

Ernesto de Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano

Pablo Romero Noguera
Universitat de Barcelona

Lo que sigue es un comentario-reflexión sobre la obra-investigación de Ernesto de Martino *La terra del rimorso* (de Martino 2000). Y pretende ser algo más: un modesto rastreo sobre nuestro autor, su obra y la técnica y metodología seguida por él en la obra citada; y de paso un reconocimiento a su talla intelectual y a su fascinante paradigma interpretativo [\(1\)](#). Como ocurre muchas veces con otros autores y obras, ya sea por desinterés o por desconocimiento (aunque lo primero suele ser consecuencia de lo segundo), la obra de Ernesto de Martino no ha sido tomada demasiado en cuenta en nuestro país (y no sólo en nuestro país) hasta fechas recientes. Prueba de ello es que la primera edición en España y en español de *La tierra del remordimiento* data del año 2000, es decir cuarenta y un años después de que se llevase a cabo la investigación.

El trabajo de de Martino versa sobre el tarantismo apuliano, un peculiar fenómeno cultural consistente en la cura ritual de la -supuesta- picadura de la tarántula, que convierte en "atarantada" a toda persona que la *sufra* (en unas condiciones y en un contexto determinado: cuando se hizo la investigación, afectaba a los campesinos analfabetos de Apulia, lo que es en el mapa el tacón de la bota de Italia). Un fenómeno no muy conocido que si ocupa algún lugar en el conocimiento de la gente sólo lo hace indirectamente y a través de lo que en realidad seguramente sea su consecuencia: la tarantela, la danza folclórica (y folclorizada) que toma su nombre y su forma de los compases músico-coreicos que se siguen durante el ritual.

Aunque el trabajo de de Martino se centra en el tarantismo, cuyo horizonte es algo mayor que el de la misma tarantela, no deja de ser un fenómeno muy localizado; de ahí la importancia de la obra. No olvidemos que su estudio no es sobre la vida en el sur de Italia -ni siquiera sobre la de una parcela determinada de ese sur, como es el caso de la tierra de Apulia-, ni es un estudio

comparativo, tipológico o del tipo que sea, sobre los bailes rituales de tipo extático que se dan y se han dado en innumerables partes del mundo. De hecho, aunque haga referencia a ellos, de Martino ni siquiera se centra en los fenómenos de este tipo que se dan en las sociedades tradicionales surmediterráneas o, a un nivel un poco más amplio, en las de la Europa septentrional. Su trabajo parte de la observación del tarantismo como fenómeno ritual exclusivamente circunscrito a la península Salentina, y del papel culturalmente condicionado y *liberador* que aún jugaba en la sociedad salentina cuando realizó la investigación en 1959.

Sin embargo, *La tierra del remordimiento*, tanto por lo que se refiere a su ubicación *geográfica* más allá de la obra que la estudia y le da nombre (de Martino 2000: 11-16), como por lo que se refiere a ésta última, "no se considera en su aislamiento local", porque quiere referirse y estudiar un fenómeno que sobrepasa de largo las fronteras geográficas y culturales a las que hemos hecho referencia. Partiendo del tarantismo como un aspecto determinado y muy localizado de la vida cultural del sur de Italia, el objetivo es desentrañar, en el marco de una investigación -según él mismo dice- "histórico-cultural e histórico-religiosa", el sentido y alcance del fenómeno en épocas pasadas (que era mayor que en el momento en que se realizaba la investigación), y en última instancia su origen histórico. En este sentido, la investigación etnográfica, instrumento básico para enmarcarlo social y culturalmente, en un momento en que se mostraba fuera de lugar no era suficiente y había que recurrir a lo que él llama "documentación diacrónica".

En cuanto a la metodología seguida por de Martino, es preciso señalar que se inscribe en una tendencia, visible más allá de las fronteras de su país, a dotar a la historia como disciplina de una legitimidad que había perdido en la transición entre el s. XIX y el XX. Se puede decir, generalizando, que en esa época, de gran efervescencia científica, la historiografía había quedado reducida a una mera recogida de datos. Frente a la positividad de las ciencias *duras*, e incluso de las demás ciencias sociales y humanas, a la historia le estaba vetada la interpretación, se tenía que limitar a archivar *hechos*, sin preocuparse por hallar sus causas, su razón de ser: de ello, de un modo u otro, ya se encargarían las

ciencias *puras* (y duras). Sin necesidad de que existiese una comunicación entre ellos, tras el primer cuarto del siglo XX, surgían en Europa varios focos de reacción a esta tendencia. Varios de ellos los cita de Martino mismo: es el caso, entre otros, de la filosofía de la historia crociana, o del marxismo *culturalista* de Gramsci, de los que se reconoce deudor; o de la escuela de Les Annals de Bloch y Febvre (también cita a Marrow y a Dewey; de Martino 2000: 23-24). Por otra parte, creo que es pertinente incluir en este grupo, aunque de Martino no habla de ella, a la tradición historiográfica británica surgida en el período de entreguerras bajo el estímulo de intelectuales marxistas como Maurice Dobb y Dona Torr: en ella han dejado su estela, entre otros, influyentes historiadores como Edward P. Thompson, Christopher Hill, Eric J. Hobsbawm o Raphael Samuel.

