CANAVESE 11.5.2008

La fontana con "una faccia di stoffa" (*)

Premessa teorico-esemplificativa: immagini di trasferimento e 'autorappresentazioni' territoriali

I progetti di valorizzazione del territorio-paesaggio che ambiscano a definirsi culturologici (in una accezione ampia – una volta si diceva antropologica – del concetto di cultura) hanno, ritengo, il compito primario (anche nel senso che viene prima), un compito che chiamerei di sostrato, di recuperare le immagini del/dal paesaggio, intese come metafore o, più in generale, come 'trasferimenti'/'rappresentazioni di trasferimento', a partire dal 'reale' (o quello che era stato il 'reale') del territorio stesso: inerenti, in certo qual modo, al territorio-paesaggio.
Impiego la nozione di inerenza nel senso specifico – da me anni orsono elaborata su uno sfondo che vorrebbe essere di derivazione kantiana – di 'inerenza trascendentale': un sèma che 'dal suo interno' produce dinamicamente un 'passaggio' verso un altro sèma (prima o comunque a prescindere dall'intervento di un soggetto destinatore del messaggio); una immagine che dal suo interno produce dinamicamente un 'passaggio' verso un'altra immagine. 'Dal suo interno' significa che il 'reale' (l'immagine 'reale' di territorio-paesaggio) si fa Significante (convenzionalmente con la maiuscola), inteso come part. pres. attivo: 'in grado di significare' altro, infinitamente altro, asintoticamente altro (funzione di globalità (1)). E' così che l'elemento 'reale' e specifico di paesaggio si configura come – anche come - sèma (come Significante).
Tale configurazione sèmica l'elemento 'reale' acquisisce tramite il 'racconto di autorappresentazione territoriale'.
Poniamo il caso: una immagine paesaggistica 'reale' produce di per se stessa (dinamismo interno all'immagine 'reale' come sèma) un'altra immagine, una immagine 'pensata': pensata nella lunga durata della tradizione che 'commenta' e dà senso al territorio; tramite cui il territorio è suggestione, suggestione per un'altra immagine. Il territorio-paesaggio è allora al riflessivo-mediale, in quanto dinamismo, a partire da se stesso, tramite il racconto, per un'altra immagine 'che torna': quella generata dal 'reale' come sèma. Il riflessivo-mediale è il modo di essere del territorio-paesaggio rispetto a chi lo pratica; più ancora, rispetto alle generazioni che lo hanno praticato ('abitatori' direi, non 'semplici abitanti').
Un esempio il più possibile semplice. Supponiamo uno scenario notturno di luna piena, in una certa area geografica (inscritta cioè in un dato contesto culturale): una tale 'immagine' – che possiamo considera reale o, se si preferisce, realmente possibile – è già di per sè suscettibile (dinamica interna) di evocare, poniano, l' 'immagine' (pensata, tradizionalmente suggerita) del lupo mannaro; e un eventuale lupo reale che ci càpiti di intravedere sarà suscettibile di essere pensato/immaginato, e di conseguenza narrato (a prescindere dal credere o non credere) come uomo sotto forma di lupo.
L'erba di un prato all'imbrunire, che un falciatore sta tagliando, ovvero il grano, la segale, l'orzo etc. (piano delle immagini reali o realmente possibili) risultano culturologicamente suscettibili di essere 'pensati' come (e di essere effettivamente 'visti' sotto forma di) un grosso cane o un lupo (immagini di trasferimento): come l'apparire di un lupo aggressivo dinanzi alla falce del falciatore. E l'eventuale comparsa di un lupo reale potrebbe essere 'pensata', a seconda dei casi, come 'lupo dell'erba' (ted. *Graswolf*), 'lupo delle patate' (ted. *Kartoffelwolf*), 'lupo della segale' (ted. *Roggenwolf*) etc.. (2)
La fenomenologia risulta ampia, e complesse le articolazioni; pressochè imprendibile il gioco delle correlazioni sul piano del simbolico-immaginario.
Per es., non è sfuggito il nesso fra questo tipo di 'lupo' (immagine di trasferimento), per un verso, e il c.d. 'lupo mannaro' (altra immagine di trasferimento), per un altro verso (3): siamo allora di fronte – ma la cosa non costituisce certo un'eccezione – ad una dinamica combinatoria (diciamo così) tra immagini che sono esse stesse già di trasferimento. Ed è questo uno dei punti teoricamente rilevanti, nella prospettiva di un lessico e di una sintassi (in fin dei conti di una grammatica) del simbolico-immaginario, in quanto – anche – grammatica del metaforico; ma in quanto anche

1 (faccia di stoffa)

faccia di stoffa

grammatica per il territorio-paesaggio (anche per sue unità specifiche o addirittura capillari intendo).
Apro una parentesi, senza peraltro insistere troppo sull'argomento. Il Piemonte non sembra del tutto estraneo ad una tematica del tipo 'lupo del campo'/'lupo dell'erba'. La tradizione sotto riportata è stata raccolta alcuni anni orsono proprio nel Canavese (Cossano): (4)

"Di masche... dicevano che andavano a ballare sugli alberi di nocciole, mah! C'era... c'era sempre il Giovanni del Magnin che me la raccontava questa... aveva... aveva un prato che tagliava... è andato uno è andato... è andato uno e ha tagliato e... e poi ha tagliato un po' e poi è scappato, e niente, e ha detto che c'era il lupo, mentre tagliavano han detto che c'era... che è arrivato il lupo, e va un altro più coraggioso, taglia un po' e poi di nuovo... niente, dice che ha visto di nuovo il lupo, e uno ha detto così: "Lo aggiusto io, vedi". Ha preso il figlio piccolo dietro e gli ha detto così: "Tu vai sull'albero di nocciole, guardi quello che c'è...". "Va bene, va bene". E lui tagliava tagliava, e dopo un po' fa (il bambino cioè): "Papà, c'è uno che viene in qua, sembra il prete". "Lascialo che venga". E lui tagliava, e quando... Dopo un po': "Oh, papà, è diventato un lupo! Si è rotolato per terra e è diventato un lupo!". E... andava vicino... mentre tagliava andava vicino... "Vai in là che ti taglio... vai in là che ti taglio la gamba... vai in là che ti taglio la gamba". E l'altro faceva... e poi l'altro, zac, con la falce gli ha portato via un pezzo di gamba e è scappato (il lupo cioè), e quando poi è andato a casa (il contadino cioè)... ha tagliato è poi è andato a prendere i soldi (il contadino cioè), è andato che lo pagasse (il prete cioè) e gli ha visto che teneva... eh, il campo era del prete. E teneva (il prete cioè) la mano in tasca: "Come mai mi paghi con quella lì?! Tira un po' fuori l'altra!". Me la raccontava il Giovanni del Magnin... e quello lì, oh...". (5)

Ad ogni buon conto, quel che teoricamente sarà importante evidenziare è il fatto che un'immagine 'reale' ne produce dinamicamente – in quanto Significante – altre che sono per l'appunto 'pensate' (ciascuna di esse a loro volta dinamicamente Significanti); immagini 'pensate', e fissate dalla tradizione, ciascuna delle quali nuclearmente 'consistente' – anche in profondità diacronica - come momento di una struttura/strutturabilità simbolica (e linguistica) a partire, nella prospettiva qui assunta, dal 'reale' del territorio-paesaggio.
Il raccordo fra immagine 'reale' e immagine 'pensata' (piano culturologico) si configura, alla fin fine, come messaggio della tradizione-lingua: se i versanti (in verità plurimi) del/di un messaggio 'avvengono' tramite soggetti che parlano, e tramite spesso soggetti 'che parlano altrove', essi medesimi – e a maggior ragione la 'consistenza significante' del messaggio – 'vengono prima' dei soggetti, ai quali offrono settori qualitativi (ma aggiungerei: semanticamente e culturologicamente qualitativi) di 'esperienza' e di 'parola', tramite – tramite anche – le salienze (immagini 'reali' e al contempo sèmi-Significanti) del territorio-paesaggio.
Ho, lungo siffatte linee, proposto una rilettura (se non una reinterpretazione) della nozione di icona: icona sarà allora un'immagine (reale, poniamo) in quanto produce, di per se stessa (simbolicamente, linguisticamente), come sèma/Significante, effetti di messaggio dall'interno (nomogenesi): produce altre immagini, che sono – dicevo - immagini di trasferimento; più esattamente, immagini di combinazione e trasferimento insieme.
E sono siffatti complessi iconici, nel manifestarsi in divenire asintotico dei trasferimenti d'immagine e delle potenzialità combinatorie - lungo gli assi portanti della metonimia e della metafora, ma non solo - che danno un'idea di quella che si è chiamata 'consistenza' del messaggio. Ovvero, e viceversa, possiamo affermare che il messaggio 'consiste' nel – anche nel – 'reale' del territorio-paesaggio.
Una vecchia chiesa ed il suo campanile possono – poniamo - ingenerare e combinarsi con l'immagine, a sua volta combinazione di immagini, di un serpente dalla testa di bambino, il quale altro non sarà che il c.d. basilisco (Gorfigliano in Garfagnana). (6) La vecchia chiesa (etc.) si costituisce in tal modo – tramite i racconti, che sono i racconti della tradizione - come icona, o complesso iconico che dir si voglia.

