

Ladìnia

**XLV
2021**

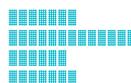
STAMPÉ A PERT

“Ladìnia”, XLV, 2021, 95–160

**Dai ladini ai *Walser*:
elementi di continuità e
distorsione della figura
femminile nei miti alpini**

Clara Mazzi

ISTITUT
LADIN
MICURÁ
DE RÛ



ISSN 1124-1004

Contignü

Parores danfora / Vorwort / Premessa	5
PAOLO DI GIOVINE, <i>Un importante riconoscimento lessicografico.</i> <i>Salva la tua lingua locale: "Premio Tullio De Mauro"</i>	15
LUCIANA PALLA, <i>Dimensioni e dinamiche dei flussi migratori da Livinallongo/Fodom</i> <i>e da Colle Santa Lucia/Col nel corso del Novecento</i>	21
REINHARD RAMPOLD, <i>Wir wollen hoffen, dass es nicht so lange dauert...".</i> <i>Feldpostkorrespondenzkarten, Korrespondenzkarten für Kriegsgefangene und</i> <i>Briefe der Brüder Crepaz aus den Jahren 1915–1918</i>	49
CLARA MAZZI, <i>Dai ladini ai Walser: elementi di continuità e distorsione</i> <i>della figura femminile nei miti alpini</i>	95
WOLFGANG EICHENHOFER, <i>Etymologisches im Lexicon romontsch cumparativ</i> <i>(LRC) (II)</i>	161

Rezenjiuns

CESARE POPPI WOLFF, Karl Felix: <i>La grande Strada delle Dolomiti</i> , KINDL, Ulrike/ CHIOCCHETTI, Fabio (eds.)	222
ULRIKE KINDL POPPI, Cesare: <i>Saggi di antropologia ladina e alpina</i>	231
WERNER PESCASTA <i>Mondo Ladino. Boletin de l'Istitut Cultural Ladin "Majon di Fascegn", 42</i>	238
ROLAND BAUER HEINEMANN, Sabine/MELCHIOR, Luca (eds.), <i>Manuale di linguistica friulana</i>	250
LUCA MELCHIOR VIDESOTT, Paul/VIDESOTT, Ruth/CASALICCHIO, Jan (eds.): <i>Manuale di linguistica ladina</i>	259
WOLFGANG EICHENHOFER LUTZ, Florentin: <i>Chalandamarz. Die Substantiv-Verbindungen</i> <i>im Bündnerromanischen. Ein Beitrag zu Wortbildung und Syntax</i>	279

Dai ladini ai *Walser*: elementi di continuità e distorsione della figura femminile nei miti alpini

Clara Mazzi

1. Introduzione

Se si osserva l'arco alpino da un punto di vista linguistico, si riscontra una certa continuità linguistica lungo tutta la sua estensione: da est a ovest, sul versante a nord il tedesco (pur tenendo conto delle debite varietà regionali e includendo anche le isole linguistiche *walser* del Piemonte e della Valle d'Aosta) è la lingua dei monti e si intreccia con l'elemento romanzo sul versante sud del ladino, del romancio e del *patois* (francoprovenzale).

Sulla base di questa constatazione sono sorte diverse domande:

- a questa continuità linguistica, corrisponde una trasversalità culturale alpina, riscontrabile anche nel suo patrimonio leggendario tramite una continuità di tematiche e di personaggi che si ripropongono con caratteristiche costanti da oriente ad occidente dell'arco alpino?
- Se effettivamente si riscontrassero questi elementi di continuità, sono essi identici da est a ovest oppure presentano delle variazioni?
- Se le presentassero, quali sono queste variazioni e a cosa sono dovute?
- E se ci fossero degli elementi di continuità narrativa, da dove attingono il loro repertorio di immagini, tematiche e personaggi comuni?

