

METAMORFOSI E INTERMETAMORFOSI NEI RACCONTI DI FOLKLORE: CONSIDERAZIONI SEMIOTICHE

*Alberto Borghini**, *Emanuele Coppola***

ABSTRACT. We examine a selection of written records of Northern Italian oral folklore, in which phenomena of “metamorphosis” and “intermetamorphosis” are reported. According to our semiotic analysis, such phenomena, associated in the popular imagination with witches and other figures of evil, can be interpreted as the transposition of a “subject” into folklorically relevant “predicates” (“metamorphosis”) and the transposition of one “predicate” into another (“intermetamorphosis”). Metamorphosis and intermetamorphosis are shown to be inversely related to linguistic means of individuation, like definite descriptions and proper nouns, occurring in the selected texts. The semiotic analysis fits within a broader theoretical perspective that grounds the purported transformations in collectively shared beliefs and practices, which account for the connotative modifications attached to allegedly harmful subjects.

KEYWORDS: folkloric imagery; figures of evil; metamorphosis; intermetamorphosis; non-immediate context; connotative modification; metanarrative.

Abbondano nella letteratura di tutti i tempi racconti di trasformazioni di esseri sovrannaturali e naturali in altri esseri sovrannaturali e naturali. Nei racconti folklorici tali eventi sono attestati piuttosto frequentemente, data la rilevanza culturale dell’immaginario e delle sue innumerevoli e proteiformi produzioni: le attestazioni riferiscono di mutazioni magiche, tanto nell’ordine del negativo quanto in quello del positivo. Accanto al fenomeno classico delle metamorfosi si registrano anche episodi di trasformazioni di trasformazioni, che chiameremo “intermetamorfosi”.

In questo articolo l’attenzione sarà, dunque, focalizzata sulle nozioni di “metamorfosi” e di “intermetamorfosi” nei racconti di folklore; anche se le aree etnografiche di riferimento saranno soprattutto il Piemonte, la Val d’Aosta e la Toscana, avanzeremo un’interpretazione di valore più generale rispetto alle specifiche provenienze geografiche.

Nelle pagine che seguono adotteremo una lettura delle attestazioni folkloriche che ne metterà in primo piano la struttura semiotica, consentendoci di definire la metamorfosi come la trasposizione immaginaria di un *soggetto* in uno dei suoi *predicati*: la strega (soggetto) assume la forma di un gatto (predicato), il diavolo (soggetto) assume la forma di un caprone (predicato), etc.

La definizione non è di immediata e intuitiva lettura; infatti, tanto per il senso comune quanto da un punto di vista logico più generale, il mutamento di un’entità in un’altra entità verrebbe più sensatamente modellato come la sostituzione di un individuo ontologicamente indipendente con un altro individuo ontologicamente indipendente. È per lo più così che il prodigo di una metamorfosi sovrannaturale sarebbe stato inteso dai suoi eventuali testimoni, non diversamente –

* Museo Italiano dell’Immaginario Folklorico, Piazza al Serchio (Lucca): info@museoimmaginario.net.

** Liceo Statale “Coluccio Salutati”, Montecatini Terme (Pistoia), emanuele.coppola@liceosalutati.it.

se non per differenze di grado – da come Ovidio racconta, per esempio, la metamorfosi di Dafne in alloro¹; la transizione avrebbe come inizio una certa sostanza prima, un'entità individuale (un *tóde ti* in senso aristotelico), e come termine *un'altra* sostanza prima (un secondo *tóde ti*), del tutto differente dalla prima: un prodigo che viola le leggi di natura, o tutt'al più un artificio illusionistico.

Perché, allora, parlare di “soggetto” e di “predicato”? Possono le creature fantastiche o demoniache dell’immaginario folklorico, che si trasformano in animali o in manufatti, essere descritte come soggetti che si identificano con uno dei loro predicati? E, passando al piano semantico-ontologico, può un individuo identificarsi con una sua proprietà? L’idea appare controintuitiva, nella misura in cui le proprietà denotate dai predicati sono pensate come qualcosa di essenzialmente non autonomo, che per sussistere deve inerire a una sostanza individuale.

Poiché i processi metamorfici qui considerati sono riportati in narrazioni folkloriche, ogni decorso evenemenziale in esse riferito richiederà la cautela di una lettura che, sospendendo gli impegni ontologici, punti a valutare la portata mitico-simbolica di quelle narrazioni: è cruciale, in tal senso, un inquadramento delle esperienze e dei fatti in una cornice *intensionale* di tipo comunitario, nel senso che le ‘esperienze’ e i ‘fatti’ dipendono, quanto al loro contenuto, dalle credenze di un certo gruppo sociale e dall’intenzionalità collettiva che anima i suoi membri². Ciò non implica affatto un giudizio di valore sui dati documentari discussi, nel senso di un loro declassamento a superstizione: ciò che è determinante, e che definisce l’essenza stessa dell’atteggiamento antropologico, è localizzare i contenuti in connessioni di credenze collettive. Pur non essendo mai esplicitata in quanto tale, la cornice intensionale deve essere presupposta in ogni *report* di pretesi eventi sovrannaturali, tanto più in quanto tali eventi vengono riferiti alla stregua di *faits divers*.

Risulta conveniente, dunque, trattare il punto di arrivo di una metamorfosi come modificazione di un soggetto entro un’implicita cornice intensionale comunitaria: la modificaione è di natura *connotativa*, è cioè un’alterazione di proprietà indotta su un individuo da un gruppo sociale che condivide un sistema assiologico e un patrimonio di credenze – una certa comunità *crede* che la donna tal dei tali sia una “strega”, che si trasformi in animali e abbia potere di nuocere.

La connotazione³ consiste in una proiezione di significato su un dato individuo e si esprime linguisticamente come un predicato ascritto a un soggetto: ad esempio, la strega diventa gattesca,

¹ Ovidio, *Metamorfosi*, I, vv. 549 ss., a cura di O. Longo, Bompiani, Milano 1988, p. 67: «[...] di tenera corteccia si fascia il delicato busto, le chiome si dilatano in fronde, le braccia in rami [in frondem crines, in ramos brachia crescunt] (...»).

² Un enunciato è intensionale se è della forma “S crede che p”, dove “p” è una variabile proposizionale e il verbo “credere” è un operatore intensionale. Enunciati di questo tipo generano un contesto di opacità referenziale nel quale non vale più il *principio di Leibniz*, secondo cui il valore di verità di un enunciato non cambia se una sua parte viene sostituita da un’altra avente la stessa denotazione, cioè lo stesso referente extralinguistico, ma connotazione diversa. Nella filosofia del linguaggio i contesti intensionali sono stati trattati in un’ottica individuale, per lo più alla terza persona singolare; ma si può pensare a contesti intensionali collettivi, cui fa da *pendant* l’intenzionalità collettiva studiata da R. Tuomela in *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 2002. Qui preferiamo parlare di “cornice intensionale”, riferendoci al sistema delle credenze implicite che presiedono alle esperienze popolari di esseri ritenuti malefici.

³ Per il significato del termine “connotazione” si veda U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano 2016, pp. 99-102 e G. Berruto, M. Cerruti, *La linguistica. Un corso introduttivo*, UTET-De Agostini, Novara 2017, p. 193.

cioè si comporta a mo' di gatto, come se fosse un gatto, e viceversa⁴. Perciò parleremo anche di "figurazione predicativa" per sottolineare lo *status* immaginativo dei processi culturali in atto, che sono tanto individuali quanto comunitari, tanto soggettivi quanto intersoggettivi⁵.

Anziché puntare l'attenzione su una sostituzione straordinaria – istantanea o progressiva – di un individuo con un altro individuo, preferiamo sottolineare il carattere proiettivo delle rappresentazioni popolari, intese come attribuzioni di qualità fuori dal comune a individui che, proprio in forza di tali attribuzioni, vengono stigmatizzati ed emarginati dalle rispettive comunità di appartenenza. Se i soggetti sono manifestabili tramite deissi, i predicati si inseriscono negli inesauribili percorsi paradigmatici (in senso saussuriano) della *langue* folklorica, che connota i soggetti, inserendoli in virtualmente illimitate costellazioni semantiche⁶.

La metamorfosi è una modificazione connotativa di un soggetto in un'implicita cornice comunitaria di credenze; da ciò segue che qualunque enunciato riconducibile al 'fatto' della metamorfosi, dunque qualunque enunciato che dovesse asserire un'identificazione – "la strega è il rovo che intralcia il passaggio" –, potrebbe in linea di principio prestarsi a una serie di riformulazioni centrate non su un'esplicita dinamica trasformativa, che risulta anzi assente, ma sul tratto decisivo che ha indotto la comunità a credere a un effetto demoniaco; poiché tale tratto consiste quasi sempre in un danno che la "strega" avrebbe inflitto a uno o a più membri della collettività, l'enunciato di identificazione sarà parafrasabile mediante nessi metaforici fra la nocività della donna marginalizzata e la nocività del rovo che intralcia la strada ai passanti (ad esempio: "la strega ostacola il passaggio dei carri", "la strega agisce come i rovi", e così via)⁷.

