

CHOZA DA PA CREIR

COSE DA NON CREDERE

**Presenze fantastiche nella cultura popolare
in area occitana**

**Atti del convegno
Salbertrand, 30 ottobre 2010**

**a cura di
Roberto Micali e Renato Sibille**

In copertina: particolare de *Le tentazioni di Sant'Antonio*, Matthias Grünewald, 1512-1516, olio su tavola, Musée d'Unterlinden, Colmar, elaborazione grafica di Roberto Micali.

In quarta di copertina: riconoscimento *Patrimouanë dla Jan* ArTeMuDa 2010, realizzazione grafica di Nadia Ruffa e Renato Sibille.

Editing: Roberto Micali e Renato Sibille



**Parco naturale del Gran Bosco di Salbertrand
Ecomuseo Colombano Romean**

Via Fransuà Fontan, 1
10050 Salbertrand (TO)
Email: parco.salbertrand@ruparpiemonte.it
Web: www.ecomusei.net
Tel: 0122-854720, Fax: 0122-854421



Associazione ArTeMuDa

Affiliata ARCI
Via Macerata, 1
10144 Torino
Email: artemuda@yahoo.it
Web: www.artemuda.it
Tel: 011-4371919, Cell: 335-7669611

ISBN 978-88-96388-07-5

Tip. Baima-Ronchetti & C. s.n.c. - Castellamonte (TO)

Finito di stampare nell'ottobre 2010

INDICE

PRESENTAZIONI	<i>Pag.</i>
Massimo Garavelli <i>Presidente del Parco naturale Gran Bosco di Salbertrand</i>	V
Piero Biolati <i>Sindaco di Salbertrand</i>	VI
Roberto Micali <i>Presidente dell'Associazione ArTeMuDa</i>	VII
CONTRIBUTI	<i>Pag.</i>
Renato Sibille <i>Della fisica e d'altre visioni</i>	1
Matteo Rivoira - Christian Abry <i>Sulle tracce di Pollicino nel ventre delle vacche. Dal Delfinato alle valli del Piemonte e dal microcosmo del pastorello al macrocosmo degli astri</i>	17
Alberto Borghini - Francesca de Carlo - Giuseppe Tarditi <i>Ciliegio, ciliegie e sfera del negativo: alcuni aspetti</i>	28
Alessia Glielmi <i>Mi ricordo una storia... Primi risultati di una ricerca sull'immaginario popolare in alta Valle di Susa</i>	37
Alberto Borghini <i>L'eremita e il raggio di sole: a proposito di una variante di Drusacco. Un'immagine antica</i>	59

Loredana Matonti	
<i>Le streghe tra magia e realtà: rituali di guarigione e credenze in Valle di Susa</i>	65
Monica Pignatelli	
<i>Un sabba in alta Val di Susa: presupposti di un mito vissuto</i>	73
Diego Priolo	
<i>Il lago alpino nell'immaginario popolare del territorio che lo ospita. Alcuni riscontri in alta Val Susa</i>	77
Danilo Tacchino	
<i>Comparazioni e differenze tra alcune leggende alpine nella tradizione della bassa e alta Valle di Susa</i>	82
Massimo Centini	
<i>L'Uomo Selvaggio: viaggio intorno a un mito della montagna</i>	94
<i>Il riconoscimento "Patrimouanë dla Jan ArTeMuDa 2010"</i>	110
<i>L'Associazione ArTeMuDa</i>	112

Anche in questa occasione il Parco naturale del Gran Bosco di Salbertrand e l'Ecomuseo Colombano Romean hanno accolto con estremo interesse la proposta di ospitare e sostenere il convegno "Choza da pa creir - Cose da non credere", realizzato dal Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale di Salbertrand dell'Associazione ArTeMuDa con il coinvolgimento di numerosi ed autorevoli interventi.

Il tema prescelto è sicuramente stimolante in quanto le credenze, le superstizioni e le stregonerie stuzzicano i più disparati approcci: dall'incredulo al credulone, dal denigratore all'interessato all'aspetto antropologico, da chi rinnega questo passato quasi vergognandosene a chi ancora oggi sostiene convinto che vi siano delle manifestazioni reali ed inspiegabili.

Se oggi, in modo disincantato, si guarda a questo mondo sorridendo nel pensare ai nostri antenati così facilmente impressionabili da queste suggestioni, sarebbe forse opportuno fare mente locale a quante persone sono abbindolate e spennate dai tanti maghi di stampo televisivo e non che quotidianamente ci affliggono, per non parlare della schiera di cartomanti e astrologhi cresciuti in numero abnorme rispetto a generazioni che si piccano di essere molto più razionali di chi ci ha preceduto. Ma è proprio l'inconscio umano che tende sovente a ricercare rimedio, conforto o giustificazione in tanti di questi aspetti ed episodi, cercando dei surrogati alla capacità di ricercare con razionalità e lucidità le soluzioni vere ed a volte anche dolorose materialmente e moralmente verso le problematiche più impegnative che la vita umana ci prospetta. Certo vi sono anche studiosi del paranormale che affrontano in modo scientifico alcuni di questi fenomeni e riescono a cogliere importanti risultati.

Voglio però ringraziare tutti coloro che ci tramandano anche questo aspetto della cultura locale che fino a ieri ricopriva un ruolo non trascurabile nella quotidianità dell'oralità della popolazione occitana dell'Alta Dora e che oggi ci deve servire per trarre spunto a tenere gli occhi ben aperti verso tutti coloro, politici compresi, che attraverso i media sono divenuti dei veri artisti nel "Juà d' fizikka".

E noi, sovente, stiamo a guardare!

Massimo Garavelli
*Presidente del Parco
naturale Gran Bosco di Salbertrand*

Nell'arco del secolo scorso sono successi moltissimi avvenimenti, brutti, come due guerre, e belli come la conquista dello spazio, nel frattempo, però, la cultura e le tradizioni locali non correvano così velocemente come la tecnologia, conservando, specialmente nelle zone vallive meno soggette al passaggio di forestieri, quella cultura che oggi pare così lontana e facilmente comprensibile.

Piero Biolati
Sindaco di Salbertrand

La funzione fantastica è solo questo:
una riserva infinita di eternità contro il tempo
Gilbert Durand¹

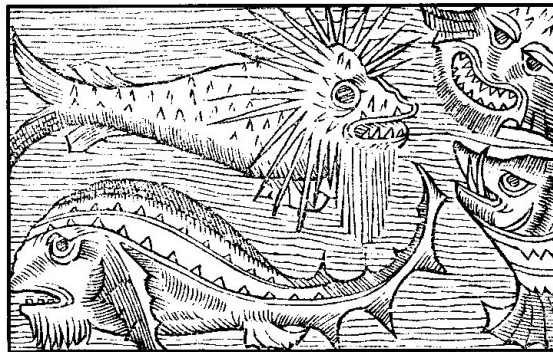
Timore e giubilo a contatto con il mistero.

In *Cent'anni di solitudine* di Gabriel García Márquez, Jose Arcadio Buendía paga trenta reales per entrare in una grande tenda dove uno zingaro gigante con il torace peloso e un anello al naso custodisce un cofano da pirata:

Quando il gigante lo scoperchiò, il cofano lasciò sfuggire un alito glaciale. Dentro c'era soltanto un enorme blocco trasparente, con infiniti aghi interni nei quali si frantumava in stelle colorate il chiarore del crepuscolo. Sconcertato, sapendo che i bambini aspettavano una spiegazione immediata, José Arcadio Buendía si azzardò a mormorare: "È il diamante più grande del mondo." "No", corresse lo zingaro, "È ghiaccio."²

Il contatto con l'ignoto, con il diverso, che diventa fantastico, è il passaggio attraverso una soglia, un viaggio in una terra inesplorata, dove regna l'incertezza dei nostri sogni. È certo difficile catalogare il fantastico. «Già l'antica nozione di 'thaumata' ('cose stupefacenti') raggruppava sia i fatti soprannaturali e miracolosi che i risultati sorprendenti della tecnica. Nella letteratura medievale, la 'meraviglia' si origina indifferentemente dalla magia o dalla meccanica; l'arte del mago e quella dell'ingegnere sono mal differenziate»³. Il fantastico è un groviglio inestricabile di realtà, fantasia, sogno, mito, poesia che ci attira e ci mette timore. Sono visioni di un mondo che implica rottura e inquietudine, a cui possiamo aggiungere l'energia dell'ambiguità. La rottura si compie nei confronti della realtà, del conosciuto, dei criteri acquisiti con l'esperienza e con la ragione: «Il fantastico è tale solo se appare come scandalo inammissibile per l'esperienza e per la ragione»⁴. Le visioni del fantastico possono

De gli horribili mostri de li liti di Noruegia.



Olaf Magno, *Historia delle genti e della natura delle cose settentrionali*, opera molto dilettevole per le varie e mirabili cose, molto diverse dalle nostre, che in essa si leggono, Venezia 1565

¹ G. Durand, *Les structures anthropologique de l'imaginaire*.

² Gabriel Garcia Marquez, *Cent'anni di solitudine*, Mondadori, Milano 1982, p. 19.

³ E. Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*, P.U.F., Paris 1999, pp. 729-733.

⁴ R. Callois, *Au coeur du fantastique*, Gallimard, Paris 1965, p. 30.

essere l'enorme blocco trasparente di Jose Arcadio Buendía o i racconti sulle maschere o le "varie e mirabili cose" narrate da Olao Magno nella sua cronaca del 1565⁵. Le visioni del fantastico popolano i racconti orali popolari, dove «l'arte della memoria è l'arte fondamentale del narratore e di coloro che, ascoltandolo, saranno narratori a loro volta»⁶.

Il convegno *Choza da pa creir - Cose da non credere* raccoglie differenti visioni di quel fantastico in alta Valle di Susa, che come un grande fiume abissale, incontra, raccoglie, travolge temi e immagini della realtà, ma anche memorie recenti e remote, incubi ancestrali, figure vaganti del timore, il tutto mescolato nel luogo dove regna l'incertezza dei nostri sogni.

Roberto Micali
Presidente Associazione ArTeMuDa

⁵ Olao Magno, *Historia delle genti e della natura delle cose settentrionali, opera molto dilettevole per le varie e mirabili cose, molto diverse dalle nostre, che in essa si leggono*, Venezia 1565.

⁶ C. Gatto Trocchi, *Leggende e racconti popolari di Roma*, Roma 1982, p. 26.

DELLA FISICA E D'ALTRE VISIONI

RENATO SIBILLE

Che facessero la fisica, quello sì!¹

La fisica, i giochi di fisica, le fisiche sono, per la maggior parte delle testimonianze raccolte in alta Valle Susa, visioni o suggestioni indotte da qualcuno, attraverso speciali poteri che si possono ottenere per mezzo di formule riportate da testi particolari o invocando gli spiriti².

È un nome che gli davano quando invocavano gli spiriti, no? Fare la fisica, far vedere agli altri delle cose impossibili, li addormentavano, li ipnotizzavano, la chiamavano la fisica [...] loro studiavano, forse non tutti ci riuscivano ma qualcheduno ci riusciva. I preti, si diceva che lo facevano.³

La fisica era affidabilissima, ti facevano vedere il diavolo e ti facevano vedere qualunque cosa, però tu non la toccavi perché non esisteva.⁴

Nei tardi pomeriggi autunnali degli anni Dieci del secolo scorso, dalla frazione San Marco alcune ragazze sono solite scendere ad Oulx per imparare a cucire e a ricamare presso un'anziana signora della *Viêrë*⁵ (il Borgo Superiore). Quando alla sera ritornano a casa, s'incamminano lungo la vecchia mulattiera che, dalla chiesa, sale attraversando le *Cura* (un pendio che separa il pianoro di San Marco da Oulx). Più volte le ragazze vengono spaventate da una *mantlinë nhêrë* (una mantellina nera) che si apre minacciosa nella notte mettendole in fuga finché, una sera, il padre di una delle ragazze non decide di intervenire. Quando giungono le fanciulle ed appare la mantellina nera, l'uomo, che si è appostato ben nascosto, spara un colpo con lo schioppo contro quell'ombra. Da quel momento la mantellina nera non ritorna più a terrorizzare le fanciulle, ma pare che, il giorno successivo al fatto, il parroco di Oulx sia stato visto con un braccio ferito. Nelle veglie si racconta così che la causa di questa presenza inquietante sia stata il *prêire quë*

¹ A. Glielmi, Testimonianza di Marisa Elleon, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010.

² I testimoni sono concordi nel dire che si tratta di suggestioni innocue, che danno origine ad immagini impalpabili e inconsistenti, create al solo scopo di impaurire. Diversamente, nelle Valli di Lanzo si tratta di una stregoneria legata alla magia nera e accusate di "fare la fisica" sono le masche. In altri luoghi, come nell'alto Verbano, "la fisica" può riguardare l'una come l'altra cosa e può essere fatta da preti o da persone malintenzionate.

³ A. Glielmi, R. Sibille, Testimonianza di informatore che preferisce rimanere anonimo, Oulx luglio 2010.

⁴ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

⁵ I termini della parlata locale sono trascritti in grafia detta dell'*Escolo dou Po*, con alcune varianti, come proposte in Associazione Culturale la Valaddo, *Prontuario Morfologico della parlata occitano provenzale alpina di Oulx*, Alzani, Pinerolo 2003.

juavë 'd fiziquë (il prete che giocava di fisica) dall'alto del campanile⁶. All'epoca è parroco don Giovanni Battista Ponsero⁷ ed è sempre a lui che viene attribuito un altro episodio di fisica, avvenuto più o meno nello stesso luogo:

C'era un ragazzo di San Marco che veniva a scuola con me. Passava lì vicino all'orto del prete e al pollaio e gli prendeva tutti i giorni le galline a sassi. Un bel giorno gli ha fatto vedere il diavolo su per la strada, con un berretto rosso, che saltellava. Gli ha mai più tirato le pietre alle galline, mai più passato di lì, passava dalla strada. L'ha poi raccontato al maestro e poi gli hanno parlato al parroco, non è più successo niente. Comunque don Ponsero, quello lì, li sapeva invocare gli spiriti.⁸

Se, a quanto pare, don Ponsero se la prendeva particolarmente con i giovani di San Marco, è negli anni attorno al 1910, secondo gli abitanti di Salbertrand, che il cappellano della frazione Eclause "fa giochi di fisica" e che, dal campanile, si diverte a spaventare i soldati di stanza al sottostante forte di Fenils. Alcuni lo ritengono capace di creare illusioni ottiche con l'ausilio di specchi, mentre altri narrano di pietre che cadono nei pressi della guarnigione, provenienti non si sa da dove. I racconti riferiscono che i soldati, stanchi e spaventati, reagiscono sparando in direzione di Eclause e causando, come nel caso di Oulx, il ferimento del cappellano⁹.

Anche a Sauze d'Oulx, nei primi decenni del Novecento, alcuni preti si dilettano con la fisica e spaventano una coppia di giovani sposi che rientra dai bagordi della festa di San Giovanni¹⁰:

Erano stati invitati a San Giovanni che è la festa di Sauze d'Oulx. Quindi sono andati su, poi là c'erano amici, c'erano anche dei preti, sono stati là a chiacchierare, bere. Poi quando è stata l'ora di mezzanotte han detto: Ben, noi è ora che ce ne andiamo. Tanto più

⁶ Racconto di Serafina Perron Cabus di San Marco (Oulx). Cfr. R. Sibille, *Guida ai toponimi e alla storia di San Marco di Oulx*, Alzani, Pinerolo 2004, p. 92.

⁷ Don Ponsero è parroco di Oulx dal 1899 al 1955 e pare sia piuttosto apprezzato dai suoi parrocchiani, al pari degli altri parroci di cui si fa menzione, anche se queste storie sembrerebbero affermare il contrario.

⁸ A. Glielmi, R. Sibille, Oulx luglio 2010, cit.

⁹ Testimonianze raccolte durante il ciclo di letture dell'Associazione ArTeMuDa *Arcadia Alpina*, presso la sede del Parco naturale del Gran Bosco di Salbertrand, ottobre-dicembre 2009. Riccardo Humbert, trattando della borgata di Sapè di Exilles, sita sul versante orografico destro della valle della Dora ed opposta ad Eclause, riporta: «Siccome da quel punto si vede molto bene il campanile delle Eclause, dall'altra parte della vallata, parecchi anziani sostenevano di aver osservato più volte una figura ammantata di bianco agitare una lanterna dalla sommità del campanile stesso [...]» R. Humbert, *Exilles. Giochi, Favole, Leggende e del Paese altre Faccende*, Il Bugigattolo, Exilles 2008, p. 18.

¹⁰ L'episodio è riferito alla presenza a Sauze d'Oulx, come di consuetudine in occasione della festa patronale, anche di altri sacerdoti del circondario. Non ci è dato sapere a quale prete si riferisca il racconto e non essendo neppure precisata la data del fatto, che sarebbe comunque avvenuto nei primi decenni del Novecento, possiamo solo rilevare che, in quegli anni, sono parroci di Sauze d'Oulx don Giulio Bonnot, dal 1897 al 1915, don Corrado Gastone, dal 1915 al 1919, don Attilio Vighetti, dal 1919 al 1923 e don Felice Richetto, dal 1923 al 1941.

che dovevano scendere a piedi da Sauze alla Moretta. E gli altri: “Ma no, fermatevi ancora un po’, guardate che mezzanotte è un brutta ora. Non andate.” E loro: “Ma che brutta ora? È già basta tardi così. Andiamo.” “A beh, peggio per voi.” Hanno salutato e sono andati. Appena sotto Sauze d’Oulx vedono un cane bianco. Solo che... “Oh, un cane. A beh, sarà lì di Sauze.” E lo chiamavano, e l’altro, invece di avanzare andava indietro, camminava all’indietro, camminava all’indietro. “Che strano, che strano.” È saltato in un cespuglio, è sparito, non l’han visto più. Beh, non si sono preoccupati, han detto: “Chissà dove è andato?” Arrivano a Jouvenceaux, appena sotto il paese: una capra bianca. Anche quella, invece di venire avanti... “Oh, ma hanno perso una capra. Di chi sarà? Di chi sarà?” Cercano di avvicinarla per prenderla. Oh sì, la capra andava sempre più indietro, sempre più indietro, anche quella lì salta nel cespuglio e sparisce. Lì hanno incominciato a intimorirsi. Eh! “C’è qualcosa che non è normale.” Arrivano fino giù a San Marco. Altro cane, più piccolo, bianco. Anche quello: marcia indietro, marcia indietro. Lì erano già terrorizzati. Anche quello salta nel cespuglio e sparisce. Dopo, da San Marco andare giù alla Moretta è un boschetto, un nocciolo ma spesso, spesso. C’è proprio un sentierino in mezzo; già buio di giorno passare di lì, figurarsi di notte. Avevano una paura. Uno non voleva passare davanti, l’altro non voleva stare indietro. Si sono tenuti tutti e due finché non sono arrivati a casa, ma più morti che vivi. E, dopo, quando hanno incontrato questi qui, ‘sti preti che erano della zona: “Allora non avete poi fatto brutti incontri quella sera là? Allora è poi andato tutto bene?” Han detto: “Guarda che son quei lazzaroni che ci han fatto la fisica.”¹¹

Siamo negli anni Trenta, quando a due bambini di Fenils (Cesana Torinese), che hanno marinato le lezioni di catechismo per andare a slittare sulla neve, appare il diavolo creato da “giochi di fisica” del parroco¹²:

Un giorno c’erano due fanciulli qui, [...] non erano andati al catechismo. Invece dell’ora del catechismo sdruciolavano lungo la strada del *Vernin* con lo slittino, tranquilli. Tutto a un tratto hanno visto uscire il diavolo, lì c’era una specie di garage, di cantina, non so neanche come definirlo. Ha aperto la porta, è uscito il diavolo. L’han visto bene, con la sua coda, le corna, tutto quanto. Si son presi uno spavento. Si che son filati in chiesa. E poi la gente aveva anche paura a passar lì davanti. “Eh, è uscito il diavolo! È uscito il diavolo!” È don Bonaudo che gli aveva fatto la fisica per mezzo di questi libri. Facevano vedere qualunque cosa. Certo che, fossero andati avanti non potevano toccarlo, perché non esisteva eppure glielo facevano vedere.¹³

Qualche anno più tardi, una sera d’autunno tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, alcune ragazze della frazione Deveys¹⁴ scendono ad Exilles per recarsi al ballo. Giunta l’ora del rientro si incamminano lungo la strada che, oltrepassato il Rio Galambra, si inerpica lungo il versante della montagna. Nel percorrere le curve sotto le rocce di *Pichéra*, là dove le luci di Exilles stanno per scomparire dietro il costone, le ragazze vengono spaventate a morte dalla visione di una carrozza

¹¹ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

¹² Don Vittorio Bonaudo è parroco a Fenils dal 1892 al 1936.

¹³ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

¹⁴ Per alcuni testimoni si tratta di due fanciulle della borgata (di cui vengono fatti i nomi), altri ritengono che, oltre alle due, fosse presente una loro amica non del luogo.

illuminata da lampade e trainata da cavalli che, giungendo dal fondovalle si dirige, in una corsa selvaggia, sorvolando la Dora verso la frazione Champbons¹⁵.

L'apparizione della carrozza indemoniata è attribuita al parroco di allora, don Giuseppe Cristetti¹⁶, che si dice “facesse le fisiche” dal campanile. Riccardo Humbert, nel suo semiserio e irriverente racconto della comunità di Exilles, riporta:

È con le “fisiche” irradiate dal campanile che si faceva *balà lou chavà* (ballare il cavallo) e si accendeva il *fioc* (il fuoco) [...]. Più di una persona a San Colombano, è stata affiancata da luci o da candelabri sostenuti da misteriose figure avvolte in neri mantelli. Le nere visioni non proferivano verbo e dopo un po' si allontanavano.¹⁷

Nei primi anni Quaranta, pare che una famiglia, abitante in una casa *ou pé dou Jouvansiaou* (al fondo di Jouvenceaux¹⁸), sia costretta ad abbandonare casa e paese, per via di strani fenomeni paranormali che disturbano il sonno e che si dice siano dovuti alla *fizicca*, ma la causa rimane ignota e con la vendita della casa cessano anche i “giochi di fisica”¹⁹.

Sempre riferito a quel periodo è il racconto del corteggiatore di una vedova salita all'alpeggio di Grange della Valle (Exilles) per accudire il bestiame:

Dunque c'era questo fidanzato che una sera ha deciso di andare a trovarla ed è partito, già di notte, da San Colombano. Aveva deciso di passare per i prati e non per il sentiero normale quando, appena fuori dal paese, vede due luci che si avvicinano sempre di più. Erano due candelabri. Queste due luci lo hanno seguito fino sotto alle Grange, poi, così come erano venuti, si sono allontanati. Nelle lunghe serate della *vija* (la veglia nella stalla) si parlava di questi misteriosi fuochi che precedevano i viandanti, seguiti a distanza dal trotto di fantasmagorici cavalli. Ma la causa era sempre lui, il povero Don Cristetti [...].²⁰

Pare che la presenza di viandanti con candele o lumi accesi sia piuttosto frequente nei pressi del *Poi* (San Colombano di Exilles), ma non sempre queste apparizioni sono ricondotte alla fisica; a volte si tratta di anime vaganti o in cammino per raggiungere la processione dei morti. Oppure delle anime degli avi

¹⁵ Un'apparizione analoga è testimoniata a La Roche de Rame, nell'Embrunnais. C. Joisten, a cura di N. Abry e A. Joisten, *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif des Hautes-Alpes*, Musée Dauphinois, Grenoble 2006, p. 326.

¹⁶ Parroco di Exilles dal 1905 al 1941.

¹⁷ R. Humbert, *Exilles...*, cit., p. 7.

¹⁸ Jouvenceaux è frazione di Sauze d'Oulx.

¹⁹ Testimonianza raccolta dalla voce di Gildo Simiand in occasione della ricerca toponomastica su San Marco, Oulx 2004.

²⁰ R. Humbert, *Exilles...*, cit., pp. 7-8.

che visitano le case nella notte di *Touttazama*, tra il 1° e il 2 novembre²¹, per cibarsi di castagne, di pane, di fave, di polenta, o di quant'altro sia stato accuratamente preparato sul tavolo o sul davanzale dagli abitanti (a Chiomonte, e in particolare in frazione Ramats, non manca un buon bicchiere di vino), ansiosi di saziare i propri antenati che, quella notte, ritornano a far loro visita; guai a dimenticarli, potrebbero ritornare a disturbare il sonno. Altre volte si tratta di defunti che non trovano pace o, più spesso, di misteriosi fantasmi non di rado accompagnati da un'invisibile, ma tumultuosa, cavalcata selvaggia. Che si tratti di apparizioni collegate ai *Joû dou gran fioc* (i Giorni del grande fuoco)²², allorquando, nel 1593, San Colombano fu teatro di una cruenta battaglia, tra i francesi del generale ugonotto François de Bonne Duca di Lesdiguières e le truppe sabaude di Carlo Emanuele I, che lasciò molti morti sul terreno e le case del paese distrutte dalle fiamme e dai saccheggi? Oppure che possa trattarsi della tumultuosa banda dei *Boudisâr*²³ che scende dall'Assietta?

Il tema della cavalcata selvaggia è presente anche in altre località della valle, come a Fenils:

[...] una sera andavano a ballare anziché seguire la strada, sono scesi dai prati, non c'era neve e non era ghiacciato e si camminava bene. Tutt'a un tratto sentono un galoppo di cavalli dietro di loro, ma andavano proprio al galoppo. Si girano, niente di niente, non c'era nessuno. Allora proseguono, dopo: delle pietre che cadevano dappertutto vicino a loro. Nessuna li colpiva, però: una davanti, una dietro, una di fianco, un continuo lancio di pietre. Al che si sono spaventati a morte e sono tornati indietro.²⁴

Negli anni successivi alla battaglia dell'Assietta del 1747, sulle pendici del Gran Serin, si odono nella notte i rulli dei tamburi e i lamenti delle anime dei soldati che non trovano pace. In quel tragico fatto d'armi l'esercito francese, al comando del Cavaliere Charles Louis Armand Fouquet de Bellisle, subisce una disfatta ad opera dell'esercito austro-piemontese lasciando sul campo migliaia di caduti. È una compagnia di questi, interamente falciata dal nemico, che turba i sonni dei valligiani alla disperata ricerca del capitano, unico superstite al massacro,

²¹ È la notte in cui le campane suonano a passata e le confraternite o le badie di giovani passano di casa in casa a recitare l'*Arvilheou*. Cfr. R. Sibille, *Le fonti popolari de L'anjè dlà pèstè del Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale di Salbertrand*, in *La Peste alle Porte del Teatro*, Parte II – *Il Teatro*, Atti del Convegno Salbertrand 16 settembre 2007, a cura di R. Micali e R. Sibille, ArTeMuDa Baima-Ronchetti, Castellamonte 2007, pp. 25-27.

²² Cfr. AA.VV., *San Colombano di Exilles*, Melli, Borgone di Susa, 1983.

²³ Disertori che calano di notte transitando per gli alpeggi di Coudisar di Exilles e provenendo dalla Val Chisone. Uomini alti e grossi, forse reminiscenza delle guerre di religione, che ingannano gli abitanti calzando scarpe con suole girate al contrario per non far scoprire la loro direzione di marcia. Cfr. R. Humbert, *Exilles...*, cit., p. 14.

²⁴ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

e che cessa le sue invocazioni e i suoi lamenti solo quando costui, oramai vecchio, fa ritorno sui luoghi della battaglia per unirsi alla sorte dei suoi uomini²⁵.

Alcuni episodi riferiti alla fisica paiono piuttosto scherzi burloni di *sprì foules*, come quello di Savoulx²⁶ riferito agli ultimi anni dell'Ottocento e ai primi del Novecento:

*Uně familhē qu'l'avian préi n'eifan a l'opitā... E beh! Tachava dua vaccha a la meimē tacchē; prenā un pchì e il pourtava a la grangē; veuidavē toutē la sâ, que lh'avîē din la sariērē, din la souppē.*²⁷

Una famiglia che aveva preso un bambino in orfanotrofio... E beh! Attaccava due mucche alla stessa catena, prendeva un bambino e lo trasportava nel fienile, svuotava tutto il sale della saliera dentro la zuppa.

In alta Valle di Susa i tesori nascosti, spesso protetti dal diavolo, richiamano un'epoca di frequenti passaggi di soldataglie, tra Cinquecento e Settecento, e sono costituiti da bottini per lo più nascosti da soldati francesi in marcia per l'assedio di Torino o per la battaglia dell'Assietta²⁸.

Le leggende di pellegrini, di briganti, di santi, e di eremiti sono affare del Medioevo²⁹, legate ai passaggi a Savoulx del *Jifferan*³⁰ (l'Ebreo Errante); al tetro *Bô dla Lëgguē*, tra il Rio Nero e Solomiac, abitato da lupi e da briganti; alla fondazione di villaggi e di cappelle, alla presenza della Prevostura di San Lorenzo d'Oulx, come per le leggende di Giusto e Flaviano³¹, o all'influenza del Monastero della Novalesa, come nel caso dei serpenti ammansiti nella valle di Bardonecchia

²⁵ La famosa leggenda è stata riportata da molti autori, citiamo solamente l'ultimo in ordine temporale: A. Zampedri, *Magia e Leggenda in Valle di Susa*, Susalibri, Sant'Ambrogio 2002, pp. 69-71. Un'altra leggenda popolare, legata ai morti dell'Assietta, è quella del becchino di Exilles che sale a seppellire i morti e che non trascura di sotterrare anche i feriti, per non dover tornare un'altra volta sul luogo.

²⁶ Già Comune autonomo è ora frazione di Oulx.

²⁷ Testimonianza raccolta dalla voce di alcune donne di Savoulx (Oulx) in occasione del corso di lingua occitana, Salbertrand 2008.

²⁸ Ma nelle grotte del Seguret sarebbero nascosti anche tesori lasciati dai Saraceni: *Din la grottā 'd Notrē Dammē dla Baoumē, souà dizan, la lh'avî ad trezôr itremā ancar dlou Saraceni* (Nella grotta della Madonna della Beaume, per dire, c'erano tesori nascosti dai Saraceni). R. Sibille, Testimonianza raccolta dalla voce di Marisa Elleon, Fenils (Cesana Torinese) settembre 2010.

²⁹ Qualcosa accade tuttavia ancora in epoche successive. È il caso: del cinquecentesco Miracolo di Exilles o del Corpus Domini; della fondazione delle cappelle del Monte Tabor in Valle Stretta, di Nostra Signora della Luce sul Monte Cotelovier e di *Notrē Damē 'd Chamousiērē* sulla cima della Broussailles; dell'acceccamento del deturpatore degli occhi dei santi affrescati nel pilone di *Přalavèn*, sopra a Rochemolles; fino alla novecentesca apparizione della Vergine nella Grotta della Beaume.

³⁰ D. Guiguet, S. Gallizio, M. Di Maio, *Guida dei toponimi di Savoulx e Constans*, Alzani, Pinerolo 2003, p. 54.

³¹ M. Savi Lopez, *Leggende delle Alpi*, Piemonte in Bancarella, Torino 2007, pp. 107 e 230-231.

da Sant'Eldrado³² che si ritira in eremitaggio nella *Baoumè ad Sent'Oldrà* (Grotta di Sant'Oldrado o Eldrado), alle falde del Seguret, dove elargisce guarigioni e dà segno della propria santità appendendo il mantello ad un raggio di sole³³.

I racconti di stregoneria, di cui si tramanda oralmente la memoria, si riferiscono preferibilmente al XIX secolo o ai primi decenni del XX, fungendo da eco ai secoli bui dell'Inquisizione e della lotta all'eresia sui quali tanto si è scritto.

Gli esseri inquietanti e fantastici che popolano la notte, i fiumi, gli orridi e le balme sono senza tempo e sono in parte già padroni della Valle, ben prima di quando la presenza umana li ha confinati ai margini del territorio; soprattutto da quando «la civiltà moderna con l'illuminazione elettrica, diffusa al punto da impedire l'esperienza fondamentale dell'oscurità, ha cancellato la dimensione magica della notte e le creature fantastiche che la popolavano»³⁴. Si pensi a:

– *La faia e lou faios*. Le *faia* (fate) ridono tanto e in modo buffo³⁵, popolano dossi, fontane, laghi, ruderi e caverne un po' ovunque³⁶ e sciorinano il bucato tra i ciliegi o sulle rocce che: «Se quando t'hanno aiutato, non sei pronto a ringraziarle, ti buttano giù il carico e fan le grasse risa! Capaci financo di prender la culla con entro il bambino e d'andargli a cantar la ninna nanna su d'un dirupo ove nessuno riuscirà mai a salire!», come capitato ad un bambino a Cels di Exilles e ad uno

³² *Cronaca di Novalesa*, a cura di G.C. Alessio, Einaudi, Torino 1982, libro IV, frammento 1, pp. 190-193. L'anonimo cronista novalicense che ha compilato il libro IV riporta la leggenda di Eldrado, già presente nel libro I e là indicata a Monétier-les-Bains nel Brianzese, adattandone l'ambientazione alla Valle di Bardonecchia anch'essa oltre confine, e quindi legata a Briançon in quanto l'alta Valle di Susa è già sotto il dominio dei Delfini di Vienne e luogo di possedimenti del monastero all'epoca della stesura della Cronaca.

³³ Tema molto diffuso, quello del mantello appeso ad un raggio di sole da un eremita in odore di santità, lo si ritrova nella leggenda del *Clò dl'Armit*, di quel *Canù de Burud*, o *Cournù Burù*, alla cui morte le campane suonano a passata o a gloria (E. Faure, *Arcadia Alpina o Costumi dell'Alta Valle di Susa*, Enrico Piazza, Susa 1926, pp. 55-59 e AA.VV., *Sauze d'Oulx vecchia e nuova*, Tipografia Gattiglia, Torino 1963, p. 60). Il mantello appeso al raggio di sole è presente anche nella leggenda de *l'Erèmit dou Pleiné* (R. Sibille, *Toponimi di Auberges* (Oulx), di prossima pubblicazione), nella variante dell'eremita di *Jansoun* (G.R. Ferrero, *Il Villard racconta*, Melli, Susa 1986, p. 75) ed è diffuso in altre zone del Delfinato oltralpe, come a Champoléon, a Orcières e a Valgaudemar (cfr. C. Joisten, a cura di N. Abry e A. Joisten, *Êtres fantastiques...*, cit., p. 157 e 182).

³⁴ F. Mainardi Noghera, *Rescountrar Castelmagno*, Primalpe - Centro Occitano Detto Dalmastro, Cuneo 2002.

³⁵ *I rî 'm unë faië* (Ride come una fata), si diceva ad Amazas (Oulx) di donne ridanciane. R. Sibille, testimonianza raccolta da Franca Capello, Oulx settembre 2010.

³⁶ Tra i tanti, sono abitati dalle *faia*: il Lago Nero di Bousson, il *Dô dla Faia* sopra ad Oulx, le pendici e gli anfratti del Massiccio del'Ambin e del Monte Seguret, i dintorni di Auberges, la *Baoumo dla faie* di Chiomonte, i ruderi della *Mézoun dlâ Faia* lungo la mulattiera per la Cravassa di Exilles, i pendii di Chalvet in Val Thurax, il *Clò dla Dansa* di Salbertrand, ecc.

della Beaume di Oulx³⁷. I *faïos* (corrispettivo maschile di fate, ma spesso identificato con i fuochi fatui), invece, si vedono sulla neve tra i riflessi della luna piena, o si scorgono in processione con i loro lumi, mentre scendono a Salbertrand dalle frazioni superiori per la messa di Natale.

– *Louz esprî foulés*. Folletti che combinano scherzi e dispetti cambiando posto agli oggetti (*L'î l'esprî foulé que m'l'à ecoundû!* È lo spirito folletto che me lo ha nascosto) o rovesciando carichi di legna, disfacendo i ballotti di fieno, intrecciando le criniere e le code dei cavalli o attaccando alla greppia due mucche con la stessa catena, fino a quando non vengano cacciati nell'aere (*Dzizoun qu'le-z-esprî foulés le-z-an-chasâ dzin le-z-êr*. Dicono che gli spiriti folletti li abbiano cacciati per aria).

– *Ël diablë*. *Berlicche* e gli altri diavoli suoi pari sono capaci di: trasformarsi in *Gatto Nero* sulle montagne di Thures³⁸, per cercare di acchiappare l'anima del povero parroco avido d'oro che scava tra le rocce³⁹; assumere le sembianze di un toro rosso, nei boschi accanto agli alpeggi, per dare la caccia alle fanciulle che hanno perduto il bestiame; apparire sottoforma di stallone nero che si inabissa nella Dora a Champbons, nei pressi di Exilles, portando negli inferi gli incauti ragazzi che, per giungere prima al ballo, gli sono saliti in groppa; emergere con la testa di caprone dal *Laou Nhî*, sopra a Sauze d'Oulx, a spaventare i pastori; tramutarsi in un ceppo, su cui seggono gli inseguitori ignari e delusi; giocare a bocce in cielo causando tuoni spaventosi (*Can la tarnouëir, quë la fai d'eicraban epoubantable, l'î ël diablë iciamoun qui jou a la boccha*. Quando tuona, che fa dei botti spaventosi, è il diavolo lassù che gioca a bocce.); installarsi sul tetto di casa, se malauguratamente si posa il pane capovolto sul tavolo, dimentichi del detto: *Bitâ pa ël pan ou countrêr, quë la port ël diablë su 'l cubêr!* (Non mettere il pane al contrario che porta il diavolo sul tetto!); o, infine, sotto spoglie di avvenente fanciulla, tentare il cacciatore a *Câsë dla Damë*, sopra a Rochemolles⁴⁰, per poi trasformarsi in drago selvaggio che sputa fuoco e fiamme quando respinti.

³⁷ Se il bambino di Cels è stato allevato per anni dalle *faie*, tra le rocce che dominano la borgata, nel caso di Beaume, invece, la scomparsa del bambino, anche qui durata diversi anni, è imputata a stregoneria, sono infatti le *soursiera*, le streghe, ad occuparsi del piccolo tra le rocce del Seguret. Anche a Auberges si parla di *soursiera* di fronte ai tipici tiri della fate, come quelli di far scomparire e ricomparire oggetti di ogni tipo, rovesciare carichi e causare guai, incidenti o dispetti di vario genere. A Gad, altra frazione di Oulx, nelle *Baouma ad Trouvètë*, due grotte tra le rocce sopra a *Sér Parà*, vivono il *Magou Trouvètë*, in una, e la *Saoumë* (Asina), sua moglie che è una *soursiêrë*, nell'altra; i due sono sempre in lite tra loro e sono sempre pronti a combinarne di tutti i colori ai bambini che si avventurano da soli nei boschi o per le strade, soprattutto dopo il calar del sole.

³⁸ Comune autonomo fino al 1928, Thures è ora frazione di Cesana Torinese.

³⁹ F. Bernard, R. Sibille, *Thures e la sua Valle. La Memoria della Terra*, Baima-Ronchetti, Castellamonte, di prossima pubblicazione.

⁴⁰ Comune autonomo fino al 1928, Rochemolles è ora frazione di Bardonecchia.

– *La bruta bestia*. Animali fantastici di proporzioni enormi, come l'*Arabranà* o *Salamandrà* di Fenils, il serpente dal corno rosso di Chiomonte e i serpenti giganteschi del *Bariô Serpan* di Beaume; o con veleni e poteri sovranaturali quali gli orbettini ciechi, le vipere incantatrici, le salamandre velenose; o, semplicemente, feroci come i ramarri inseguitori, i lupi famelici e l'*ours dla sivà dou-z-Amazà* (l'orso dell'avena di Amazas).

– *Lou moustre*. Orchi⁴¹ e mostri terrificanti⁴², esseri che, quando non si limitano a rapirli, si nutrono di bambini; è il caso della *Rafanhaudo* di Chiomonte, della *Ciampelo* di Melezet e Les Arnauds⁴³, della *Maře dla Douiřa* e del *Marmòdou* di Salbertrand, della *Chaptourtë* di Savoulx, della *Chabrë Mortë* di Beaume, della *Barbë Jarà* di Fenils, del *Crocmîtënë* di Amazas, del *Babaou* di Oulx, del *Gablinoun Bagian* di Bardonecchia (l'apparizione di quest'ultimo personaggio, abitante tra i ruderi della Tur d'Amont con sua moglie, la *Gablinë*, al cappello della quale appende i salsicciotti fatti con i bambini catturati, può essere imputata al Medioevo, dato il mestiere di esattore del losco personaggio e l'età della torre comitale).

I giochi di fisica, di cui abbiamo raccolto testimonianza, sono tutti ambientati tra la fine dell'Ottocento e la metà del Novecento e, per la maggior parte, sono ritenuti opera di sacerdoti⁴⁴:

I preti dicevano che lo facevano, ma poi l'han fatto fino ad un certo periodo, quando, mettiamo prima della Guerra '15-'18. Forse ancora prima, io non mi ricordo più.⁴⁵

Coloro che “fanno la fisica” sono creduti in possesso di libri con formule magiche, come quello di «fisiche, incantamenti e formule di vario genere» che avrebbe lasciato don Cristetti di Exilles alla sua morte e misteriosamente scomparso⁴⁶, o come quelli della Papessa di Solomiac (Cesana Torinese), anch'essi misteriosamente scomparsi dopo essere stati consegnati al parroco e dopo essere stati da questo usati per suggestionare i suoi parrocchiani:

⁴¹ Per lo più identificati con l'uomo nero, l'uomo selvatico, l'uomo barbuto, la donna barbata, i mercanti ambulanti, i mendicanti, gli zingari o con alcuni portatori di handicap di paesi vicini.

⁴² Tutti esseri che frequentano anche il versante francese e che ritroviamo in altri angoli del Delfinato, cfr. C. Joisten, a cura di N. Abry e A. Joisten, *Êtres fantastiques...*, cit., 2006.

⁴³ Unitisi fin dalla seconda metà dell'Ottocento, Melezet e Les Arnauds costituiscono il Comune autonomo di Melezet fino all'accorpamento con Bardonecchia dal 1929.

⁴⁴ Spesso si tratta dell'ultima arma a disposizione o di un espediente utilizzato dal prete per indurre i propri parrocchiani ad un comportamento morale, strettamente osservante dei precetti religiosi e dei suoi ammonimenti quale quello di non recarsi al ballo, vero luogo della perdizione.

⁴⁵ A. Glielmi, R. Sibille, Oulx luglio 2010, cit.

⁴⁶ R. Humbert, *Exilles...*, cit., p. 7.

