

## **IL TARANTISMO ED IL CULTO DI SAN PAOLO NEL VIAGGIO ETNOGRAFICO DI ERNESTO DE MARTINO**

**Diana Del Mastro**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego  
Szczecin

Nel giugno del 1959 in occasione della festa dei SS. Pietro e Paolo, un'equipe di studiosi guidata dall'antropologo Ernesto De Martino si recò a Galatina nella penisola salentina in Puglia per compiere un'indagine sul Tarantismo, un fenomeno storico-religioso ancora vivo e presente le cui origini si perdevano nel medioevo.

L'equipe era formata, oltre che dal suddetto in qualità di storico delle religioni, anche da un medico, uno psichiatra, uno psicologo, un esperto di etnomusicologia e da un fotografo chiamati ad osservare quanto accadeva in questo piccolo centro della Puglia contadina, nei giorni della celebrazione festiva, cioè dal 28 al 30 giugno, quando nella cappella di San Paolo affluivano i „tarantati” da tutto il Salento.

Il motivo del loro viaggio in occasione della festa era di rendere omaggio al Santo per aver ricevuto la grazia di una guarigione o per invocare il suo aiuto per debellare una terribile malattia: quella provocata dal morso di un ragno che obbligava i tarantati a ballare sfrenatamente per giorni interi in preda al delirio.

Nella vasta letteratura sul tarantismo erano fino ad allora emerse due principali chiavi di lettura di questo curioso fenomeno che caratterizzava il mondo contadino meridionale<sup>1</sup> analfabeta e facile preda di credenze magiche:

---

<sup>1</sup> Il tarantismo come fenomeno storico religioso era associato alle „plebi rustiche” in quanto esse erano impegnate nei lavori agricoli e dunque più esposte al rischio di essere morse da insetti ed animali velenosi. Anche se vennero documentati episodi di aracnidismo collegati con il tar-

un'interpretazione medica, che riduceva il tarantismo ad una forma di aracnidismo e quella psicopatologica, che lo interpretava come un disordine psichico.

L'intento dell'indagine del '59 era invece quello di ipotizzare una lettura del fenomeno in chiave simbolico-culturale, che comprendeva un'analisi storico religiosa degli eventi osservati, che porterà De Martino a definire il tarantismo un istituto culturale dotato di autonomia simbolica e non una malattia<sup>2</sup>

Significativa in tal senso è la domanda con cui apre la sua indagine, facendo esplicito riferimento ad un altro grande antropologo, Levi-Strauss: in che cosa consisterebbe la funzione di un'indagine etnografica, se non quella di collegare la grande Storia Occidentale con scelte culturali talvolta considerate ec-centriche, ridotte dalla cultura egemone a sub-culture marginali e periferiche, a mero folklore? Grazie agli studi di De Martino che proponevano inedite letture dei sincretismi verificatisi nel corso dei secoli tra il mondo religioso popolare e quello ufficiale, si avvia una lenta smitizzazione di alcuni *topoi*, come quello sostenuto dai primi studi di un certo *milieu* etnografico razzista sul Sud d'Italia arretrato culturalmente ed immerso in tradizioni arcaiche magiche, opposto al Settentrione culturalmente avanzato e laico: il nuovo approccio avvia numerosi studi attinenti alle tradizioni popolari che riguardavano diverse aree geografiche italiane, e non soltanto le cosiddette *las Indias de por acà*<sup>3</sup>

Il viaggio etnografico da lui compiuto metteva radicalmente in discussione i limiti umanistici della civiltà occidentale colpevole di aver rimosso o ridotto al silenzio orientamenti culturali diversi da quelli egemoni: il „rimorso” a cui si

antismo da parte di vescovi e nobildonne durante il '600, a partire dalla letteratura ottocentesca sul fenomeno cominciarono ad essere segnalati principalmente casi di persone appartenenti al mondo contadino. E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 123–126.

<sup>2</sup> L'originale impostazione demartiniana che analizzava il rapporto tra religiosità popolare e chiesa cattolica traeva ispirazione dal rivoluzionario approccio storiografico inaugurato da Raffaele Pettazzoni (1883–1959) che aveva rifondato su nuove basi gli studi sulla storia religiosa del Sud d'Italia. Cfr. R. Pettazzoni, *Religione e società*, (a cura di) M. Gandini, Ponte Nuovo, Bologna 1966. Come sosteneva M. Nowaczyk, l'elemento distintivo della nuova scuola di Pettazzoni fu quello di assumere un atteggiamento critico verso alcune tendenze culturali ed ideologiche del panorama culturale italiano tra gli anni '20 e '30 relativamente alle scienze religiose. Cfr. M. Nowaczyk, *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873–1973*, Warszawa 1974, s. 12–14. 259–260. Sulla prospettiva stoloico-religiosa ed antropologica di De Martino cfr. anche V. Lanternari, *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997.

<sup>3</sup> L'espressione riferita al Sud d'Italia era stata adottata nella corrispondenza tra i padri gesuiti Nicoletto e Galliberto, rettori dei collegi di Taranto e Lecce per descrivere nei resoconti al loro confratello Atanasio Kircher la miseria morale di quella umanità 'assuefatta al male' E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 43 e p. 52.

allude nel titolo dell'opera consiste nella consapevolezza di aver preferito *la scelta di un passato importante*<sup>4</sup> piuttosto che di un *cattivo passato*.