Esa reacción, no motivada siempre por los mismos motivos e incluso, como he dicho, quizá sin ningún tipo de influencia mútua inicial, coincidía en sus postulados en dos aspectos fundamentales: la necesidad de aplicar un enfoque holístico al estudio de la *historia*, que en algunos casos requerirá de la colaboración de otras disciplinas, y la concomitancia del compromiso del historiador con el *presente* que vive y por tanto con la historia que elabora desde él. Si el presente es el resultado del pasado que se pretende reconstruir, y el pasado solo se puede explicar desde un determinado presente y desde una determinada óptica, el compromiso del historiador es doble: conociendo los procesos que han llevado a ese presente, el investigador del pasado ha de estar necesariamente comprometido con la corrección de los *errores* e injusticias del presente que vive; por otro lado ha de reconocer y justificar en sus debidos términos su implicación en el proceso de *construcción* de ese pasado. De ahí el compromiso político de la mayoría de estos investigadores: hay que tener en cuenta que varios de ellos seguían una orientación marxista en sus investigaciones y estaban vinculados a los partidos comunistas de sus respectivos países: así los historiadores británicos, Gramsci, o el mismo de Martino; Bloch se enroló en la resistencia francesa contra el nazismo (acabando su vida detenido, torturado y fusilado), y Febvre tuvo que huir tras el estallido de la II Guerra Mundial. Gramsci, por su parte, como muchos intelectuales italianos antifascistas que sufrieron algún tipo de destierro, sufrió

un cruel destierro carcelario y, de hecho, acabó sus días entre rejas. En la cárcel escribió gran parte de su obra.

Su concepción abarcante de la historia hizo que Marc Bloch y Lucien Febvre hablasen de la "historia total", o Gramsci del "bloque histórico". Mientras los primeros consideraban fundamental para la comprensión global de la historia la colaboración con otras disciplinas como la sociología, la economía, la estadística etc. (es importante recordar que coinciden en el tiempo con la eclosión de la sociología de Durkheim), Gramsci imprimía a su obra un carácter sociológico y rehuía el determinismo económico del marxismo ortodoxo enriqueciéndolo con la noción de que la opresión capitalista sobre las clases subalternas se extendía al terreno de lo *cultural*, ejerciendo lo que hoy Bourdieu llama la "dominación simbólica" (2). De Martino por su parte, además de reconocer la influencia que en él ejerció Benedetto Croce, "pues para bien y para mal, [la] había ejercido en [toda] la vida cultural italiana", recoge la noción del folclorista Pitрэ de las dos historias, la de los dominadores y la de los dominados, matizada por las permeabilidades que en ella introdujo Gramsci con su concepto de "hegemonía", y que él mismo reformuló (de Martino 2000: 17-31). Desde la particularidad de su propia tradición, sobretudo en lo que se refiere a uno de los dilemas principales de la vida intelectual italiana, la "cuestión meridional", Ernesto de Martino se inscribe en la corriente europea que desde principios del siglo XX trataba de reedificar el método historiográfico en base, entre otras cosas, a la introducción de otras dimensiones interpretativas y a la colaboración interdisciplinaria.

De Martino reconoce en Gramsci el primer intento por abordar seriamente el estudio del catolicismo en el sur de Italia como elemento básico en la reconstrucción de la peculiaridad de la vida cultural de ese sur; si Pitрэ y la tradición de estudios folclórico-religiosos por él forjada pecaba de *aislacionismo*, es decir, de tratar el mundo de la religión popular como algo autónomo y paralelo al otro mundo, el de la religión *oficial*, Gramsci significa el primer intento por reintegrarlo en sus interdependencias con el mundo oficial, el mundo de la *alta cultura*, y en definitiva, por abordar el tema introduciendo la dimensión sociológica (de Martino 2000: 17-31). El arranque de esta tradición

meridionalista, de Martino lo sitúa en las correrías misioneras de los jesuitas *contrarreformistas* en el siglo XVI: en sus expediciones por el sur de Italia, contemporáneas a las que se realizaban en todo el mundo con vocación evangelizadora, los jesuitas hablan del lugar, para mostrar el abandono y "retraso" que sufre, como de la "India italiana". Lo que es una muestra de que de antiguo viene la precariedad en la que han estado sumidas esas tierras, en gran parte debido a la desatención prestada por quienes políticamente estaban a cargo de ellas; y de que también de antiguo viene el interés de toda cabeza pensante que tenga noción de ella, por esa tierra *dejada de la mano de Dios* (3).

En vistas a que la mayoría de la literatura meridionalista, ya sea de denuncia o no, elude y/o no se percata de la importancia del fenómeno idiosincrásico de la religión en el sur, y a que incluso la que en él se centra no lo hace de una manera integral (hasta los conatos de Gramsci), de Martino se propone, en consonancia con intentos paralelos al suyo en Italia misma, enfocar la "cuestión meridional" como un problema religioso. Y es ahí donde entronca con la multicéntrica corriente historiográfica europea antes citada: también nuestro autor asumió un compromiso político y social; formó parte del Partido Comunista Italiano y participó, entre otras cosas, en el "movimiento del renacimiento y la emancipación del Mezzogiorno en los años posteriores a la segunda guerra mundial" (de Martino 2000: 23) organizando a los campesinos en su lucha. Pero para esa "acción transformadora", como a veces dice en *La tierra del remordimiento*, era necesaria una previa clarificación concienzuda y rigurosa de la "cuestión meridional", que pasaba por una definitiva consideración de ésta como un problema religioso, o al menos por la consideración del elemento religioso como fundamental en la vida cultural del sur de Italia (de Martino 2000: 17-31). Así aunaba de Martino compromiso y labor intelectual, investigadora y académica.

En resumen, la conclusión a la que llega nuestro autor es que es necesaria la elaboración de una historia religiosa del sur italiano. Y a ello dedicó toda su obra. En particular, tras la investigación sobre el tarantismo apuliano que plasmó en *La tierra del remordimiento*, concluyó que había que considerar el

tarantismo como una religión "menor", entendiendo por menor que no alcanzó la difusión de las grandes religiones ni su complejidad. Una religión menor, pero no por ello menos religión, ya que existió durante siglos en un entorno cultural en el que gozaba de plena autonomía -y así lo ha hecho hasta el momento de la investigación de de Martino, en que, a su juicio, dada su disgregación estaba condenada a desaparecer-, gracias a la colaboración del poderoso símbolo de la tarántula, que, en función de su orientación a la resolución ritual de las crisis psicológico-existenciales de los miembros de la sociedad salentina, comporta un *ethos*, es decir, una voluntad mediata de historia, un proyecto de "vida en común", un afán por salir del aislamiento neurótico para participar en un sistema de fidelidades culturales y en un orden de comunicaciones interpersonales acreditado tradicionalmente y compartido socialmente: un *ethos* elemental e históricamente condicionado, ciertamente "menor" en la vida cultural del sur de Italia, pero que aún así permite calificar el tarantismo de "religión del remordimiento", y de "tierra del remordimiento" la pequeña zona de nuestro planeta donde existió durante varios siglos esta religión "menor" (de Martino 2000: 191)(4).