Facevano la fisica perché avevano dei libri una volta: *ël Pcit Albèr e ël Gran Albèr*. Quei libri li aveva una signora di Autagnes, *la Papèsè*, la chiamavano, *la Papèså*, il Papa al femminile, perché era una molto bigotta, molto di chiesa, era stata anche sul Santo Sepolcro, allora aveva... quando veniva a messa, aveva un vestito marrone, diceva: “Guardate! Quel vestito li ha toccato il Santo Sepolcro.” E aveva questi due libri e quando è stata molto ammalata, il parroco li, don Bonaudo, che era di Villardora, è andato su, se li è fatti consegnare, che non andassero in mano... perché facevano vedere cose che non esistevano, in poche parole. [...] Dicevano fare la fisica. La facevano quelli che avevano il libro. Ci volevano ‘sti benedetti libri e tanti li avevano ma poi sono spariti tutti. Ma penso che don Bonaudo li avrà distrutti prima di andare al ricovero. Non se n’è parlato più, perché dalla Papessa se li è fatti dare, dall’Autagnes, e poi li, quando è andato nel ricovero a Villardora, li si vede che li ha fatti sparire. Di religioso aveva ben poco, di stregoneria, se vogliamo, un po’ forse c’entrava, la chiamavano *få la fiziquè*. Questi libri ti facevano vedere cosa volevano, per spaventare. Facevano vedere una cosa che non esisteva. [...] Ce n’erano pochi sicuramente, Adesso, questa *Papèsè* qui come l’abbia avuto non so, forse se l’è trovato in casa, però il parroco se l’è fatto dare. Lei non lo usava, perché era una brava donna e non l’avrebbe mai... o forse bisognava anche saperli usare.⁴⁷

Se a Fenils e Solomiac si conosce addirittura il titolo di questi misteriosi libri di fisica: *Èl Pcit Albèr e Èl Gran Albèr (Le Petit Albert e Le Grand Albert)*⁴⁸, a Savoulx, a quanto pare, sono efficaci anche i più comuni libri d’ore:

*Doua sora ‘d Savou la pranian la matina e i l’eibrian ‘bou unë fourchettë. I dizian que la fazian jou ‘d fiziquè.*⁴⁹

Due sorelle di Savoulx prendevano il libro d’ore e lo aprivano con una forchetta. Si diceva che facessero giochi di fisica.

Il libro dunque viene aperto con un cerimoniale particolare, ma bisogna saperlo leggere e, perché il contenuto sia efficace, in molti casi, deve essere letto al contrario:

Bisognava anche saperli leggere. Io non lo so, perché non li ho mai visti, però se n’è sempre parlato che don Bonaudo avesse questi libri e faceva qualche scherzetto, però innocuo. [...] Il prete che..., con questo libro, leggendo l’articolo all’incontrario faceva vedere certe cose. Leggeva gli articoli di questo libro all’incontrario, a no, prima li leggeva nel senso e faceva vedere cosa voleva, poi leggendoli nel senso contrario queste cose sparivano.⁵⁰

⁴⁷ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

⁴⁸ Si tratta di manuali di magia che si diffondono rapidamente dopo la Rivoluzione Francese. Particolarmente interessante, per la quantità di formule e rimedi riportati, è il *Secrets merveilleux de la Magie naturelle et cabalistique du Petit Albert*, Lyon, Héritiers de Beringos fratres, 1782.

⁴⁹ R. Sibille, Testimonianza raccolta dalla voce di Cecilia Allois di Savoulx (Oulx) in occasione del corso di lingua occitana, Salbertrand 2008.

⁵⁰ A. Glielmi, Fenils (Cesana Torinese) luglio 2010, cit.

Qualche volta i libri di fisica si confondono o si identificano con i libri utilizzati dai sacerdoti per gli esorcismi, con quelli di magia nera e di stregoneria o con i *grimoires*:

Per esempio lì, all'epoca di mia nonna, sarà stato intorno al 1850-60, per lì. C'era una donna che voleva prenderle la casa, i terreni, e le faceva dello spiritismo, no? Invocava gli spiriti. Trovavano la mucca legata con due catene, andavano in campagna e sparivano i finimenti dell'animale, sparivano le zappe, piantavano lì tutto, tornavano. Era di nuovo tutto a casa. E poi c'era il fratello di mio nonno, padre di mia madre, che era missionario. Era a Ceylon. Gli avevano scritto che succedeva quello, allora aveva un prete, amico a Sauze⁵¹, si è fatto preparare un tavolino con due sedie, senza chiodi di ferro, solo con caviglie di legno. E quando sono arrivati lì sotto, hanno detto: "Questa sera peggio per chi tocca!". No? "Guai a chi capita!" Si sono raccolti in una camera lì di casa, hanno letto quei libri e quella lì, l'indomani mattina l'hanno trovata morta nel letto, sparita. E gli ha fatto portare in casa una pietra che non son mai riusciti a farla uscire per la porta.⁵²

La formula utilizzata dagli esorcisti-stregoni di quest'ultimo racconto ricorda quella utilizzata per spegnere gli incendi, riportata da Enrico Faure in *Arcadia Alpina*:

E i preti che, toltasi una pianella dal piede, le fanno scavallar una croce, esclamando: *Quod captum, captum!* e t'arrestano un incendio ch  quanto ancor non   tocco, neppur s'abbronza!⁵³

Chiss  se   uno di questi libri quello di cui va in cerca un prete di Oulx, che si rivolge al vescovo per ottenere un testo che lo possa illuminare sulle pratiche di stregoneria, per fronteggiarle, per sradicarle o, forse, solo per rimanere al passo con le usanze dei suoi parrocchiani. Il 30 maggio 1852, infatti, il prete-economista della parrocchia di Oulx⁵⁴ scrive al vescovo di Susa, Monsignor Giovanni Antonio Odone, in merito a presunti riti di stregoneria riscontrati a Soubras. L'ecclesiastico riferisce di superstizioni difficili da eradicare nelle parrocchie dell'alta Valle e racconta di pratiche stregonesche diffuse ritenendo facile, per i ciarlatani, abusare della credulit  delle persone, attraverso antidoti che dicono di possedere, capaci di sconfiggere le streghe e i mali da queste causati alle persone. Costoro farebbero uso di diversi tipi di erbe e di acqua benedetta che i parrocchiani chiedono continuamente al curato. Il sacerdote prega il vescovo d'inviargli un libro che possa aiutarlo a capire il fenomeno della magia. Monsignor Odone, nel dichiararsi certo dell'esistenza di ciarlatani e di pratiche superstiziose, riferisce che, da un suo approfondimento, ha rilevato la distinzione tra magia bianca e magia nera e ritiene

⁵¹ In quegli anni a Sauze d'Oulx sono parroci don Gerolamo Claives, dal 1835 al 1853, e don Francesco Augusto Guiguet, dal 1853 al 1886.

⁵² A. Glielmi, R. Sibille, Oulx luglio 2010, cit.

⁵³ E. Faure, *Arcadia Alpina...*, cit., p. 37.

⁵⁴ Ad Oulx era parroco don Andrea Allizond, dal 1850 al 1860.

quest'ultima sicuramente dannosa e da estirpare, ma si rammarica di non avere, nella sua biblioteca, alcun libro sulla materia⁵⁵.

Stranamente il prelado asserisce di non possedere, nella biblioteca della diocesi, un testo adeguato alle richieste del curato quando, invece, tra la popolazione locale non solo questi testi sono conosciuti, ma addirittura ricopiati e utilizzati da persone autorevoli e da mediconi della comunità. Un raro esempio pervenutoci, che avvalora i racconti orali, è un manoscritto di Millaures dove, nel 1878, Gendre Maximin riporta un prontuario contro i malefici, trascrivendo formule, preghiere, invocazioni e pratiche magiche per far cessare fatture e incantesimi, ma anche per spegnere incendi e lenire bruciature. I *Contre le Malefices* del Gendre, sono in parte ricopiati dall'*Enchiridion Leonis Papae* o dal *Grimoire du Pape Honorius*⁵⁶ come, ad esempio, l'orazione di Papa Leone per togliere ogni tipo di incantesimo:

Ainsi-soit-il que cela se fasse (così sia che ciò si faccia) l'agarotti ✕ aphonidos ✕ poatia, urat, condion ✕ lamacon ✕ fondon ✕ arpagnon, a/amar ✕ bourgeois veniat serebani.⁵⁷

O come uno dei tanti rimedi che prevedono cuori infilzati da spine o da chiodi, da affumicare nella cappa del camino o da arrostitire alla brace, dopo aver pronunciato formule apotropaiche:

[...] pour lever tout sort et enchantements prend un coeur de mouton et le perce de clouts et le suspend a la cheminée, disant: «Aostin clasta auvara, chasta, custodia, duranée». Il faut dire ces mêmes paroles sur le coeur; et le huitième jours ne se passera pas que le sorcier qui a jetté le sort ne te vienne prier de laisser le coeur parcequ'il se sent de grande douleurs au sien: a lors tu lui demanderas d'oter le sortilège et il te demanderas queque animal pour le lui jeter. Ce que tu peu lui accorder sinon il crèvera par le milieu du corps.⁵⁸

[...] per levare ogni tipo di incantesimo, prendi un cuore di montone e bucalo di chiodi e sospendolo al camino dicendo: «Aostin clasta auvara, chasta, custodia, duranée». Bisogna dire queste stesse parole sul cuore; e non passerà l'ottavo giorno che lo stregone che ha gettato l'incantesimo non venga a pregarti di lasciare il cuore perché si sente un gran dolore al petto: allora tu gli domanderai di togliere il sortilegio ed egli ti chiederà qualche animale a cui gettarlo. Cosa che puoi accordargli, altrimenti il centro del corpo gli scoppierà.

⁵⁵ *Relazione sullo stato delle parrocchie*, Archivio diocesano di Susa, C. 72 – F. 7.

⁵⁶ Dopo la Rivoluzione Francese questi, come altri trattati di magia, vengono ristampati. In loco sono probabilmente conosciuti attraverso le edizioni lyonesi e parigine di Settecento e Ottocento, portate dai migranti stagionali e, in particolare, da chi ha un buon grado di istruzione per poterli comprendere, cioè da quegli uomini dell'alta Valle Susa che a fine ottobre valicavano i colli per andare a fare i maestri di scuola in Francia.

⁵⁷ *Manoscritto di Gendre Maximin*, in <<http://www.escarton-oulx.eu/>>.

⁵⁸ *Ivi*.

Remède pour le scorcier, che prevedono l'uso di acqua benedetta e di certi pasquali impastati con *tourmentine*, *bijou*, gocce di *poi*⁵⁹, sale, alloro e acquavite sono riportati anche ad Exilles, nel manoscritto di Colombano Bernard del 1798⁶⁰. Sempre ad Exilles, Joseph Pierre Bernard, nel 1838, consulta il *Petit Traité de la Baguette Divinatoire* contenente i *Secrets du Vieux Druide* e i *Precépts de Jean de Milan*⁶¹.

Chissà se questi possessori del *libro* sono anch'essi frequentatori dei convegni delle streghe che fin dal Medioevo (ma forse già in epoca preromana) si tengono in alcuni luoghi isolati della valle, dove occorre recarsi in volo a cavallo di un essere fantastico, di un tronco o di una scopa, sottoforma di animale o solo con lo spirito, dopo aver cosperso il corpo con portentosi unguenti. Il sabba si tiene preferibilmente di venerdì (come a San Colombano dove, in quel giorno, non si può salire in alpeggio per evitare brutti incontri: meglio rimandare), ma ci sono alcune date che appaiono particolarmente propizie, come quella del 23 giugno, vigilia della festa di San Giovanni:

Dans notre vallée, comme ailleurs, on considèrait comme un moment mystérieux et terrible l'heure de minuit précédant le jour de la saint-Jean. L'homme courageux qui en ce moment eût cueilli dans les bois la semence de la fougère aurait été exposé à des apparitions épouvantables. Il aurait risqué son corps et son âme; mais, vainquer de l'épreuve, il eût aquis un pouvoir surnaturel.⁶²

Nella nostra valle, come in altri luoghi, si considerava come un momento misterioso e terribile la mezzanotte precedente il giorno di San Giovanni. L'uomo coraggioso che in quel momento avesse raccolto nel bosco il seme della felce, sarebbe stato esposto a visioni spaventevoli. Avrebbe rischiato il corpo e l'anima, ma, se vittorioso nella prova, avrebbe acquisito un potere sovrannaturale.

Il *Clo dou Tour*⁶³, zona di pascolo estivo situata poco più in alto di Malafosse Bassa (Oulx), ai confini tra le terre delle comunità di San Marco, Amazas e Colombieres⁶⁴, è ritenuto uno dei luoghi per eccellenza dedicati alle pratiche

⁵⁹ Trementina, resina di abete bianco e il misterioso *poi* in gocce; in occitano *Poi* è il nome della frazione San Colombano di Exilles, questo liquido potrebbe riferirsi ad acqua di una sorgente del luogo.

⁶⁰ *Libro di rimedi di Colombano Bernard (1978)*, in «ël Bannië», Bollettino parrocchiale di Exilles, n. 1 (84), Anno XXXVII, 1998, p. 17.

⁶¹ *Saggezza "D notrou veou"*, in «ël Bannië», Bollettino parrocchiale di Exilles, n. 2, Anno XXV, 1986, p. 15.

⁶² L.F. Des Ambrois de Nevache, *Notes et souvenirs inédits*, Zanichelli, Bologna 1901, p. 339.

⁶³ Un altro luogo denominato *Clot dou Tourt*, situato ai confini tra le terre della comunità di Bousson e quella di Thures nel Comune di Cesana Torinese, è anch'esso ritenuto frequentato da strane presenze.

⁶⁴ San Marco e Amazas sono frazioni di Oulx, mentre Colombieres, con Autagnes, era frazione di Solomiac fino alla soppressione del Comune nel 1928 e all'accorpamento, con Fenils e altri ex Comuni, al territorio di Cesana Torinese.

stregonesche, insieme al pianoro di *Prasarin*, sopra a Puy di Beaulard (Oulx), a quello dell'*Anfêr*, sopra a Sauze d'Oulx, e all'irta salita del *zig-zag* per Auberges.

Si credeva che gli Spiriti stregoni (*sourciers*) sotto forma di fuochi fatui ballassero il sabato su certi altipiani come sul Clôt du Tour, l'Enfer, a Prassarins, al zic-zac des Auberges, ecc. [...] Gli stregoni, secondo le credenze del popolo, avevano il potere di mettere e levare il maleficio dalle persone o dalle bestie mediante segni e parole incomprensibili scritte a carattere di sangue, e disgraziato colui che cadeva nelle loro mani. Erano accusati di stregoneria villaggi intieri. Oggidi se tale credenza non è ancora completamente scomparsa, è giusto il dire che il clero è lungi dal sostenerla, la combatte anzi con successo.⁶⁵

A Beaulard si è soliti canzonare qualcuno che ha fatto bagordi la sera precedente, insinuando, a causa dell'evidente odore di zolfo che si presume accompagnarlo, che sia reduce da una notte a *Prasarin*.

Le streghe e gli stregoni, per quanto concerne questa conca, si adunavano secondo la generale credenza, sull'altipiano di Prassalins e il ballo del sabato era di pubblico dominio, e nessuno lo metteva in dubbio e questo in tempi a noi molto vicini.⁶⁶

Alcune usanze locali, come quella delle donne anziane di comporre una croce con steli di paglia di segale e di levarla contro la tempesta, recitando formule o preghiere, per far cessare il flagello e per far tacere lampi e tuoni⁶⁷, notoriamente opera del demonio, hanno sicuramente contribuito a far attribuire agli abitanti di alcuni villaggi il titolo di *soursî* (stregoni)⁶⁸. Se la popolazione di intere borgate è considerata, dagli abitanti dei paesi vicini, dedita alla stregoneria, come nel caso di Sauze di Cesana⁶⁹, di Rollieres⁷⁰, di Soubras⁷¹, di Rochemolles⁷², ecc., al *Clo dou Tour* si attirano, con poteri occulti, fanciulle reticenti:

⁶⁵ L.F. Peracca, *Storia dell'Alta Valle di Susa*, Massaro, Torino 1910-1913, Ristampa anastatica, Gribaudo, Torino 1986, pp. 112-113.

⁶⁶ C. Suspize, *Bardonecchia antica e moderna*, Martano, Chieri 1949, p. 27.

⁶⁷ S. Perron Cabus, R. Sibille, *Si jouvê sooupës e vèlh ou pouguës...*, ArTeMuDa, Torino 2005, pp. 50-51.

⁶⁸ Centini, in riferimento alle guaritrici, annota: «La separazione tra malattia e pratica magica era spesso sottilissima: da sempre, inoltre, chi sapeva mettere in moto meccanismi di guarigione era considerato anche capace di produrre effetti contrari». M. Centini, *Stregoneria in Valle di Susa e dintorni. Un viaggio tra storia e tradizione*, Susalibri, Sant'Ambrogio 2006, p. 101. Lo stesso discorso può valere in questo caso, essendo le streghe capaci a suscitare tempeste e calamità possono essere ritenute anche capaci di placarle.

⁶⁹ Gli abitanti di Sauze di Cesana vengono, dai cesanesi, ritenuti discendenti da una compagnia di lanzichenecchi.

⁷⁰ Cfr. M. Centini, *Stregoneria in Valle di Susa e dintorni...*, cit., pp. 75-90. Ora frazione di Sauze di Cesana, Rollieres costituiva Comune autonomo fino al 1928.

⁷¹ Dove nell'Ottocento pare esservi stato un consumo non indifferente di acqua benedetta per contrastare i malefici.

⁷² Più spesso gli abitanti di Rochemolles vengono ritenuti discendenti di una colonia saracena.

L'èr un què l'avì 'd pouvouar qu'ou vni dè Marafôs Aouto, alour ou parlavâ a-n-unè filhè. Ielli i l' vourì pa mai, i s'èran leisà. Alour ou l'èr partì... ielli i dormì a la Cabanna, l'èr ad mountannha 'd Corombiera, què soun su 'l ciamin par anâ par là ou Clò dou Tour, par anâ peui tout iquiooutrâ. Lh'à ancà lou rouderi bastansâ marcâ. Alour ielli i dormì iquì din-z-unè itabblè. Alour ou l'èr anâ a la fenêtrâ 'l dizîè: "M'èbrè, m'èbrè". "Naou, a t'ebrou pa. Naou l'ì fniè". 'Nsouma i 'l dizîè toutta sa razoun. Alour ou lh'i dî: "Èbrè maquè la fenêtrâ. A t'ouciou la man e puei m'n'an vaou". Alour ielli i l'à eibêr la fenêtrâ, lh'à touciâ la man. E ielli i l'à deisandoù dou léi, an ciamisâ m'i l'èr, a pé nù. Ou l'à fèi coure din què bô iquiooutrâ, ou Clò dou Tour. E, peui apré, ilà ou... s'èr magar anque pénti, o qu'ou l'à dî: "La vengiansâ la bastâ pariè". Ou l'à defèi l'incantesimo e s'n'i tournâ a sa meizoun. Nh'avì qu'dizian: "Ma quèllè iquì la po 'ncà es vrè!". Però...⁷³

Era uno che aveva dei poteri che veniva da Malafosse Alta, allora lui corteggiava una fanciulla. Lei non lo voleva più, si erano lasciati. Allora era partito... lei dormiva a *Cabanna*, erano baite d'alpeggio di Colombieres, che sono sul tragitto per andare per là a *Clò dou Tour*, per andare poi tutto in là. Ci sono ancora i ruderi ben segnati. Allora lei dormiva lì in una stalla. Allora era andato alla finestra e le diceva: "Aprimi, aprimi". "No, non ti apro. No, è finita". Insomma gli diceva tutte le sue ragioni. Allora le dice: "Apri solo la finestra. Ti tocco la mano e poi me ne vado". Allora lei ha aperto la finestra, gli ha toccato la mano. E lei è scesa dal letto, in camicia com'era, a piedi nudi. L'ha fatta correre in quel bosco per là, al *Clò dou Tour*. E, poi dopo, là sì... s'era magari anche pentito, o che ha detto: "La vendetta è sufficiente". Ha disfatto l'incantesimo e se n'è tornata a casa sua. C'era chi diceva: "Ma questa potrebbe ancora essere vera!". Però...

Ma i racconti tacciono su ciò che in quel luogo boscoso avviene alla malcapitata; forse per insinuare che le innocenti fanciulle che amoreggiano con corteggiatori "forestieri"⁷⁴ sono in odore di stregoneria o, forse, semplicemente per ammonire le fanciulle illibate dal non frequentare i boschi nelle ore notturne in compagnia di bellimbusti, poiché questi possono indurle a... ad una sicura pratica del demonio. Se le fanciulle rivendicano la libertà di fare di testa propria, allora ci penseranno le malelingue a rovinare loro la reputazione, consegnandole all'inferno della calunnia, come capita alla sventurata protagonista di *Arcadia Alpina*:

Capisco ora perché ogni tanto spariva dalla grangia la notte dei *Venerdì!* andava a riddare cogli altri suoi pari attorno al becco rosso là sul piano di Male Fosse!⁷⁵

Bibliografia

AA.VV., *San Colombano di Exilles*, Melli, Borgone di Susa, 1983.
AA.VV., *Sauze d'Oulx vecchia e nuova*, Tipografia Gattiglia, Torino 1963.

⁷³ R. Sibille, Fenils (Cesana Torinese) settembre 2010, cit.

⁷⁴ Si pensi al campanilismo locale, ancora vivo fino alla metà del Novecento, che sanzionava le relazioni di ragazze locali con ragazzi di paesi vicini.

⁷⁵ E. Faure, *Arcadia Alpina*, cit., p. 140.

- Associazione Culturale la Valaddo, *Prontuario Morfologico della parlata occitano provenzale alpina di Oulx*, Alzani, Pinerolo 2003.
- C. Baccon, *A l'ombra du cluchî*, Valados Usitanos, Torino 1987/2009.
- F. Bernard, R. Sibille, *Thures e la sua Valle. La Memoria della Terra*, Baima-Ronchetti, Castellamonte, di prossima pubblicazione.
- M. Centini, *Stregoneria in Valle di Susa e dintorni. Un viaggio tra storia e tradizione*, Susalibri, Sant'Ambrogio 2006.
- L.F. Des Ambrois de Nevache, *Notes et souvenirs inédits*, Zanichelli, Bologna 1901.
- E. Faure, *Arcadia Alpina o Costumi dell'Alta Valle di Susa*, Enrico Piazza, Susa 1926.
- A. Garcin, L. Souberan, M. Di Maio, *Guida dei toponimi di Rochemolles*, Alzani, Pinerolo 2003.
- T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Newton Compton, Roma 2001.
- A. Glielmi, *Testimonianze videoregistrate*, giugno-agosto 2010, inedite.
- A. Glielmi, R. Sibille *Testimonianze audioregistrate e videoregistrate*, luglio 2010, inedite.
- D. Guiguet, S. Gallizio, M. Di Maio, *Guida dei toponimi di Savoulx e Constans*, Alzani, Pinerolo 2003.
- R. Humbert, *Exilles. Giochi, Favole, Leggende e del Paese altre Faccende*, Il Bugigattolo, Exilles 2008.
- Istituto Des Ambrois, *Bardonecchia raccontata dai nonni*, Editur, Oulx 2001.
- C. Joisten, a cura di N. Abry e A. Joisten, *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif des Hautes-Alpes*, Musée Dauphinois, Grenoble 2006.
- Libro di rimedi di Colombano Bernard (1978)*, in «ël Bannië», Bollettino parrocchiale di Exilles, n. 1 (84), Anno XXXVII, 1998.
- F. Mainardi Noghera, *Rescountrar Castelmagno*, Primalpe - Centro Occitano Detto Dalmastro, Cuneo 2002.
- A. Masset, *Grammatica e vocabolario del patois provenzale di Rochemolles*, Melli, Borgone di Susa 1997.
- L.F. Peracca, *Storia dell'Alta Valle di Susa*, Massaro, Torino 1910-1913, Ristampa anastatica, Gribaudo, Torino 1986.
- S. Perron Cabus, R. Sibille, *Si jouvë sooupës e vëlh ou pouguës...*, ArTeMuDa, Torino 2005.
- Relazione sullo stato delle parrocchie*, Archivio diocesano di Susa, C. 72 – F. 7.
- G. Rousset Ferrero, *Il Villard racconta*, Melli, Susa 1986.
- M. Savi Lopez, *Leggende delle Alpi*, Piemonte in Bancarella, Torino 2007.
- Secrets merveilleux de la Magie naturelle et cabalistique du Petit Albert*, Lyon, Héritiers de Beringos freres, 1782.
- R. Sibille, *Guida ai toponimi e alla storia di San Marco di Oulx*, Alzani, Pinerolo 2004.
- R. Sibille, O. François, *L'Adreyt di Oulx*, ArTeMuDa, Torino, 2006.
- R. Sibille, *Le fonti popolari de L'anjë dlä pèstë del Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale di Salbertrand*, in *La Peste alle Porte del Teatro*, Parte II – *Il Teatro*, Atti del Convegno Salbertrand 16 settembre 2007, a cura di R. Micali e R. Sibille, ArTeMuDa Baima-Ronchetti, Castellamonte 2007, pp. 16-29.
- R. Sibille, *Testimonianze audioregistrate*, 2004-2010, inedite.
- C. Suspende, *Bardonecchia antica e moderna*, Martano, Chieri 1949.
- A. Zampedri, *Magia e Leggenda in Valle di Susa*, Susalibri, Sant'Ambrogio 2002.
- Manoscritto di Gendre Maximin*, in <http://www.escarton-oulx.eu>.
- «La Rafanhaudo», n. 2, supplemento a «Novel Temp», n. 28-29, 1987.

**SULLE TRACCE DI POLLICINO NEL VENTRE DELLE VACCHE
DAL DELFINATO ALLE VALLI DEL PIEMONTE
E DAL MICROCOSMO DEL PASTORELLO AL MACROCOSMO DEGLI ASTRY**

MATTEO RIVOIRA - CHRISTIAN ABRY

Antefatto

Nelle pieghe delle valli e delle memorie delle nonne si era quasi perso, per l'ennesima volta nel suo vagare, un piccolo ometto, un bambinetto grande come un pollice protagonista di storie mirabolanti, con tanti nomi quasi quanti i vecchi che lo ricordano. Al di là delle Alpi, delle gesta del nostro personaggio è invece rimasta una traccia consistente nelle ricerche del grande specialista francese di folklore Charles Joisten, che ne aveva raccolto una quarantina di attestazioni tra Delfinato e Savoia¹. Proprio a partire da una di queste, registrata dalla voce di un'informatrice di Abries in Queyras, ma originaria di Maniglia in Val Germanasca, è partita, sollecitata da Christian Abry, una ricerca sul versante italiano, con l'intento in primo luogo di verificare la persistenza del racconto nell'alta Val Germanasca, successivamente per soddisfare la curiosità circa la sua presenza anche in altre valli al di qua della montagna. È iniziato così un viaggio durante il quale abbiamo potuto incontrare il piccolo eroe dai tanti nomi: *Champournhét*, *Jean Pëoulhét*, *Chi Pouset*, *Jan Trafulhét*, *Jan Pouiot*, *Kikéslé*, *Petì Mini*, ancora vispo nelle memorie di alcuni abitanti della Val Varaita, Val Chisone, Val Germansca, Val Susa, e nelle lontane colonie walser di Gressoney e Alagna.

La storia

Parliamo qui del tipo internazionale ATU 700 *Thumbling*, dal nome della prima versione letteraria conosciuta contenuta in un poemetto inglese del XVI secolo², in Francia noto come *Pouçot*³ (da non confondersi con il *Petit Poucet* di Perrault che in realtà è il tipo ATU 327, lo stesso di *Hansel e Gretel* dei Fratelli Grimm). In Italia al tipo ATU 700 corrisponde, più che il Pollicino, anch'esso diffusosi tramite Perrault, il Cecino di Calvino⁴. L'inventario è naturalmente incompleto dato che il tipo narrativo è diffuso dalla Lituania alla Sicilia, dal

¹ Le versioni francesi raccolte sono un'ottantina secondo N. Belmont, *Pouçot: conception orale, naissance anale. Une lecture psychoanalytique du conte type 700*, in *Estudios de Litteratura Oral*, n. 1 (1995), p. 46. Quelle raccolte da Joisten sono pubblicate in *Contes populaires de Savoie*, 1999 e in *Contes populaires du Dauphiné*, A Die, 2001.

² I. Calvino, *Fiabe italiane III*, Milano, 1993 [prima ed, 1956], p. 1081.

³ Le varianti locali sono ovviamente assai più numerose e includono nomi che fanno riferimento alla grandezza del pugno: *Plampougni*, *Pleinpougné*, o di un grano di miglio: *Gran-de-millet*, *Millet*.

⁴ I nomi raccolti da Calvino sono in verità assai più e variano assai da regione a regione, v. I. Calvino, *Fiabe...*, p. 1081.

Portogallo sino al Giappone e, sebbene assai meno frequentemente, lo troviamo anche in Africa e in America.

Ma veniamo alla prima versione della nostra storia, quella raccolta ad Abries da Joisten⁵:

Une vieille n'a pas d'enfants. Une femme qui en a eu beaucoup lui conseille de faire cuire des haricots: tous ceux qui sauteront par terre seront des enfants. Tous sautent et veulent du pain, boire, dormir, se promener... Dégoûtée elle les balaye tous dans la rue, sauf un qui saute dans le trou de la serrure et réclame du pain: Djan Peouliet (ou Pëoulhét, petit pou). Avalé avec le chou, on l'entend commander à la vache de ne pas donner son lait («*Doun li pa de lait*»), on tue la vache, jette ses tripes, une vieille les ramasse, croit entendre la voix du diable (Peouliet) dans son panier, jette les tripes, un loup les mange: il fait un pet et... Djan Peouliet!⁶

Nella primavera del 2010, alla ricerca di notizie del racconto in Val Germanasca, siamo venuti a conoscenza di quest'altra versione, raccolta dalla voce di una donna di Pomaretto:

Jan Pëoulhét, chit coum uno favo, vai larjâ. Â s'eicoundo sout un trafeulh e la vaccho lou mallho. Aprée qu'î l'à malhà, la vaccho arèsto agoutto. Da foro, contro sa trippo, soun patron li di: «Alé, vaccho jallho, douno noû lou lait!», e da dint Jan Pëoulhét reipoundo: «Alé, vaccho jallho, douno lour pâ lou lait!». Sî patron, eipalûfri, amasën la vaccho e fottèn vio sâ trippa. Lou loup aribbo e â lâ mallho, oou dint Jan Pëoulhét, què sê butto a bramâ: «Oh, coum l'ê eicur, dint la trippo dâ loup». Lou loup lèvo lou panas e ooub un pét lou foutto touërno ënt â pra.⁷

Un'altra versione ancora è stata raccolta a San Germano Chisone:

La fôia ëd coi.

⁵ Riassunto dell'originale pubblicato in C. Joisten, *Contes populaires du Dauphiné*, 3 vol., 1971 [vol. I e II, Grenoble, rééd. Glénat 1992; vol. III: C. et Alice Joisten, 1995, Die et Grenoble, Musée Dauphinois], vol. I, pp. 270-271.

⁶ «Una vecchia non ha bambini. Una donna che ne ha molti le consiglia di far cuocere dei fagiolini: tutti quelli che salteranno in terra diventeranno dei bambini. Tutti saltano e vogliono del pane, bere, dormire, andare a passeggiare. Disgustata la vecchia li spazza tutti nella strada, tutti salvo uno che salta nel buco della serratura e reclama del pane: Gian Pidocchietto. Inghiottito con il cavolo, lo si sente ordinare alla mucca di non dare il suo latte ("Non gli dare il latte!"), la mucca viene ammazzata, si gettano le sue interiora, una vecchia le raccoglie, le sembra di udire la voce del diavolo (Peuliet) nel suo paniere, getta le interiora, un lupo le mangia: fa un peto e... Gian Pidocchietto!».

⁷ Jan Pidocchietto, piccolo come una fava porta le bestie al pascolo. Si nasconde sotto un trifoglio e la mucca lo mangia. Dopo che l'ha mangiato la mucca rimane senza latte. Da fuori, contro la sua pancia, il suo padrone le dice: «Alé, mucca pezzata, dacci il latte!», e da dentro Gian Pidocchietto risponde: «Alé, mucca pezzata, non dar loro il latte!». I suoi padroni, sbalorditi, ammazzano la mucca e gettano via le sue interiora. Il lupo arriva e la mangia, con dentro Gian Pidocchietto che si mette a urlare: «Oh, come è scuro nella pancia del lupo». Il lupo leva la coda e con peto lo scaglia nuovamente nel prato» (Marta Baret, nata nel 1943 a Perosa Argentina, TO, famiglia di Pomaretto, testimonianza raccolta nell'agosto 2008, trasmessa nella primavera 2010 da Graziella Tron).

I-èra ën bot ën bocia [Jan Trafoulhét] ca l'èra për la via e la piüvia. Alura a l'é ëndase stèrmò suta na fòia ëd coi. E i-a arivà na vaca. I-a maià la fòia ëd coi e i l'a'co maià chiel. Aprò so maire i musia e chiel a i-a dit: «Mus mus chë t'a pa 'neu musù tut»⁸

La storia finisce sul disegno di una bambina che illustra la vicenda: la vacca mangia per disattenzione un pezzo di legno, vomita e così Gian Trifoglietto (colui che è stato inghiottito con il trifoglio secondo D.G.) riesce a uscirne.

Da Pramollo proviene poi un altro racconto, pubblicato nel 1982 in un volumetto collettivo:

Una volta, un ragazzo che si chiamava *Champournhét* e che era piccolissimo, era andato a pascolare la sua mucca con sua madre. Siccome voleva farle un dispetto, si nascose in un cavolo. Ma la mucca mangiò il cavolo e anche *Champournhét*, perché era così piccolo che non lo vide. La mamma lo cercò dappertutto, molto arrabbiata, perché sapeva che il piccolo ne combinava di tutti i colori. Finché la sera la mucca fece i suoi bisogni e uscì *Champournhét* tutto contento per la sua emozionante avventura vissuta nella pancia della mucca!⁹

Abbandoniamo ora le Valli Valdesi per spostarci più a sud, in Val Varaita, da dove ci proviene una versione raccolta a Casteldelfino:

Pichò Pusé èro 'na n kampanho e pi, kumo la pyuvio ay s èro bütà desùt na fwéyo. Na vacho l a minjà. E aluro tüche li bòt k i la muzyòn ay kriavo: «Jayo! Dùneli pa de lach! Jayo! Dùneli pa de lach!». E la vacho dunavo pa de lach. Y a papüs dunà de lach e y ez bazio. E Pichò Pusé es surti day ventre de la vacho.¹⁰

Sempre dalla Val Varaita proviene anche quella che segue, pubblicata da Bernard nel dizionario enciclopedico di Bellino, paese poco distante:

Petì Minì era un minuscolo omino che un giorno, al pascolo con la sua mucca, si riparò sotto un *chapus*¹¹ per sfuggire al temporale. La mucca mangiò il *chapus* e con esso

⁸ «La foglia di cavolo. C'era una volta un bambino [Gian Trifoglietto], che era per strada e pioveva. Allora è andato a nascondersi sotto una foglia di cavolo. E arriva una mucca. Ha mangiato la foglia e ha anche mangiato lui. Dopo sua madre mungeva e lui le ha detto «Mungi mungi che non hai ancora tutto munto!» (Raccolta dalla maestra Daria Giordano, Scuola dei Garossini, San Germano, TO, 1977-78, trasmessa nella primavera del 2010 da sua figlia Aline Pons).

⁹ AA.VV., *C'era un posto vicino al fuoco. Racconti e leggende di San Germano e Pramollo*, Il Ponte, 1982, fonte Ada Sappé dei Pellenchi; segnalato da Graziella Tron secondo la quale *Champournhét* può essere ricondotto a *champornho* 'scacciapensieri' e, in senso figurato, 'puttana'.

¹⁰ La storia è stata raccontata a Casteldelfino da Margherita Besson, classe 1910, negli anni '80 da Sergio Ottonelli e ci è stata trasmessa dalla sua figlia, Béatrice Ottonelli.

¹¹ *Chapus* è il 'farfaraccio' (*Petasites officinalis* o *Petasites hybridus*), altrove *chaplas* o, a Bardonecchia, *la fèlha d'unglè* (v. M. Di Maio, D. Garibaldo, *La flora popolare di Bardonecchia*, Pinerolo, Alzani, 2010, p 58). Una pianta che, ci informa l'autore del testo da cui è tratta la storiella, è sconsigliata per la nutrizione delle vacche, poiché trasmette un cattivo gusto al latte e alle carni.

inghiotti Petì Mini. Alla sera la mucca non dava il latte da un *mamel* con gran disperazione della *masiero* già preoccupata per la scomparsa del pastorello. A forza di supplicare la mucca e strizzarle il *mamel* ostruito, finalmente venne fuori *Petì Mini* vispo come di consueto.¹²

Il racconto è noto anche in Val Susa¹³ e il personaggio di *Patit-poucet* è citato da Faure nel testo *Arcadia alpina*¹⁴. Più recentemente, nell'agosto del 2010, Renato Sibille, in compagnia di Alessia Glielmi, ha registrato da Romano Riosech, della *Beaume* (Oulx), la seguente variante, dove alla vacca si sostituisce la capra:

Ah, *Petì Pousé*! Qui è la vecchia storia del cavolo. Le storie del cavolo, no? *Cì Pousé*. C'era uno che non voleva andare a scuola, un piccolo, piccolo, no? Allora è andato... è scappato, è andato nell'orto, si è nascosto sotto il cavolo. E poi è arrivata la capra, s'è mangiata il cavolo e s'è mangiato anche *Cì Pousé*. E poi la madre lo chiamava, chiamava, chiamava:

Ant'sé Petì Pousé?

Sioù isì!

Anté qu'tu sia?

Sioù isì! Din la shabbrë.

Uh, uh, uh... Storie che raccontavano. E poi, uh, uh, uh...

D: E poi l'ha liberato?

Non so... (lascia intendere, con il sospeso e con l'espressione degli occhi, come *Cì Pousé* venga defecato dalla capra). Quel *Cì Pousé*!

Successivamente abbiamo provato a interrogare alcuni amici walser, chiedendo loro se conoscessero una storia simile e prontamente da Alagna (VC)¹⁵ e, rispettivamente, da Gressoney (AO)¹⁶ sono giunte queste due versioni (che proponiamo con la traduzione a fronte per facilitarne la lettura):

¹² Chapus 'farfaraccio', *mamel* 'capezzolo', *masiero* 'massaia'. Da G. Bernard, *Lou saber. Dizionario enciclopedico dell'occitano di Blins*, Venasca, Ed. Ousitanio Vivo, 1996, p. 318.

¹³ Testimonianza raccolta a Bousson da Alessia Glielmi, cfr. *Mi ricordo una storia... Primi risultati di una ricerca sull'immaginario popolare in alta Valle di Susa* negli atti del presente convegno

¹⁴ E. Faure, *Arcadia Alpina o Costumi dell'Alta Valle di Susa*, Susa, Enrico Piazza, 1926, p. 32.

¹⁵ La storia è stata raccolta, trascritta usando la nuova grafia unificata dei walser italiani, e tradotta in piemontese da Davide Filié nel settembre del 2010 dalla voce di Caterina Rimella (*Kakkali*) di Alagna Val Sesia, classe 1924.

¹⁶ La storia è stata raccontata da Ugo Angster di Gressoney (classe 1946) che ha provveduto a trascriverla e ci è stata trasmessa da suo figlio Marco al quale si deve la revisione ortografica secondo le nuove norme della grafia walser.

Alagna

Aswenn éscht gšchi an aju (di) häd khobe as šchéłji, as chénd und häd khobe a chua. Und nosch hädšch gschicht ditz chénd hiate dišchi chua und häd šchich glaid z wattru. Und darnoo ts šchéłji ést kange šchich verberge under an blakcha, an groussi blakcha und d chua häd kasse und häd kasse d blakcha und häd kasse auch ts chénd.

Darnoo d chua éscht kange zam husch ainigu und dišchi aju éscht nid kange šchuachi ditz chénd. Und darnoo éscht šchi kange malche. Éscht šchi kange malche und nosch hädšch kheirt as stémnji, as stémnji dos häd gšchaid: «Aju, aju, lommer d bljékchini, ich bin in dšch Brunisch buch. Bruni, Bruni, ljpif der kuww und pitz mich us!». Und nosch dišchi chua häd's usgschése und in dan méscht éscht kange und éscht cheme alls unghands. Darnoo di aju häd's keicht und éscht es kange wasche dam (zam) brunne. Und darnoo hädšch es fêr trichene häd's glaid fun d latte, im hus in d latte. In d latte éschts umbrin gštétzt und éscht kange in d poltu. In d poltu éscht s cheme umum alls unghands.

Dišchi aju éscht umum kange wasche und darnoo hädšch es glaid trichene in d herblattu, wo mu gowerud d'išche bi sits. Do hädšch es [...] druf glaid ma do éschts nid gstande und éscht umbringstétzt in d aschu nosch éscht cheme alls aschigs nosch hädšch es umum keicht und éscht kange es wasche und häd's glaid umbruf fum toch und do fum toch éschts gstande, jo jo, wa darnoo häd's keicht an groussu blatta dos éscht gšchi fum toch häd's umbrin ufgschloge fun dišcher aju und häd šcha gteit.

C'era una volta una mamma che aveva un figlio, un bambino, e aveva una mucca. E così ha mandato il bambino al pascolo di questa mucca e si è messo a piovere. E così il piccolo si è andato a riparare sotto una foglia, una grossa foglia e la mucca l'ha mangiata e ha mangiato la foglia e ha mangiato anche il bambino.

Poi la mucca è andata a casa da sola e questa mamma non è andata a cercare questo bambino. E poi è andata a mungere. È andata a mungere e allora ha sentito una vocina, una vocina che diceva così: «Mamma, mamma, lasciami le ultime gocce di latte. Sono nella pancia di Bruni.

Bruni, Bruni, alza la coda e fammi uscire!» E così questa mucca lo ha cagato fuori ed è andato a finire nel letame ed è diventato tutto sporco. Poi la mamma l'ha preso ed è andata a lavarlo alla fontana. E poi per farlo asciugare, l'ha messo fuori sulle sbarre della lobbia. Sulle sbarre è di nuovo caduto ed è andato nel fango. Nel fango è di nuovo diventato tutto sporco. Questa mamma è tornata a lavarlo e poi l'ha messo ad asciugare sulla pietra del focolare, dove si governano i ferri, da un lato.

L'ha messo lì sopra ma lui non è rimasto ed è nuovamente cascato nella cenere così è tornato tutto coperto di cenere allora la mamma l'ha nuovamente preso ed è andata a lavarlo e l'ha messo sopra il tetto e lui è stato lì, sì, sì, ma poi ha preso una grossa pioda che era sul tetto e l'ha gettata addosso a sua madre e l'ha ammazzata.

Gressoney

D shtóré von Kikéslé

A moal éscht ksit an eltrégé kóbió woa, schó fón véll joaré, hein beittót énneme chénn.

A schéne tag ariviert de sctorch ón treitne as schénz buebié, aber léks, nid grössór alz an tume fonneme ma, ón déewé heintschmó gleit de noame Kikéslé.

Désche lécke béffél éscht geng ksit läbene ón chäche ón ou só hätter zémléch féll kásset, éschter geng blébet lécke wie en zwéerg.

D joare sinn forbikanget, de zwei eltre hein fascht géere khät z léck Kickéslé, ón déewé ou z buebié hät geng welle hälfe én de wéerchené fóm hus.

A schéne tag de pappa séegt dem Kickéslé z goa hiete d chue én der mattó héndér érió hus, débél éer ón z wib werté kanget witt ém woald wétt läse. Débél Kickéslé tuet hiete, óf ein móal éscht khéemet a rägnó, mét grósse troffe.

