

PAURE ANCESTRALI E RIMEDI POPOLARI.

LA PERDITA DEL LATTE MATERNO NELLA CULTURA GRECA E LUCANA

1. INTRODUZIONE

La nutrizione infantile, in società prive di alternative all'allattamento, ha spesso rappresentato una delle principali preoccupazioni. La perdita del latte materno è sempre stata una paura centrale per molte culture e si cercava di scongiurare quest'evenienza in ogni modo e con ogni mezzo. Il folklore di varie tradizioni abbonda, pertanto, di rimedi e di credenze in merito. In primo luogo, per evitare di perdere il latte, le donne stavano particolarmente attente a cosa mangiavano. C'era infatti la credenza che alcuni cibi, se mangiati, potessero trattenere il latte. Gli Antichi, ad esempio, attribuivano al prezzemolo questo potere, come si legge nei *Geoponica*¹. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, si credeva che la perdita del latte non fosse dovuta esclusivamente a una disattenzione nella dieta personale, ma che fosse causata, nell'immaginario, da entità esterne, spesso malefiche e demoniache. Vi erano alcune figure terribili, che incutevano paura non solo ai bambini ma anche e soprattutto alle madri, figure che provocavano deperimento, morte e malattia. Nel mondo antico, così come nel mondo contadino greco contemporaneo o di alcune aree dell'Italia, più conservative e considerate arretrate, come la Lucania contadina², era vivissima la credenza secondo cui le malattie e le conseguenti morti fossero causate da entità malefiche, incontrollate e spesso incontrollabili, che potevano attaccare il bambino o i seni della madre e provocare danni, anche irreparabili. Tra queste la principale per i Greci era Gellò, per i Romani invece erano le *striges*, per i lucani – la cui cultura “magica” è stata studiata da Ernesto De Martino³ e altri antropologi –

¹ *Geop.* 12.23.3: Βρωθὲν δὲ τὸ σέλινον κατωφερεστέρας εἰς τὰ ἀφροδίσια ποιεῖ τὰς γυναῖκας. ὄθεν οὐ δεῖ συγχωρεῖν ταῖς τιθηνοῦσαις ἐσθίειν τὰ σέλιννα, καὶ μάλιστα διὰ τὸ ἐπέχειν τὸ γάλα («Il prezzemolo, se mangiato, rende le donne più inclini all'amore: perciò non si deve permettere a coloro che allattano di mangiare il prezzemolo, soprattutto perché trattiene il latte»). Sull'allattamento nell'antichità e il folklore, v. PEDRUCCI 2013a, 2013b, 2021a e 2021b.

² Essendo io lucano, ho provato sin da bambino un senso di curiosità verso pratiche e credenze che sentivo dai racconti degli anziani. Questa curiosità si è trasformata successivamente in interesse scientifico, che mi ha spinto a indagare e ricercare e infine a raccogliere il patrimonio culturale locale. Per questo motivo, a partire dal 2020 ho registrato sul campo i documenti di quelli che sono forse tra gli ultimi testimoni viventi di un mondo e di una cultura ormai quasi estinti.

³ Cfr. DE MARTINO 1959.

erano ad esempio i *vermi*, generati nella pancia del bambino dalla Paura personificata, ovvero da un grosso spavento preso dal piccolo. La paura di perdere un figlio, la condizione estremamente precaria dei più piccoli, i decorsi relativamente brevi di tali malattie, che portavano spesso immediatamente alla morte, hanno fatto sì che le persone attribuissero a queste entità pericolose la responsabilità dei malanni e delle morti infantili.

Si vuole qui proporre una comparazione tra alcuni aspetti che connotano le credenze relative al latte materno nel folklore del mondo greco antico e della Lucania contadina. Attraverso questa analisi si cercherà di evidenziare somiglianze e differenze tra le due tradizioni, mettendo in luce come paure analoghe, legate alla precarietà della vita infantile e al ruolo centrale dell'allattamento, abbiano dato origine a figure e narrazioni simili in contesti culturalmente vicini. Nel mondo greco antico e bizantino, Gellò rappresentava un demone infanticida che si aggirava per le case per soffocare i neonati e "disturbare" le puerpere⁴. La sua plurisecolare presenza nel folklore e nell'immaginario popolare è testimone del timore che incuteva. La sua capacità di mutare aspetto – trasformandosi sia in animali disprezzati, come ad esempio serpenti o gatti, sia in elementi estremamente piccoli e insidiosi come una mosca, un granellino di sabbia o persino un pelo – acuiva la paura e la difficoltà di poterla controllare e tenere lontana. Gellò non si limitava a nuocere ai neonati, ma colpiva anche le madri, causando il disseccamento dei seni o il rappersersi del latte, come attestano le fonti antiche e i numerosi esorcismi che iniziarono a circolare in forma scritta dall'VIII secolo. Tra le sue malefatte principali, l'interferenza con l'allattamento emerge come un elemento centrale, spesso legato al suo trasformismo, qui preso in esame. Parallelamente, nel contesto lucano contadino, si trovano credenze simili. La paura delle donne di perdere il latte era attribuita a diversi fattori, riconducibili a due condizioni principali: il disseccamento permanente dei seni, che rendeva impossibile l'allattamento, e il rappersersi temporaneo del flusso del latte, risolvibile mediante interventi «magici». Questi fenomeni venivano spiegati attraverso la fascinazione, furti intenzionali da parte di altre donne o animali, oppure eventi simbolici, come l'introduzione di un pelo malefico nel capezzolo – il cosiddetto *pelo alla menna* – che bloccava il flusso del latte, causando dolori e difficoltà per la madre e il neonato.

Particolare attenzione si dedicherà qui proprio al motivo del «pelo» come elemento malefico in grado di bloccare il flusso del latte nei seni materni, tema ricorrente tanto nella tradizione di Gellò quanto negli scongiuri lucani. Considerata la vicinanza culturale tra il mondo greco e lucano,

⁴ *Cyran.* 40.35-38: τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν.

questo confronto potrebbe offrire nuove prospettive sulla trasformazione, finora poco compresa, di Gellò in un pelo.

2. GELLÒ NELLA TRADIZIONE ANTICA

La figura di Gellò appartiene alla tradizione folklorica del mondo antico⁵, a quella degli ἀπαίδευτοι, gli illetterati: pertanto nei testi della letteratura alta non trova largo spazio. Il suo nome appare in fonti antichissime, ma scompare per secoli, riemergendo solo in epoca tarda. La prima testimonianza è un frammento di Saffo, in cui si rimarca la sua passione nefasta per i bambini: Γέλλως παιδοφιλωτέρα⁶, «più amante dei bambini di Gellò». Questo frammento è citato e analizzato da paremiografi e lessicografi, come Zenobio, che descrive Gellò secondo la tradizione dell'isola di Lesbo come una donna morta prematuramente, che non aveva adempiuto al suo dovere di madre, considerato dagli Antichi la missione principale di ogni donna. Tale mancanza la trasforma in un'entità malefica, spinta da gelosia e frustrazione a uccidere i figli delle donne che avevano realizzato invece il proprio ruolo di madri⁷. Simili descrizioni sono riportate da Esichio⁸ e dal lessico Suda⁹. In altri casi Gellò, in totale sincretismo, è sovrapposta ad altre entità della paura proprie della cultura greca, come la Lamia o Mormò¹⁰. Tuttavia, si distingue una differenza significativa: mentre Mormò è un mostro, che spaventa soltanto i bambini, usato dalle madri come spauracchio per tenerli a bada¹¹, Gellò invece non è solo una figura di paura infantile. Si evolve in un demone

⁵ Per approfondire la figura di Gellò si rimanda ai seguenti studi: PATERA 2015, pp. 145-248; BRACCINI 2018, pp. 19-44; BRACCINI 2021a, pp. 149-170; BRACCINI 2021b, pp. 59-64.

⁶ Fr. 168A Neri = Voigt = 178 L.-P.

