

Rileggendo il tarantismo come culto di trance di possessione

Stefano Dell'Anna

Re-reading tarantism as a cult of trance of possession

Abstract

The aim of this work is to reread tarantism as a cult of trance of possession through a comparative and descriptive analysis between the Apulian rite and various cults that have similarities with it (the Greek cult of Asclepius, some Afro-Brazilian and African cults, the Argia of Sardinia).

Tarantism is a magical-religious practice with which individuals affected by a heavy malaise caused, according to popular belief, by the bite of a tarantula were helped. The healing practice consisted in healing individuals with a special music, the *pizzica*. Nowadays the *pizzica* is seen more as a folkloristic heritage to be preserved and handed down; music and dance still persist in popular festivals under the current of the “*neo pizzica*” and in the annual celebration of the Melpignano festival “La Notte della Taranta”, which for several years has gathered thousands of people in the heart of Southern Italy. In the 20th century, however, tarantism was still intact and preserved all its ritualism; this allowed many philosophers, doctors and anthropologists to further direct studies. One of the most important works considered in this sense is that of the anthropologist Ernesto De Martino who, thanks to a field research in 1959, discovered and described unpublished aspects of the Apulian rite. The author starts from the known discoveries to open a new investigation on the origin of tarantism.

Keywords: ritual, possession, trance, ethnography, dance

Il saggio di Ernesto De Martino *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud* è considerato uno spartiacque nella letteratura etnografica riguardante gli stati modificati di coscienza e in particolar modo l'istituzione ritualizzata denominata *tarantismo*. I suoi studi hanno inaugurato nuovi sentieri per comprendere il trattamento della sofferenza attraverso l'uso di trance di possessione.

Unendo la ricerca sul campo al lavoro d'équipe, De Martino adottò una metodologia che lo rese uno degli antropologi più originali del Novecento italiano. Attraverso l'osservazione partecipante poté entrare nella vita della comunità contadina del sud Italia, conoscere direttamente gli attori sociali e raccogliere informazioni da essi, mentre l'équipe assicurava un'analisi multidisciplinare dell'oggetto di studio grazie ad un team composto da medici, musicologi, storici delle religioni, psicologi e psichiatri. Questa metodologia, accostata ad un forte

etnocentrismo critico, permise a De Martino di assodare che il tarantismo non era scatenato dal reale morso di un ragno¹, ma era il risultato di una sindrome culturale necessaria per alleviare stress e frustrazioni della comunità contadina. Registrò una maggiore presenza di donne tarantate rispetto agli uomini, evidenziando uno spaccato sociale che relegava la donna ad un'esistenza opprimente e senza gratificazioni. Il "morso", i cui effetti ritornano ciclicamente nel corso degli anni, incarna ogni malessere capace di disturbare l'ordine e la tranquillità della vita quotidiana, che degenera in sentimenti di ribellione e può essere ridotto solo con attività liberatorie come la musica e la danza. Nella seconda parte del suo saggio, De Martino vede nel rito pugliese le tracce di un sistema di tradizioni molto più complesso risalente al Medioevo, anche se egli pone l'accento sul suo status autonomo, evitando di ridurlo a semplice "derivazione" delle tradizioni medioevali².

Il tarantismo finì per sparire del tutto pochi anni dopo l'indagine di De Martino. Tra le cause della sua estinzione, oltre al mutamento delle condizioni economiche e sociali, l'antropologo indica l'influenza della Chiesa cattolica che vi ha introdotto elementi estranei, causando una frattura nel sistema di credenze; fondamentale è il ruolo attribuito alla figura di San Paolo, del tutto assente nella struttura più antica del rito.

Per la metodologia adottata ed i risultati ottenuti, *La terra del rimorso* divenne un vero e proprio best seller dopo una fase di oblio editoriale durata dal 1976 al 1994, durante il quale l'opera restò assente dalle librerie³. Tutt'oggi può essere considerata un punto di riferimento della letteratura antropologica "per qualsiasi studioso italiano di trance rituali, per gli italianisti e i meridionalisti"⁴.

Tuttavia, alla luce di recenti scoperte archeologiche, l'interpretazione demartiniana potrebbe non essere l'unica degna di rilevanza. Nell'estate del 2015, a Castro⁵, in uno dei siti archeologici più prestigiosi del Mediterraneo, alcuni ricercatori dell'Università del Salento hanno rinvenuto parti di una statua di Atena, facendo supporre la presenza di un tempio greco nelle vicinanze⁶. Nel 2017, nella stessa area venne ritrovato parte del santuario di Atena, con un altare e una quantità impressionante di ossa di animali sacrificati alla divinità⁷.

Oggi possiamo supporre, se non addirittura provare archeologicamente, che il tarantismo sia la testimonianza di un'arcaica pratica terapeutica coreutico-musicale molto diffusa nella Magna Grecia. Lo stesso Serao, che De Martino cita, affermava:

¹ Anche se in alcune occasioni il latrodecismo poteva essere utilizzato come "pretesto" per sviluppare l'intero insieme di rituali.

² De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), p. 205.

³ Pizzi G., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, 2015, p. 271.

⁴ Palmisano A. L., *Antropologia, teatro e trance*, Emil, 2019, p. 59.

⁵ Castro è un comune italiano di 2 371 abitanti della provincia di Lecce in Puglia.

⁶ <http://www.lecceprima.it/eventi/scavi-archeologici-tempio-minerva-castro-9-novembre-2015.html>

⁷ <http://www.lecceprima.it/settimana/scavi-archeologici-altare-minerva-castro-30-novembre-2017.html>

“La causa del tarantismo non era da ricercarsi nella tarantola, ma nei pugliesi, e che animali e malattie diverse entravano nella quistione in obliquo, mentre i Pugliesi vi entravano in recto: quei pugliesi che già il Valletta aveva dipinto come impazienti di starsene fermi, quasi punti dall’estro, e perciò bisognosi di sciogliere con musiche e danze «una certa intestina gravezza o oppressione», una melancolia che regnava in queste terre. Quando eran ridotti a mali estremi, nei momenti estremi, i pugliesi ricorrevano all’istituto del tarantismo, erede degli antichi culti orgiastici: vi ricorrevano talora nel momento estremo per eccellenza, l’approssimarsi della morte, come fece la donna pugliese che Niccolò Cirillo vide agli Incurabili”⁸.