Rimanendo per il momento ancora in un ambito di osservazioni generali, è possibile scorgere un altro elemento di continuità trasversale: la tradizione del patrimonio leggendario. Essa veniva narrata nello stesso tipo di ambiente: la stalla, e nello stesso periodo dell'anno: l'inverno. Si continuava a lavorare anche dopo cena (si filava, si intagliava, si intrecciava, si cuciva) e contemporaneamente si ascoltavano delle storie raccontate da qualcuno del gruppo. Il *filò* trentino, o la *veillà* valdostana, si interrompevano a giugno, col primo alpeggio. La cura dell'ambiente variava da contadino a contadino,¹ ma per tutti era una vita dura:

Non so se fosse tempo felice, so che fu tempo più umano. Il messaggio popolare, modellato e rimodellato attraverso secolari catene orali, misterioso e profondo, reale e trascendente, ci toccava, ingigantiva, si spezzava, svaniva, nella quieta eppur fervida vita della stalla, la *veillà*. Riappariva, prendeva forma sulla bassa volta di mattoni rossi coperti di salnitro, col capriccio dell'ombra combinata dagli umori della pezzata nera e del *faet*, stoppino, immerso nell'olio di noce del *croué-jeu*. Creava e ricreava proposte, pensieri, riflessioni, sempre nuovi, sempre diversi. Sempre da riscoprire, sempre da approfondire. Non rimpiangio. E non dimentico le macchie della cornice: povertà, mortalità, gozzo, malnutrizione, lavoro infantile. [...] Si stava a sgranare le pannocchie attorno al grande mastello di legno cerchiato, a *mendi*, mondare, le noci da portare al torchio, intrecciare *tsaven*, cestini, col tenero *sauzet*, salice.²

A partire dunque dall'osservazione di questa doppia continuità culturale, linguistica e divulgativa, ci si è avvicinati al materiale vero e proprio, quello cioè che ha raccolto il patrimonio di saghe e leggende narrate con le modalità di cui prima, riscontrando un terzo elemento di continuità, non tanto culturale quanto di approccio alla ricerca di questo patrimonio nonché alla ritrosia comune da parte dei contadini nel dividerlo. A cavallo tra il 1800 e il 1900, infatti, dalle Dolomiti fino alla Valle d'Aosta una manciata di uomini intraprende un intenso lavoro di ricerca e di trascrizione di leggende locali, spinti dalla grande preoccupazione di non riuscire a fermare almeno su carta un bene culturale che stava per scompa-

¹ Degna di nota la pagina del piemontese Giuseppe GIACOSA (1847–1906), giornalista e scrittore nonché librettista di Puccini: *La Bobème, La Tosca e Madama Butterfly*, grande amante della Valle d'Aosta, che descrive con quanta cura i contadini alpini valdostani mantenessero la stalla apposta per queste serate: "Non si vede un palmo di muro: tutte le pareti e la strombatura della porta e delle finestre sono rivestite di tavole [...]. Dei regolini sagomati a cornice scompatiscono le pareti ed il soffitto in larghi quadri eguali all'uso svizzero e danno alla stanza un'aria di agiatezza accurata. Tutto vi è pulito ed ordinato. Un assito, che non giunge al soffitto, taglia la stanza per il suo lungo, impedisce la vista delle vacche e permette che il calore e il loro fiato s'allarghi verso il vano lasciato in alto. Bisogna vedere che mondezza la stalla; la più nervosa e schifilosa signora delle città accetterebbe di dormirci senza arricciare il naso. Nemmeno il sospetto di puzzo o di tanfo, anzi un buon odore di fieno e di latte caldo che fa allargare le narici per aspirarlo voluttuosamente. Un ruscello d'acqua limpidissimo spazza continuamente ogni lordura e la mena all'aperto in una larga fossa donde filtra concime nei prati che circondano la casa" (1886, 45).