De lécke bueb hät nit métkhät z rägotach, on fer nit sché netze, éschter kanget schärmó ónder énnere grössé blakkó.

De räge hät nit d chue ferschtért on hät förwertz kásset z gras én der mattó bés wenn éscht erlanget zer blakkó woa hät khät drónder Kickéslé; hätses nit gsét, ón déewé oané welle hätses kásset! (Weismó das d chie tien altz gantz schlécke, oané choue, déewé Kickéslé hätsché nid wé toat).

Den oabe wenn sinn zrókkhéemet d eltre méttère grössé bórdé wétt fón eim, d chue éscht noch ksit ässe én der mattó, «Kikéslé hätttscha nó nit trébet ém gade?» séegt d mamma dem pappa «Na!» antwórtet éer «Héna khértzró dée ferfluechte béffél! D chue hät z féll kásset, éscht an bétz bloodé!», ón Kikéslé éscht nienamé.

La storia di Kikéslé

C'era una volta una coppia di sposi già un po' in là negli anni che già da molto tempo aspettavano un bambino.

Un bel giorno arriva la cicogna e gli porta un bel bimbetto, ma piccolino, non più grande di un pollice di un uomo, e così gli hanno messo il nome Kikéslé.

Questo piccolo ragazzino era sempre stato vivace e intelligente e anche se mangiava abbastanza [per la sua dimensione] rimaneva sempre piccolo come un nano.

Gli anni passavano, i genitori volevano molto bene a Kikéslé, e così anche il ragazzino si prodigava nell'aiuto dei lavori di casa.

Un bel giorno il papà dice a Kikéslé di andare a pascolare la mucca nel prato dietro la loro casa, mentre lui e la moglie sarebbero andati lontano nel bosco a raccogliere legna. Mentre Kikéslé stava pascolando la sua mucca, all'improvviso si mette a piovere, con dei grossi goccioloni. Il ragazzino non aveva con sé l'ombrello, e per non bagnarsi, andò al riparo sotto una grossa foglia di acetosa. La pioggia non era di nessun disturbo per la mucca che continuava a mangiare l'erba nel prato, finché arrivò nei pressi della foglia sotto cui stava Kikéslé e, non vedendolo, senza farlo apposta la mangiò. (È noto che le mucche ingoiano tutto intero, senza masticare, così Kikéslé non si fece del male).

Alla sera quando i genitori tornarono con una grossa fascina di legna ciascuno, la mucca era ancora nel prato che mangiava, «Kikéslé non ha ancora menato la mucca nella stalla?» disse la mamma al papà, «No!» rispose «Questa sera ne sentirà quel maledetto ragazzaccio! La mucca ha mangiato troppo, è un po' gonfia!», e Kikéslé non si trova più da nessuna parte.

Noa das d eltre hein trébet d chue ém gade, débél heintsch geng kschrue dem buebie «Kikéslé, Kikéslé woa béscht?» oané hä khein antwört, éschtne khéemet längó zit, hánne dónkt z ferzwifló.

Es éscht eschó ksit schpoat, tóppé nacht; d mamma ón de pappa sinn noch ksit us ómmanandre sieche Kikéslé; heimó geng kschrue oané hä khein antwört, débél d chue hāt tróbót fóm pantzówé ón d mélich éscht fón de téle userschkétzkót. Débél de pappa hāt gmolchet, méttém hopt dra der pantzó, hāmmó dónkt z khére schrie fō wittem: «Pappa, Mamma! bénne hie!». Noa das héintsch éberoal ksiecht heintsch entléch ferschtannet das de bueb éscht ém buch fon der chue gsit! «Tramer fêrsché an bótello bouméle» schriet de pappa. D mamma fêrsché treit a litter éle, ón de pappa tuets tóntz tringe der chue – das tuetra ermélde de buch. Noa as schtósie z chiele macht an grösse teisching ón dré gfénentsch Kikéslé, arschtróchts, schtingentz, aber zfrédo z gsé wéder dšchin eltre.

Fêrsché heintschés gwäschet mét lébs wasser ón seifó, ón noa das heintschés guet trechnet méttème woarme hantuech, heimó altz schmékwasser gleit wóróm häts noch an bétz kschtónget!

Fón dem tag, wenn éscht kanget hiete, hātsmó geng noa kécht as grós róts rägótach ón hāt khietet d chue ksatz óf dem héchschte schtei.

Dopo che i genitori avevano ritirato la mucca nella stalla, continuando a chiamare il bambino «Kikéslé, Kikéslé, dove sei?» senza mai avere alcuna risposta, sono colti da una grande preoccupazione [lett: è venuto il tempo lungo] e gli pareva di impazzire.

Era già tardi, già buio pesto, papà e mamma erano ancora fuori in giro a cercare Kikéslé, lo hanno sempre chiamato senza avere risposta, mentre la mucca muggiva per il mal di pancia e il latte schizzava dai capezzoli. Mentre il papà mungeva con la testa contro la pancia della mucca, gli pareva di sentire gridare da lontano «papà, mamma, sono qui». Dopo aver cercato da tutte le parti, finalmente capirono che il bambino era finito nella pancia della mucca! «Portami subito una bottiglia di olio d'oliva» grida il papà. La mamma subito gli porta un litro di olio, e il papà glielo fa bere per ammorbidirle la pancia. Dopo un momentino la bestia fa una grossa e dentro trovano Kikéslé, spaventato, puzzolente, ma contento di rivedere i suoi genitori.

Lo lavarono subito con acqua tiepida e sapone, e dopo averlo asciugato con un asciugamano caldo, lo profumarono con colonia perché puzzava ancora un po'.

Da quel giorno, quando andava pascolare, Kikéslé prendeva sempre con sé un grande ombrello rosso e badava alla mucca seduto sulla pietra più alta.

Dal microcosmo al macrocosmo lessico-narrativo

Come si può parlare della portata *mitica* di questi racconti che sono – contrariamente a quanto si crede – propri dell’infanzia¹⁷, in continuità o meno con la mitologia ‘dei grandi’?

Di questa storia sono state proposte letture psicoanalitiche che hanno preso in considerazione i fagiolini, il cavolo dove si trovano i bambini e la ‘rinascita’ non per *nascita* (attraverso la vagina), ma attraverso il piscio, per rigurgito, per sventramento (cesareo) delle viscere o, infine, per escrezione (insieme alle feci o con una scoreggia)¹⁸. Altri, sulla base delle versioni pubblicate da Grimm e Pitre, hanno approfondito il tema del soggiorno del nostro eroe nelle viscere della vacca e nel lupo, che riecheggiano temi folklorici antichissimi¹⁹. Ancora da dire ci sarebbe sul sapere popolare evocato indirettamente dal racconto, come quello legato alla conoscenza delle piante ritenute dannose per il latte come, nel caso della Val Varaita, il farfaraccio.

Partiremo invece dal microcosmo del piccolo pastore-agricoltore-orticoltore, dalle sue domande sulla vita, per giungere sino al suo macrocosmo visibile.

In genere si insegna ai bambini, che hanno buona vista, a distinguere la stella Alcor, conosciuta dall’antichità più remota e visibile tutto l’anno nell’emisfero settentrionale al disotto del 40° parallelo e sino al 40° meridionale, sparisce in autunno (è visibile solo dagli Aimaras in Bolivia dall’altezza-latitudine del Lago Titicaca), invisibile al di là di queste coordinate. In arabo è il cavaliere su Mizar, la stella del mezzo della coda della casseruola dell’Orsa Maggiore o *Char (à) Poucet* in Wallonia e nella Svizzera Romanda (il tipo ‘carro’/‘carretto’ è comune anche altrove). E tra le avventure raccontate gli capita spesso di trovarsi nell’orecchio del cavallo da lavoro per guidarlo. In Ardèche (Vivarais) si diceva che sulla piccola stella sopra la coda sta un ometto, attento al momento in cui la ‘casseruola’ raggiungerà l’ebollizione per ritirla dal fuoco. Quel giorno sarà la fine del mondo²⁰. Yuri Berezkin ha redatto la carta di questa escatologia apocalittica del cambiamento catastrofico in *Big Dipper*²¹, in cui mostra la sua attestazione in Francia, in Kazakistan, in Khakassia e in America, dalla costa occidentale (Canada), ai Pawnees e agli Apache Jicarillas, Chiricahuas, Mescaleros (US). La configurazione è ovviamente cambiata con l’orientamento dell’asse terrestre, come

¹⁷ Oriol, *Festschrift Uther*, 2009, che cita Joisten.

¹⁸ Una lettura psicoanalitica del racconto è stata proposta da N. Belmont, *Poucet...* cit.

¹⁹ Si veda A. Borghini, *I consigli del ventre: Metis, Pollicino e le Sorelle-escrementi*, in *Crisi e costruzione delle conoscenze* (Atti del Convegno Interdisciplinare, Massa Carrara, 1995), a cura di G. Agrimi, P. Rondine e A. De Angeli, Massa, Comunità Montana delle Apuane, 1989, vol. I., pp. 93-115, assai utile per un inquadramento teorico e metodologico dell’analisi del patrimonio folklorico.

²⁰ *Astronomie populaire. La casserole*, in *Mélusine. Recueil de mythologie, littérature populaire, tradition et usages*, 1878, col. 53.

²¹ <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/?index=berezkin> (comunicazione personale dell’autore a C. Abry).

la Stella Polare, in un tempo misurabile sulla scala dell'*Homo Sapiens*: 100.000 anni fa il trapezio era più piccolo e aveva la forma di cervo-volante e la sua coda era curvata in senso opposto. Più vicino a noi, nel 1986 Abry e Joisten avevano scoperto²² che nel dialogo di un racconto di Cogne dell'inizio del XX secolo, rimasto sino ad allora sconosciuto ai valdostani²³, *Poucet* riconosce a Dio la priorità sulla festa del solstizio del suo patrono Sant Giovanni Battista. La festa del Santo Sacramento (creata nel XIII) potendo scivolare al limite sino al 24, spinge allora la festa di San Giovanni al 25. Una coincidenza che si produce una volta per secolo²⁴ (...1014, 1109, 1204, 1451, 1546, 1666, 1734, 1886, 1943, 2038, 2190...) cosa che fece predire e temere storicamente più prodigi o cataclismi, quando il Venerdì Santo cadeva il giorno di San Giorgio, il 23 aprile, con Pasqua al 23 aprile, giorno di San Marco e la Festa di Dio cadeva il giorno di San Giovanni:²⁵

Quand Georges Dieu crucifiera,
Que Marc le ressuscitera,
Et que Saint Jean le portera,
La fin du monde arrivera.

Profezia apocalittica attribuita tra gli altri a Nostradamus o Santa Brigida di Svezia, di cui si burlerà l'Abbé Prévost nel 1734²⁶, mentre l'influente capitale dei Galli rimarrà regolarmente fiera nel celebrare in queste stesse date il gran giubileo del secolo della chiesa primaziale Saint-Jean-de-Lyon.

A questo punto, immaginiamo che non ci sia più alcun Pollicino designato al cielo e più nessun Pollicino ingoiato nel racconto ad asciugare il latte alla vacca. Rimangono i due fenomeni: (I) una *Gestalt* pregnante per questo asterismo (utilizzato come test di capacità visiva, dall'infanzia alla vecchiaia), le cui forme, come nel caso delle Pleiadi o della Cintura di Orione, sono quelle che si rivelano le più pregnanti a livello mondiale; (II) la fenomenologia inquietante del prosciugamento improvviso del latte, su cui torneremo in chiusura. Con le loro mnemotecniche deittico-narrative di reperimento: si vedano i tre lupi più vecchi sul manico, seguiti dai due più giovani formanti la parete della casseruola, continuata dai due orsi (mito wasco, chinook, Oregon, 1921); Alcor è il cane del lupo più vecchio (Mizar) guidato da quest'ultimo. L'eziologia – contrariamente a quanto è stato raccontato da quasi tutti gli autori – non è primaria presso l'Uomo: non è

²² C. Abry, A. Joisten, *Quand conter c'est "compter" pour sauver son âme et sa peau*, in *COLLIGERE ATQUE TRADERE, Études d'ethnographie alpine e de dialectologie francoprovençale. Mélanges Bétemps*, 2003, pp. 223-237.

²³ J.J. Christillin, *Contes du Val D'Aoste. Recueillis dans la Vallée de Cogne*; A.V.A.S. Musumeci Editeur; Quart (Val D'Aoste) 1992 [1902-1903].

²⁴ Poiché è di rito doppio di prima classe con ottava comune, ovvero solo di un grado inferiore a quella del Santo Sacramento, a ottava privilegiata di secondo ordine.

²⁵ W. Frijhoff, *Embodied Belief*, 2002, pp. 208-209.

²⁶ *Le Pour et Contre. Ouvrage periodique d'un gout nouveau. Par l'Auteur des Mémoires d'un Homme de qualité*, Tome III, à Paris, Chez Didot, MDCCXXXIV [1734 (sic)], pp. 187-189.

necessaria (non più di una base per contare). Altrettanto facoltativa dell'escatologia, come lo è la religione nella sua dimensione specializzata (che non ha nemmeno più bisogno di riprodursi per trasmettere le proprie idee), come la professionalizzazione della scienza. Nulla da dire dunque sulle versioni che non narrano la nascita di *Pollicino* (non più che per quelle che non raccontano l'origine del vostro spirito domestico), né delle varianti dei catasterismi presso i greci (qui Hermes salva il figlio di Zeus e di Callisto, Arcade che diventerà Arcturus). Ma per i due fenomeni – quello pregnante e quello inquietante – come per molti altri, la lingua serve fondamentalmente a *pensare* il mondo. Fatto a prima vista sorprendente, a leggere le esposizioni ripetute sulle opposizioni tra correnti linguistiche, tutti paiono accordarsi su questo punto, ad eccezione di certa tradizione filosofica analitica anglosassone (criticata da Chomsky), che vorrebbe sempre cercare la semplice operazione primordiale di puntamento deittico. Tutti: da Damourette & Pichon (dalle parole al pensiero), a Chomsky (il linguaggio del pensiero), passando per l'ipotesi di Sapir & Whorf, rivisitata recentemente da Levinson. Il disaccordo è fondamentalmente un altro, che riguarda la parte universale: nulla; contro tutto questo, l'apparato del linguaggio; o solamente una parte di esso, comune con la comunicazione animale, o null'altro che la sua specificità umana. Per contro se noi proseguiamo nella constatazione sorprendente di un tale accordo condiviso, in primo luogo per ciò che è, vale a dire non esclusivamente referenzialista, non è evidentemente senza importanza che quei giapponesi che fanno parte del 15-40% di individui nel mondo che hanno fatto l'esperienza universale della *paralisi del sonno* e la raccontano agli altri, che l'abbiano provata o meno, dicendo, in senso proprio, che erano legati con filo di ferro (*kanashibari*). Mentre Francoprovenzali, Occitani, Piemontesi ecc, raccontavano l'esperienza che avevano vissuto parlando d'un alieno che li soffocava: la vecchia (strega) che vi copre, *c(h)auche* o *Chauchevieille* (la mare de cauchemar(e)²⁷).

Ben sapendo che le narrazioni sulle ontologie fantastiche (o mitologiche) di questi ultimi non sono tuttavia diventate più ricche di quelle dei giapponesi: tutte le potenzialità narrative di un'esperienza non si limiterebbero alle componenti lessico-semantiche della parola che li identifica. E lo stesso si verifica con le matrici lessico-narrative diversificate di *Pollicino*: dai suoi nomi come "Piccolo Pidocchio" agli episodi delle sue avventure, prima e dopo essere stato inghiottito dalla vacca.

Pollicino e il latte

Il linguaggio per pensare il mondo è, anche, lingua che si fa racconto e trova nel profondo i nessi significanti per interpretare l'universo circostante. Nessi che si sono sedimentati attraverso secoli in un serbatoio di senso per le generazioni che vi

²⁷ C. Abry, A. Joisten, *Du bâtoun dë Jacop à la carco-vëllho des Vallées des Vaudois du Piémont ou des matrices lexicales et narratives à la matrice des êtres de récit de croyance?*, in *Héritage (s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009, pp. 311-322.

hanno attinto, smontando e rimontando i pezzi. Se del Pollicino stellare da noi non c'è (più?) traccia, rimane invece il Pollicino che, prima di rinascere in modo poco ortodosso, è il piccolo signore del latte. I segnali in tal senso sono in diverse versioni, ma quelle che permettono di mettere in evidenza e comprendere in una lettura contrastiva la centralità di questo motivo narrativo sono quella di San Germano («*Mus mus chë t'a pa 'neu musü tut*») e quella di Alagna («*Aju,aju, lommer d bljékchini*²⁸»). Seguono le altre, in cui il dialogo è in realtà un contrattare tra il mungitore che chiede il latte («*Alé, vaccho jallho, douno noü lou lait!*») e la vacca-Pollicino che non vuole darglielo («*Alé, vaccho jallho, douno lour pâ lou lait!*»). Anche qui l'esperienza reale del prosciugamento del latte delle vacche, evento misterioso e da scongiurare che nel mondo degli adulti è raccontato-spiegato evocando le più note *masche* o i folletti dispettosi. Ci accontentiamo di mostrare la traccia senza seguirla, ché ci porterebbe un po' troppo lontano dal nostro ometto, a considerare i personaggi arcaici e ambivalenti dell'uomo selvaggio e delle *fantine* che insegnano l'arte della caseificazione all'umanità.

Per chiudere, una piccola riflessione che è andata intessendosi a questa ricerca del nostro eroe al di qua e al di là delle frontiere, politiche e anche linguistiche. Che le prime dividano quasi solo amministrazioni e burocrazie, a volte purtroppo eserciti in conflitto, si sa; soprattutto nell'alta Valle della Dora, dove la frontiera degli stati s'è spostata nel tempo seguendo decisioni prese altrove. Che invece le frontiere linguistiche, di recente spesso messe in evidenza con enfasi a tratti un po' grottesca, non dividano necessariamente culture (e a ben vedere anche per le lingue andrebbe introdotto un altro verbo in luogo di dividere) è forse scontato per i folcloristi, un po' meno per i cercatori di identità, soprattutto quelli che amano riempirsi la bocca di richiami alle "nostre tradizioni". Tradizioni che sono utili a distinguere e separare solo quando sono state inventate in tempi sufficientemente recenti, perché a prender in considerazione quelle realmente antiche, quelle che hanno a che vedere con la strutturazione del nostro rapporto con il mondo, ci dovremmo scoprire troppo uguali, dai walser di Alagna alla Sicilia, dalla Catalogna al Giappone e oltre, magari sino all'Africa, e questo pare non interessare i più. In questa prospettiva, andare per il mondo sulle tracce delle narrazioni, grandi e piccole che siano, ha una sua utilità educativa nel favorire la consapevolezza dell'esistenza della fitta rete di connessioni culturali che coinvolge l'umanità intera. Il nostro ometto dai tanti nomi non è che un filo in questa tela complessa.

²⁸ Il termine walser trova il suo parallelo nel francoprovenzale *blechè* 'mungere', e il suo antecedente nel gall. **bligicare* 'mungere' (cfr. W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, I, 409).

CILIEGIO, CILIEGIE E SFERA DEL NEGATIVO: ALCUNI ASPETTI¹

ALBERTO BORGHINI – FRANCESCA DE CARLO – GIUSEPPE TARDITI

In un'attestazione della Valle di Viù il ciliegio appare correlato con le manifestazioni del negativo²:

Una volta, su al *Piano della Filì* (località situata sopra la fraz. Salvagnengo di Viù) c'era un ciliegio cavo e da lì dentro tutte le sere saltavano fuori le streghe...

Si mettevano a ballare e a cantare tutte assieme, al suono di una fisarmonica e di uno zufolo (*Subiola* = strumento musicale rudimentale costituito unicamente dalla corteccia di rami di castagno selvatico in cui sono stati praticati dei fori; si suona come un flauto); uscivano dei canti che non finivano più e danzavano (*balandronà* ha un significato più forte di *balà* = ballare; corrisponde a: ballare con entusiasmo, con impeto, vorticosamente) in quel luogo (Letter.: per là) con le loro ampie gonne per aria fin quando non ne potevano più!

Allora, si sedevano poi là attorno al ciliegio e, una alla volta, si mettevano a (Letter.: davano mano a...) raccontarsi tutto quel che avevano combinato in giro (Letter.: per lì) per il mondo, tutti gli incantesimi che avevano fatto alle persone.

[...] E proseguivano a raccontare e sghignazzare, raccontare e sghignazzare per tutta la notte e, appena vedevano il cielo che incominciava a cambiare un po' colore, si infilavano di nuovo una dopo l'altra dentro al ciliegio e partivano in cerca... di fortuna!

Elementi analoghi ricorrono in un'attestazione riscontrata in alta Valle di Susa nella quale si racconta la vicenda di due fratelli di San Lorenzo (una frazione di Giaglione) che al termine della vendemmia si recano dallo zio a Sant'Antonio (altra frazione di Giaglione), per pigiare parte dell'uva raccolta³:

¹ I fascicoli relativi alle ricerche e alle tesi citate sono disponibili presso il Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), impegnato alla costruzione di un archivio folklorico nazionale.

Qualche accenno già in A. Borghini, *Il pugnale e la pianta degli stregghi nel sistema delle varianti. Un 'errore di identità' e un'ipotesi interpretativa*, in A. Borghini, *Semiosi nel folklore II. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), 2001, pp. 291-351. Sul tema cfr. anche F. de Carlo, *Ciliegie, ciliegi ed esseri del negativo*, in *Atti del X Congresso Nazionale AISEA. Cibo e alimentazione. Tradizione, simboli, saperi*, Roma, 5-6-7 luglio 2006, www.aisea.it. Quest'ultimo intervento - sulla lunghezza d'onda della lettura intertestuale e analogica dei fatti di folklore prospettata da Alberto Borghini - è una prima elaborazione di un argomento cui stiamo lavorando da alcuni anni.

² *El masche do siria gabuss / Le streghe del ciliegio cavo*, in D. Cane, E. Guglielmino, A. Rivotti, L. Rivotti, *Favole e leggende della Valle di Viù*, Gruppo Folkloristico di Viù, Torino, s.d. (1975?), pp. 298-300, in part. pp. 299-300, con testo in dialetto e traduzione - nonché interventi esplicativi - delle autrici; narratore Michele Perotti.

³ *Lou Plan di Baleu / Il pian di Baleu*, in M. Rey, *Spiri Fouleut e Soursie an Dzalhoun. Vecchi racconti di folletti e streghe in italiano e francoprovenzale*, ed. Morra, Almese (TO), 2003, pp. 80-84, in part. p. 84, con testo in francoprovenzale e traduzione dell'autore.

[...] Finito il lavoro si lavano e rivestiti danno un ultimo saluto alla scodella e riprendono la via di casa stravolti dalla fatica e un po' dal vino.

La notte ormai è già scura e giunti all'incrocio della *Tsèina* vedono un bagliore nel cavo di un grosso ciliegio, man mano che si avvicinano la luce aumenta di intensità e si sentono batacchi e campanacci di mucche! Non è possibile!

Nel frattempo il disco di luce si alza lentamente e vola in direzione del *Pian dei Ballori*, là si vedono i bagliori di un grande fuoco.

Agostino dice al fratello – Forse abbiamo bevuto troppo, lascia perdere, andiamo a casa!

Adolfo è curioso, - Tempo fa due donne nei pressi della *casa del Lavoro* hanno visto incendiarsi un pero, sentivano le campane ed i sonagli poi la luce è salita al *Pian dei Ballori*, andiamo a vedere! Subito.

I due ragazzi salgono la mulattiera della *Bara*, al Castellaccio imboccano il sentiero dei *Gran Tsan* e arrivano al *Piano dei Ballori* nascosti dalle rocce, si affacciano sulla spianata. Non credono ai loro occhi! Un grande falò e tutto intorno donne nude, spettinate, danzano intorno alle fiamme, più lontano diavoli mezzi uomo e mezzi animali!

Le fiamme si levano alte e le donne le attraversano indenni!

Agostino e Adolfo senza fare rumore scendono attraverso i boschi, alla Faranda, non si sono resi conto, è trascorsa l'intera notte!

I borghigiani del *Clô* (San Lorenzo) son già alzati. I due fratelli raccontano quanto visto e seguiti dalle genti della frazione salgono al *Pian dei Ballori*.

Non si trova nessuna traccia del fuoco ma si sente un forte odore di zolfo!

Altre volte si è visto il bagliore del fuoco ma mai nessuno si è più avvicinato per controllare. Sicuramente è per questo motivo che i vecchi definirono quel luogo come...

Plan di Baleu.

Del resto stando ad una tradizione valdostana di Brissogne, per concludere il patto col diavolo bisognava recarsi <<sotto un ciliegio>>⁴:

[...] Per fare il patto con il diavolo bisogna andare sotto un ciliegio, ma non so più a che luna.

⁴ Danila Montrosset, nata nel 1960, sentita in data 16 dicembre 2004 da Lorenzo Bona nell'ambito di un lavoro di tesi, organizzato e diretto da A. Borghini, sul folklore di alcune località della Valle d'Aosta.

Sempre in Valle d'Aosta l'ombra di un ciliegio oppure di un frassino alla luna piena viene scambiata per un'apparizione del negativo⁵:

D'inverno, la domenica, bisognava andare alla prima Messa; era Messa... non so io, alle sette, alle otto; era ancora buio. Noi partendo dal Rosier si partiva che non era giorno... e... appena... appena che camminavi, che riuscivi a vedere la strada... allora... mamma alle volte... quando c'era la luna piena, c'era magari l'ombra di una pianta, l'ombra di un frassino, di un ciliegio... Mamma mia!! Vedevo quell'ombra nera, dovevi andare avanti, e uno si fissa e dice: <<Sì... lì è proprio un morto!>>... Perché poi noi i morti li vedevamo sempre vestiti di nero, perché una volta erano tutti vestiti di nero...

All'ombra nera del ciliegio, presumibilmente scambiata per un morto, possiamo far corrispondere la tappa sotto un ciliegio della testa di morto in una versione raccolta nella zona di Drubiaglio di Avigliana (bassa Valle di Susa) di un ben noto tipo narrativo ben conosciuto anche (ma non solo) in Valle di Susa⁶:

[...] C'erano questi tre fratelli, o sorelle, ma mi sembravano sorelle, lei (cioè una conoscente dell'informatrice) diceva anche il fratello, io ricordavo le tre sorelle forse anche lì perché io con una sorella... forse ci raccontavano le tre sorelle che erano andate nel bosco a fare merenda. Erano andate a far merenda, era la merenda che noi andavamo a fare a Pasquetta, per me andar a far merenda a Pasquetta nel bosco era una tradizione. E si andava nel bosco a far merenda con le padelle, e c'era questa padella. Andavano nel bosco a far merenda e c'erano tutte le padelle, e tutte le maniere, e poi son tornati a casa naturalmente, a sera, e al ritorno hanno dimenticato la padella nel bosco.
<<Chi va a prendere la padella?>>.

⁵ Laura Danna, 64 anni, di Petit-Rosier, fraz. di Champorcher, sentita in data 21 ottobre 2001 da Magda Camerlengo nell'ambito di un lavoro di tesi, organizzato e diretto da A. Borghini, sul folklore di alcune località della Valle di Champorcher e dintorni.

Se in questa attestazione della Valle d'Aosta l'ombra nera di un ciliegio – o di un frassino – viene scambiata per un morto, secondo un'altra testimonianza proveniente dalla Lucania, in seguito alla strana apparizione sotto un ciliegio di <<un coso come una bestia nera>> morirà la madre malata dell'informatrice che abitava proprio nei pressi della pianta: <<Tuo nonno invece era andato a raccogliere le ciliegie, poi hanno sentito un fruscio di catene e si sono spaventati. Pensavano che fosse mio padre che andava a raccogliere le ciliegie e invece poi hanno visto che era un coso come una bestia nera che camminava e faceva rumore di catene. Erano ragazzi, erano quattro o cinque, e siccome si abitava in campagna, loro andavano la sera in paese per stare un po' in piazza e trovarsi con gli amici, e poi si ritiravano, e mentre si ritiravano... la strada passava sopra un po' di strapiombo, e sotto 'sto strapiombo c'era una pianta di ciliegie, e volevano scendere di lato per andare sotto la pianta, e come sono arrivati lì hanno visto che c'era qualcuno, e allora si sono tirati indietro, hanno pensato: <<Chissà chi è>>. Siccome ci abitava mio padre vicino, e mia madre non stava bene in quel periodo là, pensavano fosse venuto a raccogliere due ciliegie per la moglie, però dice che quando loro sono tornati indietro hanno visto questo coso che camminava sotto la pianta di ciliegio, ma era grande, e diventava sempre più grosso, e faceva rumore di catene! E sono scappati, si sono spaventati proprio tanto! E 'sta bestia camminava verso casa nostra, e poi in quella settimana è successo che è morta mia mamma>> (Rosa Cafaro, 66 anni circa, originaria di Chiaromonte (PZ), sentita in data 24 aprile 2010 da Matteo Alberti nell'ambito di una ricerca organizzata e diretta da A. Borghini).

⁶ Luisa Possamai, 55 anni circa, sentita nel settembre 2002 da Silvia Mancin nell'ambito di una ricerca organizzata e diretta da A. Borghini.

Nessuno voleva andare, era buio, e chi va a prendere la padella? Nessuno voleva andare, e fanno la conta, tirano a sorte, doveva andare *Catlina*⁷, una delle tre sorelle... e era la storia di *Catlina*, mia nonna mi diceva: <<Ti racconto la storia di *Catlina*>>, come dire che *Catlina* è stata punita.

E allora va *Catlina*, e *Catlina* va nel bosco e quando è arrivata là c'era la testa di morto; infatti quando me l'ha detto ricordavo la morte, forse mia nonna mi diceva era la morte che leccava la padella, che io mi ricordo che dicevo a mia nonna: <<Ma com'è la morte?>>. Era la testa di morto, aveva paura *Catlina*, lei l'ha vista la morte e però doveva prendere la padella, portare la padella a casa, perché se no sua nonna le diceva <<E la padella?>>, se tornava senza, e quindi... ma la morte le dice: <<Guai se dici a qualcuno che mi hai visto, che stanotte ti vengo a prendere>>.

Catlina torna a casa tutta spaventata con la padella e sua nonna le ha detto: <<Come mai sei spaventata?>>, e *Catlina*: <<No, no, non sono spaventata, non sono spaventata>>. E la nonna: <<Sì che sei spaventata>>. E lei: <<Ho visto la morte ma non lo dire a nessuno>>. <<La morte? Ma no!>>. <<Sì, mi ha detto che viene a prendermi se lo dico a qualcuno>>. <<Ma no che non viene a prenderti>>. <<Sì, mi viene a prendere>>.

<<Allora..., non preoccuparti. Vieni a dormire insieme a noi>>. E allora è andata a dormire insieme a loro e mi sembrava di esser coinvolta, di dormire in mezzo con qualcuno vicino. <<E se voi dormite?>>. <<Ti do un ago, uno spillo attaccato al lenzuolo>>, e vanno a dormire. Gli altri dormono e *Catlina* comincia a sentire la voce: <<*Catlina*, sono qui in fondo al prato che ti vengo a prendere>>, e lei comincia a bucare, dice, <<Tanto ti sveglio>>. Niente, non si svegliavano, e di lì cominciava la trafila ma era interminabile.

<<Sono sotto il ciliegio>>. Avevo tutta la sequenza delle piante, dell'orto, proprio davanti alla stalla.

<<Sono nel prato, sono sotto il ciliegio, sono nell'orto>>, perché si passava nell'orto, era proprio tutto orto, non c'era neanche proprio la strada, perché la strada mio papà l'ha fatta poi dopo.

<<Son davanti alla stalla, son nel cortile>>, era già nel cortile; <<Sono al fondo delle scale, sono sul primo scalino delle scale, sono sul secondo...>> e l'altra continuava a pungere e pungere e sanguinava già, sanguinava già, ma non si svegliava, non si svegliava, e arrivava fino sul balcone.

<<Sono sul *trabias*>>, la parte prima del balcone dove c'era il pergolato con l'uva, loro mi dicevano: <<Sono sul *pogiol*>>, perché faceva il giro dal *trabias*, poi c'era il *pogiol*, facevano tutto il giro. <<Sono qui davanti alla porta>>, e però probabilmente avevo talmente paura che io non mi ricordo assolutamente. Questa signora (cioè una conoscente dell'informatrice) invece mi dice che era la morte che aveva addormentato tutti in modo che *Catlina* non li potesse svegliare.

Quando si sono svegliati, alla mattina, era rimasta sola (sic) la camicia da notte di *Catlina*. *Catlina* non c'era più. Non mi ricordo che mia nonna mi avesse raccontato questo, non ho il ricordo che *Catlina* non ci fosse più.

⁷ Com'è noto, *Catlina* è d'altronde il nome con cui in Piemonte si designa la morte; e, in un'altra versione del racconto, da riferire alla medesima informatrice, *Maria Catlina* designa la strega.

In questa tradizione che circola nella zona di Hône, in Valle d'Aosta, verrà ritrovato morto proprio sotto un ciliegio il ragazzo troppo curioso che segue le streghe al loro appuntamento⁸:

C'erano due sorelle che abitavano a Courtil. Un ragazzo di una frazione vicina faceva la corte a una delle due. Gli permettevano di andarle a trovare quando voleva escluso il giovedì. Curioso per questo divieto un giovedì si avvicina alla casa delle due e guardando dalla finestra vede che le ragazze che si ungono (sic) e poi si infilano nel camino sparendo. Va a casa e il giovedì successivo ritorna, vede la stessa scena, però dopo la sparizione entra in casa, si unge anche lui e sparisce nel camino. Rimane come addormentato e poi si risveglia sotto un ciliegio carico di frutti nonostante fosse febbraio. Distanti vede un falò e un grosso caprone che balla con attorno le streghe, si spaventa e cerca di scappare. Ma le ragazze lo bloccano. Due giorni dopo l'uomo è stato ritrovato morto sotto un ciliegio che naturalmente era completamente spoglio.

Si configurano come strumenti del negativo le ciliegie di questa attestazione del basso Canavese⁹:

Una volta eravamo veramente poveri e non come adesso che tutto quello che vuoi da mangiare... E c'era *Pinotin* che aveva sempre un bel giardino con degli alberi da frutta, no?! Che in estate erano sempre belli e pieni di ciliegie, e diceva: <<Prendi due *cirese*>> (cioè <<Prendi due ciliegie>>), ma se tu la mangiavi, e se prima non avevi mangiato un *tomino* di terra ti faceva la *fisica* così. E una volta c'erano quelle scatoline che c'era lì... mettere per pulire le scarpe, le scatoline alte così, e si metteva 'sto *tomino* di terra e lo mangiavi, e se prendevi le ciliegie andava poi tutto bene. E se io volevo mangiare due ciliegie... facevo così, non so perché, ma dovevo farlo, e anche gli altri bambini: e adesso non so se era per prendermi in giro o che cosa, e lo facevo davvero, ma una volta cosa non si faceva... due ciliegie! E io prendevo quella attaccata agli *scarrozza* (cioè le *carrozze*).

⁸ Raimondo Martinet, nato nel 1941, sentito in data 15 febbraio 2000 da Francesco Favre, nell'ambito di un lavoro di tesi, organizzato e diretto da A. Borghini, sul folklore di alcune località della bassa Valle d'Aosta e zone limitrofe. Per una variante del medesimo racconto cfr. F. de Carlo, *Ciliegie, ciliegi ed esseri del negativo*, cit.

In un racconto monregalese (prov. Cuneo) la vittima della *masca* finirà sopra un ciliegio: <<Ti posso dire quando ero in collina, quando stavo su in collina, in quel periodo avevo un vicino di casa che era un po' tremendo... se fosse stato una *masca* o che cosa fosse stato non lo so, sentivo dire... c'era una... sono andata una volta a cucire, un inverno, sono andata una volta a cucire dalle suore.../ A Briaglia, a Briaglia (cioè in quel periodo stava a Briaglia), a Margarita io lavoravo sempre, non ho mai avuto tempo di andare [...]. Là in collina, questa ragazza mi raccontava che aveva uno zio che da giovane era amico di questo qui che poi io ho conosciuto perché abitava non proprio vicino a noi... ma... perfino troppo vicino anche... però... gli aveva detto (cioè l'amico dello zio dice allo zio) un giorno: <<Vieni da me, andiamo fino... andiamo un po' a spasso>>. E ha detto che l'ha portato in campagna e che poi un bel momento questo qui (cioè lo zio) non se ne è accorto e si è trovato su di un ciliegio... si è trovato là sul ciliegio, ma a scendere non ce la faceva perché scale non ce ne erano... il ciliegio era abbastanza alto e intanto sente l'altro da sotto che ride... [...]>> (anonima, 66 anni circa, racconto da riferire a Briaglia. Sentita il 4 dicembre 2004 da Elisa Mondino nell'ambito di una ricerca organizzata e diretta da A. Borghini).

⁹ Anonimo, 70 anni circa, racconto da riferire a Vallo Torinese, sentito nel gennaio 2008 da Sabrina Fiorina nell'ambito di una ricerca per tesina (II), organizzata e diretta da A. Borghini.

Del resto ricevono ciliegie i bambini rapiti dalle *masche* o comunque da personaggi dai toni piuttosto ambigui in questa attestazione da raccolta in bassa Valle di Susa¹⁰:

Mia mamma era della Val di Susa, frazione Mocchie di Condove [...].
E qualcuno diceva che aveva visto degli individui... ma, erano stati rapiti quei bambini? Avevano avvistato delle persone e poi forse li avevano invitati ad andare con loro e gli avevano offerto del cibo. [...] Mi ricordo che gli avevano offerto delle ciliegie.
[...] Noi a Rubiana abbiamo il *Bal dle masche*...
[...] Sono stati rapiti per un po' di tempo, poi è vero che sono ritornati, e ricordo che dicevano che gli avevano dato da mangiare ricotta e ciliegie. Insomma, la *fisica* la chiamano.

Sempre in bassa Valle di Susa, a Vaie per la precisione, la *masca Carluttina* porta sempre ciliegie – fuori stagione – al bambino rapito: ¹¹:

Questa qui (cioè la *masca* conosciuta in paese come *Carluttina*) appunto aveva questi poteri, ed era appassionata dei bambini, gli piacevano i bambini. Era sposata ma non aveva bambini, e quindi lei cercava così... di accaparrarsi i bambini... ma poi *non li faceva male!* Assolutamente! I dati precisi, ripeto, non li ricordo più (cioè i dati anagrafici della *masca*) e la storia era... aveva rapito un bambino del *Molé* (cioè una frazione sopra Vaie), non lo trovavano più, e dato che sapevano... un bambino di tre-quattro anni, forse neanche, perché riusciva appena a parlare, e lì, i genitori, come tutti gli altri, hanno subito dubitato di lei (cioè della *masca Carluttina*), e l'hanno costretta a lungo andare... Perché la cosa si è trattenuta una quindicina di giorni, fin quando... perché poi quando la si prendeva con energia, con durezza, proprio, poi lei cedeva (cioè la *masca* cedeva), perché tutto sommato era una brava donna, no?!

E l'han presa così e li ha accompagnati dove l'aveva portato (cioè il bambino rapito), ma era estate, il mese di luglio o di agosto... e l'han poi trovato in un cespuglio sopra il *Molé*, ai *Cit* (cioè una località della frazione *Molé*) mi pare sia la località dove l'han trovato. E 'sto bambino era là tranquillo come una pasqua... nei cespugli>>>

(Ah, quindi non faceva niente lei di male?)

No, non faceva assolutamente niente di male. E lei (cioè la mamma del bambino) poi ha chiesto al bambino cosa le portasse... cosa mangiava, il bambino le diceva. <<Ah, mi portava sempre delle ciliegie tutti i giorni da mangiare>>. E, appunto, era il mese di agosto, ciliegie non ce ne sono, però il bambino ha testimoniato che lei (cioè la *masca*) portava sempre le ciliegie.

È un altro fatto, è... uno dei tanti...

(Ma come si chiamava questa signora?)

Si chiamava la *Carluttina*, la Carlotta, ecco, adesso il cognome non me lo ricordo più.

Se uno la trattava bene... *va bin*, perché poi non lavorava, quindi viveva un po'... diciamo di elemosina, e quindi se qualcuno la scacciava di casa un po' violentemente lei ne combinava qualcosa.

¹⁰ Nella Lelli, sentita in data 14 giugno 2009, da Maria Grazia Belci nell'ambito di una ricerca organizzata e diretta da A. Borghini.

¹¹ Adriano Tonda, 65 anni circa, sentita nel luglio 2009 da Jonathan Bertolo nell'ambito di una ricerca organizzata e diretta da A. Borghini.

Sebbene in maniera apparentemente ‘indiretta’, le ciliegie intervengono anche nell’ambito delle storie relative ad una celebre strega della zona di Pocapaglia in provincia di Cuneo: la *masca Micilina*. Più in particolare si tratta del racconto relativo alla morte del marito della strega.

In una delle versioni si parla di ciliegie che la *masca* doveva vendere al mercato, delle ciliegie stesse perdute a causa di una scommessa e del patto¹² con un <<signore>> il quale altro non è che il demonio¹³:

Allora, io sono canavesana, però conosco anche questa... leggenda della *masca Micilina* perché non è tipicamente piem... insomma canavesana, ma è piemontese. Le *masche* sono le streghe del Piemonte, no? Questa qua viveva vicino a Pocapaglia, diciamo circa tre-quattrocento anni fa. Ovviamente era una donna anziana, tutt’altro che bella, avvenente, perché se era una strega doveva per forza essere brutta, no? E inizia la sua carriera di strega. Tutto parte da un cesto di ciliegie che erano state raccolte da suo marito che però era una persona molto cattiva, burbera, no? Ma questa donna, invece di arrivare al mercato con il cesto di ciliegie... per venderle, praticamente le perde a causa di una scommessa andata a cattivo fine, insomma... Beh, dopo, temendo l’ira dello sposo, del marito che era così cattivo, e essendo così indecisa se tornare a casa o che cosa fare, a un certo punto gli si fa davanti un... signore, una figura per... per chiedere che cosa l’angustiasse così tanto, no? Che era preoccupata per questo ritorno. Allora questa *Micilina* racconta a questo sconosciuto l’accaduto. Allora questo la rincuora dicendo: <<Oh, non ti preoccupare, non c’è mica niente di particolare...>>, che avrebbe risolto lui ogni problema, se solo avrebbe ripetuto ogni suo gesto. Così, dopo essersi cimentati in una singolare danza, la vecchina tornò a casa ignara di aver stretto un patto addirittura col diavolo, il demonio. In Piemonte i demoni ci sono sempre, e questa volta, anche lì, è arrivato. Ma... quando entrò, trovò il marito stecchito al suolo: questo non se lo aspettava.

