un semplice gioco, ma è *messa in causa integralmente*, e inoltre può inventare in certa misura essa stessa la scena di cui sarà protagonista. Questo è appunto il caso delle riunioni e delle cerimonie legate al culto dello *zâr*, e si può legittimamente pensare che l’adepto ne tragga almeno una certa euforia, un beneficio immediato che lo legherà a queste pratiche, per quanto scoraggianti possano essere i risultati. Siamo qui di fronte, si direbbe, a ciò che costituisce la grande forza delle magie, malgrado le continue smentite che loro infligge l’esperienza: gli *elementi affettivi che esse mobilitano*, insieme con il loro materiale di miti e d’immagini e con quella parte di dramma e spettacolo che contengono²⁰.

Prendendo spunto da Leiris – che lo accompagnò ad Haiti – anche il già ricordato Métraux parlava in modo analogo di “una commedia rituale” riguardo al *vodu* haitiano e dava un’analoga valutazione del riscatto esistenziale e sociale offerto dai riti di possessione. Attraverso tali analogie col teatro e con le maschere, Leiris e Métraux rinvenivano nelle civiltà africane le manifestazioni di desideri che in Europa erano censurati dal conformismo sociale. Leiris, in particolare, aveva rinvenuto in cerimonie come quelle dello *zar* una molteplicità interna all’io, per cui “abbiamo la testa popolata di genietti che verosimilmente comandano ogni nostro atto (uno per categoria), senza che nessuno di noi ne sia minimamente responsabile”²¹.

Questo tipo di interpretazione, diffusa nell’etnologia francese, sosteneva il collegamento di Jeanmaire dei culti di possessione con i riti che precedono le istituzioni del teatro e dello spettacolo, come quelli dionisiaci. Si trattava, del resto, di una rielaborazione scientifica di un nesso tra ebbrezza dionisiaca e

¹⁸ Vedi rispettivamente M. Leiris, “Il culto degli zar a Gondar”, in L. Budriesi, *Michel Leiris sui palcoscenici della possessione. Etiopia e Haiti – Scritti, 1930-1983*, Pàtron, Quarto inferiore (Bo) 2017, p. 118 e M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, Ubulibri, Milano 1988, p. 29.

¹⁹ M. Griaule, *Le livre de recettes d’un dabtara abyssin*, in *Travaux et memoirs de l’Institut d’Ethnologie*, Paris 1930, vol. XII, pp. 129-135. Il riferimento si trova in M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, cit., p. 9.

²⁰ Ivi, pp. 71-72.

²¹ M. Leiris, *L’Africa fantasma*, cit., p. 475.

possessione che ricorre più volte nei testimoni cristiani di questi culti, portatori di un pregiudizio negativo per cui quei riti coreutici implicavano il tradimento della vera religione, se non addirittura la presenza diabolica, e un rischio rivoluzionario²². Alla luce di un rovesciamento del punto di vista, in etnologia, le culture dei popoli colonizzati e schiavizzati apparvero non più come pericolosi focolai di disordine e malattia, ma come pratiche di riscatto.

In proposito, tornando a De Martino, non può sfuggire la profonda analogia tra il modo in cui Leiris e Métraux descrivevano la compresenza di coinvolgimento e simulazione nelle trance di posseduti e le pagine dedicate da De Martino al pianto rituale, dove proprio una “dualità psichica”, paragonata a quelle delle pratiche spiritistiche e sciamaniche (dov'era attribuita alla presenza di spiriti), induceva nelle lamentatrici lucane un'analogia compresenza di momenti tragici e comici, intenso raccoglimento e attenzione al contesto esterno, attuando la “destorificazione” rituale che serviva ad arginare l'impatto devastante del lutto²³.