La sua indagine costituisce un punto di svolta negli studi antropologici stimolando tra gli anni '60 e '70 l'interesse per temi sociali legati al mondo rurale, dimenticato o rimosso per lunghi secoli, relegato ad essere una realtà marginale che comincia ad essere indagato ora, non più soltanto come „oggetto” storico, ma anche in quanto „soggetto”<sup>5</sup>: le sue riflessioni sul Tarantismo come fenomeno arcaico ancora osservabile avevano l'esplicito intento di contribuire ad una storia della vita religiosa del Sud, dove quel materiale folklorico-religioso poteva offrire una nuova dimensione sociologica delle tradizioni culturali meridionali, approfondendo il modo in cui si era espanso ed era diventato egemone il cristianesimo ufficiale ed i modi con cui esso si rapportò agli „avanzi” della cultura pagana ed alla bassa magia cerimoniale ivi ancora presenti<sup>6</sup>

Il paradigma interpretativo a cui spesso De Martino ricorre per leggere i fenomeni, è quello della psicanalisi e dell'esistenzialismo heideggeriano: la *crisi della presenza*<sup>7</sup> è da lui ritenuta uno degli elementi connotanti le forme magico-religiose popolari del Meridione italiano: se la Storia è concepita come il luogo della precarietà e dell'insicurezza che si abbatte sulla vita degli uomini, in mancanza di una risposta culturalmente e realisticamente orientata, l'uomo cerca di fronteggiare l'irrompere del Negativo opponendovi la fede in una

<sup>4</sup> Ivi, p. 36.

<sup>5</sup> Secondo Clara Gallini *La terra del rimorso* è un libro “fondamentale se non addirittura fondatore” di nuovi indirizzi per alcuni ambiti disciplinari come l'etnopsichiatria, antropologia medica, etnomusicologia. Cfr. C. Gallini, *Presentazione* a E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 14.

<sup>6</sup> La consapevolezza critica provocata dalle ricerche di De Martino inducono una riconsiderazione del mondo contadino delle sue forme culturali e religiose non solo quello meridionale, ma dell'intera penisola con la nascita a livello locale di musei del folklore e delle tradizioni contadine, o il recupero di feste e cerimonie tradizionali che erano state dimenticate.

<sup>7</sup> La capacità di De Martino di interpretare alcuni riti del folklore secondo una lettura psicologica unita a significati storico-culturali si rivela nel suo saggio del 1958 *Morte e pianto rituale*, in cui l'autore approfondisce il significato del lamento funebre nel mondo contadino lucano, interpretato secondo una dialettica psicologica. Il ricorso ad alcune categorie e concetti psicanalitici come quello della crisi della presenza o la riduzione dell'individuo a naturalità influenzerà l'approccio euristico degli studi da costituire un assunto non più sottoposto ad ulteriore verifica critica. Cfr. A. Rivera, *Il Mago, il Santo, la Morte, la Festa*, Dedalo, Bari 1988.

metastoria, in quanto *luogo di destorificazione del divenire in un regime protetto di esistenza*<sup>8</sup>

Nella condizione in cui l'individuo patisce l'*essere- agito- da*, dovuto alla miseria psicologica e culturale, all'irruzione di eventi drammatici che minacciano l'esistenza dei singoli e della loro comunità, il ricorso a tecniche e rituali magici svolge una funzione riparatrice verso quelle che De Martino definisce „frane della psiche”, reintegrando l'individuo alla collettività, poiché *l'ideologia della forza magica, della fascinazione, della possessione, della fattura e dell'esorcismo offre un quadro rappresentativo stabile, socializzato e tradizionalizzato nel quale il rischio di alienazione delle singole presenze si converte in ordine metastorico, cioè in un piano sul quale può essere effettuata la ripresa e la reintegrazione del rischio; d'altra parte ripresa e reintegrazione del rischio possono aver luogo nella misura in cui la negatività attuale o possibile del divenire possono essere ritualmente destorificati*<sup>9</sup>: in tale regime protetto la prospettiva negativa viene cassata *in virtù di un come mitico il cui modello va rigorosamente iterato sia nelle interdizioni che comporta, come nelle riparazioni che comanda*<sup>10</sup>

Ernesto de Martino era rimasto incuriosito da alcune fotografie di André Martin sulle spose di San Paolo, donne di diversa età sorprese nella cappella di Galatina dall'obiettivo del fotografo in comportamenti eccentrici, vestite con un abito nuziale a danzare, o a salterellare su una mensola dell'altare o a riposare su di esso, evidenziando con i loro strani comportamenti dei disordini psichici che niente sembrava collegare con San Paolo, il santo delle genti che si era scagliato contro i disordini della chiesa di Corinto, ma che era dalle tarantate invocato come „Santo Paolo mio delle tarante”

Queste donne prima di recarsi alla cappella erano state sottoposte all'esorcismo della taranta, un singolare cerimoniale basato sul simbolismo della musica, danza e colori associati al ragno il cui morso faceva versare le poverette in uno stato di agitazione irrefrenabile come riportato nel documento più antico sul rapporto tra tarantismo e musica che è il *Sertum papale de venenis*: composto probabilmente nel 1362, riporta un'antica tradizione popolare

---

<sup>8</sup> E. De Martino, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 97. Sul rapporto tra Storia e Metastoria, si veda U. Galimberti, *Introduzione* a E. De Martino, *Sud e magia*, op. cit. e anche U. Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 174–180.