Stando al Serao, il tarantismo non dipendeva affatto dall’intossicazione del morso della tarantola, ma dall’“indole” dei pugliesi. Il temperamento di un intero popolo è il risultato di “lunghe sovrapposizioni di simbolismi”⁹, significati storico-culturali e tradizioni che si sono “conservate” mantenendo una certa integrità nel corso dei secoli. L’antropologo napoletano lesse il fenomeno da un punto di vista sociologico, il che lo portò a non considerare “i molteplici ed ancora vivacissimi segnali di corrispondenza rituale arcaica che il tarantismo dei suoi tempi conservava ancora, quasi del tutto inalterati”¹⁰. L’idea di malattia e di guarigione a carattere pre-ippocratico sarebbe quindi rimasta ancorata nell’immaginario collettivo della classe sociale contadina del Salento.

La medicina pre-ippocratica greca consisteva in un culto religioso in onore del dio Asclepio. Asclepio aveva il suo tempio in Grecia, al cui esterno si trovavano dei santuari chiamati *abaton*. Nel cortile dell’*abaton* vi era quasi sempre un pozzo pieno di serpenti; per i greci il pozzo era un passaggio in grado di collegare il mondo divino (situato all’interno della Terra) e il mondo dei mortali. Il serpente è l’animale associato ad Asclepio, perché nel mito venne domato dal dio stesso per poi venire risparmiato, diventando da quel momento simbolo di rinascita e continuità della vita.

All’interno degli *abaton* si svolgeva il rituale terapeutico: un riposo rigenerante in onore del dio, con l’obiettivo di scoprire la cura al proprio malessere attraverso un viaggio nel mondo onirico; una volta ottenuta la cura in sogno, i pazienti si sarebbero svegliati il mattino seguente completamente guariti. Gli *abaton* si presentavano quindi come veri e propri consultori sanitari; il personale era vario, ogni figura svolgeva un compito ben preciso: i seguaci di Asclepio accompagnavano i pazienti durante tutto il rito, i sorveglianti vegliavano sul sonno dei dormienti e i pirofori proiettavano una luce costante sui malati per tenerli al caldo. A capo di tutti vi era lo ierofante, sommo conoscitore di tutto ciò che riguardava il culto.

⁸ De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), pp. 278-279.

⁹ Rossetti R., *Nel nome di Asclepio: il tarantismo oltre la lettura di Ernesto De Martino*, 2012, p. 94.

¹⁰ *Ibidem*.

Per accedere al rituale era necessario sacrificare un animale di qualsiasi tipo come offerta alla divinità; chi poteva, sacrificava anche più animali alla volta. Dopo il tributo, il malato veniva fatto distendere su un letto creato con le pelli degli animali sacrificati. Attraverso il sonno l'iniziato raggiungeva il mondo onirico, stabiliva un contatto diretto con il dio e raggiungeva una sorta di pace interiore che gli avrebbe permesso di migliorare la sua salute, fino alla completa guarigione¹¹.

Sebbene il rito pugliese non avesse veri e propri santuari da associare agli *abaton*, non si esclude che possa derivare da una costola del culto greco. Il medico Nicola Caputo evidenzia numerose analogie tra tarantismo e culti greci nella prima metà del '700, riportando una leggenda locale su un miracoloso pozzo di Galatina:

“Una notte S. Paolo, trovandosi a passare per S. Maria di Leuca, giunse a Galatina in incognito per timore dei persecutori per rendere visita ai neofiti. Qui fu accolto e ottenne notizie presso la casa di un religioso, che c'è ancor oggi e che per questa ragione è chiamata la Casa di S. Paolo. I cittadini di questa città narrano varie cose in rapporto alla leggenda: ma ciò che più importa dicono che S. Paolo, per compensare la pietà del religioso, a favore suo e dei suoi discendenti ottenne da Dio, per i meriti di Gesù Cristo, il potere di risanare – facendo il segno della croce sulla piccola ferita – quanti fossero stati morsi da animali velenosi, come scorpione, vipera, falangio e simili, facendoli bere al tempo stesso l'acqua di un pozzo della stessa Casa di S. Paolo. Ora estinta che fu la discendenza di quel religioso, alcuni malati morsi dalla taranta, scorpione o vipera, essendo venuti a quel pozzo – anch'esso ancora visibile – mentre il veleno era ancora in atto, e avendo chiesto la guarigione a S. Paolo, si dice che, dopo aver bevuto quell'acqua guarissero subito e tornassero a casa con animo lieto e rendendo grazie al loro benefattore”¹².

Potremmo quindi considerare la cappella di San Paolo a Galatina un moderno santuario con all'interno il pozzo sacro. Non solo: tra i documenti di De Martino spicca la fotografia di una tarantata, Filomena di Cerfignano, assopita nella cappella di San Paolo, ai piedi dell'altare¹³; le ricerche dell'epoca riportano frequenti episodi di questo tipo, tanto da far crescere l'ipotesi che il sonno nel santuario di San Paolo non fosse un caso isolato¹⁴.

Le somiglianze tra i due culti interessano anche le due rispettive divinità protettrici, quella pagana e quella cristiana. In principio Asclepio aveva le fattezze di un giovane sbarbato con uno scettro in mano; nel V secolo la sua immagine cambiò radicalmente, assumendo i tratti di un uomo maturo, barbuto, dall'aspetto saggio e

¹¹ *Ibidem*, pp. 96-97.

¹² De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), pp. 129-130.

¹³ Vedi fotografia n. 27 del corredo fotografico in E. De Martino, op. cit.

¹⁴ Rossetti R., *Nel nome di Asclepio: il tarantismo oltre la lettura di Ernesto De Martino*, 2012, pp. 96-102.

con un serpente attorcigliato intorno ad un bastone. Risulta plausibile pensare che la figura di Asclepio sia stata assorbita in quella di San Paolo per facilitare la transizione tra riti pagani e cristianesimo. Nonostante ciò, le credenze religiose dei pugliesi continuarono a prosperare: De Martino raccolse numerose testimonianze di persone convinte che il morso di un animale velenoso fosse segno di predestinazione divina, che andasse interpretato in una precisa cosmologia e che uccidere il ragno significava offendere San Paolo¹⁵. Chi subiva il morso doveva necessariamente sottoporsi a cure di carattere soprannaturale e rinunciare alla medicina tradizionale, perché San Paolo avrebbe potuto percepire la mancanza di fede e compromettere la guarigione per punire l'affronto. Il comportamento di San Paolo mostrava delle somiglianze con quello degli dei pagani: sceglieva le sue vittime casualmente e per motivi sconosciuti, le possedeva per il tempo che riteneva giusto (giorni, mesi o addirittura anni), era geloso delle donne che possedeva, esigeva fede per garantire la guarigione ed era necessario implorarlo per ricevere una grazia¹⁶.