Veamos lo que el mismo de Martino dice, en relación a la consideración de religiones "menores" y "mayores", en otra obra suya respecto de la magia lucana (5):

...sólo en relación con la estrechez del tecnicismo y, sobre todo, con la pobreza de valores, hablamos de "magia" a propósito del nivel más bajo [la magia ceremonial], así como solamente en relación con la complejidad del momento mítico-ritual, y sobre todo con la elevación de los valores mediatos, hablamos de religión a propósito del culto católico [la misa, el corazón mismo de la vida religiosa hegemónica]...(de Martino 1965. Tomado del original E. de Martino, *Sud e magia*, pags. 110-129, Milano, Feltrinelli, 1960).

Veamos ahora cómo llega a este y a otros tipos de conclusiones respecto del tarantismo; en base a qué y cómo pone en práctica lo que hemos considerado un paralelismo metodológico con ciertas efervescencias académicas e intelectuales que surgían más o menos simultáneamente en otras partes de Europa; y cómo soluciona y justifica lo que él llama sus implicaciones

"pasionales" en el objeto de estudio, la vida religiosa de los campesinos -y en otras épocas no sólo campesinos- de la península salentina.

En el ámbito de las ciencias sociales en general se ha entendido a veces que el investigador debía de mantenerse emocionalmente distanciado de su objeto de estudio. Y esta percepción ha sido particularmente aguda en la historia, y aún más en la antropología, que son dos de las principales facetas de nuestro autor. De hecho, este presupuesto ha perturbado el debate antropológico desde la *fundación* de la disciplina como ciencia moderna a finales del s. XIX, hasta el punto de que se ha llegado a negar la posibilidad de obtener datos fiables para su posterior recopilación y sistematización, por el supuesto inconveniente -por otro lado prácticamente irresoluble- de la mera presencia física del investigador en el lugar en que se encuentra su objeto de estudio, que tradicionalmente han sido las sociedades ajenas al mundo occidental y que, fundamentalmente desde hace algunos decenios, se ha trasladado a la sociedad del propio antropólogo, que es además la sociedad fundadora de su disciplina. La relativamente reciente vuelta de la mirada etnográfica hacia el propio mundo, hacia el nosotros, ha añadido aún otro escollo a las aspiraciones de la disciplina antropológica (6): si ya no existe ni la mínima distancia necesaria entre investigador e investigado, ¿cómo vamos a poder sustraernos a nuestras inclinaciones, a nuestras pasiones, a nuestros odios o amores hacia el objeto de estudio, si lo que queremos es, precisamente, objetivarlo? Se puede decir que esto es un auténtico trauma que arrastra la antropología como disciplina; un trauma que de hecho es -básicamente- como un "punzante remordimiento" por el pasado colonial que no se ha conseguido resolver (de Martino 2000: 18. Citado de C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*). Y cabe preguntarse -siguiendo con la jerga psicoanalítica- si no se ha resuelto porque esa lacra de la propia biografía, en lugar de afrontarse con valentía, se ha obviado, rehuido o simplemente enmascarado, con el resultado de que vuelve neuróticamente y "remuerde" una y otra vez, como la tarántula que vuelve y "remuerde" cada año a los pobres y analfabetos campesinos apulianos cuya biografía, cuya historia de conflictos, en cambio, les es imposible revivir y resolver más allá del horizonte deshistorificador pero estacionalmente resolutivo del ritual del tarantismo. Por el contrario, la historia del paciente-

antropología sí que es posible revivirla (recordemos de la doble acepción del término "remordimiento" que de Martino hace, la más convencional), aunque, finalmente, para hacerlo manifiesta y definitivamente haya tenido que volver por sí sola encarnada en los embistes de algunos de los antropólogos -y no sólo antropólogos- surgidos de las antiguas colonias, del llamado "tercer mundo".

No es que esta bofetada que ha recibido la antropología al modo de un *boomerang*, en tanto que devuelve el ataque que la civilización de la que surgió lanzó al mundo *no-civilizado*, sea algo nuevo. El mismo de Martino, hace ya cincuenta años, anticipándose a las polémicas posmodernas, planteó el inconveniente de la *presencia extraviada* del etnógrafo entre unas poblaciones a sus ojos exóticas a las que había mitificado y situado fuera de la historia, y que le habían hecho ver que, de hecho, la propia historia occidental era un mito (Lévi-Strauss). Paradójicamente, del eminente supuestamente anti-humanista etnólogo francés, toma prestadas ciertas premisas -o al menos las descubre como propias- para la construcción de un nuevo humanismo que vaya más allá, como dice Amalia Signorelli, "de los límites del humanismo occidental, para fundar y garantizar un nuevo, y más humano, 'estar en el mundo'" (Signorelli 1999: 13). Un humanismo impregnado de caracteres existencialistas que, pese a sus diatribas con Sartre, Lévi-Strauss mostraba en la retórica de su *Tristes tropiques*, y que a de Martino, junto con el *desencantamiento* de los presupuestos epistemológicos históricos de toda la ciencia y el pensamiento occidental, le servían para justificar tanto su incómoda presencia en casa de otros y los presupuestos teóricos en que enmarcaba sus análisis, como su compromiso político y social de "acción transformadora".

