

ANNABELLA ROSSI STUDIOSA DEL SUD: LUOGHI E CORPI DEL TARANTISMO.

Vincenzo Esposito

In questa mia relazione ritroverete, in maniera rapsodica, quelli che penso siano i tre «luoghi del tarantismo» frequentati da Annabella Rossi, anche se è molto difficile separare le qualità topologiche dell'uno da quelle degli altri. La complessità e la profondità del reale, che fungono da collante per la dimensione umana, rendono solamente teorica la tripartizione in quanto ognuna delle tre tipologie «spaziali» convive necessariamente con le altre. Il modello tripartito che sto per proporre, come tutti i modelli, è dunque semplicemente teorico – ecco perché necessariamente rapsodico – ma, spero, utile alla ricostruzione delle vicende di una studiosa che ci permetta di problematizzare, ancora una volta, l'interpretazione di uno dei fenomeni culturali più studiati ed abusati del Mezzogiorno d'Italia.

Dunque, in primo luogo, parlerò degli spazi reali, quegli spazi geografici ma anche sociali e culturali che fecero da *terrain* alla ricerca di Annabella Rossi, luoghi segnati dalla presenza di vite umane che li definivano agendo. Luoghi pubblici (rituali e di culto) e luoghi privati (abitazioni, botteghe) che lei descrisse nelle sue etnografie e mostrò in interessanti etno-fotografie.

Poi, terrò conto di come quegli stessi spazi dovessero apparirle come luoghi metaforici, simbolici e sintetici in cui si condensavano quella cultura mostrata dai suoi informatori e quelle notizie apprese dalle fonti e dalla bibliografia consultata preliminarmente. Luoghi che Lei interpretò nei suoi scritti sull'argomento.

Infine, mi occuperò dei luoghi della sua scrittura provando a raccontare, in queste poche pagine, anche di quegli spazi attraverso i quali la ricerca sul campo divenne, per la Rossi, comunicazione e denuncia delle condizioni di subalternità e sfruttamento. I luoghi della sua retorica narrativa sul tema del tarantismo.

In breve, in questo intervento, mi accingo a rileggere l'opera di Annabella Rossi – in relazione al fenomeno del tarantismo, da lei studiato, indagato e descritto in circa un ventennio di attività (1959-1977) – provando a mostrare come le donne, gli uomini e i luoghi del tarantismo siano transitati, nel suo approccio, da un'iniziale situazione letteraria e astratta – legata alla sua formazione di «intervistatrice» al

seguito di de Martino – ad una più concreta dimensione etnografica interattiva (dialogica, critica e riflessiva) – con persone in «carne, ossa e sentimenti», operanti in luoghi concreti, per così dire – che si concluderà, alla fine del suo percorso di ricerca, con il ritorno ad una dimensione narrativa finale più fluida e sfumata, necessaria per la trasformazione di un'esperienza individuale, come necessariamente è quella etnografica anche in *équipe*, in un patrimonio condivisibile con altri (collegli, lettori, curiosi, appassionati, ecc.).

È come se la studiosa, partendo da un bagaglio di documenti diversi, prodotti da altri soggetti sotto forma di relazioni, foto, racconti, lezioni, ecc.; cominciando proprio dallo studio di quel patrimonio pregresso della conoscenza del fenomeno che professionalmente fu chiamata a padroneggiare, fosse stata in qualche modo costretta, dopo essersi confrontata attraverso l'interazione diretta con i suoi informatori, nei luoghi di svolgimento della loro problematica esistenza, a percorrere a ritroso il cammino che dallo «scritto-letto» l'aveva portata alla magmatica esperienza sensoriale del «visto» e «vissuto» in maniera partecipante. Un percorso all'inverso che si sarebbe concluso con l'approdo al più sicuro «luogo» di una «scrittura-narrazione», questa volta sua, che le permise di coniugare il già detto (o scritto) da altri con ciò che aveva osservato «sul campo», in un esercizio di decostruzione dei modelli narrativi precedenti. Una scrittura etnografica che avrebbe ricollocato in una giusta prospettiva «politico-culturale» le narrazioni convenzionali dei luoghi e dei volti stereotipati dei tarantati. Ad esempio quelli descritti da Anna Caggiano (1931: 72) durante il Fascismo:

Resta ancora inveterato nell'anima popolare pugliese, e soprattutto in quella dei contadini dei dintorni di Taranto, la credenza intorno al morso della tarantola ... Hi, Hi, Hi grida la tarantolata ... Mormora il mare lontano, accarezzando le spiagge brillantate nell'ampia insenatura del golfo, ride nell'azzurro più terso il sole più abbagliante, sibila il vento nei canneti flessuosi ove si annida indisturbata e indisturbata tesse la sua tela la tarantola pizzicante. Il forestiero inseguito dai drin drin del violino e dal tum tum del tamburello si domanda: «Sarà, non sarà? Che cosa sarà? E poi pensieroso continua il proprio cammino, mentre a stridule note si perde lontano il ritornello:

Balle Maria meia
E balli forte
Ca la tarantola è viva
E non è morta,
Ca la tarantola è viva e non è morta

Una scrittura etnografica che ci avrebbe, di riflesso, costretti a guardare da una diversa prospettiva tutte quelle forme diaristico-letterarie che vennero pubblicate in Italia fra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso. Pubblicazioni che parlavano non di vite vere ma di singolarità idealizzate, in alcuni casi eroiche, non emblematiche, non paradigmatiche della condizione umana nel Sud e in molte altre parti dell'Italia del centro nord e del mondo intero. Sicuramente, scriveva la Rossi citandoli nella sua «Nota introduttiva» alle *Lettere da una tarantata*, si trattava di testi utili e interessanti a denunciare le condizioni di vita drammatiche in alcuni contesti nazionali – si riferiva, ad es., alle testimonianze raccolte da Scotellaro (1954), Dolci (1955; 1957; 1960; 1963), Alasia e Montaldi (1960), Montaldi (1961) e Cagnetta (1963) e da lei stessa (Rossi 1961a). Tuttavia precisava che in qualche modo, tutti quei documenti erano confluiti «in un lavoro folclorico di tipo tradizionale, nel quale mancano dati di ordine socio economico, per cui il racconto drammatico di questi individui perde di efficacia e di significato» e contribuisce, in qualche modo, a costruire «una visione parziale e letteraria del folclore» (Rossi 1994: 102).

