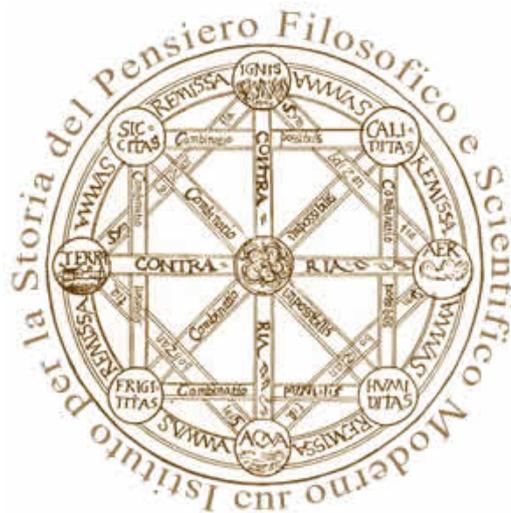


Roberto Evangelista

**Rito operante e rito morente.
Folklore e psicopatologia nella Basilicata
di Ernesto De Martino***



Laboratorio dell'ISPF, XVII, 2020

[28]

DOI: 10.12862/Lab20VN0

Introduzione

Ernesto De Martino è uno di quegli autori che prova a compiere la *disperata impresa* di ricostruire il dipanarsi storico delle forme culturali delle comunità umane, individuando così le risposte fattuali che l'umanità ha dato di volta in volta di fronte non solo ai problemi materiali, ma anche alle innovazioni e alle sfide culturali. Ma l'etnologia di De Martino è una etnologia dallo sguardo umano, nel quale il soggetto "investigato" non deve essere mai ridotto a oggetto, ma sempre inserito in un campo umano di cui fa parte attivamente e passivamente. E questo è vero in ogni momento, soprattutto per quelle manifestazioni culturali proprie dei soggetti esclusi (apparentemente) dai processi storici, che grazie a una particolare concezione dell'etnologia potevano, anche se faticosamente, riprendere il ruolo di soggetti attivi.

Nel volume *Morte e pianto rituale*, primo libro in ordine cronologico della cosiddetta *trilogia meridionalista* composta anche da *Sud e magia* e *La terra del rimorso*, Ernesto De Martino esprime un ringraziamento che suona come una dedica.

Ci sia infine consentito di ringraziare qui pubblicamente – e non importa se questo ringraziamento non raggiungerà coloro a cui è destinato – tutte le contadine lucane che di buon grado ci fornirono le informazioni richieste, piegandosi alla ingrata fatica di rinnovare davanti ad altri, nella forma del rito, il cordoglio per i loro morti; strumenti, esse, di una scienza che non intendevano, e per la quale tuttavia pagavano senza saperlo un umile tributo di dolore. Per queste povere donne che vivono negli squallidi villaggi disseminati fra il Bràdano e il Sinni, non sapremmo disgiungere il nostro ringraziamento dal caloroso augurio che, se non esse, almeno le loro figlie o le loro nipoti perdano il nefasto privilegio di essere ancora in qualche cosa un documento per gli storici della vita religiosa del mondo antico, e si elevino a quella più alta disciplina del pianto che forma parte non del tutto irrilevante della emancipazione economica, sociale, politica e culturale del nostro Mezzogiorno¹.

In questa dedica emerge l'idea di una etnologia che si faccia carico di un'istanza di *liberazione* da pratiche primitive che rendono gli individui oggetti di studio per una etnologia classificatoria, dalla quale evidentemente Ernesto De Martino prende le distanze. Ma questa dichiarazione va complicata con le acquisizioni della ricerca e della fatica implicate dall'esplorazione di un mondo, quello contadino del Mezzogiorno e della Basilicata in particolare, che pareva mettere di fronte a tutti i suoi limiti la crescente industrializzazione che ha caratterizzato l'Italia nel secondo dopoguerra. L'avanzare dello sviluppo sembrava mantenere in vita, sebbene in uno stato "agonizzante" una barbarie che sembrava essere non tanto la ripresentazione, ma la riproduzione di elementi sociali ancestrali e primitivi che venivano restituiti in un contesto diverso da quello in cui si erano sviluppati.

* Una prima versione di questo articolo è apparsa su «Basiliskos. Rivista di studi storico-umanistici», 2 (2015), pp. 13-36.

¹ E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 5 (prima edizione *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1958).

Lo sguardo con cui De Martino e la sua *équipe* si accostano alle resistenze di relitti *primitivi* nel mondo contadino lucano e poi pugliese, testimonia del tentativo di rompere con una tradizione positivista dell'antropologia, che proprio in Italia aveva avuto una certa affermazione tra l'Ottocento e il Novecento². L'approccio dell'etnografo o dello storico delle religioni di tipo naturalista portava a una forma di negazione della magia intesa nel suo senso più ampio. Non solo come presenza dei *poteri magici* legati al ruolo dello sciamanesimo in alcune formazioni culturali, ma anche come vero e proprio *mondo*, fatto di abitudini, istituzioni e relazioni sociali legate a quello che comunemente ma impropriamente può essere definito un *pensiero magico*. In verità, dalla definizione di magia come una forma di pensiero, De Martino si distacca fortemente. Il mondo magico infatti è un prodotto storico³ di un tempo che può insistere e ritornare. Questo mondo è conoscibile dall'etnologo attraverso gli strumenti storiografici. De Martino comprende che il mondo magico è un mondo esistente, reale, e ugualmente sono reali tutte le sue manifestazioni. Il tentativo di De Martino è quello di comprendere e spiegare quel mondo che opera attraverso un nesso mitico-rituale che nella civiltà industriale del XX secolo non esiste più, o almeno non in quella forma e con quella forza. La resistenza di un *mondo magico* in un tempo che non *sarebbe* il suo, va dunque indagata con gli strumenti che offre la civiltà moderna e la scienza etnografica, a patto che questa smetta di negare

² Questa ricostruzione è consapevolmente limitata. Per indagare la presenza del positivismo in Italia negli studi antropologici e le istanze che vi si oppongono, in realtà fin da subito – dunque ben prima dei risultati demartiniani – rimando ad alcuni studi fondamentali come C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, Roma, L'asino d'oro, 2013 (prima edizione Milano, Feltrinelli, 1983). In questo testo Gallini dedica uno spazio alla descrizione dell'ambiente della psichiatria ottocentesca in Italia, mettendone in luce tutte le caratteristiche di ambiguità. Nel tentativo, infatti, di costruire e rafforzare l'idea della psichiatria e della psicologia come scienze fortemente positive, si afferma l'interesse per quei fenomeni considerati metapsicologici presenti nella cultura delle classi subalterne che gli psichiatri tentavano di codificare o peggio di negare, reprimendone l'espressione attraverso la categoria di "soprannaturale" o "superstizione". Per quanto riguarda l'ambiente delle scienze religiose in Italia, segnalo, su tutti, l'importante testo di R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999. L'alternativa di De Martino è un metodo storiografico i cui primi approcci teorici vengono messi in luce già in E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941 e poi, in maniera più compiuta in Id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007² (prima edizione, Torino, Einaudi, 1948).

³ Mi limito a menzionare, anche senza commentarne i risultati, la recensione a *Il mondo magico* di B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in Id. *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 193-208 (ora in E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 242-253). Alla critica crociana De Martino risponde in *Morte e pianto rituale* (in particolare nell'introduzione), ma il tema della definizione della magia come *epoca storica* dell'umanità ritorna continuamente. Sul rapporto con Croce in merito a questo argomento si veda R. Solmi, *Ernesto De Martino e il problema delle categorie*, in «Il Mulino», VII, 1952, 1, pp. 315-327. Più di recente è tornato sull'argomento S. F. Berardini, *De Martino, Croce e il problema delle categorie*, in I. Pozzoni (a cura di), *Benedetto Croce. Teoria e orizzonti*, Villasanta (Mi), Limina mentis, 2010, pp. 327-375, e Id., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa, Ets, 2015. Per una visione complessiva del rapporto di De Martino con l'idealismo rimando a G. Sasso, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001.

la realtà di quel mondo che pure sembra riemergere dalle profondità più oscure delle opere e dei giorni della storia umana.

Lo strumento privilegiato per questo tentativo di comprensione è, abbiamo detto, un approccio storiografico che cerca l'origine di quei fenomeni che si trovano in Lucania sotto gli occhi dell'*équipe* etnografica guidata da De Martino. Le fatture, il pianto rituale e, più tardi e in Salento, la taranta, vengono ricostruiti alla luce delle loro radici nei miti agrari e in un tentativo di frenare e superare i momenti critici che la natura opponeva a un'umanità che fabbricava i suoi primi strumenti «materiali e mentali», scrive De Martino, per estendere e intensificare il potere del corpo umano nei confronti della realtà esterna⁴. Ma nel tentativo di tracciare quella che è una storiografia del mondo popolare subalterno⁵, nel corso degli anni De Martino si avvicina anche a strumenti diversi che si appoggiano alla parapsicologia per rintracciare non tanto il sorgere quanto il permanere delle strutture mitico-rituali in un quadro nel quale conta anche il rapporto del singolo individuo con la cultura di appartenenza⁶.

Si può descrivere, insomma, un percorso che dal tentativo di rendere oggetto di scienza alcune manifestazioni della cultura popolare, approdi a una valutazione critica del concetto di cultura e del rapporto che con essa istaurano gli individui. Ma soprattutto il problema che, a mio avviso, unisce questi due aspetti dell'opera di De Martino è la presenza di forme culturali diverse e apparentemente inconciliabili. In questo percorso, proprio i due terreni di osservazione privilegiati (la Basilicata prima, la Puglia poi) rappresentano le angolazioni dalle quali De Martino guarda al problema del mondo popolare subalterno e aprono possibilità di risoluzione che guardano all'istanza di liberazione del mondo contadino a cui è rivolta la dedica di *Morte e pianto rituale*.

Prospettive di ricerca etnografica in Basilicata

La Basilicata occupa un posto centrale, in particolare perché è il territorio nel quale il lavoro di Ernesto De Martino può finalmente appropriarsi dei metodi propri della ricerca sul campo. Lo sguardo realista, che ricerca nel rito la descrizione di rapporti sociali e culturali, trova fertili terreni di indagine proprio nel Mezzogiorno e in particolare in quelle zone che all'epoca erano le più depresse, fonte inesauribile di immigrazione per le varie "Coree" italiane ed europee⁷.