Ciertamente su postura es controvertida, pues no se propone sólo investigar, sino transformar esa realidad que investiga (que en su caso es el sur de su país). Aún más, se propone investigar para luego poder transformar, aplacar el *retraso* de sus compatriotas. Algo que puede sonar a la dialéctica propia de quien se cree por encima de *otros* y cree que tiene la solución a sus problemas; algo propio de quien en toda la historia y en todos los lugares, con unas ciertas lógicas y maquinarias imperiales e imperialistas, se ha impuesto a pueblos vecinos y no tan vecinos. Y eso hicieron los antropólogos en la época de las

administraciones coloniales, al servicio de las cuales -almenos algunos- estaban. Pero no hay que olvidar que la preocupación de de Martino era hacer un hueco en la historia a unas gentes que no lo ocupaban por estar a medio camino entre el *pasado* y el *presente*, pero que no vivían en ninguno de ambos. Gentes olvidadas a las que ni siquiera dejaban vivir según su antiguo sistema (he ahí el ejemplo de la disgregación del ritual del tarantismo) y que, sin embargo, estaban incapacitadas para vivir según el nuevo (piénsese que la mayoría de los atarantados eran analfabetos). En cualquier caso, de Martino deja bien claro que para él, la hora de la investigación y la hora de la acción ocupan tiempos distintos. Otra cosa son las pasiones del etnógrafo y/o historiador, que no solo cree inevitables, sino que considera necesarias: esas pasiones que le empujan a escoger un determinado objeto de estudio y, más tarde, forzosamente, a cuestionar el propio sistema. De no ser así, dice, "correría el riesgo de parecer un recogedor de 'desechos', con un comportamiento excéntrico como la gente a la que estudia [ya sea de sociedades *primitivas* o de fracciones rezagadas de nuestras sociedades], y tan irrelevante en su asidua labor erudita como las abstrusas y triviales listas de 'usos y costumbres' que se dedica a compilar" (de Martino 2000: 20-21).

La investigación que de Martino recoge en *La tierra del remordimiento* nace de la voluntad de hacer una "contribución molecular" a la historiografía religiosa del sur italiano. Según dice, esa vocación ya existía en él antes de iniciar la investigación sobre el tarantismo, pero un acontecimiento particular le inclina a vincularla a esa historia religiosa: es la contemplación de unas fotos de atarantados con un comportamiento ciertamente *excéntrico* durante una ceremonia presuntamente ritual en la capilla de San Pablo de Galatina; una ceremonia y unos comportamientos que al profano le parecerían completamente fuera de lugar. El sondeo de la "documentación diacrónica" sobre el tarantismo le acabaría de convencer de la necesidad de llevar a cabo la investigación desde una perspectiva histórico-cultural. Pero antes debía "saldar cuentas" con una perspectiva que era la tónica interpretativa dominante en esa documentación diacrónica sobre el tarantismo desde el siglo XVII. A pesar de que según las épocas y sus respectivas *modas* se habían dado una variedad de interpretaciones, la médica era la predominante, así que antes de

continuar con la investigación histórica iba a ser necesario aclarar que la histórico-cultural era la perspectiva de análisis adecuada. Es allí donde radica la importancia de la empiria etnográfica. Si el resultado era negativo, es decir si las crisis del tarantismo sólo eran atribuibles a la picadura real de la tarántula y/o a desórdenes psíquicos, la interpretación escapaba de la *juridicción* del etnógrafo e historiador de las religiones; el tratamiento del fenómeno debería entonces quedar principalmente en manos del médico (8). No obstante, se partía de la hipótesis de que el tarantismo tenía que ser interpretado desde la perspectiva etnológica e histórico-cultural: a pesar de la incidencia en la documentación diacrónica de la interpretación médica, había ciertos indicios que empujaban a ello.

En la línea de los Bloch, Febvre y compañía, y recogiendo el testigo de Gramsci, de Martino se proponía analizar el singular fenómeno religioso desde una interpretación holística de la historia que hacía necesaria la colaboración interdisciplinar. Así, por ejemplo, la colaboración de un médico era esencial en la investigación de campo para corroborar que los atípicos comportamientos que se disponían a observar respondían, como hemos dicho, a un condicionamiento cultural (9). El equipo interdisciplinar, que encabezaba de Martino -pues su especialidad era la propia del enfoque interpretativo propuesto-, lo completaban una psicóloga, Leticia Jervis-Comba, que ayudaba al psiquiatra y colaboraba particularmente realizando tests proyectivos a los atarantados, un etnomusicólogo, Diego Carpitella, colaborador habitual de de Martino en el campo de lo musical y encargado en esta investigación del seguimiento del tarantismo en la etnografía y en la documentación diacrónica en lo relativo a la catarsis musical, y Amalia Signorelli, una antropóloga discípula de nuestro autor. Además formó parte del equipo una asistente social que se encargaba de mediar en la relación entre el equipo y los atarantados que eran objeto de la investigación etnográfica (10). Bajo un mayor peso de de Martino y su orientación -que era la de la investigación en general-, las respectivas investigaciones e interpretaciones se vigilarían mutuamente.

El resultado de la incursión etnográfica confirmó las expectativas: la crisis ritualizada respondía claramente a un condicionamiento cultural. Una serie de