<sup>9</sup> E. De Martino, *Sud e Magia*, op. cit., p. 103.

<sup>10</sup> Ivi, p.107.

secondo la quale quando il tarantato ascoltava una melodia in sintonia con il ragno che lo aveva morso, ne traeva beneficio. Nel tarantismo più antico, come si apprende dal *Sertum*, ai tarantati risultavano gradite alcune arie note come *Pelandra* e *Dama di Provenza*, anche se solo a partire dal '600 con la nascita di una letteratura sul tarantismo si apprende che esistevano delle tarantelle come per esempio, l'aria turchesca o l'ottava siciliana, che tradizionalmente erano eseguite nell'esorcismo musicale<sup>11</sup>

## 1. La disgregazione dell'esorcismo coreutico musicale

L'attenzione di De Martino si concentra sui rapporti culturali tra tarantismo pugliese e mondo greco di cui la Puglia era provincia, facendo parte della Magna Grecia: la suddetta forma di esorcismo aveva infatti dei precedenti nell'antica Grecia, ove era nota la pratica della catartica musicale elaborata dalla scuola pitagorica e le tarantate facevano pensare alle baccanti, al menadismo ed al coribantismo, propri del mondo religioso pagano connessi all'orgiasmo ed alla mania.

L'antropologo si sofferma anche sul simbolismo greco dell'*oistros*, presente già nella letteratura medica dell'età ellenistica ad attestare una forte accentuazione dell'interesse per l'animale un ragno, un serpente o un cane, che morde e avvelena. *Queste somiglianze, scrive lo studioso, non possono essere casuali, e di fatto non lo sono, dato che dipendono dalla comune realtà religiosa in cui entrambi i termini della comparazione affondano le loro radici*<sup>12</sup>

Nella cappella di Galatina sotto lo sguardo attento del fotografo, come di tutta l'equipe si svolgeva, come ogni anno, una scena che De Martino non esita a definire un rottame del paganesimo contro il quale proprio San Paolo di Tarso

---

<sup>11</sup> Come attestato da diverse fonti la pratica iatromusicale si basava non solo sull'impiego di melodie e danze, ma anche di alcuni canti tradizionali che aiutavano l'esorcismo musicale, tra cui il lamento funebre che in alcuni casi veniva preferito dai tarantati al posto di melodie più veloci e vitali. Cfr. A. Kircher, *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni*, Roma 1650, II; E. Ferdinando, *Centum historiae seu observationes et casus medici*, Venezia 1621.

<sup>12</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 224. Fu soprattutto il menadismo ad ereditare i riti di iniziazione collegati con le religioni misteriche riconducendone i bisogni di tenere sotto controllo e risolvere le episodiche crisi esistenziali che caratterizzavano il mondo femminile, soprattutto durante la fase della pubertà. In particolare sul simbolismo dell'*oistros*, che Eschilo descrive come il pungiglione del tafano che obbliga ad una corsa sfrenata e senza posa. Cfr. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., pp. 219-229.

si era vigorosamente pronunciato: *Le scene che vedevamo dall'alto della nostra tribuna ad audiendum Sacrum ci davano l'impressione delle pietruzze colorate di un caleidoscopio in frantumi, già atte a comporre figure geometriche ma ora non più: inerti abbandoni al suolo, agitazioni psicomotorie incontrollate, atteggiamenti di depressione ansiosa, scatti di furore aggressivo, e ancora archi isterici, lenti spostamenti strisciando sul dorso, abbozzi di passi di danza, tentativi di preghiere, di canti, conati di vomito. [...] Dominava questa disperata agitazione il grido stilizzato dei tarantati, "il grido della crisi" un ahiià variamente modulato, e che meglio si sarebbe detto guaito che non un grido umano*<sup>13</sup> Nella cappella, ciò a cui il gruppo di studiosi assiste è la disgregazione culturale del fenomeno e del suo principale aspetto, quello dell'esorcismo coreutico musicale cromatico, facendo apparire questa cerimonia *un palazzo crollato, senza nesso dinamico, senza ordine finalistico*<sup>14</sup> manifestato da *grotteschi ibridismi senza avvenire.*

Il principale responsabile di questo crollo era ritenuto da De Martino il cattolicesimo con il suo tentativo di cristianizzare il comportamento dei tarantati che, ivi osservati, potevano suscitare al più- come esperimento culturale – l'attenzione di un etnografo, ma non quella dello storico delle religioni: la cerimonia infatti si svolgeva nella cappella della chiesa di Galatina anche se, come vedremo più avanti, non era sempre stato così: le famiglie dei tarantati cercavano in questa sede di ricomporre gli aspetti tipici del rito domiciliare come meglio potevano, intonando brani tradizionali e sostituendo il ritmo del tamburello con il battito delle mani.