Forse la studiosa romana stava elaborando l'idea di una scrittura più complessa, più aderente a quegli scopi scientifici e «politici» di scoperta e denuncia del dramma della subalternità culturale. Una forma di comunicazione etnografica che trovò applicazione nel testo elaborato a partire dalla corrispondenza con la «tarantata Anna». Ma in che modo? Mi sembrano appropriate, su questo tema le intuizioni del suo allievo salernitano:

Lettere da una tarantata è un testo in cui ci viene offerta una situazione etnografica in cui la ricercatrice sul *campo* non si nasconde ai nostri sguardi di lettori, come nella tradizione consueta della scrittura etnografica, perché non si limita a presentarci la sua versione sul sé del *campo*, costruita a tavolino, ma consente alla sua informatrice, cioè Anna, di presentarci la sua versione dell'incontro; ciò grazie al fatto che non si nascose agli sguardi della sua interlocutrice di ricerca. Situazione etnografica in cui veramente ci sono davanti due persone (Anna con le lettere, Annabella con il libro), portatrici di due culture che stanno rappresentando ai nostri occhi quasi per intero la portata del loro incontrarsi, con tutte le sue ambiguità, i suoi fraintendimenti, le sue idiosincrasie, la sua finanche profonda conflittualità (Apolito 1994: 30):

insomma una retorica etnografica capovolta. Nelle *Lettere* manca ogni elemento concreto che possa essere attribuito alla scrittura dell'antropologa – se si esclude la «Nota introduttiva» – ma, in ogni lettera si avverte concretamente la sua presenza, spesso ingombrante, invadente (richiesta di informazioni etnografiche, invito all'interpretazione «emica», ecc.) ma certamente dialogante.

Dunque, se pensiamo agli anni in cui si svolsero le ricerche della Rossi, ci troviamo di fronte al fondamentale passaggio da una scrittura poetica – quella usata dagli studiosi per inventare luoghi geograficamente fantastici e rassicuranti perché utili al mantenimento dello *status quo*, attraverso la negazione dei dislivelli esistenti fra ceti appartenenti a contesti diversi – ad una scrittura etnografica capace di interpretare, in maniera spietata, contesti culturali storicamente determinati proprio dalla disuguaglianza economica e sociale esistente nel nostro paese. Questo è stata la ricerca della Rossi. La ricerca di una modalità comunicativa grazie alla quale, ponendo sullo stesso piano le immagini e i resoconti trascritti di ciò che aveva visto e ascoltato durante la sua esperienza sul campo, si potessero denunciare le storture e i malfunzionamenti, spesso drammatici, interni ad una nazione unificata ma divisa dalle diseguaglianze folkloriche, specchio di ben altre disuguaglianze economiche e politiche.

Come lei stessa ebbe modo di scrivere per le sue fotografie etnografiche, la sua ricerca doveva servire a documentare, smascherare e denunciare una realtà nella quale «il contadino rotto dalla fatica diviene 'silenzioso, resistente, sano, fiero, prolifico', gli abitanti stracciati trasformati in scintillanti cartoline» ovvero una realtà «che per noi è 'folklore' mentre per chi la vive è fame, miseria, disperazione» (Rossi 1971, poi in Esposito, a cura di, 2003: 25).

Annabella Rossi, studiosa del tarantismo, è stata dunque un'antropologa «sul campo». Le sue osservazioni, le sue interpretazioni, parlano sempre di uomini che vivono in contesti sociali, culturali ed economici specifici; i suoi scritti parlano sempre di corpi e luoghi con grande passione.

Rossi arrivò per la prima volta nel Salento al seguito di Ernesto de Martino, il 20 giugno 1959. Come lei stessa ha scritto, fin da qualche giorno prima, fin dall'inizio del viaggio i suoi pensieri erano legati, per così dire, «astrattamente» agli uomini ed alle donne di quel Salento che ancora, nell'elaborazione teorica del suo studio, lo popolavano. Salentini di cui aveva letto o dei quali aveva osservato qualche immagine fotografica. Uomini e donne, come quelli che le

erano stati mostrati da Ernesto de Martino attraverso le foto di André Martin:

Vi si vedevano, ripresi dall'alto della tribuna *ad audiendum sacrum* una giovinetta saltellante su una mensola dell'altare e poi riposante sulla tavola eucaristica, un vecchio al suolo, supino e urlante a braccia levate, e accanto a lui due altre giovinette biancovestite, anch'esse supine e scomposte; e vi si vedeva ancora, ripresa in primo piano, una austera e ossuta «sposa di s. Paolo» in un sorprendente abito nuziale, cioè guanti bianchi, candido grembiale da infermiera e vaporoso velo ricamato che incorniciava un volto incommensurabilmente tetro di zitella (de Martino 1961: 30).

Oppure quelli ritratti dalla fotografa Chiara Samugheo. Tarantati che, con l'incedere delle proprie movenze corporali, popolavano i luoghi del tarantismo, li possedevano performativamente, li abitavano, li descrivevano. Come recitavano le didascalie poste a margine delle immagini, pubblicate in *Cinema Nuovo* nel mese di gennaio del 1955, in un articolo intitolato «Le invasate» a firma di Emilio Tadini e della stessa Samugheo: «Galatina. Nella chiesa di san Paolo donne e uomini morsi dalla tarantola si abbandonano a isterici balli, si agitano, rotolano per terra per ore intere» (cit. in Mingozzi 2009: 12). Uomini e donne che, in realtà lei non aveva ancora incontrato e che le ritornavano in mente proprio durante il viaggio da Roma a Galatina: «Quando il giorno dopo giungemmo nel Salento, di fronte a quella bianca piana io pensavo al violinista cieco Francesco Mazzotta di Novoli che, dal 1896, suonava per i tarantati assieme a Donata dell'Anna, suonatrice di tamburello» (Barbati - Mingozzi - Rossi 1978:9).

Dunque, la gente del Salento, tarantati, tarantate e non solo, alla quale «teoricamente» pensava la Rossi, era costituita da persone di cui avevano già detto e scritto altri studiosi. Ma oltre alla gente, i resoconti pregressi parlavano di luoghi che per la giovane ricercatrice non potevano essere altro che i luoghi appartenenti ad una sorta di «Geografia fantastica» del tarantismo della quale de Martino parlava al suo gruppo di ricerca. Il professore, infatti, aveva evocato anche questi luoghi durante gli incontri preliminari, «con la stessa intensità narrativa» che avrebbe poi usato ne *La terra del rimorso*:

Quando sopraggiungeva la stagione della taranta e del suo morso, il vecchio cieco percorreva nelle tenebre i paesi immersi nel bianco ardore della penisola e visitava Torchiarolo, Arnesano... ovunque praticando l'esorcismo risanatore (ivi).