⁴ Cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 18.

⁵ Si veda Id., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, 3, pp. 411-435.

⁶ Sull'approccio di De Martino alla psicologia rinvio a Id., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in «Nuovi argomenti», XXXVII, 1959, pp. 4-48. Sull'importanza della psicologia e della parapsicologia nei viaggi di De Martino e della sua squadra, in particolare in Lucania, una figura centrale è Emilio Servadio, di cui parla Clara Gallini in C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di A. Talamonti, Lecce, Argo, 2008, pp. 7-38 (in part. pp. 12-14). Si veda anche B. Callieri, *Il rischio psicotico del simbolo* in C. Gallini - M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 225-235.

⁷ È d'obbligo citare a questo proposito l'inchiesta di F. Alasia - D. Montaldi, *Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati negli anni del "miracolo"*, Roma, Donzelli, 2010 (Milano, Feltrinelli, 1960); si

L'interesse per la Lucania è un secondo momento dell'interesse di De Martino per l'etnologia. Lo stesso autore, infatti, ricostruisce il suo impegno nei confronti dell'etnologia a partire dalle frequentazioni degli ambienti antifascisti e liberali radunati attorno alla figura di Benedetto Croce. Subito dopo, però, l'insoddisfazione maturata nei confronti di una proposta politica definita da De Martino mazziniana, porta l'autore di *Morte e pianto rituale* a cercare nel mondo contadino meridionale quel *soggetto di riferimento* che ponesse la ricerca etnografica di fronte all'urgente necessità di liberazione ed emancipazione che proprio la condizione delle popolazioni rurali richiedeva con forza⁸. L'interesse per la Basilicata, però, si affaccia – a quanto racconta De Martino – a partire dalla lettura del libro di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*⁹. Si apre, così, la vista nei confronti di un mondo in cui il ruolo stabilizzante del cristianesimo non è ancora del tutto sicuro, così come non sicura è la *presenza* umana, ovvero l'unità culturale dell'uomo che si oppone solidamente e con sicurezza alle incertezze della natura. La creazione di istituzioni culturali è ancora labile; la memoria deve essere affermata attraverso ritualità e pratiche che permettono di superare gli eventi critici e riprendere la costruzione di una vita sociale il più sicura e coesa possibile. Il pianto funebre rivela questo meccanismo, che De Martino aveva già messo a punto nel precedente libro *Il mondo magico*.

Clara Gallini racconta che la prima intuizione per un lavoro sul pianto funebre arriva a De Martino nel 1952 a Tricarico. Se, infatti, l'interesse per la Basilicata era ormai assodato, la spedizione lucana si muoveva nella raccolta di materiale attorno alla formazione di un mondo culturale legato a pratiche magiche. Questo materiale andrà a riempire, oltre ai diari e ai taccuini che sono stati raccolti nell'edizione dell'opera di De Martino, anche il volume *Sud e magia*, che uscirà nel 1959, successivamente a *Morte e pianto rituale*. Dalla ricostruzione della Gallini si vede la forza con la quale il problema del pianto funebre si impose all'attenzione dei ricercatori. Il pianto rituale, che dagli storici e dai letterati era stato trattato come mera forma poetica popolare, o peggio come una impostura ipocrita di partecipazione di una comunità al dolore del proprio vicino, asurgeva a tema di ricerca storiografica e antropologica perché rilevava un orizzonte simbolico-pratico nel quale i rapporti sociali di una civiltà si mostravano con tutto il loro valore storico e la loro realtà. Il pianto funebre mostrava, da un lato, i legami tra il cristianesimo e le civiltà precristiane in una terra nella quale il ruolo disciplinante del cristianesimo appariva più debole rispetto alla civiltà borghese; dall'altro, lasciava emergere la “verità” di legami sociali complessi, insicuri e diversi da quelli ai quali si era abituati. Inoltre, il pianto funebre

tratta di un lavoro nel quale i rapporti di dominazione tra “culture” differenti emergono in tutta la loro complessità e “tragicità”.

⁸ Sulla biografia intellettuale di De Martino si veda G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions parenthèses, Aix en Provence, 2009, e P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Roma, Carocci, 2008.

⁹ Questo racconto è riportato dallo stesso De Martino nel frammento che va sotto il titolo *L'opera a cui lavoro* e raccolto da Clara Gallini in E. De Martino, *L'opera a cui lavoro*, a cura di C. Gallini, Lecce, Argo, 1996, pp. 11-15.

presentava aspetti particolari: innanzitutto la difficoltà della riproducibilità; non sempre, infatti, il lamento poteva essere riprodotto, sia per una forma di superstizione (cantarlo al di fuori di una situazione di lutto porta sfortuna), sia perché non era tollerata la presenza di registratori in occasione di un funerale. La ricerca si svolge, dunque, sulla base di testimonianze riportate e di documenti scritti. Inoltre, e cosa più importante, il lamento funebre testimonia di una cupa disperazione e del tentativo di recuperare la memoria del passato per lasciarla agire nel presente e permettere agli uomini di riprendere il lavoro di tutti i giorni per addomesticare una natura che spesso (soprattutto nel territorio argilloso e brullo tra il Bràdano e il Sinni) si presentava ostile e perfida¹⁰. Il pianto funebre rivela, insomma, una particolare struttura dell'umano, ovvero quella necessità – non del tutto “corporale”, ma nemmeno completamente “mentale – di risolvere con strumenti culturali un momento critico, nel quale (per usare le parole di De Martino – la presenza umana si sente minacciata. Nel pianto funebre agiscono i tentativi di *distacco* da una crisi, e il rito è la pratica di questo distacco che agisce attraverso simboli e formule. Il corpo ne è coinvolto attraverso regole e discipline che nel caso della morte permettono di seppellire i defunti, ovvero di lasciarli vivi nella memoria e nel ricordo, per costituire e rafforzare il senso del tempo e della storia, rinnovando così il lavoro per le generazioni future. Le “sepulture”, istituto che già per Vico si ergevano a pilastri della civiltà, sono riconsegnate anche da De Martino a un ruolo fondativo della storia umana se non della stessa natura dell'uomo. Il comportamento e l'elaborazione culturale dell'esperienza della morte coinvolge inoltre temi importanti che sono stati affrontati ripetutamente dagli etnologi e coinvolgono il ruolo della festa e della celebrazione all'interno delle comunità umane e il mito del ritorno dei morti (mito che nel pianto funebre lucano lascerà una traccia riassorbita dalle pratiche rituali e dalle formule pronunciate nel lamento cantato); si tratta di temi che non solo concorrono a fondare la stessa scienza etnografica ma descrivono aspetti *originari* della natura umana; presupposto (quello di una natura umana) che non sfugge a De Martino¹¹.

Al centro del lavoro sul pianto funebre lucano, oltre che la ricostruzione genealogica storiografica dell'evoluzione della pratica rituale, dai miti agricoli passando per il paganesimo classico fino al pianto di Maria poi disciplinato nella cristallizzazione della dottrina cristiana¹², sta il problema del lutto. Su questo

¹⁰ Le notizie riportate dalla Gallini si trovano in C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. XXII-XXIV. Per quanto riguarda la testimonianza di De Martino rimando anche a E. De Martino, *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, in «Vie nuove», VII, 1952, 31, p. 19.

¹¹ Per quanto riguarda il tema della celebrazione e del ritorno dei morti è necessario citare l'importante lavoro di V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo, 2004 (Milano, 1959). Per una ricognizione sul tema nell'etnografia italiana si veda G. Charuty, *Morts et revenants d'Italie*, in «Etudes Rurales», 1987, 105-106, pp. 79-90.

¹² Da notare il ruolo centrale di Maria che nel Medioevo veniva spesso rappresentata come una lamentatrice, segno che la pratica del pianto rituale oltre ad essere diffusissima non era ancora stata scalfita dall'affermazione del pianto cristiano, nonostante i precedenti e forti tenta-

terreno De Martino recepisce i risultati della psicologia e allo stesso tempo se ne distacca. La questione è certamente complessa e prende le mosse dal testo di Freud, *Treuer und Melancholie*. Se nello schema freudiano il lutto – e la sua elaborazione che passava necessariamente per la sofferenza – manifestava la possibilità del compiersi di un distacco della *libido* (energia affettiva) che il vivo proiettava sul morto, in De Martino questo distacco è opera non più individuale ma sociale e profondamente umana. Sarebbe l'*ethos del trascendimento* che permette ai vivi di staccarsi dai morti e di *non passare con ciò che passa*, ovvero di non morire – innaturalmente – insieme a chi muore prima di noi¹³. Inevitabile, però, notare che De Martino prenda in prestito da Freud e da Janet uno schema di spiegazione del lutto che sebbene rinnovato mantiene sullo sfondo il problema della malattia mentale; problema che in qualche misura ritornerà anche in *Sud e magia*, che sarà superato ne *La terra del rimorso* ma che rimarrà presente nell'importante studio di Michele Riso e Wolfgang Böker, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*¹⁴.