⁷ Zen., *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi* 3.3: Γελλῶ παιδοφιλωτέρα: ἐπὶ τῶν ἄωρος τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλῶ γὰρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἄωρος ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς τῶν ἄωρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασιν. Μέμνηται ταύτης Σαπφῶ («Più amante dei bambini di Gellò: (viene detto) per coloro che muoiono prima del tempo, oppure per coloro che amano i figli, ma li rovinano con le mollezze (viziandoli). Gellò, infatti, era una vergine e, poiché morì prematuramente, i Lesbi dicono che il suo fantasma si rechi ad assalire i bambini e le attribuiscono le morti premature. Ne (= di Gellò) fa menzione Saffo»).

⁸ Hsch. Γ 308: Γελλῶ δαίμων, ἣν γυναῖκες τὰ νεογνὰ παιδία φασὶν ἀρπάζειν («Gellò: demone che le donne dicono vada a rapire i bambini appena nati»).

⁹ Suda, γ 112: Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα· αὕτη ἄωρος ἐτελεύτησε, καὶ τὸ φάντασμα αὐτῆς ἐδόκουν ἐπὶ τὰ παιδία καὶ τοὺς ἄωρους θανάτους ἰέναι («Più amante dei bambini di Gellò: essa morì prematuramente e credono che il suo fantasma vada girando presso i bambini e che li uccida prima del tempo»).

¹⁰ Hsch. Γ 307; *Sch. ad Theoc.* 15.40c.

¹¹ A Mormò, una creatura mostruosa e metamorfa il cui nome richiama suoni tipici della fase della lallazione, fa cenno Erinna, giovane poetessa greca vissuta nel IV secolo a.C. autrice della *Conocchia*. Erinna, morta a 19 anni, compose questo poema in memoria di Baucide, una sua amica morta a 18 anni poco dopo il matrimonio. Il poema, conservato in pochi frammenti gravemente danneggiati, si concentra sull'infanzia e sui giochi condivisi dalle due bambine, offrendo spunti di grande interesse per il folklore, che emerge vividamente dal testo. In un frammento (NERI 2003, vv. 262-276),

che incute timore anche agli adulti, in particolare ai genitori, perché insidia i bambini, causando loro malattie, deperimento e morte. La paura di Gellò permette agli adulti di individuare un nemico concreto, colpevole delle loro disgrazie, offrendo l'illusione di poterlo controllare tramite mezzi magici, come esorcismi e incantamenti¹². Mentre Mormò rimane confinata al ruolo di spauracchio per i piccoli, Gellò diventa dunque una minaccia reale anche per gli adulti.

La presenza di Gellò nei testi letterari è discontinua. Dopo il frammento di Saffo, ricompare nei commenti di Zenobio del II secolo d.C. e in altre testimonianze del IV. Questo apparente silenzio, tuttavia, non implica una cessazione della credenza. Al contrario, la figura di Gellò continuò ad essere parte della tradizione folklorica, che veniva tendenzialmente esclusa dalla letteratura alta. Il richiamo di Saffo alla credenza in Gellò e al suo amore per i bambini – così come il modo in cui Erinna fa affiorare la paura di Mormò¹³ – riflette l'attenzione rivolta a contesti femminili e intimi in cui era particolarmente vivo il timore per entità maligne capaci di nuocere ai più piccoli. Sono proprio le poetesse donne, dunque, che talvolta alzano il velo che copre questo tipo di credenze, dando voce a paure e tradizioni radicate nella sfera domestica e familiare.

Per proteggersi da Gellò, in tutta l'area greca – dalla Grecia all'Italia Meridionale fino ai territori dell'attuale Ucraina – si diffusero degli amuleti testuali¹⁴, strutturati come *historiolae*¹⁵, brevi narrazioni connesse a esorcismi, *phylakteria* o testi magici. Questi testi raccontavano l'episodio eziologico in cui un male era stato affrontato e risolto *per la prima volta*. La loro recitazione aveva lo scopo di riprodurre quel risultato, bloccando così il male. Questi esorcismi erano dei testi vivi, avevano una tradizione viva e attiva, continuamente modificati dai copisti, che aggiungevano o cambiavano dettagli, includendo nuove malefatte attribuite a Gellò.

2. LE MALEFATTE DI GELLÒ: IL FURTO DEL LATTE

si legge l'espressione φόβον ἄγαγε Μορμώ, «ci fece paura Mormò». Si immagina una scena in cui le due bambine, Baucide ed Erinna, giocano rumorosamente, disturbando i preparativi di una festa, e la madre di una di loro, per calmarle, evoca Mormò. Dai versi si possono dedurre alcune caratteristiche del mostro: ποσοὶ δὲ φοιτῆι, «cammina con i piedi», e μετεβάλλετ' ὀπωπᾶν, «mutava di aspetto».

¹² Le ultime menzioni letterarie di Gellò sono nelle *Ciranidi*, una sorta di zibaldone del IV secolo d.C., un manuale di magia naturale, in cui sono contenuti rimedi e usi per i quali impiegare vegetali, pietre ed elementi animali. L'autore qui riporta alcuni rimedi, quali ad esempio dormire su una pelle d'asino o tenere con sé degli occhi di iena, per tenere lontana Gellò. Cfr. *Cyran.* 2.31.20-21; *ibid.* 40.35-38.

¹³ Vd. n. 10.

¹⁴ Per le testimonianze più antiche degli esorcismi contro Gellò, cfr. CHANIOTIS – CORSTEN – STROUD – TYBOUT 2004.

¹⁵ Per uno studio recente sull'*historiola* in ambito romano si rimanda a BETTINI 2024, pp. 97-103.

Le malefatte attribuite a Gellò costituiscono il nucleo centrale dei testi delle *historiolae*. Tra le sue azioni maligne il furto del latte materno costituisce una costante quasi imprescindibile. Questi racconti vengono catalogati in base al santo invocato per scacciare il demone, come l'arcangelo Michele o i santi fratelli Sisinnio e Sinidoro, cavalieri arruolati nell'esercito imperiale¹⁶.

Negli esorcismi con protagonista San Michele, detti «tipo-Michele» (MT)¹⁷, l'arcangelo incontra Gellò lungo la via¹⁸. Il demone, descritto variamente in termini mostruosi¹⁹, coglie l'occasione per elencare le sue malefatte, tra cui la capacità di trasformarsi in animali²⁰ e infiltrarsi nelle case a soffocare i neonati²¹ e a far seccare i seni delle donne²², elencando poi altre nefandezze di ogni genere²³. L'arcangelo, alla fine, afferra Gellò per i capelli e le estorce i nomi necessari a neutralizzarne la potenza²⁴. Nel «tipo-Sisinnio» (ST), invece, la narrazione risulta più complessa: i santi fratelli visitano la sorella Melitene, che si è rifugiata in una torre fortificata dopo aver perso sette figli per mano di Gellò. Nonostante le precauzioni, l'odiosa Gellò penetra nella torre sotto forma di mosca o di granello di polvere e uccide anche l'ottavo figlio. Segue un concitato inseguimento tra i santi e il demone²⁵, durante il quale i santi benedicono o maledicono piante e alberi che aiutano o ostacolano la ricerca²⁶. Trovatala, segue una fuga magica, nella quale il demone

¹⁶ Cfr. BRACCINI 2021a, pp. 149-170. Qui Tommaso Braccini cataloga tutti i numerosi motivi narrativi che compaiono negli esorcismi di Gellò. Sui diversi motivi narrativi che costituiscono gli esorcismi si farà qui costantemente riferimento all'analisi dei tipi e dei motivi contenuta in questo articolo.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 160-162.

¹⁸ L'arcangelo si rivolge a Gellò con una domanda quasi formulare: Ποῦ πορεύεαι; «dove vai?». Questo tipo di domanda si riscontra anche in numerosi scongiuri di area lucana, quando la Vergine, Cristo o i Santi incontrano la malattia da sanare, personificata in un demone, e le chiedono da chi sia diretta.

¹⁹ Gellò, ad esempio, viene descritta con lunghissime unghie di ferro, capelli lunghi fino ai calcagni oppure coperta di peli di cammello, etc. *Ibid.*, MT I e, f, g, h, i, j, k, l, m.

²⁰ *Ibid.*, MT II a, b, c, d.

²¹ *Ibid.*, MT II e.

²² *Ibid.*, MT II f.

²³ A Gellò vengono attribuite le peggiori azioni nefaste: distrugge le navi, ammazza il bestiame, depone i vescovi, porta la discordia tra le famiglie, etc. Cfr. *ibid.*, MT II a-y.