In ogni caso, sono luoghi già interpretati, luoghi già descritti con intenti politici o scientifici. Sono, come si usa dire, dei luoghi «raccontati». Dunque corpi e spazi che la Rossi aveva conosciuto solo attraverso le «lezioni» di de Martino le quali ovviamente misuravano la distanza umana, scientifica e «politica» dalle descrizioni folkloristiche di Anna Caggiano e dalle foto di Martin e di Samugheo. Siamo – è evidente – di fronte a quel circuito virtuoso caro agli antropologi in base al quale il lavoro sul campo viene inserito tra (e durante) la lettura delle fonti preesistenti alla ricerca stessa e la necessità di una scrittura che trasformi il resoconto etnografico in una sorta di certificato che attesti l'autenticità dell'esperienza etnografica, «dell'essere stati proprio lì», dell'aver visto ciò che chiunque avrebbe potuto vedere (cfr. Augé - Colleyn 2006; Fabietti - Matera 1997; Geertz 1990). Ed è proprio sulla scorta di tale bagaglio teorico che Annabella Rossi si imbatté, nei giorni successivi, nei corpi vivi e nei luoghi reali del tarantismo. Li osservò da vicino, documentandoli fotograficamente, descrivendoli, narrandoli e denunciandoli nei suoi (futuri) saggi di argomento salentino (cfr. Rossi 1970, 1994, 2002). Dunque una ricerca che partendo dalla lettura e dalla narrazione fatta da altri, precedentemente, arrivò alla scrittura interpretativa passando attraverso l'esperienza forte e «scandalosa» – in senso demartiniano – di corpi e luoghi «totalmente altri». A tal proposito, alcuni anni dopo scrisse: «Bisogna, forse, vedere queste “feste” più che descriverle: per capirle, bisogna anche sentire l'odore degli interni dei santuari, un odore *altro* che non è confondibile con alcuno da noi mai sentito» (Rossi 1986: 90). Questione – quella dello «scandalo» dei corpi e dei luoghi totalmente altri – che non è certo di secondaria importanza considerando il periodo storico nel quale la Rossi operò.

Infatti, bisognerà attendere ancora molti anni, da quel fatidico 1959, affinché il concetto di «incorporazione» possa trovare le sue prime formulazioni in antropologia medica. Solo così, «ufficialmente» e terminologicamente, si dissolverà l'idea monolitica di un corpo inteso come «corpo esclusivamente personale», individuale, privato, segreto, nascosto o esibito, sano o malato, pulito o sporco. Come oggi sappiamo, Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock, studiose americane di antropologia medica, hanno infatti individuato almeno tre modalità di approccio al corpo. Certo, quella del *corpo personale* resta in gioco con tutte le valenze esperienziali e simboliche legate all'unicità di ogni vita umana. Ma, accanto a tale esperienza personale appare ormai evidente come ogni individuo possa affiancarle quelle del corpo inteso come *corpo sociale* – che scaturisce dalle

rappresentazioni simboliche pubbliche, collettive e culturali vigenti nel contesto – e quella che lo vede *corpo politico* ovvero conformato dai e sottoposto ai voleri e ai poteri contestuali e/o globali di controllo biologico e politico sulla vita (biopotere; biomedicina). (Scheper-Hughes, 2000: 282 e *passim*).

Ma il corpo è centrale nelle vicende culturali in quanto totalità naturale (o viceversa) e non in quanto demoltiplicazione di definizioni antropologiche. Ogni corpo è sempre tutte queste possibilità ed altre ancora: è il risultato irriducibile del binomio natura-cultura; è il luogo in cui si manifesta «l'irriducibile naturalezza della cultura» (Pizza 1997). È di questo corpo olistico che si occupa la ricerca della Rossi. Un corpo che «che si fa parola, o la parola corpo» (ivi: 49):

La «tarantata» pugliese non è forse l'emblema di un corpo che incarna la propria storia culturale ed esistenziale e la mette in scena in una esecuzione letterale della metafora del morso del ragno? Esecuzione di azioni che si offrono a uno sguardo che possa comprenderle, realizzando nella condivisione un conferimento di senso a una drammatica esperienza di dolore (ivi: 50).

In Italia, l'importanza di un'interpretazione socio-antropologica del corpo degli attori sociali, «corporealmente» intesi, divenne evidente fin dagli studi sulla magia di Ernesto de Martino, in particolare, per ciò che qui ci interessa, in maniera molto chiara nella ricerca in Salento e, in maniera ancora più netta, a partire dalla pubblicazione dei lavori della Rossi. Da allora, il corpo fu necessariamente pensato come strumento tanto di intervento nel mondo fisico (naturale) e sociale circostante quanto di apprendimento della propria cultura in maniera performativa (inculturazione).

Per gli antropologi, dunque, un corpo si modifica non solo in seguito alle spinte dell'ambiente ma anche per recepire la (ed adattarsi alla) temperie culturale in cui vive. Mi pare di poter affermare che, come generalmente si dà per acquisito oggi, l'idea del corpo umano non si configura più solamente come realtà biologica. Ci venne proposta, fin da allora, la visione di un corpo non-solo-naturale che scaturisce dalla mediazione tra la “natura” e le forze sociali, economiche, politiche e storiche in grado di plasmarlo, di influenzarlo e di «definire» e con esso il sapere che attraverso esso viene, appunto, «incorporato». Né de Martino né la Rossi, ovviamente, usarono mai il termine di «incorporazione» (in inglese *embodiment*). Ma è altrettanto evidente che in entrambi, e nella Rossi in particolare, un interesse specifico per tale questione fu molto forte. Tanto da costringere la studiosa romana

ad introdurre tra le sue categorie interpretative, il concetto di «stigma» dal quale scaturisce, proprio per *embodiment*, una specifica relazione in cui i corpi (e gli uomini ad essi associati) ed il contesto (sociale, culturale e naturale) si influenzano, si condizionano e si modificano reciprocamente. Una concezione, dunque, «incorporata» della relazione tra uomini, cultura, natura e società.

Annabella Rossi, in maniera sintetica, definì tutto ciò come «stigma». E se lo «stigma» «si esprime – per l'antropologa – nella lingua, nel linguaggio gestuale, nel modo di vestire, nel comportamento, nella salute» (Rossi 1986), è altrettanto vero che tale «stigma» non poteva che essere messo in scena nei luoghi deputati della temperie culturale indagata. Nel caso della ricerca in Salento, ovviamente nei luoghi del tarantismo.

Allora, proverò a raccontarli – i luoghi, i corpi – attraverso le sue parole scritte, più e più volte nei suoi lavori a stampa, e alcune sue fotografie.