indicios indicaban que las crisis no podían deberse a la picadura del arácnido venenoso (*Latrodectus*) ni responder a un cuadro psicótico claro reducible a categorías de la psiquiatría clásica occidental: inmunidad al tarantismo en el *feudo* de Galatina, una *jurisdicción* sagrada que libraba de sus efectos justamente en una zona en que el tarantismo estaba relativamente difundido; repetición estacional justo en las mismas fechas (en los atarantados no *curados* se repetía cada año desde el de la primera picadura), que si bien coincidían con las de la recolección, en que los campesinos están más expuestos a las picaduras de los bichos del campo, estaban demasiado característicamente localizadas: la mayoría de las crisis tenían lugar justo en la festividad de San Pablo (el papel de cuya figura e imagen es central en el simbolismo del tarantismo) o unos días antes o después; predominio aplastante de la *afección* entre las mujeres (la ritualización de cuyas crisis daba salida a los conflictos endopsíquicos y existenciales derivados de las adversas condiciones sociales a que estaban sometidas); mayor frecuencia de la "primera picadura" entre la pubertad y el final de la maduración, momento clave en el desarrollo emocional de las personas y por tanto preferente en la ritualización de la vida socioindividual y en la aparición de crisis existenciales. De Martino añade a este cómputo una característica que me parece un poco dudosa, más por la escasez de datos empíricos compilados que por la lógica - por otro lado muy factible- que recoge: es la distribución familiar del tarantismo, que obviamente tiraría por tierra la hipótesis de la picadura del arácnido, a no ser que pensásemos que las arañas persiguen obcecadamente para picarles y envenenarles a miembros de una misma familia. La objeción es cuantitativa, no cualitativa: los 21 atarantados a los que se había seguido el paso pertenecían a 17 familias diferentes, y que (sólo) en tres de ellas se encontrasen "ascendientes y colaterales atarantados" le basta a de Martino para *demonstrar* la "distribución familiar" del tarantismo (de Martino 2000: 49). De todos modos, algún otro indicio, como por ejemplo cierta mimesis sintomática muy característica comprobada entre familiares, hace pensar que la hipótesis no es errónea. En todo caso le sirvió a de Martino para reforzar la hipótesis general.

La investigación del equipo siguió siempre, aún en el campo etnográfico, la línea de poner sobre la mesa la autonomía cultural del tarantismo. Se

comprobó la "autonomía simbólica del tarantismo": las imágenes que arrastraba el símbolo de la tarántula lo conformaban no como algo claramente definido y unívoco, sino como algo moldeable al gusto de la función que se esperaba cumpliera. Así se pudo comprobar, con la ayuda de la documentación diacrónica, que su conformación era una combinación de las evocaciones que producía el aspecto y las costumbres veraniegas de la *Lycosa*, grande, peluda y de apariencia temible, pero cuya picadura era inofensiva, y los síntomas que producía el síndrome tóxico producido por el *Latrodectus*, que, como ya hemos dicho, habría proporcionado un modelo para la autosugestión convulsiva y extática apreciable en el ritual catártico del tarantismo, pero cuyo aspecto, sin embargo no era el del simbolismo tradicional de la *tarántula*. Incluso, pudieron comprobar que en esta conformación participaban animales que ni siquiera eran arácnidos, como por ejemplo el escorpión, que como la *Lycosa*, también ha sido objeto de potente imaginaria. En definitiva, la tarántula del tarantismo no se correspondía con ninguno de los tipos taxonómicos de la moderna zoología, pero sí encajaba perfectamente en el modelo cultural del tarantismo desempeñando funciones simbólicas. Algunos casos de *atarantados* reforzaron esta hipótesis cuando se comprobó que en ellos no surtía efecto el modelo tradicional; de hecho fue el sobrepasar demasiado los límites potencialmente maleables de ese modelo, lo que hacía que no funcionase: el origen endopsíquico y existencial de la crisis era el mismo, pero los esfuerzos por hallarle su salida personalizada en el horizonte tradicionalmente resolutivo del tarantismo resultaban siempre en "fracasos". Quedaban entonces más o menos definidos los límites culturales de la eficacia del exorcismo coreico-musical-simbólico del tarantismo. Otro aspecto básico de la interpretación en la comprobación sobre el terreno era la visible y evidente disgregación a que había llegado el tarantismo en el momento de la investigación, 1959. Los componentes del grupo, además de observar los rituales en las casas [\(11\)](#), tuvieron ocasión de ver en directo lo que antes habían visto en las mencionadas fotos: pudieron contemplar durante la festividad de San Pablo en la capilla de Galatina como la actuación de los *atarantados* era una muestra de tremendo desorden y desorganización, en comparación con lo antes visto en sus casas. La Iglesia Católica había intentado durante siglos hegemonizar la vida religiosa de sus *fieles* modelando

según sus formas litúrgicas y sus horizontes mito-simbólicos los variados ritos *paganos* pre-cristianos que se daban en los territorios bajo su influencia. En el caso del tarantismo, su labor había conseguido la disgregación paulatina de su autonomía ritual y simbólica, pero sin embargo no había dotado a los habitantes de esas zonas del sur de Italia de un sustituto eficaz. La investigación histórica y documental-diacrónica ayudaba en la confirmación de la tesis. Estos elementos, junto con la evidente incidencia del tarantismo en los sectores más desfavorecidos, en su mayoría campesinos analfabetos durante el sondeo etnográfico, y junto con el ya citado de la coincidencia de las primeras picaduras con las etapas complejas de la vida y con momentos dolorosos de la existencia, permitían afirmar casi con total seguridad que el tarantismo era un fenómeno formado y condicionado culturalmente, y no una afección derivada de la picadura de un arácnido o de un desorden psíquico de orígenes biológicos o genéticos.

Ahora había llegado la hora de comprobar el origen histórico del tarantismo, que es lo único, a juicio de de Martino, que nos puede dar la clave de esta peculiar forma de vida religiosa. La orientación histórico-cultural de la investigación tenía su *kit* en la combinación de la etnografía con la investigación histórica. Hay que tener presente que de Martino pensaba -como hemos dicho- en su opción metodológica de una forma integral. En este sentido, esta opción hay que ubicarla no sólo en una reacción paneuropea - como antes hemos dicho- a las orientaciones historiográficas anteriores, más descriptivas y menos interpretativas, sino también en la onda de la reacción del *gremio* antropológico a los enfoques funcionalistas y estructuralistas, que habían situado -idealmente- a las comunidades exóticas investigadas fuera de la historia y como todos homogéneos imperturbables a los aires del cambio, obviando, por ejemplo la injerencia de las administraciones coloniales en la vida tradicional de esos pueblos (12). De ahí la insistencia de de Martino en la diacronía durante la investigación (frente a la sincronía propia de, por ejemplo, los estructural-funcionalistas). Significativamente, de Martino titula el último capítulo de su libro antes del "epílogo" y de los "apéndices", "A favor de una perspectiva historicista". Veamos, en relación a ese salto necesario de la

etnografía a la historia, como de Martino nos da un claro ejemplo de cómo une en todo momento su condición de historiador a la de sus otras facetas:

Se imponía, pues, una exploración en el pasado, en busca de una imagen menos deteriorada, más inteligible y significativa del tarantismo: el *historiador-etnógrafo* debía dar paso al *historiador-filólogo*, capaz de recorrer los siglos pretéritos por medio de documentos escritos y otras huellas equivalentes (de Martino 2000: 124). (Las cursivas son mías).