De Martino cita i casi di Caterina e Immacolata di Taviano che non potevano ricevere l'esorcismo musicale, perché non più praticato a Taviano; il caso di Matilde di Cutrofiano che da giovane aveva ballato, ma che si limitava ora a intonare alcune canzoni tradizionali senza suonatori che l'accompagnavano; il caso di Giorgio di Galatone e di Giovanna di Maglie interrotti nelle loro danze per ordine dell'ufficiale sanitario; pesavano su questa umanità sofferente le precarie condizioni economiche che non permettevano di sostenere più i costi per pagare i suonatori: a titolo esemplificativo riportiamo il caso di Carmela di S. Pietro Vernotico *il cui padre era assegnatario di un podere di 2 ettari a vigneto, [...] costata alla sua famiglia 60.000 lire per tre giorni di ballo, più il*

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 134.

<sup>14</sup> Ibidem.

*vitto, l'alloggio e due spese di viaggio per i suonatori, che venivano da Squinzano. La famiglia aveva 30.000 lire di debito con la bottega di generi alimentari e tutto il denaro destinato al corredo di Carmela era andato speso per farla ballare, per portarla a Galatina e per pagare il medico di Lecce...*<sup>15</sup>

Se attraverso il morso, la taranta comunicava la sua sensibilità a determinate melodie richiedendo un'iniziale momento diagnostico di esplorazione musicale, questa andava eseguita presso il domicilio del tarantato da suonatori abili nell'individuare quella giusta per ottenere la guarigione.

Si era però ridotto il numero di suonatori capaci di affrontare il notevole sforzo fisico richiesto per l'esorcismo musicale: era sopravvissuta solo una piccola orchestra originaria di Nardò e composta da un barbiere-violinista e da un tamburellista in grado di eseguire il tradizionale esorcismo musicale necessario per la cura dei tarantati.

Un ruolo specifico lo rivestivano infatti anche gli strumenti musicali scelti dal tarantato per l'esecuzione dell'esorcismo: alcuni mostravano inclinazione verso gli strumenti a percussione, altri al canto accompagnato dalle trombe, oppure dal violino, selezionati dalla vittima ponendosi in mezzo ai suonatori che eseguivano l'esplorazione musicale ed esprimendo un coinvolgimento per l'uno o l'altro strumento utilizzato dai suonatori. Secondo l'etnomusicologo Diego Carpitella il tamburello ed il violino svolgevano un ruolo terapeutico importante collegato al rituale religioso: il ritmo isometrico del tamburello svolgeva la funzione regolatrice ed ordinatrice propria della musica, mentre il violino era connesso alla rapsodicità della melodia favorendo così un ethos, cioè una „volontà” da parte del tarantato a lasciarsi „guidare” dalla musica nella sfrenatezza della danza, per uscire dall'isolamento nevrotico e agganciarsi ad un ordine di comunicazione socialmente condiviso<sup>16</sup>

La tarantella che si ballava durante il rito non era una danza profana, ma una vera e propria liturgia basata su un ciclo coreutico bipartito eseguito fino allo sfinimento, per indurre il tarantato alla „guarigione”: esso prevedeva *due fasi successive, la prima al suolo, orizzontale, orientata prevalentemente verso l'identificazione mimica con l'animale mitico (cioè la taranta), e la seconda*

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 125.

<sup>16</sup> Cfr. A. Ricci, *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e Meridionale*, FrancoAngeli, Milano 2007.

*in piedi, verticale, prevalentemente orientata verso una risoluzione agonistica della possessione, mediante figure propriamente coreutiche*<sup>17</sup>

Durante la pratica dell'esorcismo musicale, l'equipe di De Martino osservò che un ruolo importante era svolto anche da alcuni colori che il tarantato sceglieva in rapporto con i colori verso i quali la taranta avvelenatrice sembrava propendere. Tale rapporto privilegiato o repulsivo verso alcune tonalità cromatiche lasciava presupporre, secondo l'antropologo, un rapporto ambivalente con contenuti critici individuali perduti, che il tarantato rievocava durante l'esorcismo cromatico musicale: questi significanti cromatici diventavano, con il supporto musicale, delle „forze” capaci dall'esterno di riportare la calma e l'equilibrio, attagliandosi di caso in caso alle preferenze di ciascuno. L'esorcismo cromatico musicale diventa fondamentale per la riuscita terapeutica del rito poiché, come scrive Vittorio Lanternari, *la persona che si offre alla cura come punta dal ragno-taranta» dà corso «ad una parossistica motilità del corpo. [...] Il corpo è fatto vibrare e sommuoversi tumultuosamente dalla tarantata con moti ora scomposti, anomali, liberi e convulsi, ora ritmici, dietro la guida della musica che segna il tempo e con significati più facilmente decifrabili*<sup>18</sup>

Tuttavia nella cappella di San Paolo anche se le manifestazioni sonore erano esuberanti rispetto al rito domiciliare, dove prevaleva *l'ordinata risoluzione coreutico-musicale della crisi iniziale*<sup>19</sup>, esse rivelavano un disordine fatto di urla, lamenti, rantoli, pugni serrati verso la grata che salvaguardava la statua di San Paolo, che poco avevano a che fare con la terapia musicale.