Da allora, allora a Pocapaglia non passò giorno senza che per colpa di *Micilina* non succedesse una disgrazia, no? Se appoggiava la mano sulla spalla di una ragazzina a questa le incominciava a crescere la gobba, se... il suo sguardo andava magari su un ragazzino che stava correndo, questo inciampava e quindi, poveretto, si rialzava con un piede magari rivolto all’indietro... Tutte queste cose qua. Tutta questa serie di incidenti chiaramente sono... è lei accusata di averli provocati, no? E sono così... numerosi, le morti così misteriose che si susseguirono fino a quando non interviene la Santa Inquisizione che processò *Micilina* per stregoneria e quindi, come noi sappiamo, venne condannata al rogo. E... questa terribile *masca*, infatti, confessò i suoi rapporti con il diavolo, le sue malefatte che aveva compiuto col suo aiuto... insomma, tutte quelle cose che facevano dire... incolpare qualcuno. Quindi questa strega fu legata, condotta al luogo del supplizio e... questo supplizio venne su un poggio, eh... che ancora oggi è lì, e che tutti chiamano il *Bric d’la masca*, ma non basta, *al Bric d’la masca Micilina*: proprio col nome e cognome di questa qua che era stata... arsa viva.

Ma i guai non finirono mica lì, no no. Una volta bruciata ‘sta *masca*, continuarono. Comparvero nei giorni seguenti strane creature che portavano scompiglio addirittura nelle campagne. Era la *masca* che tornava sotto le sembianze di animali mostruosi... in cerca di vendette, no? Quindi *Micilina* oggi fa spesso ritorno a Pocapaglia quando il sole tramonta: anima senza pace sotto le spoglie di un gatto... magari... magari nero... - mettiamogli un colore a caso – oppure di una cagna famelica... oppure di un gallo nero

¹² Abbiamo sopra riscontrato il motivo, per così esprimerci, del ‘patto col diavolo sotto il ciliegio’.

¹³ Irene Obertino, 50 anni circa, sentita nel maggio 2009 da Marika Garbo nell’ambito di una ricerca per tesina organizzata e diretta da A. Borghini.

in cerca di qualche incauto viandante da... insomma, spaventare, importunare, fare qualcosa così. Insomma... e questa è la leggenda della *masca Micilina*.

Un'ulteriore estensione, lungo questa medesima linea, riguarda la causa della morte del marito della *masca Micilina*. Nella seguente versione l'uomo cade da un gelso, altro albero correlato alla sfera del negativo. Di seguito la parte del racconto che ci interessa¹⁴:

[...] <<Va'>>, disse infine. <<Tuo marito è sul gelso al campo del *Baudetto*, a raccogliere la foglia per i bachi. Tu non hai che da scuotere la pianta: e non ti torcerà mai più un capello>>.
Micilina fece come le era stato detto: il poveraccio che era sul gelso precipitò morto stecchito al suolo, con i denti serrati e gli occhi sbarrati, ed alla moglie non torse più un capello [...].

Orbene, secondo una variante della medesima tradizione, il marito della *masca* sarebbe morto cadendo da una pianta di ciliegio. L'attestazione che segue si è riscontrata non molti anni orsono nella zona, appunto, di Pocapaglia¹⁵:

La mia mamma mi raccontava che la *masca Michelina* fu una brava donna, ma ha avuto la sfortuna di sposare un ubriacone.
Lui la picchiava, le faceva fare i lavori più pesanti, non la faceva mangiare, la violentava, e per discolarsi diceva alla gente che sua moglie era una *masca*.
Un giorno *Michelina* accarezzò una bambina che dopo pochi giorni si ammalò e morì.
Da quel giorno tutti la indicarono come strega.
Poi il marito ubriaco salì su un albero di ciliegio ma cadendo si è rotto il cranio.
La povera donna credeva di essersi liberata di quel diavolo, ma il tribunale dell'Inquisizione la processò e la condannò al rogo.

Bibliografia

- A. Borghini, *Semiosi nel folklore I, II, III. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), 1998, 2001, 2003.
A. Borghini, *Zonodrakontis. Momenti di una mitologia*, Meltemi, Roma, 2003.
A. Borghini, *Varia Historia. Narrazione, territorio, paesaggio: Il folklore come mitologia*, Aracne, Roma, 2005.
A. Borghini, *Le mappe del simbolico-immaginario fra località esistenziale e globalità predicativa. Il luogo-icona: specificità deittica e funzione deittica; specificità locale e funzione locale*, in Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), a cura di, *Rappresentazioni e mappe del simbolico-immaginario: Minucciano in Garfagnana*, Maria Pacini Fazzi, Lucca, 2007.
D. Cane, E. Guglielmino, A. Rivotti, L. Rivotti, *Favole e leggende della Valle di Viù*, Gruppo Folkloristico di Viù, Torino, s.d. (1975?).

¹⁴ *La strega Micilina*, in T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Newton Compton editori, Roma, 1986, pp. 97-98, in part. p. 97 (fonte: E. Milano, *Nel regno della fantasia. Leggende della Provincia di Cuneo*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1931, pp. 147-53).

¹⁵ Franca Ruella, nata nel 1956, sentita nel 2006 da Simone Vico nell'ambito di una ricerca per tesina organizzata e diretta da A. Borghini e Mauro Luca De Bernardi, Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino, Sede di Mondovì (CN).

Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU).
F. de Carlo, *Ciliegie, ciliegi ed esseri del negativo*, in *Atti del X Congresso Nazionale AISEA. Cibo e alimentazione. Tradizione, simboli, saperi*, Roma, 5-6-7 luglio 2006, www.aisea.it.
T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Newton Compton, Roma, 1986.
Rey, *Spiri Fouleut e Soursie an Dzalhoun. Vecchi racconti di folletti e streghe in italiano e francoprovenzale*, Morra, Almese (TO), 2003.

MI RICORDO UNA STORIA...
PRIMI RISULTATI DI UNA RICERCA SULL'IMMAGINARIO
POPOLARE IN ALTA VALLE DI SUSÀ

ALESSIA GLIELMI

Alla veglia “In cima al Villaggio” presso il Castello misterioso che cosa raccontava il vecchio nonno ai bambini, nella calda stalla vicino alle mucche? Quel nonno raccontava la triste storia del “Grosso Gabelliere sciocco” della “Torre di Sopra” abitante: “Quel diavolo là prendeva i bambini cattivi e ne faceva salcicce, poi le appendeva ad asciugare intorno al cappello di paglia di sua moglie... La Gabelliera.

Graziella Vachet¹

Raccontare, narrare è un bisogno primordiale dell'essere umano, un fatto antropologico che nello sviluppo culturale dell'umanità ha dato i frutti più disparati; non esiste, infatti, popolo che non possieda un nutrito patrimonio di fiabe e leggende, o, detto in altro modo, di racconti fantastici.

Pur provenendo da una stessa tradizione orale vi è però una differenza fondamentale tra fiaba e leggenda: mentre la fiaba è racconto fantastico per antonomasia, completamente autonomo e libero da qualsiasi vincolo realistico (anzi la matrice fiabesca è talmente efficace da avvolgere il racconto con la sua particolare atmosfera), la leggenda è legata alla strutturazione del fantastico che viene così rappresentato con la pretesa o l'illusione di “raccontare il vero”. In essa dimensione fantastica e dimensione reale s'intrecciano creando una tensione tale tra contenuto narrato e posizione del narratore capace di dare vita ad un campionario d'emozioni presentate con realistica immediatezza². Infatti, la leggenda, legata strettamente a singoli motivi e a un contesto locale e territoriale ben preciso, tende a rendere soggettivamente vero ciò che accade nella narrazione e ha, quindi, pretese di veridicità. Cerca di porre tra l'eroe protagonista del racconto e la descrizione degli eventi accaduti una relazione reciproca, sia per la realtà esistente sia per la realtà creduta tale³. Descrive l'impatto traumatico tra la realtà familiare e la dimensione sovranaturale.

Per questo motivo fu attribuito alle leggende un carattere “storico”: i fratelli Grimm diedero loro un posto tra la testimonianza storica attendibile e la congettura fantastica di contenuti storici o creduti tali, innalzando le leggende quasi a storiografia popolare “atta a testimoniare fatti ed eventi di tempi remoti, in pericolosa competizione con la chiarezza inequivocabile del documento scritto⁴”. A

¹ G. Vachet, *Musica in...sordina*, Oulx, Editur, 2007.

² A. Mari, Ulrike Kindl, *La montagna e le sue leggende*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1988, p. 8.

³ *Op. cit.*, p. 10.

⁴ *Op. cit.*, p. 7.

questa interpretazione, però, si opposero duramente studiosi come Croce che ne negavano ogni legame con la storia, pur apprezzandola nel genere della narrativa d'invenzione.

Aristotele, verso la metà del quarto secolo, nella *Poetica* si servì del mito e della leggenda per definire l'anima della tragedia: "un mito si modella, i fatti vanno predisposti, le azioni concatenate secondo verosimiglianza o necessità, e la storia deve avere lunghezza tale da poter essere ricordata facilmente. L'intreccio deve essere organizzato in modo che, anche senza assistere alla rappresentazione, al solo apprendere i fatti si provi pietà e terrore per ciò che accade. [...] Il mito è, dunque, oggetto d'invenzione, ma a partire da una selva di storie tradizionali. [...] Storie che diventano veri miti [...]"⁵.

I miti e le leggende sono quindi inscindibili dalla storia e dalle storie del territorio che raccontano e dagli uomini che lo abitano e da essi hanno sempre tratto linfa vitale trasformandosi incessantemente nel tempo. Come indicano Alberto Mari e Ulrike Kindl fra tutti gli spazi la montagna è uno dei motivi più ricorrenti nelle leggende ed insieme il territorio che più ha alimentato l'immaginario popolare: "la montagna appare alla fantasia popolare soprattutto come figurazione dello spazio ignoto, luogo misterioso e inaccessibile, talvolta benevolo ma più spesso malefico, comunque sacro, luogo che appartiene a una sfera non-umana, all'aldilà. [...] La montagna è sede degli dei, luogo luminoso per eccellenza, rappresenta uno spazio preesistente all'apparizione dell'uomo. [...] Gli esseri presenti nello spazio della montagna saranno di conseguenza esseri mitici e, benevoli o malefici che siano, sono comunque sacri"⁶.

Il territorio dell'alta Val Susa e l'immaginario fantastico popolare

Sorto all'aurora, al buon pastor la via
Addimandai di Francia. —Oltre quei monti
Sono altri monti, ei disse, ed altri ancora;
E lontano lontan Francia; mia via
Non avvi; e mille son que' monti, e tutti
Erti, nudi, tremendi, inabitati,
Se non da spirti, ed uom mortal giammai
Non li varcò.

Alessandro Manzoni, Adelchi

Paradiso perduto, la terra dei miti è un mondo dimenticato la cui anamnesi — più che rammemorazione — è resa possibile dalla contemplazione di un paesaggio capace di autenticare il racconto che lo evoca.

Marcel Detienne⁷

⁵ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 160.

⁶ *Op. cit.*, p. 11.

⁷ *Op. cit.*, p. 155.

Possiamo verificare l'osservazione fatta da Detienne guardando al territorio e al paesaggio naturalistico dell'alta Valle di Susa. I 14 comuni che fanno parte della Comunità montana dell'alta Val Susa vanno da un'altitudine di 730 metri, Meana, ad una di 2035 metri, Sestriere. Comprendono, quindi, un territorio tanto vasto quanto differenziato per climi e vegetazione, flora e fauna. Dalle pendenze più dolci, verdi e tiepide si passa ai pendii più aspri e inospitali, gelidi e con scarsa vegetazione.

Più in alto ci si sposta più il paesaggio diventa evocativo, magico, fantastico e permette di sperimentare la bellezza dell'orrido, quel sentimento di attonita meraviglia dinnanzi agli spettacoli più terribili della natura, a ciò che più ci allontana dalla rassicurante dimensione antropizzata e più ci avvicina ad uno spazio sacro, ultraterreno. Lo scrittore e soldato romano del IV sec. d.C., Ammiano Marcellino, scrive: "Questa parte delle Gallie, a causa di montagne inaccessibili e sempre coperte di orride nevi, era nel passato quasi ignota alle rimanenti regioni del mondo"⁸.

Non è difficile immaginare quanto sia stato necessario, per i primi abitanti della zona, sacralizzare, simbolizzare e ritualizzare gli spazi per addomesticare ideologicamente un territorio spesso tanto inospitale e lontano da quello antropico. Ancora oggi il massiccio alpino non solo modella le vite dei propri abitanti ma ne plasma il sentimento religioso e l'immaginario.

La storia della conquista dell'alta Valle di Susa da parte dell'essere umano iniziò, probabilmente, con i primi insediamenti neolitici, attorno al 2000 a.C.⁹. Liguri, Celti, Galli e Romani si susseguirono nel corso dei secoli. Alla colonizzazione del territorio seguì, ogni volta, la colonizzazione dell'immaginario. Infatti, ognuna di queste popolazioni apportò, e lasciò tracce sull'ambiente e nelle menti, il proprio patrimonio religioso, mistico e ideologico. Ne sono esempio: gli ex-voto neolitici¹⁰, il corredo funerario dell'Età del ferro¹¹, i culti celti agli animali rinvenibili nei nomi "Orsiera", "Pian dell'orso", "Pian delle cavalle"¹², i culti di fecondità legati alle pietre sacre¹³, il culto delle *Matres o Matrones*¹⁴, i culti legati a

⁸ "Hanc Galliarum plagam ob suggestus montium arduos et horrore nivali semper obductos, orbis residui incolis antehac paene ignotam..." (R. G., XV, 10), citato in N. Bartolomasi, *Valsusa Antica*, vol. I, Pinerolo, Alzani, 1972, p. 8.

⁹ *Op. cit.*, p. 5.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 5.

¹¹ *Op. cit.*, p. 5.

¹² *Op. cit.*, p. 35.

¹³ *Op. cit.*, p. 36 A rafforzare l'idea della permanenza e trasformazione creativa di certe credenze e certi culti il Bartolomasi riferisce di una storia, tramandata oralmente, raccolta a San Giorio, secondo la quale, "lungo la mulattiera che da Villarfocchiardo conduce a Banda e Montebenedetto, esisteva una pietra sacra, cui gli stessi monaci dell'omonima certosa solevano rendere omaggio, facendovi tappa nel loro cammino, pure talvolta ornandola di fiori", *Op. cit.*, p. 39.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 259-297.

determinati luoghi – le selve sacre -¹⁵, la diffusione del culto di Ercole¹⁶, la realtà/leggenda di Annibale¹⁷.

Più recentemente anche i francesi conquistarono il territorio dell'alta Valle, comprendendola prima sotto il Delfinato e poi sotto il Regno di Francia, e anch'essi lasciarono la loro eredità di fiabe e leggende.

Fin da quando Giulio Cesare decise di far costruire la “via Cottia per Alpiem”, una strada più adatta al passaggio umano delle legioni, l'alta Valle fu transitata e attraversata da militari, commercianti e pellegrini. Per la sua posizione geografica strategica, infatti, fu sempre corridoio obbligato per passaggi e migrazioni; ciò determinò, nel corso dei secoli, un ulteriore, lento processo di osmosi culturale e culturale che contribuì ad arricchire il già folto immaginario popolato di esseri fantastici diversificati sul territorio e ad alimentare storie e leggende che tradizionalmente venivano trasmesse oralmente. Questo ricchissimo patrimonio orale se da un lato attinge da un passato mitologico che affonda le proprie radici nei culti e nei riti delle prime popolazioni che abitarono la Valle – Liguri, Celti, Romani -, dall'altra ha potuto rivivificarsi e mescolarsi al mondo fantastico e culturale della molteplice varietà umana che ha attraversato il territorio o lo ha conquistato per un determinato lasso di tempo.

Per esempio, la leggenda che abbiamo potuto rilevare a San Colombano che narra di un gigante che viveva quei posti e le cui orme sono visibili ancora oggi su diverse rocce, potrebbe essere riferita al culto del dio Caco, sorto anticamente sul Monginevro e riportato nella Cronaca della Noalesa (*Chronicon Novaliciense*). Caco, un gigante divinizzato che lottò contro Ercole ed ebbe la peggio, forse fu la trasposizione romana del mito di Taurisco, essere mostruoso che infestava la Gallia e le Alpi anch'esso battuto da Ercole sulle nostre Alpi, tra Susa e Giaglione¹⁸. La stessa leggenda, però, attinge sicuramente anche alle narrazioni d'oltralpe sulle gesta del gigante Gargantua¹⁹.

Come riporta il Bartolomasi, vi è traccia dei multipli passaggi umani e delle ripetute colonizzazioni dell'immaginario e del sentimento religioso anche in certi ritrovamenti fatti nel Gran Bosco, “[...] proprio nel fitto di questa foresta di pini, poco sotto il colle di Costa Piana che divide l'Alta Valle Susa della Val Chisone, si scopersero [...] i resti d'un antico sacello, che custodiva, tra l'altro, alcuni vasi votivi recanti incisa una «N» cubitale. Ora, sapendo che i Celti chiamavano *Nemeton* i loro boschi sacri, talvolta recinti, ed, in epoca romana, pure arricchiti di sacelli e di statuette, e *Nemetona* la dea che li abitava, ben possiam dedurre che quei vasi fossero offerti alla dea eponima della foresta sacra. Forse derivò da questo culto pagano la leggenda che narra «d'una pelle di bue, colma di monete

¹⁵ *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶ Secondo il Bartolomasi a Ercole fu affidato il ruolo di “eroe culturale” delle Alpi occidentali. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 12.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 9 e 10.

¹⁹ AAVV, *Contes et légendes de Savoie*, Chambéry, La Savoie, 1983, pp. 34-36.

d'oro, lassù nascosta dal diavolo Berlicche». Si può infatti credere che la pietà cristiana abbia trasformato in diavolo la dea della foresta sacra²⁰.

Questi sono esempi di come il patrimonio dell'immaginario popolare e del fantastico abbia potuto alimentarsi di sentimenti religiosi, culti e mitologie diversificate, provenienti da luoghi diversi e in tempi molto differenti. Nei secoli, il paesaggio culturale dell'Alta Valle, subendo influssi e influenze molto diverse, ha creato una ricca geografia sacrale che dato origine a miti e leggende che si sono trasformate e arricchite con il passare del tempo. Infatti, la memoria sociale, vera macchina per produrre cultura, trasforma continuamente ciò che crede di ripetere.

La ricerca di campo antropologica

[...] i processi della ricerca antropologica [...] consistono principalmente nell'intercambio e nella rielaborazione delle conoscenze basate sul dialogo e sull'interazione umana.²¹

Si presentano in questa sede i primi risultati di una ricerca di carattere antropologico sull'immaginario popolare in alta Valle di Susa durante la quale si sono raccolte testimonianze orali sulle leggende legate al territorio e sulle storie raccontate su fatti o esseri fantastici.

La ricerca ha avuto inizio nel maggio del 2010 con il proposito di esplorare il territorio della memoria individuale e sociale in relazione al mondo del fantastico. Tradizionalmente questo tipo di narrazioni venivano trasmesse, di generazione in generazione, durante le veglie invernali, momento in cui si recuperava un tipo di socialità più rilassata, non determinata dai lavori da svolgere nei campi, né illuminata dalla chiara luce del giorno, ma fatta di piccoli lavori, di filatura e tessitura soprattutto, di corteggiamenti appena ammiccati, di svago, il gioco a carte, di raccoglimento, di ascolto, e di *performance* narrative e oratorie arricchite di creatività individuali. Molto del successo del racconto trasmesso oralmente, infatti, era dovuto alle qualità oratorie e capacità di evocazione e di coinvolgimento emotivo di colui che "raccontava la storia". Tanto più l'esposizione faceva riferimento a luoghi e a persone ben conosciute ai presenti tante più *chance* aveva di stratificarsi nella memoria collettiva e di diventare "storia realmente accaduta" e, in alcuni casi, leggenda.

L'obiettivo primario della raccolta etnografica delle storie, quindi, è stato quello di incontrare persone che avessero ancora partecipato alle veglie e che ricordassero i racconti narrati in quelle occasioni, o che avessero memoria di storie sul mondo del fantastico trasmesse loro dai genitori o dai nonni. In altre parole si è cercato di fissare, per quanto possibile, le memorie sull'immaginario che non

²⁰ *Op. cit.*, p. 50.

²¹ G. Tescari, *Ethnodrama in Anthropology Education*, in D. Dracklé, I.R. Edgar (a cura di), *Learning Fields: Current Policies and Practices in European Social Anthropology Education*, European Association of Social Anthropologists - Berghahn Books.

fossero già state scritte o editate e, quindi, lette, ma, al contrario, che mantenessero intatta e viva la propria matrice di racconto orale.

Come sempre, quando si inizia una ricerca di campo, i primi contatti furono complicati, poi, come spesso accade, le persone intervistate iniziarono ad indicarne delle altre in una virtuosa catena di ricordi e memorie. Farsi raccontare di questi argomenti, del confronto con l'invisibile, però, non è stato facile perché, come riporta la Pignatelli nell'Introduzione alla sua tesi di laurea, "ora credere nella loro esistenza sembra sciocco, non a più senso, e il solo parlarne può far sentire ingenui o creduloni, [così] dicono di non aver mai sentito storie del genere, definendole fantasie della povera gente"²².

Le persone intervistate, dati i limiti di tempo della ricerca, sono state dieci con un'età variabile tra i 60 e i 94 anni su un territorio che va Mompantero a Bousson, passando per San Colombano, Salbertrand, Beaume, Gad, Sauze d'Oulx e Fenils.

Il patrimonio orale: storie e leggende raccolte sul territorio dell'alta Val Susa

Un poeta che debba descrivere una serie di avvenimenti, non li racconta da storico puro e semplice, ma vi unisce sempre una parte di artificio.

*Antoine Banier*²³

Una tradizione deve restare orale.

*Lévi-Strauss*²⁴

In relazione alle storie e alle leggende, Goody scrisse che le variazioni e le metamorfosi successive, attraverso le quali nascono le storie della tribù, sono destinate a restare invisibili finché la scrittura, a cominciare da quella dell'etnografo, non svolge il suo ruolo inedito di rivelatore, fotografando, in tempi e luoghi distinti, le varie versioni di una storia solo in apparenza identica²⁵.

Riproporiamo qui di seguito alcune delle storie e delle leggende raccolte e trascritte, organizzate secondo i temi e i motivi più rilevanti per il testimone e/o il suo territorio di competenza²⁶. Diamo priorità alle storie riconosciute dai vari "informatori" come storie tramandate oralmente e da loro ascoltate durante le veglie, o direttamente dai genitori o dai nonni. Non riportiamo in questa sede i

²² Parla della stessa difficoltà nel riuscire a parlare e a recuperare memoria, individuale e collettiva, rispetto al mondo del fantastico e del mitologico Monica Pignatelli nell'Introduzione alla sua tesi di laurea, *Un sabba in Alta Valle di Susa. Indagine sui presupposti di un mito vissuto*, Università di Torino, a.a. 1988/89.

²³ A. Banier, *La mitologie et les fables expliquées par l'histoire*, 1738-40, vol. I, p. 16.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, trad. Italiana 1978, Ed. or. 1973, p.49.

²⁵ J. Goody - S.W.Gandah, *Une recitation du Bagré*, Parigi, Armand Colin, 1980.

²⁶ Molti di questi temi sono stati rilevati anche da altri studiosi come Savi-Lopez, Faure, Ruggiero, Centini, Jorio, Andreis, Barberis, Joisten, Zampredi, Sibille, Abry, Rivoira, ecc.

racconti e le leggende che gli stessi “informatori” riferivano di aver letto su qualche libro o rivista specializzata.

Un tema ricorrente è relativo al saper “fare la fisica”²⁷.

La Papessa

A Fenils raccontavano che una volta “facevano la fisica” perché avevano dei libri: *el Chit Alber* e *el Gran Alber*. Quei libri li aveva una signora di Autagnes chiamata la *Papess*, come se fosse il Papa al femminile. Era una donna di chiesa, aveva fatto diversi pellegrinaggi ed era stata anche sul Santo Sepolcro. Quando andava a messa a Fenils portava un vestito marrone e diceva a tutti che quel vestito aveva toccato il Santo Sepolcro... Possedeva i due libri della “fisica”. Quando si ammalò gravemente il parroco di Fenils, don Bonaudo, se li fece consegnare perché non andassero a finire in mani sbagliate. Infatti, facevano vedere cose che non esistevano.

Don Bonaudo e la “fisica”

Un giorno a Fenils due ragazzini, invece di andare a catechismo, giocavano scivolando sulla neve con uno slittino sulla strada del Vernin. Tutto ad tratto da una porta videro uscire il Diavolo; videro bene la coda e le corna! I ragazzini si presero un terribile spavento e corsero dritti in chiesa! Dopo questo avvenimento la gente di Fenils aveva paura a passare lì davanti. Si sapeva che era stato il parroco, don Bonaudo, che aveva fatto loro “la fisica”. Certo che se avessero voluto toccarlo il Diavolo non avrebbero potuto farlo, perché non esisteva! Avevano solo potuto vederlo.

Il ballo mancato

Alcuni ragazzi di Fenils una sera decisero di andare al ballo in piazza. Invece di passare dalla strada tagliarono per i prati, c’era neve ma non era ghiacciata e si camminava bene. Tutto ad un tratto sentirono un galoppo di cavalli dietro di loro, si girarono e non c’era nulla. Dopo un po’ iniziarono a sentire un rumore di pietre che

²⁷ Una delle “informatrici” riferisce: “Per ‘fare la fisica’ bisognava avere i libri, tanti li avevano, ma sono spariti tutti. Prima di morire don Bonaudo, prete di Fenils, sicuramente distrusse quelli che aveva lui. Facevano vedere cose che non esistevano, era impossibile toccare o prendere le figure che si vedevano. Erano cose magiche, forse un po’ avevano a che fare con la stregoneria. Non si sa da chi e da dove la *Papess* li avesse avuti, lei non li usava perché era una brava donna. Forse bisognava anche saperli usare. Facevano scherzi innocui, i preti lo facevano quando i ragazzi non volevano andare a catechismo. Per ‘fare la fisica’ bisognava leggere i vari articoli del libro nel verso giusto per far vedere cosa volevano, poi leggendoli nel senso contrario queste cose sparivano.”

Un altro “informatore” sullo stesso tema dice: “‘Fare la fisica’, si diceva così quando si invocavano gli spiriti. Era una pratica con cui si ipnotizzava la gente, facendo vedere cose che non c’erano o addormentandola. Allora studiavano per riuscire a farla, forse non tutti riuscivano, ma qualcuno ci riusciva. Dicevano che lo facevano i preti, ma non solo. Questa pratica continuò fino agli inizi del 1900, quando i bambini iniziarono ad andare a scuola.”

cadevano fragorosamente, le sentivano vicine ma nessuna di esse li colpiva. Si voltarono tutt'intorno e non c'era niente. Si spaventarono a morte e tornarono in paese! Era stato, sicuramente, uno scherzo di don Bonaudo!

La coppia di sposi novelli al ballo di San Giovanni a Sauze d'Oulx

Una signora di Oulx, dopo che si era sposata, era andata ad abitare alla Moretta. Una sera, lei e suo marito, sposi novelli, vennero invitati alla festa di San Giovanni a Sauze d'Oulx. Lì trovarono molti amici, c'erano anche dei preti con i quali chiacchierarono di gusto. A mezzanotte decisero di tornare a casa. Tutti i presenti cercarono di dissuaderli dicendo loro che non era buona ora per tornare a casa, ma loro, ben decisi, se ne andarono. Appena sotto Sauze d'Oulx incontrarono un cane bianco, loro lo chiamarono, cercando di avvicinarlo, ma il cane retrocedeva, retrocedeva fino a scomparire dietro un cespuglio. Non si preoccuparono e continuarono sulla loro strada. Subito dopo Jouvenceaux videro una capra bianca, pensarono che qualcuno l'avesse persa. Cercano di avvicinarla e la capra indietreggiò fino a saltare dietro un cespuglio e sparire. A questo punto iniziarono ad intimorirsi pensando che qualcosa non andasse per il verso giusto. Arrivati a San Marco videro un altro cane bianco, più piccolo del precedente, anch'esso iniziò a indietreggiare fino a sparire dietro un cespuglio. A questo punto si spaventarono moltissimo. Per tornare alla Moretta da San Marco dovevano passare da un nocciolo, già molto buio di giorno, decisamente oscuro di notte, e loro erano così spaventati che non volevano attraversarlo. Poi si fecero coraggio e, finalmente, arrivarono a casa, più morti che vivi. Qualche giorno dopo incontrarono i preti della festa che chiesero loro: "Allora, non avete fatto brutti incontri quella sera? Allora è poi andato tutto bene?".

Don Ponsero e la “fisica”

Alla Beaume raccontavano che un ragazzo di San Marco, andando a scuola, passava vicino all'orto del prete, don Ponsero, e tirava pietre alle sue galline. Un giorno vide il Diavolo con un berretto rosso che saltellava sulla strada. Si spaventò moltissimo e non passò mai più su quella strada e tanto meno tirò più pietre alle galline! Quando arrivò a scuola raccontò l'accaduto alle maestre le quali parlarono con il prete e da allora non successe più nulla.

“Fare la fisica”, ma con un proiettore

A Salbertrand dicevano che i preti “facevano la fisica”, che facevano vedere quello che non c'era. Forse utilizzavano un proiettore rudimentale e proiettavano delle figure sulle case dicendo che erano i folletti e intimando che queste cose succedevano perché la gente non andava a messa. Era un modo per attirare la gente in chiesa!

Altro tema è quello relativo agli esseri fantastici: *fate, folletti e sourcier*.

L'espri fulet²⁸

Alla Beaume raccontavano che una volta un anziano, arrivato il punta alla montagna, trovò tre agnelli. Allora ne legò uno con una corda per portarlo a casa. Camminò giù per il sentiero ma quando era quasi arrivato si girò e si accorse che al posto dell'agnello c'era un ramo. Probabilmente era stato l'*espri fulet*, lo spirito folletto, spirito burlone, a fargli questo scherzo.

Folletti dispettosi

A Salbertrand dicevano che di notte i folletti, chiamati anche *sourcier*, facevano i dispetti: sradicavano le patate, buttavano all'aria i covoni segale... Si sentivano passare perché erano rumorosi, battevano insieme dei pezzi di legno. Erano esseri fatti d'aria, spiriti che volavano, passavano per strada ballando senza mai toccare terra.

Il dosso delle Fate

Sopra Savoulx c'è un dosso che si chiama il Dosso delle Fate, *Dô dla Faia*.

Altro tema frequente è quello relativo agli **esseri fantastici con cui venivano spaventati i bambini**.

Il bambino rapito dalla culla

Alla Beaume le streghe e gli spiriti, l'*espri fulet*, portavano via i bambini dalla culla. Un bambino sparì dalla culla per una settimana. Poi riapparso, magicamente così come era scomparso. I preti fecero, poi, cessare tutte queste cose.

La Barb gelà (la Barba gelata)

A Fenils, quando i bambini facevano i cattivi e facevano i capricci le mamme dicevano: “Guarda che ti faccio prendere dalla *Barb gelà*!”. Era una vecchia con un vestito scuro e lungo con il fondo tutto trapuntato e tutto gelato, dato che camminava nella neve. Aveva una cuffia in testa e una barba lunga e gelata. Non si sapeva dove viveva e passava di notte per il paese a prendere i bambini che erano stati cattivi²⁹.

Babau

Sempre a Fenils, i bambini venivano spaventati anche con il *Babau* che li avrebbe portati se fossero stati cattivi.

²⁸ Alla Beaume, secondo quanto riferito, l'*espri fulet* è uno spirito burlone che si diverte a nascondere le cose e gli oggetti.

²⁹ La “informatrice” riferisce che a lei veniva raccontato quando voleva andare fuori casa e faceva freddo: “Esci, esci che ti prende la *Barb g'la*!”. Allora lei rimaneva nella stalla.

La *Ciabr mort* (la Capra morta)³⁰

Alla Beaume, quando i bambini scendevano sulla riva della Dora i nonni e i genitori dicevano loro “Non andare vicino alla Dora che esce la *Ciabr mort* e ti prende!”.

Il lupo

Alla Beaume ai bambini dicevano sempre: “Non andate in giro che il lupo vi mangia!”

Il mago e la strega

Al Gad ci sono due buchi, lì in mezzo alle rocce, e ai bambini raccontavano che erano abitati da una strega e da un mago. Di notte prendevano i bambini, li uccidevano, li tagliavano, li cuocevano e poi li mangiavano. I bambini, terrorizzati, non uscivano mai con il buio!

***Mae 'dla Daira* (la Madre della Dora)**

A Salbertrand si spaventavano i bambini dicendo loro che se si fossero avvicinati troppo alla Dora la Madre della Dora, *Mae 'dla Daira*, li avrebbe presi e portati via con lei.

Il mago di Sauze d'Oulx

A Sauze d'Oulx si spaventavano i bambini dicendo loro che in una piccola casetta del paese c'era un mago che li avrebbe presi e portati via se fossero usciti di notte.

Vi sono poi le **storie sugli animali: orso, capra e lupo.**

L'uomo che visitava la fidanzata a Autagnes e il lupo

Un uomo di Fenils andava tutte le sere a trovare la fidanzata a Autagnes. E lì passava parte della notte. Una volta rientrando verso le 3,00 del mattino, arrivato fin quasi sullo stradone, dove c'era una cappella dedicata a San Rocco, incontrò un lupo. Appoggiò le spalle alla porta della cappella e brandì un bastone per difendersi. La mamma del ragazzo, alle 5,00 del mattino, non vedendo il figlio rientrare, preoccupata, andò a cercarlo. Lo trovò ancora appoggiato alla cappella con il bastone tra le mani. Allora lo accompagnò a casa e dopo due giorni il ragazzo morì di spavento.

³⁰ Secondo un'altra “informatrice” la *ciabr mort* (la capra morta) era un gioco che facevano i bambini. Due bambini ne prendevano un terzo dai piedi e dalle ascelle e lo dondolavano recitando: “*Ciabr mort, ciabr mort* dove ti porto? vuoi andare alla luna o al sole?” Se lui rispondeva “Alla luna”, lo facevano andare da un lato, “Al sole”, dall'altro.

Il lupo che mangiò il cagnolino

A Fenils, una sera, una signora uscì a filare davanti alla sua stalla al chiaro di luna, per risparmiare il petrolio. Arrivò il lupo e si portò via il suo cagnolino, che se ne stava accucciato sotto la seggiola sulla quale era seduta.

La vecchietta mangiata dal lupo

Alla Beaume raccontavano che, intorno al 1876, una sera di tormenta, dalle baite più alte dovevano scendere per andare ad una veglia. Una vecchietta, che abitava in una delle case più alte, scese anche lei per andare alla veglia. Quando la vecchietta tornò indietro nella tormenta la lanterna si spense, arrivarono i lupi e la mangiarono. In primavera trovarono solo più la mano sinistra con un anello, che permise di riconoscerla. A la Roche, sul posto del ritrovamento è stata messa una croce, visibile ancora adesso. Quando i figli andarono alla baita e trovarono le mucche e le pecore morte nella stalla diedero fuoco alla casa e non tornarono mai più.

La storia della capretta bianca e del lupo

A Fenils raccontavano che c'era una capretta bianca che viveva in una casetta con i suoi due caprettini bianchi. Un giorno doveva andare a Cesana a fare spese, allora disse ai suoi due capretti di fare attenzione al lupo che probabilmente sarebbe andato a bussare alla porta. "Ditegli di passare la zampa dal buco dove passavano le galline. Se vedete una zampa nera non apritegli, io ce l'ho bianca, lo sapete". Dopo un po' bussano alla porta: "Sono la vostra mamma, vi porto tante cose buone. Aprite!". "Facci vedere la zampa, passa la zampa dal buco". Il lupo fece vedere la zampa ed i capretti gli dissero di andarsene. Allora andò dal mugnaio e chiese di poter intingere la zampa nella farina. Il mugnaio acconsentì e il lupo intinse ben bene la zampa nella farina. Tornando alla casa dei capretti il lupo doveva attraversare un ruscello, scivolò e la farina si tolse. Arrivò tutto contento alla casa, bussò, i capretti gli chiesero di far vedere la zampa e, vedendo la zampa nera con tracce di farina, di nuovo gli dissero di aver riconosciuto che era il lupo e di andarsene. "Anzi – gli dissero – se proprio vuoi entrare passa dalla tettoia, sali sulla canna fumaria e entra dal camino". Il lupo iniziò a studiare come fare. I capretti allora fecero un grande fuoco nel camino e il lupo calandosi giù iniziò a dire: "Oh, mi brucia il naso, mi bruciano le orecchie, oh mi brucia tutto il resto!". Nel frattempo la mamma capra tornò da Cesana, fece vedere la propria zampetta candida e i capretti le aprirono. Subito le dissero: "Sai mamma, abbiamo bruciato il lupo!". La capra controllò nel camino dove c'era il lupo morto abbrustolito. Allora fecero una gran festa con tutto ciò che la mamma aveva comprato a Cesana.

Storia dell'ultimo orso

Al Gad raccontavano che un orso si aggirava tra Monfol e Chiomonte, e anche se non faceva male alla gente, rubava i raccolti dagli orti. Allora si decise di ucciderlo. In fondo ad un prato c'era un acero che faceva delle bacche rosse delle quali l'orso era molto ghiotto. La pianta era sul limite di un precipizio. Quindi

decisero di tagliarla fino ad un certo punto affinché la pianta crollasse non appena l'orso ci si arrampicasse. E' così fu: l'orso salì sulla pianta e rotolò giù, sopra le rocce. Successivamente lo caricarono su un carro e lo portarono su ad Oulx per far vedere che avevano ucciso l'ultimo orso. Per molto tempo fu appeso alla porta dei signori Ambrosiani. Poi gli vennero tagliati testa e zampe e portarono tutti al borgo vecchio di Oulx dai signori che vivevano là.

Il fornaio e l'orso

Il fornaio di Salbertrand diceva che gli era davvero successo. Un giorno stava cuocendo il pane nel forno, aveva la porta aperta e, improvvisamente, apparve sulla soglia un orso. Il fornaio spaventatissimo non sapeva cosa fare, prese un pane già cotto e glielo lanciò dicendo: "Prendilo e vai con Dio!". L'orso l'afferrò, gli diede un morso e immediatamente si trasformò in un bel cavaliere. Donò al fornaio un sacchetto di marenghi d'oro e se ne andò.

Uccisione dell'ultimo orso

Alla Beaume si diceva che l'ultimo orso era stato ucciso nel 1780. C'era una grotta dove si andava a nascondere e dove lo uccisero. Dicevano che le pallottole dei cacciatori rimbalzavano dalla testa dell'orso alle pareti della grotta.

Coumbâ dl'Ours

Alla Beaume raccontavano che un orso era stato ucciso tagliando l'albero sul quale era salito. Un albero che fa frutti rossi di cui l'orso era ghiotto. Ancora oggi si chiama il *Coumbâ dl'Ours*.

La *cossoulea*

A Fenils raccontavano di un uomo che tutte le sere andava a fare la veglia da una ragazza e la guardava senza dire niente. Verso il mattino le galline iniziavano a fare un verso con il becco, la *cossoulea*, allora lui diceva: "La gallina ha fatto la *cossoulea* è già giorno, è ora che me ne vada".

Altro tema di rilievo è quello sul **diavolo** e le **streghe**.

Il pover'uomo e il diavolo

A Fenils raccontavano di un pover'uomo pieno di debiti, con una famiglia numerosa, che non sapeva come pagare i debitori. Un giorno passeggiava lungo la Dora, pensando di buttarsi dentro, e ivi incontrò il diavolo. Questo gli chiese che cosa avesse e il pover'uomo gli raccontò tutto. Allora gli disse di non preoccuparsi perché gli avrebbe dato i soldi per ripagare i debitori a patto che nel giro di 1 anno e 1 giorno egli avesse scoperto quanti anni aveva. Allo scadere di questo tempo si sarebbero ritrovati nello stesso posto e lui avrebbe dovuto dargli la risposta. Il pover'uomo accettò subito e andò a casa ad avvertire la moglie che aveva finalmente trovato il denaro per pagare i debitori. Passati 10 mesi iniziò a chiedere in giro se qualcuno sapesse quanti anni avesse il diavolo ma non ebbe risposta da

nessuno. Mancava solo un mese allo scadere del tempo e il pover'uomo iniziò a non mangiare più e a non dormire. La moglie gli chiedeva cosa avesse ma lui non rispondeva. Quasi allo scadere del tempo le confidò tutta la verità e lei gli disse di non preoccuparsi e di andare a dormire tranquillo. Il giorno dell'appuntamento lei disfe alcuni cuscini e preparò un bel mucchio di piume. Fece spogliare il marito e lo cosparsse di miele poi gli disse di rotolarsi nelle piume. Lui lo fece e si trasformò in una specie di mostro senza più nessuna sembianza umana. Poi andò all'appuntamento con il diavolo. Arrivò all'appuntamento un po' in anticipo e si mise ad aspettare il diavolo su di un pino. Quando quest'ultimo arrivò, non vedendolo, si indispettì e iniziò a dire a voce alta: "Ora lo aggiusto io!". Dall'alto del pino il pover'uomo fece un verso "Cucù". Allora il diavolo alzò la testa ed esclamò: "Ho 999 anni e non ho mai visto un gufo così grosso!". Il pover'uomo gridò: "Hai 999 anni!". Il diavolo sparì tuffandosi nella Dora lasciandosi alle spalle una gran puzza di zolfo e di bruciato. Da qui il detto che le donne ne sanno una più del diavolo!

Prasserins, dove si riunivano i sourcier

Alla Beaume raccontavano che sopra al Puy di Beaulard, verso Bardonecchia, c'è un dosso chiamato *Prasserins* dove si riunivano i *sourcier*. Lì c'è un lago con in mezzo un grosso ceppo, dicevano che quello era il posto dove si sedeva il diavolo. Quando qualcuno faceva tardi al lavoro erano soliti prenderlo in giro dicendogli: "Ah, ieri sera sei stato a *Prasserins* a pettinare i baffi al diavolo!"

Riunioni di *sourcier*

A Salbertrand si diceva che in alcuni posti si riunivano i *sourcier*. Al Gad ce n'erano molti. A Auberge anche.

I *sourcier* del Thures

A Bousson si credeva che gli abitanti del Thures erano dei *sourcier* ed erano chiamati i *gran diable*.

Il bucato delle streghe

In una notte di luna piena in un momento preciso dell'anno, in una zona sopra San Colombano dove c'erano molti ciliegi selvatici, sventolavano lenzuola stese. Il mattino dopo non c'era più nulla. Eppure nessuno aveva steso in quel posto! Erano, probabilmente, le streghe che andavano a stendere il bucato.

Altre storie erano dedicate al **malocchio** e alle *sourcier*.

Storia della ragazza del Clot du Tour

A Fenils si raccontava che tutte le sere d'estate una ragazza di Colombiere tornava alla grangia che la sua famiglia aveva a Cabanne. Questa ragazza "si parlava", come si diceva, con un ragazzo di Malafosse. Ma, ad un certo punto, decise di non vederlo più. Una sera, il ragazzo da Malafosse andò a Colombiere a

trovarla ma lei non voleva parlargli. Allora lui la pregò di aprire, ma lei nulla. Alla fine le propose di aprire la finestra e di dargli almeno la mano. Lei lo fece e dopo, come in preda ad un incantesimo, si vide costretta ad aprire la porta e seguirlo, scalza e in camicia da notte, per tutto il bosco del Clot du Tour. Quando lui si stufò le disse che poteva tornarsene a casa. E lei, scalza, riattraversò i boschi e tornò a casa a Cabanne.