Nella parte finale del suo libro, De Martino si servì degli studi di Jeanmarie (1949) per dimostrare quanto il tarantismo avesse in comune con i diversi culti afro-brasiliani¹⁷. Difficile datare con esattezza la loro nascita, ma è molto probabile che sia avvenuta nel XVI secolo, durante il colonialismo europeo. All'inizio del processo di colonizzazione, gli europei provenienti da Spagna e Portogallo si limitarono a sfruttare le popolazioni locali residenti nelle zone di maggiore interesse economico; con l'avanzare del processo di espansione fu necessario aumentare il quantitativo di manodopera, così intere popolazioni provenienti da zone dell'Africa (Senegal, Angola, Nigeria, Congo, Mozambico e Madagascar) vennero prelevate dalla loro terra natia, caricate su navi negriere e spedite verso il nuovo mondo.

Le prime deportazioni di schiavi iniziarono nel 1538, appena 38 anni dopo la scoperta del Brasile. Il traffico che partiva dall'Africa per raggiungere Salvador di Bahia si divide in tre cicli: il ciclo della Guinea della seconda metà del secolo XVI, il ciclo dell'Angola e del Congo del secolo XVII e il ciclo della Bahia di Benin, dal secolo XVIII fino al 1850 circa. Tra le popolazioni africane deportate vi erano per lo più i *Mandinga* e i *Fula* provenienti dall'Africa occidentale e centrale, mentre dall'Angola giunsero i *bantu* (*Cacanjés*, *Benguales* e *Rebolos*). Dal Mozambico invece arrivavano pochissimi schiavi, perché il trasporto ed il viaggio erano più dispendiosi rispetto ad altre zone. Ciononostante, piccoli gruppi di *Macuas* e *Angicos*

¹⁵ De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), p. 98.

¹⁶ Rossetti R., *Nel nome di Asclepio: il tarantismo oltre la lettura di Ernesto De Martino*, 2012, pp. 102-106.

¹⁷ De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), 205-208.

furono prelevati e inclusi nelle colonie già consolidate del XVIII secolo. I viaggi delle navi negriere proseguirono per più di 350 anni, trasportando milioni di schiavi che venivano assegnati principalmente a lavori in miniera e nelle piantagioni di tabacco, canna da zucchero e caffè¹⁸. Il quadro demografico brasiliano presentava dunque una moltitudine di etnie differenti per cultura, lingua e religione: l'unico fattore che li accomunava era la sventura di essere stati strappati dalla terra d'origine e ridotti in schiavitù.

Gli europei imposero da subito la religione cristiana: i missionari gesuiti avevano il compito di convertire gli indios, costringendoli ad adeguarsi ai nuovi dettami religiosi, totalmente estranei alla loro cultura. Gli africani non ricevevano il medesimo trattamento, poiché considerati esclusivamente manodopera e indegni di apprendere la parola di Dio. Questa scelta delegò la responsabilità di un'eventuale evangelizzazione degli schiavi ai loro padroni, molti dei quali proprietari latifondisti laici che svolgevano il compito superficialmente, fornendo un'istruzione minima necessaria, giusto per dispensare il battesimo. Solo nel 1741 gli africani vennero riconosciuti dalla Chiesa cattolica come evangelizzabili: la Bolla Papale *Immensa Pastorum* di Papa Benedetto XIV attestava la possibilità di convertire completamente al cristianesimo le persone di colore. Grazie a questa nuova imposizione lo schiavo nero poté ricevere "un'anima bianca"¹⁹.

Agli africani venne permesso di costituire confraternite per celebrare feste e processioni negli stessi giorni in cui gli europei commemoravano le loro divinità; il via libera portò alla creazione di molte confraternite di neri. Lontano dai padroni bianchi, i culti raccoglievano molti fedeli che, sotto la facciata dell'adorazione di Cristo, celebravano le liturgie delle loro terre ormai lontane; l'attaccamento ad antichi valori spirituali era il simbolo di ribellione di popoli costretti a subire segregazione, alienazione e sterminio²⁰.

Nel secolo XIX i sentimenti di nostalgia e ribellione degli africani sfociarono in numerose rivolte per porre definitivamente fine alla schiavitù. Manifestazioni di questa portata erano capaci di unire diverse etnie, anche tradizionalmente rivali, per perseguire un obiettivo comune: la conquista della libertà. I padroni furono costretti a cambiare strategia: per sedare le insurrezioni, concessero agli schiavi la possibilità di celebrare pacificamente i propri rituali religiosi. Ciò favorì le minoranze e permise di far prosperare il culto delle divinità pagane, creando maggiore coesione sociale tra le varie etnie: alle manifestazioni religiose europee, quelle africane e quelle indios si aggiunsero le nuove religioni afro-brasiliane figlie del sincretismo²¹.

Grazie all'uso dei Santi cattolici, gli schiavi poterono camuffare le loro liturgie agli occhi dei bianchi; vedendoli danzare in abiti cerimoniali e ascoltandoli

¹⁸ Santana A., *Candomblé afro-brasiliano. Macumba, magia, riti, cerimonie*, Hermes, 1998, p. 16-17.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. pp. 16-19.

²¹ *Ibidem*, pp. 157-158.

cantare nella loro lingua madre, i padroni scambiarono le cerimonie per un mero “divertimento” utile ad assopire i sentimenti di ribellione. Se costretti a giustificare le loro azioni, gli schiavi dichiaravano di lodare i Santi cattolici nella loro lingua madre; in realtà invocavano aiuto e protezione alle loro divinità²².

La devozione degli europei per i Santi, gli Angeli e i Martiri si esprimeva con grandi feste, mentre le religioni degli indigeni, seppur diverse tra loro, erano composte da un insieme di rituali gestiti da figure a metà tra il sacerdote e lo sciamano, chiamate *pajè*. Essi facevano uso di erbe, bevande e di una serie di procedure rituali (diverse a seconda del tipo di religione) per facilitare l'estasi e l'addentrarsi così nel mondo sovranaturale. La religione africana era invece strutturata in un insieme di credenze dedicate principalmente alle divinità della natura; anche nei loro rituali veniva indotta la trance per congiungersi alla divinità²³.

Studiando il sincretismo nei culti afro-brasiliani, il medico di Bahia Raymundo Nina Rodrigues cercò di scoprire quanto l'influenza africana avesse inciso nella cultura degli indios: le sue ricerche si concentravano prevalentemente sul folklore e le vivaci feste popolari. Per Nina Rodrigues queste feste rappresentavano la prova definitiva che il sincretismo aveva funzionato talmente bene da rendere impossibile una distinzione netta tra celebrazioni africane e brasiliane²⁴.

Arthur Ramos, un'altro medico studioso di antropologia culturale, teorizzò che in Brasile era ormai impossibile distinguere una forma di religione “unica” e consolidata, dato che i culti africani erano già frammentati e mescolati fra loro; la sua analisi del sincretismo si soffermò sui conflitti generati da colonizzazione, dominazione e schiavitù che sfociavano in lotte aggressive e discriminazioni razziali²⁵.