faccia di stoffa

faccia di stoffa

Svariate vie associative (coi loro 'successivi' dispiegamenti di connessionalità) sono in tal modo percorribili a partire da effetti di 'reale' esistenzialmente individuabili e precisamente localizzabili.
Quando sostengo che un programma di valorizzazione paesaggistico-territoriale che voglia essere culturologico ha non secondariamente il compito di recuperare e salvaguardare le immagini del/dal territorio, intendo dire che deve al meglio recuperare e salvaguardare le non di rado innumerevoli, e forse persino (tale, almeno, la sensazione) distributivamente 'totalizzanti', salienze del territorio-paesaggio in quella che è la loro 'consistenza iconica': come portatrici/detentrici, dinamicamente attive (al riflessivo-mediale per lo stesso territorio-paesaggio), di messaggi della tradizione-lingua.
E' il momento forte in cui il territorio-paesaggio si produce come 'autorappresentazione', e come svolgersi (asintoticamente) di dinamismi che sono – anche – di 'autorappresentazione', nel senso che anche 'tornano' e 'si coagulano' nell' 'unità di autorappresentazione' paesaggistico-territoriale: cioè, appunto, nell'immagine 'reale' del territorio-paesaggio come sèma/Significante, come sèma 'in grado di significare'. E l'immagine 'reale' del territorio-paesaggio diventa così luogo-icona.
Tramite i dinamismi iconici, in quanto dinamismi dall'interno del sèma/Significante, le singolarità (in altra sede ho parlato di ciascunità) di 'autorappresentazione' paesaggistico-territoriale si svolgono (evolvono e al contempo si coagulano) asintoticamente, secondo configurazioni le cui 'variabilità' risultano molteplici e addirittura imprendibili (i percorsi sono d'altronde plurimi, polidirezionali); 'tornano', al riflessivo-mediale, come funzione di globalità, sul 'reale' e sulla specifica 'singolarità/ciascunità locale': funzione di globalità che è *del* 'reale' e *della* specifica 'singolarità/ciascunità locale', se considerati nella loro efficacia iconica di Significanti.
Dalla 'località'(/localizzazione specifica) di una immagine 'reale' di territorio alle proiezioni di globalità della immagine 'reale' come icona (e come luogo-icona); proiezioni di globalità che sono altresì 'introiezioni (di globalità)', al riflessivo-mediale, nell'immagine 'reale' come icona (e come luogo-icona).
Sarei propenso ad affermare, distinguendo tra le nozioni di territorio e di paesaggio, che il territorio – con le sue 'emergenze', che astrattamente supponiamo qui come 'solo reali', si fa paesaggio quando l'immagine 'reale' si produce dinamicamente come icona; quando determina dal suo interno immagini di trasferimento; quando si produce come messaggio; quando si costituisce come addensamento e come 'serie' (asintotica?) di addensamenti sempre 'in divenire'; vale a dire, come attrattore/Significante. Il paesaggio sarebbe allora una sorta di metalinguaggio – cui assegnerei il valore di 'linguaggio al di là' - sul territorio; ma sarebbe altresì il 'concreto' del territorio. (7)
Tutto questo 'altro da sè' è dunque strutturalmente soggiacente all'immagine 'reale' (che, nel concreto, parrebbe antropologicamente non sussistere); è quel che nell'immagine 'reale' fenomenicamente 'manca' (mancanza dell'altro o, meglio, 'mancanza dell'Altro', da intendersi come asintoticamente altro, come sostrato soggiacente all'immagine 'reale' in quanto icona e luogo-icona).
Paesaggio e 'mancanza dell'Altro' risulteranno pertanto nozioni in qualche modo solidali; ovverosia, la nozione (di ascendenza lacaniana) di 'mancanza dell'Altro' – 'mancanza' delle immagini 'altre', asintoticamente percorribili 'dall'interno', sulla lunghezza d'onda della funzione di globalità – entrerebbe per tale via nella definizione di paesaggio: nel 'concreto' del paesaggio come 'linguaggio al di là'. (8)
Accennando ad un ulteriore breve passo, e ben sapendo che la cosa va – per la verità – accuratamente ed estesamente argomentata, sosterrei che il "grande Altro", mancante nella salienza di paesaggio come luogo-icona, è ipotestuale allo stesso luogo-icona, quest'ultimo in quanto momento testuale: di una testualità da concepirsi – evidentemente – come dinamica verso le sue stesse ipotestualità. Ed allora i momenti della dimensione testuale (i singoli luoghi-icona del/nel paesaggio) sono *Significanti anche esistenziali* (esistenzialmente 'rappresentati') che rinviano a percorsi (piano dell'ipotesto) i quali saranno almeno in prima istanza eminentemente predicativi (Significanti della lingua-tradizione); viceversa, i Significanti anche esistenziali (luoghi-icona, piano della testualità) risulteranno quali effetti di 'fuga' ed insieme di 'spostamento' rispetto al (nel) Significante della lingua (ipotestualità), in quanto – lacanianamente – "Altrove trascendentale".

faccia di stoffa

faccia di stoffa

Nulla consente, nell'Altrove trascendentale, di 'raggiungere' e di 'cogliere' l'esistente: il che introdurrà una 'separazione', nello stesso luogo-icona, tra versante esistenziale (quel che si vede, quel che si tocca etc.) e dinamismi iconici; tra il 'dove siamo' e il 'suo' senso.

La "faccia di stoffa", la fontana, la luna. Direzionalità connessionali e coesioni simboliche

Venendo al territorio di cui ci stiamo occupando, il Canavese, propongo all'attenzione del lettore una tradizione della zona di Corio, relativa ad una fontana che "aveva una muffa verde che si muoveva con l'acqua" etc..
Accennerò, partendo da una delle immagini-icona di 'autorappresentazione' riconoscibili nell'ambito di tale tradizione (nell'ambito dell'attestazione che sto per proporre), ad alcuni percorsi simbolico-associativi le cui nuclearità significanti (le cui nuclearità in quanto Significanti) e i cui dispiegamenti narrativi appaiono 'coerenti' con l'immagine di 'autorappresentazione' – in quanto immagine di trasferimento – di cui mi accingo a trattare.
Leggiamo anzitutto la testimonianza a disposizione:

"...Avevamo la "Veija del mur 'd patin", che era una cosa che sembrava stoffa, ma era una fontana che aveva una muffa... una muffa verde che si muoveva con l'acqua... e il riflesso delle persone nelle notti di luna sembrava che ci fosse una donna dentro che parlava, ed era la "Veija del mur de patin", perchè sembrava una faccia di stoffa perchè aveva questa ondulazione qua... E questa era un'altra cosa che mi raccontava la mia nonna...". (9)

L'immagine di trasferimento su cui punterei l'attenzione è, prescindendo d'altronde dalla denominazione che le viene attribuita ("Veija del mur 'd patin"), quella della 'figura femminile con una faccia di stoffa'. Essa è l'effetto 'diretto' e 'immediato' (narratologicamente, di contesto immediato) della immagine 'reale' costituita appunto dall' "ondulazione" della "muffa verde che si muoveva con l'acqua" (10) etc.; è 'generata' dalla immagine 'reale' in quanto si configura, quest'ultima, 'direttamente' e 'immediatamente', come immagine dotata – secondo le linee sopra indicate - di dinamismo iconico. Dall'ondulazione reale della muffa verde sull'acqua (etc.) alla faccia di stoffa di un'entità femminile, "dentro" l'acqua, che è una vecchia, "che parlava", e così via.
L'attestazione, cioè, propone, in un rapporto che possiamo considerare di simultaneità, di parallelismo, tanto l'immagine 'reale' quanto l'immagine (o le immagini) di trasferimento; ovvero racconta l'immagine (o le immagini) di trasferimento ed insieme la(/le) spiega, ne dà la decodifica: grosso modo, alla stessa stregua, mi vien fatto di pensare, di un lessico dei linguaggi c.d. metaforici o anche tecnici, cha dà i termini/immagini di trasferimento cui immediatamente seguono – in simultaneità direi - la definizione e la spiegazione/decodifica.
Le linee simbolico-associative che si dipartono dalla (dalle) immagine(-i) di trasferimento o, più complessivamente dalla combinazione di immagine 'reale' e immagini di trasferimento per così dire immediate (quelle, cioè, date immediatamente nel contesto dell'attestazione/tradizione raccolta), che si dipartono dalla immagine 'reale' in quanto dinamismo iconico – nel caso nostro "ondulazione" della "muffa verde" sull'acqua (etc.), sul piano delle immagini 'reali', nonchè 'figura femminile dalla faccia di stoffa' (etc.), sul piano delle immagini di trasferimento -, chiamano in causa altri racconti e altre tradizioni, per lo più o – comunque - anche da altre parti, i quali consentiranno di tracciare analogie ed effetti isotopici che sono di 'contesto non immediato'. (11)
E' in quest'ultima prospettiva che una 'semplice' rete paesaggistico-territoriale (i singoli punti di immagine-icona di un'unità paesaggistico-territoriale geograficamente ordinati come rete) si avvia a tradursi in struttura simbolica complessa, ed anzi imprendibilmente complessa, lungo le svolgibilità asintotiche e polidirezionali delle dinamiche di globalità (in fin dei conti iconiche) inerenti ai singoli