La *sourcier* di Oulx e la mucca ammalata

Sempre a Fenils raccontavano che a Oulx c'era una donna che diceva di essere una guaritrice. La gente diceva che era una *sourcier*. Una volta, una famiglia di Pra Claud aveva una bestia ammalata e, non avendo i soldi per andare dal veterinario, dopo aver cercato di curarla con erbe e tisane varie, decise di rivolgersi a questa *sourcier*. Quest'ultima disse loro che la mucca aveva il malocchio. Raccomandò di tornare a Pra Claud, dove avevano la mucca, di prendere tutto ciò che avevano in casa con cui poter far rumore, coperchi e simili, poi di uscire fuori e fare un gran baccano. "La prima persona che uscirà di casa è quella che ha messo il malocchio alla mucca!", disse. Così fecero e la vicina, sentendo un gran rumore, uscì fuori a vedere che cosa stava succedendo. La poveretta, però, era assolutamente all'oscuro della malattia della mucca e del presunto malocchio.

La suocera/gatto

La nuora di un signora di Fenils andava su alle baite del Culet per scremare il latte; lo metteva nella scodella e quando ce n'era la quantità giusta faceva il burro. La suocera, che era una *sorcier*, per controllare che lei facesse tutto per bene, che non lasciasse troppa panna, si trasformò in gatto e andò a spiare. La nuora, vedendo un gatto grigio che girava sempre intorno al paiolo, cercò di mandarlo via un po' di volte, poi, seccata, lo colpì sul naso con la scremarola che stava utilizzando. Il gatto scappò via. Il mattino seguente, tornata, a Fenils vide la suocera con una fascia in testa e le chiede: "Cos'hai fatto?". E lei: "Lo sai bene che cosa mi hai fatto!".

La *sourcier* gelosa

Alla Beaume si raccontava che intorno al 1850 una donna voleva prendere i terreni e la casa di una vicina e, per ottenere ciò, faceva degli "spiritismi", cioè invocava gli spiriti. Per esempio, la vicina trovò la mucca legata con due catene, oppure quando andava in campagna sparivano le zampe degli animali... La famiglia vittima di questi "spiritismi" allora scrisse a uno zio che faceva il missionario a Ceylon raccontando ciò che stava accadendo. Il missionario scrisse a sua volta ad un suo amico, prete a Sauze d'Oulx, e quest'ultimo si fece preparare un tavolino con due sedie, tutto in legno, cioè senza chiodi di ferro, solo con caviglie di legno. Si richiusero in casa della famiglia malcapitata a leggere "quei

libri”³¹ e dissero: “Questa sera peggio per ‘chi tomba’, guai a chi capita!”. L’indomani mattina la signora che faceva gli “spiritismi” fu trovata morta nel suo letto. Fecero anche apparire una pietra che non sono più riusciti a far uscire dalla porta di casa.

Togliere il malocchio alle mucche

A Sauze d’Oulx, per togliere il “malocchio” alle mucche, quand’erano legate nella stalla, si mettevano delle fascine di paglia sotto l’animale e si dava fuoco alle stesse.

L’uomo del malocchio

Una volta, a Sauze d’Oulx, un uomo del paese si avvicinò alla finestra della casa di due ragazze affinché loro uscissero per scambiare due parole e per corteggiarle. Loro gli risposero che erano stanche e che non volevano uscire. E lui disse: “Ve ne pentirete!”. Dopo un po’ l’asino delle ragazze iniziò ad avere mal di pancia e loro dovettero portarlo in giro per tutto il paese a passeggiare per fargli passare le coliche.

Ci sono, poi, le **storie basate su avvenimenti reali** o ricordati come tali.

La campanella rubata

Una signora di Fenils raccontava che un’estate, quando la sua famiglia era su alla baita con il bestiame, qualcuno rubò la campanella di una loro mucca che recava le iniziali dei suoi genitori. D’inverno passava in paese un signore che fondeva le campane e i ladri portarono la campanella rubata a fondere ma le iniziali dei suoi genitori rimasero intatte!

I due fratelli e la tela da vendere

C’erano due fratelli che vivevano in una casa un po’ isolata dal paese con la mamma malata a letto. Un fratello era un po’ alla buona e l’altro un po’ *momò*³², cioè un po’ gnocco. Un giorno quello più saggio prese un pezzo di tela di canapa e

³¹ Il narratore riferisce che erano libri che possedevano i preti per invocare gli spiriti, per fare gli esorcismi. Dice che una volta si trovavano, forse erano i preti stessi a “contrabbandarli” e a venderli di nascosto, ora non si trovano più. Andreis, nel suo libro *Le masche... : i sabba, il diavolo e le streghe nella tradizione alpina*, parla degli *Enchiridion*, testi contenenti “una raccolta di formule magiche sotto forma di orazioni aventi lo scopo di dominare sia le cose non create che le cose spirituali oltre una notevole quantità di pentacoli di origine cabalistica, di consacrazioni e di esorcismi, di incantesimi che vanno dalla difesa contro ogni genere di pericolo sulla terra e sul mare, contro gli assalti delle bestie feroci, contro le tempeste, contro i veleni, e via dicendo; l’obiettivo finale del testo è quello di ottenere, tramite la fede, parte del potere della Divinità al fine di dominare sul regno delle tenebre e di trovare appoggio nelle difficoltà della vita”. M. Andreis, *Le masche... : i sabba, il diavolo e le streghe nella tradizione alpina*, Torino, Ananke, 2009, p. 58.

³² L’“informatrice” riferisce che è un modo per dire “sciocco” o “ritardato”.

disse al fratello: “Oggi c’è la fiera, vai a vendere questo pezzo di tela che a noi non serve. Non venderla però a quelli che parlano troppo, stai attento perché quelli ti imbrogliano”. Il fratello *momò* si mise la tela sotto il braccio e andò alla fiera. Una volta arrivato l’attraversò e alcune persone gli chiesero se volesse venderla. Lui pensò: “Aveva ragione mio fratello me lo diceva che chiacchierano troppo!”. Non rispose e continuò a camminare. Dopo aver girato un po’ per la fiera pensò che c’erano troppi chiacchieroni e se ne andò. Tornando verso casa passò davanti ad una cappella che aveva delle immagini appese che il vento faceva sventolare. Lui le guardò e pensò: “Però, questa gente non parla tanto. Magari comprano la mia tela”. E chiese: “Volete comprare la mia tela?”. Le immagini oscillavano al vento e lui pensò ad un assenso. Quindi lasciò la tela sulla panca vicino alla cappella e se ne andò. Quando tornò a casa il fratello gli chiese se avesse venduto la tela e lui gli rispose: “Sì, ho fatto come mi hai detto, ho venduto a gente che non parlava”. “E i soldi dove sono?”, chiese il fratello. “Mica me li hanno dati”. “E la tela?” “L’ho lasciata là. Mi han solo detto sì, non parlavano”. Allora il fratello andò a recuperarla. Uscendo raccomandò che finisse di “*Mënâ la buà*”, di fare (lett. menare) la lisciva per il bucato, e di dare da bere alla mamma malata nel letto ma di non darle acqua troppo fredda. Tornato a casa chiese se avesse finito di *mënâ la buà* e il fratello soddisfatto rispose che aveva messo il tino sulla slitta attaccata al mulo e aveva *mënâ la buà*, cioè l’aveva portata (menata), per tutto il paese. “A mamma hai dato da bere?”. E lui “Sì, sì. Vai a vedere com’è contenta”. La mamma era nel letto con la bocca aperta ustionata e morta. A quel punto il fratello saggio gli urlò di prendere la porta e di andarsene. Lo gnocco prese la porta sotto braccio e se ne andò. Dopo aver fatto un po’ di strada iniziò a piovere e lui salì su un ciliegio per ripararsi dalla pioggia, sempre con la porta sotto braccio. In breve arrivarono a ripararsi sotto lo stesso albero un gruppo di ladroni con il loro bottino. Fecero merenda e aprirono i sacchi con le monete e i preziosi rubati per dividerseli. Il fratello gnocco doveva fare pipì, prima la trattenne e poi si lasciò andare. I ladroni, sorpresi, si chiedono come fosse possibile che con il sole ci fosse già la rugiada. Dopo un po’ gli scappò anche il resto e la fece. Allora i ladroni, ancora più sorpresi, si chiesero come mai, non solo c’era la rugiada, ma anche la “manna”. Dopo un po’ non riuscì più a trattenere la porta che cadde con un gran rumore. I ladroni, spaventati, saltarono sui loro cavalli e scapparono. Lo gnocco recuperò tutto il loro bottino e tornò a casa dal fratello che non solo lo perdonò ma lo accolse a braccia aperte. I due fratelli vissero così felici e contenti.

Storia del prato dell’asina

Nei primi decenni del 1900, quattro contadini di Fenils decisero di scambiare uno dei prati più alti della zona, chiamato ancora ora il *Pra dla Saoumo*, il prato dell’asina, con un’asina. Avevano messo a garante di questo contratto un certo Beniamino di Autagnes. Dopo qualche giorno iniziarono a ripensare alla bontà del contratto e decisero di scioglierlo. Il problema diventò Beniamino così decisero di ucciderlo. Viveva a Autagnes in una casa che dava sulla strada principale e aveva la camera da letto dalla parte della strada. I quattro programmarono di andare ad ucciderlo una notte di luna piena, spararono il loro colpo e tornarono in paese.

Arrivati all'ingresso di Fenils, alla croce dei morti, dove il prete dava la benedizione ai morti delle altre borgate prima che fossero seppelliti, uno di loro, Gianmarc, iniziò a ripensare a ciò che avevano fatto lamentando l'assassinio con i propri complici. Gli altri temettero in un tradimento e lo stesero a sprangate. Il mattino dopo, il mugnaio di Fenils e Solomiac, uscito di buon ora, trovò il malcapitato rantolante. Tornò in paese a cercare aiuto e lo riportò a casa sua. Intanto Beniamino di Autagnes continuava vivo e vegeto. Infatti, proprio il giorno prima aveva deciso di spostare il suo letto nell'angolo della stalla dove aveva ammucchiato il letame. Quindi, subito si seppe che c'erano stati ben due tentativi di omicidio ma che nessuno era morto. Il *Ciouà Lhaou*, uno dei quattro complici, pensando che i due superstiti potessero fare la spia, prese un ombrello, una bottiglia di grappa e andò nella pineta dove adesso c'è la croce del *Parà* e dove un tempo c'erano gli stagni dove si metteva a macerare la canapa. Verso sera i famigliari iniziarono a preoccuparsi perché ancora non era tornato a casa. Tutti dissero che l'avevano visto andare verso la pineta, così, l'indomani, andarono a cercarlo lì e trovarono l'ombrello galleggiante sullo stagno: sotto c'era *Ciouà Lhaou* morto annegato. Piuttosto che cadere nelle mani della giustizia aveva preferito annegarsi.

La bigotta di Ponte Ventoso

C'era una bigotta a Oulx che di tanto in tanto andava a pregare a Ponte Ventoso davanti alla statua della Madonna con Bambino. Diceva: "Nostra Signora di Ponte Ventoso quand'è che mi farete trovare uno sposo?". Un giorno, un giovanotto che stava pulendo la statua, vedendola arrivare, si nascose dietro la stessa. La signora arrivò e si mise in ginocchio per pregare e disse: "Nostra Signora di Ponte Ventoso quand'è che mi farete trovare uno sposo?", e il ragazzo nascosto con voce in falsetto: "Mai, mai!". E lei, riferita al Bambino: "State zitto moccioso, lasciate parlare vostra madre che ne sa più di voi!"

Storia del pastore Bei

Il pastore Bei, della borgata del Vernin, era un buon uomo capace di fare solo il pastore. La gente gli affidava le proprie pecore e lui le pascolava su per i costoni riportandole a casa la sera. D'autunno veniva ripagato del suo lavoro con i frutti della terra. Andava spesso sul costone che divide Fenils da Mollières, dove c'erano delle baite e prati fertilissimi e verdi. Le pecore, attratte dall'erba rigogliosa, lo precedevano su quei prati facendo danni prima che lui potesse guidarle. I proprietari dei prati lo sgridavano minacciandolo di fargli fare il volo del *Roc Giamburc*. Una sera arrivò in paese il cane senza pecore, del pastore Bei nessuna traccia. La sorella allarmò i vicini che partirono alla ricerca del pastore. Venne trovato solo il giorno dopo ai piedi del *Roc Giamburc* sulla riva del fiume, morto. Lo recuperarono con una scala che rimase macchiata del suo sangue per molto tempo. Non si è mai saputo se sia scivolato o se una mano malvagia lo abbia spinto.

Usanza del 23 giugno, vigilia di San Giovanni Battista

Alla vigilia di San Giovanni Battista, il 23 giugno, si preparavano i falò. Ogni borgata di Fenils preparava il proprio falò cercando di farlo più grande delle altre. Partecipavano alla festa le ragazze del paese e i giovani arrivavano con i bottiglioni di vino per fare baldoria.

Quando il fuoco aveva bruciato tutta la legna e rimanevano solo più i carboni accesi si allargavano su tutta la strada e ognuno faceva il salto dei carboni stessi. Il mattino dopo si facevano passare sugli stessi le bestie. Dicevano che ciò le avrebbe preservate dall'afta.

Il mattino di San Giovanni ci si alzava presto e si bagnavano gli occhi con la rugiada perché preservava la vista. Poi si raccoglievano i fiori, si formavano delle croci con essi e si appendevano sulla porta di casa in onore di San Giovanni. I fiori erano quelli di prato: qualche narciso tardivo, salvia montana, qualche fiore blu, qualche lupino rosso... E non si andava via dalle baite se non c'era la croce di fiori sulla porta.

La storia del nome di Monfol

A Sauze d'Oulx raccontano che Monfol ha preso il nome da un modo di dire. Viveva in quei luoghi, in una grangia, un uomo un po' ritardato che aveva una sorella al Gad. Lei ogni tanto portava da mangiare al fratello dicendo: "*Vaou pourtà da minjà a moun fòl*" (Vado a portare da mangiare al mio folle).

La Madonna di Ponte Ventoso

Al Gad si racconta che quando fecero la ferrovia decisero di spostare a Ponte Ventoso la chiesetta della Madonna dell'Annunciazione posta sul cucuzzolo della montagna. Quando la chiesa nuova fu terminata vi spostarono la statua della Vergine, una statua molto preziosa. La statua però "tornava" sempre nella sua chiesetta originaria. Per tre volte portarono la statua dalla piccola chiesetta sul cucuzzolo alla nuova chiesa e per tre volte la ritrovarono lassù, al suo posto di sempre. Così raccontavano.

L'orco

Sul piano in fondo al Colle d'Ambin, c'è un grosso masso quadrangolare di pietra scura con una grande orma. A San Colombano raccontavano che era l'orma lasciata da un orco che dal Colle dell'Assietta aveva fatto un salto ed era arrivato fino lì.

Le storie su *Cit Pousset*.

Cit Pousset

Alla Beaume raccontavano che una volta c'era un bimbo piccolo piccolo, *Cit Pousset*, che non voleva andare a scuola. Scappò, quindi, nell'orto e si nascose dietro un cavolo. Arrivò una capra e si mangiò il cavolo e insieme il *Cit Pousset*.

La mamma iniziò a cercarlo: “Dove sei, *Cit Pousset*?”. E lui: “Sono qui.”. “Dove?”
“Dentro la capra!”

Cit Pousset

A Bousson del *Cit Pousset* si diceva che mancava di rispetto e faceva i dispetti. Stava nell'erba e un giorno la mucca lo mangiò. Poi, quando si munse la mucca, lui urlò: “Sono qui!”.

Le leggende sull'**eremita**.

Storia sull'eremita/guaritore

C'era un eremita che viveva in diverse grotte sulla montagna della Beaume. Una delle grotte si chiama ancora *Baoumè ed Sant Odrà*. D'estate saliva nei prati in cima alla montagna, al *Pleiné*, e coltivava la segale e le patate. Aveva un cane che gli faceva compagnia. La gente lo riconosceva come guaritore; per esempio, se qualcuno si rompeva una gamba lui la guariva utilizzando della corteccia del salice e della resina, con essi bendava la gamba che si ricomponeva in fretta. Usava dare anche dei medicinali fatti da lui con le erbe. Era conosciuto come *Sant Odrà*, Santo Eldrado. I preti, per queste sue qualità di guaritore, pensando fosse uno stregone, lo ricercavano. Una volta lo portarono in chiesa ad Oulx e mentre era lì entrò un raggio di sole dalla finestra, lui vi gettò sopra il mantello che vi rimase appeso. Da quella volta i preti non lo cercarono più e quando morì lo seppellirono nei sotterranei della chiesa.

La grotta di Sant'Eldrado

Al Gad si raccontava che, dall'altra parte della Dora, c'era la grotta di Sant'Eldrado. E' una grotta molto grande e dicevano che lì viveva Sant'Eldrado; il posto dove lui dormiva, dove metteva la scodella, dove si stendeva il suo cane, tutto è ancora scolpito nella roccia. Andò a finire i suoi giorni alla Novalesa. Sant'Eldrado è il santo patrono del paese di Novalesa.

Storia del Canuto di Baruda

Al Gad si racconta che tantissimi anni fa viveva nel bosco di Monfol un eremita chiamato *Canuto di Baruda*. Aveva la sua casetta su un piccolo ripiano chiamato ancora oggi Pian dell'Eremita. Era composta da tronchi di albero non tanto grossi disposti in modo da lasciare un piccolo vuoto tra le pareti, da riempire di aghi delle piante, per ripararsi dal freddo ed era posta sotto un grande albero, un abete rosso, che la ricopriva completamente. Nelle vicinanze c'era una sorgente d'acqua. Si nutriva di radici che raccoglieva in estate facendole essiccare per l'inverno. Integrava i suoi pasti con qualche animale cacciato con il suo lungo coltello: lepri, pernici, fagiani di montagna e piccoli uccelli. Prima di dormire la sera e prima di alzarsi al mattino diceva sempre la sua preghiera: “Canù De Barud

che Dio te garde e t'agiue"³³. Visse per molti anni su quei monti. Finchè un giorno cominciò a non sentirsi bene, allora decise di scendere a Oulx e di andare dai frati, vicino alla Dora. Bussò alla porta e disse ai frati che voleva essere confessato e loro lo portarono in chiesa. Dalla finestra entrava un raggio di sole, Canuto si tolse il mantello e lo buttò su di esso. A quel punto il frate, sorpreso, disse: "Non posso confessarti, dovresti confessarmi tu!". I frati lo fecero mangiare con loro e lo invitarono a rimanere, ma lui rifiutò. Voleva tornare nei boschi dove era sempre vissuto. Allora gli prepararono un sacco pieno di viveri e glielo diedero. Prima di salutarli Canuto indicò loro dove si trovava la sua casetta, che dal ponte di Oulx si vedeva bene. Arrivato a casa mise il sacco in un angolo senza neppure aprirlo, e continuò la vita di sempre.

Un giorno d'autunno le campane della chiesa dei frati suonarono senza che nessuno le suonasse. Tutti i frati uscirono per vedere cosa stesse succedendo e il priore disse: "Il campanaro dev'essere impazzito!". Ma in quel momento uscì anche il campanaro incuriosito. Allora il priore intuì: "Canuto dev'essere morto!". I frati andarono a casa sua per verificare come stesse e lo trovarono morto nel suo letto fatto di ramoscelli di abete rosso. In un angolo trovarono il sacco così come glielo avevano dato. Con la sua morte la sorgente d'acqua scomparve e l'abete seccò.

Conclusioni

E mi stimerò felice se la lettura di queste povere pagine potrà invogliare uomini di cuore e d'ingegno, a raccogliere minutamente le leggende di tutte le valli [...], mostrandoci il popolo strano visto dalla fantasia dei montanari, e che mette una vita nuova e soprannaturale fra la bellezza dei paesaggi alpini.

Maria Savi-Lopez³⁴

I miti, le leggende, il grande fiume della tradizione formano un grande paesaggio culturale popolato di parole antiche, abitato da voci che si rispondono, da racconti che si fanno eco attraverso il tempo.

Ben consapevoli che la scrittura pietrifica la tradizione e atrofizza la possibilità di rinnovamento incessante delle storie e delle leggende, che è realizzabile solo nelle ripetute *performance* orali, si è cercato, con questa ricerca, di riportare a galla la memoria collettiva, relativa all'ambito del fantastico, cercando di mantenere le qualità del racconto orale. Tutte le interviste, infatti, sono state fatte con l'ausilio di una videocamera che permette di restituire appieno la vivacità e la creatività della narrazione orale. In un tempo successivo verrà prodotto anche un documento visuale per recuperare il piacere dell'ascoltare una storia "raccontata a voce" e anche un po' di quell'atmosfera magica che sicuramente doveva aleggiare

³³ "Canuto di Baruda che Dio ti guardi e ti aiuti".

³⁴ M. Savi-Lopez, *Leggende delle Alpi*, Torino, Loescher, 1889, p. 12.

durante le veglie quando, alla luce delle lampade a olio, della *tée*³⁵ o delle candele, si tessava o filava, ci si corteggiava o semplicemente si stava lì a sentire le storie e le leggende sui *sorcier*, i folletti, le fate, i diavoli, il saper “fare la fisica”, i giganti, gli esseri femminili – come la *Barb gelà* e la *Maire d’la Douira* – che rapiscono i bambini cattivi, ma anche sugli ultimi fatti accaduti in paese o sui racconti riportati dai paesi stranieri in cui tanti abitanti delle montagne erano costretti ad emigrare durante i lunghi inverni alpini, quando i lavori della campagna erano fermi.

Ci auguriamo che questo primo lavoro di raccolta etnografica di storie sul fantastico, sul territorio dell’alta Valle di Susa, possa servire da stimolo per nuove ricerche sul tema e per poter preservare e tutelare, anche attraverso un importante lavoro di catalogazione di beni immateriali³⁶, un patrimonio culturale ancora ricchissimo e vivace. Nella speranza che il paese dei miti continui a sopravvivere e non venga relegato in una landa lontana persa tra il mondo della memoria e quello dell’oblio.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Contes et Légendes de Savoie*, Chambéry Cedex, La Savoie, 1983.
 AA.VV., *Leggende. Riflessioni sull’immaginario*, La ricerca folklorica, n. 36, ottobre 1997.
 AA.VV., *Sauze d’Oulx vecchia e nuova*, Torino, Gattiglia, 1963.
 M. Andreis, *Le masche... i sabba, il diavolo e le streghe nella tradizione alpina*, Torino, Ananke, 2009.
 C. Baccon Bouvet, *A l’umbrä du cluchī. Salbertrand*, Torino, Valodos Usitanos, 2009.
 G. Barberis, *Tra le Alpi del mistero: masche, diavoli e streghe del Piemonte*, Cavallermaggiore, Gribaudo, 1998.
 N. Bartolomasi, *Valsusa Antica*, vol. I, Pinerolo, Alzani, 1972.
 S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
 L. Collino, *Leggende e figure piemontesi*, Torino, Druetto, 1930.
 J. Cuisenier, *Manuale di tradizioni popolari*, Roma, Meltemi, 2001.
 M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
 A. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
 E. Faure, *Arcadia Alpina. Costumi dell’Alta Valle di Susa*, Susa, Piazza, 1926.
 T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1989.
 C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.
 C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1998.
 J. Goody, S.W. Gandah, *Une recitation du Bagré*, Parigi, Armand Colin, 1980.
 C. Joisten, *Le monde alpin et rhodanien, religion populaire, Dauphiné, Savoie, Provence, Cévennes, Valais, Vallée d’Aoste, Piémont*, Centre alpin et rhodanien d’ethnologie, 1977.
 P. Jorio, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1984.
 P. Jorio, *Sereni Santi ignoti. Madonne e Santi dall’immaginario popolare alpino*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1995.

³⁵ Nome occitano con il quale si indica una torcia fatta con un pezzo di legno di pino molto resinoso.

³⁶ Secondo le indicazioni date dall’ICCD, vedi il sito internet: www.iccd.beniculturali.it

- P. Jorio, *Attorno al fuoco. Leggende delle terre alpine*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 2006.
- P. Jorio, *L'immaginario popolare nelle leggende alpine*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994.
- A. mari, U. Kindl, *La montagna e le sue leggende*, Milano, Mondatori, 1988.
- M. Pignatelli, *Un sabba in Alta Valle di Susa. Indagine sui presupposti di un mito vissuto*, relatori Prof.ssa Vanessa Maher e Prof. Giuliano Tescari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Lettere Moderne, Università di Torino, a.a. 1988/89.
- M. Ruggiero, *Storia della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1972.
- M. Ruggiero, *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1970.
- M. Savi-Lopez, *Leggende delle Alpi*, Torino, Loescher, 1889.
- R. Sibille, O. François, *L'Adreyt di Oulx. Il territorio e la storia della comunità di Amazes, Soubras e Vazon*, Torino, ArTeMuDa, 2006.
- R. Sibille, *Guida ai toponimi e alla storia di San Marco di Oulx*, Pinerolo, Alzani, 2004.
- G. Vachet Falco, *Musica in sordina*, Oulx, Editur, 2007.
- G. Volpini, N. Galli, *La casa delle lapidi*, Promenade N. 1 in Val di Susa.
- A. Zampedri, *Magia e leggenda in Valle di Susa*, Sant'Ambrogio, Susalibri, 2002.

L'EREMITA E IL RAGGIO DI SOLE: A PROPOSITO DI UNA VARIANTE DI DRUSACCO. UN'IMMAGINE ANTICA.

ALBERTO BORGHINI

Piuttosto ben attestato risulta in area valdostana¹ ed anche piemontese – ma non solo² – il tipo di racconto che possiamo intitolare dell' 'eremita e dell'indumento sospeso sopra un raggio di sole'.

Leggiamo, a titolo d'esempio, la 'storia' del pastore di Thornalen:

Viveva un tempo a Thornalen, con poche capre, un pastore che conduceva vita da eremita, trascorrendo il suo tempo in preghiera, prostrato su un masso, davanti a una croce di legno fatta con le sue mani: e la gente della vallata diceva che, per il tanto pregare, aveva impresso nella pietra l'orma delle sue ginocchia.

L'uomo non si muoveva mai da Thornalen, salvo che per recarsi a Moron per la messa, ogni domenica e festa comandata, percorrendo un cammino che andava facendosi più greve, di mano in mano che passavano gli anni.

Il giorno che le gambe non lo portarono più in là della roccia sulla quale era solito pregare, l'eremita si prosternò davanti alla croce, offrendo al Signore la pena che provava per non poter essere in chiesa.

Ed ecco che, in un alone di luce, apparve ai suoi occhi un altare, ai piedi del quale, tra un coro di angeli, un sacerdote vestito dei paramenti sacri si accingeva a celebrare il Sacrificio. Così il pastore assistette alla messa, ed al momento della Comunione ricevette dalle mani di un cherubino l'ostia consacrata.

Da allora, ogni giorno di festa si ripeté il miracolo: il suono d'un campanello d'argento annunciava all'eremita l'inizio del rito, ed egli seguiva la funzione ginocchioni sul sasso, con lo sguardo rapito.

Fini che qualcuno sorprese il vecchio in estasi, e volle sapere che cosa contemplavano i suoi occhi. Candidamente, lui raccontò del privilegio concessogli dal Cielo.

La voce in breve si sparse, giungendo sino al vescovo di Aosta.

"Non possiamo permettere che tra i fedeli si diffondano simili menzogne e che un qualunque ignorante si faccia passare per santo", disse il prelato; e convocò in curia il pastore, per ammonirlo personalmente a non raccontare più bugie su pretese grazie ricevute.

Qualche anima buona s'incaricò di accompagnare l'eremita in vescovado, dove un giovane prete lo introdusse in un'anticamera, invitandolo a sedere.

"Dovrete attendere un poco, brav'uomo: monsignore è raccolto in preghiera, nella stanza qui accanto. Non lo si può disturbare, mentre medita sul mistero di Dio", spiegò, guardando con occhio curioso quel "santo" male in arnese, di cui si raccontavano tante fole.

¹ Cfr. T. Gatto, *Motivi leggendari valdostani*, Aosta, ITLA 1979, p. 230 (a proposito di *Una spera di sole* di pp. 195 sgg.). Anche nota 3.

² Si veda il mio *Un indizio di santità: l'indumento appeso al raggio di sole. Un racconto di Forno (Alpi Apuane) e uno piemontese*, in «L'Eco Apuano», n. 6, 1997, p. 21. Sempre per l'area piemontese (alta Val di Susa) R. Sibille, *Della fisica e d'altre visioni*, nell'ambito di questo medesimo convegno. Riguardo alla zona di Agordo cfr. G. Bastanzi, *Le superstizioni delle Alpi Venete con una lettera aperta al Prof. Paolo Mantegazza*, Treviso 1888, rist. Sala Bolognese, Forni 1979, *Le superstizioni delle provincie di Treviso e di Belluno, Le leggende della valle di San Lucano*, in part. pp. 104-5.

Seduto su una cassapanca, nella penombra tagliata da una sfera di sole che penetrava dalle persiane socchiuse, il vecchio tratteneva sulle ginocchia il mantello sdrucito, con le mani che tremavano un poco. Non mostrava impazienza, né pareva a disagio; aspettava tranquillo, senza neppur volgere attorno lo sguardo.

“Sapete perché Sua Eccellenza vi ha fatto venire?”, domandò il pretino, per rompere il silenzio.

Il pastore lo guardò, scuotendo il capo.

“In curia sono giunte certe voci... che si dice partano da voi. La domenica, voi non andate alla messa.”

“Le gambe non mi reggono più.”

“Ma dite di assistervi ugualmente, senza spostarvi da Thornalen.”

“Il Signore mi dà questa grazia.”

“Deve volervi molto bene, per concedervi un tale privilegio. Che cosa fate per meritarglielo, dunque? Come lo pregate?”, domandò il giovane prete. E sorrideva, nell'ombra, pensando ad antifone, salmi, litanie, ed ai libri in latino, greco ed aramaico su cui meditava il suo vescovo, a tu per tu col Signore, nella stanza vicina. “Insomma, che cosa gli dite?”, insisté.

Il vecchio s'illuminò d'un timido sorriso. “Oh, io...” Voleva dire che non sapeva difficili preghiere, che era capace solo di levare le braccia verso il cielo, per lasciare che Dio gli leggesse in cuore. Ma il mantello lo impacciava, nel ripetere il gesto; e così s'interruppe, cercando con gli occhi un appoggio. I raggi che filtravano dalla finestra attraversavano la stanza come una ringhiera vestita di luce. L'eremita vi gettò sopra il mantello. Ed il vescovo, entrando, lo vide sospeso sulla sfera di sole: e cadde in ginocchio, accanto al giovane prete, davanti al vecchio pastore.³

L'attestazione che segue, raccolta assai di recente, riguarda la zona di Pont Bozet, sempre in Val d'Aosta:

La Bourney è una frazione sopra il villaggio di Pont Bozet... e anche lì c'è una leggenda... C'è una pietra particolare che è fatta a forma di due ginocchia... un inginocchiatoio... proprio come se fossero due ginocchia stampate... Si dice che il pastore di La Bourney... sentisse... perché da lì si sentono suonare le campane... qui... perché abbiamo delle campane speciali... questo pastore sentiva suonare la messa... e non poteva lasciare la sua mandria così incustodita... rimaneva lì... però durante la messa si inginocchiava sulla pietra e calcolava alla fine della messa... perché poi alla fine ci sono dei rintocchi di campane... e lui tutto il tempo della messa rimaneva lì in ginocchio a pregare... e insomma il Signore lo ha premiato... cos'ha fatto... ha scolpito nella pietra la forma delle ginocchia... e ci sono due ginocchia... senonché un giorno era una festa... non mi ricordo per che cosa... questo uomo dice: “Bisogna che vada un giorno anche a fare il mio dovere... a confessarmi...”, e allora approfitta e viene alla messa... parte dalla montagna con il suo grande mantello... e arriva... arriva in chiesa, ed era una bella giornata... c'era il sole che batteva sulla finestra... e i raggi del sole, sai che fanno come una riga nella... poi probabilmente ci sarà stata un sacco di polvere... quest'uomo pensava fosse una corda tesa... e dice: “Qui dentro fa caldo”..., si toglie il mantello e lo butta sul raggio di sole... questo mantello rimane miracolosamente lì appeso... perché il Signore lo ha premiato per la sua volontà di venire da lontano... ed è venuto a messa... ed

³ Cfr. T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti della Valle d'Aosta*, Roma, Newton Compton 1991, *L'eremita di Thornalen*, pp. 160 e 162. Si consulti, inoltre, sempre della Gatto Chanu, *Il fiore del leggendario valdostano. Enciclopedia dei motivi e dei personaggi della tradizione narrativa popolare*, Torino, Emme Edizioni 1988, n. 152 *L'eremita di Résy* (p. 103); n. 218 *La Grotta dell'Eremita* (p. 146); n. 262 *Il mantello sul raggio di sole* (p. 176).

ecco addirittura gli ha fatto rimanere il mantello appeso sul raggio di sole... E questo è quello di La Bourney...⁴

Altre testimonianze valdostane raccolte non molti anni fa:

Provehtze è un alpeggio sopra Challand, per andare al colle Dondeuil... E dicevano che lui appendeva il suo mantello nel fascio di luce che entrava... È che c'era uno che non andava mai a messa e allora il parroco l'ha fatto chiamare... non so se una domenica o cosa... e allora è andato in chiesa a vedere il parroco che cosa voleva... e c'aveva il mantello, e il sole entrava dalla finestra e faceva quella scia che la vedi bene... e allora ha appeso il mantello lì... E il parroco non gli ha detto niente... anzi: "Sei più santo di me!". Ce la raccontavano spesso da bambini 'sta storia qui del santo di Provehtze.⁵

Vagot adesso è un alpeggio per le mucche ma una volta era un villaggio e si viveva tutto l'anno. C'era un eremita che ci viveva solo con le capre. Il prete era preoccupato perché non andava mai a messa, e allora è andato su a trovarlo... "È una vergogna, il Signore ti castigherà... Fatti vedere in chiesa, presentati alla messa"... Una domenica il vecchio scese al paese, tutto imbacuccato, con un grosso mantello di drap... Va in chiesa per confessarsi, ma non riesce a entrare nel confessionale perché era troppo vestito... E così si toglie il mantello, ma non sapendo dove appoggiarlo lo appende ad un raggio di sole che entrava dalla finestra. E il prete che vide questo allora si ricredette e lo fece andare in pace.⁶

Mi viene in mente un racconto che ci facevano. Forse me la raccontava papà, di un eremita, e l'ho sentita anche quando stavo ad Ayas a lavorare... Mi sembra che parlavano di un villaggio sopra Estoul, Vagot... Un villaggio o un alpeggio... io non ci sono mai andato... e lì viveva tutto l'anno un uomo un po' solitario... non faceva del male a nessuno, però viveva da solo, isolato dal mondo... Non scendeva mai a valle, si produceva tutto quello che gli serviva... E allora la gente parlava... dicevano che era matto, e soprattutto dicevano che era un po' *barbet*, cioè che non credeva in Dio... E anche il parroco... una volta è andato su perché era preoccupato per la sua anima, perché non andava mai a messa... Non so se gli ha parlato o cosa... Comunque la domenica successiva 'sto eremita è sceso... era inverno ed era tutto coperto con un grosso mantello... È andato in chiesa per confessarsi e voleva togliersi il mantello... Solo che non sapeva dove appoggiarlo e allora l'ha appeso ad un raggio di sole... Sai come sono le finestre delle chiese... strette... e così vedi 'ste lame di luce... E così il prete l'ha visto e ha capito che l'eremita non era un *barbet*, l'ha mandato a casa... l'ha perdonato...⁷

⁴ Informatrice Miranda Glarey, 71 anni circa, di Champorcher, intervistata durante l'agosto 2009 da Matteo Calcamuggi nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località della Val d'Aosta; il fascicolo relativo è disponibile presso il Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), impegnato alla costruzione di un archivio folklorico nazionale.

⁵ Informatori Erminio ed Attilia Janin, entrambi del 1928 circa, di fraz. Barme di Arnad, intervistati in data 4 gennaio 2003 da Francesco Favre nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località della Val d'Aosta; il fascicolo relativo è disponibile presso il Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio.

⁶ Informatrice Giorgina Vicquery, nata nel 1935, di fraz. Estoul di Brusson, intervistata in data 4 febbraio 2000 da Fr. Favre, tesi di laurea, cit.; cfr. nota precedente.

⁷ Informatore Pierino Favre, nato nel 1926, di Brusson, intervistato in data 1 dicembre 2002 da Fr. Favre, tesi di laurea, cit.; cfr. note precedenti.

Veniamo ora al punto che maggiormente ci interesserà sottolineare in questa sede.

Di rilevante importanza mi pare una versione della medesima leggenda raccolta – anche questa assai di recente – in provincia di Torino, e precisamente a Drusacco; relativa stavolta ad un “vecchio eremita” della zona di Talorno. Nel caso in questione, il raggio di sole, cui è “attaccato” il mantello dell’eremita, aveva assunto le sembianze dell’eremita (che non c’era):

Questa è la leggenda del “veju ermita”, cioè del vecchio eremita, leggenda legata alla frazione di Talorno, al fondo della Valle Chiusella, eh... Abitava ai piedi di Talorno un signore che da sempre era... la leggenda è del diciannovesimo secolo, quindi del secolo scorso (*sic*), e dice che questo signore abitava in una frazione, era persona molto riservata seppur molto educata, che non amava molto stare con gli altri, anche se gli altri li accettava ed era sempre cordiale. Un giorno prese una grande decisione, prese la decisione di lasciare questa frazione e di ritirarsi nella parte più alta della valle in modo tale di stare a contatto con la natura, parlare con le erbe, con i fiori, conoscere l’uso delle erbe e dei fiori, e ogni tanto riceveva visite da qualche abitante della frazione che decideva di salire fin dove lui abitava. Nella sua baita riceveva e spiegava a chi lo andava a trovare l’uso di questi fiori, l’uso di queste erbe. Un giorno decise di andarlo a trovare il prevosto, il prete di Fondo. Andò a trovarlo, e il “veju ermita” in modo molto cordiale spiegò la scoperta di un nuovo fiore, la scoperta del fiore che l’aveva chiamato “botton d’oro”, e spiegava al prevosto tutti i benefici che questo fiore aveva per le persone. Il prevosto ascoltò, poi prima di andar via lo rimproverò perché non si faceva mai vedere alle funzioni in chiesa. E... arriva la festa del paese, la festa di San Bernardo, e quindi tutti al suono delle campane arrivano perché c’è la messa del patrono del paese. Tra lo stupore di tutti quanti gli abitanti di Fondo, che allora era un paese molto abitato, ecco che al fondo della chiesa compare la figura di questo eremita, del “veju ermita”. La funzione iniziò, il prete contento... il prevosto... perché il vecchio eremita aveva ascoltato il suo invito... finché la messa finì eh... al fine della messa si girarono per vedere se c’era ancora questo vecchio eremita, ma non lo videro più perché c’era un raggio di sole che era filtrato attraverso i vetri in chiesa e attaccato a questo raggio di sole c’era il mantello di questo vecchio eremita. Tutti si stupirono quando fuori sul... la parte anteriore della chiesa, videro arrivare un giovane che correva trafelato, il quale diceva che qualche ora prima aveva visto sparire verso il Monte Marzo il vecchio eremita con tutte le sue pecore al seguito...

L'eremita non era effettivamente presente durante la messa, era il raggio di sole che aveva assunto le sue sembianze...⁸

Se ne può evincere – mi sembra ovvio – un certo qual ‘processo di identificazione’ fra il raggio di sole e l'eremita stesso. Per un altro verso, e ‘di conseguenza’, si potrà supporre un soggiacente rapporto di equipollenza tra ‘mantello indosso all'eremita’ e ‘mantello sospeso sopra il raggio di sole’, per cui il ‘mantello indosso all'eremita’ sarà, in quanto tale, suscettibile di ‘diventare narrativamente’ il (di trasformarsi narrativamente nel) ‘mantello sopra il raggio di sole’.

Non sarà in sostanza da escludere che la ‘vecenda narrativa’ (o ‘vicenda leggendaria’ che dir si voglia), con il suo specifico evolversi, possa essere il ‘derivato’ – possa essere ‘generata’ – da una ‘preliminare identificazione’, o tendenziale identificazione: fra il sant'uomo e il raggio di sole.

Colgo allora l'occasione per segnalare una antica – in qualche modo corrispondente – ‘immagine dell'anima’.

⁸ Informatrice Ivonne, 60 anni circa, di Drusacco, intervistata durante l'agosto 2009 da Marika Garbo nell'ambito di una tesina-ricerca, da me progettata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte. Una segnalazione ‘marginale’. Come variante rispetto al tipo di racconto qui in oggetto sembrerebbe configurarsi una tradizione quale è questa che segue, a sua volta sentita in provincia di Torino: “Nel gruppo di case sopra Mezzenile, a Case Ciapi, abitava un anziano che era sempre stato buono con tutti, e in paese lo sapevano... era talmente buono che anche la domenica andava ad aiutare i nipoti che erano in ritardo con i lavori su in alpeggio. E però non scendeva mai, e quindi lavorando la domenica non riusciva ad andare a messa... eh sì... il prete si arrabbiava, perché lui era un buon cristiano ma non seguiva le funzioni... e in più era abituato a vivere da solo, e su riusciva a procurarsi tutto quello che aveva bisogno senza scendere giù alla borgata. / E passa il tempo... e passa il tempo... e il prete era sempre più arrabbiato che lui non c'era mai alle funzioni religiose... e a un certo punto il prete decide di prendere provvedimenti. / Informò il prete di Pessinetto, e decisero di andare a fargli visita per rimproverarlo. Entrano nella baita dell'anziano e iniziano a rimproverarlo, e dire tutto ciò che non andava: “Eh, tu, non puoi vivere qui senza mai venire in paese... non è da bravi cristiani... Quando ti confessi?”... e tutte cose così. / E loro continuarono sempre a parlare e rimproverarlo, e lui invece continuava a lavorare senza dire una parola... niente... fino a quando si alza e dice: “Ma voi avete mica più fede di me?!... E datemi una prova della vostra fede, siccome voi siete di chiesa... fate sorgere un raggio di sole dalla terra... per voi mica deve essere difficile”... I due preti allora iniziarono a pregare e pregare... ma nulla... e dissero che era una cosa impossibile... e allora lui si inginocchia e prega: “Ave Maria...”, eccetera... E come all'improvviso, dal pavimento, ecco venire due raggi di luce davanti a lui... alla vista di questo i due scapparono e non tornarono mai più. E lui qualche volta si sforzava di scendere a messa... ma non perché glielo avevano detto, perché voleva lui ed era un buon cristiano” (informatrice anonima, 60 anni circa, di Chialamberto, intervistata durante il novembre 2009 da Flavio Sella nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località dell'Italia). I fascicoli relativi alla tesina-ricerca M. Garbo e alla ricerca F. Sella sono disponibili presso il Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio.

In un passo del *De facie quae in orbe lunae apparet* di Plutarco (28, 943 D) si dice di anime che: «(...) Ensuite, (...) ont l'aspect d'un rayon lumineux (*aktini ten opsin eoikenai*), mais en réalité, en raison de leur nature (...)»⁹.

E si tratta – parrebbe evidente – delle anime migliori e ‘vittoriose’.