Prima di tornare su questo argomento, occorre specificare che l'*ethos del trascendimento* è quell'elemento costitutivo della natura umana che permette di costruire sovrastrutture e strumenti culturali capaci di trascendere, cioè di superare, le situazioni critiche. È l'*ethos del trascendimento* che permette di affermare la presenza umana attraverso strumenti più semplici o più complessi, di costruire quell'ordine reale e culturale della natura che stabilizza la presenza umana nella natura e nel divenire che altrimenti ci sembrerebbe mutevole e inafferrabile. L'*ethos del trascendimento* permette di “fermare” il tempo, di fermare un divenire che ci minaccia, di rifarci a un orizzonte mitico in cui quell'occasione è stata *già* affrontata, per poi riproporre quel bagaglio di esperienze e di tecniche fruttuose. Questa sospensione, questa *destorificazione*, permette il recupero delle memorie mitiche e rituali che servono per governare la natura e superare le crisi¹⁵. Il

tivi di San Paolo. Su questo argomento, e sul ruolo dell'ebraismo e del cristianesimo, si veda il capitolo *Grandezza e decadenza del pianto antico*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 260-307. In particolare alle pp. 288-298 De Martino si sofferma sulla polemica cristiana rispetto alle sopravvivenze di riti pagani e arcaici. Su questo tema si veda anche C. Gallini, *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in C. Gallini - M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, cit., pp. 183-192; in particolare, a p. 191, il rapporto tra culture diverse che si trovano a convivere, si configura come un rapporto gerarchico, con un riferimento alla problematica gramsciana del potere: «Il significato della parola sincretismo è dunque per lo meno duplice: il prodotto sincretistico da un lato contiene nel proprio interno i segni del rapporto di forze in atto, dall'altro si iscrive in esso e contribuisce alla sua costruzione, in quanto maglia di una rete». Sulla peculiarità del cristianesimo è utile segnalare il testo di V. Petrarca, *Figure del tempo cristiano nell'antropologia di Ernesto De Martino*, in «Ricerche storico-bibliche», XXX, 2019, 2, pp. 11-34.

¹³ Cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 48-53.

¹⁴ M. Riso - W. Böker, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*, a cura di V. Lanternari - V. Di Micco - G. Cardamone, trad. it. di V. Di Micco Napoli, Liguori, 2000. (*Verhexungswahn: Aus der Psychiatrischen Universitäts-Klinik, Bern. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahnerkrankungen süditalienischer Arbeiter in der Schweiz*, Basilea, Karger, 1964).

¹⁵ A proposito della destorificazione e della natura di questo concetto nella riflessione di De Martino, cfr. M. Massenzio, *La ripetizione della ripetizione*, in C. Gallini - M. Massenzio, *Ernesto De Martino nella cultura europea*, cit., pp. 237-246.

rito funebre risponde, esattamente, a questo modello e rivela aspetti peculiari della riflessione di De Martino.

Il rito operante. Il lamento funebre.

Salta agli occhi, sia attraverso la lettura di *Morte e pianto rituale*, sia attraverso la lettura di *Sud e magia*, che il mondo mitico-rituale lucano appare più vivo che morto. La resistenza di un regime culturale di tipo magico si presenta agli occhi dello studioso in maniera prepotente, e questo per ragioni soggettive e oggettive. Certamente De Martino – come abbiamo accennato nel paragrafo precedente – trova in particolare nel cerimoniale del lutto un riferimento a qualcosa che ha a che fare costituzionalmente con l'essere umano: la morte mette in gioco gli aspetti più profondi della personalità di ciascuno e allo stesso tempo è un limite che ci è sempre e da sempre presente. Le forme di relazione con la morte mutano storicamente, questo è vero, ma il problema che la morte ci mette di fronte (non solo la fine della vita, ma la memoria di chi non c'è più e la continuazione della quotidianità) non è mai mutato. Il pianto funebre lucano con le sue crisi parossistiche e il suo recupero attraverso l'orizzonte protetto delle cantilene e dei movimenti del corpo svela chiaramente questa persistenza¹⁶. Ecco come si esprime De Martino, in un passaggio molto pregnante, rispetto al significato del lamento funebre:

Noi consideriamo il lamento funebre innanzitutto come una determinata tecnica del piangere, cioè come un modello di comportamento che la cultura fonda e la tradizione conserva al fine di ridischiudere i valori che la crisi del cordoglio rischia di compromettere. In quanto particolare tecnica del piangere che riplasma culturalmente lo strazio naturale e storico [...], il lamento funebre è azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico. Sempre in quanto tecnica del piangere il lamento funebre antico concorre, nel quadro della vita religiosa, a mediare determinati risultati culturali; ciò significa che attraverso i modelli mitico-rituali del pianto sono mediamente ridischiusi gli orizzonti formali compromessi dalla crisi, e cioè l'*ethos* delle memorie e degli affetti, la risoluzione poetica del patire, il pensiero della vita e della morte, e in genere tutto il vario operare sociale di un mondo di vivi che si rialza dalle tombe e che, attingendo forze dalle benefiche memorie di ciò che non è più, prosegue coraggiosamente il suo cammino¹⁷.

Per poter fare scienza e per “storicizzare” questa funzione del lamento funebre, bisogna riuscire a vederlo come rito in atto, con tutte le sue valenze. Il documento che permette all'etnografo di vedere questi elementi è quello che De Martino chiama il «relitto folklorico». Solo in quest'ambito si può vedere

¹⁶ Lo stesso si può dire del problema rilevato in *Sud e magia*. La persistenza del mondo magico rivela una dimensione costitutiva dell'essere umano che De Martino non nega, anzi afferma. Si tratta dell'insicurezza ancestrale di imporre la propria presenza sulla natura, ovvero di trasformare la natura secondo i propri bisogni; questa insicurezza nell'epoca moderna tende a scomparire, ma mai del tutto.

¹⁷ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 55-56.

«l'istituto culturale nel suo reale funzionamento»¹⁸. Allora, se De Martino si preoccupa di rintracciare le radici storiche della sopravvivenza della ritualità in particolare nei riti agrari arcaici, è pur vero che questa ricerca storica serve solo per riportare agli occhi dello studioso le funzioni del mito e del rito che si ritrovano nei *relitti* ancora operanti¹⁹. Ancora una volta, l'etnografia di De Martino raccoglie dati per porre il problema della persistenza di un arcaico che al di fuori del suo ristretto orizzonte culturale non può servire più; si tratta, in definitiva, del problema del sottosviluppo nella civiltà industriale. La Basilicata si propone come terreno di ricerca privilegiato perché agli occhi di De Martino e della sua *équipe* il rito del lamento funebre e in generale le operazioni mitico-rituali del mondo magico si presentano ancora non indebolite del tutto dalla sovrapposizione cattolica. Il lamento funebre lucano sembra ancora vivo, soprattutto – se non esclusivamente – nei ceti contadini, rendendo visibili le profonde differenze di classe che nell'Europa del secondo dopoguerra erano lontane dal ricomporsi; ancor di più nelle espressioni culturali dei territori in cui la civiltà rurale arretrata imponeva la sua presenza. De Martino parte dalla considerazione che proprio all'interno del mondo contadino coesistessero due modi di patire la morte, quello dei poveri – che si rivolgono alle pratiche del lamento rituale – e quello dei signori che lo disprezzano come residuo superstizioso o lo classificano come espressione di persone incolte. La testimonianza di Adelina, registrata dalla squadra di ricerca, dimostra questa coesistenza. Adelina, contadina di Valsinni, descrive quello che avviene nel cimitero il giorno dei morti e riporta la presenza dei contadini e delle «persone per bene» vicino alle tombe dei propri cari, intente a piangere i loro morti. Alla domanda se anche i «signori» piangono, Adelina risponde: «Le persone per bene vanno al cimitero, ma non piangono. [...] Nel cuore loro piangono, ma le bocche, le bocche non piangono». A una richiesta di chiarimento, Adelina specifica: «le persone ricche piangono, sì, ma non come noi pacchiani. Noi che siamo villani, contadini, piangiamo di più. I ricchi qualche volta piangono pure, ma dicono due o tre parole, poi hanno il conforto della altre persone per bene e si rassegnano»²⁰. È

¹⁸ Ivi, p. 56.

¹⁹ Nello specifico, l'analisi di De Martino si preoccupa di rintracciare nei riti delle civiltà agrarie gli elementi che sopravvivono fino al lamento funebre lucano e che si riferiscono alla cosiddetta «passione vegetale». Si tratta di riti che si appoggiano a una narrazione mitica per cui si propizia la crescita della pianta appena seminata la cui crescita non era assicurata, a causa di una tecnica agricola ancora incerta. Il mito e la ripetizione rituale serviva ad avere fiducia nelle tecniche agricole sviluppate e continuare il lavoro nei campi, anche dopo la raccolta della pianta (che equivaleva alla morte), aspettandone fiduciosi la crescita (risurrezione). L'importanza di questi riti si comprende anche nel momento in cui li si connette con lo stretto orizzonte politico, economico e culturale attorno al quale ruotava la vita quotidiana delle civiltà arcaiche. Sulla ricostruzione storica dei riti funebri si veda E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 214-259. Per quanto riguarda il nesso tra cultura ed economia rimando ancora una volta a V. Lanternari, *La grande festa*, cit. che si preoccupa di descrivere il nesso fra i regimi economici delle civiltà e le forme e le modalità dei riti di passaggio, in particolare legati al capodanno. Vi si trovano, nonostante si parli di civiltà anche geograficamente molto lontane, temi e problemi propri dell'impianto di De Martino.

²⁰ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 73.

possibile, dunque, avere molte notizie (anche se non sempre osservabili direttamente) delle abitudini legate al lamento lucano. De Martino rileva come esso sia un fenomeno essenzialmente femminile (tranne poche eccezioni come a San Giorgio Lucano), diffuso per lo più tra donne anziane (segno di un iniziale declino del rito); inoltre, quasi mai si ricorre a lamentatrici prezzolate. Se avviene che non tutte le lamentatrici siano parenti del morto, questo dipende dal fatto che molte donne accorrono al lutto per rinnovare un lamento per un proprio defunto. Il rito privato assurge così a una funzione individuale e collettiva: individuale perché ciascuno ripercorre il proprio lutto superandolo ed elaborandolo nuovamente; collettiva perché i funerali diventano occasione di memoria per una piccola comunità fatta di parenti e comari che si associano ai lutti reciproci. Ma l'aspetto più interessante è che il lamento lucano presenta pochi riferimenti alla cultura cristiano-cattolica: Gesù, la Madonna e i Santi appaiono pochissimo, se non per nulla, e la loro autorità non scalfisce il tema principale della ribellione contro la morte. Il lamento funebre, dunque, a differenza di altri prodotti folklorici nei quali sono presenti le modificazioni di duemila anni di storia cattolica e cristiana, non offre quei sincretismi religiosi propri del cattolicesimo popolare, ma conserva con una certa fedeltà i tratti del rituale antico. L'orizzonte mitico nel quale si muove il lamento funebre lucano «è ancora essenzialmente pagano», come dimostra anche l'idea di un al di là nel quale continua la vita mondana, sebbene in modo «evanescente»²¹. Questa peculiarità viene fatta risalire al fatto che, a differenza di altre forme rituali, la Chiesa cattolica ha sempre rifiutato il compromesso con l'idea di morte pagana, e dunque il lamento funebre non è rientrato in quell'opera di assorbimento storico-culturale che ha caratterizzato la lenta ma inesorabile penetrazione del cattolicesimo²².