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

punti/nuclei di partenza (alle singole 'località' della rete in quanto combinazioni di immagine 'reale' e immagini di trasferimento immediate).
Vediamo di accennare a taluni di questi percorsi concernenti le modalità 'autorappresentative' della fontana di Corio in quanto icona (si potrebbe parlare di 'intorno di autorappresentazione' in quanto icona e luogo-icona), configurandoli come 'partenze' verso differenti altrove (verso l'Altrove come 'zona asintotica della mancanza', come 'zona asintotica del sostrato' e come ipotesto) e, poi, come 'ritorno', al riflessivo-mediale, sul nucleo(/intorno) di 'autorappresentazione locale', sussunto come attrattore.
Orbene, puntando l'attenzione sull'elemento 'tessuto', ovvero sulla correlazione 'donna'-'tessuto', non proprio di rado figure (femminili) della paura o, più in generale, dell'immaginario tradizionale si presentano o tendono a presentarsi direttamente sotto forma di un 'tessuto', o sono paragonate a un 'tessuto'; ovvero un 'tessuto' è, esso stesso, tout court, soggetto immaginario. (12)
Alcuni esempi, cominciando da altrove. Così a proposito della Brezua della provincia di La Spezia:

"C'era la Brezua, lunga come un lenzuolo, con una coda lunga, che compariva alla sera, luminosa nel buio, camminava nella notte e a un certo punto si tirava su in alto". (13)

E così un altro informatore:

"Dal monte Gottero verso Spezia si vedeva un lenzuolo rosso che andava su per i monti; lo vedevano muoversi lungo le cime, alla sera". (14)

Sembrano "panni stesi" le fate dei monti sopra Carrara:

"Dicevano che c'erano le fate quassù su questo monte e che sembravano tutti i panni stesi bianchi. Invece erano loro ed erano bianche. (...)". (15)

Anche nel Pisano, "la paura era legata (...) al buio e quarche volta ai lenzoli che dalle colline sventolavano veloci facendo un movimento che faceva spaventà la gente (...)". (16)
In Garfagnana una delle figure della paura è rappresentata dalla c.d. "taschella bianca" (o "sacchettina bianca"):

"Là nel Padule c'era la "taschella bianca", venivamo da Bugliatica, in quella strada stretta, (...) non guardavamo mica verso il Padule, perchè c'era la "taschella bianca". Di notte, tutto di corsa! Avevamo paura!". (17)

A proposito del *massariol*, si dice a Cecchini di Pasiano (Friuli) che "uno poteva anche trovarselo addosso come fazzoletto". (18)
Ricordo altresì che "si trasformava in gomitoli di refe, in vestiti ecc. per ingannare e far ammattire le donne" la Zöbia o Zöbiana del Bergamasco. (19)
Subisce la singolare minaccia di venir 'trasformata' in ("ti faccio diventare") un "velo" – tramite bollitura dentro un paiolo – la masca Micilina della zona di Pocapaglia (prov. Cuneo).

"Una volta raccontavano che c'era una famiglia, e c'era una ragazzina, era sempre lì nel cortile che giocava... un bel giorno è arrivata una vecchia a chiedere la carità, loro gli han dato qualcosa e lei ha detto: "Oh, che bella ragazzina!", poi gli ha messo una mano sulla schiena e... e niente... da quando quella è andata via la bambina è diventata gobba; allora il padre è partito ed è andato ad acchiappare questa vecchia... ad acchiappare questa vecchia... e gli ha detto così: "Sentimi bene, tu non sei una vecchia che passa a chiedere la carità, tu sei la masca Micilina! Se non vieni a casa mia a fargli andare via la gobba a Nina, io ti... ti acchiappo, ti butto nel paiolo e dopo ti faccio bollire, ti

faccia di stoffa

faccio diventare un velo!". Allora questa vecchia è tornata là, ha di nuovo toccato questa Nina sulla schiena e la gobba gli è andata via; e da allora ha sempre lasciato stare i piccoli, neh...". (20)

Venendo di nuovo al Canavese, si tramanda, a Locana, di un morto/anima in pena che nottetempo andava vagando, fuori dalla tomba, nel cimitero, "sotto forma di mantello":

"(...) Solo che i morti uscissero dalle tombe, qualche volta si sentiva, c'era uno... che uscivano dalle tombe... e i morti li vedevano passeggiare nel cimitero, nel luogo vicino al cimitero... però, non in modo particolare, non era molto... a un certo punto si diceva che si vedeva questa... si vedeva questo morto vagare... diceva che l'anima non era tranquilla, non era serena, e quindi vagava, vagava in questo buio di notte, fuori dalla tomba... ma la vedevano sotto forma di mantello... di un manto coperto... un manto praticamente, senza volto senza niente... e vedevi questa figura che passeggiava...". (21)

Ed una figura dell'immaginario tradizionale canavesano si chiama Tuela, che significa "tovaglia, grosso telo". (22)

***

Gli elementi – o diversi fra gli elementi – attivi nell'attestazione di Corio, tanto sul piano delle immagini 'reali' (elemento acquatico, luce lunare), quanto sul piano delle immagini di trasferimento (figura femminile, tessuto), ricorrono nel quadro di una piuttosto nota leggenda della medesima area.
Inutile insistere sul fatto che questi medesimi elementi assumono nel quadro della leggenda cui mi riferisco specifici posizionamenti e specifiche funzioni narratologiche nonchè retorico-semiotiche; posizionamenti e funzioni che, in quadri analogici più ampi (in quadri più ampi di narrazioni/realizzazioni analogicamente confrontabili) risulteranno d'altronde – come di regola si verifica – sintagmaticamente e sintatticamente permutabili.
La leggenda in questione è quella della fata della Preiagrossa. Si racconta di una vecchia madre e di un giovane che si innamora della fata e segretamente la frequenta; ma la madre si accorge "di un mutato comportamento del figlio": "Tutte le sere di luna questi (...) se ne usciva di casa e non faceva ritorno se non a tarda notte". Allora la madre "preparò, col refe filato in un mese intero, un grosso gomitolo che segnò con tre croci e asperse d'acqua benedetta" (23); poi, "fingendo di ricucirgli la falda posteriore della giubba, assicurò ad essa il capo del gomitolo". Così il prosieguo (versione Treves): (24)

"(...) Il giovanotto aveva camminato un'ora e più.
Allora la vecchia, stretta in uno scialle, raggomitolando via via il filo, s'incamminò sulla traccia del suo ragazzo.
E va, e va, e va. Traversò un torrente – il Sasso – pervenne all'alpe della Presa – alla quale l'opera dell'acqua e del disboscamento non avevano ancora divorato il miglior pascolo – salì il poggio e giunse alla Preiagrossa.
Lì il gomitolo si trovò rifatto e la vecchia si arrestò trasecolata: sulla Preiagrossa diafano, lunare nel candor della luna, tutto arcate e bifore e balconcini e torrette, sorgeva un castello. La madre entrò nel castello trepidando, attraversò un vestibolo, salì uno scalone, percorse sale e sale sfavillanti come di gemme e d'oro, giunse ad una sala ancor più dell'altre riscintillante e preziosa. Nella cornice archiacuta di una finestra, vestita di raggi di luna, stava una donna di meravigliosa bellezza. Ai suoi piedi, adorante, smarrito, il giovane montanaro.
La vecchia si affrettò verso di lui, gli fu accanto, lo toccò sulla spalla.
Fata e castello si disciolsero in luce di luna, si diradarono, svanirono. Un attimo: e la madre e il figlio si ritrovarono sul nudo masso, sotto il cielo sereno, e l'uno e l'altra diversamente sgomenti.

faccia di stoffa

- Oh madre! madre! – e la voce era irosa. – Mi avete tolto ogni bene! Malaugurata curiosità è stata la vostra!... Chi v'ha pregata d'impicciarvi ne' fatti miei?
- Figlio! – e la voce era umile e tenera. – Una ingannatrice!... Dove ti avrebbe condotto?... Non devi tornare mai più... Per amor della tua mamma!...

Ci tornò invece la notte seguente, che il cielo era tutto bianco di plenilunio. Sulla Preiagrossa rivide il magico castello; nel castello ritrovò la bellissima fata. La fata piangeva.

- Una sventura... La mia regina si è sdegnata del mio amore per te, creatura della terra; si è sdegnata di saper che tua madre ci ha scoperti... Mi scaccia: devo abbandonar questi luoghi... E mi impone di recar danno... Un grave danno... Tramutarmi in ninfa dell'acqua e distruggere e distruggere... Ma tu mi seguirai, non è vero?... Salverò il ponte... Prendi questo anello: e allora che mi vedrai calar giù guidando le acque furibonde, buttamelo gridando: "Prendi l'anello e salva il ponte!"... Tu mi ritroverai. Stenderò sulle rocce i miei lenzuoli per segnale.

E sparirono fata e castello.

Ma il giovane, che il dì seguente vide interrorito la pioggia diluviare e i ruscelli gonfiare e il torrente colmarsi e poi, con scrosci e fragore, la fiumana calar rovinosa guidata da una ninfa che spingeva innanzi furiosamente le onde e trascinava con la sua lunga e bionda capellatura alberi, bestiame e macigni, il giovane buttò, sì, l'anello e pronunciò le parole suggerite di modo che il ponte fu salvo, ma, quando lo scatenìo dell'acque si fu raffrenato e tutto ritornò in calma, per timor d'altri danni alla sua valle così cara e così desolata, non volle più riveder l'incantatrice. Non varcò il ponte. E la fata invano sciorinò sulle rocce il luccicante richiamo de' suoi lenzuoli".