In una simile prospettiva sulla possessione rituale, Dioniso, “il dio che libera”, poteva presentarsi anche a De Martino come il nume tutelare di una vicenda che avrebbe attraversato tutta la tradizione popolare greco-romana, riproponendo un passaggio dal paganesimo antico alle sue sopravvivenze contemporanee che era già stato effettuato in *Morte e pianto rituale*. Sul piano storico mancava però un nesso documentario che permettesse di passare dalle tante analogie a una genealogia. C'era, d'altra parte, una mediazione fondamentale per il nesso tra tarantismo e dionisismo, costituita dalle “epidemie di ossessi” medievali, che lo stesso De Martino metteva in risalto come “tronco” su cui “si innestò il tarantismo pugliese”²⁴. Come ricordava Jeanmaire nel suo libro, già Erwin Rohde aveva elaborato questo nesso nel suo classico *Psyche* (1890-1894)²⁵. Rohde, a sua volta, attingeva allo studio delle “epidemie di danza” di Justus Heckel, dove si trovavano esposti gli stessi esempi tedeschi poi ripresi da De Martino, come il ballo di San Vito, seguiti da un capitolo sul tarantismo²⁶. Se però per Heckel il “male” di queste illusorie “malattie popolari” era stato finalmente estirpato grazie ai progressi della medicina, Rohde in quei resoconti leggeva in filigrana la posterità del dionisiaco. Era la mossa di Nietzsche, che con *La nascita della tragedia* (1874), com'è noto,

²² Per esempio, un colono del Settecento descriveva una cerimonia del vodu come “una specie di bacchanale”. Moreau de Saint-Méry, *Loix et constitutions des colonies françaises*, Quillau et Mequignon, Paris 1784-90, vol. IV, p. 234 (cit. in Alfred Métraux, *Il vodu haitiano*, cit., p. 33).

²³ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 84.

²⁴ E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 237 e ss.

²⁵ E. Rohde, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma-Bari 2007. Cfr. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., p. 456.

²⁶ J.F.C. Heckel, *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters*, Enslin, Berlin 1865 [1a ediz. 1832], pp. 143-185.

aveva ispirato Rohde, e che verosimilmente pensava a studiosi come Heckel quando, dopo aver affermato che “in quei danzatori di San Giovanni e di San Vito noi riconosciamo le schiere bacchiche dei Greci”, biasimava quelli che “distolgono lo sguardo da tali fenomeni come da ‘malattie popolari’, scherzandoli e compiangendoli nella coscienza della propria sanità”²⁷.

Risalire a Nietzsche è utile a orientarci in questo intreccio di testi. Se infatti Nietzsche ammirava il potere dionisiaco come “festa di riconciliazione” della natura con l’uomo, De Martino aveva una prospettiva radicalmente diversa sulla possessione, e non a caso non si richiama al filosofo tedesco e al suo concetto del dionisiaco. Quello di Nietzsche doveva apparirgli come un irrazionalismo regressivo. Lo stesso si può dire di posizioni come quella di Leiris, per il quale “il mondo magico”, già familiare ai bambini, a cui riattengono i riti di possessione africani, era attraente per contrasto con “il razionalismo occidentale”, in una prospettiva radicata nell’esperienza poetica e politica dei surrealisti francesi²⁸. Del resto, Leiris condivideva con Nietzsche l’idea dell’io come maschera, che nasconde una molteplicità di impulsi e personalità. Questo tipo di rivalutazione del magico non poteva essere accolto da De Martino, per il quale la comprensione di riti e miti mirava invece a rafforzare la razionalità umanistica occidentale e l’io – secondo un modello esplicitamente freudiano – doveva riprendere il controllo della psiche²⁹.

Tolta questa profonda divergenza, De Martino poteva concordare con la critica del riduzionismo medico e con la rivalutazione psicologica della possessione che si erano consolidate tra gli studiosi precedenti. Nello stesso orizzonte, del resto, si trova uno dei punti di riferimento teorici di De Martino, lo psichiatra Pierre Janet, il quale a sua volta riconosceva il nesso tra “epidemie di danza” antiche e moderne³⁰. Il punto decisivo, per De Martino, stava infatti – nello spirito di Janet – nel non ridurre questi fenomeni a “isteria” e comprenderne le inconsce motivazioni, senza d’altra parte – alla maniera di Nietzsche – salutare in essi il dionisiaco definito come “un impulso verso l’Unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà”³¹.

Si comprende quindi come De Martino riprese e rielaborò a suo modo il nesso più volte affermato e ritrovato dagli etnografi francesi tra dionisiaco e riti di possessione. Tolto l’irrazionalismo e l’abbandono dell’io, gl’interessa-

²⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977, p. 25.

²⁸ Vedi le note preparatorie alla conferenza *Il sacro nella vita quotidiana* (1938), in M. Leiris, *La Règle du jeu*, Gallimard, Paris 2003, p. 1153. Sul contesto di formazione del pensiero di Leiris vedi B. Fiore, *Fantasmia d’Africa*, in M. Leiris, *L’Africa fantasma*, cit., pp. 655-684.