Sería inútil seguir ahora un rastreo minucioso de la incursión histórica de de Martino en la conformación y los orígenes del tarantismo. Para eso está su formidable y espléndido libro. Sin embargo, quisiera hacer algunas consideraciones sobre el método seguido. Es llamativo que de Martino, después de situar más que justificadamente los orígenes del tarantismo en la Edad Media, y sus antecedentes directos en los cultos orgiásticos pitagóricos, que como bien dice, de hecho tuvieron su origen en la Magna Grecia -cuyos dominios incluían lo que hoy llamamos Apulia o Salento, y que él llama *la tierra del remordimiento*-, haga una digresión un tanto aventurada sobre los orígenes y la difusión de un supuesto patrón cultural ancestral común que habría dado lugar por su evolución "independiente y paralela" a formas diferenciadas de cultos extáticos con "afinidades de estructura y función" en diversas regiones del mundo con ciertos contactos históricos en su haber (de Martino 2000: 204). Así, según él -tomando testimonios que considera fiables de Jeanmarie-, diversos "paralelos etnológicos" del tarantismo -que compara entre ellos y con el mismo tarantismo-, como ciertos rituales de la zona euromediterránea occidental (en Cerdeña, en la Península Ibérica y en el sur de Francia), otros del norte de África (el *zar*, el *bori* etc.), y otros del mundo afroamericano (macumba, candomblé, santería, vudú), descenderían de un patrón común en las "civilizaciones protomediterráneas" (de Martino 2000: 195-209). No obstante, haciendo justicia a su persona y a su obra, hay que decir que estas *digresiones* aventuradas las matiza considerablemente al incidir reiteradamente en que estas comparaciones y paralelos sólo tienen sentido si parten de un objeto de estudio concreto y bien estudiado, como es en su caso el tarantismo, y si de lo que se trata es de no "diluir[lo]...en el tipo o en el antecedente", como

pasaría con el tarantismo de no haber hecho primero una correcta ubicación histórico-cultural del objeto de estudio en cuestión. Piénsese que de Martino sitúa el origen del tarantismo como fenómeno culturalmente coherente en la Edad Media (de Martino 2000: 195-209).

Es curioso, después de todo, pensar que los planteamientos generales de alguien en quien se inspiró, Claude Lévi-Stauss, son diametralmente opuestos a los suyos. Y cómo los de alguien a quien critica -Carl Seligman- en relación a un trabajo sobre la magia en el mundo, del que dice que "sólo consigue ser una antología que recoge los datos clasificándolos [según distintas tipologías y]...espaciándose en lo ecuménico y saltando de milenio en milenio" (de Martino 1965: 217. Tomado del original E. de Martino, *Sud e magia*, pags. 110-129, Milano, Feltrinelli, 1960), coinciden en gran medida con los suyos, incluso en algún aspecto concreto y parcial de su teorización como es la difusión de matrices culturales de las civilizaciones protomediterráneas hacia el amplio norte del África negra (Palerm 1977) [\(13\)](#). Pero bajo ningún concepto quisiera que estas digresiones e interrelaciones nos llevaran a considerar a de Martino un mero producto de culturas académicas a la manera de Kuhn, pues de ser así le estaríamos diluyendo en el tipo o en el antecedente, justo lo que no quería para *su* tarantismo. Valga en este sentido, tanto para él como para el tarantismo, la ya mencionada singularidad histórico-cultural del segundo (su origen y conformación esencialmente medievales), que demuestra de Martino fundamentalmente a partir de documentación diacrónica de su propio país, la mayoría de cuyos eruditos representantes desde la época moderna resuelven el *problema* del tarantismo naturalizándolo, es decir deshistoricándolo. Estos eruditos, salvo ciertos alquimistas y demás profetas de la magia natural, que se pierden en misticismos, son ilustrados, médicos, científicos etc., que reducen el problema a "dos soluciones médicas fundamentales: el tarantismo como una forma de aracnismo o como un trastorno psíquico"; dos soluciones que, mientras dura el tarantismo y lo observan, "siguen compitiendo entre sí, con preferencia por la segunda solución, aunque ninguna de las dos consigue derrotar definitivamente a la otra con observaciones y experimentos decisivos" (de Martino 2000: 287). Quizá lo justo sea decir, simplemente, como hace de

Martino respecto de sus *informantes* diacrónicos, que es necesario considerar en él su propia historia cultural.

Para concluir, volcándonos ahora específicamente en el campo de la antropología simbólica, me gustaría hacer unas últimas reflexiones. De Martino habla en su libro, más o menos contemporáneamente a Víctor Turner, o quién sabe si antes, del "simbolismo en acción"; un simbolismo que actúa así en "el 'plano' más ritual del tarantismo", es decir cuando el actor participante "dialoga", "obedece", o a veces, incluso, impone su autoridad al símbolo: un plano "que solo se presenta cuando la tarántula [es decir, el símbolo] es 'bailable'" (de Martino 2000: 63). Por otro lado, es necesario señalar que, en cierto sentido, también se anticipó a Turner y su polo sensorial de sentido del símbolo y su primer nivel de interpretación de éste, y a Mary Douglas y sus "símbolos naturales", con consideraciones similares sobre el simbolismo de la tarántula y demás bichos de picadura "ponzoñosa" (por ejemplo, las evocaciones que produce en los atarantados la araña peluda -la *Lycosa*- y no el *Latrodectus*, o el escorpión y su aguijón). Así mismo, se podría decir que, de forma similar a Turner con los ndembu en *The forest of symbols*, interpreta el fenómeno del simbolismo en acción durante el ritual -en su caso, con el tarantismo- a medio camino entre el psicoanálisis (pero sin caer en universalizaciones freudianas excesivas, como bien se encarga de reseñar el psiquiatra del equipo) y, en su faceta más sociologista, la antropología: el ritual del tarantismo da salida a los conflictos psíquicos reprimidos de los atarantados, derivados de condicionamientos socioculturales, por medio de su exorcización y el moledado personalizado en base a un horizonte simbólico -ideal- compartido por todos los miembros de la sociedad. Por otro lado, en el ámbito más general de la antropología social y cultural, de Martino se inscribe, en sintonía con lo dicho a cerca de su método historicista, en las tendencias procesualistas que abogaban por la recuperación para la *historia* de los pueblos sin escritura, hasta el momento también "sin historia". Hay que decir que en ello jugaba con cierta ventaja, pues sus investigaciones se centraron en las sociedades agrarias del sur de Italia, que, aunque marginalmente, estaban en la historia.