⁴ Sul piano sintattico-descrittivo, la posizione del soggetto e del predicato non è univocamente determinata dalla natura specifica delle entità denotate dai sintagmi nominali. "La strega si trasforma in gatto" è un enunciato legittimo tanto quanto "il gatto si trasforma in strega". Tuttavia, dal punto di vista antropologico-storico, nonché teologico, il problema di quale dei due enunciati preceda l'altro è risolto in base alla definizione, già tardomedievale, degli "effetti di stregoneria" nell'Europa cristiana: il maleficio, e più in generale il sortilegio, è un danno morale o fisico, operato da donne e uomini per mezzo del diavolo, a carico dei membri di una comunità. Cfr. A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore, Pisa 2010, *sub voce* "Sortilegio", p. 1462.

⁵ Una lettura deflazionistica delle metamorfosi di origine diabolica si fa già avanti nella Scolastica matura, specialmente nell'opera di Tommaso d'Aquino, e viene poi ripresa nel *Malleus Maleficarum* dei domenicani Heinrich Institor e Jakob Sprenger: «il diavolo può ingannare la fantasia degli uomini fino al punto che un uomo possa sembrare veramente un animale» (H. Institor, J. Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli inquisitori*, Spirali, Milano 2003, p. 121).

⁶ Questa proposta risolve in un senso preciso l'ambiguità connaturata agli enunciati che stabiliscono un'identità fra due sintagmi nominali, enunciati identificativi della forma "a è il b che ha la proprietà P", ad esempio "la donna tal dei tali è il rovo che intralcia il passaggio". Di tali enunciati identificativi si dà in questa sede non già un'interpretazione di identità fra il *token* (l'occorrenza individuale del segno) "a" e il *token* "b" ("la donna tal dei tali è quel rovo lì, che intralcia il passaggio"), ma una *interpretazione di categorizzazione*, in cui l'articolo determinativo che precede "b" esprime l'unicità del *token* categorizzato nel *type* (o tipo) della proprietà P: «Ecco come si può dire chi sia la strega: è il rovo che intralcia il passaggio», è cioè la forma che opera un maleficio contro una vittima, forma afferente alla *categoria* di un essere negativo. Sulla distinzione fra "interpretazione di identità" e "interpretazione di categorizzazione" degli enunciati identificativi cfr. R. Jackendoff, *Semantica e cognizione*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 152 ss.

⁷ È del tutto plausibile ipotizzare che il preteso danno arrecato alla comunità, mentre è inteso nei racconti come *conseguenza* di una metamorfosi sovrannaturale, funga invece da orizzonte di aspettativa che, presiedendo alla configurazione stessa della diegesi dei racconti, la indirizza 'a monte' o 'a priori' alla pseudo-sorpresa finale del riconoscimento della strega, sempre e comunque colpevole. L'ipotesi non può essere sviluppata in questo lavoro.

Si dà, inoltre, un ulteriore elemento in grado di relativizzare l'interpretazione sostanzialistica della metamorfosi, ed è il fatto che talvolta non è dato discernere fra una supposta identificazione metaforica di due individui, da un lato, e quella che potremmo chiamare *causazione metonimica*, dall'altro, ovvero la circostanza che l'individuo maleficamente connotato arrechi il danno tramite un effetto o una sorta di prolungamento operativo, dal quale comunque si distingue (ad esempio, la strega intralcia il passaggio *per mezzo* di rovi).

Del resto, non solo nei racconti folklorici le metamorfosi vengono spesso date per già verificatesi, senza che il loro divenire effettivo sia stato oggetto di testimonianze dirette, ma si deve anche riconoscere la mancanza di un'esplicita concettualizzazione della trasformazione in quanto tale: i protagonisti dei racconti incontrano rovi, tronchi di legno, mucchi di fieno, gatti, uccelli notturni, etc., che successivamente, e retrospettivamente, sono giudicati camuffamenti di una potenza demoniaca.

La nostra analisi è compatibile col fatto narrativo per cui si incontrano separatamente il gatto, o altri animali ritenuti demoniaci, e il personaggio connotato e stigmatizzato; inoltre, la modificazione connotativa in questione appare reversibile, nel senso che, per un verso, la proiezione culturale della comunità colpisce un individuo, qualificato attraverso uno dei suoi prediciati folkloricamente rilevanti, e quindi accostato a una serie di forme, animali oppure oggettuali; ma anche gli animali e gli oggetti si modificano connotativamente in senso nefasto: un gatto aggredisce un bambino nella culla, un cane nero è causa di maleficio, un pagliericcio rotola e si fa conturbante, etc. Pertanto, la sedimentazione delle modificazioni connotative stabilisce o consolida la categorizzazione come agente di maleficio non solo dell'individuo marginalizzato, ma anche delle sue forme metaforiche e/o metonimiche, di fatto strutturando una precomprendizione del comportamento tanto della “strega” quanto dei suoi molteplici sostituti.

Chiameremo “figura del negativo” il referente del soggetto in enunciati di metamorfosi; questo perché nelle attestazioni che ci accingiamo a presentare il soggetto è spesso una “masca”, come si dice nei dialetti piemontesi, cioè una “strega”, oppure un altro personaggio che opera effetti malefici.

Sono molteplici i racconti, in cui la figura del negativo si trasforma in un animale o in un oggetto naturale o artificiale, elementi che nel sistema della *langue* folklorica si presentano in qualità di prediciati. I prediciati codificano proiezioni culturali, ideologicamente condizionate, ovvero connotazioni che articolano le molteplici figure dell'immaginario. Inoltre, osserviamo che una stessa dinamica trasformativa è sottesa tanto ai casi in cui la figura del negativo assume una ‘maschera’, ovvero un'apparenza neutra, o addirittura positiva, dietro la quale si nasconde (ad esempio, la forma di un animale mansueto come l'agnello), quanto ai casi in cui la figura del negativo assume un'apparenza conturbante tale da svelarla in quanto tale (ad esempio, la forma di un animale ‘diabolico’ come il gatto): in altre parole, una stessa dinamica trasformativa accomuna il processo del *camuffamento* e il processo dello *svelamento*. Solo se si è dato il camuffamento, può registrarsi uno svelamento: nel primo caso la strega si è trasformata in gatto, nel secondo il gatto

si trasforma – ma sarebbe il recupero di uno stato pristino – in strega. L’alterazione connotativa interessa entrambi i versi di tale diametralità⁸.

Entriamo ora nel vivo delle attestazioni. La prima proviene da San Bovo di Calosso, in provincia di Asti:

[A1] Un contadino di ritorno dalla vigna all’imbrunire incontrò un grosso rovo che gli impediva il passaggio. Prese la roncola e lo tagliò. Subito dal rovo sgorgò sangue. Il contadino spaventato scappò. Il giorno seguente tornò nello stesso luogo e vide un vecchio gobbo che aveva il braccio tagliato. Si dice che fosse la masca di (...) morto parecchi anni prima, proprio in quella vigna⁹.

In questo racconto compaiono alcuni elementi caratteristici, la cui combinazione restituisce una lettura sufficientemente perspicua degli eventi narrati. Abbiamo, anzitutto, la presenza del rovo come ostacolo, che ostruisce il passaggio a un contadino. In secondo luogo, un elemento interno alla narrazione, e cioè il fatto straordinario del sangue che sgorga dal rovo tagliato, svela la natura sovrannaturale del rovo stesso, quella che poi si rivelerà per il suo carattere metamorfico. Un terzo momento, quello conclusivo, introdotto da una cesura temporale (“Il giorno seguente...”), è esterno alla narrazione vera e propria, per cui lo denomineremo “metanarrativo”.

La metanarrazione è di solito costituita da notazioni di premessa e di commento alla narrazione, con la funzione di contestualizzare situazionalmente l’evento malefico vero e proprio; il suo compito è per lo più quello di palesare il camuffamento, svelando la figura del negativo in quanto tale e indicandola nella sua specificazione deittica, ossia come individuo concreto. Va da sé che la metanarrazione costituisce, per così dire, un’uscita dalla narrazione, ma non dall’implicita cornice intensionale delle credenze comunitarie; al contrario, proprio in essa si può palesare la diceria popolare, o comunque l’intervento di un’anonimità collettiva: “si dice” in [A1] e in [A11], “hanno saputo” in [A2], “la gente diceva” in [A5], “hanno trovato” in [A7], “dicevano” in [A9] e in [A14], “l’hanno trovata” in [A13], mentre in [A18] il destinatario del racconto è un “tutti”.

Nella metanarrazione di [A1] il braccio tagliato del “vecchio gobbo” è oggetto di una constatazione esplicita attribuita al contadino, in virtù della quale il narratore – e con lui l’ascoltatore-lettore – opera l’identificazione tra le due figure legate dalla metamorfosi: il rovo e la masca. Il rovo, dunque, risulterebbe essere forma metamorfica di una certa figura del negativo.

⁸ Si veda in proposito A. Borghini, «Prospettive tipologiche del camuffamento diabolico: le “maschere della diametralità”», in *Semiosi nel folklore II. Prospettive tipologiche e analisi ‘locali’*, Centro di documentazione della tradizione orale, Piazza al Serchio (Lucca) 2001, pp. 37-65.