²⁹ Per maggiori dettagli su queste diverse posizioni e sul loro contesto filosofico rimando a P. Pecere, *La natura della mente. Da Cartesio alle neuroscienze*, Carocci, Roma 2023, pp. 147-152, 162-171.

³⁰ P. Janet, *Les névroses*, Flammarion, Paris 1909, p. 90.

³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1974, p. 14.

vano molto quei bisogni di riscatto psicologico e sociale che erano stati variamente sottolineati e interpretati da Leiris, Métreux e altri, e che ponevano per De Martino una questione ulteriore: come potevano essere sostituiti, nel mondo di oggi, i simboli mitico-rituali che avevano risposto a quei bisogni nelle istituzioni di origine antica?³²

3. Nella *Terra del rimorso*, De Martino aveva preso atto della crisi del tarantismo, stretto tra la tradizionale tensione con l'ortodossia della Chiesa cattolica e le esigenze di modernizzazione dello Stato laico. La persistenza di un rito dotato di elementi pagani, come già in *Morte e pianto rituale*, era associata alle condizioni materiali di vita delle classi subalterne meridionali, ma la sua efficacia era in ogni caso erosa dall'“insanabile conflitto con il moto della civiltà moderna”³³. Il richiamo alla difesa dell'“umanesimo” e alle “potenze della modernità” insidiate dalle “tentazioni di tornare ai dèmoni e agli dèi” assumeva nell'ultima pagina del libro una dimensione globale³⁴. Ma si trattava in questo passaggio di una prospettiva ancora eurocentrica, condizionata dallo scenario ideologico del Dopoguerra, che portava a oscurare alcune domande: che cosa ne è dei riti di possessione nel mondo contemporaneo, in altre aree storico-geografiche in cui il percorso dell'Illuminismo e di altre ideologie progressiste e della reazione conservatrice e tradizionalista non è stato compiuto, o ha seguito altre vie? Come si sviluppano questi riti di fronte al problema di rispondere a bisogni universali di riscatto e conforto dell'individuo in condizioni di marginalità sociale e crisi esistenziale?

Queste domande possono essere riprese oggi, tenendo presente la prospettiva di De Martino, alla luce di una più ampia letteratura di studi sui culti di possessione e di nuove esperienze sul campo. Ho seguito questa ipotesi attraverso alcune ricerche, il cui primo risultato è il saggio narrativo *Il dio che danza. Danze, trance, trasformazioni* (2021). Presento qui alcune considerazioni generali ricavate da quelle ricerche, in cui ho seguito i due assi dei paralleli etnografici proposti da De Martino: quello storico-genealogico e quello sincronico.

Seguendo la prima linea di ricerca si possono indagare diversi contesti africani e afroamericani. Esaminando lo stato attuale del *vodu* in Africa occidentale, per esempio, si trova che nel contesto della decolonizzazione i culti di possessione assumono nuove sembianze e nuove valenze politiche e nazionalistiche. Il *vodu* – inteso come insieme di credenze e pratiche animiste,

³² La domanda era affrontata in *Furore simbolo valore*, cit., dove è presa in considerazione l'ipotesi di un simbolismo laico e non più destoricante, dato dal processo storico del socialismo. Vedi in part. l'articolo *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, ivi, p. 78.

³³ De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 271. Cfr. Id., *Morte e pianto rituale*, cit., p. 335.

³⁴ Id., *La terra del rimorso*, cit., p. 273.

privo di coordinamento istituzionale centrale – è ancora ben radicato nella cultura popolare di paesi come il Benin e il Togo, ma è affiancato da nuove varianti del culto tradizionale come il *tron*, dove l'aspetto perturbante della possessione viene meno; inoltre, questa costellazione di riti entra in concorrenza con nuovi sincretismi evangelici. In generale, una dimensione di scambio economico si sovrappone più marcatamente alle credenze e alle pratiche magiche. Parallelamente il rito popolare diventa oggetto di una spettacolarizzazione di Stato nel Festival Internazionale del Vodù a Ouidah, inaugurato nel 1993 con il patrocinio dell'UNESCO e inteso a celebrare i valori nazionali e attrarre visitatori³⁵. Si osserva una tendenza a seguire un itinerario di trasformazione dal rito alla performance artistica allo spettacolo turistico, che somiglia a quello attraversato dal tarantismo in Puglia, dapprima dalle cerimonie collettive a quelle domestiche e poi, dopo le ricerche di De Martino, alle messe in scena a pagamento degli ultimi tarantati e infine, a partire dal 1998, al festival musicale della Notte della Taranta³⁶.