Il lamento rituale si presenta come un «discorso protetto», dove la metratura dei versi e alcuni *topoi* letterari ricorrenti permettono di piangere e allo stesso tempo volgere l'attenzione a quello che succede intorno e dunque ritornare a occuparsi della quotidianità, o almeno essere presenti nelle cose di tutti i giorni. Il lamento in quanto rito permette di superare gli estremi di inattività di fronte alla morte: l'esplosione parossistica (che non di rado presenta gesti di autoleisionismo), e l'ebetudine stuporosa (quella che in alcuni villaggi lucani viene chiamata *attassamento*). Entrambe queste forme denotano un distacco dal mondo della persona colpita dal lutto, ne decretano l'assenza e l'incapacità di affrontare la propria storia che in quel giorno si presenta col volto più terribile e spaventoso. Il pianto rituale si rivela, secondo De Martino, come un meccanismo di *destorificazione*; attraverso il rito si sospende l'aspetto più emotivo dell'evento e si rientra in una disciplina precisa. Il pianto dei "cafoni" è proprio questo: un pianto pubblico, non intimo, ma disciplinato. Il pianto intimo non è possibile. Contesti non del tutto contaminati dal cristianesimo e nei quali si determinano situazioni di forte dipendenza tra membri di famiglie contadine do-

²¹ Ivi, p. 76.

²² *Ibidem*.

ve ciascuno ha il proprio ruolo, si trovano a dover affrontare la morte attraverso una disciplina estrinseca, imposta, che permetta di *piangere come se piangesse qualcun altro*. Questo meccanismo è lo stesso meccanismo del mito: ogni rito ripete una narrazione mitica e permette di ricostruire una situazione fuori dalla storia quotidiana nella quale è qualcun altro che si trova a fronteggiare il momento che mette in crisi la comunità. Nei riti agrari, spiega De Martino, è qualcun altro – un dio, un eroe – che taglia la pianta e che assicura la comunità, ancora incerta, che questa pianta ricrescerà dopo la semina. La penetrazione del cristianesimo e del mito di Cristo, che nelle zone rurali lucane è stata più pervasiva tra le famiglie inurbate, rassicura sulla resurrezione e sull’immortalità. Il lutto è doloroso ma sopportabile. I contadini che osserva De Martino e di cui si augura l’emancipazione socio-economica, non riescono a sopportare la morte di un membro della loro famiglia.

L’etnografo, che osserva la lamentazione in atto non può sottrarsi all’impressione, soprattutto in dati momenti, che si tratti di un pianto senz’anima, inattuale, destorificato, come se non fosse la lamentatrice a piangere, ma un’altra, o quasi un’altra, anonima e sognante che piangesse in lei per un generico e anonimo «*si muore*», secondo gli schemi di un impersonale «*si piange così*»²³.

La conquista di questa protezione permette di mantenere la lamentatrice in una sorta di stato *onirico*, perché la ritualità del pianto «attenua l’asprezza della situazione storica reale». Non è raro, infatti, osservare le lamentatrici alternare o inserire nei lamenti cantilenati istruzioni o commenti legati alla quotidianità e rivolti agli ospiti, o ai familiari. Questo atteggiamento, che da altri osservatori era stato scambiato per un indizio di *ipocrisia* del lamento funebre, da De Martino viene utilizzato come prova del funzionamento destorificante del rito²⁴.

Il lamento funebre non è intimo, non è un pianto sommesso che esprime la soggettività del lutto; non si piange *dentro*, perché se così fosse la situazione sarebbe incomprensibile. Il “cafone”, come ha spiegato Adelina, piange *di più*; non come il signore che piange rassegnatamente perché – oltre al conforto delle persone per bene – ha il conforto del mito di Cristo che sconfigge la morte e che offre salvezza e redenzione. Ma la prospettiva di liberazione che pone De Martino quando si augura per i contadini lucani un altro modo di piangere non è una prospettiva religiosa. Si tratta in realtà di acquistare quella sicurezza per cui anche la morte può essere superata e interiorizzata attraverso la memoria dei vivi, qui ed ora.

²³ Ivi, p. 82.

²⁴ De Martino fa l’esempio di una lamentatrice di Ferrandina, che inserisce nel testo del lamento funebre un rimprovero ai figli che giocano con la bilancia. Su alcuni aspetti del lamento funebre, legati al problema della presenza e all’affermazione *sociale* della presenza umana si veda A. Signorelli, *Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L’asino d’oro, 2015.

L'esempio emancipatorio di lutto che propone De Martino è il costume laico che ritrova nelle lettere dei condannati a morte per la resistenza o dalla repressione nazi-fascista. Non si tratta di idee laiche sulla morte, ma di un *ethos*, di un costume popolare assunto da chi è passato per l'esperienza emancipatoria del movimento operaio e per l'esperienza della resistenza²⁵. In queste testimonianze la morte è un passaggio necessario e i condannati – che hanno il triste privilegio di essere avvisati in anticipo della loro dipartita – possono avvertire i loro cari di non cedere alle lusinghe superstiziose dei miti popolari. I morti non ritornano, non vegliano, non aspettano. Al massimo rimangono nella memoria, prima dolorosamente poi piacevolmente; i vivi possono solo accelerare questo passaggio e far sì che il ricordo dei propri cari sia stimolo per un miglioramento delle condizioni di vita di tutti. È l'uomo, con le sue azioni e le sue scelte, che costruisce il di sé e può trasformare la sua morte in qualcosa che si rielabora culturalmente nelle memorie dei vivi e di chi rimane.

Mi sembra particolarmente indicativa, tra le lettere che riporta De Martino, quella di un tipografo Boemo di nome Jaroslav Dolák, fucilato dai nazisti, che si rivolge alla moglie: «Sii felice nella tua vita e calma nei tuoi sogni, dimentica tutto, fanciulla mia, perché il cielo non esiste e l'inferno non esiste, e sulla terra non ci incontreremo più». È questo tipo di emancipazione che De Martino – e noi con lui – augura alle contadine e ai contadini lucani, non la conquista del pianto somnesso e religioso dei signori, ma la consapevolezza della propria forza nel trasformare un mondo ancora troppo ostile.

Il rito morente: l'esempio della taranta pugliese

Lo studio dedicato alla taranta pugliese seppure in continuità con il lavoro di *Morte e pianto rituale*, si volge a un rito diverso, non senza conseguenze. De Martino si sposta in Salento e lì indaga un fenomeno che, a differenza del pianto funebre, risulta un vero e proprio relitto folklorico, quasi completamente svuotato. Abbiamo detto che il lamento lucano andava a mano a mano declinando, ma la sua impermeabilità alla mitologia cristiana testimoniava ancora la sua forza e ne faceva un documento privilegiato per valutare l'importanza del rito. La stessa cosa viene osservata a proposito del mondo magico in Basilicata. In *Sud e magia*, infatti, De Martino si preoccupa di analizzare le figure dei guaritori e delle fattucchiere, dando testimonianza dell'utilizzo di pratiche e di riti magici ancora utilizzati e diffusi. Ne *La terra del rimorso*, invece, il discorso cambia pur rimanendo in continuità con i capisaldi della riflessione di De Martino²⁶. Il testo merita un esame approfondito e presenta delle caratteristiche estremamente peculiari che lo rendono di per sé un oggetto di studio. Non volendo, però, dilungarmi a riferirne tutti gli aspetti, mi limito a citarne una delle tesi di fondo. A differenza di quanto De Martino osserva in Basilicata, la realtà salentina si presenta diversa, non tanto dal punto di vista economico e sociale (perché pure

²⁵ E. De Martino, *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, in «Nuovi argomenti», 1955, 12, pp.1-33 (in particolare pp. 24-30).

²⁶ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 2013 (Milano, 1961).

si tratta di una terra in cui emergono tutte le difficoltà e le arretratezze del Mezzogiorno) quanto dal punto di vista della storia culturale e religiosa. Il documentario *La taranta*, diretto da Gian Franco Mingozzi e con il commento di Salvatore Quasimodo²⁷, inizia con l'immagine della terra e del sole. Ma il sole è una specie di incendio che arde un suolo brullo, non argilloso come quello dei calanchi, ma spaccato e secco.

Questa è la terra di Puglia del Salento, spaccata dal sole e dalla solitudine, dove l'uomo cammina sui lentischi e sulla creta, scricchiola e si corrode ogni pietra da secoli. Anche le pietre squadrate, tirate su dall'uomo, le case grezze, le chiese destinate alla misura del dolore e della speranza seccano e cadono nel silenzio. Avara è l'acqua a scendere anche dal cielo, gli animali battono con gli zoccoli un tempo che ha invisibili mutamenti. I colori sono bianchi, neri, ruggine. È terra di veleni, animali e vegetali. Qui esce nella calura il ragno della follia e dell'assenza, si insinua nel sangue di corpi delicati, che conoscono soltanto il lavoro arido della terra, distruttore della minima pace del giorno. Qui cresce tra le spighe del grano e le foglie del tabacco la superstizione, il terrore, l'ansia di una stregoneria possibile, domestica, i geni pagani della casa sembrano resistere ad una profonda metamorfosi tentata da una civiltà durata millenni.