Per il sociologo Roger Bastide il sincretismo non si può considerare una semplice mescolanza di folklore e religione discordanti; i culti afro-brasiliani sono la prova della coesistenza di due differenti universi culturali, quello cattolico e quello africano, che entrano in contatto senza mai mescolarsi completamente²⁶. Difatti non si può parlare di sincretismo tra divinità africane e Santi cattolici perché, nel secolo XVIII, le caratteristiche delle divinità africane erano ancora del tutto sconosciute ai signori europei. Gli schiavi invece erano a conoscenza dei Santi cattolici perché convertiti dai colonizzatori, e poterono servirsi di queste conoscenze per sovrapporre le loro divinità a quelle dei Santi²⁷.

²² Santana A., *Candomblé afro-brasiliano. Macumba, magia, riti, cerimonie*, Hermes, 1998, p. 32.

²³ Siqueira, M.A. S., “Riflessioni sopra il sincretismo. Un breve saggio sulle religioni afro-brasiliane”, in *Chaos e Kosmos X*, 2009, pp. 156-157.

²⁴ *Ibidem*, p. 152.

²⁵ *Ibidem*, pp. 153.

²⁶ *Ibidem*, p. 154.

²⁷ Santana A., *Candomblé afro-brasiliano. Macumba, magia, riti, cerimonie*, Hermes, 1998, p. 32.

Tra i maggiori culti afro-brasiliani troviamo il *candomblé*, il *culto de caboclo* e l'*umbanda*. Anche se le origini precise del *candomblé* risultano ignote, la nascita del *candomblé* di Keto attribuisce ad un gruppo di donne originarie di Keto la creazione del primo *terreiro* (o casa del santo) sul suolo brasiliano. Unite da un immenso amore per il culto della loro terra natia, queste volontarie diedero inizio ad un movimento religioso che inaspettatamente finì per diventare un'istituzione permanente nel nuovo mondo²⁸.

Il concetto cardine su cui poggia il *candomblé* è l'*axé*, che nel linguaggio popolare brasiliano indica un'energia vitale nascosta all'interno di ogni essere umano, intesa come manifestazione di presenza divina da parte delle forze della natura. L'*axé* ha il potere di far accadere le cose e il potere di invocare; rappresenta la preghiera, il ringraziamento e la luce divina che si rende visibile agli umani.

In particolare, nella religione degli *Yoruba* la quintessenza dell'*axé* è rappresentata da *Olorun*, il dio supremo creatore del mondo e di tutti gli esseri viventi. Al momento della creazione, *Olorun* generò l'unica forza conosciuta come *axé*: questa forza, espandendosi, diede vita alla materia. L'interazione tra luce e materia è responsabile di energia positiva.

Olorun creò inoltre delle semi-divinità chiamate *orixà*, con l'obiettivo di guidare e proteggere al meglio gli esseri umani²⁹. L'*axé* è composta dai colori bianco, rosso e nero, che riflettono le manifestazioni cromatiche del dio nel regno animale, vegetale e minerale. Il bianco indica il colore della luce, del latte, delle secrezioni del corpo; simboleggia l'origine della materia e l'unione dello spettro di tutti i colori. Nel regno minerale il bianco viene associato al piombo, allo stagno e all'argento. Il nero simboleggia la materia che compone il terreno, il principio di tutto, l'energia femminile, il ciclo naturale in cui la vita muore, fiorisce e rinasce. È associato al regno animale perché si ottiene dalla polvere degli animali sacrificati, e nel regno minerale rappresenta il carbone e il ferro. Il rosso è il colore del sangue, sia umano che animale: per gli *Yoruba* sottolinea la presenza di chi esiste o sta per esistere. A questa tonalità appartengono il rame e l'oro³⁰.

Affinché si possa creare un *terreiro* per il *candomblé*, è necessario prima creare l'*axé*. Ciò comporta una lunga serie di rituali molto complessi che riguardano la preparazione di pietre sacre, alberi sacri e di specifici altari a misura della specifica divinità da celebrare. La struttura organizzativa del culto riproduce il modello della famiglia: i leader religiosi prendono il nome di *Pai de santo* (Padre del santo) e *Mãe de santo* (Madre del santo). Secondo gli *Yoruba*, l'Essere Supremo è diviso in tre entità distinte: Il Creatore, in contatto sia con gli *orixàs* che con gli uomini, impersonificato da *Olòfi*; le leggi universali della natura, rappresentate da

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, pp. 22, 24, 29, 30.

³⁰ *Ibidem*, pp. 29-30.

Olodumaré; la forza vitale, identificata in *Olorun*. Le divinità africane non vengono rappresentate in maniera antropomorfa o zoomorfa come avveniva nei culti egizi, nelle civiltà precolombiane o nel cristianesimo stesso: esse sono incorporee. Le figure in terracotta che si possono trovare nel *candomblé* non rappresentano le divinità, ma gli esseri umani da loro posseduti³¹.

Per raffigurare le divinità si usano pietre, pezzi di ferro, alberi, piante, frutta; la divinità però diviene “tangibile” e rappresentabile solo quando il medium viene utilizzato come “cavallo”, ossia come strumento per entrare in contatto con gli *orixàs*. Questi ultimi si impossessano del credente e si servono di lui come strumento per comunicare con i mortali. Lo scopo della possessione è permettere alle forze soprannaturali di risolvere problemi terreni. Per diventare medium bisogna eseguire correttamente dei rituali che prevedono musica, danze e cerimonie; una volta raggiunta la perfezione nell’eseguire questi rituali, dopo un adeguato rituale di iniziazione si può scalare la gerarchia e diventare *filho de santo*.

In alcuni tipi di culti afro-brasiliani, il privilegio di essere posseduto da un *orixà* viene riservato principalmente ad eletti di sesso femminile. Durante l’iniziazione, il credente si prepara ad avere un rapporto di assoluta sottomissione alla divinità protettrice. Manifestandosi, essa rivela in pubblico la propria personalità, diversa per ogni adepto, in modo che ogni cavallo sia preparato a ricevere specificatamente la sua divinità protettrice e nessun’altra. Per questo motivo quando un *orixà* si manifesta, darà il proprio nome spirituale all’adepto, unico e personale.

Durante il rito l’iniziato si abitua ad assumere la personalità del suo *orixà*; qui, il suo Io si integra perfettamente con il suo doppio trascendentale, formando un’unica identità. Se per esempio una persona ha problemi che sconvolgono la sua vita quotidiana, il suo comportamento in stato di trance metterà in scena queste tendenze nascoste, trasmettendo un’esperienza liberatoria e guaritrice mai provata prima. Il risultato dell’intervento degli *orixàs* consiste nell’imprimere esperienze a livello inconscio con l’obiettivo di “curare” i problemi dell’anima.