Focalizzando ora lo sguardo sulla correlazione (più semplicemente, sulla compresenza narrativa) di tessuto ed acque, si potrà constatare come in una variante 'ridotta' della leggenda in oggetto il "mantello" della fata interviene proprio nel momento in cui (ed anche – parrebbe di capire – come strumento per mezzo del quale) la fata scatena l'alluvione:

"(...) Poi, so sempre una storia di 'sta masca, che c'era uno di una cascina lì sotto, che andava sempre su lì, e tornava a casa alla sera, anzi al mattino dopo, con l'oro. E allora dicevano che sua mamma diceva: "Ma dove va sempre questo qui, che poi viene a casa con l'oro?". Lì, c'è un posto che c'è una pietra, che lo chiamavano "La pietra dorata"... e questa qui non era una masca ma era una fata... che dicevano che aveva una gallina tutta con le piume d'oro, e faceva le uova d'oro... Allora, dicevano così, che la mamma di questo qui che andava sempre a trovare la fata una sera gli ha legato un cordino attaccato al piede per vedere dove andava. Allora, così gli sono andati dietro, sono arrivati lì, e han visto che c'era 'sta fata, e han capito che 'sto qui andava a trovare la fata. Però, han detto che la fata si è arrabbiata, ha aperto il mantello, han detto che ha incominciato a girare a girare... han detto che ha sempre girato... fino a quando ha fatto iniziare a piovere piovere piovere... ha fatto venire l'alluvione... E intanto la fata diceva: "La fata se ne andrà ma Pranzalito si pentirà!"... Ha fatto venire un'alluvione che ha portato via il paese". (25)

Dalla "faccia di stoffa"/'vecchia dalla faccia di stoffa' dell' "ondulazione" di una muffa verde nella fontana di Corio al 'mantello aperto' della fata che 'girando' vorticosamente scatena l'alluvione.
E lo scenario lunare dell'attestazione di Corio ("riflesso delle persone nelle notti di luna") è tutt'altro che assente nella leggenda della 'fata che è causa dello scatenarsi delle acque' (essa stessa "ninfa dell'acqua" (26)), come – raccordando appunto le varianti – molto agevolmente si può evincere da una pura e semplice lettura della versione Treves.
La fata che 'si tramuta' in "ninfa dell'acqua" sembrerebbe, anzi, senz'altro – tanto lei quanto il suo castello – di essenza lunare (27). Se, per un verso, fata e castello "si disciolsero in luce di luna", diradandosi e svanendo; per un altro verso, "la notte seguente, che il cielo era tutto bianco di plenilunio", ricompare "il magico castello": e "nel castello (...) la bellissima fata" (che piangeva). (28)

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

Analogamente alla fata che 'aprendo il mantello' e 'girando' vorticosamente su se stessa scatena l'alluvione, nella zona di Usseglio i violenti vortici delle acque di quel che viene rappresentato come lo 'scivolo delle streghe (che ridono e urlano)' ("scivolavano giù per le pietre urlando e ridendo" etc.) evocano alla mente l'immagine, per l'appunto, dei "vestiti delle streghe".
Non mancano, certo, quelle che sopra ho chiamato 'immagini di trasferimento' (in quanto 'immagini di autorappresentazione' del territorio-paesaggio).
L'attestazione che segue proviene da una ricerca scolastica: (29)

"La leggenda racconta che dalla pianura di Usseglio le streghe salivano verso la Valle di Arnas. Tutte le notti si sentivano le streghe strillare, mentre scivolavano giù per le pietre urlando e ridendo. (30) I loro vestiti lasciavano strisce bianche lungo i sassi. I passanti rimanevano terrorizzati, e i bambini non uscivano più di casa dalla paura. Gian Paris, un uomo forte e coraggioso, si arrabbiò con le streghe e le inseguì fino a Margone.
Correndo, le streghe scivolarono in una profonda buca piena d'acqua e di vortici violenti. In quel posto, ancora oggi, si possono osservare i neri vortici dell'acqua, che ricordano i vestiti delle streghe". (31)

***

Per quanto concerne – ancora – 'sfera della tessitura/filatura' (tessere, tessuto, fuso e non solo), da un lato, e 'luna'/'luce lunare', dall'altro lato, oltre a quanto già si può evincere dalle attestazioni proposte, consideriamo rapidamente qualche altro caso, anche di marcata profondità diacronica, rilevando altresì alcuni 'trasferimenti d'immagine' suscettibili di ricongiungersi con quel che si è manifestato come raccordo d'identità/identificazione fra 'tessuto' e 'figura esistenziale' (proposta come tale sul piano immaginario): Brezua; Zöbia; mantello-morto di Locana; stoffa-faccia di vecchia, dentro l'acqua, che parla (Corio).
In una leggenda delle Apuane si narra di fate che vivevano in alcune grotte:

"(...) Queste fate non si facevano mai vedere di giorno: stavano rinchiuse nel loro regno, scavato sotto la montagna, a tessere metri e metri di tele, che poi, alla notte, stendevano fuori ad imbiancare alla luce della luna. (...)". (32)

Una fata/strega filatrice di una leggenda valchiusellese – almeno per certi aspetti confrontabile con quella della fata della Preiagrossa – comparirà, verso la fine del racconto, sotto forma di un fuso danzante, "come impazzito, nella luce lunare" (etc.). (33)
Nè si dovrà dimenticare che le Moire – filatrici e dee del destino dell'antica mitologia greca – rinvierebbero, in un frammento orfico, a *ta mere tes selenes* (Clem. Alex. *Strom.* V 8, 49, 3). (34)
E i manti/tessuto rinviano, del resto, al corpo e al 'tessuto' della carne (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 14):

«(...) i manti purpurei, poi, sarebbero evidentemente la carne, cioè il tessuto che si forma dal sangue: infatti le vesti di lana sono color porpora per il sangue, la lana è tinta con prodotti di origine animale, e la carne si forma con il sangue e a partire dal sangue. Il corpo poi, è la tunica che avvolge l'anima come una veste (...)". (35)

E così in ambito onirocritico (Artemidoro, *Il libro dei sogni*, III 36):

"(...) E' poi sempre meglio sognare di tessere a un telaio appena iniziato, piuttosto che a uno dove il tessuto sia già pronto per il taglio finale, poichè esso corrisponde alla vita. Dunque il tessuto appena iniziato predice lunga vita, e vita breve quello prossimo a essere tagliato, mentre quello già reciso indica la morte". (36)

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

Per parte sua, un termine quale *mitos*, "filo", "ordito", significa anche *sperma* (Clem. Alex. *Strom.* V 8, 49, 3). (37)

***

Prima di terminare, veniamo di nuovo, brevemente, al raccordo 'tessuto'-'acque', sì da constatarne una variazione realizzativa.
Se, per un verso, il 'mantello aperto' della fata (Pranzalito) interviene nel momento in cui essa col suo 'girare' – vorticoso, sembrerebbe (38) – scatena l'alluvione distruttrice (39), e se i violenti vortici delle acque "in una profonda buca" (Usseglio) richiamano "i vestiti delle streghe", per un altro verso – e contrastivamente –, in una fiaba raccolta nella zona di Castellamonte il "lenzuolo", disteso sulle acque da una "vecchietta" intenta a lavare dei panni – in realtà una fata -, ha la magica prerogativa di 'fare da ponte' per il passaggio di un torrente in piena "tumultuosa".
Propongo la sezione che più specificatamente interessa in questa sede:

"(...) Giuvan e Catlina, come ebbero il cavallo e la borsa dei soldi, fuggirono al galoppo tornando a casa dalla loro madre.
Ma ad un tratto si trovarono la strada sbarrata da un torrente gonfio di acqua tumultuosa: come fare per attraversarlo?
Giuvan e Catlina erano molto preoccupati e temevano di non farcela più, ma ai bordi del torrente videro una vecchietta inginocchiata a lavare dei panni e le raccontarono le loro disgrazie.
La vecchietta in realtà era una fata che, impietosita dai due bambini, fece una magia: distese il lenzuolo sul torrente e disse:
"Passate pure, bambini, senza paura, e tornate in fretta a casa".
Giuvan e Catlina, senza esitare, attraversarono il torrente sopra il lenzuolo che faceva da ponte e proseguirono la loro corsa.
Erano appena passati che arrivò il Mago, ed anche lui passò sul lenzuolo, ma, quando si trovò in mezzo al fiume, la magia finì, il lenzuolo si afflosciò e lui annegò. (...)". (40)

E se qui il lenzuolo della vecchia che lava (41) 'fa da ponte' in rapporto al "torrente gonfio di acqua tumultuosa" (42), non sfuggirà il particolare per cui, nella leggenda della fata della Preiagrossa (versione Treves) la fata in questione, che "spingeva innanzi furiosamente le onde e trascinava con la sua lunga e bionda capellatura alberi, bestiame e macigni" ('identificazione' o tendenziale 'identificazione' tra la fata-"ninfa dell'acqua" e le 'acque vorticose'), risparmia il *ponte* e al contempo stende sulle rocce i suoi *lenzuoli*.
In quest'ultimo caso siamo di fronte ad una sorta di separazione metonimica tra 'ponte' e 'lenzuoli' (o, se si vuole, ad una forma di contiguità 'ponte'-'lenzuoli) cui viene a corrispondere, nella fiaba di Castellamonte, una immagine, o quantomeno un modo di dire, che suggerisce l'idea della identità/identificazione. (43)
Si potrà per converso rimarcare che se nella fiaba di Castellamonte la vecchietta-fata lava i panni ai bordi di un "torrente gonfio di acqua tumultuosa" (separazione metonimica ovverosia contiguità tra vecchietta-fata e torrente in piena), nella leggenda della fata della Preiagrossa la fata stessa 'coincide' senz'altro, o tende comunque a 'coincidere' (processo di 'identità'/'identificazione'), con la violenta alluvione e le acque impetuose del torrente in piena (44); allo stesso modo in cui, analogicamente, i vortici violenti delle acque di Usseglio "ricordano" appunto "i vestiti delle streghe". (45)