² BOCCAZZI-VAROTTO 1975, 9.

rire. Chi si era deciso a trascrivere tutto quello che trovava, aveva accolto l'idea che tante leggende conservassero ancora degli elementi di antichi culti di cui però non si aveva più traccia³ e vedeva quindi nel patrimonio leggendario alpino uno scrigno prezioso che conteneva elementi importanti della storia dell'Uomo; allo stesso tempo temeva di non fare in tempo a raccogliere tutto il materiale perché a fronte di una modernità galoppante che portava seco benessere ma anche imbarazzo e disagio nei confronti del proprio patrimonio di tradizioni orali, la popolazione alpina aveva cominciato a sviluppare una sempre più forte riluttanza a condividerle, specie se con estranei. Lo conferma, per esempio, Estella CANZIANI, che nel 1911 pubblica la sua raccolta illustrata sulle tradizioni savoiarde:

Ma a seguito delle due estati che seguirono, rimasi così colpita dalla rapidità con cui certe parti della Savoia si modernizzavano [...] Facevamo anche molta fatica a far parlare la gente: "Oh, è roba di tanto tempo fa" ci rispondevano, "sono cose troppo vecchie da raccontare."⁴

Karl Felix WOLFF scrive:

[...] anche la narrazione orale sta decadendo. Una certa formazione si sta trasformando in disinformazione che spinge la gente a ridere del patrimonio fino ad allora tramandato, giudicandolo come cosa da poco conto [...] e in tanti hanno nel frattempo anche dimenticato.⁵

Il RUPPEN conferma:

In un tempo in cui le porte del Sempione e del Lötschberg spalancano sempre di più alla valle del Rodano le porte sul mondo esterno e la ricerca di spiegazioni razionali cancella i racconti delle saghe nonché la poesia popolare, è urgente raccogliere gli antichi tesori del regno delle saghe, prima che vengano dimenticate e sepolte.⁶

Ma è l'intervento appassionato del pastore protestante del cantone del *Vaud*, Alfred CÉRÉSOLE, che meglio illustra quello che andavano cercando i ricercatori e il loro timore di non fare in tempo:

Queste leggende e queste tradizioni caratterizzano veramente bene il genio delle nostre popolazioni montane; esse sono di grande valore per il mitologo [...], emanano un profumo di

³ "I racconti popolari della Valle d'Aosta offrono sovente questa particolarità di confondere i personaggi mistici delle credenze primitive con quelli delle leggende cristiane. La Santa Vergine prende il posto della fata benefica; le fate cattive diventano orride streghe e sotto i lineamenti del diavolo, si scopre l'orco delle tradizioni Ariane. Questa confusione è tuttavia meno frequente nella Valles, dove la letteratura orale del popolo ha meglio conservato le sfumature" (CHRISTILLIN 1908, 190). O anche: "Vediamo qui le ultime tracce leggendarie di una poesia popolare colorata e ricca che da secoli e secoli, fiorisce tra le montagne intrecciandosi con esse" (WOLFF 2009, 446, trad. CM).

⁴ CANZIANI 2003, 5, (trad. CM).

⁵ WOLFF 2009, 15, (trad. CM).

⁶ RUPPEN 2013, II, (trad. CM).

antichità troppo prezioso perché chiunque sia un amico rispettoso delle Alpi, del loro presente come del loro passato, non tenti, prima che sia troppo tardi per raccogliercle.