## 2. Il tarantismo ed il culto di San Paolo

Un altro aspetto della crisi del tarantismo rilevato dall'*equipe* fu quello della chiusura del pozzo attiguo alla cappella di San Paolo, ordinata dal sindaco di Galatina dopo un' allarmante relazione redatta dall'ufficiale sanitario: secondo una consuetudine secolare, i tarantati si recavano a bere l'acqua del

---

<sup>17</sup> D. Carpitella, *L'esorcismo coreutico-musicale del tarantismo*, in Appendice III a E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 345.

<sup>18</sup> V. Lanternari, *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997, p. 145.

<sup>19</sup> De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 378.



pozzo ritenuta miracolosa per guarire dal morso del ragno. La cappella era stata fatta costruire in modo da poter comprendere nella sua sacrestia, parte del pozzo colmo di „animali di San Paolo”: serpenti, ragni, scorpioni e secondo le credenze popolari, coloro che attingevano alla fonte della cappella di San Paolo avrebbero vomitato il veleno e sarebbero guariti.

Un insieme di concause culturali, sociali ed economiche erano state determinanti, secondo De Martino ad immiserire e disarticolare il tarantismo rendendolo agonizzante. Nel giugno del 1959, proprio l'anno in cui l'indagine sul tarantismo aveva portato l'equipe di studiosi ad osservare quanto andava accadendo in loco attorno a questo istituto culturale, le autorità sanitarie, disposero cautelativamente la chiusura del pozzo in quanto l'acqua era inquinata: i tarantati che per la cerimonia in onore del santo quell'anno, si recavano al pozzo appena murato, restavano sorpresi e poi si allontanavano confondendosi nella ressa dei fedeli che riempivano la cappella, *larve inquiete emerse dal regno dei morti. Questo 'regno dei morti' era in realtà il passato verso cui erano miserabilmente ricacciate in virtù di una molto prosaica ordinanza del sindaco di Galatina*<sup>20</sup>

La tradizione di pregare il Santo per ottenere la guarigione dal morso di serpenti era molto antica: in una leggenda locale riportata nel '700 dal medico Nicola Caputo si racconta che: *una notte San Paolo apostolo [...] mentre dopo la predicazione di Pietro navigava per i nostri mari, trovandosi a passare per il promontorio di S. Maria di Leuca, giunse a Galatina in incognito per timore dei persecutori, allo scopo di rendere visita ai neofiti. Dopo essere stato ospitato nella casa di un religioso, chiamata per questo motivo da quel momento la Casa di San Paolo, il Santo 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 San Paolo*<sup>21</sup>

Quando si estinsero i discendenti del religioso, prosegue il medico, si verificò che alcuni ammalati del morso dei suddetti animali cominciarono a recarsi

<sup>20</sup> Ivi, p. 141.

<sup>21</sup> La versione è di Nicola Caputo, *De Tarantulae anatome et morsu*, (Lecce 1741) *Anatomia e morso della tarantola*, Edizioni dell'Iride, Lecce 2001, p. 228.

al pozzo della Casa di San Paolo per berne l'acqua „miracolosa” e ricevere la grazia della guarigione.

Il miracolo di San Paolo per il quale il santo è associato ai serpenti viene narrato da Luca negli *Atti degli Apostoli*: *Scampati finalmente dal pericolo, venimmo a sapere che l'isola si chiamava Malta. Gli indigeni ci mostrarono una benevolenza non comune. Accesero un falò e ci raccolsero tutti intorno poiché era sopraggiunta la pioggia e faceva freddo. Paolo aveva raccolto una bracciata di legna e la stava buttando nel fuoco, quando una vipera, uscita fuori per il calore, gli si attaccò alla mano. Gli indigeni, come videro l'animale pendergli dalla sua mano, si misero a dirsi l'un l'altro: „Certamente è un assassino quest'uomo poiché essendosi salvato dal mare, la vendetta divina non gli ha permesso di sopravvivere” Ma egli scosse la bestia sul fuoco e non ne risentì alcun male. Quelli si aspettavano di vederlo gonfiare o cadere morto all'improvviso. Ma dopo aver atteso a lungo e aver visto che non gli accadeva niente di straordinario, cambiato parere, cominciavano a dire che egli era un dio. [...] In seguito a questo fatto anche gli altri dell'isola che avevano delle malattie incominciarono a venire da lui e venivano guariti<sup>22</sup>*

Pur restando di controversa lettura<sup>23</sup>, questo episodio che collega il Santo alla vipera che lo assale nell'isola di Malta induce gli isolani a ritenerlo un dio, ricevendone la *gratia Sancti Pauli*, cioè l'immunità dell'isola dai morsi velenosi dei serpenti e la loro terra portentosa contro i veleni: i Maltesi ritenevano avesse poteri medicamentosi, in particolare la terra della grotta di Rabat, dove il Santo, nascondendosi dai suoi persecutori, aveva vissuto per tre mesi. Nell'iconografia che raffigura San Paolo è spesso presente il serpente che il Santo fa cadere tra le fiamme ad indicare la vittoria dell'Apostolo sul demonio, episodio che indusse alla conversione di tutti i Maltesi, come anche è presente la vipera nel simbolo

---

<sup>22</sup> *Atti degli Apostoli*, nella versione di Carlo Maria Martini, Torino 1993, p. 1715.