⁹ L’Informatrice è Bruna Scaglione, una donna di circa 40 anni, intervistata nell'estate 1998. Salvo diversa indicazione, si tratta di interviste realizzate nell’ambito di ricerche sull’immaginario folklorico, organizzate da Alberto Borghini e disponibili presso il Centro di Documentazione della Tradizione Orale - Museo Italiano dell’Immaginario folklorico di Piazza al Serchio (Lucca). L’attestazione è riportata in A. Borghini, «Tumacin nel roveto. A proposito di un racconto piemontese», in *Semiosi nel folklore III. Prospettive tipologiche e analisi ‘locali’*, Centro di documentazione della tradizione orale, Piazza al Serchio (Lucca) 2003, p. 34. Ricordiamo che un’analoga tematica – il sangue che sgorga dal rovo spezzato – ricorre già in ambito antico: ci riferiamo al celebre episodio di Polidoro, figlio di Priamo, nell’*Eneide* virgiliana (cfr. Virgilio, *Eneide*, III, vv. 24 ss.); il tema, com’è noto, è stato ripreso da Dante, nel canto relativo alla selva dei suicidi (*Inferno*, XIII, vv. 31-39): il «sangue bruno» sgorga dal «gran pruno».

Se l'elemento interno alla narrazione indica la categoria di appartenenza del rovo sanguinante in quanto effetto di stregoneria, esso però non comunica nulla circa il soggetto esistenziale, che – come detto – viene invece svelato dalla conclusione metanarrativa: l'artefice della metamorfosi è il “vecchio gobbo”, che è una “masca”, cioè una strega¹⁰.

La seconda attestazione è di ambito cuneese:

[A2] Esisteva tra Castiglion Tinella e Valdivilla in prossimità di una curva una scorciatoia chiamata “scorciatoia della capra”. È in prossimità di questa che tutti quelli che passavano vedevano le masche. Su questa strada c'erano sempre dei rovi che chiudevano la strada. Uno un giorno dice: “Voglio proprio vedere. Prendo la falce e li taglio”. Arrivato sul posto gli dà un colpo e all'improvviso si è sentito dire: “Ridai un altro colpo”. Ma l'uomo non ha più dato un secondo colpo. In un secondo tempo hanno saputo che c'era una che aveva il braccio tagliato.¹¹

In [A2] compare a mo' di premessa un importante indicatore paesaggistico, dato dalla “curva” e dalla “scorciatoia della capra”; la “curva” e la “capra” sono tradizionalmente associate, nell'immaginario folklorico, all'azione di figure del negativo¹². L'indicatore decisivo, interno alla narrazione, è la voce “Ridai un altro colpo”, associata al rovo tagliato: non è di poco conto osservare che nel folklore piemontese il “secondo colpo” prelude a un danno per chi si decida a infliggerlo, a tutto vantaggio della masca¹³.

La funzione degli indicatori interni, compresi gli indicatori paesaggistici, è quella di manifestare la categoria “strega”, senza però ancora determinare l'identità specifica della figura del negativo. Quest'ultima viene svelata, anche qui, tramite metanarrazione; più precisamente, i momenti metanarrativi di [A2] sono: 1) la diceria che in quel punto della curva tutti i passanti vedono le masche; 2) l'esistenza di una donna col braccio tagliato, in seguito al fatto che uno dei passanti ha inferto un colpo ai rovi. Il primo momento è un indizio relativo alla categoria “masca”, mentre il secondo orienta verso l'indicazione specifica di una certa masca come individuo. È il secondo momento metanarrativo (“In un secondo tempo”) a rendere possibile, tanto per il narratore quanto per i fruitori della narrazione, l'identificazione della donna mutilata con i rovi, e quindi la proiezione di una precisa figurazione predicativa sul soggetto in questione.

Nei primi due documenti riportati – [A1] e [A2] – il rovo appare dapprima quale elemento naturale di un'esperienza ordinaria, appare cioè come un vero rovo; successivamente, il vecchio gobbo col braccio tagliato e la donna mutilata diventano la chiave per leggere *ex post* il rovo come figurazione della masca, dunque come veicolo di una manifestazione sovrannaturale: in effetti, nel primo caso il rovo sanguina, nel secondo sembra parlare, invitando a dare un altro colpo. Si tratta di segnali interni alla narrazione che, anticipando la scoperta metanarrativa del vecchio gobbo e

¹⁰ Il termine “categoria” non deve essere inteso nell'accezione aristotelica, ma nel senso di concetto generale, come suggerito dall'interpretazione di categorizzazione menzionata nella nota 6.

¹¹ L'informatore è Giuseppe Perrone, detto “Noto”, il quale asserisce di aver sentito questo racconto dal padre. L'attestazione è riportata in A. Borghini, «I rovi e il rettile. Logica delle trasformazioni e ‘intermetamorfosi’ della strega», in *Semiosi nel folklore III...*, op. cit., p. 26.

¹² Sul tema della curva cfr. A. Borghini, *La masca cappello*, in *Semiosi nel folklore III...*, op. cit., nota 8, pp. 121 ss.

¹³ Più in generale, è ritenuto pericoloso ripetere l'azione un numero pari di volte: cfr. D. Bosca, B. Murialdo, L. Carbone, *Racconti di masche (Incontri ritrovati nel tempo)*, Famija Albeisa, Alba 1979, p. 147.

della donna, preparano l'introduzione di un maleficio nella vicenda. Tale evento è segnalato dal dettaglio del braccio tagliato, constatato in un momento successivo alla vicenda su un personaggio ambiguo – “un vecchio gobbo”, “una (strega)” –, che funge da chiave di decodifica di un processo metamorfico; la metamorfosi, collocata fuori della portata percettiva di eventuali testimoni, è inferita dall'arto tagliato. L'identificazione ha luogo nell'incontro metanarrativo con l'individuo mutilato ed è innescata dall'isomorfismo fra il taglio del rovo e il taglio dell'arto: essa appare sicura e infallibile, come se non potesse ammettere repliche o ripensamenti.

Una volta svelato il maleficio, il rovo cesserebbe di essere un vero rovo per diventare un predicato della figura malefica. Si noti l'uso di “vero” che abbiamo appena attribuito al referente del sostantivo “rovo”. Accanto alla classica nozione semantica (o *de dicto*) di verità, che pertiene agli enunciati, si può parlare anche di concezione *ontica* (o *de re*), che pertiene a oggetti, concreti o astratti. Dagli indicatori interni delle attestazioni si può spesso desumere l'assunzione implicita di questo secondo tipo di verità; inoltre, tale verità è *eidologica*: un rovo sanguinante o parlante non è un *vero* rovo, poiché non corrisponde più all'*eidos*, vale a dire al concetto usuale di “rovo”. Quanto più chiaramente l'indicatore interno attesta un ‘fatto’ sovrannaturale e rompe, pertanto, il nesso eidologico, tanto più efficacemente funge da smascheratore della figura del negativo e instrada il *report* verso la conclusione metanarrativa¹⁴.

Il terzo documento è valdostano e proviene dalla zona di Donnas, nella Valle di Gressoney:

[A3] Tutte le mattine un uomo andava a lavorare in fabbrica e trovava sulla strada un mucchio di fieno che gli impediva di passare. Così tutti i giorni doveva spostare il fieno per poter andare al lavoro. Stanco di questa situazione un giorno si portò dietro un bastone e picchiò il mucchio. Il giorno dopo, per la prima volta, il fieno non c'era più... Alla sera, tornando a casa, lungo la strada incontrò una vecchietta tutta bollata, e così l'uomo capì chi era stato a fargli quello scherzo¹⁵.

Qui l'elemento interno, che suggerisce la categoria “strega”, di cui il fieno è figura metamorfica, consiste nel fatto che il mucchio di fieno, colpito il giorno prima, non compare più il giorno dopo. Al solito, la specificità deittica della strega (“vecchietta tutta bollata”) viene data metanarrativamente dopo una locuzione temporale (“Alla sera...”). L'isomorfismo tra il mucchio di fieno colpito e la “vecchietta tutta bollata” comporta una comprensione istantanea (“capì”), secondo cui si opera appunto la correlazione della donna col mucchio di fieno. Tale correlazione può essere costituita da un'identificazione, nella misura in cui il mucchio di fieno è inteso come metamorfosi della masca, ma non si può del tutto escludere – qui come del resto altrove – una causazione metonimica, nella misura in cui la masca è intesa produrre un maleficio tramite il mucchio di fieno.

¹⁴ Il punto di riferimento è qui G. A. Conte, *Adelaster. Il nome del vero*, LED, Milano 2016, pp. 54 ss. Per la verità eidologica cfr. ivi, p. 29, § 2.2.1.1. L'enunciato identificativo “l'*a* che ha la proprietà P è il *b* che ha la proprietà Q”, letto secondo l'interpretazione di categorizzazione (cfr. nota 6), diventa: “il vecchio gobbo col braccio tagliato è il rovo che sanguina” [A1], oppure “la donna col braccio tagliato è il rovo che parla” [A2], esempi nei quali le descrizioni definite “il rovo che sanguina” e “il rovo che parla” rompono il nesso eidologico e segnalano la categoria del negativo.

¹⁵ L'informatrice è Margherita Rolland, nata nel 1906, intervistata nel 2000. Si veda A. Borghini, «La strega e il mucchio di fieno. Una identificazione», *L'ecoApuano*, 13, 1, 2002, p. 30.

La quarta attestazione proviene da Antignano, in provincia di Asti. Il figlio di una masca si appresta a recarsi al mulino,

[A4] (...) ma lei gli dice: "Non andare". Il figlio non l'ascolta e va. Sulla strada trova un rovo; ecco che prende l'accetta e lo taglia. Tornato a casa, la madre era coricata con le braccia tagliate¹⁶.