Vi sono due tipi di relazione con gli *orixàs*: il primo, detto passivo, è di natura emotiva e si consuma attraverso i riti di iniziazione e trance di possessione; il secondo, attivo, è di tipo filosofico e consiste nell’evoluzione progressiva dell’uomo nel tempo attraverso studio, preghiera, offerte e divinazione³². In Brasile ognuno possiede due *orixàs*. Uno traspare di più e può indurre alla possessione, l’altro, più pacato e discreto, si occupa di influenzare i comportamenti della persona. Questa visione è molto simile ai principi che si trovano alla base dell’astrologia occidentale, secondo la quale il carattere di un individuo è influenzato dai pianeti che, insieme agli dei del pantheon greco, trasmettono precise caratteristiche che vanno a scolpire la sua personalità. Ogni individuo risulta diverso dall’altro perché, oltre al segno solare,

³¹ *Ibidem*, p. 33.

³² *Ibidem*, p. 38.

entra in gioco anche il cosiddetto segno “ascendente”, determinato dal pianeta che si trova all’orizzonte al momento della sua nascita, insieme a una moltitudine di altre influenze cosmiche³³.

Anche secondo il *candomblé* il carattere di un individuo può assumere sfumature diverse, essendo il risultato della combinazione tra gli elementi caratteriali influenzati dalle divinità con cui si interagisce. La personalità è quindi il risultato degli equilibri che vengono a formarsi nell’individuo³⁴. Questo culto, nel pieno rispetto della tradizione africana, non opera una netta distinzione tra bene e male, come avviene invece nel cristianesimo: secondo la dottrina, bene e male coesistono e sono complementari³⁵.

Il *candomblé de caboclo* è un culto tipico dei discendenti degli schiavi africani, legato agli antenati e al trattamento dei defunti. Alcune tribù africane, come i *bantu*, sono organizzate in villaggi e ognuno di essi venera i propri defunti considerandoli una forte presenza integrata nella comunità e nel territorio di appartenenza.

Una volta che i *bantu* finirono per essere sradicati dalla loro terra e deportati in Brasile, per far prosperare il culto finirono per adottare gli antenati della loro nuova dimora: nacque in questo modo il *candomblé de caboclo*, religione che venera gli spiriti indios ancestrali rivestendoli di quel senso di appartenenza specifico delle popolazioni africane. Per evocare le divinità, venivano organizzati rituali in cui gli spiriti potevano entrare in contatto con il mondo terreno attraverso la trance degli adepti; le celebrazioni assumono così toni festosi, con tavolate colme di cibo, musica africana suonata con strumenti tipici e balli sfrenati³⁶.

L’*umbanda*, a differenza delle precedenti, è una religione brasiliana nata a cavallo tra gli anni ‘20 e ‘30 a seguito dell’emigrazione dei neri da Bahia a Rio de Janeiro dopo la fine della schiavitù; è il risultato del sincretismo tra cattolicesimo, *candomblé* e *kardecismo* (detto anche spiritismo). Le figure sacre, conosciute col nome di entità, attingono dalle varie tipologie di uomini, stili di vita e comportamenti caratteristici della popolazione brasiliana: per esempio, il *caboclo* rappresenta l’indio tradizionale coraggioso, il *preto-velho* lo schiavo saggio, il marinaio l’amore per l’avventura.

L’*umbanda* ha conservato alcuni aspetti africani del culto, come la venerazione degli *orixá*, la trance e la danza sacra, sebbene i riti vengano celebrati in portoghese per essere accessibili a chiunque. Grazie al *kardecismo* il culto ha assimilato il concetto di carità, intesa come insieme di atti benevoli volti esclusivamente a vantaggio del prossimo. Le dottrine cristiane hanno influito

³³ *Ibidem*, p. 39.

³⁴ *Ibidem*, pp. 33, 36, 38, 39.

³⁵ Siqueira, M.A. S., “Riflessioni sopra il sincretismo. Un breve saggio sulle religioni afro-brasiliane”, in *Chaos e Kosmos X*, 2009, pp. 160-163.

³⁶ *Ibidem*, pp. 159-160.

notevolmente nell'*umbanda*: grazie ad una distinzione netta tra bene e male si è costituita velocemente una religione indirizzata a promuovere il bene e la positività. Tuttavia, questo non ha scoraggiato l'uso di pratiche di natura magica: l'eredità africana non è stata abbandonata e i rituali pagani continuano ad essere eseguiti senza limitazioni di etica cristiana³⁷.

La trance nei rituali afro-brasiliani si pratica nei *terreiros*. Dal momento in cui la divinità inizia ad agire il corpo del posseduto, l'individuo cessa di essere ritenuto umano e non viene più riconosciuto nella sua identità terrena: egli è di fatto diventato la divinità. I presenti riconoscono la precisa entità che si manifesta poiché il medium adotta tratti e movenze specifiche che caratterizzano questa o quella divinità e sono universalmente riconoscibili dai presenti. Chiunque presenza al rito (seguaci, adepti ma anche ospiti occasionali), interagisce con la divinità attraverso balli, canti, condivisione di cibo e una serie di richieste, come per esempio consigli o la necessità di infliggere sofferenza a terzi.

La trance fa parte di contesti religiosi e riguarda esclusivamente la manifestazione di una divinità. Una trance al di fuori dei confini religiosi è considerata pericolosa in quanto finirebbe per generare performance selvagge, incontrollabili e spesso brutali; ciò renderebbe impossibile interpretare le variazioni improvvise del posseduto e riconoscere la precisa divinità.

Per i seguaci dei culti afro-brasiliani le malattie non sono specifiche del corpo, ma hanno origine dal mondo soprannaturale: tutto è dovuto ad uno squilibrio del rapporto tra uomo e divinità, che diminuisce il flusso di *axè* e indebolisce il soggetto sottoponendolo maggiormente a rischio di malattie.

In altri culti non si parla di flusso ma di fluido: un "liquido energetico" che può infondere positività o negatività a seconda delle situazioni³⁸; quando è positivo ha la sua sorgente in tutto ciò che è bello, puro e portatore di benessere; la forma negativa proviene dal male, dalle cattive azioni, dalla magia nera e dalle sventure.

Il primo passo per curare una malattia consiste nell'identificarla con una consultazione (che può avvenire in pubblico o privatamente); il malato riceve le informazioni necessarie dal capo del culto mentre questi è in stato di trance, posseduto dall'entità. A seconda del bisogno, il cliente³⁹ dovrà sottoporsi alle cure di uno specifico spirito: i *caboclos* e i *pretos velbos* curano le malattie del corpo, data la conoscenza di trattamenti con erbe curative nei primi e una grande empatia nei secondi; le *pombagira* e gli *exù* curano invece i problemi riguardanti amore e sessualità, essendo esperti di debolezze umane⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, pp. 163-166.