²⁴ Di solito i nomi sono dodici o dodici e mezzo, altre volte quaranta o settantadue. Alla fine dell'esorcismo, si invita Gellò a stare lontana dalla casa, dalla famiglia e dai possedimenti di quella persona per un numero variabile di stadi o di miglia (MT III).

²⁵ *Ibid.*, ST III.

²⁶ I motivi ST III d1-6, relativi alla fuga di Gellò, includono episodi in cui gli alberi e arbusti non collaborativi vengono puniti, mentre quelli che aiutano ricevono benedizioni. Gli alberi puniti – pino, olmo, rovo e un enigmatico *leavinga* – sono tipicamente associati alla sterilità o a connotazioni negative nella cultura popolare. L'olivo, invece, viene benedetto (ST III e) per aver rivelato il nascondiglio di Gellò: i suoi frutti e il suo olio diventano simboli di nutrimento e devozione, destinati al tempio del Signore. Un racconto simile è diffuso nel folklore dell'Italia meridionale, specialmente nelle narrazioni sulla fuga in Egitto della Sacra Famiglia, perseguitata dalle truppe di Erode. Nella versione lucana, tramandatami nell'infanzia da mia nonna Gilda Cariglia (1922-2011) e dal vicino di casa Santino

si trasforma in pesce e poi in rondine e i santi in pescatori e falconi. Alla fine, Gellò si muta in un pelo e si nasconde nella barba del re: qui viene catturata e obbligata a rivelare i suoi nomi e a restituire i figli di Melitene. A differenza di altri particolari del racconto, la cui valenza simbolica o eziologica è evidente, questo motivo del «pelo» è opaco. Nelle pagine che seguono si avvanzerà un'ipotesi relativa all'ambito a cui tale pelo fa riferimento: occorre però – per giungere ad essa – analizzare prima quella che si è detta essere la nefandezza più ricorrente, ovvero il far seccare o rapprendere il latte nei seni delle donne.

L'immagine del disseccamento del seno è tipica dell'immaginario popolare: sembra quasi che il seno si prosciughi completamente dei suoi liquidi, come se fosse una fontana. La prima attestazione di questo potere tremendo di Gellò appare già in una delle fonti più antiche, una lamina plumbea dell'VIII sec. d.C., trovata a Trikomo (Cipro), in cui si descrive l'incontro dell'arcangelo Michele, che scende dal monte Sinai, con Gellò, sotto il nome di Αβιζου²⁷. Anche in questo caso, il demone racconta tutte le sue azioni più terribili e, quando rivela i suoi nomi, confessa che il suo primo nome è Γηλος, Gellò. Il testo, giunto in maniera frammentaria, riferisce che Gellò, entrando nelle case sotto forma di alcuni animali, faccia soffrire le donne e γάλα φρι̃ξει, ovvero rapprendere il latte²⁸. Il motivo del disseccamento del latte viene catalogato come MT II f²⁹ ed è particolarmente frequente nei testi del «tipo-Michele», nei quali il demone tende ad elencare le sue azioni nefaste. Analogamente, in un altro esorcismo contenuto nel manoscritto Vat. gr. 1865 ed edito da Braccini nel 2018, Gellò elenca in maniera più dettagliata le azioni compiute da lei ai danni dei bambini³⁰. Il testo presenta un incontro tra San Sisinnio e i suoi fratelli con l'odiosa Gellò, che nel racconto delle sue malefatte cita tra le prime il γάλα κόψαι, καὶ νήπια ἀποπνι̃ξει («il far

Viggiani (1924-2007), la Sacra Famiglia chiede riparo a tre arbusti – il rovo, la tamerice e l'olivastro – che rifiutano e vengono puniti con la sterilità o con le spine. L'olivo, invece, accoglie la famiglia e viene benedetto. Quanto al *leinga* menzionato negli esorcismi di Gellò, potrebbe identificarsi con l'olivastro, considerando la radice comune ελ- (come in ἐλαία, «olivo») e un suffisso *-nga* dal possibile valore dispregiativo. Questa ipotesi trova eco nelle narrazioni lucane, dove l'olivastro è spesso punito in contrasto con l'olivo, il «fratello buono», che viene invece esaltato.

²⁷ Per il testo completo della lamina vedi GIANNOBILE 2004.

²⁸ «Preghiera del servo di Dio, il povero Giovanni. Signore Dio: scendendo l'arcangelo Michele dal monte Sinai, trovò Avyžù, che aveva i capelli fino ai calcagni e gli occhi violentemente infiammati. L'arcangelo Michele le dice: «Dove vai?»» «Vado per entrare nelle case come un serpente, come un drago, come un quadrupede... colpisco le donne, faccio soffrire il loro cuore e il latte... rapprendere, conduco alla distruzione i padroni di casa, faccio piangere i bambini e di nuovo li faccio bene...»: traduzione di T. Braccini in /www.folkloricum.it/ s.v. Gellò.

²⁹ BRACCINI 2021a, p. 161.

³⁰ BRACCINI 2018, pp. 43-44.

rapprendere il latte e il soffocare i neonati»), riferendo di quella volta in cui andò a insidiare – senza sortire alcun risultato – a Nazaret la Vergine Maria, quando era incinta di Cristo³¹.

Un ulteriore elemento simbolico emerge in un lungo esorcismo vaticano, con protagonisti i santi Sisinnio e Sinidoro, in cui Gellò promette di restituire i sette figli di Melitene, più l'ottavo ucciso davanti a loro, solo a condizione che i santi compiano un ἀδύνατον: rigurgitare il latte che avevano succhiato dal seno della madre³². Dunque, il motivo del τὸ γάλα τῶν γυναικῶν ψυγῆναι («far seccare il latte delle donne») e del γάλα κόψαι («far rapprendere il latte, far interrompere la produzione di latte») è largamente attribuito a figure demoniache come Gellò, che operano un influsso negativo sulla puerpera.

3. LA LUCANIA CONTADINA

La cultura contadina lucana presenta numerose affinità con il folklore greco popolare, sia contemporaneo che antico – per quel poco che riesce a trapelare dai testi antichi – soprattutto nell'ambito delle credenze e dei rituali che caratterizzano i momenti più critici della vita, come la gravidanza, la nascita e la prima infanzia. Comparare le culture non deve portare a creare un museo delle sopravvivenze, ma, piuttosto, permette di analizzare una stessa pratica all'interno di diverse tradizioni, valutando somiglianze e differenze. Questo confronto permetterebbe di integrare le scarse testimonianze provenienti dal mondo antico con quelle più ricche del folklore contemporaneo, individuando possibili paralleli³³. La scelta del Sud Italia come campo di comparazione non è casuale: già dall'Ottocento nella cultura folklorica del Meridione gli studiosi avevano ricercato dei «fili rossi», delle «discendenze», con il mondo antico³⁴. Sebbene il concetto di continuità sia complesso e delicato, in alcuni casi, il legame tra Greci, Latini e Italiani del Sud appare evidente. Tra le regioni meridionali, la Lucania si distingue per la ricchezza di spunti offerti. Molti antropologi e folkloristi hanno studiato in modo particolare il folklore e le tradizioni della Basilicata, terra che aveva la capacità di conservare particolarmente bene, grazie alla stretta osservanza delle *regole* tradizionali, il suo patrimonio culturale, come già Carlo Levi aveva fatto notare nel suo *Cristo si è fermato a Eboli*³⁵. Dunque la Lucania contadina della metà del Novecento

³¹ Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 1865 (scrittura del XIV-XV secolo).

³² Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 695 (XIV-XV secolo).

³³ Per un repertorio del folklore del mondo antico, comparato a quello dell'Italia Meridionale, si rimanda a LELLI 2014.

³⁴ Fondamentali sono per questo aspetto le opere di Pitre, La Marmora e Dorsa per l'Ottocento, di Toschi e Lombardi Satriani per il primo Novecento, di Bronzini, Butitta e soprattutto di De Martino per la metà del Novecento.