Mi arresto qui; e a parziale conclusione dello sfaccettato decorso argomentativo (per la verità troppo rapido), mi limiterò ad osservare che, in sostanza, e come già in precedenza prefiguravo, siamo di fronte ad una medesima categoria semica ('tessuto' etc.) che assume posizionamenti associativi,

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

connessionali e narratologici nonchè sintattico-retorici differenziati e al contempo analoghi; per meglio dire, analogicamente differenziati (nonchè analogicamente contrastivi).
Sono effetti, semiotici, che potremmo anche considerare di lingua e grammatica del paesaggio in quanto 'struttura di autorappresentazione': ovverosia, di 'ricadute' del simbolico come paesaggio; per es., di un sèma/Significante (piano simbolico) che si declina come complemento di luogo (analogia sintattica).
Se si preferisce, invertendo per certi aspetti i termini della questione, si tratterà di 'autorappresentazioni' paesaggistiche che 'dall'interno' (dal loro 'interno', e cioè come semantica e dinamismi semantici) determinano delle configurazioni – delle configurazioni 'schematico'-trascendentali - plurime e analogicamente descrivibili, che sono in fin dei conti di lingua e di grammatica del simbolico. (46)
Alberto Borghini

Note

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

(1)Per questa nozione, da me elaborata attorno al 1988-89, rinvio ad un mio intervento dal titolo *Ipotesi sulla non-finibilità della struttura e sulla costruzione infinitesimale dell'io*, in "Linguistica e Letteratura", XV, 1-2, 1990.

(2)W. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Danzig, Constantin Ziemssen 1865; Id., *Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung 1868.
Ricorderei anche il motivo fiabesco del 'lupo mandato a prendere la verdura'. Cfr. J e W. Grimm, *Fiabe per i fanciulli e la famiglia*, trad. di Cl. Bovero, introduzione e appendice di G. Dolfini, Milano, Mondadori 1984, n. 60, *I due fratelli*, vol. I., pp 240 sgg., in part. p. 249: "Chiamò il lupo e disse: - Caro lupo, va' a prendermi un po' di verdura, di quella che mangia il re -. Il lupo, che non aveva paura di nessuno, andò difilato al castello, e quando arrivò nella stanza dov'era la principessa, la tirò per un lembo della veste, perché si volgesse. Dal monile ella lo riconobbe, se lo portò in camera e disse: - Caro lupo, che vuoi? – Rispose il lupo: - Il mio signore, quello che ha ucciso il drago, è qui e mi manda a chiedere un po' di verdura, di quella che mangia il re -. Ella mandò a chiamare il cuoco, che dovette preparare una porzione di verdura, come la mangiava il re, e portarla fino alla porta; allora il lupo gli prese il piatto, e lo presentò al suo signore (...)".

(3)"Der Roggenwolf wird mit dem Werwolf identifizirt" (Mannhardt, *Die Korndämonen...*, cit., p. 4).
E per la correlazione 'messi al vento'-'lupo mannaro' si tenga presente che con un termine quale "Werwolfsnest" si designa "auch das vom Wind niedergeworfene Getreide" (E. H. Meyer, *Germanische Mythologie*, Berlin, Mayer u. Müller 1891, p. 107).

(4)Informatori Aida e Bartolomeo Maglione, entrambi di 70 anni circa all'epoca dell'intervista, sentiti in data 16 dicembre 2004 da Elisa Brunero, nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte.
Si veda il mio *Il lupo dell'imbrunire e l'ultimo falciatore*, in "Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano", III Serie, 32, 2008.

(5)Prescindendo dal resto, circa il 'prete come lupo' - e più esattamente. come 'lupo della sera' - propongo all'attenzione del lettore la seguente attestazione, anch'essa canavesana: "Quella del prete... era che il prete si trasformava in un lupo...e una sera uno ha preso un'accetta e gli ha tagliato la... la zampa... e il lupo è andato via... L'ha ferito a una zampa, e il lupo ululando è andato via... e

faccia di stoffa

faccia di stoffa

poi la domenica sono andati a messa, e quello che l'aveva ferito era lì tra i fedeli, e quando il prete è entrato per dire la messa ha visto che aveva la mano fasciata... la mano che gli aveva... me l'hanno raccontata così..." (informatrice anonima, 59 anni circa all'epoca dell'intervista, di Tina, fraz. di Vestignè, sentita attorno al 2004-5 da Letizia Cossavella, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località del Piemonte, con particolare riguardo al Canavese). Il decorso narrativo-evenemenziale dell' 'episodio' risulta del tutto tipico, ed assai frequentemente attestabile.

(6)Cfr. il mio *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), *Rappresentazioni e mappe del simbolico-immaginario*, a cura di U. Bertolini, Lucca, Pacini Fazzi 2008, pp. 9 sgg.. Per le attestazioni relative a Gorfigliano, pp. 223 sgg..

(7)Si tratta di linee di lettura che sono – naturalmente – da approfondire (anche in direzione psicoanalitica?). Già si vedano, comunque, i miei: *Un museo di racconti: l'archivio di Piazza al Serchio (LU). Il metodo geografico-filologico*, Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno Antropologiche (A.I.S.E.A.), in collaborazione con la Società Italiana per la Mueografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA), "Antropologia e Territorio: Musei e Politiche Comunicative", Roma, 1-3 luglio 2004, in "Etnoantropologia", 1, 2007; *Dalla tradizione ai progetti socio-territoriali, una lettura semiotica: "discorso di ri-uso" e "discorso di consumo"; bricolage e abreazione*, in "Studi Linguistici e Filologici Online. Rivista telematica del Dipartimento di Linguistica dell'Università di Pisa", 4, 2, 31 ottobre 2006; anche il mio *Genesi ed estraneità proposizionale del paesaggio tra significante, simbolico e significato. Linee elementari di una psicoanalisi del paesaggio*, in AA.VV., *Il senso del paesaggio*, a cura di P. Castelnovi (Atti del Seminario Internazionale "Il Senso del Paesaggio", Torino, Castello del Valentino, 8-9 maggio 1998), Torino, IRES 2000.

(8)L'immagine 'reale' sarebbe quindi icona(/luogo-icona) nel 'concreto' del paesaggio (ovverosia, nel paesaggio come 'linguaggio al di là').

(9)Informatrice Luisa, 55 anni circa all'epoca dell'intervista, sentita attorno al settembre-ottobre 2002 da Irene Corsi, nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte.
Di un misterioso straccio, o nastro, di color rosso, che fuoriesce da una fonte, e che non finisce mai, si racconta nella zona di Oriomosso, in provincia di Biella: "Me ne è venuta in mente un'altra. Un giorno una donna stava scendendo dal Musino e ha preso quella stradina... la stradina che va dalla statale qui giù a Orio, e in questa strada c'è, ancora adesso, una fonte... e niente... lei ha visto che dalla fonte usciva uno straccio rosso, e allora si è messa a tirare, e tirava tirava e ne veniva sempre fuori di quel nastro lì, ma dato che ne continuava a venire fuori va a chiamare aiuto in paese, e quando è tornata con tutti quanti non succedeva più niente, e il nastro non c'era più" (informatore Mario Boggio, 85 anni circa all'epoca dell'intervista, sentito durante il giugno 2005 da Francesca Averone, nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte). Nell'antichità, il 'purpureo' dei "manti purpurei", che le Ninfe delle acque tessono, rinvia alla "carne" e al "tessuto che si forma dal sangue" (Porph. *De antro Nymph.* 13-14) ; cfr. più in basso.

(10)Per quanto concerne, in ambito antico, l'associazione di 'acque' e di immagini come quella della 'veste' (etc.), basterà qui ricordare Virgilio, *Eneide* VIII 711 sgg. (Nilo). Si veda il commento di P. T. Eden al passo virgiliano (Leiden, Brill / Cambridge, University Printing House 1975, p.

faccia di stoffa

faccia di stoffa

189; cfr., inoltre, pp. 22 sg., vv. 33 sg.). Ritengo che la tematica meriti di essere ulteriormente estesa ed approfondita; me ne sto occupando in sede specifica.
Qualche altro caso. Ecco quel che si dice – o si diceva – di una figura quale il *Wassermann* del folklore tedesco: "Es läuft ihm stets Wasser aus den Haaren, aus der linken Rocktasche, der linken Seite, aus dem linken oder rechten Rockschoss; sein Gewandsaum ist stets nass oder auch seine ganze Gestalt. Nach wendischem Glauben tropft es ihm immer von den Kleidern, aber wenn er im Wasser ist, ist er ganz trocken und nur die Nähte sind nass" (Panzer, in E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. IX, Berlin, De Gruyter 1938-41, s. v. *Wassergeister*, coll. 127 sgg., in part. col. 130). Così sul versante femminile: "Ein wasserfarbiger Florschleier umhüllt das Oberpfälzer Wasserfräulein. Ganz allgemein wird versichert, dass ihr Gewandsaum, ihre Schürze, ihre Niederkleider, ein Gewand- oder Schürzenzipfel, vereinzelt ihre Haare, stets nass seien, so dass sie wohl überall einen feinen Wasserstreifen hinterlassen" (col. 131). Si consideri ancora: "die „hl. Bertha" bewässert das Land, indem sie ihren Rocken (...) hinter sich herschleift, man muss da an das Bild einer aus der Ferne gesehenen Regenwolke denken, deren Erguss wie ein Schleppkleid auf die Erde herabhängt" (Klein, in Hoffmann-Krayer e Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch...*, cit., vol. VIII, Berlin u. Leipzig 1936-7, s. v. *Spindel*, coll. 263 sg., in part. col. 264).