Anche in questo caso compare all'inizio un indicatore paesaggistico, il mulino, che non di rado funziona come luogo del negativo¹⁷. La metanarrazione conclusiva, introdotta da una cesura implicitamente temporale ("Tornato a casa..."), svela sia la categoria del negativo sia la masca specifica, che sarebbe la madre dell'uomo che si reca al mulino.

Un informatore di Moncalvo d'Asti riferisce un episodio occorso a suo padre. L'uomo,

[A5] tornando una sera dal lavoro nei campi, come al solito, sul carro trainato dai buoi, trova la strada sbarrata da un tronco d'albero. Allora, non potendo proseguire, scende dal carro; e capitò che con il bastone picchiasse sul tronco d'albero. In quel preciso momento il tronco sparisce, lui risale sul carro e prosegue. Il giorno dopo in paese una donna, che la gente diceva essere una "settima" fa faceva uso del "libro del comando", aveva una gamba rotta¹⁸.

In [A5] compare un tronco d'albero come metamorfosi di una "settima". L'elemento interno è dato dal 'fatto' straordinario della scomparsa, a quanto pare istantanea, del tronco d'albero, seguito dall'usuale metanarrazione ("Il giorno dopo..."), che palesa il camuffamento e svela deitticamente il colpevole dell'effetto metamorfico. Anche qui potrebbe, tuttavia, trattarsi di causazione metonimica: la "settima" fa comparire il tronco d'albero tramite il cosiddetto "libro del comando".

Presentiamo ora una sequenza di racconti, ancora piemontesi, provenienti dalle valli valdesi:

[A6] (...) a quelli che abitavano nella cascina là, dopo il Chisone vicino a qui, le masche di notte andavano a portar via il figlio loro nel letto. Arrivava un gatto che andava vicino al bambino nella culla e il gatto con la zampa prendeva nella fascia e voleva portare via il bambino. Ma una notte il padrone ha pensato: "Questa notte sto sveglio e guardo cosa succede". La sera ha fatto attenzione al bambino, ha preso un'accetta ed è rimasto con gli occhi aperti; è rimasto così sveglio vicino al bambino per vedere, quando ad un certo punto vede un gatto, che il gatto si avvicina al letto e con la zampa cercava di portare via il bambino. Il padrone con un'accetta, quando si avvicina il gatto, gli dà un colpo e gli taglia la zampa e quando cerca di raccogliere la zampa vede che in realtà era una mano. (...) Qualche giorno dopo doveva sistemare dei conti con la sua padrona, e quando era lì con la padrona vede che non aveva più la mano fuori dalla manica e chiede alla padrona come mai; lei gli risponde che si era fatta male, ma lui capisce che

¹⁶ L'informatrice è Anna Binello, una donna che aveva circa 82 anni nel 2003. Cfr. A. Borghini, «Tumacin nel roveto. A proposito di un racconto piemontese», in *Semiosi nel folklore III...*, op. cit., p. 33.

¹⁷ Su questo punto cfr. A. Borghini, «Il mulino del diavolo: enunciato e funzioni enuncianti. Effetti di 'trasformazione' ed efficacia significante. Due racconti a confronto», in *Semiosi nel folklore II...*, op. cit., pp. 21 ss.; e inoltre Id., «A proposito di una strega piemontese: "grossa (...) come la ruota di un mulino"», nello stesso volume, pp. 165 ss.

¹⁸ L'informatore è Giuseppe Vercelli, 88 anni nel 2003: cfr. *Semiosi nel folklore III...*, op. cit., p. 26. La "settima" è tradizionalmente associata a fenomeni dell'immaginario folklorico ed è spesso considerata una guaritrice o una masca. Con "libro del comando" si intende un testo di natura magica, al quale è attribuito il potere di determinare l'apparizione di fenomeni sovrannaturali.

lei era una masca e tira fuori l'accetta e gli taglia l'altra mano... e da quel giorno il gattaccio non andò più in quella casa a cercare il bambino¹⁹.

Il segnale interno della zampa che si manifesta come mano umana rivela la metamorfosi della strega in gatto e quindi la categoria “strega”, del resto già anticipata dall’introduzione metanarrativa, secondo cui in quella località operavano le masche. Il segnale interno è dunque racchiuso da una premessa e da una conclusione (“Qualche giorno dopo”) entrambe metanarrative, ma solo la conclusione fornisce la deissi, svelando l’identità malefica della padrona.

[A7] So la storia che c’è un dipinto qua a Villar Perosa, due case più su, l’hai visto? C’è un bel dipinto di una Madonna con sant’Antonio e ci sono delle storie dietro ’sto dipinto: una volta c’erano dei delitti qua, tanti ce ne sono stati, e tutte le volte che trovavano un morto vedevano vicino a ’sto dipinto un *purcel* [un maiale] e tutte le volte che moriva qualcuno arrivava ’sto purcel, allora... tutti volevano acchiapparlo e non riuscivano. Una volta dopo un delitto è tornato ’sto purcel e han deciso di sparargli; gli hanno anche sparato ma niente, lui non moriva, scappava e nessuno lo vedeva, poi tornava solo quando c’era un morto. Una volta una persona importante, adesso non mi ricordo il nome, qua a Villar ha pensato di fare dei proiettili d’oro. Di nuovo una persona morta, è arrivato davanti a ’sto dipinto il maiale, son riusciti a sparargli e il purcel l’è mort... Finalmente tutti contenti, abbiamo ucciso il purcel, e dopo un po’ hanno trovato gli stessi proiettili nel cadavere di uno!²⁰

Abbiamo anche qui una premessa metanarrativa (“ci sono delle storie...”), un segnale interno (l’uso dei proiettili d’oro) e l’usuale appendice metanarrativa (“dopo un po’”), che autorizza l’identificazione fra il cadavere umano, nel quale si rinvengono i proiettili d’oro, e il maiale poi ucciso, disvelando così la figura del negativo.

[A8] Un signore della borgata Molliere andava a trovare una ragazza passando sempre per la stessa strada. Tutte le volte che passava c’era un rovo, che lo agganciava... c’è poco da fare... non riusciva... lo agganciava, tirava, strappava. Lui ha detto: “Un giorno o l’altro...”. Dopo tante volte si ricorda di questo rovo e dice: “Ma è possibile che tutte le sere mi devo agganciare con questo rovo?”, prende il... *fuset* che sarebbe... (...) la roncola, prende la roncola e allora arriva lì... di nuovo agganciato! Prende la roncola e dà un colpo... tac... e taglia il rovo, quindi... bon, a posto. Va giù a trovare la morosa... non c’era... La mamma dice: “Ah, non sta bene, non sta bene... stasera non... torna a casa... non sta bene”. E poi... ha poi saputo che a quella morosa lì gli mancava un braccio... quindi probabilmente... era la morosa che gli faceva degli scherzi e lui, tagliando questo rovo, ha tagliato il braccio alla morosa²¹.

L’appendice metanarrativa (“ha poi saputo”) di [A8] ha la funzione sia di svelare l’effetto negativo, e quindi la categoria “strega”, sia di individuare deitticamente la strega nella figura della “morosa” col braccio tagliato, in seguito al taglio dei rovi. L’espressione “era la morosa che gli

¹⁹ Testimonianza proveniente dal comune di Torre Pellice; l’informatrice è Annarita Fornero, nata nel 1925, intervistata nel 2005 da Elisa Bertone, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A ‘vija’ nelle Valli Valdesi. Credenze e figure del folklore*, Museo Italiano dell’Immaginario Folklorico, Lucca 2025, racconto n. 26, p. 35.

²⁰ Testimonianza proveniente dal comune di Villar Perosa; l’informatore è Luigi, nato nel 1933; intervistato nel 2011 da Elena Torello, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A ‘vija’ nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 101, p. 89.

²¹ Testimonianza proveniente dal comune di Villar Perosa (Borgata Molliere); l’informatore anonimo, nato nel 1965, è stato intervistato nel 2007 da Barbara Pellandino, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A ‘vija’ nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 107, pp. 91-92.

faceva degli scherzi” può riferirsi o al rapporto metamorfico rovo-morosa o un effetto di causazione metonimica operato dalla morosa tramite il rovo.

[A9] Mi raccontavano la storia di quello che aveva trovato un cane nero nel bosco per andare a Perosa e se l’era portato a casa. [L’uomo] andava sempre a Perosa al mercato e si portava appresso il cane nero. Un giorno, a un bel momento, il cane si era messo ad abbaiare forte e non la smetteva più, proprio in mezzo alla strada vicino al bosco dove [l’uomo] l’aveva preso. Il padrone non capiva il motivo, perché intorno non c’era nessuno, però il cane non la smetteva proprio. Lungo la strada, visto che non la piantava, il padrone aveva raccolto un bastone e lo picchiava per farlo smettere. Ma il cane ad un certo punto sparisce. Allora dicevano che quel cane lì non era un cane, era una masca che voleva tornare dalle sue amiche che, si diceva, erano lì nel bosco. Infatti, dopo aver picchiato quel cane, che poi non era un cane, a quel signore erano successe tante disgrazie, perché si vede che le masche ce l’avevano con lui.²²

Nell’attestazione [A9] la metamorfosi è svelata tramite il segnale interno della scomparsa del cane; la metanarrazione, affidata al “dicevano” della diceria popolare, interpreta il segnale interno come evidenza della natura metamorfica dell’animale, individuando la categoria della masca, e anche una masca specifica, pur senza esplicitazione deittica: la figura in questione, infatti, farebbe parte del gruppo delle masche del bosco.