³⁵ LEVI 1945, pp. 3-4.

offriva una grandissima possibilità: essendo un mondo arcaico, permetteva di conoscere più da vicino alcune componenti del mondo antico che altrimenti non si sarebbero potute conoscere in nessun altro modo. La Lucania contadina, «altro tempo, nel nostro tempo» e «altro mondo, nel nostro mondo», come scrive Calvino recensendo l'opera di Levi³⁶, costituiva per gli antropologi l'ultima isola non ancora sprofondata, l'ultimo frammento di un'Atlantide sommersa. Il mondo lucano sembrava essere a tutti gli effetti un mondo antico: qui – parafrasando Levi – Cristo, ovvero la “civiltà”, non era ancora disceso e la vita sembrava ricalcare quasi perfettamente quella di secoli prima, «oggi come tremila anni prima di Cristo»³⁷. Proprio in questo mondo, così antico, così conservatore, era possibile indagare *in vivo* per antropologi quali Ernesto De Martino degli aspetti del mondo antico vero e proprio, come la lamentazione funebre o la *magia*. Per questi motivi, la meta della prima spedizione antropologica in Italia fu proprio la Basilicata. Qui nel 1952 De Martino e il suo gruppo di ricerca raccolsero numerosi materiali sul campo dagli esponenti di questa cultura, che si trovano perlopiù all'interno di quaderni e block-notes manoscritti, oggi digitalizzati e custoditi dalla Fondazione Internazionale Ernesto De Martino³⁸.

4. IL PELO ALLA MENNA

In Lucania De Martino registrò che una delle paure più ricorrenti delle madri era quella del furto del latte³⁹. Si credeva, infatti, che altre donne attraverso delle azioni premeditate in alcuni casi, involontarie in altri, potessero rubare il latte della puerpera facendole visita a casa. In altri casi ancora, l'autrice del furto poteva essere una gatta. A Viggiano e Savoia di Lucania si riteneva che, se una puerpera avesse mangiato carne di colombo⁴⁰ e avesse gettato poi le ossa fuori, qualora una gatta in allattamento le avesse mangiate, questa così avrebbe rubato senz'altro il latte alla puerpera. Per riprenderselo, allora, bisognava preparare una minestrina, farne mangiare un po'

³⁶ In LEVI 1945, p. X.

³⁷ *Ibid.*, pp. 3-4.

³⁸ Le fonti principali della comparazione qui proposta sono gli appunti presi direttamente sul campo da De Martino, più che le conclusioni a cui giunge nelle sue opere. A tal proposito, si ringrazia il prof. Antonio Fanelli della Fondazione Ernesto De Martino per la possibilità di consultare tali materiali.

³⁹ Tutte le informazioni relative al latte e ai rischi della puerpera sono state riferite da Filomena D'Alessandro, contadina di 40 anni di Colobraro. Gli appunti ad esse relativi sono in *Archivio Ernesto De Martino* 7.3 (De Martino), p. 11; *A.E.D.M.* 7.9 (De Palma), pp. 57-59 e p. 74; *A.E.D.M.* 7.18 (Magia I), nr. 131. Cfr. DE MARTINO 1996, p. 186 e 251; ID. 1995, pp. 142-143 e 247.

⁴⁰ La carne di colombo non è affatto casuale: infatti, alla puerpera, dopo aver partorito, la madre o qualche donna di famiglia preparava un brodo di colombo, perché si riteneva che fosse la carne che più di ogni altra permetteva alla donna di riprendere le forze.

alla gatta e poi il resto alla puerpera. Mentre la gatta stava mangiando, la puerpera avrebbe dovuto strapparle via il piatto dicendo: *Damme o llatte mie ca ti sì pigliate* («ridammi il latte mio che mi hai rubato»)⁴¹. Stessa operazione e stessa formula valevano anche nel caso in cui la ladra fosse stata una cagna. Dunque, anche gli animali, soprattutto le femmine di gatti e di cani, possono esercitare «l'invidia del latte» e seccare i seni. Vale la pena sottolineare come per il mondo greco Gellò – negli esorcismi superstiti – non solo vada in giro a seccare il latte delle donne, ma si presenti ad esse talvolta sotto forma di gatta o di donnola. Il motivo è stato catalogato come MT II c6⁴². Sebbene sia abbastanza raro all'interno dei testi degli esorcismi, è possibile supporre in ogni caso una maggiore circolazione orale della credenza, che vedeva il demone girare per le case delle puerpere sotto forma di gatto, anche nell'intenzione di rubare loro il latte.

Dove non c'è altro mezzo che il latte materno per tenere in vita il bambino, l'ingorgo mammario è una delle più gravi situazioni che possono verificarsi. In Lucania e in tutto il Meridione si riteneva che l'ingorgo mammario fosse causato dall'ingresso di un pelo malefico nel capezzolo, che faceva ingrossare i seni, che si gonfiavano di latte, provocando così un dolore insopportabile alla mammella. A De Martino il medico di Pisticci (Matera), dottor Donato Autera, aveva definito *o' pilo alla menna* come un «dolore lancinante filiforme che prende il capezzolo»⁴³. Nell'immaginario popolare, il *pelo alla menna* è la pena più grave che un santo – o comunque una figura maschile – infligge alla donna che, anche involontariamente, gli ha arrecato un'offesa. Bisognava riconciliarsi con il santo offeso perché potesse passare questo male, che in termini tecnici si chiama galattoforite ed è un'infezione dei condotti del latte, rivolgendosi a una persona che sapeva *vedere u pilo a menna*, ossia che sapeva curare ed esorcizzare il male. La riconciliazione con il santo si otteneva narrando l'*historiola* di un'analoga riconciliazione avvenuta proprio tra il santo e la donna, o le donne, che *una volta*, anzi *quella volta*, l'avevano offeso. Nel 2020, a Pisticci, ho avuto modo di raccogliere da due sorelle, Titina (1945-2021) ed Elvira (1941) Petrocelli⁴⁴, il testo dell'*historiola* del *pilo alla menna*, che recita così:

⁴¹ Questa credenza è stata raccolta da De Martino nei comuni di Viggiano e Savoia di Lucania, entrambi in provincia di Potenza. Nulla esclude, però, che essa fosse diffusa in tutta l'area lucana. Per il comune di Viggiano l'informatrice fu Franceschina Banchetti, levatrice di 55 anni, nata ad Arezzo ma residente a Viggiano da oltre 35. La signora Banchetti, per via del lavoro che svolgeva, aveva avuto modo di raccogliere a Viggiano una serie nutrita di credenze relative al parto, alla gravidanza e ai primi mesi di vita del bambino che riferì poi alla troupe di De Martino. Cfr. *Archivio Ernesto De Martino* 7.10 (De Palma), pp. 69-70; A.E.D.M. 7.18 (Magia I), nr. 260. Per Savoia di Lucania: le informazioni sono contenute in A.E.D.M. 7.5 (De Martino), pp. 6-7; A.E.D.M. 7.12 (De Palma), p. 19; A.E.D.M. 7.18 (Magia I), nr. 273.

⁴² BRACCINI 2021a, p. 161.

⁴³ *Archivio Ernesto De Martino*, 7.1, p. 35.

⁴⁴ RegISTRAZIONI effettuate a Pisticci l'8 e il 30 giugno 2020.

San Sævərinə scèvə camənanə,
 tre fəgghjiólə truò pə ‘nanzə
 «Com’è, fəgghjiólə, ca rəritə e strarəritə?
 Rəritə pə la mia barbellə?
 Ci rəritə pə la mia barbellə,
 nu pilə də la mia barbellə
 voli vənì a la vostra mennèllə,
 friddə e frévə və pozzə pəgghjà,
 lu vostrə bangiullə non pozzə allattà.»
 «Nonə, no ‘ngə rərimə pə la tua barbella!»
 «Ci non ‘ngə rəritə pə la mia barbellə,
 lu pilə də la vostra mənèllə
 voli vənì a la mia barbellə.
 Friddə e frévə və pózzənə passà,
 lu vostrə bangiullə pozzə allattà!»⁴⁵.

Nel testo, tre donne con i loro lattanti incontrano un santo dalla lunga barba, chiamato qui San Severino, e ridono fragorosamente senza riuscire a fermarsi; il santo, allora, pensando che esse stiano ridendo della sua barba, le maledice, facendo staccare un pelo della sua barba e facendolo entrare nel capezzolo di ognuna, causando febbri e freddo e impedendo loro di poter allattare i piccoli. Le donne si difendono negando di averlo fatto: il santo, allora, si riprende il pelo, così che esse possano tornare ad allattare i loro bambini. Lo stesso scongiuro, in una forma dialettale più arcaica, fu raccolto da De Martino a Pisticci da un’anziana informatrice, la *zia Rosa Camberlegna*, di oltre 70 anni, che riferì che sui capezzoli, durante la recita, si dovevano segnare delle croci⁴⁶.