<sup>23</sup> Come sostiene Montinaro, esistevano opinioni contrastanti circa la reale esistenza della vipera maltese: coloro che volevano dimostrare che San Paolo fosse naufragato nell'isola di Mljet in Dalmazia intendevano provare richiamandosi ad autori dell'antichità, che nell'isola di Malta non erano mai esistiti serpenti velenosi e che dunque non era possibile parlare di miracolo del Santo; di parere opposto v'erano coloro per i quali esso era plausibile per la ragione che anche prima dell'arrivo di San Paolo nell'isola, la vegetazione africana, il clima torrido ed il paesaggio pietroso non potevano non costituire un *habitat* naturale per ofidi velenosi a Malta e che il naufragio proprio in quell'isola era certamente avvenuto. Cfr. B. Montinaro, *San Paolo dei Serpenti. Analisi di una tradizione*, Sellerio, Palermo 1996.

della chiesa di Malta, uno scudo con il serpente avvinto alla spada dell'Apostolo ed un ramo di palma<sup>24</sup>

Secondo la tradizione, San Paolo concesse l'immunità dal morso di ofidi ed altri animali velenosi in particolare a due aree, quella dell'isola di Malta ed il territorio di Galatina, nel Salento. Montinari ipotizza che la ragione per cui questi due territori abbiano „ricevuto” l'immunità rispetto ad altri dove invece, ci sarebbe stata una protezione sommaria, risiederebbe nel fatto che in queste aree la presenza di animali velenosi sia stata un tempo, un reale pericolo per la vita quotidiana: se le credenze traggono origine da fatti realmente accaduti, nella zona di Malta, prima del culto di San Paolo, vi era quello di Ercole, anch'esso connesso ad animali velenosi, proprio per il pericolo che gli ofidi costituivano per la popolazione dell'isola.

Per lo stesso motivo lo studioso appoggia la tesi demartiniana del tarantismo come istituto mitico-rituale originatosi a partire da reali episodi di latrodec-tismo, poi rielaborati in chiave simbolica: la poco aggressiva *lycosa tarentula*, un grosso ragno scuro e peloso, insieme al più temibile e piccolo *latroedectus tredicim guttatus* alla base del mito della taranta suggeriscono quindi una serie di immagini particolarmente adatte a dar orizzonte alle oscure pulsioni dell'inconscio. [...] Le abitudini sotterranee e notturne, la sconcertante mobilità, la coincidenza tra epoca del raccolto e stagione del rinnovamento e dell'accoppiamento fecondo, l'aggressività e la ferocia concorrono a formare i titoli elettivi per la riplasmazione della specie zoologica in un simbolo ricco di valenze, capace di dare orizzonte a numerose 'tentazioni' dell'inconscio e alle corrispondenti reazioni della coscienza<sup>25</sup> Per De Martino, se da un lato il tarantismo come fenomeno mitico-culturale collegato al morso del ragno nella stagione estiva, al tempo del raccolto, era irriducibile al latroedectismo, dall'altro non ne era completamente indipendente in quanto il latroedectismo doveva essere considerato un'importante condizione storica ed esistenziale per la genesi del tarantismo<sup>26</sup>

Infatti verso la seconda metà del XIV secolo esso si era già diffuso con specifiche modalità: il tarantismo mostra la sua autonomia di istituto magico-

<sup>24</sup> Se San Paolo era considerato il santo che per antonomasia protegge dai morsi velenosi degli animali, anche altri come San Foca, SS. Cosma e Damiano, Sant'Egidio, San Vito erano invocati per il loro potere antiofidico, come attestato da tanti racconti dell'agiografia cristiana.

<sup>25</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., pp. 79-80.

<sup>26</sup> Ivi, p. 73.

religioso nel momento in cui rielabora alcuni aspetti del mondo religioso pagano della Magna Grecia, come il simbolismo dell'*oistros* e dell'*aioresis*, dell'albero e delle acque, come anche la tradizione della catarsi musicale secondo nuove modalità e funzioni rispetto al passato.

### 3. Tarantismo e danzomania

Se l'arco di tempo nel quale il tarantismo pugliese è andato storicamente formandosi è compreso tra il IX ed il XIV secolo, nel periodo cioè di maggior estensione della presenza musulmana nel mar Mediterraneo e di violenta reazione ad essa da parte dell'Occidente cristiano, va anche considerato che esso presenta degli aspetti comuni alle epidemie coreutiche, che in epoca medievale esplodevano, collegate alle feste di San Giovanni (24 giugno) e di San Vito (15 giugno).

La *danzomania* che contagiò molte comunità di paesi del nord Europa quali Belgio, Olanda e Germania era presumibilmente provocata dall'*ergotismo*, una sindrome altamente tossica con effetti allucinogeni, causata da un fungo della segale che, rispetto al tarantismo, presentava un quadro rituale disorganico e confuso: la mania della danza venne associata in queste aree del Nord Europa anche a forme di possessione diabolica. Invece come chiarisce Rivera *il tarantismo conservò per molto tempo (almeno fino al Settecento) una configurazione culturale autonoma ed una più specifica e complessa elaborazione simbolica: che fosse noto come tarantismo o ballo di San Vito, i suoi sintomi, le circostanze in cui si manifestava, la terapia, il simbolismo erano in genere gli stessi in ampie zone italiane*<sup>27</sup>

Il tentativo di trovare un'origine precisa del fenomeno appare irrisolto per stessa ammissione di De Martino: *si spiegava infine quel carattere di plasticità culturale del fenomeno che la nostra indagine aveva così nettamente messo in evidenza e che era destinato a sfuggire a ogni tentativo di „riduzione” del tarantismo a malattia somatica o psichica*<sup>28</sup>

Non sembrava pertanto possibile ascrivere il tarantismo ad un univoco fattore storico, mettendone in luce l'intrinseca complessità culturale; Arnaldo

<sup>27</sup> A.M. Rivera, *Il Mago, il Santo, la Morte, la Festa*, op. cit., p. 252.