Bibliografia

- Archivio del Centro di Documentazione della Tradizione Orale di Piazza al Serchio.
G. Bastanzi, *Le superstizioni delle Alpi Venete con una lettera aperta al Prof. Paolo Mantegazza*, Treviso 1888, rist. Sala Bolognese, Forni 1979.
A. Borghini, *Un indizio di santità: l'indumento appeso al raggio di sole. Un racconto di Forno (Alpi Apuane) e uno piemontese*, in «L'Eco Apuano», n. 6, 1997.
T. Gatto Chanu, *Il fiore del leggendario valdostano. Enciclopedia dei motivi e dei personaggi della tradizione narrativa popolare*, Torino, Emme Edizioni 1988.
T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti della Valle d'Aosta*, Roma, Newton Compton 1991.
T. Gatto, *Motivi leggendari valdostani*, Aosta, ITLA 1979.
Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet*, trad. fr. a cura di Cl. Préaux, in Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique 1973.
R. Sibille, *Della fisica e d'altre visioni*, atti del presente convegno, *Choza da pa creir*, Salbertrand 30 ottobre 2010.
Y. Verniere, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, Les Belles Lettres 1977.

⁹ Trad. a cura di Cl. Préaux, in Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique 1973, p. 147. Si consulti altresì Y. Verniere, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, Les Belles Lettres 1977, pp. 67 sgg.

LE STREGHE TRA MAGIA E REALTÀ: RITUALI DI GUARIGIONE E CREDENZE IN VALLE DI SUSA

LOREDANA MATONTI

Le radici della magia affondano nella Natura dell'uomo e della condizione umana: l'angoscia della morte, il senso di precarietà dell'esistenza, di insicurezza e di debolezza, l'invidia, la gelosia ma anche l'amore, il desiderio di potenza e di ricchezza, hanno portato l'essere umano a cercare soluzioni alternative all'agire quotidiano. Ma chi era la strega? La strega era innanzitutto donna (*"La natura le fa streghe"*¹) ma non una donna comune. Essa possedeva poteri soprannaturali che le derivavano da un patto segreto stipulato con il demonio. Ancora oggi il significato attribuito a strega è retaggio di resti di antiche credenze "tributaria del diavolo", per usare un'espressione che si ritrova nei processi a loro carico.

Essa, vendendo la propria anima al diavolo, e macchiandosi così del più grave crimine, riceveva un dono che si manifestava in svariati modi: conosceva il futuro, i poteri della natura e i principi delle piante di cui si serviva per preparare filtri e pozioni magiche, praticava la negromanzia e leggeva nel pensiero. In virtù del suo potere, compiva malefici a danni di persone e bestiame, avvelenava le acque dei pozzi e dei fiumi, rapiva i bambini e toglieva il latte alle mucche. Inoltre si credeva avesse la capacità di governare il tempo, di procurare morte o malattia, era immune al dolore, aveva il dono della metamorfosi e poteva trasformare sé stessa e gli altri in animale.

Tale figura fa parte del folklore della Valle, benché le leggende e le storie di esse sono protagonista non siano più così diffuse oggi.

Streghe e credenze in Valle di Susa

In pochi paesi della Valle sono ancora vive quelle consuetudini, quei costumi di vita e quelle tradizioni che per anni segnarono il lento trascorrere del tempo. La vita che si svolgeva nel breve limite del paese e della casa è oggi quasi completamente trasformata e certe vecchie usanze sono rintracciabili unicamente sui libri e nei ricordi degli anziani.

Uno dei sistemi più semplici per allontanare le streghe era quello di porre sulla porta di casa alcuni fuscilli in croce, oppure la zappa ed il rastrello incrociati. Il segno della fede infatti, si pensava avesse il potere di mettere in fuga le streghe e le malattie, considerate come provenienti dal "male" ed effetto di infrazione di regole divine. In un manoscritto della valle si legge che la pianta di *Artemisia* era elettiva per tale protezione: la si legava alla gamba intera, così impediva che ci si stancasse nel camminare; messa in alto sulla porta, impediva e scacciava tutti gli incantesimi e stregonerie.

¹ Quest'affermazione è di Jakob Sprenger ed Heinrich Institor (Kramer), due domenicani autori del *Malleus Maleficarum*, celebre manuale di demonologia redatto tra il 1486 e il 1487.

Nei pressi di Condove era opinione comune che le streghe potessero essere viste soltanto in chiesa. Questa facoltà era propria del chierichetto che serviva messa: se al termine della funzione poneva un piede sulla stola del celebrante vedeva le streghe.

In caso di fattura, a Chianocco, il paese delle streghe per antica tradizione, si procedeva fino a non molto tempo fa ad un rito di scongiuro: si ponevano a bollire in un grosso paiolo sette foglie di malva ed altre erbe di cui gli intervistati non ricordano la natura, mentre la donna più vecchia del paese pronunciava alcune formule magiche (non vengono ricordate). Quando l'acqua cominciava a bollire i presenti si munivano di bastoni e battevano sul paiolo: in questo modo il maleficio doveva perdere il proprio effetto. Inoltre nella notte di ognissanti le streghe si davano convegno presso l'antica chiesa romanica di San Pietro e Paolo per il famoso "ballo delle masche".

A Gravere ed a Oulx non solo si soleva incidere una croce sui campanacci delle mandrie per tenere lontano il malocchio, ma per difendersi dal sortilegio, era anche opportuno praticare un rito piuttosto complesso: dopo aver chiuso le porte e le finestre della propria casa, in un vaso di terracotta si mettevano alcuni chiodi di ferro ed un moccolo di cera tolto dalla candela pasquale, dopo che era stata benedetta dal prete, quindi il recipiente andava posto sul fuoco. Quando diveniva incandescente si tracciavano alcuni cerchi nella brace pronunciando determinate formule di scongiuro segrete.

Subito dopo si infrangeva il vaso con una sbarra di ferro e si picchiava sui chiodi con un bastone: gli spiriti del male erano costretti a rivelarsi ed a cedere il proprio potere malefico.

Se si batteva il burro nella zangola e questo tardava a formarsi, voleva dire che era "ammascato": per allontanare il sortilegio si consigliava di gettarvi un pizzico di sale. Era anche consigliabile non fare il burro il venerdì o il sabato, i giorni del "sabba infernale" ovvero i giorni in cui le masche si riunivano (Novalesa).

I vecchi di Bousson raccomandavano di non lasciare esposti all'aria i panni del neonato dopo il suono della campana della chiesa.

Il Simile Magico

Tale principio pervade la medicina popolare e quella rituale in particolare; ad esempio per il rituale dei vermi si usavano dei fili bianchi che li simulano e che spesso venivano tagliati alla fine del rito, a rappresentare la morte degli stessi. È lo stesso principio per cui gli indiani portavano un copricapo di piume d'aquila, in parte per evidenziare le prodezze di cacciatori, in parte per scopi decorativi, ma tale usanza è basata anche sul fatto che la vista, la velocità, il coraggio ed altre qualità desiderabili dell'aquila saranno magicamente acquisite portando il copricapo. Il magico trasferimento del coraggio di un nemico ucciso al vincitore per mezzo dell'ingestione di organi (cuore) spiega alcuni aspetti del cannibalismo.

Tutte queste pratiche sono apparentemente basate sul principio di partecipazione o sull'associazione di idee, un ingenuo uso del principio di causalità, un primitivo post hoc ergo propter hoc.

Primi esempi del trattamento del “simile mediante il simile” possono essere trovati nel papiro di Ebers (1500 a.C.): malattie dell’orecchio trattate con estratti di orecchio, cefalea con testa di pesce, cecità con occhio di suino, calcoli umani nella calcolosi. Terapia del fegato per l’anemia perniciosa nella magia popolare persiana. Altrettanto primitive e spesso elaborate applicazioni di questo stesso principio si ritrovano in molte farmacopee, fino al secolo scorso. L’enumerazione degli utilizzi di materiali del regno animale o vegetale secondo questo principio sarebbe davvero senza fine. La difficoltà di procurarsi “l’idem” (identico) spesso portava all’uso del simillimum (il più simile) che ravvisiamo nei rimedi e nelle credenze curative.

Credenze curative popolari

Ad Avigliana, ancora oggi qualcuno riporta che per curare la “spagnola”, epidemia influenzale diffusa alla fine nel 1918, non esisteva altro rimedio che porre sui piedi dell’ammalato un asciugamano di tela pieno di polenta calda e sperare.

A San Giorio, si consigliava di legare strettamente il mignolo della mano sinistra per fermare le emorragie. A Mompantero per sapere se un ammalato era in pericolo di vita, si soleva presentargli un’abbondante zuppa: se aveva la forza di cibarsene era segno che poteva essere ancora curato, in caso contrario si pregava per la sua anima.

Diffusissima in tutta la valle l’usanza di porre una castagna d’india sotto il cuscino o in tasca per prevenire il raffreddore.

Per il morbillo si riporta una pratica senz’altro basata sul concetto del “simile magico”(in questo caso il colore rosso). In tutta l’alta Valle per il morbillo (senepin) si usava far indossare ai bambini malati delle magliette rosse, li si copriva con delle coperte rosse e o si metteva una tenda rossa nella camera dove si era a letto in modo che la luce filtrasse tale colore, oppure si avvolgevano attorno al lume. Si credeva che ciò favorisse l’uscita esterna del male, per non farlo sviluppare internamente al corpo. Bisognava però fare molta attenzione a non prendere freddo e stare al caldo, oltre ad avvolgere i piedi dell’ammalato in pelli di coniglio.

Il latte delle puerpere veniva impiegato nella cura delle otiti infantili, così come il latte di capra bianca, direttamente spruzzato dentro l’orecchio infiammato (Novalesa).

Pittoresca la cura degli orecchioni: l’ammalato doveva essere coricato con la testa sotto uno sgabello sul quale si sistemava una croce di paglia che subito dopo era troncata di netto con un colpo di roncola.

Per il mal di gola invece, veniva messa intorno alla gola una calza molto sporca o della lana di pecora appena tosata e per scongiurarne il male, in occasione della Candelora, si andava dal prete e si mettevano due ceri incrociati in corrispondenza della gola, si benediceva e si pronunciava una preghiera al Santo protettore, S. Biagio.

In tutta la Valle per l’orzaiolo si soleva poggiare l’occhio affetto e guardare il fondo di una bottiglie o bicchiere contenente dell’olio di oliva.

Nel libro di memorie di Colombano Bernard (1798), è riportata una curiosa ricetta per il malocchio (*remède pour le sorcier*, lo stregone) col sale e vari ingredienti culinari:

...Prendete un po' di "tourmentine" (trementina) e un po' di resina grossa come una fava e dieci gocce di "poi" in croce, dieci gocce di acqua benedetta di Pasqua in croce, dieci piccoli pugni di sale in croce, due piccoli pezzi di alloro in croce, un po' di cero pasquale e sopra un po' di acquavite. Mescolate tutto sopra un pezzo di carta e mettete questo impiastro dietro la schiena finché non è guarito...

Un'altra curiosa credenza della valle, verso metà ottocento, si ritrova nel Manoscritto di Oulx:

...Si dice che se una persona viene ad avere la cattiva circostanza di essersi un po' bruciata da un tuono, bisogna uccidere una pecora o un bue e metterle sopra la pelle ancora calda.

San Giovanni

La notte di San Giovanni è sempre stata pervasa da un senso di magia: ad Oulx all'alba di tale giorno si raccoglievano i fiori di campo misti (es. salvia) e si facevano mazzetti con cui si confezionava una croce di fiori e si appendeva sulla porta di casa. A S. Ambrogio le foglie di noce venivano raccolte prima della messa con ancora qualche goccia di rugiada e messe sulla porta di casa come portafortuna.

In altri paesi si credeva che chi in quelle ore si azzardava ad uscire nei campi per raccogliere le felci metteva a grave repentaglio la propria incolumità fisica, oltre che la salvezza dell'anima, ma in tal giorno erano possibili anche le guarigioni miracolose. Si credeva che l'aglio raccolto in quelle ore ed appeso al collo dei bambini come una ghirlanda avesse il potere di preservarli dalla tenia; i capolini di camomilla dovevano essere raccolti quando bagnati dalla rugiada di questa notte. Il carbone proveniente dai falò di San Giovanni veniva conservato in una scatola poiché avrebbe tenuto lontano raffreddori ed influenze.

A Sauze d'Oulx, all'alba del San Giovanni venivano fatte camminare le mucche sulle ceneri del falò per preservare il bestiame dall'afra epizootica.

Sempre a Oulx si narra una curiosa consuetudine: la notte del 23 giugno si doveva andare a letto e immaginare di andare in alcune località come il Pra-Sarin e Beaume. Sempre nel sogno si immaginavano tante luci, dove si ballava con donne bellissime. Chi comandava tutto era Taifer, il capo, che aveva 3 aiutanti, Merlino, Mezabuto, Tochio, i quali coordinavano il tutto... in sogno si ballava tutta la notte ma ad una certa ora bisognava rientrare nel letto... al risveglio in effetti si sentivano le ginocchia dolenti! per questo bisognava utilizzare un olio orientale da massaggiare. Secondo alcuni nel passato, nella notte di San Giovanni, si mangiavano piatti a base di funghi allucinogeni (ad es. le locali "uriette") quelli che andavano a ballare erano soprannominati i "Sourcier".

Streghe che “guarivano”

A causa dei “poteri” soprannaturali attribuiti loro, il confine tra il concetto di guaritrice e strega è sempre stato molto labile.

La figura carismatica della guaritrice coinvolgeva attraverso i suoi riti la comunità e la famiglia e in questo particolare aspetto la medicina popolare non presenta alcuna analogia con la medicina ufficiale, anche perché le cause delle malattie erano da ricercarsi in elementi esterni che l'ammalato tendeva a personificare, come nella possessione, negli invasamenti, nel malocchio, nelle fatture oppure nella caduta delle sue difese personali. Tra le terapie preventive si sono testimoniati rituali con amuleti, portafortuna, gli "abitini" (sacchetti magici con contenuto ibrido dato dai simboli legati alla religione, es. un frammento della stola del prete o un pezzo della corda di una campana, con chicchi di grano, di riso, erbe miracolose, coda di lucertola), parole magiche o preghiere ai Santi, accompagnate da segni come la croce, che inducendo forti suggestioni nel soggetto, catalizzavano i meccanismi interiori psicosomatici e di conseguenza attivano i processi di difesa dell'organismo.

Alcuni rituali

I rituali magico religiosi di cura si basavano su segni e preghiere perlopiù cristiane, altre volte con formule più profane. Spesso le preghiere per la cura dello stesso male variavano di famiglia in famiglia o di paese in paese ed erano segrete e conservate gelosamente. Pochi i testimoni che le hanno esplicitate. Sapendo il nome del malato la cura spesso poteva esser svolta anche a distanza. Anche in tali pratiche si ravvisa il principio del simile magico.

Rituale per i nervi doloranti

A Rubiana è stato documentato un interessante rituale per segnare i nervi doloranti (distorsioni, sforzi, colpo della strega, nervi accavallati). Per il rituale erano necessari 21 chicchi di grano di frumento, scelti gonfi e di bell'aspetto, una scodella d'acqua. Il chicco veniva tenuto tra pollice ed indice, facendolo roteare tra le dita e poi lasciato cadere nell'acqua. Con il chicco in mano si recitava un *De Profundis*, una volta lasciato cadere in acqua si faceva un segno della croce (guaritore e paziente?) ed uno anche sul piatto in cui avveniva il rituale.

Se i chicchi si toccavano, i nervi erano accavallati; se si toccavano tre grani, significava che c'erano tre nervi accavallati. Se i chicchi andavano al fondo del piatto, significava che i nervi non erano la causa del male. Se non andavano a fondo ma si formava una bollicina d'aria sulla punta e il chicco cadeva in piedi voleva dire che il nervo era malato o traumatizzato. Se non cadeva a fondo, ma comunque si formava sulla punta la bollicina d'aria, in ogni caso era fuori posto. A volte già eseguendo il rituale la bollicina scompariva, segno che il nervo era già andato a posto. Si ripeteva così fino al 21° chicco e poi si diceva la preghiera *45 Pater, 45 Ave Maria, 45 Gloria, 45 Requiem* ad ogni rituale. Se c'erano nervi accavallati o fuori posto bisognava ripetere l'intero rituale per tre volte.

Rituale per i vermi

La medicina popolare ha saputo attivare tutta una serie di rimedi contro i “vermi”: vari vermifughi come il petrolio che veniva somministrato per “spingerli giù”, estratti di erbe dal sapore amaro con la stessa funzione etc. Diffuso in tutta la Valle l’uso delle collane di aglio intorno al collo per non farli “salire” (Oulx).

Un volta fatto ricorso senza successo alle terapie “domestiche”, un considerevole numero di soggetti pareva rivolgersi (ancora ai giorni nostri) a figure specializzate nel “segnare” simile disturbo, al quale la medicina ufficiale sembra non dare molto peso. La cura, ancora una volta accompagnata da ben precise orazioni che variano da un caso all’altro pur sortendo lo stesso effetto (ogni guaritore era depositario di formule e meccanismi verbali differenti, seppur sempre di natura religiosa, che risultano ugualmente efficaci nel loro intento), consisteva in una sorta di rituale magico.

Per “segnare i vermi”, la guaritrice (questo genere di affezione infatti appare nel concreto una specializzazione tutta al femminile) si serviva di un numero sempre dispari di fili di canapa (solitamente cinque o nove), “canapa di una volta”, rigorosamente filata a mano (solo in rarissimi casi sostituita da fibre filate meccanicamente o da filo comune, che risulta però poco adatto per questo scopo), tagliati a mo’ di piccoli “vermi”, in una lunghezza variabile da 5 a 15-20 centimetri; e ancora di un bicchiere, di una scodella o di un piatto colmi d’acqua (in un solo caso impiegata calda anziché fredda). La terapia consisteva nell’immergere uno ad uno i fili, disponendoli quasi sempre a forma di croce nel contenitore d’acqua, accompagnando l’operazione con segni di croce e preghiere. Anche per altre zone d’Italia la speculazione su questa patologia è stata altrettanto intensa e numerosi sistemi di cura a sfondo rituale erano fioriti per debellarla, ma la “segnatura” mediante il filo risulta abbastanza caratteristico della nostra Regione. Tale rito, protetto da segretezza, veniva eseguito solitamente sia in presenza che in assenza dell’interessato e, secondo la tradizione, era il meccanismo diagnostico più preciso per individuare la presenza dei “vermi” nell’organismo. In questo caso infatti, recitando le giuste preghiere, con la mente rivolta a colui per il quale era eseguita l’operazione, sembra che i fili iniziassero ad attorcigliarsi, sollevandosi quasi ritmicamente, con andamento del tutto simile al movimento del verme. Solamente ripetendo le preghiere la guaritrice era certa di eliminare e scongiurare il problema. Ella se ne assicurava ancora tagliando i fili con le forbici al termine dell’esecuzione, bruciandoli in ultimo sul gas o nella stufa. Lavorando sul filo si era convinti di operare automaticamente sul secondo.

Una testimonianza della valle: il filo doveva essere vergine, mai usato in precedenza. Ad esempio si tagliavano 5 pezzi lunghi 5-6 cm, da posare uno ad uno in acqua. Ci voleva una ciotola di acqua ferma, a questo punto il guaritore si faceva il segno della croce e lo faceva anche al recipiente, poi recitava: segno i vermi per... (nome e cognome) in onore della Vergine santissima e di San Firmino e San Crispino (i protettori di questi mali). A questo punto venivano calati sopra l’acqua senza immergerli, facendo attenzione a non smuovere il liquido e ogni volta che si posava un filo, venivano recitati un Padre nostro, un’Ave Maria e un Gloria. Ogni filo doveva esser posto uno sopra l’altro in modo da formare una croce con il

precedente. Al termine, nuovo segno della croce come all'inizio. Sovente succedeva che chi era affetto da vermi, se il risultato era positivo, non aveva più disturbi provocati dagli infestatori. Si consigliava inoltre di mangiare molto aglio (Avigliana).

In un altro esempio la testimone guaritrice, ormai deceduta, aveva segnato i vermi anche al medico condotto del paese, segno della grande fiducia nel sistema ai tempi. Per diagnosticare i vermi si prendevano 11 fili di "rista" (canapa grezza), tagliati a 9-10 cm, una scodella piena d'acqua. Prima di iniziare si recitava una preghiera, il De Profundis, e si ponevano uno ad uno i fili nella scodella recitando il nome del bambino e facendo un segno della croce sul piatto: se il filo andava subito a fondo non c'erano, mentre se si toccavano e si attorcigliavano come se fossero vivi allora i vermi erano presenti. In tal caso questo rituale veniva ripetuto 3 volte nell'arco della giornata a 2-3 h di distanza per farli andare via. Ogni volta i genitori del bambino dovevano recitare 9 Pater, 9 Ave Maria, 9 Gloria e 9 Eterno riposo (Rubiana, fraz Monpellato). Alla fine del rito spesso si tagliavano i fili con una forbice.

Altro sistema: si accendeva un lumino davanti ad un'icona, probabilmente della Madonna e si intrecciavano davanti al lumino dei rami d'ulivo; dopo questo si recitavano delle preghiere per "marchè i verm" (piemontese), Avigliana.

Rituale per la risipola

Era una malattia della pelle in cui la faccia si gonfiava e sullo zigomo appariva una punta come una eruzione rossa: si prendeva un anello d'oro, si faceva il segno della croce (Rubiana, fraz Monpellato).

Rituale per il Fuoco di Sant Antonio

Serviva dell'insalata piena d'acqua, si faceva il segno croce e con la mano destra si faceva il gesto di prendere il fuoco e si buttarlo nell'insalata, lo si faceva almeno 5 volte (Rubiana, fraz Monpellato). Oppure si segnava la malattia davanti un fuoco acceso, e con la mano sulla parte affetta si mimava il gesto di spegnere il fuoco e recitando alcune parole segrete (Rubiana).

Rituale per le verruche

Per le verruche si pelava il salice, si facevano tanti nodi al nastro quanti erano le verruche e poi si sotterrava (Novalesa). Oppure se c'era un morto in casa e qualcuno dei parenti aveva le verruche alle mani, si "accarezzava" il viso del morto con la convinzione che esso se le sarebbe portate nella tomba.

Conclusioni

Le pratiche magiche di guarigione documentate presentano fortissime analogie con rituali testimoniati da altri autori in altre vallate alpine, dall'alessandrino al cuneese, rivelando il comune "principio del simile".

Alcune di esse, seppure raramente, sono praticate ancora oggi.

Bibliografia

- Bosio, *Medicina popolare e pratiche tradizionali di guarigione. Etnomedicina nell'Oltregiogo*, Ente Parco Capanne di Marcarolo, 2004.
- Borrello M.T., *Medicina popolare della Valle di Susa*, Tesi della Facoltà di Farmacia, Università di Pavia, aprile 2009.
- Colombano Bernard, *Memorie del tempo andato*, Exilles, 1798.
- Jean Pont P., 1700-1875. *Manoscritto di Oulx*, Archivio Diocesano di Susa (Trascritto e tradotto in italiano nella tesi di Borrello M.T., *Medicina popolare della Valle di Susa*, Facoltà di Farmacia, Università di Pavia, aprile 2009).
- Macario G., *Parole e Segni che guariscono. Saperi terapeutici in uso in alcune vallate del Piemonte sud-occidentale*, Tesi della Facoltà di Lettere e Filosofia, Laurea in di antropologia culturale ed etnologia, 2008.
- Matonti L., *Dal chicco al pane: credenze, rituali e rimedi nella medicina popolare*, in Atti del convegno, a cura di R. Micali e R. Sibille, *Barbaria. Convegno tra Pane e Teatro*, 10 ottobre 2009, Parco Naturale di Salbertrand, 2009.

UN SABBA IN ALTA VAL DI SUSA: PRESUPPOSTI DI UN MITO VISSUTO

MONICA PIGNATELLI

Noi portiamo i popoli antichi nell'anima, e quando la ragione acquisita in seguito si rilassa, come nel sogno o nell'ubriachezza, essi emergono con i loro riti, la loro mentalità pre-logica e ci concedono un'ora di partecipazione mistica.

Allora, appare l'antico, l'inconscio, nella magica trasmutazione e identificazione dell'Io nella precoce esperienza dell'Ovunque e dell'Eterno.

Henry Miller

Secondo Mircea Eliade¹ il mito, come il racconto folclorico e la leggenda nelle cosiddette società tradizionali, non è una fantasia astratta, ma al contrario una pura e semplice realtà, una storia vera.

In questo senso vorrei considerare la credenza che ho registrato nel 1986 in alta Valle di Susa, riportatami da due anziani valligiani. Intendo, infatti, in questo studio affermare il carattere di "esperienza realmente vissuta" della testimonianza; ciò che i miei interlocutori mi hanno comunicato, e che d'altra parte non ho potuto vivere in prima persona, è per loro reale e si lega ad emozioni profonde che danno un senso alla loro vita: ed è già questo un motivo per parlarne.

Nella mia tesi ho assegnato un valore di documento storico al mito che mi veniva raccontato, e ho cercato di ricostruire la sua genesi, più che cercare di approfondire la conoscenza del "perché" tale credenza sia condivisa da alcune persone, in una società quale quella odierna che disconosce ormai l'aspetto magico e simbolico dell'esistenza.

Una delle risposte possibili è che tale credenza sia diffusa fra un gruppo di persone che potremmo definire marginali all'interno della moderna società, gli anziani, poiché tale conoscenza deriva dall'attaccamento provato da essi ad un certo modo di vivere, legato alla tradizione dei padri, ad un mondo ormai scomparso, mal nel quale si riconoscono.

Molte, del resto, sono le problematiche che suscita il racconto registrato, e numerose sono state qui tralasciate o appena accennate; ma la fondamentale mancanza di fonti documentarie e di tempo materiale mi hanno costretta a lasciare molte possibili "vie" inesplorate.

Venni a conoscenza quasi per caso della credenza qui riportata: un anziano amico di un paese dell'alta Val di Susa un giorno mi raccontò di partecipare ad un magnifico ballo la notte della vigilia di San Giovanni, la notte del solstizio d'estate. Ciò avvenne nel periodo in cui vivevo in alta Valle e, sovente, d'estate mi capitava

¹ M. Eliade, *Mito e realtà*, Rusconi, 1974

di accompagnare alcuni amici al lavoro, che svolgevano nei boschi della vallata. In queste occasioni ho avuto l'opportunità di conoscere molte persone del luogo, giovani e meno giovani. Fra questi ho conosciuto e instaurato un rapporto d'amicizia con i miei due principali testimoni. Solamente grazie alla mia familiarità con persone che erano il *trait d'union* tra la nuova e la vecchia società, ho potuto raccogliere le testimonianze. Tuttavia, la mia conoscenza è rimasta ad uno stadio che definirei superficiale, poiché queste persone difendono la loro peculiarità culturale con un vincolo di segretezza.

I limiti oggettivi su questo terreno d'indagine erano le difficoltà riscontrate nel tentativo di una più approfondita conoscenza del gruppo sociale, dimostrata anche dall'uso nella loro conversazione di un *patois* locale a me incomprensibile.

Notevoli mi sembrano subito alcuni elementi del racconto del mio testimone: la partecipazione *in spiritu* a questo incontro, il magico volo per raggiungere il luogo del ritrovo, e i misteriosi personaggi con i quali gli adepti si intrattengono.

Inizialmente Piero (nome di fantasia per serbarne l'anonimato), - il primo che mi raccontò del ballo - si dimostrò ben disposto a raccontare e a soddisfare il mio crescente interesse verso il suo particolare sapere: "ti dirò tutto quello che vorrai sapere...", mi disse una delle prime volte che gli chiesi di parlarmi del "ballo di Prasserins". Ben presto, però, si rese conto di essersi esposto troppo con quella affermazione, e dopo pochi colloqui si rammaricò di non potermi dire più nulla.

Il secondo testimone, che chiamerò Gianni, si dimostrò invece, dapprima più restio a confidarsi con me - nonostante il medesimo grado di amicizia che avevo con Piero -, ma in seguito fu quello che rispose con maggiori informazioni alla mia indagine; giunse, però, anche lui a porre fine al mio "apprendistato" con le parole: "ciò che ti ho rivelato è circa un terzo del mio sapere...di più non posso dirti...è segreto".

Questa apertura e chiusura di dialogo rappresenta, forse, le soglie di un particolare sapere che, per la sua stessa sopravvivenza, è necessario tenere segreto e precluso ai profani.

Col tempo e la nostra frequentazione, Piero e Gianni sembravano, infatti, prendere coscienza della difficoltà di esprimere il loro sapere, e dei pericoli che comportava una pubblicizzazione eccessiva.

Non sentii, ad esempio, mai più Piero raccontare in pubblico la sua esperienza; anzi, quando per caso ci incontravamo in un locale pubblico, ne parlava ormai sempre a bassa voce, assumendo quasi un fare cospiratorio. Atteggiamento ben diverso dalla scioltezza ed alto tono con cui mi aveva raccontato del ballo la prima volta in una "piola" di Oulx.

Sicuramente la secolare condanna sociale di tale tipo di credenze ha portato a questo atteggiamento di difesa, di segretezza auto protettiva di chi invece le condivide.

Del resto, come dice M. Eliade², con la decadenza del sacro nella nostra cultura, in cui la realtà è quasi completamente secolarizzata, laica, il rapporto tra

² M. Eliade, *Mito e realtà*, cit.

mito e realtà si è capovolto: agli occhi dei contemporanei è una fantasia priva di realtà, "una finzione, un'immaginazione", nelle parole di A. Graf³.

Però, "pur nella perdita di importanza, è forse possibile rintracciare un'eco lontanissima della struttura e della funzione originaria del mito nelle forme che ha preso oggi, nelle sue estreme propaggini: nel racconto folclorico, nella favola, nella leggenda, che a ben vedere portano ancora racchiuso in loro una scheggia di sacro"⁴, in un mondo che ormai lo disconosce.

Anche se, dunque, la desacralizzazione della nostra cultura ha portato a percorrere vie segrete, a mascherare e tenere nascosto un certo sapere, le credenze folcloriche potrebbero conservare frantumi di tradizioni antiche.

René Guenon⁵ al proposito dice: "quando una forma tradizionale è sul punto di spegnersi, i suoi ultimi rappresentanti possono affidare volontariamente alla memoria collettiva ciò che altrimenti si perderebbe; è, insomma, l'unico mezzo per salvare quello che può essere salvato; nello stesso tempo, l'incomprensione naturale della massa è garanzia sufficiente che ciò che possedeva un carattere esoterico non ne sarà spogliato, ma permarrà, come una sorta di testimonianza del passato, soltanto a beneficio di coloro che, in altri tempi, saranno in grado di comprenderlo".

L'oggetto della mia ricerca rimane, infatti, imperscrutabile, proprio per il particolare sapere che lo circonda.

Riconoscendolo come sapere "iniziatico" si definisce di conseguenza il suo carattere di segretezza: sono le caratteristiche stesse di tali particolari conoscenze a determinare l'intrinseca incomunicabilità.

"In fondo il vero segreto, dice ancora R. Guenon⁶, il solo a non poter essere tradito in alcuna maniera, risiede unicamente nell'inesprimibile, che come tale è incomunicabile, e una parte di inesprimibile si trova necessariamente in qualsiasi verità di ordine trascendente; è questo essenzialmente il senso profondo del segreto iniziatico".

Mi scontrai, infatti, con silenzi sentiti come protezione nei confronti dell'attività degli adepti, e con la reale impossibilità di "saperne di più". Incontrai anche molti ostacoli nel tentativo di ampliare il numero dei miei testimoni, per verificare il contenuto dei resoconti dei miei due interlocutori, e di disporre di più voci in proposito. Vidi anche e negata la possibilità di partecipare personalmente all'esperienza, per quanto mi fosse stata paventata.

Tuttavia, nonostante le difficoltà incontrate e la fondamentale mancanza di fonti documentarie, supposi fin dall'inizio che una tale credenza poteva portare racchiuse in sé tracce di tradizioni molto antiche. I miei stessi informatori fanno risalire il loro patrimonio culturale ad un'origine arcaica, proiettandola però in un remoto e sconosciuto passato.

³ A. Graf, *Il Diavolo*, Salerno, 1980.

⁴ M. Eliade, *Mémoire, les promesses de l'équinoxe*, Gallimard, 1980.

⁵ R. Guenon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, 1975.

⁶ R. Guenon, *Simboli della scienza sacra*, cit..

Mi è sembrato, inoltre, notevole di poter attingere a fonti dirette (le testimonianze orali), su un nucleo di credenze ancora vive.

Le vie di interpretazione che mi affascinava esplorare erano due:

in primo luogo, cercare di capire come potesse collocarsi il nostro mito, approfondendo, da un lato le sue caratteristiche specifiche (attraverso i colloqui orali), dall'altra cercando di vedere se fosse isolato o connesso ad altre tradizioni e riti presenti in un'area più vasta.

b) La seconda linea di ricerca era invece quella storico - sociale. Ovvero la ricostruzione del possibile percorso di influenze culturali e religiose delle popolazioni che avevano lasciato un segno più profondo nella cultura valligiana; fra queste, in particolare, si considerano i Catari e i Celti.

Seguendo queste linee, forte anche del prezioso contributo del testo di Carlo Ginsburg⁷, "Storia notturna: Una decifrazione del sabba", uscito proprio negli stessi anni della mia ricerca, ho portato in secondo piano nella mia metodologia di ricerca i modelli interpretativi antropologici, seguendo i quali mi ero avvicinata alla credenza valsusina. Il silenzio dei testimoni e le fonti documentarie disponibili, mi condussero a seguire una linea interpretativa più prettamente storica.

Tuttavia, molte furono anche le difficoltà comprese nel tentativo di dare a ciò che mi veniva raccontato un retroterra culturale, che ne spiegasse la genesi. Numerosi sono, d'altra parte, i limiti consapevoli delle mie interpretazioni; più che dimostrazioni, ho voluto qui formulare delle ipotesi e fornire materiale documentario che potrà servire di base per un'ulteriore fase di ricerca.

I miei testimoni lessero il mio lavoro, trovandolo corretto e fedele ai loro racconti. Sulla mia lettura interpretativa non si espressero mai. Ora non sono più in vita, a loro un pensiero e un augurio che il loro sapere non si sia perduto, ma continui ad alimentare il senso del magico che sempre di più si va perdendo. Non so se la tradizione ancora continui, se si continui a ballare la notte del solstizio con magiche creature in uno splendido prato di montagna, al riparo da sguardi indiscreti e ignoranti, non ne ho notizia...ma sicuramente me lo auguro!

⁷ C. Ginsburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*.

IL LAGO ALPINO NELL'IMMAGINARIO POPOLARE DEL TERRITORIO CHE LO OSPITA. ALCUNI RISCONTRI IN ALTA VAL SUSA¹

DIEGO PRIOLO

Quando in una comunicazione la formalità cede il passo alla spontaneità ed all'immediatezza, non è raro sentire valutazioni su soggetti e situazioni che apparentemente si collocano piuttosto lontane dal cosiddetto pensiero comune. Chi si interessa di folklore e fa ricerca sul territorio non raramente s'imbatte in simili situazioni e se la raccolta di queste testimonianze richiede un impegno non indifferente per evitare perdite, distrazioni su particolari tutt'altro che irrilevanti, condizionamenti culturali a monte e nel rispetto sempre verso chi sta raccontando, altrettanto impegno, se non di più, è poi richiesto nel riportare e nel riproporre ad altri in modo corretto quanto raccolto. Un esempio, sperimentato dallo scrivente dopo aver indagato sulla relazione tra lago alpino e comunità locale, è stato quello nel tentare di rendere consapevole chi gli sta/va di fronte o chi legge/va un suo scritto che questa relazione è stata spesso ben lontana dall'azzurro romantico quasi atteso. Questo stereotipo permea infatti ancora molto la lente di avvicinamento e di lettura di questo soggetto, nonostante la persona sia consapevole del contesto culturale ed economico in cui esso venne elaborato: periodo Romantico, cultura scientifico-illuministica, della dinamica eco-sistemica in cui quel dato invasivo è inserito, del contesto geo-morfologico ospitante, della valenza chimica delle sue acque.

Ma perché questo disagio? La risposta è semplice: il montanaro non aveva gli strumenti e le conoscenze per porre questo soggetto ambientale sotto controllo e i danni che esso provocava attraverso rovinose esondazioni, impoverimento o sparizione delle sue acque, erano tali che potevano pregiudicare il suo stesso futuro. Ma il lago c'era e seppur portatore potenziale di questa minaccia lo si doveva in qualche modo accettare. Un procedimento che richiedeva tempo e soprattutto l'utilizzo di soluzioni che, seppur fantastiche, dovevano essere comunque espressione del vissuto (eventi accaduti, culture passate sul territorio, peculiarità ambientali del posto) della comunità. Queste soluzioni dovevano inoltre essere accettate alla gente del posto in modo spontaneo, e questo presupponeva una convincente redazione di risposta a monte e la scelta di un efficace strumento di veicolazione. E cosa c'era di meglio della leggenda con il suo contenuto fantastico ma strettamente legato al vissuto ed alla realtà del luogo?

Analizzando dettagliatamente queste elaborazioni e nonostante il loro insolito contenuto, aspetto che caratterizza proprio questa tipologia narrativa, si possono infatti individuare apporti, accoglienze e rifiuti da altre culture passate sul territorio, e per certi versi anche il peso diretto ed indiretto che esse ebbero sul vissuto locale. Da qui si evince la complessità della leggenda come pure la sua

¹ Fonti e riferimenti bibliografici: Diego Priolo, *Laghi, Lac, Lau*, Alzani, Pinerolo 2010.

consistente testimonianza etnografico-antropologica di un preciso territorio e/o comunità, con un invito ad accostarsi ad essa tenendo conto che diverse possono essere le lenti di lettura e che spesso un approccio “pluri-lente” può essere quello che più si avvicina ai reali bisogni che furono alla base di questa redazione narrativa... Purtroppo, non raramente, capita che fiaba e leggenda (senza dimenticare/escludere altre tipologie narrative popolari) siano considerate “quasi” sinonimi in quanto si riferirebbero entrambe ad un racconto con qualche “esagerazione” fantastica. In realtà si tratta di due modelli narrativi ben distinti; il primo, ad esempio, non ha una connessione ad un territorio o ad una località precisi. I suoi protagonisti sono stereotipi o tipi, non individui. La sequenza narrativa, considerando il lavoro di Vladimir Propp “La Morfologia della Fiaba” o il sistema di classificazione redatto da Aarne-Thomson², può ritrovarsi uguale o molto simile in entrambi i modelli narrativi, ma sono i riferimenti ed i concatenamenti ad un territorio, ad un preciso evento storico, a persone reali a differenziarli nettamente.

Se il lago alpino si ritrovò rivestito di questo alone di diffidenza e di sospetto, lo si deve per certi versi anche alla poca attenzione, per non dire assenza, rivoltagli da parte della cultura ufficiale e del potere in carica. Esso era infatti di norma ignorato o identificato con il termine generico di lago naturalmente espresso nella parlata locale: lau, laus, lauson, laiet, luset, lai, ecc., tutti riconducibili sostanzialmente al termine latino “lacus”. Quando a partire dal XVII secolo ci fu una certa cartografia “locale”, il suo riporto e/o la sua segnalazione, oltre all’eccezionalità di tale riconoscimento, erano in ogni caso consequenziali solo a dimensioni consistenti e/o ad ubicazioni importanti (in termini di localizzazione sul territorio, strategia, economia, prospettiva viaria). Se poi per qualcuno di loro si segnalava “addirittura” un abbozzo di misura o di giustificazione al suo idronimo, l’informazione così veicolata doveva essere molto importante per l’autorità locale e per la sua valenza territoriale. In questi casi, molto interessante si presenta il confronto tra la motivazione pubblica di tale denominazione e quanto racconta la tradizione locale in merito. Un esempio significativo in alta Val Susa è il lago della Vecchia.

Vediamo ora nel dettaglio la cornice leggendaria di alcuni invasi dell’alta Valle, premesso che anche altri potrebbero essere stati interessati da una simile attenzione, se la memoria si fosse conservata e non andata persa a seguito, ad esempio, dell’abbandono del posto o della sparizione dell’invaso, o... La loro scelta è stata fatta tenendo conto delle differenti tematiche leggendarie presenti; tra quelle assenti, colpisce, visto il peso che ebbe nelle non lontane Valli Germanasca e Pellice, quelle relative alla formazione del territorio con proprio il lago, soggetto modellatore attraverso una sua forte esondazione. Una sorte di mito cosmogonico che per certi versi potrebbe essere riconosciuto indirettamente nella sparizione dei

² Antti Aarne-Stith Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, The Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki 1961. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Bloomington, Indiana 1932-36. Vladimir Propp, *Morfologia della Fiaba*, Einaudi, Torino 1966.

laghi di un tempo e nella credenza che alcuni/o buona parte di quelli ospitati più a monte, fossero in collegamento “sotterraneo” con un grande “mare” di fondovalle, funzione che qualche racconto valsusino riconoscerebbe al lago Grande di Avigliana.

Il lago della Vecchia è ospitato quasi a 2700 metri ai piedi del versante sud-est del monte Giusalet. Un’ubicazione per certi versi appartata ma abbastanza facilmente raggiungibile proseguendo dal rifugio Avanzà, in alta Val Clarea. Si tratta di un invaso di una certa consistenza e profondità, il cui nome farebbe riferimento ad una vicenda contemplata in una leggenda sostenuta indirettamente a sua volta da voci e/o riporti storici relativi a Maria Bona, una nobildonna locale. Costei, con un’offerta di un’emina d’oro, permise la realizzazione nella seconda metà del XV secolo di un canale che avrebbe portato l’acqua del torrente Clarea e del ghiacciaio dell’Ambin a Giaglione. Ella non poté però vedere l’opera conclusa perché, proprio mentre era in visita ai lavori, cadde in un precipizio trovandosi la morte. Nella leggenda, si parla invece di un’anziana donna di Fountani, frazione di Giaglione, che, stanca delle liti nel suo villaggio per l’uso di una preziosa sorgente locale, ed a conoscenza che essa era alimentata da un’apertura nel grande lago molto più a monte, si sarebbe lasciata cadere dentro quest’invaso per ostruire con il suo corpo il buco da cui partiva il condotto che alimentava la fonte. Una tragica morte ricordata da allora attraverso questo conosciuto idronimo. Se il fattore anagrafico e l’identità femminile ebbero il loro peso nell’accoglienza del “presunto” fatto nel vissuto e nell’immaginario del posto, è probabile che ciò sia avvenuto anche perché c’erano tracce latenti nella memoria collettiva locale della cultura matriarcale del lontano passato. Per non parlare della scelta del termine Vecchia per ricordare la protagonista. Un concatenamento di eventi e di situazioni dunque che lasciano intuire che la relazione con questo lago iniziata molto, molto tempo fa non si è ancora spenta.. Una significativa testimonianza etnografica.