[A10] (...) questo signore anziano mi aveva raccontato che aveva un amico (...). Un giorno questo amico conosce una ragazza, insomma la sua morosa; era una ragazza bella, diceva questo signore, era proprio bella, e allora questo suo amico aveva piacere di starle accanto; lui alla sera andava a casa sua, la andava a trovare, per passare la serata insieme a lei. Però dice che succedeva sempre una cosa strana che non riusciva a capire: ogni volta che bussava alla porta di casa di questa ragazza, lì, davanti alla porta, trovava sempre un mucchio di paglia. Non che si spaventava, ma gli era strana quella cosa, e la cosa più strana di tutte era che, quando la ragazza apriva la porta, poi lui guardava giù e la paglia non c’era, era andata, era sparita, e allora non capiva. Quando poi entrava dalla porta, entrava da questa ragazza, alla paglia non pensava più, ma pensava a stare lì, a restare con questa ragazza a parlare, a fare le cose che fanno i morosi, insomma. E allora dice che un giorno era andato via più tardi da casa della ragazza e per la strada si era sentito un poco stanco, così aveva detto: “Quasi quasi resto qui, mi riposo un pochino, non so quanto, comunque mi riposo e poi continuo a camminare verso casa”. Cerca un posto dove sedersi e trova un sasso. Si gira e vede lì vicino al sasso un mucchio di paglia, che sembrava quello che vedeva dove c’era la porta della sua morosa. A lui la paglia sembrava la stessa, perché era un mucchio, qui però era come se... non so come spiegarlo bene, perché è passato tanto tempo da che me lo raccontava... però sembrava un cerchio. Allora non capisce, chiude gli occhi un momento per riflettere se per caso si fosse sbagliato, e dice: “Ma no, non può essere che la paglia segue proprio me!”; però quando li riapre, il mucchio di paglia non c’è più. Al posto del mucchio di paglia lui vede la mamma della sua morosa. Lì per lì non capisce, subito era... era contento, perché pensava che la mamma della sua morosa lo volesse aiutare, stare lì con lui, e invece poi vede che la donna lo voleva uccidere. Allora riesce a scappare, però io poi non so bene com’è andata; il signore anziano che mi ha raccontato quello che era successo al suo amico, dice che l’altro non ne ha più voluto parlare e con questa morosa non si è più voluto vedere. Lui si era spaventato tanto che non ne ha voluto raccontare a nessuno, e bon²³.

²² Testimonianza proveniente dal comune di Villar Perosa; informatore anonimo, nato nel 1927, intervistato nel 2004 da Stella Rivolo, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A ‘vija’ nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 99, p. 87.

²³ Testimonianza proveniente dal comune di Pragelato in Val Chisone; l’informatore è Renzo, nato nel 1932, intervistato nel 2004 da Flavia Brignolo, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A ‘vija’ nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 109, pp. 92-93.

[In A10] l'evento negativo e l'individuazione deittica della strega sono immediatamente svelati da due indicatori interni: il primo è la scomparsa improvvisa del mucchio di paglia, una volta che la ragazza apre la porta di casa; il secondo è la sostituzione del mucchio di paglia con la madre della ragazza, che vuole uccidere l'uomo. Inoltre, il fatto che la paglia vicino al sasso si disponga in forma di cerchio è un ulteriore segnale della valenza negativa del mucchio²⁴.

[A11] (...) un'altra leggenda che si racconta riguarda il paese di Perosa Argentina, che è a una ventina di minuti da Fenestrelle, e questa la raccontavano amici di famiglia che abitavano lì. Si dice che dietro al campo sportivo di questo paese ci fosse una casa diroccata, in brutte condizioni e fosse stata abitata dalla cosiddetta Babana, che era una signora sempre vestita di scuro, sempre un po' malandata, quindi associata a una figura diciamo... come di strega, quindi una persona un po' particolare che stava sempre sulle sue. Questa signora si comportava in modo strano perché di solito, quando si avvicinava alla sua vicina di casa che era una ragazza molto giovane, fra l'altro incinta, le chiedeva sempre quando sarebbe nato questo bambino, sempre in modo molto insistente e la ragazza, sapendo tutte le dicerie che circolavano, non è che si fidasse molto e quindi cercava sempre di depistarla dicendole che... non lo sapeva... che il dottore non le aveva ancora dato una data precisa, cercando insomma di depistare questa potenziale strega, finché un giorno, la vicina della cosiddetta strega ha partorito questo bambino e ovviamente, sempre per paura, non l'ha comunicato alla Babana. Questa però è venuta a saperlo e si è un po' infastidita, perché diceva: "Come, tu non me l'hai detto, non sei venuta a dirmi che questo bambino era nato, fammelo vedere" e la ragazza, sempre più intimorita, trovava delle scuse, dicendole: "No, ma adesso dorme... non sta molto bene...", per fare in modo che non le portasse in qualche modo il malocchio e si dice che un giorno questa ragazza, trafficando normalmente nelle faccende domestiche, improvvisamente ha sentito un rumore nella stanza e ha visto un grosso cane nero che cercava di far cadere la culla nella quale era stato messo il bambino a riposare. La prima cosa che fece fu prendere ciò che aveva sottomano e colpire molto forte il cane che scappò via. Il giorno dopo, vide di nuovo la famosa Babana che per combinazione era rimasta col bastone, tutta malandata peggio del solito, quindi si dice che in realtà la Babana fosse quel cane che cercava di (...) di portare via il bambino, di conseguenza il malocchio poteva anche gironzolare nella casa (...)²⁵.

La premessa metanarrativa chiama in causa esplicitamente un personaggio in carne ed ossa, la Babana, categorizzandolo esplicitamente come "strega"; tuttavia, l'indicatore interno non ha qui carattere sovrannaturale e non rivela immediatamente la metamorfosi, lasciando solo sospettare un maleficio: un cane nero cerca di far cadere la culla del bambino. L'espressione "Il giorno dopo" introduce, al solito, l'appendice metanarrativa, che svela con chiarezza quel che l'indicatore interno lasciava solo intravedere, e cioè che il cane nero non era che la metamorfosi della Babana.

[A12] A Villar Perosa... me l'ha raccontata un signore, Prot me l'ha raccontata, e adesso abita a Perosa; potremmo chiedergli se lui avesse voglia di raccontarcela... Comunque, più o meno era così: che c'era un maiale, un animale che di notte andava a ravanare in tutti i campi, in tutti

²⁴ In molti racconti folklorici l'elemento della circolarità è legato all'emergenza del negativo (ad esempio, nel Sabba si balla in cerchio). Si veda in proposito A. Borghini, «Un modo dell'aggressione demoniaca, la danza del sabba, la curva. Uno schema interpretativo», in *Semiosi nel folklore II...*, op. cit., pp. 501 ss. Sulla valenza folklorica della curva cfr. ancora Id., «La masca-cappello. Contributo al folklore piemontese», in *Semiosi nel folklore III...*, op. cit., nota 8, pp. 120 ss.

²⁵ Testimonianza proveniente dal comune di Pinasca, sempre in Val Chisone; l'informatore anonimo, nato nel 1934, è stato intervistato nel 2007 da Barbara Pellandino, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A 'vija' nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 100, pp. 87-89. Si noti il linguaggio evidentemente acculturato dell'informatore, che ricorre a concetti astratti come la potenzialità ("potenziale strega").

gli orti, ovunque. E bon, una sera si organizzano, riescono a sparargli... e l'indomani il sacerdote della chiesa era ferito. Pare che questo sacerdote, di notte, si potesse trasformare in maiale²⁶.

[A12] presenta unicamente una soluzione metanarrativa, data dal fatto che “l'indomani”, in seguito agli spari contro il maiale, il sacerdote è ferito: il che consente di inferire la natura metamorfica dell'animale. Qui è interessante constatare che, come non di rado avviene in ambito folklorico, la figura del negativo è un prete.

Si tenga presente questa metamorfosi della figura del negativo in maiale, in quanto costituisce una premessa contestuale importante per la comprensione di altri racconti relativi a fenomeni di intermetamorfosi, che considereremo a partire dall'attestazione [A14].

[A13] Quand'ero piccolo, si faceva ancora la *vija* [veglia o riunione serale] nelle stalle, d'inverno. Barba Giuanin aveva una stalla grande, con una greppia che teneva 7 o 8 mucche in punta alla stalla e, vicino a dove entravamo, c'era il posto per 9 o 10 persone sempre con la paglia pulita, le sedie e le panche. Ci trovavamo dopo cena, al caldo... caldo per il fiato delle mucche... per chiacchierare, fare la maglia, giocare a carte, fare dei piccoli lavori che facevano i nostri papà (tipo ceste, gerle, rastrelli) e poi uscivamo tutti assieme a una certa ora (...). A una di queste *vija* – raccontano – ma io non ero ancora nato, mentre stavano chiacchierando, alla luce di una lanterna a petrolio, è arrivato un bel gatto nero. La bestia ha allungato una zampa e ha spento la lanterna e ha lasciato tutti al buio. Allora, tutti un po' arrabbiati, cercano i *fulminant* (fiammiferi) per accendere di nuovo la lanterna, poi cercano il gatto, ma nella stalla non c'era più. Un po' preoccupati si sono messi a discutere di questa cosa e subito finiscono per parlare delle masche, perché a quei tempi queste cose capitavano spesso. Quel gatto, però, ha continuato a tornare, eh, alla sera ogni tanto tornava, spegneva la lanterna, lasciava tutti allo scuro... poi spariva. Una sera Barba Giuanin, che era già un po'... un po' arrabbiato, ha preso un falchetto, ha aspettato che arrivasse il gatto e gli ha dato una bella botta: l'ha preso su una zampa. Due giorni dopo, una donna del paese che non andava mai alle *vija*, era sempre da sola e non andava mai da nessuna parte, l'hanno trovata in giro per la strada con un braccio fasciato, e da allora questo gatto non è mai più tornato nella stalla²⁷.