³⁸ Figge, Horst H., *Umbanda – Eine brasilianische Religion*, in *Numen*, 1973, p. 98.

³⁹ Si usa questo termine perché le consultazioni sono a pagamento.

⁴⁰ Thiele, Maria Elisabeth p. 92, 2006 (libro Palmisano).

I medium in trance possono attuare molteplici rimedi: uno di questi consiste nel passare le mani aperte sopra il corpo del cliente, senza toccarlo; così facendo tutta l'energia negativa viene assorbita dalle mani. Scuotendole, il medium la spazza via purificando la vittima. Un'altro rimedio consiste nel soffiare del fumo proveniente da sigari, pipe o sigarette sulla parte malata del corpo del paziente. Il fumo è visto come un elemento purificatore, tanto da venire usato per liberare le stanze della casa di culto dagli spiriti maligni. Prima di iniziare un rituale, il *pai-de-santo* deve fare un bagno utilizzando una ciotola piena di acqua e sapone e un'altra piena di erbe aromatiche; anche i visitatori hanno bisogno di lavarsi per proteggersi dalle forze maligne.

Per curare gli adepti presi di mira da uno spirito malvagio, il *pai-de-santo* aumenta la potenza del rito attirando l'entità direttamente nel santuario: prima disegna degli anagrammi raffiguranti diversi simboli chiusi in un cerchio, poi con del gesso disegna il simbolo dello spirito maligno per terra e vi posiziona accanto un foglio con il nome del paziente e alcune offerte. Una volta che lo spirito malvagio si presenta, il *pai-de-santo* lo imprigiona nel simbolo, rendendolo innocuo⁴¹. Quando tutti gli altri rimedi falliscono, entra in gioco il rito più efficace: il "cambio di testa". Attraverso una complessa procedura la patologia viene trasferita ad un quadrupede, una pianta o, in casi rari, ad un altro essere umano; il *pai-de-santo* attira il futuro ospite dell'entità con offerte di denaro o gioielli: una volta toccata l'offerta, lo spirito maligno verrà trasmesso al nuovo individuo e la vittima originaria verrà purificata⁴².

Non sono esclusivamente gli spiriti malvagi a recare danno: anche le divinità benevole possono far ammalare le persone. Per scoprire quale divinità è responsabile dello squilibrio, il *pai-de-santo* cercherà di entrare in contatto con lo spirito che farà le sue richieste; una volta ottenute le informazioni, le comunica al paziente consigliando le procedure atte a soddisfarle. Le richieste delle divinità possono riguardare una maggiore devozione da parte del malato, offerte di cibo o l'iniziazione al culto⁴³.

Tarantismo e culti afro-brasiliani hanno in comune importanti caratteristiche: appartengono esclusivamente ad un ceto sociale basso e devono la loro origine al sincretismo. Il processo che portò alla creazione del rito pugliese è identificabile nella contaminazione che il cristianesimo ebbe sugli effetti del vero latrosectismo; la religione cristiana cercò infatti di riunire tutte le cerimonie pagane sotto di sé,

⁴¹ Figge, Horst H., *Umbanda – Eine brasilianische Religion*, in *Numen*, 1973, p. 98.

⁴² *Ibidem*, p. 98.

⁴³ *Ibidem*, p. 98.

facendo assumere ad una sindrome da avvelenamento i connotati di possessione, e viceversa. Spinto dalla superstizione galoppante, lo spiritismo prese piede nel territorio salentino e la taranta diventò un vero e proprio “spirito protettore” al pari dei culti africani. Nei culti afro-brasiliani e nel tarantismo si percepisce il desiderio di contrapporsi ad un potere religioso dominante, adattando e riscrivendo alcune caratteristiche dei propri culti senza intaccare la loro integrità.

Tutte e due le istituzioni religiose presentano caratteri tipici dell’adorcismo⁴⁴. Lo spirito ha la possibilità di manifestarsi grazie al corpo del posseduto e quest’ultimo in cambio può servirsi dei poteri di una divinità durante il rito. De Martino differenzia l’adorcismo dall’esorcismo vero e proprio, poiché nel primo si crea un legame tra divino e umano che non viene visto come un male da estirpare; al contrario, l’esorcismo considera malefico qualsiasi spirito capace di insidiarsi nella carne e la priorità è farlo uscire dal corpo. Nel tarantismo avviene invece una trasformazione: il male che avvelena viene “raffinato” grazie al rito coreutico e questo garantisce una “normalizzazione della crisi”. L’obiettivo non è quindi curare totalmente la malattia, ma attenuarla e farne un mezzo per ridurre temporaneamente la sofferenza⁴⁵.

Nel culto *bori* nigeriano il malato veste in abiti bianchi, viene sottoposto ad una cerimonia segreta di iniziazione e condotto presso un albero: qui avranno luogo le manifestazioni coreutiche che riprenderanno a casa del posseduto⁴⁶. L’impostazione della cerimonia sembra ricordare il rito pugliese nell’istante in cui la tarantata, dapprima persa nei campi a danzare, veniva ricondotta nel suo domicilio per eseguire la terapia musicale.

Nei culti *zar* d’Etiopia, prima dell’inizio della cerimonia, il suolo viene disseminato di foglie e canne. In Puglia avveniva una procedura simile: foglie o rami d’ulivo venivano spesso utilizzati per addobbare le stanze dei tarantati. In entrambi i casi l’obiettivo è lo stesso, ricreare il giusto habitat per gli spiriti: la foresta per gli etiopi, le campagne con gli ulivi per i pugliesi.

Nel culto *vodu* originario di Haiti troviamo un altro ambiente tipico dei tarantati: il mare. Le celebrazioni haitiane in occasione del *loa Agwè* avvengono proprio in riva al mare: su un veliero, i posseduti del *loa* sono tentati più volte dall’impulso di buttarsi in mare, esattamente come i tarantati. A differenza del tarantismo però, il rito *vodu* prevedeva che parte dell’equipaggio salvaguardasse i posseduti per evitare che mettessero in pericolo la loro vita gettandosi in mare in stato di trance⁴⁷.

⁴⁴ Legame di alleanza-possessione tra essere umano e spirito.

⁴⁵ De Martino E, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), p. 208.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 211.