<sup>28</sup> E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 75.

Momigliano espresse tutte le sue perplessità in merito sostenendo che: *Sembra [...] che non si riesca a collocare le radici del tarantismo né nel mondo greco (in quanto vi manca ad ammissione dello stesso De Martino un qualsiasi documento specifico di tarantismo) né nel mondo tardo medievale (in quanto il fenomeno tarantico vi appare senza precisa connessione con la cultura circostante). Incertezze sull'area di diffusione del fenomeno e sulla cronologia delle varie cure del tarantismo contribuiscono ad ostacolare la sua comprensione storica. [...] S'aggiunga un'altra difficoltà: il tarantismo, se si prescinde dall'intervento di San Paolo non ha contenuto religioso definito, non è accompagnato da miti e rituali che veramente lo datino. [...] Ma quando poi si cerca di giungere a una data convincente, gli elementi arcaici si rivelano troppo poveri di contenuto ideologico, troppo imprecisi per una collocazione cronologica*<sup>29</sup>

#### 4. Tarantismo e Sanpaolari

Il medico leccese Nicola Caputo riferiva anche nel suo racconto della presenza in quella terra di sedicenti guaritori che millantavano un antico legame di discendenza con San Paolo, i cosiddetti Sanpaolari, i quali con astrusi rituali sostenevano di poter curare coloro che erano stati morsi da serpenti e ragni velenosi: attraverso la somministrazione di un intruglio a base della nota *terra lemnia* o *melitensis*<sup>30</sup> e pronunciando incantesimi provocavano il vomito e la guarigione dal morso tossico. I Sanpaolari, noti anche come cirauli, ceravoli, ciaralli, ceraldi e ciarmatori, vantavano di appartenere alla stirpe del Santo o che a lui in qualche modo si ricollegava e la cui origine è difficile da stabilire: la portentosa facoltà di maneggiare gli ofidi velenosi rimanendone indenni, se-

---

<sup>29</sup> A. Momigliano, *Quarto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 579–580.

<sup>30</sup> Nel cinquecentesco *Ricettario fiorentino di Arte de' medici e degli spezial* si legge che: *la Terra sigillata delle Spezierie dovrebbe essere la Terra Lemnia di Discoride e di Galeno. A tempi nostri sono portate da Costantinopoli due sorte di terra: una in girelle piccole [...]; un'altra di colore bianchiccio verso il cinerizio in girelle più grosse sigillate con lettere turchesche le quali sono in pregio appresso a' Turchi e in grande riputazione contro a veleni [...]. Trovasi ancora in Malta una terra bianca e leggiera, la quale vendono i ciurmadori, che ha virtù contro i veleni, onde si può in cambio della terra lemnia, pigliare assai comodamente del bolo armeno orientale [...] benché le turchesche sieno molto potenti contro al veleno della vipera.* Nella stamperia dei Giunti, 1574, Biblioteca Pubblica Bavarese, Digitalizzato16 luglio 2010, p. 70.

condo la tradizione popolare era appartenuta ai discendenti diretti di San Paolo che si erano sparsi non solo nell'isola di Malta<sup>31</sup>, ma anche in Sicilia<sup>32</sup>, in Abruzzo<sup>33</sup> ed in Puglia, in particolare nel Salento, dove si erano radicati in epoca medievale molti siciliani durante la dominazione di Federico II di Svevia. Fonti medievali riferiscono che già a partire dal IX secolo la Puglia sia stata lo sfondo privilegiato dello scontro tra la civiltà cristiana e mondo islamico all'epoca delle crociate, quando gli eserciti cristiani furono vittime proprio in questa regione di esperienze di avvelenamento collettivo legate ai morsi di animali velenosi<sup>34</sup>

L'immagine che avvolge i sanpaolari secondo le fonti risalenti al XVI, XVII e XVIII secolo è prevalentemente negativa: essi vengono descritti come dei ciarlatani, truffatori ed imbrogliatori da smascherare e condannare anche se, alcuni medici naturalisti del XVII e XVIII secolo dichiararono di essere stati testimoni oculari di guarigioni prodigiose dovute all'intervento degli uomini di San Paolo: il medico e fisico di fama europea Michel Ettmüller racconta che: *Un amico degno di fede mi riferì che un tale dono è elargito dal cielo e che è proprio di certi uomini in Italia che, nati nel giorno della festa di S. Paolo, abbiano un segno di serpe o di vipera sotto la lingua o in altra parte del corpo. Di ciò lealmente (il mio amico) affermò di essere testimone oculare*<sup>35</sup>

Agli autentici serpari venditori della miracolosa terra di Malta e capaci di guarire i morsicati con la saliva si contrapponevano dei ciarlatani sanpaolari che

<sup>31</sup> Montinaro fa derivare l'unica fonte antica attestante la virtù dei Maltesi di maneggiare fin da bambini gli ofidi senza riceverne alcun nocimento a Giovanni Quintino Eduo, che narra come testimone oculare di bambini dell'isola che giocavano con gli scorpioni e che da adulti li mangiavano; non è noto invece quando gli isolani scoprirono le proprietà miracolose della loro terra. Giovanni Quintino Eduo, *Insulae Melitae descriptio ex commentariis rerum quotidianarum*, Lione, 1536, paragrafo XXI.