Questo testo di Quasimodo non sembra distaccarsi dall'impianto che abbiamo lasciato in Lucania. L'orizzonte in cui si muove De Martino è sempre quello, coerente, del sottosviluppo del Mezzogiorno, ma analizzato dal punto di vista storico-culturale. Il tentativo, pur con le differenze che caratterizzano il lavoro in Basilicata e il lavoro in Puglia, è quello di mettere la ricerca etnografica a servizio di un tentativo di liberazione del mondo subalterno. Laddove l'uomo resta prigioniero di retaggi culturali arcaici che si sgretolano lentamente, sotto i colpi della civiltà industriale, ma non sembrano destinati a cadere o a essere consapevolmente abbattuti (come le pietre del Salento, o il terreno argilloso della Basilicata che scivola e si consuma inesorabilmente), l'etnografia deve avere il compito di dare consapevolezza della profondità culturale del Sud Italia, per superarla in un tentativo di partecipazione delle masse contadine alla loro stessa liberazione. De Martino non può, non vuole, non sa, dare soluzioni politiche o immediate per compiere questo passaggio; può, vuole e sa – però – rompere con i pregiudizi degli studiosi della cosiddetta “questione meridionale” e fornire un punto di vista sullo stato del Meridione più completo e profondo, trasmettendo una vera e propria ansia di liberazione. *La terra del rimorso* non va in direzione diversa, anzi conferma i dati di cui si era andato convincendo De Martino, ma lo spettacolo che si offre all'etnologo e la tradizione interpretativa del fenomeno della taranta sono diversi rispetto al lamento funebre. Così, il bagaglio metodologico della squadra di ricerca deve arricchirsi²⁸. Secondo l'idea

²⁷ Il documentario, del 1962, è ispirato al libro di De Martino della cui consulenza si è avvalso il regista.

²⁸ Una prospettiva interessante rispetto alle differenze tra *Morte e pianto rituale* e *La terra del rimorso* si trova in P. Cherchi, *Il cerchio e l'ellissi. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolvienti dell'autocritica*, Cagliari, Aisara, 2010. Secondo Cherchi la prospettiva cambia. Ne *La terra del rimorso*, lo schema freudiano presente in *Morte e pianto rituale* diventa

di De Martino, la cultura è un tutto unico al quale si riferiscono gli strumenti di cui si dotano gli uomini e che diventano *istituti culturali*. Le documentazioni letterarie, le discipline del corpo, i ritmi musicali e la storia e la geografia del luogo, diventano protagonisti di una categoria di cultura che si forma attraverso tutto ciò che riguarda l'intervento dell'uomo sul mondo esterno e sulla propria plausibile animalità che rischia di lasciarlo senza memorie e senza speranza di lasciare una traccia del suo passaggio. Per affermare questa concezione, De Martino ha dovuto prima di tutto smontare un'idea riduttivista delle pratiche magiche e in generale delle pratiche popolari, lasciando vedere come la cultura del mondo subalterno avesse una sua autonomia e dei codici ancora riconosciuti, sebbene certamente impoveriti dalle condizioni sociali e dall'intervento di forze culturali dominanti (cristianesimo, economia capitalista, cultura borghese). Adesso, però, di fronte al fenomeno del tarantismo, De Martino si trova di fronte a codificazioni più complesse. Attorno al XVII secolo, infatti, il tarantismo fu classificato e studiato da una cospicua letteratura medica che lo riduceva a una forma di malattia. Nel passaggio dal Rinascimento all'Illuminismo, quando cioè un mondo pensato e misurato in termini qualitativi lascia il posto a un mondo misurato dalle scienze quantitative, quando una concezione magico-animista contribuisce a fondare la concezione scientifica, autosuperandosi, quel mondo culturale di cui la magia era ancora espressione comincia a retrocedere a mondo subalterno, a folklore. In particolare in Puglia, nel Settecento si compie e si accelera quella sostituzione del simbolo della taranta con la figura di San Paolo. Il tarantismo perde molte delle sue caratteristiche, schematizzandosi e lasciandosi assorbire dal cristianesimo. L'orizzonte mitico-rituale si assottiglia e tende a rimanere inefficace. Il rito classico della taranta, che prevede la guarigione dalla possessione del demone attraverso la musica, spesso non avviene, lasciando il tarantato o la tarantata ancora preda di una angoscia che può risolversi nella cappella di San Paolo a Galatina, dove il sincretismo religioso tra culti orgiastico-dionisiaci e culti cristiano-cattolici pende chiaramente in favore dei secondi.

De Martino rivela che esistevano, nell'Europa medievale e rinascimentale, numerosi episodi di *epidemie coreutiche*, ovvero di comportamenti irrazionali dovuti o veicolati attraverso la musica, il canto e la danza. Il cosiddetto ballo di San Vito o di San Giovanni, con cui venivano classificati episodi di questo genere che si verificavano in nord Europa si presenta come un simbolo molto più

più complesso. Innanzitutto, si interiorizza, perché la ripetizione culturale del rito è molto legata alle esperienze singole dei soggetti intervistati e al loro *cattivo passato* che ritorna (ri-morde, appunto). L'espressione culturale e sociale, invece, rimane legata allo strumento di riscatto che è il nesso mitico-rituale legato al simbolismo ancora forte (sebbene molto semplificato, rispetto alle documentazioni medievali) della taranta. L'aspetto simbolico, che nel lamento funebre lucano non pareva emergere, poiché il nesso mitico-rituale era tutto schiacciato sulla pratica del rito, torna prepotentemente e – secondo Cherchi – fornisce a De Martino risultati più completi. Il passo avanti che De Martino compirebbe rispetto al suo rapporto con Freud, sta proprio nel riuscire felicemente a coniugare – attraverso l'orizzonte simbolico che offre il tarantismo – la psicologia dinamica e la prospettiva storico-culturale riuscendo a portare Freud oltre se stesso e la scienza psicanalitica oltre le sue classiche acquisizioni (pp. 380-400).

povero culturalmente rispetto alla taranta, attorno alla quale, rileva De Martino, dovevano coagularsi le memorie, le speranze e i rimorsi di una civiltà. Rintracciandone le origini antichissime, inoltre, si vedeva chiaramente la derivazione della taranta dai culti pagani, e se ne stabiliva un forte valore sociale, che permaneva ancora vivace nell'età dell'Illuminismo²⁹. Il simbolo della taranta porta con sé un'eredità complessa e pesante che proviene dai culti coreutici di tipo dionisiaco. A mano a mano che questi culti vengono erosi l'orizzonte simbolico si impoverisce; eppure saranno solo i colpi inferti dall'Illuminismo e dal Cattolicesimo post-tridentino che riusciranno a scalfire completamente questo orizzonte mitico-rituale relegandolo a pratica residuale, a relitto folklorico, che resiste solo in virtù delle condizioni arretrate di vita dei contadini meridionali.

Con lo sviluppo della letteratura medica sull'argomento si assiste alla lotta tra due tendenze: la prima è quella di spiegare il fenomeno del tarantismo con un ingenuo materialismo, riducendo le manifestazioni deliranti al morso di un certo tipo di ragno velenoso³⁰; la seconda è quello di ritenere il fenomeno del tarantismo un vero e proprio disordine mentale³¹. Fino a questo momento, la cultura magica aveva ancora permesso al tarantismo di conservarsi, nonostante gli attacchi della chiesa cattolica. Quando, però, la taranta viene schiacciata sotto i colpi della scienza, ecco che il cattolicesimo riesce finalmente a portare a compimento la lenta opera di erosione che si era prefisso fin dai tempi di San Paolo. De Martino sintetizza questo passaggio molto efficacemente, partendo proprio da una coesistenza tra tarantismo e cattolicesimo, nella quale il primo elemento entra in contatto con il secondo senza soccombere.

Come episodio interno della civiltà cristiana il tarantismo entrò in vario rapporto con le sue forme egemoniche di vita culturale, legandosi in modo particolare con la magia naturale cui forniva un esempio caratteristico di occulte influenze [...]. Quando però la nuova scienza dissolse il mito della taranta, e l'Illuminismo napoletano – dal Cornelio al Serao – recise ogni legame della credenza popolare con le spiegazioni della magia naturale, il tarantismo entrò in crisi ed ebbe inizio il suo declino. Su un altro piano, e con più diretta influenza disgregatrice, operò il tentativo di riassorbire il tarantismo nel quadro delle guarigioni miracolose operate nella cappella di S. Paolo in Galatina: qui

²⁹ La storia del simbolo della taranta è lunga e complessa e si snoda a partire dai culti dionisiaci della Magna Grecia, percorre l'età ellenistica riproponendosi in alcuni *topoi* letterari, ricompare nel tentativo del Senato romano di vietare questi riti, evidentemente – nota De Martino – intrisi di valore politico, fino alle censure cattoliche, che però sembrano non avere effetto fino al Settecento. Nel corso di questi secoli, però, il sistema simbolico dei culti coreutici si impoverisce e si schematizza, fino a coagularsi nella sola figura del ragno che agisce attraverso il suo morso. Cfr. Id. *La terra del rimorso*, cit. in particolare tutta la seconda parte. Sul tema del simbolo, è importante considerare quanto scritto da Clara Gallini, nel suo *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 2016 (1990); e anche R. Di Donato, *Etnografia e storia del tarantismo*, in «La ricerca folklorica», 2013, 67-68, pp. 59-62.

³⁰ Esponente di questa interpretazione è il gesuita Athanasius Kircher (1602-1680).

³¹ Tra i primi a formulare questa ipotesi è il medico cosentino Tommaso Cornelio (1614-1684). Per la ricostruzione di questi passaggi, si veda E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., cap. VI.

infatti la stessa forma tradizionale del rito, la terapia coreutico-musicale, incontrò sempre maggiori difficoltà di realizzazione. Si venne compiendo così l'ultimo passo: disarticolato il nesso organico e culturalmente condizionato fra crisi ed esorcismo coreutico musicale, entrato in aperto conflitto il simbolo della taranta con tutte le forme egemoniche di vita culturale e con i valori che in esse si esprimevano, il tarantismo si avviò a recedere a malattia, restringendo via via l'efficacia storicamente condizionata dei suoi orizzonti di ripresa e di reintegrazione³².