(11)Per la nozione di contesto non immediato si veda il mio *Il racconto attraverso il racconto: intertestualità delle varianti, 'fuga' dei racconti e analogia*, in Borghini, *Semiosi nel folklore II. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Piazza al Serchio (LU), Centro di documentazione della tradizione orale 2001, pp. III sgg. (saggio introduttivo).

(12)Si consulti il mio *A mo' di introduzione: metafora, metamorfosi e il posto del soggetto*, in Borghini, *Varia Historia. Narrazione, territorio, paesaggio: il folklore come mitologia*, Roma, Aracne 2005, cap. 1, pp. 11 sgg.. La configurazioni metonimiche (contiguità di sèma e soggetto, immaginario o reale che sia) 'deriveranno' semioticamente dai nuclei di metafora (di identità/identificazione), nei quali farei rientrare gli effetti di metamorfosi (soggetto – ovviamente sempre immaginario - come sèma).

(13)Informatore Nicola Gai, 77 anni circa all'epoca dell'intervista, di Tavarone, fraz. di Maissana, sentito durante l'estate 2001 da Elena Lumbaca, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località della provincia di La Spezia).

(14)Informatore Antonio Traversone, 73 anni circa all'epoca dell'intervista, di Sasseta, fraz. di Zignago, sentito durante il dicembre 2001 da E. Lumbaca, tesi di laurea, cit..

(15)Informatrice Elvira Fantoni, 71 anni circa all'epoca dell'intervista, di Castelpoggio, fraz. di Carrara, sentita in data 5 luglio 1998 da Silvia Cantarelli, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località dei comuni di Massa e di Carrara.

(16)Informatore Piero Guidi, 70 anni circa all'epoca dell'intervista, di Villasaletta, non distante da Forcoli, sentito durante l'aprile-maggio 2002 da Serena Gasperini, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località della Toscana, con particolare riferimento alla provincia di Pisa. Per direzioni di lettura ulteriori cfr. il mio *Zonodrakontis*, in Borghini, *Zonodrakontis. Momenti di una mitologia*, Roma, Meltemi 2003, cap. 7, pp. 121 sgg..

(17)Cfr. Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), *Rappresentazioni e mappe...*, cit., p. 301 (Pieve San Lorenzo); anche per la "sacchettina bianca".

faccia di stoffa

faccia d' stoffa

(18)Cfr. G. Chiaradia, *Mitologia popolare del Friuli Occidentale* , 3 – *Il massariol*, in *Cordovât*, a cura di P. C. Begotti, Udine, Società Filologica Friulana, 79simo Congresso, settembre 2002, pp. 215 sgg., in part. p. 218, prima colonna.
Si veda anche M. Milani, *Streghe morti ed esseri fantastici nel Veneto oggi*, Padova, Editoriale Programma 1990, pp. 180-1 ("fassoet ros del massariol"); attestazione raccolta nel gennaio 1980 a Montebelluna, in provincia di Treviso.

(19)L. Volpi, *Usi costumi e tradizioni bergamasche*, Bergamo, Edizioni del "Giopi" 1937, p. 199. Su 'vestito' nonchè 'sarta' etc. si veda il mio *Ancora a proposito del cappello della paura e dell'abito da sposa. Alcune estensioni*, in Borghini, *Varia Historia...*, cit., cap. 18, pp. 251 sgg..

(20)Informatrice Maria, 76 anni circa all'epoca dell'intervista, di Saliceto (prov. Cuneo), sentita attorno al giugno-luglio 2004 da Rochi Luigi Venezia ed Elisa Zuppichini, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località del Piemonte.

(21)Informatrice C. Bruna, 52 anni circa all'epoca dell'intervista, sentita durante la primavera 2002 da Corrado Curti, nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte.

(22)Lo sostengono gli informatori stessi; e di nuovo me lo conferma, in data 28 aprile 2009, Letizia Cossavella, cit..
Come non di rado si verifica, anche la Tueila/"tovaglia, grosso telo" sarebbe straordinariamente alta; tratto che rinvia – presumibilmente – a caratterizzazioni cosmiche di cui sembrerebbero connotarsi consimili figure (cfr. il mio *Come si sarebbe salvata la masca Micilina. Nota di folklore*, in "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", XVIII, 2-3, 2003): "Mi ricordo poi che qui nel paese c'era un ippocastano, che la chiamavano la "castagna d'India", e lì c'era la Tueila. Io so che anche mia sorella Vanda mi ha raccontato che dicevano che 'sta Tueila era talmente lunga che si sedeva sulla punta dell'ippocastano e i piedi strusciavano per terra. Poi diceva una filastrocca a chi passava di lì, però io quella filastrocca lì... morire se me la ricordo ancora... Si sedeva sul ramo più alto e la chiamavano la Tueila... e poi, tutte le donne che erano altissime, gli dicevano: "Mi sembri una Tueila", e infatti gliel'ha detto ancora a mia figlia mia mamma, prima che morisse (...)" (informatrice anonima, 59 anni circa al momento dell'intervista, di Tina, fraz. di Vestignè, sentita attorno al 2004-5 da L. Cossavella, tesi di laurea, cit.). Una siffatta caratterizzazione della Tueila/"tovaglia, grosso telo" ricorderà del resto anche lo straccio/nastro rosso che non finiva mai della fonte di Oriomosso (cfr., più in alto, nota 9); tanto più che la Tueila è, a sua volta, correlata con le acque (e con 'luoghi delle acque').
Da altre attestazioni risulta che la Tueila è una vecchia, porta un foulard in testa (metonimia 'stoffa'-'figura della paura') ed è, per l'appunto, una 'lavandaia notturna' ("lavava e sbatteva" i panni); "Della Tueila non so neanche bene io come poteva essere... se era una donna vecchia... se era una masca... ma sì, della Tueila sentivo parlare... che andava in giro... me ne parlava mia nonna... e cosa... che andava in giro a spaventare la gente... però di quello so poco, però me lo ricordo, perchè me lo raccontava sempre 'sta storia lì..." (anonima, 57 anni circa al momento dell'intervista, di Albiano d'Ivrea, sentita attorno al novembre-dicembre 2004 da L. Cossavella, tesi di laurea, cit.); "Quella che andava a lavare, che la chiamavano la Tueila, perchè era alta... del pozzo... del "pozzo della Tueila", lo chiamavano così allora... ma non mi ricordo più... era una donna alta che andava a lavare di notte... e allora la chiamavano la Tueila..." (anonima, 61 anni circa al momento dell'intervista, di Albiano d'Ivrea, sentita nell'autunno 2004 da L. Cossavella, tesi di laurea, cit.); "Ho sempre sentito parlare di quel pozzo che c'era per andare da Lomaglio, lì dietro... lì, lo chiamavano "il pozzo della Tueila", però il motivo... Non lo so... ho solo sentito "il pozzo della Tueila", sempre chiamare così... e non mi han mai detto nè cosa nè per chi nè per come... poi l'hanno sturato, l'hanno riempito" (Angelo Boita, 62 anni circa all'epoca dell'intervista,

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

di Albiano d'Ivrea, sentito durante il dicembre 2003 da L. Cossavella, nell'ambito di una ricerca, da me organizzata e diretta, sul folklore di alcune località del Piemonte); "Mio fratello e mia madrina Santina... una volta andavano a pulire le fosse dei gabinetti, gli davano dei soldi... e andavano nelle case. Partivano all'una, l'una e mezza, le due la notte, e mio fratello, che era più grande... mia madrina se lo prendeva insieme... gli diceva: "Vieni, andiamo a pulire 'ste robe lì"... e poi gli dava qualcosa... e allora, quando arrivavano giù con il carro, con la mula... e quando arrivavano vicino al lavatoio, dicevano che c'era la Tueila lì, che lavava e sbatteva... pic e poc... ci fosse qui mio fratello... è ancora vivo, ma è in Francia... Era una donna grande, alta, con un foulard in testa, legato sotto il collo... ma proprio alta, neh, voleva fargli paura a mia madrina e a mio fratello, mentre loro andavano a caricarsi le botti di liquami... nelle case delle persone che stavano bene e avevano il gabinetto in casa... Mio fratello è vivo, e te lo racconterebbe bene lui... Era sempre di notte che capitavano 'ste cose lì" (anonima, 75 anni circa all'epoca dell'intervista, di Albiano d'Ivrea, sentita nell'estate-autunno 2004 da L. Cossavella, tesi di laurea, cit.). La Tueila è altresì presente nel Biellese: a Donato, lungo il torrente Viona, "veniva indicato un grosso masso" che serviva come appoggio alla Tueila per lavare i panni (informatore Bertolino, 55 anni circa all'epoca dell'intervista, sentito, per mio conto, durante il gennaio 2007, da Hamid Hilali).
I nessi semantico-predicativi in grado di ravvicinare fra loro le varie 'figurazioni', e i relativi luoghi-icona (fontana di Corio con la 'vecchia' e la 'faccia di stoffa', Tueila e luoghi della Tueila, fonte di Oriomosso con lo straccio/nastro rosso che non finiva mai), risultano essere più d'uno. E il gioco delle interrelazioni, con le loro 'conseguenze', è da approfondire ulteriormente.
Per accenni al tema delle 'lavandaie' si veda oltre, nel seguito del presente intervento (fiaba di Castellamonte, attestazione di Foglizzo).