Il culto *bori* presenta analogie col tarantismo nel simbolismo cromatico. Ogni spirito si ritira in un colore specifico, con il quale il posseduto deve intrattenere rapporti cerimoniali se vuole stabilire un rituale controllato nel rispetto dell'adorcismo, ossia con tempi, luoghi e modi desiderati. Ogni colore e ogni tipo di musica indicano una personalità differente dei *loa*: Per esempio, se il *loa* da impersonare è un guerriero, il posseduto usa un fazzoletto rosso legato intorno al collo e brandisce una spada; il modo di parlare e quello di camminare diventano tipici di un soldato⁴⁸. Allo stesso modo i tarantati erano attratti dal colore rosso e dalle armi: non era raro assistere alla pizzica-scherma, in cui i danzanti (in questo caso quasi sempre uomini) imitavano un duello di spade utilizzando le mani a mo' di lama. E, a seconda del colore desiderato dallo spirito, esistono vari tipi di personalità: la taranta malinconica, la taranta della danza a scherma, la taranta passionale e via discorrendo.

Il culto *vodu* presenta una struttura che ricorda le messinscene teatrali: le cerimonie di possessione avvengono in un santuario, le cui camere sono allestite come i camerini di un teatro; al loro interno vengono posizionati gioielli, collane, spade, uno specchio e tutto quello che può servire ai posseduti per travestirsi e rappresentare al meglio il *loa* che li possiede. Questa "impersonazione", ricorda quella del tarantato che si serve di "oggetti di scena" per rappresentare la taranta che risiede al suo interno.

Nel caso di *loa* in forma animale, come lo spirito-serpente *Damballah*, i posseduti imitano il suo aspetto tirando fuori la lingua e strisciando al suolo. Sotto l'influenza cattolica, *Damballah* è stato associato a San Patrizio, l'irlandese liberatore dalle serpi: la sua effigie è presente tra le immagini diffuse dai voduisti che riproducono il santo con la serpe ai suoi piedi, proprio come immagini di San Paolo con le medesime serpi sono disseminate durante la cura domiciliare in Puglia.

Il tarantismo e il culto *vodu* ricoprono la stessa rilevanza sociale nei loro rispettivi ambienti: nel *vodu* è messo in risalto il piacere nel divenire centro di attenzione e ricevere rispetto dal resto della comunità grazie ad una coesione con il mondo soprannaturale. Il *vodu* permette di far defluire il dolore provocato da traumi, frustrazioni, conflitti, insofferenze, repressioni e tutto il malessere con cui gli haitiani convivono dai tempi della schiavitù⁴⁹.

Senza un rito adeguato che ne permetta il trattamento, questo malessere sarebbe destinato a durare tutta la vita; invece nel *vodu* trova il suo spazio, viene standardizzato, ha il suo "senso", gratifica l'iniziato che si sente partecipe di qualcosa che lega un'intera comunità. Per adempiere a questo compito, i *loa* vengono modellati secondo un preciso rituale correttamente disciplinato. I simboli consentono il deflusso, ma non sono così rigidi da non permettere interpretazioni personali dello

⁴⁸ *Ibidem*, p. 209.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 212.

sfogo. Metraux ricorda il caso di una donna haitiana venditrice di frutta che aveva un *loa* personale verso cui celebrava il rito in un contesto del tutto privato; il *loa* si chiamava *Deba* ed era la raffigurazione di un ufficiale della marina americana. La donna cercava di risparmiare il più possibile per poter fornire al *loa* prodotti favoriti dagli americani quali whisky e porridge; quando lo spirito entrava in possesso del suo corpo, lei si copriva il volto con un casco per simulare un elmo, fingeva di remare e cantava canzoni americane. L'haitiana fu l'amante di un fuciliere americano tempo prima; si suppone che da allora il *loa* avesse preso le sembianze dell'amore perduto ed avesse colmato quello che nella realtà non è stato possibile avere, continuando a "simulare" l'oggetto del suo eros, che in forma spiritica ha continuato la sua vita salendo di grado e mantenendo la sua presenza nella vita della donna attraverso regolari possessioni.

Se così fosse, il caso della donna haitiana descritto da Metraux richiamerebbe immediatamente la storia italiana di Maria di Nardò che, in maniera analoga, rinnovava ogni anno la sua storia d'amore con una divinità, poiché non era possibile concretizzare un amore così forte nel mondo terreno⁵⁰. A 18 anni Maria conobbe un giovane e si innamorò perdutamente. Sfortunatamente, la storia finì poiché i genitori di lui non volevano il matrimonio per ragioni economiche. Ne soffrì molto: proprio in queste circostanze una domenica mattina venne "morsa" dalla taranta e finì col ballare per diverse ore. Tempo dopo, una donna che voleva a tutti i costi trovare una moglie per suo figlio malato e disoccupato, chiese insistentemente a Maria di sposarlo. Lei non provava nulla per quel ragazzo e respingeva di volta in volta le continue richieste, finché un giorno la mistica figura di San Paolo le apparve sotto forma di visione e le ordinò di unirsi in matrimonio con lui. Maria però finì per cedere alle insistenze del suo pretendente umano e andò ad abitare con lui in vista delle nozze. La convivenza con il futuro marito era molto difficile e non fece altro che frustrarla ulteriormente: quest'ultimo era sempre scortese e le ordinava continuamente di occuparsi delle faccende di casa. Un giorno Maria incontrò per strada i Santi Pietro e Paolo che la invitarono nuovamente a lasciare tutto e andare via con loro. Trascorse tre giorni a vagare nei campi, dove scontò la sua "punizione divina": San Paolo, scontento per il fatto che gli avesse disubbidito non convolvendo a nozze con lui, la fece pizzicare ancora e fu costretta a ballare nove giorni di seguito. Per le vie del paese si diffuse la voce di una convivenza al di fuori del matrimonio: Maria fu costretta a sposarsi per evitare lo scandalo, nonostante il disappunto di San Paolo. Il conflitto tra Maria e la divinità si risolse in un compromesso: la tarantata poté convolare a nozze con il suo pretendente, ma contemporaneamente avrebbe dovuto mantenere vivo il rapporto con San Paolo e la taranta; il veleno del ragno

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 213-214.

sarebbe tornato in circolo gli anni successivi, come una maledizione, con annessa crisi⁵¹.

Una sindrome molto simile al tarantismo nacque in Etiopia e prosperò fino all'Ottocento, veicolata da condizioni sociali precarie. Vera e propria patologia, fu denominata *tigretier* perché la sua presenza venne registrata principalmente nella regione del Tigrè. Più frequente nelle donne, iniziava colpendo con una febbre che diventava presto cronica, causando forte deperimento. Il malato diventava balbuziente e aveva grossissime difficoltà nel parlare; per curarlo, veniva bagnato con acqua fredda (tentativo che poteva indurre alla morte per shock termico) mentre passi del Vangelo venivano recitati dal *dofter*, l'uomo che si occupava della cerimonia. Quando medicina e religione non davano i risultati sperati, i parenti assoldavano dei musicisti per suonare davanti al domicilio dell'ammalata. Venivano invitati i giovani del paese per partecipare al rito che assumeva i caratteri di una festa⁵².