Così, tutto il fenomeno viene ridotto a un relitto. L'esorcismo musicale, che libera il "paziente" dal tarantismo e che è parte integrante del mito e dell'esecuzione del rito, non può più essere realizzato nella cappella di San Paolo per questioni logistiche. Proprio questo rappresenta il compimento della riduzione del male a disordine psichico soggettivo, piuttosto che il passaggio attraverso la letteratura medica che individua nel ragno la causa del male. Finché il tarantismo viene trattato come una malattia, è ancora possibile ipotizzare che l'esorcismo musicale sia una cura; sebbene questa ipotesi diventa residuale con l'affermarsi della nuova scienza, può tuttavia sussistere grazie anche a una letteratura medica medievale ancora utilizzata nel XVI e nel XVII secolo. Ma quando il fenomeno viene classificato come fenomeno psichiatrico, da una scienza ancora acerba e che ricercava nel soggetto la causa del male e la possibilità della cura, ecco che tutto il valore sociale del tarantismo viene a cadere. Per questo gli esorcismi musicali di fronte ai quali si trova l'*équipe* di De Martino, spesso non funzionano o – se funzionano – sono decisamente più poveri e scarni e si caratterizzano come fenomeni tendenzialmente rari e in via di definitiva scomparsa.

A differenza del pianto funebre, dunque, il tarantismo può definirsi una pratica superata. Allora, la liberazione che tanto si auspicava De Martino per le contadine lucane è avvenuta? Non possiamo dirlo; non solo perché dalla lettura dei testi non ci sembra che le condizioni dei contadini salentini siano più sicure di quelle dei contadini lucani, ma anche perché la tendenza rimaneva quella di considerare queste forme di cultura popolare alla stregua di disordini psichiatrici. Il tarantismo, in realtà, appare un fenomeno folkloristico, inefficace, la cui resistenza non manifesta un progresso reale nelle condizioni di vita, ma al contrario il profondo disagio di chi – privo di strumenti di riscatto – si aggrappa nella sua solitudine a un relitto vuoto.

Il problema psichiatrico

Le differenze tra il lamento funebre e il tarantismo – pur nella coerenza profonda dell'impianto e del metodo di De Martino – lasciano emergere un problema che a prima vista è estrinseco rispetto al discorso che ho provato ad argomentare in questo contributo. Si tratta, appunto, del problema psichiatrico, e dell'interpretazione psicopatologica delle credenze popolari.

³² Ivi, pp. 298-299.

La prima appendice del libro *La terra del rimorso* è una serrata critica all'interpretazione psichiatrica del fenomeno del tarantismo. Il tarantismo non è una malattia mentale; ma nonostante questa decisa negazione, è un fenomeno che ha a che fare con alcuni aspetti psicologici legati a una condizione culturale ed esistenziale che va indagata storicamente. Il contributo di Giovanni Jervis, che funge appunto da appendice, è un testo che andrebbe analizzato e commentato con molta attenzione perché vi si ritrovano questioni presenti nel movimento antipsichiatrico italiano e nella psichiatria critica americana. Soprattutto, però, segna un'acquisizione e un'elaborazione originale dei temi relativi alla ancora giovane etnopsichiatria³³.

Jervis, nel suo contributo, rileva come la psichiatria si sia sempre confrontata con il problema della società; piuttosto, sono le risposte a questo problema che caratterizzano indirizzi scientifici diversi se non opposti. In particolare, la psichiatria ha di fronte due possibilità: può negare l'influsso della società nella definizione dello stato di anormalità (riducendo il disturbo mentale a un disturbo fisiologico), oppure può rintracciare la causa della nevrosi o della psicosi nelle repressioni sociali rispetto a quella che è una natura umana che viene negata. È questa l'interpretazione di Freud, secondo quanto dice Jervis. Il punto sul quale insiste Jervis è la complicazione dell'approccio puramente sociologico quando lo sguardo psichiatrico si poggia su un sistema culturale fondamentalmente diverso dal nostro, come è quello del Mezzogiorno d'Italia che la squadra di De Martino esaminava. L'approccio tipicamente freudiano (le nevrosi nascono da un conflitto tra cultura e natura) risultava riduttivo se messo a confronto con esperienze che individuavano l'origine delle nevrosi e delle psicosi nel contrasto profondo tra alcuni aspetti delle formazioni culturali e le scelte e le determinazioni degli individui³⁴. Ci si rende conto, insomma, che la società è un complesso di leggi e imposizioni contraddittorie, e che la nevrosi nasce dalla mancata risoluzione di queste contraddizioni interne. Ciascuno è dunque esposto al "modello umano" "proposto" (o imposto) società in cui vive. Si tratta,

³³ G. Jervis, *Appendice I. Considerazioni neuropsicologiche sul tarantismo*, in E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 303-319. Sul movimento dell'antipsichiatria (o psichiatria critica) in Italia, segnalo il volume di J. Foot, *La "Repubblica dei Matti". Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, trad. it. di E. Basaglia, Milano, 2014. Sulla natura dell'etnopsichiatria e sul suo essere uno strumento critico rispetto alle dinamiche di dominio delle culture egemoniche, si veda il volume di R. Beneduce, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio, cultura*, Roma, Carocci, 2007. Segnalo inoltre un utile contributo su Devereux di V. Carofalo, *La gamba di Tamerlano. Contestualizzazione del simbolo e prospettiva metaculturale nell'etnopsichiatria di Georges Devereux*, in «Scienza & Filosofia», 2014, 11, pp. 160-176 <http://www.scienzaefilosofia.it/res/site70201/res679419_13-CAROFALO-11.pdf>.

³⁴ Jervis fa riferimento in particolare alle figure di Erich Fromm e Karen Horney. In particolare, scrive Jervis, «Da un punto di vista psichiatrico (e bisogna ricordare che l'indagine psichiatrica e la ricerca di una base oggettiva per la definizione di normalità rimasero spesso al centro di questi studi) fu il concetto di nevrosi a essere più radicalmente trasformato: l'insoluto contrasto interiore che causa l'emergere del sintomo nevrotico non apparve più da riportare a conflitti fra natura e società, fra istinto biologico e repressione tribale, ma più semplicemente a conflitti interni fra condizionamenti contraddittori. Si giunge così allo studio dell'oggettiva contraddittorietà di certi condizionamenti sociali». Cfr. G. Jervis, *Appendice I*, cit., pp. 306-307.

però, spesso di sollecitazioni e di stimoli il cui soddisfacimento viene negato nello stesso momento in cui viene posto come obiettivo necessario e raggiungibile. La società, o meglio la cultura egemonica espressa da una data formazione sociale, rovescia, insomma, ciò che viene negato, affermandolo idealmente come modello. Il modello dell'uomo di successo, misurato sulla quantità e la qualità di ciò che consuma, che dunque è in grado di soddisfare tutti i “suoi” desideri (che sono poi desideri sociali) attraverso il denaro, viene negato dal denaro stesso, che non è equamente distribuito in virtù della sua funzione di misura del valore di scambio di una merce³⁵. Jervis, cita e parafrasa i risultati di Karen Horney, secondo il quale la contraddizione della società sta nell'affermazione di una libertà individuale alla quale non segue una libertà reale rispetto a quelle che sono le scelte principali della nostra vita e che presupporrebbero a un soddisfacimento pieno delle nostre aspirazioni storicamente determinate. Conclude Jervis:

La nevrosi è dunque conseguenza dello scacco che alcuni individui subiscono nel tentativo di rispondere adeguatamente alle richieste e ai tabù di ordinamenti sociali che concedono ai singoli l'illusoria libertà del lecito individuale, ma non la libertà più sostanziale di un futuro diverso³⁶.

Così, insomma, nella privazione della libera scelta sul proprio futuro e nella percezione di un destino inevitabile, ma allo stesso tempo nella impossibilità della rassegnazione a questa *imposizione*, sta tutta l'esistenza dell'essere umano e – inevitabilmente – il parossismo stesso della personalità: la messa in discussione di se stessi nelle nevrosi e nei “comportamenti abnormi”.

Sembrerebbe che in fondo questo approccio possa essere quello adatto alla spiegazione della resistenza di un comportamento primitivo (*abnorme*) in sistemi culturali non integrati. Jervis nega questa possibilità; da un certo punto di vista a ragione. I conflitti che vengono indagati come interni a una cultura finiscono col non prendere in considerazione il rapporto tra una cultura che viene negata, e un'altra che si impone. Certo, i motivi che vengono evidenziati nel passo citato sono pur presenti nelle esternazioni del mondo culturale subalterno, ma l'applicazione di questo tipo di schema non permette da solo di indagare molti altri motivi che concorrono alla formazione di un orizzonte culturale condiviso, sia esso dominante oppure subalterno. Rimane ancora difficile – per lo psichiatra – giudicare un fenomeno delicato come quello della *anormalità* attraverso i meccanismi e le difese di una cultura alla quale non appartiene. Inoltre, se il centro rimane la psichiatria, si incontra il rischio di affrontare certi problemi solo da un punto di vista individuale, adattando il rimedio al soggetto posto sotto osservazione e cercando di risolverlo in chiave psicologica, attraverso le moderne tecniche di psicologia clinica o di gruppo. Questo approccio, che ha

³⁵ L'esempio di Jervis è più generale, ma mi sembra che possa essere riscontrato nella natura stessa della società capitalista e in una delle sue manifestazioni culturali più tipiche: quella del consumo, appunto (cfr. *ivi*, p. 307).

³⁶ *Ibidem*.

buoni risultati terapeutici, rimane sbagliato e non dà risultati se invece del *malato* si vuole analizzare il contesto culturale e i simboli culturali che determinano la malattia e la guarigione di una persona all'interno di un contesto sociale. Jervis si esprime su questo argomento, ammettendo che l'obiettivo degli studi sulla taranta in Salento era quello di indagare «i mezzi di difesa escogitati nei vari tipi di società contro il manifestarsi di comportamenti anormali». Così, questo campo di indagine esce dai confini della psichiatria e si apre a molte altre discipline, che tentano di ricostruire la storia e gli strumenti di una formazione culturale³⁷.

L'approccio psichiatrico verso fenomeni culturali come il lamento funebre o la superstizione in Lucania, oppure le crisi dei tarantati in Salento, viene rifiutato, sebbene si riconosca che l'apertura della psichiatria all'etnologia e all'antropologia incoraggia quello sviluppo interdisciplinare di cui si era dotata la strumentazione di De Martino e della sua squadra. La letteratura, la storia orale, l'archeologia, la mitologia, la religione e la sua storia, entrano prepotentemente nella definizione dello spazio umano e dei suoi meccanismi di trasformazione della realtà, di risoluzione delle crisi e dei momenti critici; tutto il carico di frustrazioni e di contraddizioni di una cultura – delle quali le nevrosi o i *comportamenti abnormi* sono solo un sintomo – si sedimenta nella storia di un popolo e della sua sottomissione; diventa problema storico e politico, e impone almeno l'enunciazione della necessità di una liberazione.