⁴⁵ «San Severino andava camminando, incontrò tre fanciulle per la via “perché, fanciulle, ridete e *straridete*? Ridete forse per la mia barba? Se ridete per la mia barba, che un pelo di questa mia barba possa entrare nel vostro seno, che vi possano prendere freddo e febbre e che non possiate più allattare il vostro bambino”. “No, non ridiamo per la tua barba!” “Allora se non ridete per la mia barba, il pelo del vostro seno possa tornare alla mia barba, freddo e febbre vi possano passare e possiate tornare ad allattare il vostro bambino».

⁴⁶ Il testo della *zia Rosa*, che De Martino schedò con il solo soprannome con cui era conosciuta, *Camberlegna*, è il seguente: «Santo Servino sceva camminando/ e truova tre donne pe’ nante/ ca rerevano e strarerevano/ jabbe de la mia barbella se ne facevno/ “Pecché donne ca vu rerite?/ Jabbe de la mia barbella ve ne facite?/ Ci jabbe de la mia barbella ve ne facite/ levi nu pil’a la mia barbella/ pozza venì alla vostra mennella/ fridd’e freva ve pozza pigghjà/ lu vostr figghie non pozz’allattà”/ “Uè zì vecchio, o uè zì vecchio/ mi dole, mi dole la menna”/. “Jabbe de la mia barbella ve ne faciste?”/ “Gnornò!”/ “Mendri ca non sit fatte jabbe de la mia barbella/ levo lu pil da la vostra mennella/ e pozza vnì a la mia barbella/ fridd’e freva ve pozza passà/ a lu vostro figghiulo lu pozz’allattà”» («San Servino andava camminando e trovò tre donne davanti, che ridevano e *straridevano*, gabbo della

Un'altra versione dell'*historiola* fu raccolta da De Martino dal dottor Autera di Pisticci, che curando i contadini del luogo era comunque a conoscenza delle nozioni della medicina popolare⁴⁷. La stessa versione fu raccolta anche da Aurora Milillo nel 1968 dalla zia Bettina Giannone di Pisticci, durante le sue ricerche sul campo⁴⁸. La storia è la seguente: Gesù Cristo andava peregrinando per il mondo e fu colto da un temporale. Chiese ospitalità per proteggersi dalla pioggia ad una donna che aveva da poco partorito. La donna, vedendolo, disse: *A custe pe tutte ste pèlere amma fa sta jindre?* («noi dovremmo far stare in casa nostra questo qui, con tutti questi peli?»). Allora, ordinò di prendere dei sarmenti e di accomodare una sorta di letto *vecin'o fucarile* («ai piedi del focolare»). Cristo, arrabbiatosi perché la donna non l'aveva riconosciuto e gli aveva dato quella cattiva ospitalità, disse:

*Pile di la mia barbetta
 pozza scì a la tua mennetta,
 fridd'e freva ti pozza prenne
 tua figliolette non pozz'allattà.*

Tuttavia, la donna dopo si mostrò più ospitale e Cristo si dispiacque delle febbri di lei e di quel bambino, che non poteva allattare e che deperiva. Allora, dispiaciuto della crudeltà della sua magica vendetta, ordinò al pelo di ritornare nella sua barba:

*Pile di la mia barbetta
 pozza luà da la tua mennetta,
 fridd'e freva ti pozza passà
 tua figliolette pozz'allattà.*

mia barbella si facevano (*letteralmente*). «Perché, donne, voi ridete? Vi prendete gioco della mia barbella? Se vi prendete gioco della mia barbella, levo un pelo dalla mia barbella e possa venire al vostro seno, che vi possano prendere freddo e febbre e non possiate più allattare vostro figlio». «Oh zio vecchio, oh zio vecchio, mi fa male il seno». «Gabbo della mia barbella vi siete fatto?». «Nossignore!». «Dal momento che non vi siete prese gioco della mia barbella, levo il pelo dalla vostra tetta e possa tornare alla mia barbella, freddo e febbre possano passarvi, possiate allattare di nuovo il vostro figliolo»»). *Archivio Ernesto De Martino* 7.1, pp. 38-39.

⁴⁷ *Archivio Ernesto De Martino* 7.18 (Magia I), nr. 96.

⁴⁸ Istituto Centrale per i Beni Sonori ed Audiovisivi (ex Discoteca di Stato), fondo Aurora Milillo, AELM 180, nastro 15. Per i beni sonori e audiovisivi custoditi dall'I.C.B.S.A di Roma cfr. il catalogo CIRESE-SERAFINI 1975.

La stessa cura per la medesima malattia fu raccolta anche negli altri paesi battuti durante la spedizione del 1952. L'*historiola* e l'*ἄϊτιον* erano praticamente gli stessi, cambiava soltanto il protagonista, cioè il proprietario della barba. Il San Severino o San Servino di Pisticci si trasforma già nello stesso scongiuro di *zia Rosa Camberlegna* in un *zì vecchio* (zio vecchio)⁴⁹, perdendo quasi la sua aura di santità e diventando un qualsiasi vecchio barbuto e minaccioso. Nell'*historiola* raccolta a Colobraro (Matera), invece, il protagonista è *nu vecchie vecchione/chìù varva ca persone* («un vecchio vecchione, più barba che persona»)⁵⁰. Nella versione di Tricarico (Matera), il pelo malefico si stacca dalla barba di un tale fra' Trizzano⁵¹, che ha delle somiglianze, anche nel nome, con fra' Turzaro, protagonista del medesimo scongiuro raccolto da Emiliano Giancristofaro a Liscia, piccolo centro dell'Abruzzo⁵². Nella versione di Grottole, invece, a lanciare la maledizione del pelo è il *quatacomero* o *catacomero*⁵³, che sembra avere già dal nome – costituito dalla preposizione greca κατά, molto diffusa in alcuni nomi composti del dialetto lucano, e da κύμβος, «avvallamento, recesso» – qualche assonanza con il mondo sotterraneo, se non infernale⁵⁴.

⁴⁹ Si ricordi che con *zi/za* ci si rivolge a qualsiasi anziano in segno di rispetto.

⁵⁰ Archivio Ernesto De Martino 7.3 (De Martino), pp. 9-10. «Passaie pe na funtana/ tre zitelle ca lavavano/. Passaie nu vecchie vecchione/ ca chìù varva ca persone/ “Adda cadì nu pile da varva mie/ adda venì nta zizza vostra”/ “Nuie non ridime e strarereme/ gabbe de te manque se ne faceme/ Adda cadè nu pile da zizza nostra/ e adda venì int’a varva vostra”» («Passò per una fontana, mentre tre ragazze lavavano i panni, passò un vecchio-vecchione, più barba che persona. “Possa cadere un pelo dalla mia barba e possa venire nella vostra tetta”. “Noi non ridiamo e straridiamo, né gabbo della tua barba ci facciamo. Possa cadere il pelo dalla nostra tetta e possa venire alla barba vostra”»).

⁵¹ Informatrice di Tricarico fu Carmela Lapate di anni 75. Il testo dello scongiuro è raccolto in AEDM 7.18 (Magia I), nr. 310 ed è il seguente «*Sciett’all’acqua a la fundana/ acchiai a fra’ Trizzane/ tre palme de musse e tre de cape/ “Vui rerite e sererite?/ Jabbe de me ve ne facite?/ Adda calà nu pile a intr’a li trizze/ adda scì a le zizze/. [...] Adda nchianà nu pile da int’a li zizze/ e n’adda scì ind’a li trizze”*» («Andai a prendere l’acqua alla fontana e incontrai fra’ Trizzano, che aveva un muso e una testa grandi tre palmi. “Voi ridete e straridete? Vi fate gabbo di me? Possa cadere un pelo dalle vostre trecce e possa andare nelle vostre tette. [...] Possa risalire il pelo dalle vostre tette e tornare alle vostre trecce”»).