Come nel caso del tarantismo, anche questi culti all'inizio vennero ridotti a mere patologie. È il caso del *vodu*, che dopo essere stato inizialmente etichettato come nevrosi, ottenne in seguito la sua interpretazione storico-culturale; diventò innegabile constatare che il posseduto migliorava sensibilmente durante la trance se si atteneva fedelmente ai passaggi tradizionali del rito. Metraux descrive la fase iniziale della crisi come una vera e propria psicosi, ma ne riconosce il carattere controllato, disciplinato e socialmente significativo per la comunità; infatti, a differenza dell'isterico che rivela il suo male per mezzo di sintomi, il posseduto rituale si conforma all'immagine classica e riconosciuta di un personaggio soprannaturale⁵³. La trance svolge la funzione di meccanismo psicologico che è utile alla salute mentale del gruppo e che evita il degenerare delle nevrosi.

Le analogie non sono presenti solo nei culti afro-brasiliani: i parallelismi con il tarantismo pugliese sono presenti anche nelle sue diramazioni in Sardegna. Il lavoro etnografico di Clara Gallini, *La Ballerina variopinta* (1988), è basato su quello di De Martino e tratta un'accurata ricostruzione storica di un complesso rito sardo estinto negli anni Sessanta: il ballo dell'argia. Per i sardi, l'argia era un ragno velenoso identificato nella *mutilla*, il cui morso causa un'intossicazione reale, o nel più innocuo *latrodectus*. Entrambi richiedevano il ricorso alla terapia coreutico-musicale, alla danza, alla musica e al canto. Al pari della taranta, l'argia è un animale mitico e la sua immagine è dovuta alla logica simbolica e non alla logica naturalistica.

Se le radici storiche del tarantismo sono da ricercare in antichi culti pagani e nelle successive ibridazioni con elementi del Cristianesimo come il culto dei Santi, nel rito dell'argia tutto questo è assente⁵⁴. Ciononostante, esattamente come in Puglia,

⁵¹ *Ibidem*, p. 102.

⁵² Becciani, U. G., *La danzomania, malattia popolare del medioevo*, Il Papyrus, 2010, pp. 38-39.

⁵³ De Martino E., *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, 2013 (1961), p. 214.

⁵⁴ Gallini C., *La ballerina variopinta: una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, 1988, p. 19.

nel rito dell'argia viene costantemente risaltato il ruolo positivo della collettività, che insieme all'esigenza individuale opera per convertire un momento di crisi personale in energia liberatoria, grazie a canti e balli⁵⁵.

L'argia viene descritta dai sardi come un'anima trattenuta nel mondo terreno a causa del peso dei suoi peccati, sotto le spoglie di ragno. È sempre di sesso femminile e occupa diversi ruoli: sposa, vedova, nubile o partoriente. È vestita con colori che richiamano la mutilla e il *latrodectus*, che variano a seconda del ruolo ricoperto: l'argia sposa è bianca, la vedova è nera, la nubile è maculata.

Il rito vede la presenza del pizzicato, in questo caso di sesso maschile, che posseduto dall'argia chiede ai suonatori e a tutto il resto della comunità di esibirsi in musiche e balli liberatori a lei gradite⁵⁶. Così facendo, l'evento drammatico viene totalmente ribaltato in un'occasione per far festa⁵⁷.

Durante il rito, il pizzicato mette in scena la storia dell'argia impersonandola con uno dei costumi scelti da un vasto repertorio: il costume dell'argia sposa, della vedova, della nubile o della partoriente. Anche se questi ruoli posso cambiare di continuo, in ogni rappresentazione l'argia è sempre una donna colta, una nobildonna proveniente da un paese lontano.

Nel caso dell'argia partoriente il pizzicato mima i dolori del parto, o stringe tra le braccia una bambola fatta di stracci; l'argia nubile sceglie un fidanzato tra la folla e simula le nozze con lui; l'argia vedova indossa abiti funebri e simula un lutto; infine, l'argia ricca e potente indossa abiti da festa, gioielli e ventagli: rappresenta la massima espressione del ribaltamento di una condizione precaria.

Il pizzicato è sempre il protagonista indiscusso, dispotico ed esigente, detta regole e la comunità ubbidisce, perché tutti sanno che l'argia deve essere accontentata. Difatti, i partecipanti dichiarano che “se si fa festa, se ci si diverte, è proprio perché qualcuno di noi sta male”⁵⁸. Come nel tarantismo, il paradosso tra sofferenza e musica esprime una conquista verso la guarigione ed un ritorno alla vita.

Nonostante le analogie tra tarantismo e culti africani è necessario tenere presente anche le differenze: per esempio, se il *vodu* presenta una vasta ricchezza di *loa*, il tarantismo può considerarsi il culto di un solo *loa* – la taranta -, culto che per De Martino non è mai riuscito a raggiungere una propria autonomia, date le evidenti influenze sincretiche con il cristianesimo. Difatti il rito pugliese non aveva santuari, sacerdoti, congreghe, seguaci, niente che stabilisse una completa autonomia come religione a sé; il ruolo maggiore lo avevano i suonatori, che operavano da terapeuti a tutti gli effetti e, nel caso della città di Taranto, erano persino stipendiati come funzionari pubblici.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 176.

Alla luce di tutte queste analogie con i culti-afrobrasiliani, l'argia sarda e i culti greci, potremmo confermare l'idea che il tarantismo sia una diretta evoluzione di un rito arcaico che è riuscito a far prosperare il suo insieme di tradizioni nei secoli, evidenziando una propria identità culturale.

Riferimenti bibliografici

Becciani, U. G., *La danzomania, malattia popolare del medioevo*, Il Papyrus, 2010, pp. 38-39

De Martino E, *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, 2013 (1961)

Figge, Horst H., *Umbanda – Eine brasilianische Religion*, in *Numen*, Vol. 20, Fasc. 2, 1973

Gallini C., *La ballerina variopinta: una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, 1988

Palmisano A. L., *Antropologia, teatro e trance*, Emil, 2019

Pizza G., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, 2015

Rossetti R., *Nel nome di Asclepio: il tarantismo oltre la lettura di Ernesto De Martino*, 2012

Santana A., *Candomblé afro-brasiliano. Macumba, magia, riti, cerimonie*, Hermes, 1998

Siqueira, M.A. S., "Riflessioni sopra il sincretismo. Un breve saggio sulle religioni afro-brasiliane", in *Chaos e Kosmos X*, 2009

<http://www.lecceprima.it/eventi/scavi-archeologici-tempio-minerva-castro-9-novembre-2015.html>