Alcune sono nate sui nostri monti [...] altre sono giunte nelle nostre valli insieme ai Saraceni, ai Germani o ai Galli o insieme ai flussi migratori delle varie popolazioni. Delle altre ancora, le più antiche, hanno un'origine romana (così come tante tradizioni tuttora vive), o nelle cerimonie pagane dei Druidi e dei Celti, o nei miti e nei racconti dell'India e dell'Oriente. Non c'è bisogno di scavare troppo a fondo nella nostra civiltà cristiana né di studiare troppo a lungo le nostre superstizioni attuali, per ritrovare, praticamente in superficie, lo strato primitivo delle tradizioni e delle idee pagane. Esso si mostra qua e là, più o meno modificato e in tutta la sua nudità selvaggia. In effetti, una civiltà è come un fiume che si lascia alle spalle alluvioni di idee, di costumi e di credenze. Tutti questi resti, sovrapposti l'uno sull'altro, formano degli strati, più o meno spessi che lasciano emergere, come se fossero dei fossili, delle curiose tracce di antiche vestigia che portano l'impronta delle credenze sparite. Sotto il nome di miti, di leggende, di costumi, di nomi locali, queste tradizioni possono essere dei preziosi documenti per l'etnografo, per l'archeologo e per chiunque si occupi della storia dell'intelligenza dell'uomo e della sua religione. Un racconto che può sembrare inizialmente puerile o banale, può invece successivamente far emergere concetti tanto vecchi quanto l'umanità e collegati con idee di altri popoli e di altre civiltà. [...] Ora, le nostre Alpi sono un ultimo riparo per le leggende: un rifugio supremo per le antiche tradizioni [...] un isolotto sopraelevato dove le credenze hanno trovato un suolo propizio in cui, insieme alle conchiglie che parlano di antiche ere scomparse, esse si sono mantenute e si lasciano ancora studiare.

Tuttavia, chiunque si interessi a questo genere di ricerca, deve affrettarsi. Sta per scoccare l'ultimo rintocco. Insieme ai trenini che risalgono i pendii dei nostri monti, salgono anche pensieri moderni e un nuovo modo di vivere che passa di villaggio in villaggio, di casa in casa. Così, prima che questa marea ascendente sommerga e cancelli tutto, prima che il martello del nostro secolo industriale riduca per sempre in polvere questi fossili di età antiche, prima che l'aria liofilizzante di questi tempi positivisti faccia appassire per sempre questa flora primitiva di pensieri umani, bisogna mettersi all'opera senza por tempo in mezzo, per raccogliere le ultime vestigia che hanno giocato, all'interno dei racconti, un ruolo particolarmente importante nelle religioni o nella cosmologia delle popolazioni chiamate a misurarsi ogni giorno con le forze della Natura.⁷

I protagonisti di quest'“operazione di salvataggio”, irradiati sull'arco alpino, sono tutti uomini caratterizzati principalmente da un grande amore per la gente, la cultura e la terra che è la loro o è quella in cui si trovavano ed in secondo luogo da un grande sentire per l'Uomo e la sua storia, inclusa l'evoluzione del suo credo.

Stiamo parlando di Joseph BACHER (1864–1935), curato tedesco inviato in Lesinia a fine Ottocento, che si dedica ai Cimbri, alla loro lingua (redasse persino un piccolo glossario con tutti i vocaboli che aveva trovato) e al loro patrimonio culturale leggendario raccogliendolo ne *I Racconti di Luserna*,⁸ di Karl Felix WOLFF (1879–1966) giornalista di Bolzano, grande appassionato di cultura ladina che

⁷ CÉRÉSOLE 1921, 3, (trad. CM).

⁸ BACHER 1978.

assembla il suo materiale nelle *Dolomitensagen* (Leggende delle Dolomiti);⁹ del linguista badiotto Giovanni Battista ALTON (1845–1900), che si pone tra i primi il quesito di come scrivere in ladino (compilò i primi glossari ladino–italiano) e riunisce poi elementi di varia cultura sulla sua gente nei *Proverbi, tradizioni ed aneddoti* (sic) *delle valli ladine orientali*;¹⁰ del fassano Hugo DE ROSSI (1875–1940) che racchiude le sue ricerche in *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (Fiabe e racconti della Val di Fassa);¹¹ dei grigionesi Dietrich JECKLIN (1833–1891) col suo *Volkstümliches aus Graubünden*¹² e Arnold BÜCHLI (1885–1970) con *Mythologische Landeskunde von Graubünden*;¹³ del lucernese Alois LÜTOLF (1824–1879);¹⁴ del vallese Peter RUPPEN (1815–1896) col suo *Walliser Sagen*;¹⁵ dei valdostani Jean Jacques CHRISTILLIN (1863–1915) che compone *Légendes et Récits au bord du Lys*,¹⁶ di Tancredi TIBALDI (1851–1916), *Veillées valdôtaines illustrées*;¹⁷ del giornalista e librettista piemontese Giuseppe GIACOSA (1847–1906), *Novelle e paesi valdostani*¹⁸ ed infine di Alfred CÉRÉSOLE, del cantone del *Vaud* (1842–1915), con *Légendes des Alpes Vaudoises*.¹⁹