(23)Da rilevare qui la correlazione 'gomitolo'-'(vecchia) madre'. Sull'argomento tornerò in altra sede; cfr., ad ogni buon conto, nota 39.
Per differenti – anche analogicamente contrastive – 'posizioni' del 'gomitolo' (ivi compresi effetti di identità/identificazione con esseri della paura e, più in generale, del fantastico) rinvio al mio: *Il filo del gomitolo, la filatrice, la pietra. Condensazioni analogiche e percorsi dell'identità*, nonchè al mio *Il gomitolo e l'eredità della strega in una tradizione biellese*, entrambi in Borghini, *Semiosi nel folklore III. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Piazza al Serchio (LU), Centro di documentazione della tradizione orale 2003, rispettivamente pp. 417 sgg. e pp. 187 sgg..

(24)E. Treves, *Leggende piemontesi*, Milano, Unitas 1931, *La fata della Preiagrossa*, pp. 130 sgg..

(25)Informatore anonimo, 40 anni circa al momento dell'intervista, di Perosa Canavese, sentito attorno al gennaio-febbraio 2005 da L. Cossavella, tesi di laurea, cit..

(26)In una leggenda delle Apuane (raccolta nel 2003 a Basati) le fate sembrano 'coincidere' con "lenzuola d'acqua che appaiono bianche e trasparenti", e che, "trasportate dal vento", "si muovono ondeggiando" lungo i fianchi della montagna (P. Fantozzi, *Storie e leggende della Versilia*, Firenze, Le Lettere 2005, *Le fate di pioggia*, p. 185; cfr. p. 240). Gli effetti di combinazione-e-condensazione risultano piuttosto evidenti.
Su 'lenzuola' e 'acque' si veda anche più avanti, nel corso del presente intervento.

(27)Un ulteriore momento di coesione parrebbe intervenire fra elemento 'luna', da un lato, ed elemento 'acque terrestri', dall'altro lato (del resto, anche nell'attestazione di Corio risultano 'compresenti' fontana e luce lunare). Cfr. il mio *La fata della Preiagrossa e una tradizione antica*, in Borghini, *Semiosi nel folklore III. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Piazza al Serchio (LU), Centro di documentazione della tradizione orale 2003, pp. 391 sgg..

(28)Il pianto della 'fata lunare' parrebbe 'anticipare' – abbastanza ovvio supporlo – la pressochè immediatamente successiva alluvione, determinata appunto dalla 'fata lunare'/"ninfa dell'acqua". Cfr. anche nota precedente.

(29)Testo di Alberto, nell'ambito di una ricerca promossa dal Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), e svolta nel 2005 dalla Scuola Elementare "E. De Amicis" di Balangero, sotto la guida degli insegnanti Gingri, Guglielmetti e Papurello, con la collaborazione di Alessandro Luciano (tesi di laurea, da me progettata e diretta).

(30)Per l'associazione fra violenza delle acque e streghe che strillano, urlano e ridono si consulti – in parallelo – il mio *Come 'l falcon: elementi di corrispondenza fra il Gerione dantesco ed alcune "rappresentazioni" mitologiche antiche. Il nome proprio nel paesaggio infernale*, in AA.VV., *I nomi da Dante ai contemporanei*, Atti del IV Convegno internazionale di Onomastica e Letteratura, Pisa, 27-28 febbraio 1998, a cura di Br. Porcelli e D. Bremer, Viareggio – Lucca, Baroni 1999, pp. 47 sgg.. Anche il mio *Lo scroscio delle acque e il demoniaco: "episodi" dal folklore. Un passo dantesco*, in "Il Platano. Rivista di cultura astigiana", XXVI, 2, 2001.
Del resto, su un tono 'minore', abbiamo visto come nell'attestazione di Corio l' "ondulazione" della "muffa verde che si muoveva con l'acqua" (etc.) ingenera l'immagine di "una donna dentro *che parlava*". E' un argomento da riprendere in altra sede.

(31)Si legga anche L. Longhi Borla, in AA.VV., *Usoei Uxellos Usseglio*, Associazione Pro Loco di Usseglio, Rivoli, Tipolito Subalpina 2001, *La storia di Giovanni da Parigi*, pp. 142 sg. (qui Giovanni, amico delle masche, derubava i viandanti francesi, "poi *rideva* loro in faccia e infine li *precipitava* nel Piss Midai"; corsivi miei); *Il pozzo di Piss Midai*, pp. 143 sgg.; *La leggenda del Lago Falin*, pp. 157 sg..

(32)A. Cerboncini, a cura di, *Forno: immagini e narrativa popolare*, pref. di A. C. Ambrosi, Massa, Assessorato alla Cultura del Comune 1991, *Le fate di Berticagnana*, p. 73; C. Gabrielli Rosi, *Leggende e luoghi della paura tra Liguria e Toscana*, vol. II, *Massa Carrara e provincia*, Pisa, Pacini 1993, n. CXXXVIII, pp. 124 sg..

(33)Il giovane farà una brutta fine, precipitando da un roccione in un giorno di nebbia: "I vecchi aggiungevano che, nel momento in cui il poveretto precipitava, una risata disumana e agghiacciante risuonò nella nebbia, che avvolgeva ogni cosa, andando a ripercuotersi, ingigantita dall'eco, nelle forre dei monti" (B. Bovis, *Una valle per viverci. Sapore di Valchiusella*, Burolo, L'Artigiana 1992, *La leggenda della "Balma dla Faa"*, pp. 29-32). La "risata disumana e agghiacciante" sarà, ovviamente, della fata/strega. In sostanza, tenderei a riconoscere, anche in questo caso, narratologicamente spostata, una qualche correlazione tra 'fata/strega filatrice' – nonchè 'fata/strega come fuso' -, per un verso, e 'nebbia che avvolge ogni cosa', per un altro verso; in altre parole, tra 'fata/strega filatrice' (etc.) ed 'elemento umido'.
Per un parallelo, si consideri una figura quale la Holle filatrice = Perchta, "die zugleich als Regen- und Nebeldämon galt", del folklore tedesco (Klein, in Hoffmann-Krayer e Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch...*, vol. VIII, cit., s. v. *Spindel*, in part. col. 264), nonchè il motivo del 'fuso sull'acqua' (Panzer, in Hoffmann-Krayer e Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch...*, vol. IX, cit., s. v. *Wassergeister*, in part. col. 144).
Da rilevare, nella leggenda valchiusellese, il motivo della vecchia che si manifesta sotto l'aspetto di una bellissima ragazza: "Una sera, il figlio della mandriana (...) notò, accanto alla fontana, una bellissima ragazza, intenta ad attingervi acqua" (Bovis, *Una valle per viverci...*, in part. p. 30). Sottolineo, senza spingermi oltre, e 'in corrispondenza' con l'attestazione concernente la fontana di Corio, il complesso combinatorio 'fontana'-'vecchia(che appare giovane)'-'presenza della luna'-'tema della filatura' (luna e fanciulla intenta a filare compariranno, poco dopo, nel prosieguo del

faccia di stoffa

racconto valchiusellese; e del fuso-strega danzante "nella luce lunare" si è già detto). Circa il tema della 'vecchia che appare giovane' rinvio al mio *La Bella addormentata. Un contributo al folklore piemontese*, in Borghini, *Semiosi nel folklore III. Prospettive tipologiche e analisi 'locali'*, Piazza al Serchio (LU), Centro di documentazione della tradizione orale 2003, pp. 11 sgg..

(34)*Orphicorum Fragmenta*, collegit O. Kern, Berolini, Apud Weidmannos 1922, 33 (p. 109).

(35)Trad. a cura di L. Simonini, Milano, Adelphi 1986, p. 57. Si veda, della Simonini, nota 49, pp. 149 sgg..

(36)Trad. a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi 1975, p. 190. Anche Artem. IV 30: "(...) Tutte queste cose hanno riferimento anche al corpo; quel tale che aveva sognato che il suo abito era lacerato, fu naturalmente ferito a quella parte del corpo, dove era pure lo strappo dell'abito. Infatti come l'abito avvolgeva la sua persona, così il corpo conteneva la sua anima" (trad. a cura di Del Corno, cit., pp. 233 sg.).
Cfr. Achm. *Oneir.* ed. Fr. Drexl, Lipsia, Teubner 1925, p. 215, 12 sgg. (Persiani, Egiziani).

(37)"*Mitos*-sperma è raffigurato su un frammento vascolare del IV secolo a. C. proveniente dal Cabirio di Tebe: egli è dipinto in una scena d'amore con Krateia (...) e dalla loro unione nasce Protolaos, il primo essere umano" (Simonini, in Porfirio, *L'antro...*, cit., nota di commento n. 50, in part. p. 154, con rinvio a *RE*, X, col. 1440 Kern). Anche Kern, in *Orph. Fragm.*, collegit Kern, cit., p. 109.
Su 'tessuto' e sfera amorosa si consulti altresì il mio *Nodo di Eracle e ritualità matrimoniali. Proiezioni mitologico-religiose di un fatto di folklore nella cultura antica*, in AA.VV., *Religiosità e culture. Segni e percorsi della devozione popolare*, a cura di S. M. Barillari, Giornata di studio, Ovada, Loggia di San sebastiano, 22 giugno 2002, "L'immagine riflessa, Quaderni" (Alessandria, Ed. dell'Orso), 7, 2004, pp. 211 sgg..
Cfr. anche nota 39.

(38)"han detto che ha incominciato a girare a girare... han detto che ha sempre girato...".