⁵² GIANCRISTOFARO 1970, p. 385.

⁵³ L'*historiola* recita così: «*Bona sera Maria du Quarmine/ o quatacomere s’acchio passando/. Chire gente ca o’vederne/ se metterne tutte a rire/. “Vu ca derite e sederite sopra de me/ viegghe cadè nu pile d’a barba mie/ viegghe scì sopra a menna vostra/ non viegghe dà o’ llatte abbnanzie a le file voste”/.* “Non rerime e sederime sopra de te/ ma rerime e sederime sopra de nul”/ “E già ca non rerite e sederite sopra de me/ viegghe calà o’ llatte abbnanzie a le file voste”» («Buonasera Madonna del Carmine, il *quatacomere* si trovò a passare, tutte le persone che lo videro scoppiarono a ridere. “A voi che ridete e straridete sopra di me vi dovrà cadere un pelo della mia barba e venire sul vostro seno, non vi dovrà più venire latte in abbondanza per i vostri figli”. “Noi non ridiamo e straridiamo di te, ma di noi”. “Giacchè non ridete e straridete su di me, possa calare latte in abbondanza per i figli vostri”»).

⁵⁴ In una lettera inviata a De Martino che chiedeva alcuni chiarimenti, il *quatacomero* viene così descritto: «Il *quatacomere* è anch’esso uno spiritello benigno, ma [rispetto al *monachicchio*] diversi sono i caratteri esterni. Non molto alto, gibboso, con una lunga barba bianca, vestito di nero e con il berretto bianco. [...] Nella nostra credenza popolare il *quatacomere* appare solo nel *pilo alla menna* (ingorgo mammario)». Da una lettera inviata da Matteo Antenore e Filippo Cocca di Grottole a De Martino il 14 Marzo 1953. Cfr. DE MARTINO 1996, pp. 237-240.

È interessante notare come la medesima credenza sia presente anche nella tradizione neogreca, con scongiuri che seguono una struttura narrativa che si rivela pressoché la stessa di quelli lucani, pur con variazioni epicoriche⁵⁵. In uno scongiuro raccolto a Xerochorion⁵⁶, le protagoniste sono tre ragazze (τρία κορίτσο' ἀπάρθρα) che, camminando lungo una strada (στράτα πηγαίνανε), incontrano un vecchio (βρῆκαν ἕνα γέρο) dalle caratteristiche deformi. Le ragazze scoppiano a ridere (γέλασαν καὶ ξεροκακανίστηκαν)⁵⁷, innescando un dialogo in cui il vecchio, offeso, chiede loro il motivo della derisione. In risposta, stacca un pelo dalla sua barba, che si infila nel capezzolo di una di loro, bloccando il flusso del latte (νὰ βγῆ ἄργυρὴ τρίχα μ' πὸ τὰργυρό μ' σαγόνι, νὰ μῆ ῥ τὰργυρό σας βυζί, «che si stacchi un pelo d'argento dal mio mento e che entri nel vostro seno d'argento»). La storia, anche in questo caso, si conclude con le ragazze che negano di aver riso; il vecchio fa tornare il pelo nella sua barba, così che la madre non provi più dolore e possa allattare il piccolo (νὰ χορτάση ἡ μάνα ὕπνο καὶ τὸ παιδὶ γάλα). Inoltre, in Grecia si riscontra la presenza di altri incantesimi che seguono lo stesso schema, in cui il pelo arriva al seno come punizione per un'ospitalità negata, analogamente a quanto avviene nello scongiuro pisticcese con protagonista Cristo⁵⁸.

In altri casi, ancora in Lucania, troviamo dei personaggi ridicoli creati ad hoc e considerati santi. È il caso ad esempio di *Santa Mennaia*, unica donna protagonista di questo αἴτιον: ci si accorgerà presto che *Santa Mennaia* ha un'esistenza “mitica”, per così dire, e non storica. È una santa di totale invenzione popolare, il cui nome è costruito su *menna*, la parola con cui si indica la mammella. *Santa Mennaia* è protagonista del corrispettivo potentino dello scongiuro ed essendo donna – e dunque priva di barba – lancia la maledizione di un capello che avrebbe dovuto staccarsi dalla sua lunga chioma:

Santa Mennaia da Roma venìa
tre palme de bocca, tre palme de nase avìa,
mpronta doie donne ca giùene a lavà:
«Voi ve ne rerite e ve ne strarerite,
abbe de mi voi ve ne facite.

⁵⁵ Per un recente catalogo degli incantesimi greci e latini si rimanda a ZELLMAN-ROHRER 2016. Gli incantesimi relativi al corrispettivo greco del *pelo alla menna* sono stati qui catalogati come “tipo 3.50” (pp. 383-384).

⁵⁶ ZELLMAN-ROHRER 2016, p. 383 (3.50.1).

⁵⁷ Si noti come anche negli scongiuri greci siano presenti due verbi che indicano il ridere, con un crescendo di intensità, proprio come in quelli lucani (*ridevano e straridevano*).

⁵⁸ ZELLMAN-ROHRER 2016, pp. 384-385 (3.50.2).

Pòzzene scenne li capille da lu mia cape
 ind'a le mennille voste».
 «None, Santa Mennaia mie,
 noi abbe de ti nun ne fascemme».
 «Mentre ca abbe de mi nunne fasciste,
 pozze nchianà li capille
 da inde a le mennille voste a lu mia cape
 e puzzite allattà li fanciulle voste»⁵⁹.

Santa Mennaia sembra essere la controfigura femminile di un altro santo, che appartiene alla cerchia dei santi “ridicoli” creati appositamente dal folklore, *Santu Munnannu* (il cui nome sembrerebbe essere costruito allo stesso modo su *menna*), il quale compare in alcuni scongiuri siciliani sempre relativi al *pelo alla menna* raccolti da Salvatore Salomone Marino⁶⁰. Il santo siciliano è rappresentato come un nano alto tre palmi (stessa unità di misura presente nello scongiuro di *Santa Mennaia*) e con tre palmi di barba, che viene deriso da due donne in allattamento. La vicenda segue poi il corso solito dell'*historiola*.

5. LA METAMORFOSI DI GELLÒ IN PELO

Nelle *historiolae* Gellò è spesso ritratta nell'atto di seccare i seni alle donne. Inoltre, si è visto che un elemento particolarmente significativo sia l'azione impossibile richiesta ai santi Sisinnio e Sinidoro in cambio della restituzione dei loro nipoti: rigurgitare il latte materno che da bambini avevano succhiato dai seni della propria madre. Negli scongiuri del «tipo-Sisinnio» (ST) si trova una lunga sezione in cui i santi inseguono il demone che si trasforma in continuazione. Tra le altre cose, Gellò si muta anche in un pelo di capra oppure in un pelo di barba umana. In alcuni casi, Gellò sotto forma di pelo si intrufola e si nasconde, per sfuggire all'inseguimento, nella barba del re. Si tratta dei motivi catalogati da Braccini come ST III k, k2 e l, nella terza sezione in cui si racconta della fuga magica di Gellò e delle sue continue metamorfosi⁶¹. Il motivo è presente ad esempio nello scongiuro

⁵⁹ «*Santa Mennaia* da Roma veniva, aveva una bocca e un naso grandi tre palmi. Incontrò due donne che andavano a lavare i panni. “Voi ridere e *straridete* di me? Vi fate forse gabbo di me? Possano scendere i capelli dal mio capo e venire nelle vostre tette”. “No, *Santa Mennaia* mia, noi non ci siamo fatte gabbo di te”. “Dal momento che non vi faceste gabbo di me, possano risalire i capelli dalle vostre tette al mio capo e possiate allattare i vostri fanciulli”». Lo scongiuro viene riportato da BRONZINI 1964, pp. 91-92, che a sua volta lo riprende da un lavoro di tesi inedito (ANDRETTA 1940-1941).

⁶⁰ SALOMONE MARINO 1891, p. 460; BONOMO 1953, p. 280.