L'attestazione è importante per l'ambientazione della “veglia” serale nella stalla, tipico momento di socialità nelle comunità contadine, in cui ci si riuniva d'inverno per riscaldarsi al tepore degli animali, svolgere piccoli lavori artigianali e raccontare storie di masche; occasione propizia, come si può arguire, per la diffusione delle modificazioni connotative implicate nelle rappresentazioni popolari, in questo caso a svantaggio di una donna solitaria ed estranea proprio alla condivisione della veglia. L'indicatore interno è l'apparizione di un gatto nero che spegne la lanterna, e la spegne più volte, con un'intenzionalità sistematica che desta rabbia e inquietudine, lasciando intuire la natura numinosa dell'animale. La metanarrazione (“Due giorni dopo...”) svela e conferma il fatto che il gatto nero è correlato in senso metamorfico o metonimico con la strega, indicando specificatamente la figura del negativo (“una donna del paese”).

²⁶ Testimonianza proveniente da Castel del Bosco, frazione del comune di Roure; l'informatrice è Manuela, nata nel 1965, intervistata nel 2013 da Federico Blanc, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A 'vija' nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 77, p. 72.

²⁷ Testimonianza proveniente dal comune di Fenestrelle; l'informatore è Piero, nato nel 1949, intervistato nel 2013 da Federico Blanc, in E. Dallari, C. Levrini (a cura di), *A 'vija' nelle Valli Valdesi...*, op. cit., racconto n. 32, pp. 39-40.

La metamorfosi e la causazione metonimica fin qui considerate non sono, di per sé, suscettibili di denunciare automaticamente la categoria “strega”, per cui tendono a nascondere se stesse in quanto pretesi fenomeni sovrannaturali: siamo, infatti, nell’ambito del camuffamento diabolico e, inoltre, la metamorfosi è spesso presentata come già avvenuta e non nel suo svolgersi effettuale; se fosse descritta come oggetto di percezione diretta, essa si imporrebbe all’interpretazione in termini di sostituzione prodigiosa di un’identità individuale con un’altra – soluzione che, tuttavia, si può tralasciare alla luce delle nostre considerazioni iniziali sulla modificazione connotativa.

Poiché tendono a nascondere la figura del negativo come categoria, e conseguentemente come soggetto specifico, la metamorfosi e la causazione metonimica non ammettono immediatamente un’auto-decodifica. Tuttavia, come si è visto nelle precedenti attestazioni, benché possano riscontrarsi dei segnali interni alla narrazione, che spingono verso una soluzione in tal senso, è spesso la conclusione metanarrativa a chiarire in maniera decisiva la categoria del negativo, indicando altresì deitticamente il soggetto.

Soffermiamoci ora sui rapporti che legano le figure dell’immaginario ad alcuni loro predicati folkloricamente rilevanti, predicati attestati di frequente nelle più diverse tradizioni folkloriche. Si è già osservato che tali rapporti possono realizzarsi dal punto di vista semiotico nei due modi fondamentali della metafora e della metonimia²⁸. Come si evince dalle attestazione riportate, il rapporto tra la figura del negativo e il predicato in cui essa si traspone sembra essere, non di rado, di identificazione; in tal caso, la metafora diventa sinonimo di metamorfosi, da intendersi come trasposizione di un soggetto in una sua figurazione predicativa²⁹. Tuttavia tra la figura del negativo e la figurazione predicativa può, più semplicemente, sussistere un rapporto di contiguità, che chiama in causa la metonimia; ad esempio, in un’attestazione del Novarese il bambino Tumacin, vittima di una strega, si ritrova in un roveto: qui non abbiamo un’identificazione del roveto con la figura del negativo, ma si evince piuttosto il fatto che il bambino si ritrovi nel roveto per effetto di stregoneria. La contiguità rovi-figura del negativo può, infatti, esprimersi come un rapporto di causalità, nel senso forte che la strega è causa di un effetto (vittima nel roveto) col quale altrove intrattiene rapporti di identificazione (strega come rovi). Di conseguenza, si può parlare di *causativo di identità* in tutti quei casi in cui la figura del negativo è causa del fatto che la sua eventuale vittima venga trasformata in un oggetto o in un animale che sono predicati della stessa figura del negativo: ad esempio, il diavolo, che può assumere un aspetto ligneo, è causa del fatto che la sua vittima assuma quello stesso aspetto³⁰.

²⁸ A sua volta la metonimia può realizzarsi tramite una varietà di costrutti linguistici: nella forma di complemento di luogo (ad esempio, l’effetto immaginario del paesaggio, l’essere del negativo che sta in una pietraia), di complemento di mezzo (ad esempio, l’essere del negativo che lancia delle pietre contro una vittima), e così via.

²⁹ Qui la metafora come identificazione è intesa in un senso più forte e marcato rispetto alla concezione tradizionale e presenta connessioni con la concezione cognitiva di G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, a cura di P. Violi, Bompiani, Milano 1998 e di Z. Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010.

³⁰ Cfr. A. Borghini, *Causativo d’identità. Il ‘dominio semantico’ nei racconti di folklore: a proposito di alcune risultanze sintattiche*, in «Quaderni della Sez. di Glottologia e Linguistica del Dipartimento di Studi Medievali e Moderni dell’Università degli Studi “G. D’Annunzio” di Chieti», 15-6, 2003-4, pp. 17 ss., pp. 24-25 (l’articolo discute due attestazioni provenienti una da Riva Presso Chieri, in provincia di Torino, l’altra dalle province di Belluno e Treviso).

Passiamo ora ad analizzare un altro fenomeno riscontrabile in alcuni racconti di folklore, fenomeno che si può chiamare di “intermetamorfosi”. Riportiamo qui di seguito alcune attestazioni. La prima proviene da Castagnole delle Lanze, in provincia di Asti:

[A14] Quando ero giovane, che ero... adesso sono vecchia... quando ero giovane mi ricordo che mia nonna mi raccontava... dopo la nostra casa, un po' più in su, c'è come una salita, no, una collina e lì ci sono due o tre famiglie, però c'era una famiglia che c'era marito, moglie e suocera. Poi il marito è morto, c'è stata la suocera e lei. Questa suocera... in quel certo punto della strada non si poteva passare, che si vedeva... come si dicono... quelli lì che fanno le more nere... i rovi, che fanno quell'affare grosso così, giallo. E diceva che in mezzo alla strada veniva tutta 'sta roba e la gente non poteva passare. Lo raccontavano le donne anziane, quella roba lì. Adesso è vero, non è vero, non lo so. Sotto questa collina, c'era una strada provinciale. Quando passavano i carri, di lì non potevano passare, perché c'era 'sta roba per la strada. Io non ho mai visto niente, ne dicevano tante quand'ero piccola. Là, in mezzo alla strada c'era il rettile; erano i rovi che diventavano un rettile. Non facevano passare i carri, e questi rovi in mezzo alla strada che non riuscivano a passare; anche tronchi di legno. Dicevano che era questa qui che faceva quelle robe lì, Ghitin³¹.

I rovi, che intralciano il passaggio dei carri, si rivelano nella metnarrazione conclusiva (“Dicevano...”) quale forma metamorfica, o quale effetto di causazione metonimica, dell’attività della strega, che acquisisce anche la specificità deittica data dal nome proprio (“Ghitin”). Ma l’elemento nuovo è proprio l’intermetamorfosi, ovvero il ‘fatto’ che i rovi diventano rettile.

Anche per l’intermetamorfosi sembra imporsi alla mente la trasformazione anomala di un’entità individuale (i “rovi”) in un’altra entità individuale (il “rettile”)³², ma si deve segnalare in ogni caso la presenza di precise figurazioni immaginarie nelle rappresentazioni popolari, che rendono più problematico il parlare realistico di oggetti ed eventi; per cui, proseguendo la nostra precedente interpretazione della metamorfosi, diremo che l’intermetamorfosi è il passaggio da una figurazione predicativa a un’altra figurazione predicativa, entrambe le figurazioni essendo a loro volta possibili esiti metamorfici della figura del negativo; nel processo sono, quindi, coinvolte due pregresse metamorfosi semplici, o di primo livello: come si evince da altre attestazioni, infatti, la strega si trasforma sia in rovo che in rettile³³. Va da sé, comunque, che alla base dell’intermetamorfosi possono sussistere sia fenomeni di metamorfosi sia anche fenomeni di causazione metonimica.

È importante osservare che l’intermetamorfosi si costituisce sulla disponibilità di attestazioni folkloriche, che configurano quello che si potrebbe chiamare il *conto non immediato* del singolo racconto. Alla base di ciascuna intermetamorfosi stanno delle metamorfosi semplici, o degli effetti

³¹ L’informatrice è una donna ottantenne, rimasta anonima, intervistata durante l’autunno 2001 da Olimpia Del Prete. L’attestazione è riportata nel saggio di A. Borghini, «I rovi e il rettile. Logica delle trasformazioni e ‘intermetamorfosi’ della strega», citato nella nota 11.