Esempio interessante di un approccio etnopsichiatrico intrapreso attraverso i risultati e i dati di Ernesto De Martino, è la ricerca di Michele Riso e Wolfgang Böker, la cui conclusione può essere ripresa in questo contesto³⁸. I due autori di *Sortilegio e delirio* si preoccupano di considerare gli effetti delle massicce emigrazioni dall'Italia verso la Svizzera della forza-lavoro meridionale, in particolare lucana. Il volume è un vero e proprio tentativo di applicare a casi concreti di disagio psichico le interpretazioni di De Martino sulle condizioni di vita di quei pazienti che provenivano dalle realtà rurali o comunque depresse del Sud Italia. L'emigrazione si rivelava per molti una vera e propria discesa all'inferno, e gli strumenti culturali propri dei luoghi di provenienza non potevano più essere utilizzati in maniera socialmente riconosciuta. Per comprendere alcuni aspetti centrali di questo volume, occorre fare un piccolo passo indietro. Il testo di Riso e Böker parte dalla ricerca di De Martino sul mondo magico in Lucania, svolta in *Sud e magia*. In questo testo, l'équipe dell'antropologo napoletano si concentra sulla ricerca attorno alle figure delle fattucchiere e dei guaritori, chiarendo il valore sociale dei riti di protezione dalle fatture. Il sortilegio veniva percepito dalla vittima in maniera diversa. Tra quelli più frequenti venivano segnalati i forti mal di testa e la sensazione di essere legato e di non potersi muovere. Altri casi di *affatturamento* si manifestano con sintomi diversi, ma comunque riconducibili a un sortilegio più o meno benevolo. Particolare rilievo ricoprono le pratiche legate a provocare l'innamoramento di una persona desi-

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 308-309.

³⁸ Per il riferimento al volume, si veda *supra* nota 14.

derata. Queste forme di malessere e di disagio potevano venire reintegrate attraverso l'intervento di *operatori magici* che scioglievano le fatture o i sortilegi d'amore. Risso e Böker riscontrano una casistica importante di immigrati meridionali in Svizzera che presentavano i sintomi tipici dell'*affatturamento*, che – in assenza di strumenti per risolvere le crisi – sviluppavano un vero e proprio *delirio da sortilegio* (espressione che dà il titolo al volume nell'edizione originale: *Verhaxungswahn*). Ritorna, in definitiva, il problema – caro a De Martino – dal quale sono partito in questo contributo: la realtà e la complicazione delle culture che, per motivi storici, economici e sociali, si trovano a essere in una posizione di subalternità. Ritorna, inoltre, la questione rilevata da Jervis sulla necessità per la psichiatria di arricchirsi di un metodo interdisciplinare e di ricostruzione storica e sociale di alcuni fenomeni che venivano abitualmente inquadrati nel disagio psichiatrico. La cultura di provenienza degli immigrati presentati in *Sortilegio e delirio* è una cultura complessa, sebbene impoverita dalla sua lunga marginalità; così come complesso è lo scontro culturale con un mondo dinamico, veloce e feroce come quello del capitalismo europeo. L'errore che può insorgere in questo momento, tuttavia, è quello di considerare il delirio da sortilegio come semplice frutto dell'arretratezza sociale e dell'ignoranza che vengono sempre paternalisticamente sottolineate da chi può beneficiare degli strumenti delle culture dominanti. Il problema sta in un conflitto tra strumenti culturali che non possono essere utilizzati insieme perché inseriti in rapporti di squilibrio e di impossibilità di integrazione. L'equilibrio capitalista tra sviluppo e sottosviluppo crea, insomma, una situazione per la quale il vecchio non può essere del tutto superato e allo stesso tempo diventa inservibile e marginale. La resistenza di relitti culturali genera, dunque, una sensazione di perenne disagio e marginalizzazione culturale che non fa altro che rispecchiare la situazione economica e sociale³⁹. Agli occhi degli psichiatri, però, la questione assume un carattere carico di critica nei confronti della propria disciplina e dei pregiudizi insiti in un atteggiamento naturalista contro il quale – abbiamo visto – è diretto l'impegno di De Martino e della sua scuola, in particolare di Jervis.

Giuseppe Cardamone e Virginia di Micco, in un testo riportato in apertura dell'edizione italiana di *Sortilegio e delirio* rilevano con molta chiarezza la natura e le conseguenze del problema che i due psichiatri si trovano ad affrontare. Si tratta, infatti, di riconoscere nell'*affatturazione* una risposta coerente e perché non adeguata alle conflittualità e alle contraddizioni di un ambiente sociale e culturale che è capace di codificarne le cause e le soluzioni. Tuttavia, anzi proprio in virtù di una peculiare provenienza culturale già critica di per sé perché provvista di strumenti sempre più impoveriti (sebbene in misura diversa (come è emerso dal confronto tra le pratiche del pianto rituale e le forme espressive della taranta), l'orizzonte critico si acuisce ed entra ulteriormente in contraddizio-

³⁹ Su questo aspetto rimando al mio *Critica alla boria e disperata impresa. Storia e sottosviluppo in tre voci italiane del dopoguerra: De Martino, Sereni, Levi*, in R. Diana (a cura di), *Le borie vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, pp. 395-422, <http://www.ispf-lab.cnr.it/quaderni/2015_q03>.

ne nel nuovo ambiente culturale ed esistenziale nel quale il migrante si trova gettato allontanandosi dal suo paese d'origine⁴⁰. Si trovano a intrecciarsi dunque due linee interpretative: «quella dell'orizzonte magico relativo al contesto culturale di provenienza, e quella del conflitto psico-culturale sperimentato nel paese di accoglienza». Il rischio, in questo incontro, è da una parte di togliere valore culturale alle espressioni del mondo magico meridionale, dall'altra di negare l'aspetto patogeno del conflitto culturale, riportando il disagio psichico a un fattore di «insufficienza personologica» del paziente⁴¹. La malattia mentale che da Jervis era stata messa tra parentesi rispetto al fenomeno del tarantismo, viene in qualche modo qui riammessa nel discorso, ma con fortissime criticità e solo nella misura in cui viene rivelato un conflitto certamente interno alla cultura, ma che coinvolge soprattutto culture diverse in posizione impari⁴².

La prospettiva psichiatrica, dunque, fatte queste precisazioni, diventa un interessante punto di osservazione per comprendere il senso della permanenza dei relitti folklorici, nelle loro forme più o meno *operanti*, e il contenuto di quell'esigenza di liberazione che De Martino poneva nella dedica di *Morte e pianto rituale*. La cultura si manifesta come qualcosa di contraddittorio, che produce conflitti tra i sistemi di ripresa culturale delle crisi individuali, le crisi stesse e i rapporti con culture socialmente ed economicamente subordinate. In questo senso, dunque, la crisi psicologica diventa espressione (a modo suo “sana”) di questa contraddizione; e così i vissuti psicopatologici diventano fonte di nuove acquisizioni sul funzionamento della *macchina culturale*⁴³. Un esempio chiarificatore, che può dare spazio anche ad alcune conclusioni o punti fermi, viene pre-

⁴⁰ Cfr., G. Cardamone - V. De Micco, *Le ragioni antropologiche della ricerca psichiatrica il caso Verexungswahn*, in M. Risso - W. Böker, *Sortilegio e delirio*, cit., pp. 21-51, in particolare p. 30.

⁴¹ Ivi, pp. 30-31.

⁴² Si veda A. M. Cirese, *Culture egemoniche e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1973 (seconda edizione).

⁴³ Lo dice Ernesto De Martino in un passo significativo, citato anche da Cardamone e Di Micco (in, G. Cardamone - V. De Micco, *Le ragioni antropologiche*, cit., p. 40). Ernesto De Martino si riferisce alla pretesa – interna alla scienza psichiatrica – di spiegare il malato con il modello del sano e il sano con il modello del malato, rischiando di fermarsi a determinazioni del tutto astratte di *sanità e malattia*. «Non si tratta di “spiegare il sano con il malato”: un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio dell'ammalarsi: in questa prospettiva acquista un valore euristico notevole la utilizzazione dei vissuti psicopatologici, che mettono a nudo il momento del rischio con evidenza particolare, in quanto nell'ammalarsi psichico ciò che nel sano sta come rischio di continuo oltrepassato si tramuta in un accadere psichico caratterizzato dal non poter oltrepassare tale rischio, e da infruttuosi conati di difesa e di reintegrazione. Tanto più i vissuti psicopatologici acquistano valore euristico in quanto quel concreto dinamico farsi sempre di nuovo sano che caratterizza la sanità costituisce il momento più coperto per la coscienza culturale immediatamente impegnata nel suo farsi sana: con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciar da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri»; il passo citato si trova in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002 (1977), p. 18.

cisato nella seconda appendice a *Sortilegio e delirio*⁴⁴. Riso riporta due casi descritti da due psichiatri diversi. Il primo paziente è un africano (presumibilmente della Costa d'Avorio) che aveva viaggiato in Francia e negli Stati Uniti; diplomato maestro e sindacalista. Viene ricoverato per un acuto stato di angoscia e afferma di essere stato avvelenato da un guaritore, il quale sarebbe stato d'accordo con un amico del paziente; entrambi appartenevano a un diverso gruppo etnico in urto con il soggetto in questione, a causa di un matrimonio. Questa interpretazione, però, veniva contraddetta dalle numerose visite di amici e parenti sinceramente preoccupati per il suo stato di salute. In seguito, su suggerimento della nonna sacerdotessa, il paziente riconobbe che la sua malattia era dovuta alla negligenza che egli aveva avuto nei confronti del genio Tanoë e nei confronti della sua propria famiglia. Così, riavutosi, chiese di essere dimesso per compiere i suoi doveri di riconciliazione con il genio.