Il lago del Moncenisio, naturalmente quello “naturale”, che in ogni caso ricopriva un tempo già una buona parte del tratto in piano del colle omonimo, è l’unico invaso locale che conserva una memoria ferica. Un racconto vuole infatti che una fata visse in una grotta nei pressi delle sue sponde e che la sua presenza fosse percepita da una specie di cinguettio da lei adottato per comunicare. Una modalità comunque non banale né gratuita nel folklore; l’uccello, che di solito compare in questi racconti, presenta delle peculiarità che, metaforicamente parlando, lo innalzano dalla dimensione terrestre ad un ambito superiore, quasi una mediazione tra terra e cielo. Un giovane intuisce chi e che cosa potrebbe star dietro quel melodioso canto, scopre la fata, la convince a mostrarsi e con lei condividerà i suoi giorni nella grotta. Una sequenza narrativa tutto sommato semplice ma che, nonostante questo e/o un’eventuale rielaborazione in chiave romantica, potrebbe conservare attraverso questa presenza riferimenti culturali-religiosi romani e/o gallo-celtici. A sostegno di una “genuina” presenza in loco di un simile personaggio, c’è in ogni caso in Val Cenischia la conservazione di memorie

narrative, con specifiche localizzazioni, di una creatura riconducibile ad una tipologia ferica quale fu/è il/la “farfoulet/a”.

Il lago Colombier, nel territorio di Chiomonte, giace sul fondo di una voragine che si apre dietro una solitaria torre bianca quadrata, un “colombier”, una colombaia, l’unica parte rimasta in piedi di una costruzione che qui sorgeva. Il resto scomparve/sarebbe scomparso invece, inghiottito nella voragine, apertasi improvvisamente, dopo che l’uomo, che qui lavorava, non si era fatto il segno della croce al passaggio di una processione religiosa nei pressi. Solo la moglie, che si occupava in quel momento della colombaia e che si era segnata, ebbe salva la vita. Il lago dunque come punizione divina, probabile rielaborazione ed adattamento in funzione moralistico-educativa dell’impossibilità umana a fronteggiare e gestire un simile soggetto naturale e/o possibile eco “adattata” del grande diluvio biblico.

I laghi delle Monache comunicherebbero, o almeno così si vorrebbe, attraverso la loro denominazione, un riconoscimento affettivo verso delle religiose per il loro ruolo/lavoro svolto nella zona di Exilles-Salbertrand. Considerando il contesto in cui questi due piccoli invasi sono ospitati, con i Forneaux, detti anche per la loro asprezza “i comignoli del diavolo”, che troneggiano sullo sfondo, l’idronimo potrebbe essere stato anche prospettato in un ruolo-funzione di contrapposizione. Senza negare un possibile segno di riconoscimento alle religiose, l’insolita denominazione lacustre potrebbe essere infine o innanzi tutto una forzata italianizzazione di un toponimo originario, quale ad esempio “mount nier” e relativo alla caratteristica cromatica del contesto ospitante. Interessante comunque caso la strumentalizzazione complessiva del caso.

Il lago di Salbertrand è ricordato soltanto da una leggenda, per di più poco conosciuta, di cui un riporto si trova in un lavoro di Michele Ruggiero dedicato alle leggende e tradizioni della Val Susa, Secondo questa fonte, a seguito di una rovinosa frana che aveva ostruito il corso della Dora, si sarebbe formato un lago diventato poi così grande e consistente da determinare addirittura un cambiamento climatico nella zona, con fioriture e maturazioni di limoni lungo le sue rive. Un’immagine riconducibile al mito del paradiso terrestre, tema non raro quando il contesto ambientale è rilevante nel racconto. C’è anche una possibile valenza cosmogonica in questo cambiamento procurato dal lago, ma il fragile ricordo narrativo consiglia una giusta prudenza. Sarà una casualità ma il formarsi poco più a monte, una quarantina di anni fa, di quell’invaso detto poi di Gad o di Pont Ventoux sul versante orografico destro della valle verso Oulx, sembra quasi tenere aperta la porta alla leggenda in questione...

Anche **il lago di Bardonecchia** è sparito da tempo. Esso si estendeva o meglio si sarebbe esteso nella conca che ora ospita l’esteso abitato, trattenuto a valle da una consistente massa rocciosa, volutamente poi “tagliata”, come ricorderebbe la Rocca omonima ben visibile entrando nella località turistica, per svuotare la conca da quell’umida presenza. Di questa impresa leggendaria,

sarebbero stati autori dei Saraceni che, dopo la calata in queste valli, si erano fermati in uno dei valloni locali. Eroi culturali “forestieri” ma in possesso di conoscenze che potevano determinare vistosi cambiamenti sul territorio. A sostegno dell’ipotesi di un lago occupante effettivamente un tempo parte/un’area della conca c’è l’intitolazione dell’antica chiesa “Sancta Maria ad lacum” che nel X/XI sarebbe sorta nei pressi dell’invaso, mentre la presenza saracena in zona è veicolata nell’immaginario popolare attraverso le enormi grotte in quota ospitate lungo i versanti del Monte Seguret.

Il lago Nero, sopra Bousson, frazione di Cesana Torinese è uno degli invasi più meritevoli dell’arco alpino occidentale ad essere etichettato come leggendario. Una fama questa che gli arriva da lontano, sostenendo proprio in questa elaborazione, una sua antica antropizzazione. Il tema specifico di questo palcoscenico lacustre è quello del tesoro che sarebbe qui nascosto sul fondo. Un tesoro consistente, affidato a queste acque profonde e vigilato da una terribile creatura che assaliva con piogge di pietre chi tentava l’impresa. Solo durante la messa di San Giovanni o della notte di Natale, scadenze significative nell’evidenziare la successione di culture in loco e la gestione di quanto esse offrivano in merito alla loro relazione con il lago, il suo potere veniva momentaneamente annullato. Seppur si tratti di un racconto fantastico, l’associazione lago Nero-tesoro non si è ancora del tutto estinta. Fino a non molto tempo fa, infatti, si vociferava e qualcuno vocifera ancora... che alla fine della seconda guerra mondiale, fosse stato qui affondato un carro armato colmo di cose preziose... Al di là di questo eccessivo “aggiornamento” del tema, cosa si conserva in questa “forte credenza”? Una memoria delle offerte votive alle divinità, pratica riscontrabile nella classicità greco-romana e nella cultura gallo celtica, e qui lasciate nella certezza che mai nessuno sarebbe venuto a prenderle? Un’altra peculiarità fantastica di questo bacino sarebbe il suo collegamento sotterraneo con Giaglione, dove sbucherebbe il condotto che parte... dal lago, percorso che un caprone avrebbe sperimentato uscendone incolume. Sull’uscita in questa località non si sono trovate finora giustificazioni di supporto ma, poiché il racconto popolare ha sempre una sua logica, questo vuoto è per certi versi un invito a proseguire la ricerca sull’immaginario lacustre alpino.

COMPARAZIONI E DIFFERENZE TRA ALCUNE LEGGENDE ALPINE NELLA TRADIZIONE DELLA BASSA E ALTA VALLE DI SUSA

DANILO TACCHINO

1 - Nell'origine della leggenda

Due concetti ben chiari presi dal noto antropologo Arnold Van Gennep (Le origini delle leggende) ci debbono accompagnare sempre nell'analisi e nello studio di leggende di uno specifico territorio.

Il primo legato alla genesi delle leggende: " Il fatto reale non manca mai (...) Bisogna accostare a queste leggende quelle la cui veridicità sembra improvvisamente dimostrata da un fatto reale."

Il secondo si collega al sistema di variazione e di trasmissione della leggenda:

Quando, verso l'inizio del XIX secolo, ci si mise a raccogliere dalla tradizione orale ogni genere di narrazioni, fiabe, frammenti di leggende, resti di epopee, incantesimi magici ritmati, tradizioni più o meno storiche, poesie brevi e canti rituali, ricreativi o sacri – ci si accontentò dapprima di presentare i testi, senza preoccuparsi troppo della personalità dei narratori, degli aedi e dei cantori. Al massimo gli studiosi e i ricercatori ritenevano giusto testimoniare, con alcune belle frasi, la riconoscenza dovuta a questa o a quell'altra fonte. L'opposizione incontrata nell'ambiente dei critici letterari, il progresso della psicologia individuale e collettiva, l'accumulo così rapido di materiali di origine popolare e l'interesse crescente del pubblico, provocarono per questi studi prima trascurati o considerati come secondari, un'evoluzione importante. Oggi, ogni ricercatore di materiali popolari che sia veramente cosciente delle esigenze della scienza dà indicazioni precise su ciascuno dei suoi informatori: sesso, età, località di abitazione e di origine, rapida biografia, grado d'istruzione e quadro psicologico.

Questa riflessione ci fa immediatamente comprendere come sia difficile e impossibile unificare le leggende in cui una comparazione di massima serve per identificare le differenze e acquisire nuove fonti che possono portare ad una più attenta analisi del territorio considerato.

Nella distribuzione tematica dei Temi, Gennep ci dice come per la produzione popolare non vi sia dipendenza dalla lingua, né dalla razza e tantomeno dalla cultura.

Se certi temi si diffondono da un capo all'altro del mondo, ce n'è un certo numero, al contrario, la cui diffusione è limitata a uno spazio relativamente poco esteso. Altri sono di tipo strettamente locale. Per il primo caso, si è trovato come spiegazione il fatto che ovunque lo spirito umano rimane identico a se stesso e lavora nelle stesse direzioni su dati forniti dall'esperienza.

Non meno articolata è la sua analisi riguardo alla classificazione per cicli dei temi, per la quale solo raramente ciascun tema si presenta isolato (solitamente un racconto o una leggenda comprende numerosi temi, mescolati tra di loro o giustapposti); e per l'ordine dei temi, la cui comparazione dei temi considerati

isolatamente non può fornire la chiave di tutti i problemi sollevati dallo studio delle letterature che sono dette popolari. È quindi necessario concentrarsi sulla comparazione di alcune combinazioni ben definibili. È quindi sempre più delineato il fatto che:

[...] nel grande patrimonio della tradizione orale, anche quando si analizza quello circoscritto ad un'area specifica, ci si trova d'innanzi ad un'universalità, un bisogno di correlare le vicende, anche la più banale e quotidiana, ad un meccanismo più ampio, ad un sostrato che ci rende consapevoli di rincorrere un po' tutti le stesse mete, sfuggendo le identiche angosce. (Centini, saggio tratto da "Altre leggende della Valle Susa, pag. 101, op. cit.).

Si comprende quindi quanto siano numerose le aperture all'approfondimento che la leggenda suggerisce, risultando un materiale estremamente vario e articolato, entro il quale è possibile scorgere la presenza di un universo in continua espansione capace di raccontare anche molte cose sul nostro presente parlandoci del passato, o di un tempo mitico in cui gli uomini sapevano discorrere con la natura e le sue rappresentazioni autentiche, o suggerite dai giochi dell'immaginario. (Centini, pag.107, op. cit.).

2 - Temi e luoghi della leggenda alpina

La leggenda alpina come è noto si incentra principalmente sulla Montagna, comparendo all'interno di narrazioni spesso e piacevolmente fiabesche. Il particolare arricchimento dei dettagli, crea una relazione particolare tra il personaggio e l'ambiente, tanto che la montagna è protagonista insieme all'eroe, in un contesto chiaro e tangibile, in cui la collocazione e la nomenclatura è precisa e reale.

Questa narrazione, è però legata a due elementi che nell'apparenza possono sembrare inconciliabili, e cioè la realtà del fatto "deformato" dall'invenzione fantastica, che però non è arbitraria. Ciò che appare immaginoso è presente come circostanza effettiva e non apparente, rispettando i tempi nella coerenza di gesti ed eventi, in modo tale che leggenda e la storia divengano un tutt'uno.

Come ci ricorda La Gatto-Chanu:

[...] pur seguendo la fantasia montanara, strade archetipe parallele; particolarità geografiche, situazioni storiche, suggestioni paesaggistiche e connotazioni etnico-culturali caratterizzano localmente i motivi comuni." (T.G. Chanu, Saghe e leggende delle Alpi, Newton, 2002).

Nella geografia prettamente montana, troviamo nella leggenda alpina luoghi prettamente arcadici, naturali e selvaggi: dove troneggia l'acqua, il ghiaccio, la roccia, le forre e i burroni, le boscaglie, le fitte foreste di alberi secolari, prati verdi e colmi di fiori. I temi sono un po' più complessi. La Gatto-Chanu nel suo testo sulle saghe e leggende alpine ne identifica otto: la Montagna sacra, i culti cristiani (l'antica Mater, la vergine nera), rocce scavate dall'acqua e scolpite dai graffiti, la simbologia del bosco, le grotte incuneate nel cuore nascosto della montagna, l'uomo selvatico, le entità fantastiche delle alpi (gnomi, nani folletti, elfi della luce e delle tenebre, fate, eredi delle ninfe, orchi, draghi, streghe, diavoli ecc.) e i

purgatori alpestri, ovverossia luoghi alpini come aree di espiatione per gli spiriti dei morti.

La più datata opera della M. Savi Lopez (1889, op cit.) invece ne indica diciotto: fate alpine, la caccia selvaggia, demoni alpini, draghi e serpenti, fantasmi, fiori alpini, leggende sulle campane, montanari e letterati, folletti, dannati, fuochi fatui, alberi e spiriti dei boschi, le regine delle nevi e gli spiriti dell'acqua, le streghe delle Alpi, leggende sul paradiso terrestre, leggende di origine storica, leggende sui castelli, e laghi alpini.

Si denota quindi come sulle montagne si rinvenivano preziose e importanti oltre che variegate "reliquie del passato", le cui leggende, bellissime nella loro narrazione poetica, oppure semplici e commoventi nella loro descrizione reale e bucolica, possono riesumarsi ad un livello più fruibile e ampio, dopo lunghe ed estenuanti ricerche. Si deve però supporre, che purtroppo, molte di quelle che potevano avere una importante valenza storica attraverso le loro lontane origini, sono state irrimediabilmente perdute e cancellate col passar dei secoli.

3 - Comparazione analitica di alcune leggende dalla bassa all'alta Valle

Nella comparazione (cioè: mettere a confronto), bisognerebbe stabilire una regola scientifica di legame delle regole e delle credenze che portano a rendere simile un fatto dello stesso contenuto in un luogo diverso seppur culturalmente omogeneo. Difatti possiamo dire che molte leggende della Valle hanno un significato ed un contenuto simile, sebbene diversificato dagli usi e dai costumi collegati alle singole diversità territoriali dei tre settori della Valle: La bassa, molto vicina alla piana, la media, che segna la centralità in cui la civiltà si sponde, e l'alta, dove il significato del vero luogo alpino segno dell'altitudine, prende piede a regime incontrastato.

Gli esempi qui sottoriportati, debbono intendersi soltanto come indicativi di un rapporto di diversità culturale legata per lo più a microdiversità territoriali che culturali in senso stretto.

3.1 - I monti delle leggende della bassa Valle, al Rocciamelone, il monte più alto, al monte Thabor di Bardonecchia e al monte Genevris sopra Oulx, nell'alta Valle.

Molte sono le leggende legate sia alla preistoria sia al diavolo e alle streghe, lupi mannari e dannati, che interessano luoghi montani, e ben precisi come quelle riferite al Monte Musinè, il primo monte della bassa Valle. Sono state tutte raccolte dalla giornalista Giuditta Dembech, nel suo libro specifico sul Musinè. Si racconta di splendidi graffiti scolpiti su uno spuntone di roccia che affiora dal terreno nella cosiddetta zona sterile o radioattiva, che si trova già ad altezze elevate, verso la vetta. Zona dove la vegetazione non riesce a crescere. Sulla parte superiore di questa roccia vi è incisa una specie di capanna, un serpente ondulato completo di occhi, ed un sole graffito in alto, dove soltanto la parte superiore è segnalata con i raggi. Vicino a questa roccia, un poco più in basso, ne troviamo un'altra di color

nero, dove su una delle sue pareti vi è incisa una scena di caccia, con un uomo che tende l'arco contro un animale che gli sta correndo contro. Più in alto verso destra vi è una canoa con due uomini, uno reclinato verso il basso. Vi è infine di nuovo il ricorrente segno dell'astro solare.

Sulle streghe, troviamo racconti nella zona vicino a Milanere. I vecchi raccontavano che le streghe si riunivano in un bosco vicino nell'ultima notte di aprile, per festeggiare l'arrivo di maggio, il periodo del rigoglio naturale. Queste streghe uccidevano delle rane, e dopo averle torturate per farle gracchiare, le buttavano nel torrente. Doveva essere un rito che serviva per propiziarsi un'estate piovosa, ed allontanare così il grande pericolo della siccità.

Altra superstizione dei valligiani era riferita ad una caverna, che si trova sulla stradina che da Milanere conduce a Casellette. In quell'antro dovevano aver preso dimora molte persone del passato. All'esterno, rovesciata nell'erba vi è un grosso macigno, che si dice servisse a chiudere l'antro. La grandezza di questo macigno più che a misura d'uomo sembra a misura di Ciclope, ed è arduo spostarlo con la sola forza fisica umana. Sempre nella zona di Milanere, si parlava di un rifugio alle pendici del monte, dove viveva un lupo mannaro, essere orrendo che usciva nelle notti di luna piena ululando alla ricerca di cibo. Sembra prediligesse il sangue caldo degli esseri umani che attaccava nascondendosi vicino ai sentieri che servivano ai valligiani per rientrare alle loro dimore. Per quanto riguarda il Diavolo, si raccontava che una notte fece arrivare in volo da ogni lato della Valle, molte grosse pietre e poi sputandoci sopra aprì dei buchi. All'interno vi mise le anime dei dannati da lui catturati, che venivano sepolti dalle pietre sino alla cintola, e solo le braccia incatenate emergevano. Questi stranissimi ammassi di pietre si possono vedere su uno dei pianori intorno a Sant'Abaco. Il racconto leggendario ancora ci dice che in alcune notti battute dal vento, si sentirebbero le urla strazianti dei dannati provenire da quel luogo maledetto.

La quantità di leggende che compongono la storia del Rocciamelone, il monte più importante sopra Susa, nella media Valle, ne caratterizzano l'atmosfera, e sono una testimonianza molto chiara del linguaggio di questo monte, fatto di simboli radicati nell'uomo e nella sua cultura. L'urlo del vento che colpisce le antiche e millenarie pietre quasi a ferirle, il rumore della valanga che precipita a valle, i versi sinistri degli animali notturni, diventano perciò dei suoni misteriosi, colmi di antiche presenze e di mostruosi esseri che si rifugiano in caverne profonde, buie e misteriose.

La leggenda più famosa su questo monte ci racconta che in un periodo imprecisato un misterioso re, conosciuto come Romuleo o Romolo, nascose il suo enorme tesoro sulla sua vetta. La scelta di questo luogo era dovuta al fatto che soltanto su queste pendici montane questo re trovava sollievo dai dolori prodotti dalla grave malattia che lo perseguitava (forse lebbra o elefantiasi). Molti furono coloro che tentarono di recuperare questo immenso tesoro, andando incontro ai pericoli della montagna ed ai suoi spiriti dannati, ma senza risultato. Verso la fine del X secolo ci provò Ardoino, detto Glabrione, Marchese di Avigliana, Susa e Torino. Con una processione di chierici e prelati, che cantavano inni sacri per

esorcizzare il monte dagli spiriti del male, si inerpicò sulle sue pareti, ma senza risultato.

Un'altra processione vide questo monte nel 1358, ad opera del marchese Bonifacio Rotario d'Asti, che nel settembre di quell'anno per un voto effettuato durante la prigionia in Terra Santa, portò sulla vetta un trittico d'argento dedicato alla Vergine. Ora una copia di questo trittico è conservato nel Duomo di Susa, mentre l'originale è al museo diocesano. Questo pellegrinaggio innescò una tradizione popolare ancor oggi in voga, che porta molti pellegrini ogni anno sulla vetta per venerare la madonna e chiederne l'aiuto.

Un'altra singolare narrazione che arricchisce ulteriormente l'aura magica e inquietante di questi luoghi, si rifà al suo ghiacciaio, dove pare siano sepolte le anime di pescatori della Valle.

Un'altra leggenda narra di un montanaro persosi in un profondo crepaccio del grande ghiacciaio. La moglie sconsolata, ma fiduciosa nella fede verso il marito e la madonna, fece un solenne voto in cui avrebbe offerto ogni giorno una grossa pagnotta e una bottiglia di buon vino per il sostentamento di un povero, sino a che il marito non fosse tornato. Oltre un anno passò senza che vi fosse traccia del marito, ma la donna continuava a perseguire imperterrita il suo voto. Un bel giorno, una spedizione di montanari sentì un lamento nei pressi di un dirupo nel ghiaccio e con somma meraviglia vi trovarono l'uomo, intirizzito ma in buona salute. Una volta salvato, egli raccontò che la sua buona sopravvivenza era dovuta a una donna vestita elegantemente con un velo nero sul viso, che ogni sera lo raggiungeva nella sua glaciale prigionia portandogli una grossa pagnotta e una bottiglia di ottimo vino.

All'ingresso della Valle Susa, nella zona definita dai romani "Ad Fines", e "Chiuse Longobardorum" nel periodo dell'alto medioevo, troviamo alla sinistra orografica della Dora, il monte Caprasio (o monte delle Capre) e più avanti il già citato Musinè (o monte degli Asini), e alla destra del corso d'acqua, adiacente al Caprasio, troviamo il monte Pirchiriano o "Porcarianus" (Monte dei Porci), denominato anche "fuoco del Signore", termine meno conosciuto, che deriva dal greco. Alla sua sommità, svetta ad un'altezza di circa 900 o 1000 metri in maestosa magnificenza, il complesso della Sacra di San Michele, una delle abbazie più antiche e ricche di storia che ha il Piemonte.

Un primitivo santuario paleocristiano dedicato a San Michele Arcangelo, era presente prima della costruzione della Sacra nel X secolo, poi ristrutturata pesantemente nel XII.

Questa chiesa primitiva del X sec. è il soggetto della leggenda che vede il vescovo di Ravenna, San Giovanni Vincenzo, deciso a vivere di eremitaggio, dopo aver avuto un'esperienza che lo fece ricredere sul suo ruolo di vescovo, avendo rifiutato la cresima ad un ragazzo che morì poco dopo.

Questo Santo giunto sulla sommità del monte Caprasio, iniziò a costruire una chiesetta in onore dell'arcangelo Michele, ma sospendendo i lavori per la notte, ritrovava il giorno dopo i lavori spostati sulla sommità del monte adiacente, il Pirchiriano. Comprese allora che il volere divino richiedeva che la costruzione della chiesa avvenisse su questo monte. Infatti una notte vide uno stuolo di angeli

che illuminavano a giorno quella porzione di valle, e smontavano la costruzione sul Caprasio, riportandola sul Pirschiriano. A costruzione ultimata, l'eremita invitò il Vescovo di Torino Amizzone perché venisse a consacrarla, e nella notte precedente alla consacrazione sarebbe apparso nel cielo un gran fuoco che illuminò a giorno la chiesetta, mentre l'altare era stato splendidamente addobbato dagli angeli del Signore, e una fulgida stella si era affissa sopra il tetto della chiesetta stessa.

Si dice che Amizzone, alla vista di quel prodigio, decise di riconoscerla come autonoma, liberandola dalla sua giurisdizione.

A Nord dell'Abazia, si notano i resti della torre, dove una leggenda dice che si gettò la bell'Alda, nel XVII secolo, per sfuggire ai soldati di ventura che volevano ghermirla, rimanendo illesa perché salvata dagli angeli. Ella però convinta di essere per sempre protetta, si ributtò una seconda volta, soltanto per dimostrare la sua grandezza, ma questa volta gli angeli non intervennero e il suo corpo si sfracellò brutalmente sulla rupe.

Questa leggenda, ebbe una prima versione trascritta dal Gallizia nel 1699 (*Breve racconto del tempio e della badia di San Michele della Chiusa*).

Nel XIX secolo venne ripresa da numerosi autori, sino a Edoardo Calandra che la rielaborò nella sua novella: "La bell'Alda" (Torino, 1884).

Attualmente la Sacra è divenuta simbolo della regione Piemonte.

La conclusione quasi scontata che ne deriva dalla storia di questo monte è quella che lo identifica come un monte angelico e santo, ma andando a scavare tra le storie e le leggende meno conosciute, ne troviamo una ambientata nel 1721 e portata alle stampe nel 1872 da P. Riva, che descrive delle connotazioni in cui viene rappresentato il diavolo. Difatti la "*leggenda del diavolo e la croce*", è ambientata sul monte Pirschiriano, e interessa un padre rosminiano. Padre Clemente, una dolce fanciulla, Rosina, il diavolo, e il luogo dove vi è una croce detta Croce dell'Ora, "(...) *sulla via che da Sant'Ambrogio mette alla Chiusa, proprio dirimpetto alla Croce dell'Ora*" (P. Riva, prologo, par. 11. Op. cit.)

Nella storia descritta con sapore ottocentesco e tardo romantico, si svolge il dramma di una bella fanciulla tacciata di diversità per via di problemi fisici e di salute, che incontra il diavolo nelle fattezze di un bel giovanotto che ha un compito da svolgere, e lo confida a Rosina:

[...] Due volte all'anno, nella notte di Santa Croce e nella notte dei morti, io vengo imprevedibilmente a mantenere la mia parola, cioè a svillaneggiare, a vituperare, ad abiurare quella Croce, che doveva essere, secondo la profezia di mia madre, la mia salvezza. E ora vengo appunto a rinnovare il giuramento d'essere fedele allo spirito cattivo: domani a mezzanotte io sarò là... al mio dovere [...].

La croce dell'ora, è la rappresentazione simbolica della famosa croce vista dall'imperatore Costantino contro Massenzio, ed in quell'area (detta dell'ora perché si diceva che era stato udito un grido anonimo identificato come: "Ecco l'ora"), erano state rinvenute delle monete romane, di cui una era stata confezionata a medaglia, e indossata da Rosina. L'epilogo della leggenda è triste e salvifico nello stesso tempo. Dopo una notte di tregenda e di forte burrasca, il padre Clemente ritrova sotto la croce dell'ora, travolta e abbattuta dalla furia degli

elementi, il corpo di un giovane sconosciuto ben vestito, e a dieci passi il corpo esaminate di Rosina, che aveva al collo la sacra medaglia. La voce del popolino raccontò che Rosina fosse stata accettata da Dio come sacrificio, per liberare il monte dalla maledizione del diavolo.

In alta Valle, troviamo leggende che interessano il Monte Thabor sopra Bardonecchia, e il monte Genevris sopra Oulx e il monte Orsiera il quale è collegato a molte leggende sulle fate.

Per il monte Thabor è rimasta negli annali una leggenda che narra come sulla cima la cappella esiste da tempo immemorabile e la gente vi affluisce in pellegrinaggio da tutte le vallate francesi e piemontesi. Ma nel 1694 la cappella di Nostra Signora dei Sette dolori sul Thabor era stata interamente distrutta. La domenica precedente la festa di San Bartolomeo di quell'anno, trentatré muli portarono il materiale per ricostruirla. Guidava l'opera il reverendo Girolamo Andrè parroco di Melezet. Nel 1860 il tifo penetrò nelle case del paese, corse voce di porre speranza nel soccorso di N.D. di Monte Thabor. Si era nel rigore dell'inverno. Il consiglio comunale di Melezet fece allora voto perpetuo di fare ogni anno una processione al Monte. Il voto approvato dalla diocesi fu registrato il 10 dicembre del 1860. Il flagello cessò per incanto. E da quell'epoca, ogni anno al 16 luglio Melezet va in processione alla cappella per ringraziare Nostra Signora. (Racconto orale di don Masset, parroco di Melezet del 1956.)

Per il Monte Genevris invece (il quale si trova sopra l'abitato di Sauze D'Oulx ad un'altezza di 2536 metri s.l.m.), si racconta di una leggenda collegata alla presenza immemore di un tempio dedicato all'antico Dio celtico Albiorix, il dio delle altitudini, poi trasformato nel culto delle Matrone. La leggenda narra di come quel luogo sacro fosse il collegamento verso la divinità. Una leggenda quindi di sapore mitologico e arcaico. Esiste Anche un'altra leggenda di sapore storico settecentesco. Si racconta che un certo Cournud Bourud, fu l'unico soldato francese che riuscì a salvarsi nel 1747 alla battaglia dell'Assietta, montagna della Val Chisone non lontana dal monte Genevris. Questo soldato riuscì a fuggire ed a nascondersi in una grotta dalle parti del Genevris, e cominciò a vivere da eremita convivendo con gli animali selvatici del luogo come i lupi, tanto che imparò a comunicare con loro. Un dì decise di tornare nella comunità umana, ma venne rifiutato e deriso, avendo egli timore, tanto che fu difeso dai suoi amici lupi contro gli uomini che lo rifiutarono. Decise quindi di ritornare nella grotta nascondendo tutte le sue ricchezze nelle profondità dell'antro, che ancor oggi attendono di esser ritrovate.

3.2 - Leggendarie città nel mito di antichità perdute

Nei pressi del Rocciamelone vi è anche il favoloso enigma della saga sulla ciclopica città di Rama, che racconta la presenza in tempi remoti di un villaggio persosi nei fumi del tempo, fondato attorno al 6000 a. C. da un giovane druido di nome Rama. Questo druido si recò in oriente acquisendo nuovi e profondi insegnamenti spirituali che portò al suo ritorno nel suo villaggio. La leggenda ci dice che doveva essere un grande iniziato, e che una notte mentre dormiva sotto una quercia, ricevette l'indicazione del rimedio da utilizzare per guarire il suo

popolo che stava soffrendo e morendo di gravi epidemie. Consisteva in un particolare infuso di vischio, che salvò molti degli abitanti di questa mitologica città dell'antichità sepolta nel mistero. Le ipotetiche località che gli storici e gli archeologi presuppongono deputate, secondo le leggende, ad essere state i luoghi in cui la città sia sorta, sono due. Una si trova tra i paesi di Caprie e Novaretto, e l'altra sulle alture tra Bussoleno e Bruzolo. Questa leggenda ha il sapore profondo della ricerca archeologica di un sito fantastico perduto, secondo il mito atlantideo. Esiste però in alta Valle, vicino a Chiomonte, il sito archeologico, riscoperto verso la seconda metà del XX secolo, della Maddalena- Ramats, dove sono stati rinvenuti interessanti reperti in grotte e balme, di antichi manufatti e resti umani dell'uomo dal periodo protostorico sino al periodo preromano. Non esiste una leggenda precisa che possa collegare il luogo, ma il concetto che una leggenda di valle, sebbene non specifica del territorio deputato identifichi un mito che in qualche modo indica una civiltà perduta, lascia spazio ad ipotesi che collegano il vissuto della valle in periodi antichi a noi sconosciuti e sicuramente non inventati, ma appunto mitizzati.

La leggenda racconta come questa città avesse ampi e lunghissimi portici che si estendevano per circa 30 chilometri, terminando sulla riva destra della Dora Riparia. Questa città era il centro di governo di un'immensa megalopoli, abitata da una razza di caratteri morfologici diversi da quelli classici dei celti e dei liguri montani. La pelle doveva essere molto scura, il carattere fiero, il fisico molto resistente ed immune al freddo ed ai malanni, per via di una cultura medica misteriosa, scomparsa insieme al disastro finale di un cataclisma che sconvolse in tempi remotissimi la valle e spazzò via questa enigmatica città.

3.3 - Leggende fantastiche: dalle streghe, agli orchi, dai folletti alle fate

Sul territorio della Novalesa, vi è la leggenda di una fata che si chiamava "Sposina", la quale fece innamorare un bel giovane valligiano di Ferrera Cenisio che la volle sposare. L'unica regola imposta fu quella che mai il suo sposo dovesse appellarla fata o faja, secondo la lingua del posto. Ebbero due bei bimbi e la loro storia familiare sembrava fosse perfetta e senza ombre, quando un giorno per un futile disaccordo, il marito la chiamò fata con fare spregiativo. Da quel momento la donna sparì e il marito si trovò solo a tirar avanti la famiglia. Soltanto alla sua assenza lei ritornava per accudire i figli, ma soltanto fin che furono piccoli e indifesi, poi quando furono cresciuti, sparì per sempre.

Esiste anche la storia degli orchi e i giganti di Chianocco e Foresto, in media valle, collegata alla immensa struttura delle rocce e delle marmitte che, nel pensiero popolare ha collegato la presenza di esseri enormi e incredibili, dovuto anche alla particolarità del territorio accidentato e di difficile raggiungimento.

Sulle streghe della Val Susa le storie e le leggende si sprecano.

Fate e streghe, secondo la tradizione, sono la stessa cosa. Creature magiche, dall'aspetto spesso incantevole, che, a pensarci bene, si comportano in modo molto "terreno": sono buone se le trattiamo bene e non diamo loro fastidio e vengono chiamate faje, se invece le offendiamo o le scacciamo possiamo solo prepararci a ricevere un loro maleficio (le masche).

Le streghe sono molto permalose, per cui occorre sempre trattarle con i guanti se non si vuole essere bersaglio del malocchio.

Se lascerete una scopa fuori dalla finestra, il mattino seguente, sicuramente, troverete il cappello di una strega impigliato nei rametti di saggina. In quella notte, infatti, le streghe scendono in volo dai loro nascondigli per visitare le case in cerca dei doni che i valligiani lasciano per loro sui tetti.

I valligiani attribuiscono alle masche incantesimi spesso fantasiosi. Per tenere lontane le "ancelle del diavolo" ed i loro malefici, vi sono tantissimi espedienti e ogni paesino ha le sue usanze "magiche".

In tempi lontani, i contadini usavano mettere fuori della porta della cascina, prima di coricarsi, due fuscelli di legno a mò di croce, oppure la zappa ed il rastrello incrociati. A Gravere e Oulx, due paesini della media e alta Valle, generalmente si usava incidere sui campanacci dei capi mandria una croce, ma era in uso anche un altro antimalocchio molto più articolato. Ci si chiudeva tutti in casa e si sbarravano porte e finestre. Poi si prendeva un vaso di terracotta in cui si mettevano chiodi di ferro e la candela che era stata benedetta il giorno di pasqua. Quindi il vaso veniva posto sul fuoco finché diventava incandescente. A questo punto, tracciando alcuni segni sulla brace, bisognava pronunciare una formula magica. Quindi si frantumava il vaso con una spranga di ferro mentre i chiodi venivano battuti con un bastone di legno. Dopo questo rito gli spiriti maligni fuggivano via dalla casa e dalla famiglia portando con sé tutti i sortilegi scagliati su cose e persone.

A Bousson, una suggestiva borgata di Cesana, le giovani mamme non lasciavano mai i panni dei loro neonati stesi fuori dopo l'Ave Maria: potevano sopraggiungere le masche e lanciare qualche cattivo incantesimo.

A Chianocco, si usava mettere a bollire in un paiolo sette foglie di malva e di altre erbe, quindi la donna più anziana del villaggio doveva pronunciare una formula magica. Quando l'acqua incominciava a bollire tutti i presenti muniti di bastone dovevano percuotere il paiolo finché tutti i sortilegi venivano annullati.

Ci sono anche tantissimi racconti legati al cibo: uno dei più conosciuti è legato al burro.

Il burro, una volta era considerato un cibo prezioso. Per produrne pochi etti occorreva molta crema di latte. Il burro non si produceva mai di venerdì o di sabato, perché erano i giorni preferiti dalle streghe per i loro sortilegi. Se capitava che tardasse a formarsi si diceva che fosse "ammascato" ovvero stregato. Qual'era l'antidoto? un pizzico di sale dentro alla zangola (un recipiente cilindrico che si usava per fare il burro) era in grado di cacciare la stregoneria.

3.4 - Leggende sui Saraceni in Valle

L'Abazia della Novalesa, sulla strada del passo del Moncenisio, fondata nel 726 d.C. dal patrizio Abbone, è ritenuta uno dei più splendidi esempi della cultura europea dell'Alto Medioevo. Si dice che addirittura San Pietro giunse in quel punto e vi piantò una croce, accanto alla quale sorse una piccola chiesetta a testimonianza delle ferventi conquiste spirituali dei soldati di Cristo: *Nova lux* o *nova lex* (nuova luce), da cui sembra derivare il nome dell'abazia della Novalesa. In questa abazia

visse il monaco Waltario, un nobile che decise di abbandonare la sua vita avventurosa e mondana per votarsi a Cristo, e la leggenda dice che per ben tre volte mise in fuga i Saraceni. Raccontiamo anche il miracolo qui avvenuto dovuto a Sant'Eldrado, abate del monastero, a cui è dedicata la bellissima cappella affrescata del cenobio, tutt'ora visitabile. Si dice che questo Santo fu chiamato dai monaci del luogo per liberare la terra infestata da terribili serpenti. Egli li convinse a seguirlo, chiudendoli in una buia e tenebrosa grotta con il divieto assoluto di uscire da quel luogo. Esiste anche il masso di Sant'Eldrado del quale si dice che il monaco si addormentò e lì vi rimase per trecento anni.

Il tema gioca molto sullo stereotipo, tra gli elementi reali di una storia lontana, ma trasformati dalla fantasia, in quanto i documenti scritti tramandati hanno una valenza nel contenuto con una matrice interpretativa collegata appunto alle credenze del tempo. La Valle nell'alto medioevo è stata territorio di forti scorrerie saracene durate alcuni secoli, tanto che in bassa Valle vicino a Borgone, nel luogo definito attualmente "Maometto", molti reperti di origine antica, celtica e romana, furono attribuiti ai Saraceni, come l'edicola in pietra riscontrata in un masso di fattura morenica oggi attribuito ad una antica deità romana (Giove d'olicheno), ma precedentemente identificata come Maometto, dal fatto che i primi valligiani rientrati in Valle dopo la cacciata dei Saraceni vi trovarono questa edicola che non era rimasta alla memoria dei tempi. Una leggenda nata dall'oblio del ricordo e dalla reinterpretazione della storia.

3.5 - La leggenda dei peccati di Avigliana e quella de: "L'colombè" di Chiomonte: differenze comparative.

Una delle leggende della bassa Valle è legata alla presenza dei laghi di Avigliana, in cui si narra come nel loro fondo vi fosse il nucleo originario del paese. La storia si collega all'arrivo in paese di un ramingo pellegrino, povero e malnutrito che chiedeva l'elemosina, ma l'Avigliana antica era conosciuta per la malvagità e la freddezza dei suoi abitanti, tanto che tutti lo denigravano e lo deridevano. Solo una vecchietta anch'essa povera che viveva di stenti lo accolse nella sua capanna per la notte, e divise con lui il misero suo desco. Il giorno dopo quando la vecchina si svegliò si trovò d'innanzi uno scenario apocalittico. Il paese era stato inghiottito in un profondo baratro trasformato in due laghi. Solo lei si era salvata perché la sua casetta era un poco più elevata e fuori del paese. Quel ramingo pellegrino da lei ospitato altro non era che un messo del Signore mandato per verificare la malvagità degli Aviglianesi e punirli per la loro corruzione.

Non diversa nella sua costruzione logica è la leggenda di Chiomonte nella zona dove staziona la seggiovia del Pian del Frais, dove si trovano ruderi antichi. Vicino ad un laghetto. La leggenda narra come sino a pochi anni or sono la tradizione volesse il passaggio della processione annuale su quel terreno, dove vi era una fattoria abitata da una coppia di contadini. All'arrivo della processione, la donna che si trovava nella piccionaia (l'colombè), interruppe le sue incombenze e si fece il segno della croce sollecitando il marito, il quale invece intento a lavorare la terra, non le dette credito maledicendo la processione ed addirittura bestemmiano il Signore. Subito dopo il passaggio della processione però, la

collera divina si scatenò in tutta la sua potenza, facendo sprofondare il campo dove lavorava l'uomo e parte della magione, lasciando intatta solo la piccionaia dove era rimasta la moglie. Dal baratro formatosi cominciò a zampillare acqua di sorgente che presto formò un lago. Come la vecchietta di Avigliana che aveva avuto pietà, anche la donna di Chiomonte si salvò per la sua riverenza, ma non quelli che come gli avigliesi ed il contadino, avevano dimostrato di essere insensibili ed egoisti verso la carità umana e verso il rispetto dovuto al divino. La morale delle due leggende è la stessa: chi antepone il suo interesse individuale alla venerazione verso Dio e all'attenzione pietosa verso i più deboli, prima o poi pagherà il fio della sua scriteriata azione.

3.6 - Differenze comparative tra La leggenda dell'orso di Mompantero, e quella dell'orso di Salbertrand e le leggende sulla "Ius primae noctis" di San Giorio e Cesana.

La leggenda dell'orso di Mompantero, paesino sopra Susa nella media Valle, racconta come nella borgata di Urbano dominasse da lungo tempo un feroce e sanguinario orso che sbranava chiunque incontrasse per la via. I pastori timorosi e angosciati chiesero aiuto a dei cacciatori i quali dopo una battuta alquanto lunga e difficile ebbero la meglio sull'orso. La leggenda poi si trasformò in folklore locale tanto che ogni anno nel mese di febbraio viene rappresentata la caccia all'orso. Un'altra leggenda sugli orsi la troviamo a Salbertrand, nell'alta Valle, la quale racconta come un montanaro trova un grosso e nero orso d'innanzi al suouscio attratto dal buon odore del pane che stava sfornando, ed egli per lo spavento e la paura prese una grossa pagnotta fumante e la tirò all'orso sperando che pago dalla fame se ne potesse andare, ma di colpo voltandosi al posto dell'orso vide un uomo, che gli raccontò come per una maledizione era stato trasformato in orso, e che ora, grazie al suo gesto la maledizione si era dissolta. L'uomo allora riconoscente, offrì del denaro al montanaro e se ne andò, dicendo come il profumo del pane fresco donato con bontà, possa essere miracoloso. Si nota tra queste due leggende che, sebbene l'elemento del racconto (significante), sia univoco, la morale e il significato, siano molto diversi.

Nella leggenda dello Jus Primae Noctis, di medievale origine, in cui il feudatario richiedeva come pedaggio l'esclusiva della prima notte di nozze per i suoi servi della gleba, troviamo nella bassa Valle a San Giorio, e nell'alta a Cesana, la medesima leggenda con il medesimo epilogo. Il feudatario tiranno (il conte Bertrandi a San Giorio e Desorus Rosolano a Cesana), ucciso nella rivolta del popolo ormai non più disposto a tollerare un simile sopruso.

Bibliografia

- E. Calandra, *La leggenda della Bell'Alda*, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2000.
M. Centini, *Stregoneria in valle di Susa e dintorni, un viaggio tra storia e tradizione*, Susalibri, Susa, 2006.
M. Centini, *La spada e il ballo. Rito, tradizione e simbolismo delle danze armate*, Susalibri, Susa, 2007.
M. Centini, *Guida insolita del Piemonte*, Newton Compton.