³² Così intesa, l’intermetamorfosi del folklore potrebbe avere punti di contatto, relativamente alla propria eziologia, con la sindrome dell’intermetamorfosi in campo psicologico-psichiatrico – sindrome che in tedesco è detta *Personenverwechslung*, alla lettera “scambio di persone”: si tratta della convinzione che individui reali si siano scambiati fra di loro l’identità fisica e psichica. Cfr. Jan Dirk Blom, *A Dictionary of Hallucinations*, Springer, New York-Dordrecht-Heidelberg-London 2010, pp. 283-284, *sub voce* “Intermetamorphosis Syndrome”.

³³ Per la masca che si trasforma in rettile si rimanda al racconto relativo all’enorme biscia della cascina di Môncareth, non distante da Alba, in provincia di Cuneo: cfr. E. Milano, *Nel Regno della Fantasia. Leggende della Provincia di Cuneo*, Fratelli Bocca, Torino 1931, ristampa Omega, Torino 1998, introduzione di A. Buttitta, «La donna biscia», pp. 77 ss.

di causazione metonimica, attestati da altri racconti, spazialmente e temporalmente lontani, del contesto non immediato. Mentre le metamorfosi di primo livello e gli effetti di causazione metonimica nascondono l'evento malefico stesso, l'intermetamorfosi già di per sé manifesta le metamorfosi di primo livello o, ciò che in fondo non cambia di molto, le causazioni metonimiche.

Ogni singolo racconto si sviluppa sullo sfondo di un complesso contesto folklorico, che non è immediatamente disponibile nel racconto in questione, e di cui occorre ricostruire i percorsi salienti per l'interpretazione delle vicende narrate; il contesto non immediato trascende, infatti, il decorso evenemenziale della singola attestazione, rimandando a strutture di senso ulteriori, di tipo paradigmatico, insite come potenzialità nella dimensione della *langue* folklorica, ovverosia del folklore come *langue*.³⁴

Il contesto non immediato conferma la rilevanza folklorica dei predicati e fa da sfondo all'intertestualità delle narrazioni, rivelandone il messaggio linguistico profondo; infatti, tale intertestualità si configura in termini di coerenza *analogica* attorno a nuclei semantici volta a volta ben definiti, presentandosi così i racconti come frammenti di una struttura essenzialmente dinamica, in espansione asintotica: è, in fondo, il contesto non immediato a costituire il folklore stesso come *langue*³⁴.

Ma procediamo con le attestazioni. Quella che segue proviene dalla Val d'Aosta e riguarda una peculiare figura del negativo chiamata “Paillasse” (“paillasse” significa “pagliericcio”)³⁵:

[A15] (...) Quindi, questo pagliericcio quasi all'improvviso si trasforma in maiale, oppure in altri animali che ti sbarrano il passaggio. Succedeva magari quando qualcuno non voleva andare a messa³⁶.

In [A15] l'intermetamorfosi riguarda la transizione dalla figurazione predicativa del “pagliericcio” alla figurazione predicativa del “maiale”, alla base delle quali si possono presupporre le due metamorfosi semplici, di primo livello, della strega rispettivamente in pagliericcio e in maiale. Non è però del tutto esplicitato se tra la figura del negativo e la figurazione predicativa ci sia un rapporto metaforico o metonimico. L'informatrice, infatti, riporta:

³⁴ Cfr. A. Borghini, «Contesto folklorico, contesto non immediato, abduzione», *Serclus*, 2, 2021. Intendiamo per “analogia” una variazione sintattica sulla base di una costante semantica: ad esempio, l’essere del negativo che lancia pietre, o che trasforma il sacco in pietra, o che sta nella pietraia, si presentano come differenziazioni sintattiche sulla base della costanza semantica della “pietra”. Le attestazioni folkloriche devono essere valutate sulla lunghezza d’onda del contesto non immediato: ad esempio, il racconto del sacco che si trasforma in pietra ha alla base, nel suo sostrato, racconti in cui la figura del fantastico prende la forma di un sacco di farina, e altri racconti ancora in cui assume la forma di una pietra; cosicché questo sacco-pietra si presenta in una successione intermetamorfica che ha la figura del fantastico come sostrato soggiacente, recuperato tramite il contesto non immediato.

³⁵ Cfr. A. Borghini, *Paillasse*, in *Atti del Convegno “Toponimi e antroponi: beni documento e spie d’identità per la lettura, la didattica e il governo del territorio”*, Università degli Studi di Salerno, a cura di V. Aversano, tomo II (sez. Ricerca), Soveria Mannelli, Rubbettino 2007, pp. 495 ss.

³⁶ L'informatrice, Ilda Dalle, è nata il 12 aprile 1946; l'intervista è stata effettuata il 7 settembre 1995 e riportata nella tesi di laurea di C. Iaccod, corso di Laurea in Pedagogia, Facoltà di Magistero dell'Università di Torino, 1995-1996, domanda 179, p. 275.

A me hanno detto: o è la masca che si trasforma in *paillasse* o è la masca che fa rotolare questo pagliericcio... comunque c'è sempre il suo zampino³⁷.

Ci troviamo qui di fronte o a una identificazione metaforica – la strega che si trasforma in pagliericcio –, o a un effetto metonimico – la strega che fa rotolare il pagliericcio.

Tra i vari predicati della figura del negativo può sussistere talora un rapporto di somiglianza materiale: ad esempio, tra i rovi e il serpente dell'attestazione [A14], entrambe figurazioni predicative della masca, intercorre una più o meno vaga similarità di forma, nonché un *habitat* condiviso. In altri casi, la relazione di similarità fra i predicati folklorici diventa assai stretta, come nel caso degli oggetti lignei (“cesta”, “palo di legno” etc.) in cui si tramuta la Pellegrinetta, che è strega di racconti alto-garfagnini³⁸. Ma i nessi di somiglianza che sembrerebbero motivare i rapporti fra i predicati non conoscono vincoli a specifiche leggi di natura, nel senso che le possibilità metamorfiche delle figure dell'immaginario scavalcano per principio tanto la causazione ordinaria quanto il senso comune: quale nesso di similarità, infatti, potrebbe sussistere tra il pagliericcio e il maiale dell'attestazione [A15]? Ciò che seleziona le possibilità di proiezione culturale lungo l'asse paradigmatico, e dunque ciò che rende una figurazione predicativa saliente dal punto di vista folklorico, non è indotto in via preferenziale da motivi di somiglianza naturale fra il termine iniziale e quello finale dell'intermetamorfosi.

Consideriamo un'attestazione proveniente dalla Garfagnana:

[A16] In una casa del Pizzorno, in una sera d'inverno, si stava cenando, quando da un albero vicino, cominciarono a provenire dei gridi di civetta. Dopo una buona mezz'ora di questo sgradevole concerto, il capofamiglia uscì irritato e scagliò un coltello contro la pianta: subito gli uccelli si zittirono.

Il mattino seguente l'uomo andò a cercare il coltello, e si accorse che questo si era piantato proprio nel tronco del noce, e che sui rami c'erano centinaia di bote [rospi]; quando tolse il coltello, le bote caddero giù ed in un attimo scomparvero.

L'uomo capì così che quegli animali erano in realtà Streghi³⁹.

In [A16] si ha il passaggio intermetamorfico da uccelli notturni a rospi. Si noti la presenza dell'indicatore paesaggistico costituito dal noce, notoriamente albero del negativo, e dell'indicatore interno della scomparsa improvvisa dei rospi. Alla fine l'uomo realizza la natura sovrannaturale dell'accaduto. L'intermetamorfosi sembra già di per sé capace di svelare la categoria del negativo, rappresentata appunto dagli “Streghi” e dalla loro trasformazione in uccelli notturni prima, e in rospi poi.

La seguente attestazione proviene da Vinci, località Piastrino, nella provincia di Firenze:

³⁷ Id., domanda 179, p. 274.

³⁸ Cfr. A. Borghini, «La cesta e la strega; il cesto della strega. Segnalazioni dal folklore delle Apuane e dal folklore piemontese», in *Semiosi nel folklore II...*, op. cit., pp. 367-389.

³⁹ Cfr. O. Guidi, *Gli Streghi, le Streghe. Antiche credenze nei racconti popolari della Garfagnana*, Pacini Fazzi, Lucca 1990, n. XLVI, Il noce del Pizzorno, pp. 82-3 (racconto sentito a Brucciano, in data 11.3.1988). Per un'interpretazione semiotica dell'attestazione cfr. A. Borghini, «Lat. bufo, e una trasformazione degli “streghi” in un racconto garfagnino», *Semiosi nel folklore II...*, op. cit., pp. 111 ss.

[A17] Il mi' nonno era un uomo che io l'ho sempre creduto, non era un bugiardo, per carità. Una volta c'era lì, a Papone... era andato lì di sotto alla bottega... C'era una donna lì, c'aveva una pecorina. Dice... sicché il mi' nonno dice, è una poera donna cieca da sé sola, gli è scappata 'sta peorina, dice, vo a pigliagliela, dice, e gliela riporto. Va via a piglià 'sta peorina e gli scappa. Poi va lì pe' acchiappala e gli diventa un "vorgolino" [gomitolino] bianco, così come un fazzoletto, si rotola in terra ed è sparito. La pecorina un c'era più⁴⁰.