⁶¹ BRACCINI 2021a, p. 159.

trascritto da Leone Allacci, teologo e bibliotecario della Biblioteca Apostolica Vaticana, greco di Chio, che nel 1645 fu autore di un'opera in lingua latina in cui raccoglieva le credenze dei greci del suo tempo, ricca di elementi folklorici, intitolata *De Graecorum hodie quorundam opinionibus*. Nello scongiuro di Allacci, durante l'inseguimento, Gellò dapprima si trasforma in un pesce (ἰχθύς) e i due santi si fanno pescatori (άλιεῖς), poi in rondine (χελιδών) e i santi si fiondano all'inseguimento come falconi (ὡς φάλκωνες):

Ἰδὼν δὲ ἡ μιὰρὰ Γυλοῦν, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγένετο ὡς αἴγιος τρίχα καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνά τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίζουσιν αὐτήν⁶².

Non appena l'odiosa Gellò comprese che non poteva più ingannare i santi, si trasformò in un pelo di capra e si andò a mettere nella barba del re, perché non la riconoscessero.

In questo caso Gellò si trasforma in un pelo caprino e si infila nella barba del re. I due santi riusciranno ad estorcere il pelo dalla barba e a tirare fuori allo scoperto l'odiosa Gellò. La vicenda emerge in maniera più diffusa in un altro esorcismo pubblicato da Theocharis Provatakis nel 1976, ritrovato in un manoscritto proveniente dal nord della Grecia⁶³:

καὶ ὡς εἶδεν ἡ μιὰρὰ τοὺς ἁγίους ἔγινε ἰχθύς, καὶ οἱ ἅγιοι ἔγιναν ἀλιεῖς, ἡ δὲ μιὰρὰ ἔγινε χελιδών, οἱ δὲ ἅγιοι ἀετοί, ἡ δὲ μιὰρὰ Γυλοῦ ἔγινε τρίχα καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνά τοῦ βασιλέως· φθάσαντες γοῦν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν βασιλέα καὶ προσεκίνησαν αὐτὸν λέγοντες· δέσποτα, μίαν αἴτησιν ζητοῦμε τῆς βασιλείας σου καὶ δὸς ἡμῖν ἐν τάχει· δρῶν δέ, ὅτι εὐγενῆς τυχαίνεται καὶ ἐν ἀθυμίᾳ· οἱ δὲ λέγουσι πρὸς τὸν βασιλέα τὸν ἔριον· τρίχα ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά, ταύτην θέλομεν· ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πάρετε αὐτήν· μὴ ἔχουσα δὲ ἡ μιὰρὰ Γυλοῦ τῇ ἰδίᾳ πάταξε· ἐγένετο γυνή· κρατήσαντες αὐτήν οἱ ἅγιοι ἐκ τῶν τριχῶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς, ἔρριψαν αὐτήν ἐν τῇ γῆ, μαστίζοντες σφοδρῶς, καὶ λέγοντες· ἀπόδος ἡμῖν μιὰρὰ Γυλοῦ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτίνης ἃ ἀπέκτεινες.

Non appena l'odiosa vide i santi, divenne un pesce e i santi, allora, divennero pescatori; l'odiosa poi divenne rondine, i santi, invece, aquile; l'odiosa Gellò divenne un pelo e si andò a mettere nella barba del re. I santi giunsero allora al cospetto del re e si prostrarono davanti a lui dicendo: «Sire, noi richiediamo una sola cosa dalla tua maestà e concedila a noi in fretta». E vedendo che

⁶² ALLATIUS 1645, pp. 126-129.

⁶³ PROVATAKIS 1976, pp. 422-424.

era nobile anche in un momento difficile, dissero al re: «Tu hai un pelo caprino nella barba: quello vogliamo». E il re disse loro: «Prendetelo». Allora l'odiosa Gellò, non avendo alternativa, divenne donna. I santi la presero con forza per i capelli e la gettarono a terra, fustigandola violentemente e dicendo: «Da' a noi, odiosa Gellò, i figli di nostra sorella Melitene che tu hai ucciso»⁶⁴.

Il motivo del pelo è presente anche in un altro incantesimo pubblicato da S.D. Imellos, ritrovato in un manoscritto del XIX secolo di Amorgo, che a sua volta lo riprendeva da un manoscritto più antico custodito nel monastero del luogo, dedicato alla Panagia Chozoviotissa.

Ἴδοῦσα δὲ ἡ μιαρὰ τὸ παράδοξον θαῦμα ἔγινε στρουθίον καὶ ἐπετάχθη εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ. Ὁ δὲ ἅγιος Σισίνιος ὡσπερ ἰέραξ αὐτὴν κατέβαλεν, ἡ δὲ μιαρὰ ἰχθὺς ἐγένετο, ὁ δὲ ἅγιος Σισίνιος ἔβαλεν ἄγκιστρον εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἔλαβεν αὐτήν, ἡ δὲ μιαρὰ ἐγένετο τρίχα καὶ ἐκόλλησεν εἰς τὸν πώγωννα τοῦ βασιλέως, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ λέγουσι τῷ Βασιλεῖ, Δέσποτα Βασιλεῦ, δὸς ἡμῖν μίαν τρίχα τοῦ πώγωνός σου καὶ ὁ βασιλεὺς ἔφη, λάβετε, ἅγιοι τοῦ Θεοῦ, ὅσας θέλετε· καὶ ἀπλώσας ὁ ἅγιος Σισίνιος διὰ τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἀνέσπασε μίαν τρίχα, καὶ ἰδὼν ὁ Βασιλεὺς ἐξέστη, οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ τῷ Βασιλεῖ λέγουσιν, αὕτη ἐστὶν ἡ μιαρὰ Γιαλλοῦ ἢ Ἀναδαρδαλέα ἢ λεγομένη στρίγλα, ἡ ἀποκτείνουσα τὰ βρέφη τῶν ἀνθρώπων. Τότε οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἔτυπτον αὐτήν με ράβδον σιδηρᾶν⁶⁵.

Quando l'odiosa vide questo fatto prodigioso, divenne un passero e se ne volò in alto nel cielo. San Sisinnio, allora, trasformatosi in uno sparviero la acciuffò. L'odiosa allora divenne un pesce, San Sisinnio gettò un amo nel mare e la prese, ma ella divenne un pelo e si appiccicò alla barba del re. I santi, allora, dissero al re: «Sire, da' a noi un pelo della tua barba» e il re disse loro: «Santi di Dio, prendetene quanti ne volete». San Sisinnio tese la mano destra e tirò via un pelo. Il re, vedendo ciò, rimase stupito e i santi di Dio gli dissero: «Questa è l'odiosa Gellò,

⁶⁴ Il testo di questo esorcismo è confuso in alcuni punti. Al rigo 4 del testo greco anziché δρῶν («facendo») deve leggersi ὀρῶν («vedendo»). Immediatamente dopo, al rigo 5, il passo sembra essere corrotto: εὐγενῆς τυχαίνεται καὶ ἐν ἀθυμίᾳ οἱ δὲ λέγουσι πρὸς τὸν βασιλέα τὸν ἔριον· τρίχα ἔχεις εἰς τὸν πώγωννα, ταύτην θέλομεν. Se si fa un confronto con il testo edito da ALLATIUS 1645, pp. 126-127, che presenta una versione simile in una maniera più chiara e limpida, si riuscirà a comprendere meglio il passo. Il testo di Allacci recita: μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι εἶ τι ἀν ὑμῖν παρέχω, ὃ αἰτεῖτε. Ὁρῶ γοῦν ὑμᾶς εὐγενεῖς, καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἅγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ· ἄλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὴν αἴγιον τρίχα, ἣν ἔχεις εἰς τὸν πώγωννά σου («[Re] “Per la mia maestà, se io posso offrire a voi qualcosa, chiedete pure. Vedo, certamente, che voi siete nobili e saggi». Allora i santi dicono al re: “Non vogliamo nient'altro dalla tua maestà, ma soltanto un pelo caprino che hai nella barba”»).

⁶⁵ IMELLOS 1964, pp. 43-45.

l'*Anadardalea*, detta "la strega", che uccide i bambini degli uomini». I santi di Dio, allora, la picchiarono con un bastone di ferro.