Il contesto brasiliano suggerisce considerazioni analoghe. I culti sincretici afroamericani sono cresciuti nel Brasile democratico e sono molto diffusi tra le classi popolari. Il caso dell'*umbanda* è particolarmente interessante come esempio di invenzione sincretica originale, nata dall'incontro tra bianchi di origine europea che praticavano lo spiritismo e afroamericani, dove la possessione assume fattezze meno drammatiche ma risponde allo stesso bisogno di espressione e esplorazione di sé³⁷. In questi riti, si ritrova pure un nesso con forme di spettacolo come il Carnevale, che tuttavia non indeboliscono né esauriscono la valenza psicologica e sociale delle cerimonie. L'innesto di uno storicismo di impostazione demartiniana appare particolarmente promettente in questo contesto, dove i culti di possessione sono ancora al centro di vive dinamiche culturali, sociali e politiche³⁸.

Passando al secondo tipo di parallelo, dove la trama della diffusione storico-culturale si perde nella protostoria e nella preistoria, troviamo molti casi di culti di possessione e religioni estatiche dotati di una simile vitalità. Un esempio particolarmente interessante si trova nel paese da cui secondo la leggenda proveniva Dioniso, l'India: si tratta del *theyyam*, rito diffuso nella regione del

³⁵ Un ottimo studio recente, che ha guidato le mie osservazioni sul campo e le mie analisi nel *Dio che danza*, è A. Brivio, *Il vodù in Africa. Metamorfosi di un culto*, Viella, Roma 2012.

³⁶ Sullo stato attuale del tarantismo, vedi G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, Carocci, Roma 2015.

³⁷ Sull'*umbanda* è ancora utile lo studio di V. Turner, *Il dramma sociale dell'Umbanda*, in Id., *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 93-144. Più di recente, vedi C. Johnson, *Secrets, Gossip, and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford University Press, Oxford 2002.

³⁸ Un dottorando dell'Università Federale di San Paolo, Daniel Ribeiro, sotto la guida della professoressa Maria Cristina Pompa (di cui vedi il saggio nel presente volume), sta applicando alcune idee demartiniane all'analisi di questi culti.

Malabar, nel nord del Kerala, e nato verosimilmente da un sincretismo tra tradizioni indù e dravidiche. Si tratta di un culto di possessione in cui i membri di caste inferiori diventano dèi, incarnando eroi popolari che nel mito incarnano spesso una giustizia divina che colpisce i membri di casta superiore colpevoli di violenze e abusi su di loro. Una particolare risonanza con le indagini demartiniane è data qui dalla prospettiva marxista, che ha un'importante tradizione in India. Il danzatore di *theyyam* Rajesh Komath, che è anche sociologo e che mi ha offerto la sua testimonianza, interpreta questi riti come occasioni di riscatto sociale e messa in discussione di disuguaglianze e discriminazione di classe e di genere³⁹. Si tratta di un parallelo molto interessante perché mostra come un rito di origine popolare, espressione di una cultura subalterna, possa acquisire un nuovo valore politico piuttosto che apparire come inevitabilmente arcaico e superato. I templi del *theyyam*, negli ultimi anni, diventano luogo di incontro tra culture politiche, e non manca una spettacolarizzazione del rito che inevitabilmente ne indebolisce l'efficacia psicologica.

Un altro importante parallelo sono le cerimonie estatiche del sufismo. Nei santuari sufi a Lahore, in Pakistan, dove ho osservato una cerimonia di danze estatiche basate sulla rotazione del corpo eretto e lo scuotimento della testa, si trova una medesima tensione con l'ortodossia monoteista in questo caso islamica e una messa in discussione della separazione tra i sessi, che altrove è dominante nella società pakistana. Al tempo stesso, le radici storiche e filosofiche del sufismo rimandano a un'origine mediterranea, dove si ritrovano possibili punti di contatto col contesto d'origine di culti di possessione: lo *zar*, in particolare, è stato collegato al sufismo (vedi lo studio di Ḥadīdī citato sopra, n. 16); e l'origine del tarantismo, come ricordava anche De Martino, affonda anche in un incontro tra Cristianesimo e Islam durante l'epoca delle Crociate.