Anche da questa intermetamorfosi della pecora in gomitolo si può risalire, per quanto concerne il contesto non immediato, alle due possibili metamorfosi di primo livello della figura del negativo, e più in generale del fantastico: in pecora (molti racconti presentano il diavolo come capra, pecora, agnello...) e in gomitolo (il gomitolo è pure esso una tradizionale figurazione folklorica di un essere del fantastico).

Un'ulteriore attestazione sul gomitolo proviene da Roddi, in provincia di Cuneo:

[A18] Con mia nonna andavo al torrente a lavare i panni. Per andare al torrente si passava da una scorciatoia un po' buia perché coperta dagli alberi. E quando passavo di lì mia nonna mi raccontava che (...) lì era il posto delle masche. Una volta una donna, passando di lì, ha trovato un gomitolo, un gomitolo di lana. Lei l'ha preso... lei l'ha preso e quando l'ha avuto in mano quel gomitolo si è trasformato in un gatto che l'ha graffiata e poi è saltato via. La donna, spaventata, è ritornata in paese e ha raccontato a tutti che aveva incontrato le masche⁴¹.

Il passaggio da gomitolo a gatto è anticipato da una premessa metanarrativa ("lì era il posto delle masche") e seguito ancora da una conclusione metanarrativa ("ha raccontato a tutti"), che sottolinea la natura malefica delle metamorfosi semplici presupposte ("gomitolo" e "gatto").

In un'attestazione della zona di Pian Faetto, in Val Germanasca (provincia di Torino), riscontriamo un caso di doppia intermetamorfosi:

[A19] Eravamo un gruppo di bambini che stavamo giocando e "barbou Lessi" (zio Alessio cioè) ci ha detto: "Non andate al *Mulin Amount* perché vi spaventate". Io ci sono andata e ho pestato una "busa", e come l'ho pestata è diventata un cavallo verde, e ho gridato, e il cavallo si è trasformato in lupo, sono riuscita a scappare di corsa, e il lupo ululava forte forte; già arrivavo a casa lo sentivo ancora. E noi bambini non osavamo più salire fino a lì perché eravamo spaventati⁴².

Il vettore intermetamorfico congiunge dapprima i predicati "busa" e "cavallo verde", quindi i predicati "cavallo verde" e "lupo ululante" (che richiama il lupo mannaro). Tutti e tre i predicati coinvolti sono suscettibili di configurarsi come forme del negativo. La *busa*, e in generale gli escrementi, sono forme assunte dalle masche: in Val d'Aosta la "Sinagoga" – termine che localmente sta a indicare la congrega degli esseri del negativo – assume la forma di un mucchio di

⁴⁰ L'informatrice è Silvana Cecconi, 73 anni circa; testimonianza raccolta, nell'aprile-maggio 2000, da Natascia Foghi, Laura Mazzantini ed Elisa Terzigli.

⁴¹ L'informatrice è Rina, di 73 anni circa, di Roddi, nei pressi di Alba; l'intervista è stata effettuata durante l'estate 2002 da Irene Gobino.

⁴² L'informatrice, Emma, di 80 anni circa, è stata intervistata a Pinerolo durante l'ottobre 2004 da Monica Trentini. Per un'interpretazione estesa di questa attestazione cfr. A. Borghini, *Varia Historia. Narrazione, territorio, paesaggio: il folklore come mitologia*, Aracne, Roma 2005, Capitolo 14, pp. 199-200.

letame. La categoria non è chiaramente esplicitata, bensì anticipata dall'indicatore paesaggistico del mulino, che – come abbiamo già sottolineato – funziona in effetti come luogo del negativo.

Infine, all'intermetamorfosi si può ricondurre anche il racconto piemontese del sacco che diventa di pietra:

[A20] Un contadino, una volta, trovò nel bosco un sacco e voleva portarselo a casa; ma era così pesante che non riuscì neppure a sollevarlo. “C’è il diavolo qui dentro!”, gli scappò allora detto. Aveva appena pronunciato quelle parole che il diavolo in persona saltò fuori dal sacco e gli disse: “Se tra un anno e un giorno non ritorni qui a dirmi da quanto tempo sto chiuso qui dentro, sarai come me condannato a non muoverti più da questo bosco”.

Il contadino tornò a casa fuori di sé dallo spavento. La moglie, che lo vedeva sempre preoccupato, un giorno gli domandò che cosa mai avesse, e lui le raccontò la storia per filo e per segno. “Lascia fare a me, che ti libero da ogni fastidio”, disse la donna.

Passato l’anno, spiumò tre o quattro polli, si spogliò nuda e poi, spalmatasi di miele, si rotolò tra le piume; così conciata andò nel bosco e si mise a fare capriole. Il diavolo, che stava su una pianta, al vedere tutto quello sgambettio, scese per osservare da vicino ed esclamò: “Ma guarda! Sto qui da quindici anni, e non avevo mai visto una simile bestia!”.

La donna tornò svelta a casa e riferì al marito quello che Berlicche si era lasciato sfuggire di bocca. Il giorno dopo, l'uomo andò nel bosco, si presentò al diavolo e gli disse che stava lì da quindici anni.

Al sentir ciò, l’altro rimase di stucco e domandò come l’avesse saputo. E il contadino: “Non vi ricordate che l'avete detto voi a mia moglie ieri sera?”.

Allora il demonio esclamò: “È proprio vero che le donne ne sanno una più del diavolo!”.

E se la squagliò, lasciando a terra il sacco.

Il contadino, tutto contento, cercò di nuovo di sollevarlo, ma neppure stavolta riuscì a smuoverlo: Berlicche, scappando via, per fargli un ultimo dispetto, l’aveva tramutato in pietra. Quella pietra a forma di sacco che ancora adesso si può vedere nel bosco di acacie, lungo la strada che va da Craviglio a Montafia⁴³.

In [A20] viene esplicitato sia il momento iniziale, in cui il diavolo è nel sacco, sia il momento conclusivo, in cui il diavolo trasforma il sacco in pietra. Resta, però, evidente il rapporto per cui il predicato “sacco” si trasforma nel predicato “pietra”, entrambi riferibili al demoniaco, anche sulla lunghezza d’onda del contesto non immediato.

Conclusa la serie delle attestazioni, chiudiamo con qualche considerazione di riepilogo.

Abbiamo analizzato il fenomeno dell’intermetamorfosi in quanto trasposizione di una figurazione predicativa in un’altra figurazione predicativa; in tale passaggio la figura del negativo di riferimento non è per lo più esplicitata nella sua individualità, ma la categoria del negativo è immediatamente segnalata. In [A15] il vettore intermetamorfico connette il pagliericcio al maiale, in quanto entrambi predicati della figura del negativo, come si evince da altre attestazioni che delineano il contesto non immediato; ma nella successione intermetamorfica, che è di tipo sintagmatico, la figura del negativo è sottratta alla manifestazione, rimane nascosta; l’individuo non si svela deitticamente, nel senso che si sa – si crede di sapere – che la figura del negativo è *una* ben precisa strega, che però non appare ‘in carne ed ossa’. La strega resta, per così dire, come sostrato fenomenicamente assente e tuttavia semanticamente attivo: del soggetto mancante non

⁴³ T. Gatto Chanu, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton 1986, «Il sacco del diavolo», pp. 171 ss. “Craviglio” è molto probabilmente un errore per “Capriglio”, comune della provincia di Asti.

si conosce l'identità specifica, ma si sa – si crede di sapere – che c'è. Il rovo che diventa rettile denuncia, non indica: dice che c'è *una* strega (si riferisce alla categoria), ma non *la* indica (non si riferisce a un precisato *questo qui*). L'indicazione è, in effetti, data al livello metanarrativo tramite nome proprio (“Ghitin”). Nell'intermetamorfosi ciò che la rappresentazione popolare crede di conoscere è la categoria dell'entità negativa soggiacente, denunciata dal passaggio da un predicato all'altro.

Poiché tendono a nascondere la figura del negativo come categoria, la metamorfosi e la causazione metonimica non ammettono immediatamente un'auto-decodifica, ma sono suscettibili di decodifica tramite segnali interni alla narrazione e, soprattutto, tramite commenti metanarrativi, introdotti non di rado da uno scarto temporale rispetto alla vicenda stessa.

Quanto detto ci consente di concludere che metamorfosi (nonché causazione metonimica), da un lato, e intermetamorfosi, dall'altro lato, stanno in un rapporto inverso rispetto a tutte quelle espressioni individuanti il soggetto specifico, ovvero tutti quei sintagmi nominali come le descrizioni definite (“la madre del giovane”) o i nomi propri (“Ghitin”). Più in generale, potremmo parlare di una funzione di individuazione, che risulta espletata nella misura in cui per suo tramite venga circoscritto un soggetto particolare. In effetti, in rapporto alle metamorfosi semplici, o di primo livello, nonché in rapporto alle causazioni metonimiche, la funzione di individuazione tramite descrizioni o nomi propri sembra investirsi del compito di svelare la metamorfosi o la causazione metonimica come tali, indicando sia la categoria del negativo sia l'individuo malefico determinato; mentre nel caso dell'intermetamorfosi è l'intermetamorfosi stessa a svelare la categoria del negativo e a orientarsi verso la funzione di individuazione che, pur mancando, resta implicitamente attiva.

12 febbraio 2026