Il 20 giugno del 1959, la studiosa giunge, col resto dell'équipe di de Martino, al *Cavallino bianco* di Galatina, la locanda che funse da base operativa per la missione etnografica demartiniana e, anche questo alloggio dovrebbe essere considerato come un luogo del tarantismo se, come ha scritto Clifford, con tutte le cautele imposte da un metodo di ricerca non ancora del tutto sedimentato in etnografia, bisogna riconsiderare le culture anche in relazione ai siti di residenza oltre che di viaggio. L'albergo quindi, «finiva con l'apparire come un'integrazione del campo (la tenda, il villaggio). Esso offriva quanto meno la cornice d'incontro tra persone che erano, in vario grado, lontane da casa» (Clifford 1999: 45). E poco oltre: «l'albergo compendia dunque una specifica *via di accesso* a storie complesse di culture in viaggio (e di culture del viaggio) sul finire del secolo XX» (ivi). Ma, del *Cavallino bianco* nulla rivelano gli scritti della Rossi.

Il 24 giugno la Rossi ebbe a Nardò l'incontro, insieme agli altri componenti dell'équipe, con l'informatrice Maria di Nardò individuata grazie alle indicazioni del gestore della locanda (cfr. de Martino 1961: 65). Il 29 giugno fece invece conoscenza, a Galatina, con la donna che divenne la sua informatrice principale, con la cosiddetta «tarantata Anna» conosciuta a Galatina durante la festa dei santi Pietro e Paolo. Era una contadina pugliese sessantenne che segnò la sua vita di studiosa e di donna. Fu con lei che la Rossi intraprese

quella ricca corrispondenza pubblicata, nel 1970, nel volume *Lettere da una tarantata*.

La Rossi dà notizia dell'incontro, per la prima volta, in un lungo saggio pubblicato su *Panorama* nel 1965, sintesi e preludio a quelle *Lettere* che in maniera più sistematica, cinque anni dopo, daranno risalto all'intera corrispondenza nel suo complesso. M. M le sue iniziali ed R. quelle del suo paese. Michela Margiotta era infatti di Ruffano e soffriva sia del «male di s. Paolo» che del «male di s. Donato», era cioè tarantata ma anche soggetta ad una serie di disturbi «genericamente» nervosi e imputabili al volere di san Donato. Ruffano dunque è uno dei primi luoghi reali del tarantismo esperiti dalla Rossi che così lo descrive:

Esisteva una volta un paese che si chiamava Ruffano; dal momento però che Ruffano non è scomparso, inghiottito dalla lava o spazzato via da una tromba d'aria, ma al contrario è saldamente piazzato con i suoi tozzi palazzi nell'estremità meridionale della Puglia, l'espressione «esisteva una volta» non è di certo esatta. Correggeremo: esisteva una volta un piccolo paese che si distingueva dagli altri; questo paese è effettivamente scomparso, perché quasi totalmente sono scomparsi alcuni tratti culturali che lo caratterizzavano fortemente (Rossi 1961b, poi 2002: 42)

Da Ruffano stava sparendo l'artigianato della creta, dei vasi, dei recipienti e dei fischietti a forma di carabinieri o d'altro; stava sparendo il mestiere del fabbricante di pignatte. La Rossi specifica nel suo scritto che a Ruffano «esistono alcuni artigiani che vivono facendo i 'pignatari'» e che uno di questi:

Vive in una casa di una camera; impasta e cuoce la creta in una capanna che ha costruito lui stesso fuori del paese; rifinisce e pittura i fischietti e i vasi in una piccolissima stanza che rassomiglia a una grotta (ivi: 44).

Quelli sopra descritti sono ovviamente spazi concreti, luoghi reali. È in luoghi siffatti, ritiene la Rossi, che si possano sviluppare fenomeni come quelli del tarantismo e del «male di s. Donato».

Il «pignataro» ruffanese le confida di impastare la terra, proveniente da Grottaglie e trasportata con un carro preso in affitto, con la sola forza dei piedi e delle gambe. Per questo motivo l'umidità gli ha causato forti reumatismi.

È attraverso queste scarse, drammatiche descrizioni che la scrittura di Annabella Rossi diviene il luogo della comunicazione delle condizioni di subalternità e sfruttamento e della denuncia dell'esistenza di quella

che definì «la cultura della miseria», una definizione ripresa da Oscar Lewis (1973) ma criticamente depurata da quell'aura assoluta di condizione universale relativa a tutti i contesti nei quali l'identica condizione di deprivazione economico-culturale avrebbe dovuto fornire strumenti omologhi per la sopravvivenza materiale e morale degli individui. Al contrario, precisava la Rossi: «su tale condizione comune – di povertà – estremamente generica si fondavano svariate modalità culturali effetto di diverse modalità economiche», sancendo la possibilità di esistenza di diverse, specifiche e contestuali culture della miseria (Rossi 1986: 148, n. 3).

È in tale temperie che vive Michela Margiotta, la «tarantata Anna». Scrive l'antropologa:

M. M. l'ho conosciuta il 29 giugno 1959 alla festa di san Pietro e Paolo a G., sempre in provincia di Lecce. L'ho rivista il 6 agosto dello stesso anno a M., in occasione della festa di san Donato, tutta vestita di bianco, seduta su un carretto tirato da un cavallo, con una piccola valigia di fibra in mano e nove ragazze, le «verginelle», attorno (Rossi 1965, poi 2002: 50).

Anche l'abitazione di Michela Margiotta è vista dalla Rossi come uno dei luoghi privati del tarantismo:

Vive sola, in una camera che si apre su un cortile; l'abitazione è sprovvista di ogni servizio igienico ed è arredata con un letto in ferro battuto, un tavolino, due sedie, un comò, un fornello a gas; alle pareti sono appese numerose immagini sacre, altre sono disposte sul comò insieme a piccole statue sempre sacre e fotografie di defunti (Rossi 1970:6).

Le sue condizioni economiche sono misere ma non disperate. Questo, secondo la Rossi, le permette di amministrare i pochissimi averi per gestire al meglio i suoi pellegrinaggi verso le cappelle e i santuari di san Paolo e san Donato che costituiscono altrettanti luoghi reali e pubblici del tarantismo. Innanzi tutto i paesi: G. come Galatina, M. come Montesano Salentino. Già, perché tra il paese di san Paolo e quello di san Donato c'è un nesso, una relazione rituale ben evidenziata nelle vicende storiche ed etnografiche che riguardano M. M.: A Montesano Salentino, così come a Galatina, i santi titolari prediligono fedeli perlopiù di genere femminile che annualmente implorano la grazia di una guarigione che non potrà protrarsi per più di 365 giorni. Scrive la Rossi (1986: 31): a san Donato di Montesano «La grazia non definitiva, ma ciclica, analoga a quella che si chiede a s. Paolo per il tarantismo, ha una durata di un anno, per cui, trascorso

il periodo di validità, il malato si trova di nuovo nella condizione di dover ricorrere al santo», aggiungendo: «Il male di s. Donato comprende epilessia, disturbi nervosi vari, stati di ansia e manifestazioni psicopatologiche in genere, in gran parte determinati da insostenibili condizioni di esistenza. I pellegrini ritengono che il male sia inviato dal santo». Ma in questo caso, il santo agisce da solo, non per interposto vettore, ragno o altro animale mitico o reale. Ancora, ciò che accomuna il luogo del tarantismo, Galatina, a quello di san Donato è il viaggio, la sua particolare importanza in un sistema rituale che doveva storicizzare uno «star male» concreto – per parafrasare de Martino – attraverso un percorso di circolarità temporale metastorica che la Rossi può studiare grazie al rapporto che instaura con la sua informatrice Michela Margiotta:

In due anni diversi, nel 1959 e nel '65, ho avuto modo di assistere alla preparazione del viaggio da parte della donna, che oggi conta circa settant'anni. La partenza avveniva nelle ore serali; la giornata utilizzata per cucinare cibi insoliti, per lavare e inamidare panni; la donna preparava una bottiglia di vino particolarmente buono, bicchieri e confetti che servivano per festeggiare la ricorrenza straordinaria; nella valigia di fibra collocava anche lettere scritte da persone care e immagini di santi protettori. (Per la contadina questo viaggio era della massima importanza in quanto essa non aveva una grazia risolutiva da chiedere ma una grazia che le permettesse di affrontare un anno libero dalle pene quotidiane causate dal «male di s. Donato») (ivi: 81).

Si tratta dunque di un agire «come-se» per stare nella storia «come-se» non ci si stesse (cfr. de Martino 1959) grazie ad un viaggio che porta a Montesano Salentino. O a Galatina, luogo per eccellenza del tarantismo pugliese, borgo che vede la presenza della cappella dedicata al santo liberatore dal morso del ragno mitico, feudo immune agli effetti tossici della taranta. Galatina viene descritta, nelle pagine della Rossi, attraverso l'azione performativa dei corpi che la abitano e l'attraversano in occasione della festa di san Paolo, più che per le sue architetture, le sue strade, le sue piazze. Il brano che segue è del 1971:

Galatina, Salento, 28 e 29 giugno. Arrivano dai paesi del Capo, ancora vestite di bianco, in macchine affittate, per chiedere la grazia a san Paolo, nella sua cappella in Galatina.

La statua del santo, che durante l'anno si trova in una nicchia protetta da una pesante grata, nei giorni di «festa» viene tolta dal suo posto e portata altrove. Le donne, nella disperata richiesta di «guarigione», si avventano con tale violenza contro la grata che spesso riescono a scardinarla; e, se il santo fosse

lì, lo distruggerebbero con la loro furia. Sono le «tarantate» – e questo nome, sfruttato da un certo tipo di films, non evoca immagini di stranezza, ma solo di miseria economica e di discriminazione culturale – che, «morso» dalla mitica tarantola, chiedono al loro protettore, appunto san Paolo, di liberarle. La fatica, il lavoro dei campi, le frustrazioni di vario tipo, una vita sessuale spesso incompleta o manchevole, il caldo estivo diventano «morso» mitico fatto da un animale, morso che provoca disagi psichici, stanchezza, languore e una serie di sintomi tanto vaghi quanto di fatto presenti e operanti.

Le tarantate incominciano ad arrivare il 28; entrano nella cappella, nel centro di Galatina, e si abbandonano a comportamenti esasperati: avanzano strisciando, camminano carponi, gridano, si lamentano, qualcuna «abbaia». Fino a qualche tempo fa trascorrevano la notte nella cappella, ma ora le autorità ecclesiastiche lo hanno impedito. Seguitano ad arrivare, alle prime luci dell'alba del giorno 29, e nell'attesa dell'apertura si riposano, lì, sulla strada, con la testa appoggiata sui cuscini, accanto a quelle che vi hanno trascorso la notte; altre ballano, ripetendo in maniera estremamente corrotta quella cura domiciliare del tarantismo, fatta di danze e musica, che ora è quasi del tutto scomparsa (Rossi 1971e, poi 2002: 71).

Le tarantate mostrano il grado di incorporazione della loro cultura, del loro sapere. Un sapere una volta condiviso anche dalle autorità ecclesiastiche. Infatti, nel 1959, anno del suo primo viaggio, nella cappella di Galatina, la Rossi non aveva assistito all'esorcismo nella sua forma coreutica musicale. Aveva visto le tarantate muoversi nella cappella di san Paolo: si agitavano nel silenzio rotto dalle urla o da un accenno di canto ritmato fatto con la sola bocca. Come ha scritto Salvatore Quasimodo, nel commento a *La taranta*, film di Gianfranco Mingozzi del 1961:

È notte: un'ultima tarantata arriva per unirsi alle donne che si sono strette a pregare nella cappella. Qui il tarantismo comincia la sua morte. Interdetta dalla pietà cristiana la musica e la danza, disarticolata la disciplina del ritmo e della melodia, moltiplicate le possibilità di contagio tra il formicolio delle malate, il tarantismo, nella cappella di san Paolo è già nella sua parabola di crisi. Quello che poteva sembrare coreografia o folclore entra ora nel campo della pura neurologia (cit. in Mingozzi 2009: 57-58).

Solo in un altro degli storici luoghi del tarantismo, e nel chiuso di una dimora privata, la studiosa – al seguito del gruppo di ricerca demartiniano – aveva visto «Assuntina ballare». Fu a Nardò, in vicolo Paradiso e la persona di cui leggeremo nella citazione successiva, altro non era che quella tarantata conosciuta poi con lo pseudonimo di

Maria di Nardò. Ecco come descriveva la scena nei suoi appunti di campo:

Vicolo Paradiso, Nardò. Una porta in una strada immette in una stanza, quasi una cripta, illuminata da una finestrina in alto. Decine di bambini stanno in piedi, appoggiati alle pareti. In fondo alla stanza c'è un letto circondato da sedie: vi giace una donna, immobile, vestita di bianco, con la vita stretta da una fascia gialla. Sopra il letto c'è un altarino con immagini colorate di santi: santi Pietro e Paolo, san Donato, e altri che non riconosco. In mezzo alla stanza un grande lenzuolo bianco. Entrano tre uomini e una donna, prendono i loro strumenti (violino, chitarra, fisarmonica, tamburello) e incominciano a suonare. La donna s'inarca, getta un grido e incomincia a ballare seguendo il contorno del lenzuolo. È piccola, formosa, con la vita sottile; i capelli sciolti le coprono il bruno viso da contadina. Ogni tanto si ferma davanti alla suonatrice di tamburello (vecchia, che ogni tanto i presenti asciugano dal sudore con un grande straccio) perché vuole un ritmo più svelto. Poi si getta con la schiena a terra e incomincia a muoversi imitando il movimento della tarantola; poi si getta con la pancia a terra e seguita a scuotersi. La musica diventa sempre più svelta. La donna è in piedi, poi gira su se stessa; sta per cadere, cade, sorretta dalla suocera che le sta vicino. La suocera la distende a terra, al centro del lenzuolo, e la copre con un asciugamano. I bambini escono. Dopo tre o quattro minuti la musica riprende e la donna inizia nuovamente il suo ballo. Così dalla mattina alla sera, fino al pomeriggio dell'indomani quando giunge la grazia. Dopo aver ottenuto la grazia, Assuntina si fa portare a Galatina per ringraziare il santo. Sale in macchina. Ha paura di entrare nel feudo di Galatina. O urlerà o dormirà, mi dice la suocera che l'accompagna.