La ricerca di tutto questo materiale alpino ha messo in evidenza diverse situazioni in merito all'accessibilità alle pubblicazioni, alla loro traduzione (in italiano o

⁹ WOLFF 2009.

¹⁰ ALTON 1881.

¹¹ DE ROSSI 1984.

¹² JECKLIN 1874.

¹³ BÜCHLI 1958, 1966.

¹⁴ Sacerdote, studiò teologia a Friburgo e a Monaco. *Sagen, Bräuche, Legenden aus den fünf Orten [...]*, la sua opera più conosciuta, venne pubblicata nel 1865. Nel 1868 divenne professore all'istituto di teologia di Lucerna. Si distinse quale promotore dello *Schweizerisches Idiotikon*, in fase di costituzione. È considerato il pioniere dello studio delle saghe nella Svizzera centrale, a suo giudizio fondate su elementi mitologici (saga di Tell) e psicopatologici piuttosto che storici. Nelle opere storiche, da un lato si ispirò al metodo filologico-critico del suo maestro Kopp, sul quale pubblicò un'ampia biografia, e dall'altro assunse una posizione mediana tra la fedeltà alla tradizione di stampo romantico e il positivismo storico. Fu insignito dei dottorati h.c. delle Univ. di Zurigo (1874) e Tubinga (1877); <<https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/012086/2009-10-20/>>, [10.03.2021].

¹⁵ RUPPEN 2013.

¹⁶ CHRISTILLIN 1908.

¹⁷ “Bisogna quindi riconoscere che tutte le leggende si assomigliano. Dappertutto si trovano le processioni dei morti, gli stessi tesori nascosti, protetti da mostri, dei pitoni mostruosi come nel poema dei Nibelunghi, la leggenda di Sigfrido ‘Pelle-di-corno’ [*Der hürne Siegfried*]. I laghi calmi e madreperlacei che dormono all'ombra delle alte montagne nascondono, nelle loro acque profonde, dei villaggi che sono stati castigati perché i loro abitanti avevano il cuore duro. [...] Ma non è soltanto in terra valdostana che le leggende si assomigliano; esse si identificano anche con quelle della Francia, della Svizzera e persino della Germania” (TIBALDI 1969, 245–246, trad. CM).

¹⁸ GIACOSA 1886.

¹⁹ CÉRÉSOLE 1921.

in altre lingue – a segno anche dell’interesse dell’argomento al di fuori della zona di studio) ed infine all’attività culturale delle minoranze etniche (i ladini in Alto Adige e i romanci nei Grigioni) o delle isole linguistiche come nel caso dei *Walser* meridionali (cioè i *Walser* insediati a sud dell’arco alpino, su suolo italiano: attorno al Monte Rosa, tra Valle d’Aosta e Piemonte) tese a mantenere saldi ed attivi la conoscenza delle proprie origini culturali e della propria lingua così come la loro divulgazione.

Partendo dall’estremità orientale e considerando la zona che include l’Alto Adige/*Südtirol*, il Tirolo e la Bassa Baviera, è evidente un alto interesse per l’argomento: le pubblicazioni sono numerose e concernono sia raccolte classiche che rielaborazioni moderne che testi di analisi critica; il materiale è facilmente accessibile tramite la ricerca *online*. Si tratta però di pubblicazioni prevalentemente in tedesco.