6. CONCLUSIONI

Il ruolo del pelo in questi scongiuri appare enigmatico e poco comprensibile, quasi una sorta di *blind motif*, che sopravvive in virtù della sua bizzarria, ma che ha perso il contesto che lo rendeva trasparente e significativo. È possibile ipotizzare che la trasformazione di Gellò in pelo sia riconducibile a un campo di referenza comune con le credenze lucane. Nel mondo antico, sia greco che romano, così come nella cultura contadina greca contemporanea e lucana, vige infatti la credenza secondo cui le malattie siano causate da entità malefiche esterne, spesso personificate da demoni come Gellò. Nel Mezzogiorno italiano e in alcune regioni della Grecia si registra la credenza in un "pelo malefico" che, penetrando nel seno della donna in allattamento, bloccherebbe la lattazione, causando forti dolori alle madri e generando altrettante difficoltà per allattare il piccolo. Analogamente, nella cultura greca antica e contemporanea, il demone infanticida per eccellenza, Gellò, temuto per la sua capacità di uccidere i bambini e prosciugare il latte delle donne, viene descritto come capace di trasformarsi in un pelo di barba. Tuttavia, vi sono alcune differenze con il *pelo alla menna* meridionale: mentre il pelo del vecchio, protagonista degli scongiuri meridionali e neogreci, entra direttamente nel seno della donna, Gellò utilizza la trasformazione in pelo come stratagemma per sfuggire ai santi che cercano di punirla, nascondendosi nella barba del re. Nonostante queste divergenze, entrambi gli immaginari culturali condividono l'idea che delle entità malefiche nemiche dell'allattamento possano anche assumere la forma di pelo per arrecare danno. Questo interessante parallelismo, pur nelle sue differenze, sembra essere originato da paure e preoccupazioni condivise. Di conseguenza, di fronte a tale comunanza di particolari si potrebbe avallare l'ipotesi che il pelo in cui si trasforma Gellò alluda – forse in una diffusione orale della tradizione purtroppo perduta – proprio alla tradizione del pelo che blocca il latte. In questa prospettiva, ciò che appare come un *blind motif* riacquisterebbe pieno significato. Se l'ipotesi è corretta, gli esorcismi di Gellò rappresenterebbero una sorta di *summa* scritta di tutte quelle credenze diffuse prevalentemente in forma orale, condensando quegli elementi che nell'immaginario collettivo erano fonte di pericolo per bambini e puerpere.

Roberto Grossi

Università di Siena

robertogrossi97@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ALLATIUS 1645: L. Allatius, *De Graecorum hodie quorundam opinionibus*, Coloniae Agrippinae 1645.
- ANDRETTA 1940-1941: L. Andretta, *La poesia popolare in Potenza e in alcuni suoi Comuni*, tesi di laurea, Università di Roma, Facoltà di Lettere, a.a. 1940-1941.
- BETTINI 2024: M. Bettini, *Per un punto Orfeo perse la cappa. Dieci lezioni di antropologia del mondo antico*, Bologna 2024.
- BONOMO 1953: G. Bonomo, *Gli scongiuri del popolo siciliano*, Palermo 1953.
- BRACCINI 2012: T. Braccini, *La fata dai piedi di mula. Licantropi, streghe e vampiri nell'Oriente Greco*, Milano 2012.
- BRACCINI 2018: T. Braccini, *Nuove attestazioni dell'“Esorcismo di Gello” da manoscritti vaticani*, «Medioevo Greco» 18 (2018), pp. 19-44.
- BRACCINI 2021a: T. Braccini, *Revisiting the “exorcism of Gello”: a new text from a Vatican manuscript, with a typological analysis of the known variants*, «Medioevo greco» 21 (2021), pp.149-170.
- BRACCINI 2021b: T. Braccini, *Folklore*, Roma 2021.
- BRONZINI 1951: G.B. Bronzini, *Folklore della Lucania. Malattie dei bambini e metodi di cura*, «Lares» 17 (1951), pp. 45-51.
- BRONZINI 1964: G.B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, Matera 1964.
- CHANIOTIS – CORSTEN – STOUD – TYBOUT 2004: A. Chaniotis, T. Corsten, R.S. Stroud, R.A. Tybout, *SEG 54-1564. Trikomo. Christian exorcistic text on a lead leaf, early 8th cent. A.D.*, «Supplementum Epigraphicum Graecum» 54, 2004, consultato online all'indirizzo <https://scholarlyeditions.brill.com/reader/urn:cts:greekDoc:seg.054-1564.sego:lem-ap/>.
- CIRESE - SERAFINI 1975: A.M. Cirese, L. Serafini (a cura di), *Discoteca di Stato / Tradizioni orali non cantate: primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe, leggende*, Roma 1975.
- DE MARTINO 1959: E. De Martino, *Sud e magia*, 1959, ed. a cura di Fabio Dei e Antonio Fanelli, Roma 2014.
- DE MARTINO 1995: E. De Martino, *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 settembre-31 ottobre 1952*, edizione critica a cura di Clara Gallini, Lecce 1995.

- DE MARTINO 1996: E. De Martino, *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di Clara Gallini, Lecce 1996.
- GIANCRISTOFARO 1970: E. Giancristofaro, *Credenze popolari abruzzesi sulla perdita del latte materno*, «Lares» 36 n. 3/4 (1970), pp. 383-390.
- GIANNOBILE 2004: S. Giannobile, *Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone Abyzou in un'iscrizione esorcistica cipriota*, «Mediterraneo Antico» 7 n. 2 (2004), pp. 727-750.
- IMELLOS 1964: S.D. Imellos, *Ἐξορκισμοὶ τῆς Γελλοῦς ἐκ χειρογράφων ἐξ Ἄμοργοῦ*, «Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας» 17 (1964), pp. 40-52.
- LELLI 2014: E. Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Pisa-Roma 2014.
- LEVI 1945: C. Levi, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Firenze 1945.
- NERI 2003: C. Neri, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003.
- PATERA 2015: M. Patera, *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden-Boston 2015.
- PEDRUCCI 2013a: G. Pedrucci, *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Roma 2013.
- PEDRUCCI 2013b: G. Pedrucci, *Sangue mestruale e latte materno: riflessioni e nuove proposte. Intorno all'allattamento nella Grecia antica*, «Gesnerus» 70 (2013), pp. 260-291.
- PELLIZER 1982: E. Pellizer, *Favole d'identità, favole di paura. Storia di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Roma 1982.
- PROVATAKIS 1976: T.M. Provatakis, *Το «πεδουλοχάρτι». Ἐνα ἄγνωστο χειρόγραφο ἐξορκισμῶν ἀπὸ τὸν βορειοελλαδικὸ χῶρο*, «B' Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χῶρου (Ἡπειρος – Μακεδονία – Θράκη). Πρακτικά», Thessaloniki 1976, pp. 401-469.
- SALOMONE MARINO 1891: S. Salomone Marino, *La storia di li miràculi di Santu Sanu*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari» 10 (1891), pp. 434-471.
- SALVO 2018: I. Salvo, *The Magna Graecia of Ernesto de Martino: Studying Ancient and Contemporary Evil Eye*, «Brill's Companion to Classics and Early Anthropology», Leiden-Boston 2018, pp. 326-348.
- ZELLMAN-ROHRER 2016: M.W. Zellman-Rohrer, *The tradition of Greek and Latin incantations and related ritual texts from antiquity through the medieval and early modern periods*, tesi di dottorato, University of California, Berkeley, 2016.

SITOGRAFIA

[/www.folkloricum.it/](http://www.folkloricum.it/)

BRACCINI 2022: T. Braccini, s.v. *Gello*, in [/www.folkloricum.it/](http://www.folkloricum.it/), 2022.

PEDRUCCI 2021a: G. Pedrucci, s.v. *Breast*, in [/www.folkloricum.it/](http://www.folkloricum.it/), 2021.

PEDRUCCI 2021b: G. Pedrucci, s.v. *Breastfeeding*, in [/www.folkloricum.it/](http://www.folkloricum.it/), 2021.

FONTI ARCHIVISTICHE

ARCHIVIO ERNESTO DE MARTINO, presso Fondazione Internazionale Ernesto De Martino:

Faldone 7 (Spedizione in Lucania del 1952):

Documento 7.1 ms dM (manoscritto De Martino)

Documento 7.3 ms dM

Documento 7.5 ms dM

Documento 7.9 ms dP (manoscritto De Palma)

Documento 7.10 ms dP

Documento 7.12 ms dP

Documento 7.18 (Magia I)