Assuntina si addormenta. La portano nella cappella; prima si siede su una sedia, poi si sdraia a terra. Si alza all'improvviso gridando; corre verso il pozzo ora murato per bere l'acqua miracolosa, si avventa contro la grata che dovrebbe proteggere il santo e la colpisce con i pugni. Cade a terra. Dopo un quarto d'ora si alza serena (cit. in Rossi 1971e, poi in Rossi 2002: 73).

Ancora una volta la studiosa descrive i luoghi grazie alla performatività dei corpi. Descrive spazi privati che la condivisione culturale trasforma in spazi pubblici, cioè comuni in quanto resi ritualmente comunitari. Una maniera di tramandarsi l'esperienza sapienziale che non può non avvenire attraverso un processo di *embodiment*. Come nel caso dei bambini che assistono al rito, sottoposti ad un processo di inculturazione operante. Come accade anche agli adulti che sono immersi in un processo rituale che potrei definire di inculturazione operante permanente; un processo che non può non avvenire attraverso quel brulicare di *performances* corporee –

quel formicolio dei corpi evocato da Quasimodo nel commento al film di Mingozi.

Così facendo, attraverso la relazione corpi-luoghi – la «relazione dell'abitare» che in essa racchiude, secondo Heidegger (1976), l'essenza stessa dell'uomo – costruisce un modello dei rapporti sociali esistenti nel Salento da lei osservato. Un modello di cui ritroviamo traccia nel concetto di «abitare un territorio», nell'accezione che ne dà Francesco Remotti (1993: 32): un'abitare inteso come possibilità etnografica, contestualmente determinata e non come struttura fondamentale ed universale, quindi immutabile, dell'umanità. Ciò detto, è allora possibile trovare un nesso tra luoghi, corpi e società poiché, per citare ancora Remotti: «I corpi si muovono o risiedono in certi luoghi; i corpi non possono fare a meno dei luoghi. I luoghi sociali, a loro volta, sono destinati ad accogliere in qualche modo dei corpi» (ivi: 31). Inoltre, anche quando i luoghi sociali non sono costruiti per accogliere corpi, il riferimento a questi è comunque evidente per negazione. Infine, essendo i luoghi quelle specifiche porzioni di spazio in cui si manifestano le pratiche culturali – altrimenti dette «costumi», abitudini, saperi – i corpi che in tali luoghi si muovono assumono proprio il ruolo di mediatori tra cultura e territorio. Dunque, «appare evidente che la nozione di 'corpo' svolge un ruolo di mediazione tra quella di 'luoghi' e quella di 'costumi' o 'abiti': e questa funzione è svolta in quanto luoghi da un lato e costumi dall'altro si trovano connessi con i corpi», attraverso l'uso del corpo (ivi: 35).

È a partire da queste premesse che la scrittura di Annabella Rossi diventa il luogo retorico del «tarantismo denunciato» non in quanto comportamento rituale arcaico o nostalgico di interesse locale e folkloristico ma perché fatto sociale totale che proietta il malessere, le storture, le disfunzioni, il «negativo» del'intero sistema sociale e culturale nazionale ben più vasto che non il solo Salento. Le sue descrizioni dei luoghi e dei corpi del tarantismo sono la denuncia di quel «negativo per eccellenza» che, grazie alla lezione storicistica di de Martino, rielaborata etnograficamente sul campo dalla Rossi, diventa il «rimorso» dell'intera nazione italiana, proiettata verso uno sviluppo economico «omologante», che non poteva concedere spazio a memorie e ricordi provenienti dal dislivello interno esistente nella cultura italiana.

Un altro episodio viene riportato negli scritti della studiosa. Un breve brano che parla di altri due luoghi del tarantismo attraverso il corpo di

un tarantato. Un brano che descrive anche il valore sociale del rito, evidenziando il ruolo avuto dalla comunità nell'identificazione e nella definizione di uno stato di malessere individuale che, per altro, potrebbe derivare da qualsiasi altro fattore. Un episodio di tarantismo che si conclude a Nardò con un prologo a Torre Lapillo. Il brano della Rossi si apre con la solita descrizione di una stanzetta illuminata dalla luce accecante proveniente dalla porta aperta su un vicolo di Nardò:

Il ragazzo che si muove nella stanza non è un contadino; è un giovane pescatore che si guadagna la vita con la barca a Torre Lapillo; appartiene a una famiglia povera e durante il giorno pesca al largo, da solo; solo la sera, quando torna in paese, parla con i familiari, con gli amici.

Da qualche tempo sta male; dolori di testa, vomito; forse per colpa del sole che picchia dall'alba al tramonto sul suo capo. Per due giorni è stato così male che non c'è l'ha fatta a tornare in paese; ha dormito, per meglio dire ha vegliato, in una baracca della spiaggia, un piccolo ripostiglio per gli attrezzi da pesca, ossessionato dagli incubi. Sente abbaiare cani che non ci sono, sente parlare gente assente, sente il pauroso rumore del bue marino, protagonista di una leggenda salentina. Bagnato di sudore esce sulla spiaggia; è completamente solo con il suo cane che gli scodinzola intorno. Nella speranza di far cessare gli incubi, il giovane lega una pietra al collo del cane e lo getta nel mare; ma cani, persone, mostri, seguitano a gridare e a piangere.

Dopo due giorni torna a casa, stanco, terrorizzato; parenti e vicini decidono che quel pallore, quel sudore, quegli occhi spaventati e stanchi sono gli effetti del morso della tarantola e chiamano l'orchestra per iniziare la cura coreutica musicale. Il ragazzo sta male, vuole buttarsi sul letto, ma tutti hanno stabilito che è stato «morso» e che deve ballare.

Così ha iniziato a muoversi goffamente lungo il bordo del lenzuolo; scuote la testa disperato; annusa mazzetti di fiori nella speranza che gli odori lo possano aiutare a vincere la nausea; bacia le immagini di san Paolo e di san Pietro; sceglie distrattamente nastri dal groviglio di fettucce colorate che gli vengono offerte per aiutarlo ad individuare il colore dell'animale che lo ha morso. Niente gli giova. Dopo sei o sette ore, senza alcuna convinzione, dice che sta bene, che è arrivata la grazia e si lascia portare in macchina alla cappella di Galatina per il ringraziamento finale (Rossi 1969d, poi in Rossi 2002: 69-70).