Per la Ladinia²⁰ il discorso è simile: anche la comunità ladina si impegna molto per mantenere viva la propria cultura tramite continue pubblicazioni di alto profilo di ricerca storiografica, linguistica o di critica letteraria, curate dai due istituti di cultura ladina: l’*Istitut Ladin Micurá de Rëi* a San Martino in Val Badia, con anche una sede a Selva di Val Gardena e l’*Istitut Cultural Ladin “majon di fascegn”*, a Vigo di Fassa, ambedue istituiti nel 1976.²¹ Essi sono affiancati anche da musei etno-

²⁰ “Le cinque valli ladine sono situate nel nord-est Italia, a poca distanza dal confine con l’Austria. Articolate in 18 comuni, si estendono su di un’area complessiva di 1.315,16 kmq. Per motivi storici, linguistici e culturali, esse rappresentano un’area di transizione tra il mondo tedesco tirolese e quello italiano trentino-veneto.” E ancora: “[...] i ladini si ritengono un popolo a sé stante. Come per tante nazionalità europee, le idee scaturite dai movimenti ottocenteschi sono state la scintilla che ha fatto maturare in loro la consapevolezza di formare un gruppo etnico-linguistico autonomo che si distingue da quello tedesco soprattutto per la lingua e da quello italiano per tradizioni e appartenenza storico-politica. La ladinità si cristallizza dunque partendo dalle differenze e dalle peculiarità che essa presenta rispetto alle culture circostanti. L’identità dei ladini non trova alcun appoggio in una nazione e la sua origine non è riconducibile ad un preciso periodo storico a ad un particolare evento epico, ma esiste di fronte alla presenza di altre identità dalle quali si distingue. I ladini vivono in cinque valli periferiche della vecchia contea del Tirolo – Gardena, Badia, Fassa, Livinalongo e Ampezzo – e dal 1923/1927 non sono più sotto il medesimo tetto amministrativo, ma divisi in due regioni e tre province” (PESCOSTA 2010, 5, 9).

²¹ “L’*Istitut Cultural Ladin ‘majon di fascegn’* è una delle strutture culturali che operano a sostegno della comunità ladina, Ente funzionale della Provincia Autonoma di Trento, istituito nel 1975 (statuto), ha sede a San Giovanni di Fassa. Tra i suoi scopi statutari figurano la raccolta, l’ordinamento e lo studio dei materiali che si riferiscono alla storia, all’economia, alla lingua, al folklore, alla mitologia, ai costumi ed usi della gente ladina. L’Istituto promuove inoltre la diffusione della lingua e della cultura ladina attraverso i media, collabora con la scuola per valorizzare e sviluppare l’insegnamento della lingua e sostiene l’organizzazione di un programma permanente di alfabetizzazione per adulti” (<<https://www.istladin.net/it/istitut-cultural-ladin>>, [12.08.2020]).

grafici curati, il *Museum Ladin Ciastel de Tor* a San Martino, il *Museum de Gherdeina* a Ortisei e a Fassa il *Museo Ladin de Fascia*.

Questi enti fanno principalmente capo alle province autonome, a quella di Bolzano il primo e a quella di Trento il secondo e questo garantisce un sostegno economico importante. Inoltre l'*élite* culturale ladina, facilitata dal punto di vista finanziario ed inserita in contesti socio-geografici di una certa ampiezza (seppure l'estensione del territorio della Ladinia si sia ridotto notevolmente nel corso dei secoli,²² la parlata è tutt'ora estesa alle intere valli) è sempre sulla breccia per cercare di mantenere viva una lingua e una cultura che è altrimenti quotidianamente minacciata dalle pressioni linguistiche dei gruppi etnici in cui è inserita: si è impegnata per l'insegnamento di civiltà ladina nelle scuole elementari e medie, per il riconoscimento e la conservazione della toponomastica ladina, per l'ottenimento di un patentino per la conoscenza della lingua ladina per l'assegnazione di determinati lavori creando così a cascata una prima facoltà di ladinistica alla *Freie Universität Bozen*/Libera Università di Bolzano, nel suo distaccamento a Bressanone, dove ha sede il dipartimento di Scienza della Formazione in cui si offrono corsi di lingua ladina per i futuri insegnanti trilingui delle valli ladine, ed inoltre si è impegnata per la pubblicazione di un settimanale in lingua, "La Usc di Ladins" ("La voce dei Ladini") e per l'offerta di trasmissioni radiofoniche e televisive in ladino. Sul territorio svizzero invece, che sia il Cantone dei Grigioni, il Vallese o il *Vaud*, l'interesse pare scemare: nonostante il grande interesse che ha spinto i primi ricercatori nella raccolta delle leggende del territorio, fin da allora, le pubblicazioni sono state difficili: ufficialmente era perché non si trovavano editori che credessero nel successo del libro, ma come vedremo nel prossimo capitolo, questa scarsa risonanza tanto temuta aveva ben altre motivazioni. Leggiamo dalla prefazione dei volumi del RUPPEN:

Prima che le *Walliser Sagen* fossero consegnate alla stampa, il suo autore incorse di continuo in difficoltà insospettite che lui si ripropose però di superare [...] perché una volta iniziato il lavoro doveva assolutamente portarlo fino in fondo. RUPPEN possedeva una volontà di ferro.

²² "Le invasioni di gruppi barbari portarono ad una divisione della lingua romanza alpina originaria. L'area linguistica 'ladina' subì una contrazione, dovuta al fatto che la popolazione venne in parte assimilata dagli invasori alemanni e bavaresi [da nord], slavi [da est]. La contiguità tra i ladini delle Dolomiti e l'area retoromanza d'occidente venne presto interrotta." E ancora: "L'estensione massima della lingua ladina si ha attorno al 500 d.C. in cui occupa un territorio che spazia a nord fino a Ratisbona, a ovest fino a Costanza e poi oltre Coira, scende a sud fino alla metà del lago di Garda a poi prosegue ad est fino a Trieste per poi risalire a cerchio, fino a Ratisbona (andando oltre a Klagenfurt) ed è in questo tempo che ha origine la lingua ladina. Oggi la lingua si conserva in tre diverse isole linguistiche: A. Cantone dei Grigioni (Bassa Engadina, Val Monastero, Alta Engadina, Surmeir, Reno Posteriore, Reno Anteriore), B. Ladinia Dolomitica (Val Badia, Val Gardena, Val di Fassa, Livinalongo, Ampezzo), C. Comelico, D. Friuli" (PESCOSTA 2010, 60–61).

In primo luogo, la tipografia gli parò davanti le prime difficoltà: l'editore [...] col quale poi concluse di pubblicare 500 copie, aveva la buona volontà ma non i mezzi necessari.²³

BÜCHLI invece scrive: “Le giovani generazioni prestano scarsa attenzione all’ineffabile della poetica.”²⁴

Una volta però riusciti nel loro intento, ovvero nella pubblicazione del loro lavoro, effettivamente ancora ad oggi non sembra che l’argomento riscuota lo stesso interesse che in area austro-bavarese: i volumi del LÜTOLF e del CÉRÉSOLE e dello JECKLIN sono ristampe anastatiche americane²⁵ fornendo un ulteriore indizio sul fatto che l’interesse per l’argomento non solo è calato sul suo territorio ma si è proprio spostato verso altri Paesi che non la Svizzera – lo stesso manoscritto originale dello JECKLIN si trova all’Università di Harvard. Infine il solo reperimento anche tramite ricerca *online* di materiale specifico sulle leggende del Cantone dei Grigioni non è soddisfacente: per trovare questi testi, non è sufficiente ricercare con parole chiave come: “leggende del Cantone dei Grigioni” ma è necessario conoscere il titolo e l’esatto autore.

A lato delle pubblicazioni di leggende, vi è comunque una manciata di libri di critica letteraria sull’argomento sulla scia delle pubblicazioni tedesche dell’area Alto Adige/*Südtirol*, Tirolo, Bassa Baviera, ma a dispetto di una confederazione che riunisce quattro aree linguistiche diverse (tedesco, francese, italiano e romancio), esse sono praticamente tutte in tedesco (tranne qualche raccolta di testi in romancio).