La seconda storia clinica riguarda invece un paziente occidentale che soffriva di una nevrosi ossessiva con caratteristiche paranoide, nei confronti della propria famiglia e dei medici stessi. In questo secondo caso, si sottolinea la difficoltà del medico di entrare in contatto con il paziente per avviare un'azione terapeutica⁴⁵. Riso trae da entrambi gli episodi una conclusione più generale.

Il primo paziente si è distaccato dalla sua cultura d'origine e probabilmente questo distacco ha generato un conflitto con se stesso, sviluppando un delirio molto simile alle sindromi paranoide codificate dalla psicologia occidentale. Alla fine, però, ripiega su un modello di tipo tradizionale, legato proprio alla sua cultura di origine. In questo caso, spiega Riso, il "terapeuta" (la nonna sacerdotessa) si serve di schemi interpretativi condivisi da una intera cultura e comunica direttamente con il malato; nel secondo caso, invece, si mette in moto un meccanismo più complesso di psicoterapia, nel quale il paziente deve prima convincersi della validità delle interpretazioni dell'analista. A prima vista, tra le due terapie, la prima sembrerebbe quella meno rischiosa per il paziente e la più efficace: in realtà, scrive Riso, non è così.

[Nel primo caso] l'intervento terapeutico ignora il conflitto del paziente con sé stesso e con il suo mondo; e lo risolve apparentemente eliminando un polo del conflitto stesso. La guaritrice nega la validità dell'esperienza raccolta dal malato al di fuori dell'ambito culturale tradizionale, riporta il paziente ad una visione del mondo che era stata messa in crisi, riduce a puro torto il tentativo di staccarsi dal mondo fisso della tradizione. Attraverso la terapia il malato riaccetta gli antichi valori, rinnega inevitabilmente la vita che ha scoperto altrove e le possibilità che si era prospettate⁴⁶.

L'esempio del secondo caso, invece, presenta una terapia, molto più complessa e dolorosa, che porta il paziente a mettere in discussione se stesso, le sue

⁴⁴ M. Riso, *Appendice 2. Psicoterapia, interpretazione e comunicazione in una prospettiva transculturale*, in M. Riso - W. Böker *Sortilegio e delirio*, cit., pp. 193-202 (pubblicato precedentemente in: M. Pohlen - A. Trenkel, *Psychotherapie als Dialog*, Bern-Stuttgart-Wien, Huber, 1973).

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 193-195.

⁴⁶ *Ivi*, p. 200.

memorie e i suoi sintomi. Questa possibilità rappresenta la differenza che esiste tra una cultura che vive dei suoi pregiudizi e delle sue sicurezze, e una cultura che si presenta come dinamica e aperta alle possibilità. Una cultura che non esiste, tutta da costruire, e che non può essere ritrovata nel sistema occidentale dove – nonostante le enormi conquiste fatte – il rapporto interculturale è vissuto sulla base dei presupposti di una cultura forte ed egemone che cannibalizza e lascia nella marginalità le culture subordinate, senza dare loro sepoltura, senza superarle e senza chiuderci i conti, ma lasciando i loro cadaveri a marcire, cioè lasciando l'illusione di una sopravvivenza, mentre se ne svuotano i contenuti attraverso la marginalizzazione di interi popoli e di intere civiltà.

Folklore e cultura popolare

Da quanto detto finora, è forte la sensazione di trovarsi di fronte a una ambiguità. Da una parte infatti vediamo che, sia nell'esempio del lamento funebre che in quello della taranta, le culture popolari mantengono un livello di protezione di fronte alle situazioni critiche. La pratica rituale ordina gli affetti; la disciplina del pianto – che prevede un pianto *pubblico* – evita di cedere alle reazioni irrelate e autodistruttive. Inoltre, l'orizzonte simbolico della taranta, per quanto impoverito, diventa appiglio per risolvere crisi relative al *cattivo passato*, ovvero ai conflitti insoluti della personalità. La musica e il simbolo culturali diventano in qualche modo terapeutici, così come è terapeutica la figura del genio Tanoè per il paziente della Costa d'Avorio. Allo stesso tempo, però, la via che viene aperta da questo tipo di protezioni culturali è una via stretta che non risolve i conflitti *intraculturali*, ovvero tra individuo e cultura di appartenenza, perché non mette in rilievo le contraddizioni interne alla cultura stessa. Da questo punto di vista, dunque, risulta produttivo il passaggio attraverso la critica alla psichiatria e alla psicologia che emerge dal contributo di Jervis e dalla ricerca di Risso. Ma l'elemento da aggiungere a questo discorso è relativo al problema della marginalità della cultura popolare, ed è in questa marginalità che – a mio parere – bisogna ritrovare le ragioni della sua resistenza. Abbiamo accennato, infatti, allo scontro culturale tra cultura “alta” ed egemonica e cultura popolare. Quest'ultima, se si trova in una posizione subalterna, tende a scomparire e a perdere spazi di efficacia, eppure persiste in questo stato di continuo “dileguarsi” senza poter sparire mai, perché continua a trovare uno spazio vitale proprio nella marginalità delle condizioni del mondo popolare subalterno. In questo senso, la cultura subalterna non potrà sparire se non venendo superata, ma questo è possibile solo superando il dominio culturale che dipende dal dominio di classe. Senza questo passaggio, la cultura popolare persisterà, arricchendo – senza dubbio – il palcoscenico dell'osservazione e del “catalogo” delle manifestazioni culturali umane, ma impoverendosi di risposte reali a uno stato di disagio e di marginalità sociale.

Non è un più così strano, dunque, che permangano modalità di risoluzioni dei conflitti che tendono a perdere efficacia (in misura diversa, a seconda dello stato di permeabilità dei sistemi culturali), perché perdono varietà, mobilità e

profondità. Nonostante la differenza del grado di operatività tra il lamento lucano e la taranta pugliese, entrambe sono culture che tramontano; ma questo tramonto viene tanto più allungato, quanto più restano espressioni di una cultura tenuta ai margini della cosiddetta vita civile che altro non è se non la cultura egemone in un particolare contesto socio-economico. La cultura popolare, nelle indagini di De Martino, appare come qualcosa che dilegua ma di cui non ci si libera, perché la cultura egemone produce marginalità, così come lo stesso contesto socio economico genera sacche di emarginazione. De Martino comprende questo aspetto, compiendo un tentativo di comprensione della cultura popolare, senza mai negarne la validità, e neppure la possibilità di sopravvivenza o di resistenza. De Martino si trova di fronte a una *alterità*, ma non la tratta come qualcosa di mostruoso; piuttosto, ne ricostruisce le ragioni in una prospettiva non naturalista, ma storica. La storia del mondo popolare subalterno è una storia che presuppone un tentativo (non importa in questo momento se riuscito o praticabile) che parte dalla liberazione delle classi subalterne e dalla critica alla cultura egemone.

Risuonano le parole di Gramsci, che si interrogava sulla possibilità di fare del folklore una materia di insegnamento nelle scuole. Il problema, secondo il fondatore del Partito Comunista d'Italia, non era tanto relativo a un intervento formale sui programmi scolastici, ma sul modo corretto con il quale conoscere il folklore.

Conoscere il "folklore" significa pertanto per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo e della vita lavorano di fatto alla formazione intellettuale e morale delle generazioni più giovani per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori [...]. È certo che per raggiungere il fine occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche oltre che approfondirle per estenderle. Il folklore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria, da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè aprirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare e folklore⁴⁷

Estirpare il folklore non vuol dire negarlo, ma dargli una dignità culturale e scoprire in che rapporti si trova con la cultura dominante. Solo così è possibile la *nascita di una cultura nuova e popolare* allo stesso tempo, che sia capace di mettere in crisi anche e soprattutto quella egemone che vive nella sua separazione tra mondo borghese e mondo popolare; tra il pianto dei poveri e il pianto dei signori, come nella testimonianza di Adelina.

⁴⁷ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 2007 (1975), vol. III, Q. 27 (XI), § 1, p. 2314. Su Gramsci e De Martino si veda F. Franceschini, *Cultura popolare e intellettuali. Appunti su Carducci, Gramsci e De Martino*, Giardini, Pisa, 1989, e anche Id., *Ricerca folclorica e meridionalismo nella "Traduzione di linguaggi" demartiniana*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice?*, cit., pp. 163-184.



Roberto Evangelista
ISPf-CNR, Napoli
evangelista@ispf.cnr.it

– Rito operante e rito morente. Folklore e psicopatologia nella Basilicata di Ernesto De Martino

Citation standard:

EVANGELISTA, Roberto. Rito operante e rito morente. Folklore e psicopatologia nella Basilicata di Ernesto De Martino. Laboratorio dell'ISPf. 2020, vol. XVII (28). DOI: 10.12862/Lab20VN0.

Online: 21.10.2020 - Full issue online: 18.12.2020

ABSTRACT

Operating rite and dying rite. Folklore and psychopathology in Ernesto De Martino's Basilicata. This essay deals with the work of Ernesto De Martino (focusing on the essays *Morte e pianto rituale* and *La terra del rimorso*) in order to investigate the persistence of archaic rituality in contemporary civilization. In particular, a difference emerges between the rites that remain useful to overcome some critical situations, and those which result worthless, since they are deprived of their ancient contents. By these accounts, culture emerges as a “space” in which the internal conflict in society is reproduced, by questioning the researcher and the anthropologist about the nature of folklore and the urgency for society to evolve toward greater equity and social justice.

KEYWORDS

Ernesto De Martino; Ritual; Folklore

SOMMARIO

Questo saggio prende in considerazione l'opera di Ernesto De Martino (segnatamente, i saggi *Morte e pianto rituale* e *La terra del rimorso*), al fine di indagare la persistenza della ritualità arcaica nella civiltà contemporanea. Attraverso questa indagine emerge una differenza tra il rito che rimane in qualche modo attivo, e il rito che si svuota di ogni contenuto e utilità. Ogni composizione culturale, dunque, si caratterizza dunque, come un “luogo” nel quale si riproduce il conflitto interno alla società ponendo al ricercatore e all'antropologo domande sulla natura del folklore e sull'urgenza dell'evoluzione della società in un senso di maggiore equità e giustizia sociale.

PAROLE CHIAVE

Ernesto De Martino; Rituale; Folklore