Dunque, il senso dei luoghi del tarantismo si allarga e si restringe negli scritti e nelle foto della Rossi. I luoghi del tarantismo, che ha imparato a conoscere teoricamente attraverso lo studio e le conversazioni con de Martino, si trasformano in esperienza etnografica reale, in osservazione partecipante. La Rossi, dunque, è in Salento nel 1959 con de Martino a Galatina e a Montesano Salentino. Nel 1960 è ancora a Galatina a fotografare, fuori e dentro la cappella

di s. Paolo, alcune tarantate, tra cui Maria, e alcune loro accompagnatrici. Nello stesso periodo si reca a Nardò: alcune sue immagini sono relative all'esorcismo coreutico musicale della tarantata Maria lì residente. Nelle foto appare il violinista-barbiere Stifani: è forse l'immagine che, nella sua cruda bellezza, meglio interpreta il ruolo del «maestro Gigi, il medico delle tarantate». Nel '59 e nel '60 ritrae alcune lavoratrici e raccogliatrici di tabacco ma anche le fasi della lavorazione della terracotta e della ceramica a Ruffano. Alcune sue fotografie sono datate 1963 e, in didascalia, riportano il toponimo Ruffano: alcune scattate per la festa di s. Marco, altre ritraggono genericamente tarantate del luogo, altre ancora la sua cara informatrice Michela Margiotta che ricostruisce per la ricercatrice alcuni momenti della sua cura. Nel 1965 ritrae ancora le fasi del pellegrinaggio a s. Donato di Montesano. Alcune foto di uliveti sono state scattate a Ruffano nel 1973. Nel dicembre del 1976 Annabella Rossi si reca a Nardò per fotografare gli effetti della cura domiciliare su un uomo che è stato tarantato. L'orchestrina è diretta da Luigi Stifani.

Il 28 il 29 giugno 1977, Annabella Rossi ritorna in Salento in compagnia di Claudio Barbati e Gianfranco Mingozzi. Sono lì per ultimare le riprese di un'inchiesta televisiva intitolata *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*. Sono lì per conto della RAI Radiotelevisione italiana che trasmetterà le quattro puntate dell'inchiesta il 31 marzo, il 7, il 14 e il 21 aprile del 1978. L'ultima puntata è dedicata al Salento, per la Rossi e per Mingozzi una sorta di «Ritorno alla terra del rimorso» (cfr. Barbati, Mingozzi, Rossi 1978). Vengono mostrati, tra gli altri, il violinista-barbiere Stifani nella sua bottega di Nardò, il medico condotto nel suo ambulatorio, la casa di Romano, in campagna. Romano è un tarantato che si presta a farsi riprendere mentre Stifani esegue l'esorcismo musicale insieme ai suoi musicisti. Romano balla. Racconta le sue vicende di tarantato. L'intervistatrice è la Rossi. Poi, nello studio del medico condotto, Annabella ha provato ad intervistare ancora, un'ultima volta, Maria di Nardò. È forse il momento più difficile della carriera dell'antropologa romana. Maria si innervosisce, impreca, protesta, maledice gli studiosi del passato e del presente, vorrebbe scappare via! La voce fuori campo recita:

Il disagio di questo colloquio è reale, perché reale è il confronto a cui assistiamo. Il folklore della società dei consumi è sempre indolore, non crea disagio, non mette in crisi nessuno: è fatto per annullare i sensi di colpa. Il

lavoro dell'etnologo, invece, si costruisce spesso su incontri come questo, decine di incontri come questo. Vincendo il riserbo e l'ostilità degli intervistati, l'etnologo si sforza di documentare il passato, la storia, i modi di esistenza di una classe subalterna che in molti casi non ha ancora acquisito coscienza di sé, e può non essere in grado di testimoniare di sé direttamente, senza mediatori esterni (ivi: 142).

Le immagini mostrano Maria di Nardò che si allontana, imprecando con veemenza.

Il tarantismo ha così occupato un nuovo luogo, quello offertogli dai mass-media. La trasmissione di *Sud e magia* in televisione provoca la reazione di Eduardo Sanguineti che insorge, puntualizza, distingue, accusa la Rossi (e gli altri autori) di aver manipolato gli insegnamenti scientifici e politici del suo maestro de Martino, utilizzando i trucchi televisivi per mostrare agli spettatori, retoricamente, il volto più primitivo e negativo di un Sud, incapsulandolo in immagini tv per impedirgli, così, di suscitare «borghesi» sensi di colpa tanto negli spettatori seduti davanti al televisore che nei ricercatori impegnati nella trasmissione. Sanguineti formula la sua accusa attraverso il più tradizionale dei mezzi di comunicazione, il giornale (nella circostanza *L'Unità* del 23 aprile 1978, ora in Mingozzi 2009: 85-87). Utilizzando la stessa testata, il 4 marzo del 1978 la Rossi risponde punto per punto alle osservazioni del poeta, proclamando ancora una volta la sua fedeltà, in campo etnologico, alle «opinioni espresse più volte da Lévi-Strauss e da de Martino, citando largamente nel commento le loro dichiarazioni sul senso di colpa e di rimorso dell'antropologo nei riguardi di un terzo mondo che è anche italiano» (ivi: 88 – 89).

Il tarantismo conquista così un nuovo luogo nel quale manifestarsi, quello della comunicazione dei mass-media e, forse, bisognerà tenere conto anche di questo ormai lontano episodio nella ricostruzione delle vicende storico-culturali legate al fenomeno mediatico odierno.

Per concludere, vorrei sottolineare come, di tutte queste esperienze, la Rossi renderà conto alla comunità attraverso i suoi scritti (per una bibliografia più esaustiva delle sue opere, rinvio a Esposito 2003). Sono proprio queste pagine i luoghi della sua retorica narrativa relativa al tarantismo. Insieme, ovviamente, alle sue foto conservate al Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari di Roma.

L'ultima ricerca della Rossi sul tarantismo si svolse nel 1976, nel periodo del suo insegnamento universitario a Salerno, e fu pubblicata, incompleta e postuma, nel 1991. Il volume è intitolato *E il mondo si fece giallo*. Parla ancora di tarantismo ma non dice nulla sul Salento. Il

sottotitolo precisa: *il tarantismo in Campania*. I luoghi citati sono, in ordine alfabetico, Battipaglia, Capaccio, Castel San Lorenzo, Contursi, Ponte Barrizzo, Roccadaspide, Santigloria, Tempa San Nicola e Trentinara. Tutti in provincia di Salerno, grosso modo ubicati in quella sua porzione meridionale nota come Cilento. Altri sondaggi furono effettuati dalla Rossi e dalla sua *équipe* in provincia di Caserta ma restarono solo indagini preliminari. Alcune fotografie furono realizzate, in quella circostanza, a Tempalta, una frazione di Albanella, in Cilento. Sono le foto dei coniugi Filomena e Giuseppe: volti, qualche gesto, un organetto diatonico. La storia di Filomena S., raccolta dalla Rossi, comincia così.