<sup>32</sup> La Sicilia e l'isola di Malta hanno condiviso lo stesso destino politico collegato alla dominazione di Ruggero I d'Altavilla, duca di Sicilia che nel 1090 attacca la piccola isola sotto il controllo arabo e la sottomette al suo controllo. Il supposto potere soprannaturale dei cirauli in Sicilia è documentato nelle Pandette dell'antico Protomedicato di Sicilia. Cfr. B. Montinaro, *San Paolo dei serpenti*, op. cit.

<sup>33</sup> Per quanto riguarda la tradizione dei serpari abruzzesi si rimanda a A. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 78-79. In area abruzzese l'origine dei serpari è collegabile con l'antica tradizione dei Marsi, potenti incantatori di serpenti capaci di farli addormentare col canto, innestatasi successivamente sul culto cristiano di San Domenico da cui il loro nome di Sandomenicari.

<sup>34</sup> De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., p. 255.

<sup>35</sup> M. Ettmüller, *Opera omnia medico-physica theoretica et pratica*, tomo II, disp. 3, Venezia 1700, cit. in B. Montinaro, *San Paolo dei serpenti*, p. 12.

durante le fiere e le feste di paese irretivano storme di ignavi creduloni dando spettacolo, lasciandosi mordere da rettili addomesticati per guadagnare qualche spicciolo. Alle volte essi sfidavano altri gruppi di serpari in una pericolosa competizione che portava più d'uno alla morte. Condannati dalla Chiesa e perseguitati dalla legge per gli intrugli che spacciavano per terra di Malta, i sanpaolari non riuscirono a sopravvivere a lungo, diventando dei vagabondi, costretti a chiedere l'elemosina mostrando un'immagine consunta di San Paolo da baciare e qualche innocua biscia in una cassetina di legno che portavano con sé. Di quella gloriose stirpi, discendenti dalle genie di guaritori dell'antichità come Psilli, Ofiogeni e Marsi, collegati con la figura di San Paolo, dopo l'Ottocento non si ebbero più tracce<sup>36</sup>

## TARANTYZM I KULT ŚW. PAWŁA W ETNOGRAFICZNEJ PODRÓŻY ERNESTA DE MARTINO

### Streszczenie

W czerwcu 1959 r. z okazji święta św. Piotra i Pawła grupa uczonych prowadzona przez antropologa Ernesta De Martino wybrała się do Galatiny na Półwyspie Salentyńskim w Apulii, żeby podjąć badania nad tarantyzmem, zjawiskiem historyczno-religijnym wciąż aktualnym i obecnym, którego źródła sięgają czasów średniowiecza. Oprócz wspomnianego już cenionego historyka religii grupa składała się także z lekarza, psychiatry, psychologa, eksperta w dziedzinie etnomuzykologii i fotografa. Zostali oni powołani do obserwacji tego, co działo się tym małym miasteczku w centralnej Apulii podczas obchodów odbywających się w dniach od 28 do 30 czerwca, kiedy to do kaplicy św. Pawła napływały tłumy „tarantystów” z całego Salento. Powodem ich przyjazdu na ceremonię była chęć złożenia hołdu świętemu w podziękowaniu za otrzymaną łaskę uzdrowienia lub też prośba o pomoc w przezwyciężeniu straszliwej choroby, wywołanej przez ukąszenie pająka. Zobowiązywało to tarantystów do frenetycznego tańca i trwania kilka dni w stanie delirium. Do tej pory

---

<sup>36</sup> B. Montinaro, *San Paolo dei serpenti*, op. cit., pp. 14–15.

z obszernej literatury na temat tarantyzmu wyłaniają się dwa główne nurty tego ciekawego zjawiska, które charakteryzowało wiejski, południowy świat analfabetów i ich skłonność do magicznych wierzeń. Pierwszym z nich jest interpretacja medyczna, która sprowadza tarantyzm do formy „arachnidyzmu”, drugim natomiast psychopatologiczna, przedstawiająca go jako objaw choroby psychicznej. Założeniem badań z 1959 r. było natomiast postawienie hipotezy symboliczno-kulturowej tego zjawiska. Analiza historyczno-religijna zaobserwowanych zdarzeń miała pozwolić Ernestowi De Martino na zdefiniowanie tarantyzmu jako fenomenu kulturowego, zdolnego do symbolicznej autonomii, a nie jako choroby.

**Słowa kluczowe:** św. Paweł, Galatina, tarantyzm, religia, kult.

*Tradotto da Diana Del Mastro*