(39)Cfr. anche nota 45.
Per la correlazione 'gomitolo'-'acque' e 'violenza delle acque' (ma, altresì, per il tema del 'gomitolo partorito da una donna' – e che poi 'cercherà moglie' -, nonchè per una 'equipollenza' – in direzione matrimoniale – fra 'gomitolo (di seta)', dono di una brutta fata, e "reuccio"-prossimo sposo per l' 'eroina' detentrice del gomitolo; anche a proposito dell' 'eroina' che, assieme a bellissime fate, 'fila la seta per il reuccio') rinvio al mio *Il gomitolo magico in una fiaba di Pisticci (Lucania)*, in "L'EcoApuano", 11, 10-11, 2000 (inoltre nota 10: 'filo'/'fata' presso sorgenti o fontane nel folklore francese).

(40)La fiaba compare nel fascicolo *Scoprire il Canavese*, a cura di alunni e insegnanti della III B di Castellamonte, inizi 1998 (mancano altri dati), col titolo di *Giuvan e Catlina*. Il fascicolo in oggetto, rinvenuto nel 2009 grazie a Monica Parigi, sarà reso disponibile in allegato alla sua tesi di laurea (da me diretta). Sull'argomento tornerò più diffusamente in altra sede.
Si consideri un motivo quale D1524. 2 *Clothes carry owner over water*; anche D1384.4.1 *Magic shirt prevents fatigue during swimming*: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington and London, Indiana University Press 1975, vol. II, rispettivamente p. 261 e p. 210.

(41)Ho l'impressione che la "vecchietta inginocchiata a lavare dei panni" sia suscettibile di evocare – qui su di un versante di realizzazione in positivo – il complesso tema folklorico delle 'lavandaie' (spesso in raccordo con bambini). Senza entrare nell'argomento, che a sua volta ci porterebbe

faccia di stoffa

faccia di stoffa

lontano, mi limito a presentare la seguente 'telegrafica', ma molto significativa attestazione, raccolta qualche tempo fa a Foglizzo: "Si vociferava che nella Rosa (fiumiciattolo, cioè, che passa per Foglizzo) si lavassero i bambini al posto dei panni, sbattendoli fortemente sulla roccia, per lavarli meglio..." (informatore Domenico Schina, 94 anni circa, all'epoca dell'intervista, sentito durante l'ottobre 2006 da Simona Stillisano, nell'ambito di un lavoro di tesi, da me progettato e diretto, sul folklore di alcune località del Piemonte).
Qualche esempio di area francese: "En Berry ce sont (le lavandaie notturne) des mères coupables qui battent et tordent incessamment quelque chose qui ressemble à du linge mouillé, mais qui, vu de près, est un cadavre d'enfant. Chacune a le sien ou les siens, si elle a été plusieurs fois criminelle. (...) Dans la région berrichonne, des laveuses qui ne sont pas des mères dénaturées ne lavent point des linceuls ou des draps; c'est une espèce de vapeur d'une couleur livide, d'une transparence terne. Cela semble prendre quelque apparence de forme humaine et l'on jurerait que cela pleure et vagit sous les coups furieux des battoirs. On pense généralement que ce sont des âmes d'enfants trépassés sans baptême, ou d'adultes morts avant d'avoir reçu le sacrement de confirmation. Un métayer vit au lavoir de la Font-de-Fond, un matin avant le jour, trois femmes, dont l'une lui tendit un objet livide et impalpable, en l'invitant à le tordre: à la lueur d'un éclair, il reconnut que c'était l'image du plus jeune de ses fils qui s'était, l'année précédente, tué en tombant d'un arbre. Le linge que les *Kannerez-Noz* de Basse-Bretagne présentent aux passants contient parfois un enfant nouveau-né qui crie et dont le sang coule. Dans la Creuse, des lavandières sont comdamnées à laver, au clair de lune et dans des mares stagnantes, du linge qui ressemble à des cadavres d'enfant, et qui ne deviendra jamais blanc. (...)" (P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, rist. Paris, Maisonneuve et Larose 1968, vol. II, pp. 425 sg.).

(42)Qualcosa di analogo (*lenzuolo* che consente di *attraversare le acque* nel corso di una *tempesta*) in una leggenda relativa a S. Giulio e al lago d'Orta: "La mia bisnonna, Lucia Cantone, di Oleggio, in provincia di Novara, mi raccontava: "C'era sul lago d'Orta una terribile tempesta, S. Giulio doveva raggiungere assolutamente l'isoletta in mezzo al lago. Si ritirò nella sua stanzetta a pregare il Signore. Poi prese il lenzuolo del letto, scese in riva al lago, lo stese sull'acqua e camminò sopra per giungere fino all'isoletta sano e salvo". Questo è quello che mi ricordo, non so perchè S. Giulio ci andasse e neppure se tornò a riva. Lucia Cantone, la bisnonna, aveva circa 80 anni quando mi raccontò questa fiaba, ovvero era il 1957 o il 1958... non so" (informatrice Pierangela Farris, nata a Vercelli nel settembre 1952, da me sentita in data 4 maggio 2009).

(43)Pertinente – credo – rilevare altresì l'effetto di ‚contrasto narratologico' per cui, nella leggenda della Preiagrossa, il giovane *non varcò il ponte* rifiutando, per così dire, il segnale dei *lenzuoli*, di contro al fatto che nella fiaba di Castellamonte i due bambini *attraversano* il torrente *sopra il lenzuolo* che fa da *ponte*.

(44)Cfr. anche nota successiva: girare (vorticoso) della fata col mantello aperto in quanto 'coincidente' – presumibilmente – con l'alluvione stessa.

(45)Ed abbiamo visto che in un'altra versione della leggenda di Pranzalito (tesi Cossavella) l'alluvione che distrugge il paese è 'causata' dal 'mantello aperto' e dal 'girare (vorticoso)' (cfr. nota 38) della fata ("ha fatto iniziare a piovere piovere piovere... ha fatto venire l'alluvione"). Non sarà tuttavia difficile supporre un soggiacente processo di identità/identificazione per cui il 'girare (vorticoso)' della fata col mantello aperto verrebbe in qualche modo a 'coincidere' con l'alluvione stessa e la sua violenza, secondo un meccanismo grammaticale – quale sembra essere proprio del simbolico – verificabile del resto attraverso altri complessi narrativi del folklore: l'ampiezza e la varietà delle articolazioni metonimiche non fanno di regola che orientare verso 'nuclei generanti' (*pros hen*, "analogato principale") che sono di metafora, e di condensazione simbolica. Si consultino i miei: *Causativo d'identità. Il 'dominio semantico' nei racconti di folklore: a proposito*

 faccia di stoffa

faccia di stoffa

di alcune risultanze sintattiche, in "Quaderni della Sezione di Glottologia e Linguistica del Dipartimento di Studi Medievali e Moderni dell'Università "G. D'Annunzio" di Chieti", 15-16, 2003-4; *'Dominio' del metaforico e intertestualità folkloriche. Un esempio piemontese*, in "Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano", III Serie, 31, 2007.

(46)A supporto della parte teorica, oltre a quanto già citato, faccio riferimento ad alcuni altri miei interventi: *Il posto dell'Altro*, relazione tenuta nell'ambito del Convegno di studi "Altrove immaginari", a cura dell'Università degli Studi di Salerno e dell'Associazione Italiana per le Scienze EtnoAntropologiche (A.I.S.E.A.) – Sezione di Antropologia e letteratura, Fisciano e Amalfi, 22-24 settembre 2000, in corso di stampa negli Atti ("messaggio-predicato", "messaggio" come "legge simbolica", "soggetti (...) emergenti sulla 'scena' del messaggio", "luogo sintattico della intersoggettività immaginaria" etc.); *Dai nonni che non raccontano ai bambini che alle volte chiedono. Immaginario 'locale' e forma dell'identità*, in AA.VV. *Storie mai scritte. Fole, novelle, aneddoti, leggende del territorio comunale di Borgo a Mozzano*, Ricerche degli alunni dell'Istituto Comprensivo scuole materne – elementari – medie di Borgo a Mozzano, Borgo a Mozzano (LU), S. Marco Litotipo di Lucca 2001, vol. I, pp. 9 sgg. (saggio introduttivo); *Luoghi-racconto, forme semantiche, percorsi grammaticali*, in U. Bertolini – I. Giannotti (Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio), a cura di, *"La paura è una beretta / che si leva e che si metta". Luoghi, storie e figure della paura in Garfagnana*, Lucca, Pacini Fazzi 2004, pp. 7 sgg. (saggio introduttivo); *Ancora su Mihi anima in naso esse. Modelli di analisi testuale (e una risposta)*, in "Studi Classici e Orientali", 49, 2003; *Il messaggio come fatto di lingua: linee di orientamento per una grammatica del simbolico*, conferenza da me tenuta durante il febbraio 2006 presso il Centro Congressi di Lerici (La Spezia) nell'ambito di un convegno interdisciplinare organizzato dal primario di psichiatria della zona, dott. Giuseppe Agrimi, in corso di stampa in un volume di scritti in ricordo di Edoardo Vineis, a cura del Dipartimento di Linguistica dell'Università di Pisa. Anche A. Borghini – Fr. de Carlo – G. Tarditi, *Stilistica e filologia di un territorio: 'poetica' del territorio come 'poetica' della mente. Il simbolico-immaginario nella sua efficacia per il progetto*, in "Appunti di Politica Territoriale", 14, Scienze sociali e progetto, 2008 (Torino, Celid).
Alberto Borghini

faccia di stoffa