M'ha mozzicato a me la tarantola. Siamo andati in pianura – io lavoravo in pianura, alla piana di Capaccio, a Cafasso, verso Paestum – e stavamo cogliendo le «*gregne*» (covoni) del grano, io ero sudata, molto sudata. Una mia zia l'ha presa e me l'ha messa sul braccio. Un pochettino dopo m'è cominciato a venire un tremito ma un tremito così tremendo, mi sono buttata a terra e non ho visto più niente. Allora, quando siamo venuti la sera col camion – dentro al camion a me era passato come se non avessi avuto più niente – scendendo dal camion m'hanno dovuta portare giù m'hanno dovuto portare addosso le persone. Arrivati a casa hanno preso l'organetto, si sono messi a suonare (mima il suono). Suonando l'organetto ho ballato per 8 giorni, a ballare sempre, 8 giorni e 8 notti, sempre a ballare di continuo e senza poter mangiare.

La tarantola era come un «*granco*» (granchio), era rossa e nera, piccola così come una bollicina e poi aveva 7-8 piedini e due cose avanti, come due baffetti ma piccoli piccoli piccoli.

Mia zia dice così: «Filomena, ti devi fare morsicare perché così facciamo una ballata» (Rossi 1991: 216 – 217).

Annabella Rossi morì il 4 marzo 1984 dopo essersi ritirata dalla vita professionale attiva alcuni anni prima, senza poter concludere le sue ricerche sul tarantismo campano. Ma anche queste località e questi corpi, evocati nelle sue indagini salernitane grazie ai suoi materiali, alle sue immagini ai suoi scritti, sono entrati a far parte del patrimonio degli studi demotnoantropologici italiani. In qualche modo luoghi della storia e della memoria della nostra nazione.

Riferimenti bibliografici

- Alasia F. - Montaldi D., 1960, *Milano Corea. Inchiesta sugli immigrati*, Feltrinelli, Milano.
- Apolito P., 1994, “«E sono rimasta come lisolo a mezzo a mare»”, in Rossi 1994, pp. 7-76.
- Ascione E. - Insolera I., a cura di, 1969, *Coste d'Italia. Dal gargano al Tevere*, Ente Nazionale Idrocarburi - ENI, Roma (ma: Arti grafiche Ricordi, Milano, 1969).
- Augè M. - Colleyn J.-P., 2006, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it., Elèuthera, Milano.
- Barbati C. - Mingozzi G. - Rossi A., 1978, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da "Sud e magia"*, Feltrinelli, Milano.
- Caggiano A., 1931, “La danza dei tarantolati nei dintorni di Taranto”, in *Il folklore italiano*, anno VI, gennaio-giugno, fasc. I-II.
- Cagnetta F., 1963, *Bandits d'Orgosolo*, Buchet-Chastel, Paris.
- Id., 1975, *Banditi a Orgosolo*, Guaraldi, Firenze.
- Clifford J., 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- de Martino E., 1959, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Id., 1961, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.
- Dolci D., 1955, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari.
- Id., 1957, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino.
- Id., 1960, *Spreco*, Einaudi, Torino.
- Id., 1963, *Racconti siciliani*, Einaudi, Torino.
- Esposito V., a cura di, 2003, *Annabella Rossi e la fotografia. Vent'anni di ricerca visiva nel Salento e in Campania*, Liguori, Napoli.
- Fabietti U. - Matera V., 1997, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Geertz C., 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, trad. it., il Mulino, Bologna.
- Heidegger M., 1976, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Lewis O., 1973, *La cultura della povertà e altri saggi di antropologia*, trad. it., il Mulino, Bologna.
- Mingozzi G., 2009, *La taranta. Il primo documento filmato sul tarantismo*, Kurumuny, Calimera.
- Montaldi D., 1961, *Autobiografie della leggera*, Einaudi, Torino.

- Pizza G., 1997, "Corpi e antropologia: l'irriducibile naturalezza della cultura", in *Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia*, n. 3-Il corpo, <http://www.aperture-rivista.it/public/upload/Pizza3.pdf>
- Remotti F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Rossi A., 1961a, "Diario della grande guerra scritto da un pastore", in *Il Contemporaneo*, n. 40, settembre, pp. 58-95.
- Ead., 1961b, "Arte popolare italiana", in *Centro Sociale*, a. VIII, n. 39-40, pp. 20-36.
- Ead., 1965, "Il diavolo, il ragno e la TV", in *Panorama*, n. 31, pp. 107-113.
- Ead., 1969a, *Le feste dei poveri*, I edizione, Laterza, Bari.
- Ead., 1969d, "La costa ionica del Salento. Il colpo di sole", in Ascione - Insolera, a cura di, 1969, p. 48.
- Ead., 1970, *Lettere da una tarantata*, I ed., De Donato, Bari.
- Ead., 1971b, "Realtà subalterna e documentazione", in *Photo 13*, a. II, n. 7/8, pp. 26-29, ora in Esposito, a cura di, 2003, pp. 24-25.
- Ead., 1971e *Miseria e follia. Il morso della tarantola*, con fotografie di L. Mazzacane, supplemento di *Popular Photography Italiana*, Ediphoto s.r.l., Milano.
- Ead., 1978, "A proposito di *Sud e magia*", in *l'Unità*, 4 marzo.
- Ead., 1986, *Le feste dei poveri*, nuova edizione, con una nota di A. Buttitta, Sellerio, Palermo.
- Ead., 1991, *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, con saggi di P. Ciambelli, A. Milillo, E. Di Marino, introduzione di L. M. Lombardi Satriani, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia.
- Ead., 1994, *Lettere da una tarantata*, nuova edizione a cura di P. Apolito, Argo, Lecce.
- Ead., 2002, *Il colpo di sole e altri scritti sul Salento*, a cura di V. Esposito, Kurumuny, Calimera.
- Sanguineti E., 1978, "Folclore industriale", in *l'Unità*, 23 aprile.
- Scotellaro R., 1954, *Contadini del Sud*, Laterza, Bari.
- Scheper-Hughes N., 2000, "Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica", in Borofsky R., *L'antropologia culturale oggi*, trad. it., Meltemi, Roma, pp. 281-292