En última instancia, cabe decir que, según la terminología etnopsiquiátrica, el tarantismo es un *culture-bound syndrome*; un *culture-bound syndrome* al que de Martino dedica nada más y nada menos que cuatrocientas páginas. Yo sólo he hecho un pequeño esbozo de ello. Dicho todo esto, no se nos olvide restituir a Ernesto de Martino al lugar que merece en la historia de la antropología, aunque a veces sus fronteras nos resulten un poco estrechas.

Notes

1. Con perdón del rastreo que ya se ha hecho y del reconocimiento que ya ha recibido en otros lares, sobretodo y sobradamente en Italia, donde se ha seguido profusamente su senda, numerosas instituciones llevan su nombre, y se le considera uno de los padres fundadores de la antropología autóctona.
2. Esa dominación que implica una cierta violencia implícita (en oposición a la tradicional y reconocida violencia explícita que se ejerce desde las posiciones de poder: represión, tortura etc.), que se ejerce estructuralmente y de forma que el que la sufre no la percibe como tal, pues asume sus manifestaciones como algo "natural" (véanse sistemas educativos, valores tradicionales, ideologías del trabajo etc.). En la actualidad existen multitud de mecanismos por los que el poder ejerce la violencia simbólica: el "desencantamiento", es decir el desmantelamiento de los sobreentendidos sobre las tradicionales formas de y del poder y sus violencias merced a la *democratización* de la enseñanza y del conocimiento (que ha posibilitado formas diversas de concienciación y de contestación del poder), ha provocado la multiplicación de las formas de ejercer la violencia simbólica en aras de nuevas formas de dominación y control (véanse, por ejemplo, las actitudes piadosas y las acciones caritativas -contribuciones a ONGs...- de quienes -por otro lado- ejercen el poder; o la tibia y desvirtuante asunción por parte de las instancias de poder de manifestaciones políticas alternativas: así, el ecologismo es *asumido* por los gobiernos en forma de ministerios de medio ambiente). Es necesario señalar la volatilidad de la frontera entre

dominaciones y violencias simbólicas, y explícitas. Ver P. Bourdieu "Los modos de dominación", en *El sentido práctico*.

3. Nunca mejor dicho: recordemos que es una tierra de fuertes supervivencias *paganas* y que así ha sido focalizada -la mayoría de veces en términos de retraso, barbarismo etc.- por toda la literatura que ha trabajado sobre ella. Ilustrativo es, en este sentido, el título del libro de Carlo Levi -citado e invocado también por de Martino en la introducción a *La tierra...*- sobre la vida cotidiana de un pueblo al sur de Nápoles en la época del fascismo mussoliniano: *Cristo se paró en Éboli* (1945). Libro a la vez retrato y denuncia de la situación de abandono que sufría el tercio sur italiano, fue fielmente llevado al cine a petición del propio autor -aunque tres años después de su muerte- por el director Francesco Rossi, quien dice, a propósito del libro de Levi: "Cuando lo leí me causó una impresión extraordinaria...me había sorprendido el retrato tan justo y preciso que hacía del problema meridional. Me preguntaba cómo un intelectual del norte había llegado a comprender tan profundamente el sur". La película muestra una realidad muy similar a la del libro a pesar de ser realizada 30 años después (1978). (Información extraída de la crítica televisiva de Lluís Bonet Mojica en *La Vanguardia* por, de quién tomo también las palabras de Rossi).
4. De Martino habla de "remordimiento" en dos sentidos: en el de la acepción que solemos darle cotidianamente para referirnos a la preocupación periódica o permanente por algo no hecho o mal hecho, y en el de la acepción dada en este caso a la crisis anual que los atarantados atribuyen a la repetición de la mordedura de la tarántula (de ahí "remordimiento") tras una primera picadura. De Martino distingue ambas acepciones en el hecho de que la primera se refiere a algo conocido, y la segunda, en cambio, a algo desconocido que solo encuentra un marco adecuado de resolución en las crisis estacionales tradicionalizadas y ritualizadas del tarantismo.
5. "Lucana" de La Lucania, la zona en que precisamente se desarrolla la acción del libro de Carlo Levi *Cristo se paró en Éboli*.
6. Siempre fue un interés por nosotros en contraposición al *ellos* que los antropólogos encontraban en las *otras* sociedades. De hecho, como se

sabe, había un cierto regocijo en ellos (p.e. nosotros éramos -y somos aún- *civilizados* por oposición a su *primitividad*). En todo caso el otro está entre nosotros también hoy en que volvemos la mirada hacia nuestras propias sociedades.