Questi brevissimi cenni non possono che tratteggiare linee di indagine da sviluppare, ma permettono di individuare diversi vantaggi della comparazione. Alcuni temi comuni ne risultano evidenziati, configurando lo schema di culti presenti in civiltà anche molto remote, che rispondono a bisogni di riscatto dalla marginalità sociale, religiosa, sessuale. La tensione con le autorità spirituali o politiche, che di volta in volta occupano il ruolo che per il tarantismo fu svolto dalla Chiesa cattolica e dallo Stato, è un elemento ricorrente di questo schema: le persone raccolte intorno ai culti tendono a formare una comunità politica, a cui si è risposto spesso col divieto. Ciò che avvenne

³⁹ Vedi l'interessante dissertazione autoetnografica R. Komath, *Political Economy of the "Theyyam"*, PhD Diss., Mahatma Gandhi University, Kottayam 2013. Per uno studio generale sulla possessione in India, vedi F.M. Smith, *The Self Possessed. Deity and Spirit Possession in South Indian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York 2006. Altri riferimenti si trovano nel cap. 2 del *Dio che danza*, dedicato al *theyyam*.

nell'antichità romana col divieto dei Baccanali, stabilito dal Senato preoccupato dal formarsi di "un secondo popolo" organizzato da stranieri⁴⁰, si è ripetuto in Brasile rispetto ai culti afroamericani degli schiavi in epoca coloniale – quando era fresca la memoria della rivoluzione haitiana, in cui quei culti svolsero un ruolo di aggregazione – e poi di nuovo durante la dittatura. Tensioni analoghe coinvolgono il *theyyam* rispetto al nazionalismo indù, il sufismo rispetto l'ortodossia wahabita in Pakistan, e così via.

D'altra parte – altro elemento ricorrente – il consolidamento o il recupero dei culti di possessione nelle società contemporanee aprono una possibilità di trasformazione del rito in spettacolo, patrimonio, attrazione turistica. Questa dinamica agisce in contrasto con quella precedentemente descritta, producendo una situazione ambivalente dall'esito incerto: mentre la marginalità e la repressione alimentano l'energia liberatoria dei culti di possessione e la ricerca di stati alterati di coscienza, che erompe dalle spaccature sociali e dalle troppe costrizioni a cui è sottoposto l'io, la normalizzazione istituzionale e l'amministrazione politica possono spegnere quell'energia, deviando in parte la ricerca di benessere dei partecipanti a riti e feste nella direzione dell'economia del turismo.

Alla luce di paralleli come questi, la questione del rapporto tra culti di possessione e modernità appare parzialmente diversa da come la formulò De Martino. Quel che in Italia è stato espressione di antichi miti e riti sopravvissuti a livello popolare, documentati soprattutto per voce dei loro oppositori – in modo analogo a come avvenne con i benandanti studiati da Carlo Ginzburg⁴¹ – altrove è ancora mezzo di espressione di vive lacerazioni sociali e psicologiche. In questi contesti, dove manca un controllo centralizzato, tradizione e innovazione appaiono compatibili. È da un simile dinamismo creativo, piuttosto che dal recupero di frammenti 'autentici' di un passato arcaico, che simili pratiche possono acquistare nuove forme e nuova efficacia anche in Europa.

Quest'ultima considerazione solleva una questione ispirata dalla stessa prospettiva storicistica che De Martino portò avanti: non è forse più adeguato considerare riti e credenze magiche nel mondo contemporaneo come fenomeni storicamente mutevoli e non senz'altro definiti dai propri precedenti, ovvero come rinnovate e irriducibili "plasmazioni" culturali, come avrebbe scritto De Martino, piuttosto che conservare, come pure talvolta quest'ultimo, quelle categorie di "relitto" e "sopravvivenza", correnti in un'antropologia ancora dominata da una prospettiva progressiva eurocentrica, che tendeva a relegare simili fenomeni al passato dell'umanità?

⁴⁰ Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, trad. it. di M. Bonfanti, BUR, Milano 2018, vol. xi, libro xxxix, cap. 13, p. 63.

⁴¹ C. Ginzburg, *I benandanti*, Adelphi, Milano 2020 (1ª ed. 1966), pp. 50-54, dove il riferimento al modello metodologico di De Martino era esplicito.