- M. Centini, *Il piccolo popolo*, Laura Rangoni, 1997.
- M. Centini, *L'uomo selvatico*, Mondatori, Milano, 1992.
- M. Centini, *Guida ai misteri, ai segreti, alle leggende e curiosità del piemonte*, Newton & Compton, Roma, 1999.
- G. Dembech, *Il Musinè*, L'Ariete, Torino, 1983.
- A. Fenoglio, *Storia e leggenda dei tesori nascosti nei castelli piemontesi*, Il Punto Piemonte in Bancarella, Torino, 1970.
- T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Newton Compton, Roma, 2010.
- T. Gatto Chanu, *Saghe Leggende delle Alpi*, Newton Compton, Roma, 2002.
- G.M. Maritano, *Il Rocciamelone racconta*, Susalibri, 1996.
- M. Minola, *Rocciamelone, tra storia e fede*, Susalibri, 2008.
- P. Riva, *Il Diavolo e la Croce*, Tipografia G. Bruno e C., Torino, 1880.
- M. Ruggiero, *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Piemonte in Bancarella, Torino, 1970.
- M. Savi Lopez, *Leggende delle Alpi*, Loescher, Roma, 1889.
- D. Tacchino, *Altre leggende della valle di Susa*, Susalibri, Susa, 2007.
- D. Tacchino, *Torino: Storia e misteri di una provincia magica*, Mediterranee, Roma 2007.
- D. Tacchino, *La Stele: I Celti, le Alpi, Annibale*, Il Punto Piemonte in bancarella, Torino 2006.
- A. Van Gennep, *Le origini delle leggende*, Xenia, Milano, 1992.
- P. Vate, *Le Terre Fantastiche*, Alzani, Pinerolo, 1997.
- A. Zampedri, *Leggende della Valle di Susa*, Susalibri, Susa, 2002.

L'UOMO SELVAGGIO: VIAGGIO INTORNO A UN MITO DELLA MONTAGNA

MASSIMO CENTINI

Nelle varie tradizioni alpine, l'Uomo Selvaggio è una sorta di essere primordiale, vive quasi sempre ai limiti della civiltà e i suoi atteggiamenti, rispetto all'"uomo civile", sono caratterizzati da una notevole diffidenza. Uno strano incrocio tra un uomo e un animale, è il protagonista di tante leggende delle Alpi, da occidente ad oriente; occupa una posizione importante nei carnevali, dove spesso impersona l'inverno.

Guardando all'interno della mitologia alpina, scopriamo che l'Uomo Selvaggio viene indicato come "eroe culturale", cioè colui che ha insegnato qualcosa di fondamentale alla genti montane: arte casearia, agricoltura, attività mineraria, ecc.

Poi, dopo aver trasferito quasi totalmente i propri segreti ai pastori e ai contadini, fugge nella montagna o nel bosco (perché vittima degli scherzi e dell'incomprensione dell'uomo civile), da cui non farà più ritorno.

Il mito dell'Uomo Selvaggio, nell'ambito delle diverse tradizioni, si pone come esponente dell'alterità che ha sede nella Natura, con tonalità che vanno dal trickster all'eroe culturale, alcune delle sue peculiarità sono state mutate da figure "altre" in sospensione tra realtà e fantasia: il boscaiolo, il carbonaio, ecc.

Il modello simbolico espresso da questa figura si affermò nella letteratura cortese, mantenendo poi la sua autonomia culturale in particolare nella tradizione popolare orale.

L'Uomo Selvaggio vive al di fuori del consorzio umano e di conseguenza si contrappone a ogni imposizione che gli giungerebbe da tale situazione. Per accentuare questo suo *status* di selvatichezza è tradizionalmente rappresentato irsuto, vestito di pelle e armato di clava, depositario di conoscenze culturali dispensate *ab origine* agli uomini.

Dal 1985 sono sulle tracce del mito dell'Uomo Selvaggio, ho rincorso il riverbero dei suoi gesti, ho percepito l'eco del suo mito nelle incerte affermazioni dei pastori, ho avvertito la sua presenza nei racconti sulle creature del bosco, nell'eco mitica che è ancora viva in numerose espressioni del folklore.

Il mito dell'Uomo Selvaggio è molto semplice, essenziale nella sua struttura basilare¹; ma nello stesso tempo risulta difficile da accettare, in quanto propone un'immagine senza tempo, destinata a mettere in crisi il nostro antropocentrismo, imponendoci continuamente di riflettere su quei parametri evolutivi che abbiamo elevato a emblema delle certezze vitali.

Nelle varie tradizioni, l'Uomo Selvaggio è una sorta di essere primordiale, caratterizzato da un forte antropomorfismo, vive quasi sempre ai limiti della civiltà e i suoi atteggiamenti, rispetto all'"uomo civile", assumono diverse connotazioni: in genere prevale l'emarginazione, o l'autoemarginazione.

L'Uomo Selvaggio, generalmente, è considerato l'iniziatore di alcune attività fondamentali per le singole microeconomie in cui di fatto svolge il ruolo di eroe culturale.

Ma, dalle narrazioni del folklore montano si evince che, dopo aver insegnato agli uomini le diverse tecniche di cui era depositario (arte casearia, agricoltura, attività mineraria, ecc.), l'Uomo Selvaggio fugge nell'ambiente naturale, perché vittima degli scherzi e dell'incomprensione dell'uomo civile.

E così, sulla base della ben nota dicotomia Natura/Cultura, l'uomo civile relegò definitivamente nella periferia quello strano essere non più uomo ma non ancora animale.

Dai materiali folklorici raccolti sul campo (tradizione orale - nella prevalenza -, maschere, feste, rituali stagionali), l'Uomo Selvaggio risulta contrassegnato da alcuni stereotipi:

a) è considerato il primo abitante delle Alpi;

¹ Ricordiamo che il termine selvaggio è utilizzato convenzionalmente tenendo conto di alcuni aspetti fondamentali:

nelle fonti (orali e nella tradizione letteraria) sul mito qui studiato i termini selvaggio e selvatico sono spesso considerati sinonimi;

la cultura osservante non scientifica (ma non solo) risente ancora del peso dell'interpretazione antropologica arcaica che spesso usava indiscriminatamente selvaggio, barbaro e primitivo;

la definizione dell'altro richiede spesso il ricorso a termini d'identificazione che pongono nitidamente in rilievo le differenze evidenziate dalla cultura.

Come i termini primitivo e barbaro, anche selvaggio è stato - ed è - oggetto di discussione tra gli scienziati sociali, e il suo utilizzo, in ambito scientifico, è andato via via riducendosi. L'affermazione di tale apparato terminologico è stata alimentata dall'esperienza occidentale che sulla scia dell'epistemologia evoluzionistica, si serviva di quelle aggettivazioni per identificare le società non ancora pervenute al modello di civiltà comunemente definita.

Secondo la lettura della cultura dei "selvaggi" fornita dai primi antropologi, le genti altre, pur vivendo nello stesso tempo degli osservatori (più evoluti) non erano invece nella stessa "epoca" e nella stesso "stadio di sviluppo". In quest'ottica i "selvaggi" non erano visti come persone con una loro cultura e portatori di un ben preciso adattamento, ma risultavano "sopravvivenze" di un tempo passato: le loro istituzioni e i loro modi di vita parevano quindi destinati a scomparire subendo il progresso della civiltà.

Questo tipo di atteggiamento è anche rinvenibile nelle interpretazioni di chi vede nell'Uomo Selvaggio non una figura mitica, ma la memoria storica di gruppi umani fermi sul piano evolutivo.

b) è un maestro dell'arte casearia, dell'apicoltura, delle tecniche minerarie, o di altri sistemi collegati all'economia delle singole aree in cui si rintraccia la leggenda;

c) ha insegnato agli uomini canti e proverbi;

d) si è allontanato dagli uomini civili perché non è stato accettato e in più occasioni è stato da loro deriso. Adattamenti recenti della leggenda imputano la fuga dell'Uomo Selvaggio ad altre cause:

1) l'uomo civile ha occupato la sua terra;

2) ha paura delle trappole per i lupi;

3) ha paura dei trattori;

e) vive di prodotti della natura di cui conosce tutti i segreti;

f) solo in casi abbastanza rari è allevatore, comunque è considerato un pastore molto bravo;

g) possiede uno stanziamento fisso (riparo sottoroccia, baita abbandonata, grotta, ecc.) spesso inaccessibile per l'uomo civile;

h) non è pericoloso e quasi sempre fugge quando incontra un uomo;

i) si avvicina quando sente cantare una donna;

l) sono rare le leggende che lo descrivono cattivo; al limite il suo comportamento rimanda al modello del trickster;

m) in qualche caso il suo comportamento lo avvicina alle mitiche figure di nani, elfi, ecc.;

n) esiste anche una Donna Selvatica (e non mancano gruppi familiari).

Va ricordato che in alcune fonti si narra che l'Uomo Selvaggio abbia intenzionalmente voluto rivolgersi agli uomini per svelare loro alcune delle sue conoscenze come ringraziamento per aver ottenuto riparo durante le fredde notti d'inverno, in un "tempo delle origini", lontano e perduto nelle memorie.

Il monitoraggio evolutivo che ci impone una riflessione sull'Uomo Selvaggio in gran parte determina la nostra consapevolezza dell'alterità, della diversità, stigmatizzando una separazione tra i livelli dell'umano creati arbitrariamente.

Le sole leggende sul mito dell'Uomo Selvatico, ci hanno abituato a facili interpretazioni che, tra eroe culturale e capro espiatorio, propongono un'ottica di lettura non sempre affidabile sul piano antropologico.

Il ruolo dominante è dato da un mito che in qualche modo tende a sacralizzare anche un fenomeno profano quale quello dell'Uomo Selvaggio. Un mito che assegna a una creatura impossibile una funzione ambigua, contesa tra positivo e negativo, tra probabile e improbabile. Gli strumenti storici, come quelli della ragione, da soli non possono capire la figura del selvaggio in sé: c'è qualcosa di diverso, un sottile bisogno di assegnare a un essere che di fatto sorge dentro di noi, l'espressione dell'"Altro", di qualcuno che in effetti certifica la nostra centralità.

Fra i documenti mitologici che possono offrire uno dei più antichi riferimenti al tema qui indagato, va citata l'*Epopea di Gilgamesh*, in cui il selvaggio Enkidu viene descritto "aspro" e con capelli "come quelli di una donna". Il suo corpo "era coperto di pelo arruffato come quello di Sumuqan, dio del bestiame. Era ignaro

dell'umanità, nulla sapeva della terra coltivata. Enkidu si pasceva d'erba sulle colline assieme alle gazzelle, con le bestie selvatiche si appostava presso le pozze d'acqua; dell'acqua gioiva in compagnia dei branchi di animali selvatici"².

Accanto alla descrizione tracciata nell'*Epopoea di Gilgamesh*, così ricca di elementi che rimandano a numerosi motivi rimasti pressoché invariati nelle leggende del selvaggio, troviamo un ulteriore contributo in Daniele, che racchiude nella storica figura di Nabucodonosor l'aspetto più ricorrente dell'essere silvestre: "la sua abitazione fu colle bestie e colle fiere (...) e si cibò di fieno come un bue, e dalla rugiada del cielo fu cosperso il suo corpo tanto che i capelli crebbero come penne delle aquile e le sue unghie come gli artigli degli uccelli" (4,22-30).

Inoltre, nel *Genesi* troviamo la figura di Esaù (letteralmente "mantello di pelo"), fratello gemello di Giacobbe, descritto come "rossiccio che nacque con un peloso mantello" (25,25).

Ma le creature della mitologia antica che più delle altre presentavano un aspetto riconducibile al modello dell'Uomo Selvaggio, sono gli esseri silvestri, spesso divinizzati e considerati profondi conoscitori dei misteri della natura. Il loro ambiente era il bosco o la foresta, e in questi spazi trovarono una naturale amplificazione delle loro potenzialità innate, traendo ulteriori elementi significanti che hanno condizionato le riletture in chiave folklorica.

Gli "Spiriti dei cespugli" dell'America meridionale o i "Signori del bosco e della preda" degli Indiani d'America, per esempio riflettono effettivamente il primitivo modello mitologico dell'essere silvestre amico-nemico, divinizzato e possessore di potenzialità negate all'uomo comune. Ulteriori testimonianze della persistenza di figure mitiche di radice classica nel folklore popolare sono ravvisabili nel Lesy dell'Europa orientale, una creatura dei boschi coperta di peli con un occhio solo e gambe caprine. Indubbiamente il riferimento al satiro e al centauro è abbastanza evidente, anche nella interpretazione delle mitologie dell'Est, in cui simili esseri trovano una notevole simbiosi con l'ambiente, che naturalmente si presta ad amplificare le istanze della creatura in esame.

In Jugoslavia, in Grecia e in Albania i concreti riferimenti ai Fauni e ai Silvani della classicità sono ancora vivi nel cosiddetto "popolo delle capre", che ricalca gli atteggiamenti del trickster ed è noto per la sua incontrollata passione per il vino.

Queste antiche divinità della natura sono dunque state chiamate in vari modi e dalla loro primitiva posizione sono lentamente decadute, vittime del vortice demonizzante ed esorcizzante del cristianesimo.

Il protagonista indiscusso, il predecessore assoluto dell'Uomo Selvaggio, da cui trovarono origine successive varianti e trasformazioni, è il dio Pan. Divinità dei pastori e delle greggi, quasi una sorta di antropomorfizzazione della natura, Pan ebbe molte personificazioni nelle diverse generazioni divine del mondo classico. Il nome deriva probabilmente da *paon* (colui che pascola), ma nella mitologia era anche chiamato "sporcaccione dal pelo lucido"... Simbolo degli appetiti sessuali

² *L'epopea di Gilgamesh*, a cura di N. K. Sandars, Milano 1986, pag. 87.

irrefrenabili, Pan era spesso raffigurato con attributi caprini e con il tipico zufolo (la siringa) che ne ha accompagnato l'effigie fino ai giorni nostri. Malgrado gli aspetti negativi, era sempre disposto ad aiutare i cacciatori e chiunque si fosse trovato in difficoltà.

L'uomo-capro, con la sua inarrestabile sessualità, simboleggia la forza generatrice della natura, che nelle corna trova un ulteriore elemento per sottolineare la sua innata potenza virile. L'aspetto non troppo attraente non fu comunque un limite per il dio dei pastori, e le innumerevoli conquiste di ninfe che costellano la sua esistenza sono indubbiamente un valido motivo di conferma. Questa strana creatura, per metà animale e per metà uomo, non ha perduto totalmente la sua originaria collocazione nella memoria della cultura umana: e se, sotto un certo punto di vista, alcuni suoi atteggiamenti sono entrati a far parte dell'immagine e del simbolismo dell'Uomo Selvaggio, il ricordo forse più vivo di Pan si ritrova in una figura tipica della religione cristiana, il diavolo. I piedi caprini, le corna, la folta peluria e la coda sono attributi ricorrenti della divina creatura silvestre dell'Arcadia, che da "sporcaccione dal pelo lucido" è stato trasformato in Signore degli Inferi ed eterno tentatore del genere umano. Basti pensare all'arte cristiana, per individuare la forte influenza del tema iconografico silvano all'interno delle tante rappresentazioni infernali inserite nell'iconografia dell'Occidente medievale.

Ad esempio, nel 1233, papa Gregorio IX promulgò una bolla in cui si diceva che nelle riunioni sabbatiche Satana normalmente si presentava come un uomo coperto di peli con caratteristiche riconducibili al *wild man* tedesco³.

Le connessioni certamente determinano tutta una serie di atteggiamenti negativi, che influenzano profondamente il processo interpretativo attuato intorno alle creature figlie della natura selvaggia e del bosco, in cui ancora non era entrato il bene luminoso della nuova religione.

Il reperimento del modello Selvaggio all'interno della tradizione culturale antica è, in effetti, un'operazione non difficile che trova origine nelle fonti bibliche e attraverso il mondo classico procede, con andamenti diversi, fino al Rinascimento.

Senza alcun dubbio vi sono evidenti connessioni tra Silvani, Satiri, centauri e il "nostro" Uomo Selvaggio alpino, che si esprimono sul piano delle apparenze, trovando però effettivi riferimenti culturali in particolare nell'interpretazione successiva attuata dagli umanisti. Il modello era stato estremizzato nelle rappresentazioni medievali, fino ad acquisire uno spazio definito, circoscritto e inalterabile nelle espressioni del folklore, quasi sempre legato al Carnevale e di conseguenza riduttivo dell'autentico volto dell'Uomo Selvaggio.

In generale, tutte le figure selvatiche della mitologia classica, entrate attraverso canali diversi nel patrimonio tradizionale collettivo, presentano un effettivo legame con l'uomo selvatico propriamente detto. Così non vi sono polarità in contrapposizione e le modalità espressive, sia delle prime sia del secondo, finiscono per essere il frutto di un'unica origine, da ricercare nel nucleo pagano

³ Il tema è presente anche nel *Malleus maleficarum*, Questione III, 13, 21.

dell'inconscio umano. È stata la demonizzazione attuata dalla religione dominante ad avere disperso le basi primitive da cui si mossero le comuni istanze antropologiche, destinate a dare corpo al motivo dell'essere silvestre, in grado di impersonare l'anello di congiunzione tra Natura e Cultura.

Linneo, probabilmente, è l'ultimo grande erudito a soffermarsi sull'Uomo Selvaggio nel suo *Homo sylvestris* del *Systema naturae*, risentendo dell'analisi del suo predecessore, il gesuita Schotto che nel *Physica curiosa* (1667) dedicò un capitolo al soggetto della nostra indagine intitolato *De hominibus sylvestris ac pilosis*. Senza dubbio queste fonti contribuirono a condizionare l'immagine collettiva, producendo miti ancora oggi molto diffusi⁴.

Il Selvaggio è presente nella letteratura pre-rinascimentale e rinascimentale, per esempio nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti⁵ e nell'*Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo⁶, con toni che ne fanno una sorta di archetipo del mondo incantato; è addirittura indicato con caratteristiche tali da renderlo una sorta di "proto-ecologista": infatti si sarebbe opposto con violenza agli uomini che tagliavano gli alberi⁷.

Ma anche se la figura dell'Uomo Selvaggio è quella che più di altre si collega all'eroe culturale, la sua eco connessa all'universo boschivo e il suo comportamento hanno anche contribuito a trasformarlo in un essere malvagio, diabolico. Oltre a diventare un violentatore di giovani fanciulle e un divoratore di bambini, il Selvatico assume la funzione di raffigurazione animalesca del diavolo, rispondendo in tal modo a bisogni di invenzione letteraria e perdendo il legame concreto e fedele con le indicazioni contenute nell'oralità popolare.

Ne abbiamo un limpido esempio nel *Malmantile riacquistato* di Lorenzo Lippi (XVII secolo): "...che qui è l'om selvatico Magorto, ch'è un bestione, un diavol travestito (...) Oltrech'ei come una carogna, ed è più nero della mezzanotte: ha il ceffo d'orso e il collo di cicogna, ed una pancia come una gran botte: va in sui balestri ed ha una bocca di fogna, da far ripiego a un tin di mele cotte: zanne ha di porco e naso di civetta, che piscia in bocca e del continuo getta" ⁸.

Sull'abbinamento uomo selvatico-demonio, le divergenze narrative risultano evidenti quando si studiano le diverse versioni delle leggende, differenti anche nell'ambito di una stessa regione. La motivazione delle varianti è da ricercarsi in situazioni interne alla collettività e rispondenti a necessità insite nel nucleo che si è servito con varie intenzioni della maschera del Selvaggio.

⁴ K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino 1980; J. Hillmann, *Saggio su Pan*, Milano 1978.

⁵ "Come s'allegria e canta l'uom selvatico / quand'il mal tempo e tempestoso vede sperando nello buono, ond'egli è pratico", *Dicta Mundi*, 1318.

⁶ "Abita il bosco sempre a la verdura / vive di frutti e beve al fiume pieno / e dicesi che ha cotal natura / che sempre piange quand'è ciel sereno / perch'egli ha del mal tempo allor paura / e che 'l caldo del sol gli venga meno. / Ma quando la pioggia o vento il ciel saetta / allor sta lieto, che l'buon tempo aspetta", *Orlando innamorato*, 1476.

⁷ A. Garobbio, *Alpi e Prealpi. Mito e realtà*, Bologna 1976, Vol. I, pag. 78.

⁸ L. Lippi, *Il malmantile riacquistato*, VI, 51-53.

L'associazione creatura silvestre-demonio è d'altronde comprovata nell'ambito cristiano dalla descrizione dell'indemoniato di Gerasa da parte di Luca (8,27): "un uomo posseduto dai demoni. Da molto tempo non portava vestiti e non abitava in una casa ma tra i sepolcri". Il vastissimo panorama dell'arte medievale si è ampiamente servito del modello infernale di stampo classico, al punto che in molti affreschi in cui sono rappresentate ricostruzioni dell'inferno, i diavoli presentano caratteristiche fisiche simili a quelle dell'Uomo Selvatico rintracciabili nel folklore, e quindi riconducibili anche agli spiriti pagani della foresta.

Nella *Storia Ecclesiastica*, Oderico Vitale descrive la tradizione del corteo dei dannati e dei demoni, che nelle notti oscure come un turbine attraversavano boschi e campagne. A capo dell'orda, l'Uomo Selvatico, qui chiamato *Herlechinus*, da cui prenderà forma la ben nota maschera di Arlecchino, figura ora comica ora inquieta, reinterpretata nella dialettica allegorica della Commedia dell'Arte ⁹.

Nelle tante opere composte nell'Occidente cristiano fra il XII e il XV secolo, l'aspetto dei diavoli riflette una sorta di modello formale che riassume le caratteristiche negative attribuite agli adepti del male supremo. Questi vengono tuttavia figurativamente differenziati a seconda del loro grado e compito, così da esibire piedi palmati o zampe simili a quelle di enormi rapaci, corpi pelosi, squamosi o maculati, occhi terribili, barbe ispide, corna, zanne, code e unghie. Spesso dalle loro aperture naturali si sprigionano fiamme...

Un'ulteriore motivazione della demonizzazione dell'Uomo Selvaggio può essere individuata in una rilettura cristiana di quelle genti (selvatiche, appunto) che ancora non avevano abbandonato antiche forme di culto per avvicinarsi alla nuova religione.

L'Uomo Selvaggio, come altre creature del *pantheon* mitico popolare, ha trovato, e in parte continua a trovare, una propria dimensione oggettiva nel vasto e illimitato universo della leggenda. Un mondo solo apparentemente fine a se stesso, ma che in realtà presenta tutta una serie di fondamentali connessioni con l'ambiente storico, sociale ed economico di genti portatrici di una cultura parallela, simbolica e dotato di una propria valenza pedagogica.

Le leggende, da cui gli studiosi traggono il materiale primario per tentare di ricostruire lo sviluppo del tema del Selvaggio, raramente si soffermano sulla sua origine, ma partono da descrizioni, spesso in chiave pedagogico-moralista, in cui il soggetto appare all'interno di una vicenda senza giustificare la propria venuta; anzi, diventa un leitmotiv costante, una consuetudine mitica entrata a far parte dell'esperienza locale.

Per il Propp¹⁰, l'Uomo Selvaggio è il genio del bosco, svolge un incarico prevalentemente pedagogico e rappresenta l'essere depositario di verità maturate sulla scorta di una profonda capacità di entrare in risonanza con l'ambiente.

L'immagine dell'Uomo Selvaggio, con abiti che lo legano a corda doppia alla Natura (foglie, pelli, cortecce) è un mito ricorrente in numerose tradizioni e

⁹ Oderico Vitale, *Historiae ecclesiasticae*, Lib. XIII.

¹⁰ V. J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Roma 1982.

ancora oggi rinvenibile - in qualche caso con aspetto frutto di ibridazioni culturali dipendenti dall'area di affermazione - in alcune esperienze rituali del folklore.

Ma il Selvaggio appare anche in araldica come sostenitore di stemmi, con ruolo analogo a quello di alcuni animali simbolici, di solito posti ai lati del blasone.

Nelle feste popolari che si intersecano con il rito del Carnevale, è parte integrante della rappresentazione e in esso si amalgamano motivi allegorici provenienti sia dalla letteratura che dall'universo del mito.

La presenza dell'immagine dell'Uomo Selvaggio anche in ambito della "cultura colta", in particolare nell'arte rinascimentale, ha prodotto un'amplificazione del ruolo di questo personaggio della Natura e dell'universo selvaggio, in cui si conformano allegoricamente i segni dell'alterità indicanti lo stadio inferiore dell'uomo prima che entrasse a far parte della Cultura.

Un dato di fatto importante sulle metamorfosi e il simbolismo determinato dalle singole varianti dell'Uomo Selvaggio, come abbiamo osservato in apertura, è costituito dalle forti condizionanti rappresentate dalle influenze locali. Infatti, pur esistendo un modello ricorrente di Uomo Selvaggio, quasi un archetipo con le proprie singolarità, questa figura assume toni e variazioni in armonia con la cultura del luogo in cui il mito si è affermato¹¹.

Le caratteristiche che l'Uomo Selvaggio assume nelle varie tradizioni sono quindi molteplici: si passa dall'*Homo Sarvadzo* valdostano maestro dell'arte casearia al *Salvanel* trentino, indicato addirittura come un demone nei processi per stregoneria celebrati tra il 1612 e il 1615 in Val di Non; dal *Salvan* della Val Gardena che aiutò i contadini nel loro lavoro al *Wilder Man* sud tirolese in cui sono rinvenibili echi della cavalcata selvaggia e di Wodan, capo dell'esercito furioso.

La sistemazione letteraria attuata dai narratori e soprattutto dai raccoglitori di tradizioni orali del passato, ha in parte adattato e modificato l'atavica struttura della leggenda. In genere, pur con tutte le varianti locali, la presenza dell'Uomo Selvaggio è attestata in numerose regioni alpine: Valle d'Aosta, Piemonte, Delfinato, Prealpi Lombarde, Alto Adige, Tirolo, Svizzera.

Le contaminazioni culturali hanno fatto dell'Uomo Selvaggio una creatura caratterizzata da molteplici sfaccettature, contrassegnate con caratteristiche provenienti anche da ambiti diversi. Ad esempio, in alcune leggende valdostane l'*Homo Sarvadzo* è indicato come *tsandzon* e con un occhio solo, simile al

¹¹ Una interessante panoramica su queste variazioni è raccolta nel catalogo della mostra *L'Uomo Selvatico in Italia*, curato da B. Premoli ed edito dal Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma (1986). Ricordiamo inoltre che, emblematicamente, il Vasari descrivendo la biografia del Parmigianino, travolto dalla forsennata ricerca dei segreti dell'alchimia, lo indica come "Uomo Selvaggio", con l'intenzione di porre in rilievo la perdita di ogni contatto con la dimensione civile e totalmente abbruttito dalla ricerca. Così il Vasari: "avendo pur sempre l'animo a quella sua alchimia, come gli altri che impazzano dietro una volta, ed essendo di delicato e gentile, fatto con la barba e le chiome lunghe e malconce, quasi un uomo salvatico ed un altro da quello che è stato, fu assalito, essendo mal condotto e fatto malinconico e strano, da una febbre grave e da un flusso crudele, che lo fecero in pochi giorni passare a miglior vita. Ed a questo modo pose fine ai travagli di questo mondo, che non fu mai conosciuto da lui, se non pieno di fastidi e di noie; e come lasciò, fu sepolto nudo con una croce d'arcipresso sul petto in alto", *Le vite de più eccellenti pittori, scultori e architetti*, III, 190.

Polifemo omerico. Il valsugano *Salvanel*, quasi emblema di paternità negata, rapiva i bambini piccoli per allevarli nella sua caverna con straordinario amore.

In area cimbra il selvaggio assume anche i toni dell'orco: infatti in alcuni casi è raffigurato come rapitore di bambini e antropofago.

È anche indicato come un pericolo per i deboli, emblematico è il caso del *Salvanel* trentino detto *Basadonne*: “Nella valle dell’Adige egli è un demone buffo che rovescia le gonne alle ragazze, cambia di posto agli oggetti, sradica gli alberi, rompe i vetri alle finestre. Una brutta bestiaccia nera colle ali di pipistrello e due manacce lunghe, lunghe, colle quali tocca e tutto rovina. Viene dal mezzogiorno, dal mare, dove ha la sua casa e dove porta i fanciulli cattivi, le giovani crudeli con i loro innamorati. Irto e peloso come un satiro, egli cerca con predilezione le belle fanciulle che si lasciano sorprendere nelle vie solitarie da un temporale. Ha parecchi servi tutti brutti come lui, che scorrazzano per i campi e fanno il mulinello fischiando”¹².

Le fonti sul Selvatico forniscono anche descrizioni in cui prevale l'aspetto terribile: “l'om selvadeg infestava Potric (frazione di Terragnolo) quali un secolo fa. Non entrava affatto nelle case, ma se per disavventura nel pomeriggio del sabato dopo suonata veglia si imbatteva in qualcuno lo sbranava senz'altro”¹³.

All'interno del percorso rituale che ha metabolizzato la figura dell'Uomo Selvaggio, è dominante il binomio tra la nostra figura mitica e il Carnevale.

Come si evince chiaramente osservando il nutrito corpo di manifestazioni che caratterizzano il folklore italiano, la maschera del Selvaggio, nella sue molteplici espressioni (in genere zoomorfe), ha un rapporto molto stretto con i vari rituali del Carnevale.

“Qui ci basta osservare che nel folklore contemporaneo, l'Uomo Salvatico, specie nella zona delle nostre Alpi, è un alter ego dell'orso=Carnevale, e forma coppia con la capra Barbana o, che è lo stesso, con la donna del bosco”¹⁴. Infatti, la tipologia più tipica dell'Uomo Selvaggio, così come risulta nelle descrizioni della tradizione orale e nell'iconografia ricorrente, solo in alcune occasioni è presente senza alterazioni formali di sorta.

Molto spesso quindi il Carnevale è stato antropomorfizzato, trasformandosi in essere animato in cui sono confluiti i modelli rituali di un passato mai completamente perduto e profondamente radicato nella cultura popolare tradizionale.

Va osservato che il Carnevale è rimasto incuneato nell'anno liturgico cristiano, come un relitto pagano trasformato. Di fatto si evince comunque che il tempo liturgico cristiano, al di là delle coincidenze simboliche, non risulta più legato ai ritmi della natura, ma appare in relazione ad una storia di salvezza che accomuna i fedeli.

¹² G. Bertagnolli, *El basadonne e l'om pelos*, in “Pro Cultura”, XII, vol. I, 1910, pagg. 270-271.

¹³ B. Frescura, *Leggende cimbriche*, Firenze 1895, pag. 32.

¹⁴ P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955, pagg. 138-139.

Julio Carlo Baroja poneva in rilievo che “il nostro carnevale, lo si voglia o no, è figlio (per quanto prodigo) del Cristianesimo o, per dir meglio, non esisterebbero, per lo meno nelle forme che esso ha assunto fin dalle epoche oscure del Medio Evo europeo, senza il contrappeso della Quaresima. E propriamente nel Medio Evo, si definiscono i suoi caratteri fondamentali. Ciò non toglie che, all’interno del ciclo carnevalesco fossero inglobate numerose feste d’origine pagana: per tal modo, il Carnevale enfatizzò un periodo in cui quelli che potremmo chiamare i valori pagani della vita vengono in contrasto con l’esaltazione dei valori cristiani, propri del successivo tempo di contrizione”¹⁵.

Effettivamente, constatiamo che nei carnevali tradizionali, l’Uomo Selvaggio esprime una sorta di sintesi delle altre figure generalmente chiamate a svolgere il ruolo di maschera del Carnevale: uomo-albero, orso, Arlecchino, matto.

Bibliografia

- AA.VV., *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, New York 1972.
- Armen J. C., *L'enfant sauvage du grand désert*, Neuchatel 1971.
- Bernheimer R., *Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, Cambridge 1952.
- Bertagnolli G., *El basadonne e l'om pelos*, in “Pro Cultura”, XII, vol. I, 1910, pagg. 270-271.
- Bonvecchio C. – Martignoni G. – Risè C., *La questione maschile*, Milano 1998.
- Buratti G., *L'òm sarvaj*, in “Ij Brandé. Armanach ed poesia piemontèisa” Torino 1978.
- Centini M., *L'Uomo Selvatico*, Milano 1992.
- Centini M., *L'Uomo Selvaggio. Antropologia di un mito della montagna*, Ivrea 2000.
- Del Bianco M., *Il Bille Man nelle saghe dei Cimbri*, in “Quaderni di Avalon”, n. 28, 1992, pag. 66.
- Giannini F., *L'uomo selvaggio*, Lucca 1890.
- Giulioti D. - Papini G., *Dizionario dell'omo selvatico*, Firenze 1923.
- Hervé G., *Le sauvage de l'Aveyron devant les Observateurs de l'Homme*, in “Revue Anthropologique”, XXI, 1911.
- Heuvelmans B., *Les betes humaines d'Afrique*, Parigi 1980.
- Husband T., *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York 1981.
- Itard J., *Il fanciullo selvaggio*, Roma 1970.
- Krayer-Staubli F., *Wilde-Wilde mann-Wilde Frau*, in Krayer-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Abeglaubens*, Berlino 1938, tomo XI, pagg. 968-986.
- Ludovico A., *La scimmia vestita. 47 casi di ragazzi selvaggi*, Roma 1979.
- Malson L., *I ragazzi selvaggi*, Milano 1971.
- Marconi L., *Il Salvanel, poesia en dialet trentin*, Lugano 1983.
- Moravia S., *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron*, Bari 1972.
- Neri F., *La maschera del Selvaggio*, in *Letteratura e leggende*, Torino 1951, pag. 160.
- Pardeller J., *Der Wilde-Mann in ober Vintschgau*, in “Südtirolische Volksbote” Bolzano 1963, n. 4.
- Pellegrino M., *Il ciclo leggendario del servan. Il dono delle primizie d'inverno*, in “Valados Usitanos”, 51, XIX, 1995, n.2, pagg. 33-40.
- Pellegrino M., *Il ciclo leggendario del servan. La leggenda delle noci e del miglio*, in “Valados Usitanos”, 50, XIX, 1995, n.1, pagg. 61-79.

¹⁵ Julio Carlo Baroja *Il Carnevale*, Genova 1989, pag. 20.

- Pellegrino M., *La leggenda dell'Uomo Selvatico in un'area delle Alpi marittime*, in "Segusium. Ricerche e studi valsusini", N. 35, XXXIV, 1997, pag. 126.
- Plazio G., *La cera, il latte, l'uomo dei boschi. Mitologia e realtà sociale in una comunità prealpina*, Torino 1979.
- Poppi C., *L'uomo selvaggio nella Ladinia oblonirica*, Roma 1986.
- Poppi C., *Il tipo simbolico Uomo Selvaggio: motivi, funzioni, ideologia*, in "Mondo Ladino. Studi in onore di Luigi Heilman", X, 1986.
- Poppi C., *Silvano Optimo Maximo. Continuità e trasformazioni dell'Uomo Selvaggio come paradigma culturale*, in "La Ricerca Folklorica", N. 36, 1997, pag. 65.
- Premoli B., a cura, *L'Uomo Selvatico in Italia*, Roma 1986.
- Risè C., *Il maschio Selvaggio*, Como 1993.
- Sertoli Salis R., *Interpretazioni dell'uomo selvatico*, Sondrio s.d.
- Singh J. A. L. – Zingh R. M., *L'homme en friche. De l'enfan-loup à Kaspar Hauser*, Bruxelles 1980.
- Spada Pintarelli S., *L'uomo selvatico nell'arte dell'Alto Adige*, Roma 1986.
- Togni R., *L'Uomo Selvatico nelle immagini artistiche e letterarie*, in "Annali di San Michele", N.1, 1987.
- Zanone Poma E., *Da signore degli animali a uomo selvatico. In merito ai supposti elementi tricksteristici del diavolo folclorico*, in F. Barbano – D. Rei, a cura, *L'autunno del diavolo*, Torino 1990, Vol. II, pag. 236.



Fig.1 - Uomo Selvaggio, affresco, Camera picta, Sacco



Fig.2 - Uomo Selvaggio, disegno di Giovannino de' Grassi (XIV secolo)

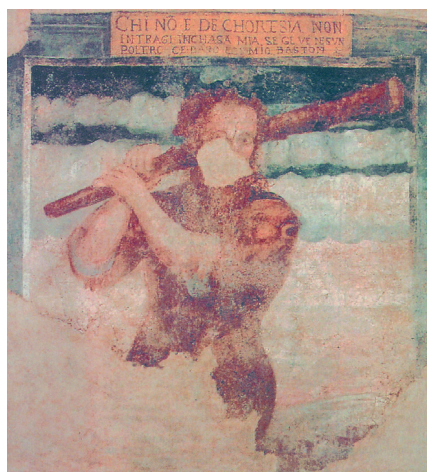


Fig.3 - Uomo Selvaggio, affresco, Casa di Arlecchino, Oneta



Fig.4 - Uomo Selvaggio, affresco, ciclo di Ivano, Castel Rodengo



Fig.5 - Incisione (XVIII secolo) raffigurante l'avvistamento di un Uomo Selvaggio



Fig.6 - L'orso di paglia di Valdieri (cortesia P. Grimaldi)



Fig.7 - L'orso di Mompantero



Fig.8 - L'orso di Mompantero



Fig.9 - L'orso di piume di Cortemilia
(cortesia P. Grimaldi)



Fig.10 - Lupo di Chianale (cortesia P. Grimaldi)



Fig.11 - L'orso e la capra di Volvera
(cortesia P. Grimaldi)



Fig.12 - L'uomo cervo di Castelvoturno



Fig.13 - L'orso di Jelsi



Fig.14 - L'orso di Jelsi



Fig.15 - Carnevale sardo, antropomorfi



Fig.16 - Carnevale sardo, antropomorfi



Fig.17 - Carnevale sardo, antropomorfi



Fig.18 - Diavolo di Tufara



Fig.19 - Salvàn, Valfioriana



Fig.20 - L'uomo cervo di Castelvoturno



Fig.21 - Antropomorfo corniforme della grotta di Trois Frères, pittura

IL RICONOSCIMENTO *PATRIMOUANÈ DLA JAN ARTEMUDA* 2010

Nello spirito delle proprie norme statutarie, l'Associazione Culturale ArTeMuDa, sentita l'assemblea del Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale di Salbertrand, assegna ogni anno uno o più riconoscimenti di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività* a beni materiali o immateriali che siano o siano stati rilevanti per una determinata collettività del territorio di area occitana dell'alta Valle di Susa e che abbiano un forte valore simbolico nella cultura locale per la loro forza di creazione, di aggregazione, di comunicazione, di trasmissione del sapere o di memoria del senso di comunità.

I suddetti beni materiali o immateriali devono possedere l'imprescindibile caratteristica di rivestire, o aver rivestito, un ruolo di particolare importanza per la comunità locale, indipendentemente dalla loro proprietà (sia essa pubblica, consortile, privata, ecc.). Tale ruolo può essere dovuto a particolari vicende di carattere storico, comunitario, tradizionale, linguistico, consuetudinario, ecc., può derivare dalle necessità materiali e/o culturali della comunità in determinati periodi della sua storia, può essere attribuito per le sue caratteristiche naturali o per il particolare valore di memoria della collettività.

Il riconoscimento di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività* consiste in:

- a) attribuzione del titolo di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività*.
- b) consegna di una targa attestante il valore di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività* riconosciuto dall'Associazione Culturale ArTeMuDa.
- c) consegna di un diploma di conferimento al proprietario del bene (ente, organizzazione, consorzio, privato o gruppo di privati, ecc.) in cui si evidenzia il valore simbolico di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività*.
- d) richiesta indirizzata alle autorità competenti di impegnarsi nella valorizzazione e tutela del bene riconosciuto quale *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività* e di operarsi per stimolare la partecipazione delle collettività locali alla tutela del loro patrimonio.
- e) conduzione di una campagna promozionale per il bene insignito del titolo di *Patrimouanè dla Jan – Patrimonio della Collettività*, da effettuarsi tramite comunicati stampa, articoli, studi, pubblicazioni, video, incontri, conferenze o convegni specifici per attirare l'attenzione dell'opinione pubblica sul valore simbolico del bene.
- f) creazione di un evento spettacolare ad hoc da parte del Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale di Salbertrand che abbia come oggetto,

soggetto o pretesto, il bene insignito del riconoscimento di *Patrimouanë dla Jan – Patrimonio della Collettività*, al fine della sua valorizzazione culturale.

- g) creazione di un archivio contenente il materiale documentario relativo ai beni riconosciuti *Patrimouanë dla Jan – Patrimonio della Collettività* al fine di realizzare un catalogo e una guida degli stessi con l'organizzazione di un percorso di visita.

Il riconoscimento di *Patrimouanë dla Jan – Patrimonio della Collettività* ArTeMuDa per l'anno 2010 è conferito a:

Racconti orali dell'immaginario popolare, un tempo narrati durante le veglie invernali, creatori di uno spazio e di un tempo fantastici, veicolo della storia e della mitologia collettiva, capaci di dare anima e senso ai luoghi agiti dalla comunità o ad essa proibiti.

Piccole scuole di montagna, quelle un tempo esistenti in ogni borgata e quelle che oggi sopravvivono tenacemente grazie alla fierezza di una popolazione che da molti secoli, e prima di molte altre, investe sul diritto all'istruzione consapevole di quanto la scuola crei comunità.

L'ASSOCIAZIONE ARTEMUDA

L'Associazione ArTeMuDa, affiliata ARCI dal 2006, nasce a Torino il 14 Febbraio 2003. È formata da operatori culturali e ricercatori con competenze specifiche nei settori artistici del teatro, della musica e della danza. L'Associazione ha come finalità la diffusione e la ricerca artistica, l'uso dell'espressione artistica per favorire la creatività individuale e di gruppo, la creazione di un centro di aggregazione territoriale, la formazione di operatori in ambito artistico e sociale e la divulgazione della conoscenza dell'espressione artistica attraverso l'organizzazione di seminari, conferenze e laboratori. Le attività dell'Associazione si rivolgono all'ambito culturale, sociale, educativo e lavorativo.

IL LABORATORIO PERMANENTE DI RICERCA TEATRALE DI SALBERTRAND

Nel gennaio 2004, ArTeMuDa crea il Laboratorio Permanente di Ricerca Teatrale che si propone di scavare nella cultura locale attraverso un approccio di tipo antropologico. Il laboratorio ha prodotto le dimostrazioni di lavoro *Santi Bestie Maniscalchi* (2004), *Bestië* (2005), *L'angelo della peste* (2005), *Distillare è imitare il sole* (2005), il *Carnavà dlu Gueini 'd Sabaltran* (2006), *Barbaria* (2006), *Oltre l'eco* (2007) con il video del quale ha vinto la XII edizione del Valsusa Filmfest 2008, sezione DOC - ANPI Memoria storica, e infine *Ritorno* (2009).



Il Laboratorio si propone di raccogliere e rielaborare frammenti di memoria, passi solitari lungo sentieri impervi, parole frantumate sulle pietraie ai margini dei campi non più coltivati, immagini racchiuse in piccole cose indimenticabili. Le tecniche mediante le quali il Laboratorio conduce la ricerca trovano fondamento nell'Antropologia Teatrale, una disciplina che studia l'arte dell'attore e la sua presenza scenica nel suo aspetto di extraquotidianità.

Una parte fondamentale del lavoro è costituita dall'incontro con gli abitanti del posto, considerati alla stregua dei grandi maestri poiché custodi del sapere di una terra e dei suoi gesti. È proprio sul gesto che si concentra essenzialmente la ricerca; quel gesto del mondo contadino che perdendosi porta con sé le parole che non hanno più ragione di essere dette perché narrano, descrivono, chiamano quel gesto che produce un lavoro. Il lavoro duro della vita quotidiana ormai lasciata alle spalle, ma ancora presente nella carne e nella memoria di persone eccezionali in grado di trasmettere l'essenza di quella vita e di quel mondo.