7. En realidad lo que los lugareños llamaban "tarántula" no es algo definido, pero, en todo caso, si a algo remite -básicamente por su apariencia física, en base a las descripciones que las gentes del lugar hacían y habían hecho tradicionalmente- es a la *Lycosa*, una araña cuya picadura no producía ni mucho menos síntomas parecidos a los manifiestos en las crisis del tarantismo. La que sí produce síntomas parecidos a los del tarantismo con su picada, en cambio, es otra araña con una apariencia distinta a la de la propia del símbolo tradicional de la tarántula: el *Latrodectus tredecim guttatus*, cuya picada produce el síndrome tóxico llamado latrodectismo. Esto ya de por sí era un indicio de la autonomía cultural del tarantismo.
8. Aunque ambas hipótesis son a priori excluyentes, un caso particular les empujó a matizar esta cuestión: uno de los atarantados "examinados" presentaba realmente un episodio inicial de latrodectismo. En este caso la primera picadura era real, el atarantado había sufrido el síndrome tóxico derivado de la picadura del *Latrodectus*; sin embargo, después de la hospitalización, la *curación* había pasado a manos del ritual exorcístico del tarantismo. De esto dedujeron que a pesar de que la mayoría de casos no respondían a la picadura real, el síndrome tóxico del latrodectismo pudo brindar en su momento el modelo para la ritualización del fenómeno enteramente cultural del tarantismo: los síntomas del latrodectismo eran francamente parecidos a los del *síndrome* cultural. La comprobación *in situ* de que en algunos casos de tarantismo los *síntomas* respondían claramente a una autosugestión (por su aspecto extraño e incluso risible), respaldaba la hipótesis.
9. En este campo, de Martino jugaba con ventaja, pues el colaborador médico elegido fue Giovanni Jervis, un neuropsiquiatra que por su orientación (diría) psicodinámica y transculturalista podía estar más predispuesto a interpretar el fenómeno como algo condicionado

culturalmente que un psiquiatra de formación clásica (occidental) y práctica clínica convencional.

10. Todos ellos, excepto la asistente social, toman parte significativamente en la investigación. Cada uno de ellos, incluida la asistente en coautoría con de Martino, realizan un informe separado sobre sus respectivos ámbitos de investigación, que aparece en la edición de *La tierra del remordimiento*. La antropóloga, además, se considera que ha de colaborar orgánicamente durante toda la investigación en la concreción de los elementos sociológico-religiosos y económicos.
11. Una comparsa de músicos tocaba las distintas modalidades de tarantela tradicional que aún se conservaban, y la atarantada bailaba y se ayudaba de los otros elementos conjuradores posibles del ritual (cintas de colores, en algún caso algún olor etc.) para personalizar su *tratamiento* y encontrar salida a sus crisis.
12. Unos enfoques que de hecho eran una reacción a orientaciones historicistas (tanto evolucionistas como difusionistas) similares a las de de Martino. ¿No será que de Martino representa una continuidad de esas orientaciones historicistas -como la representa el matrimonio Seligman? Piénsese que de Martino, por su condición de italiano pudo ser objeto de influencias historicistas centroeuropeas, particularmente de ámbito germánico. (Palerm 1977).
13. Piénsese de nuevo, entrando nosotros ahora en esa *digresión aventurada*, que, como ya he dicho más arriba, de Martino, por su condición de italiano, pudo estar influenciado por corrientes de pensamiento centroeuropeas. Corrientes que recogían, por ejemplo, el difusionismo moderado de W. Schmidt o el *evolucionismo* del "viejo funcionalista" J.J. Bachofen (Lowie 1946: el capítulo "Escuelas históricas: difusionistas alemanes"), y que coincidían, como nuestro autor, en su historicismo cultural, en su tradición mitológica y en su rechazo "tanto [d]el difusionismo extremo como [d]el evolucionismo unilineal" (Palerm 1977: 139). Por otro lado, piénsese también que Seligman fue el primer profesor de etnología de Londres (id.: 140) y que muchos antropólogos del centro y este de Europa se formaron en Londres (En Gran Bretaña, por cierto, también se forjó una tradición

difusionista): Malinowski, por ejemplo, fue discípulo directo del mismo Seligman. Para cerrar este *círculo*, y tratando de no perdernos en nuestra *aventurada digresión*, piénsese que E.E. Evans-Pritchard, discípulo a su vez de Malinowski y admirador de Seligman, continuó ciertos estudios de éste último en el norte de África, confirmando, por ejemplo, las conclusiones etnohistóricas principales de éste sobre los reyes divinos de la región nilótica, aquella -entre otras- que había recibido la influencia de las civilizaciones protomediterráneas, por ejemplo "una creencia camita muy antigua y muy extendida" (Palerm 1977. Para la creencia camita ver p. 148). Sirva esta digresión, aunque sea anecdóticamente, para restituir a Ernesto de Martino al papel que se merece en la historia de la antropología; un papel que, precisamente el mundo académico anglosajón no ha reconocido hasta tiempos recientes.

Bibliografía

BOURDIEU, P. (1991) "Los modos de dominación", in *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, pp. 205-225.

DE MARTINO, E. (1965) "Magia lucana", in "El folklore mágico de la Italia meridional", in de Martino, E. (ed.) *Magia y civilización*, Buenos Aires: Librería "El Ateneo" Editorial.

DE MARTINO, E. (2000) *La tierra del remordimiento*, Serie General Universitaria nº 2, Barcelona: Edicions Bellaterra.

LOWIE, R. H. (1946) *Historia de la etnología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

PALERM, A. (1977) "Seligman. La defensa del método etnohistórico; los reyes divinos", in *Historia de la Etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) et Tlapan: Ediciones de la Casa Chata, pp.139-148.

PERDIGUERO GIL, E. (1992) "Historia de la Medicina y Antropología",
Quaderns d'Antropologies -Associació Antropologies-, num. esp. "Antropologia
de la Medicina", pp. 7-14.

SIGNORELLI, A. (1999) *Antropología urbana*, Colección "Autores, textos y
temas" 35,
Barcelona: Anthropos Editorial et Iztapalapa: UAM (Universidad Autónoma
Metropolitana), División de Ciencias Sociales y Humanidades.

ROSSI, F. (1978): *Cristo se paró en Éboli*. Pel·lícula basada en la novela
homònima
de Carlo Levi.