Per la Valtellina non è stato possibile reperire alcun testo.

Approdando infine in Valle d’Aosta, l’interesse per la materia pare calare ancora di più: tanti testi di autori di riferimento, come il TIBALDI, non sono neanche tradotti in italiano (gli originali sono tutti in francese) e si tratta ormai di soli pezzi di antiquariato. Gli spazi possibili o supposti di consultazione come il B.R.E.L. (*Bureau Régional pour l’Ethnologie et la Linguistique*) istituito nel 1985 e il *Centre d’Etudes Francoprovençales* “René Willien” di Saint-Nicholas non sono aperti al pubblico.

²³ RUPPEN 2013, IV, (trad. CM).

²⁴ BÜCHLI 1958, VI.

²⁵ Si legge sul retro di copertina: “You are holding a reproduction of an original work published before 1923 that is in the public domain in the United States of America and possibly other countries. You may freely copy and distribute this work as no entity (individual or corporate) has a copyright on the body of the work.”

L'unica fonte di materiale facilmente disponibile è tutta la produzione dell'infaticabile autrice valdostana, Tersilla GATTO CHANU, che però, a dispetto della sua vasta preparazione, propone materiale pesantemente manipolato dal cristianesimo (quindi, come vedremo nel prossimo capitolo, più recente e non originale – per quanto questa parola possa avere un senso pieno in seno alla letteratura orale) e adattato ad esigenze editoriali, quindi di lunghezza stringata e standard.

Uno sguardo d'eccezione va però posto sulla Valle del Lys,²⁶ l'unica valle *walser* valdostana, nonché suolo patrio dell'autore di riferimento non solo della Valle d'Aosta ma anche per questo studio (per la parte che concerne i *Walser* meridionali), non solo l'unico autore *walser*-valdostano ma anche l'unico ad aver scritto un libro che raccoglie leggende (e storia) della sua terra: il curato di Issime precedentemente menzionato, Jacob CHRISTILLIN, col suo *Leggende della Valle del Lys*²⁷ (pubblicato nel 1908 dal prestigioso editore milanese Baldini&Castoldi²⁸ ma che oggi è disponibile solo in una ristampa anastatica di *Amazon* o in pubblicazioni locali).

Grazie alla preziosa e gentile collaborazione dello staff del *Walser Kulturzentrum*²⁹ di Gressoney-St. Jean, che lotta coraggiosamente per il mantenimento della vitalità linguistica e culturale *walser* della valle del Lys – tramite l'adesione alle attività *walser* internazionali, la pubblicazione di un foglio informativo semestrale³⁰ disponibile anche *online* e tramite altre pubblicazioni cartacee che devono patire

²⁶ Questo articolo non ha indagato sulla situazione della produzione culturale *walser* in Piemonte, nelle località di Alagna/*Im Land*, Macugnaga/*Makana*, Rimella/*Remmalju* e Formazza/*Pomatt* in parte perché il testo di riferimento *walser* più importante per questo articolo è originario della Valle del Lys (né si sono comunque riscontrati testi di pari peso in area *walser* meridionale), in parte perché è stato difficile collaborare con l'Unione Alagnese.

²⁷ Volume dedicato niente meno che alla stessa Regina Margherita (così assidua della valle da farsi costruire un'imponente dimora estiva oggi nota come Capanna Regina Margherita, il rifugio alpino più alto d'Europa, a 4.554 m di quota) con tanto di introduzione di Antonio Fogazzaro. È dal suo testo che la GATTO CHANU, la prolifica autrice valdostana vivente più attiva e tutt'ora pubblicata in materia di leggende valdostane, ha rielaborato delle sue versioni, così come la stessa raccolta del *Walser Kulturzentrum* di Gressoney, *Nell'alta valle del Lys si racconta* (THEDY 2010).

²⁸ Stupisce un editore lombardo e non piemontese, specialmente considerato che il libro era un omaggio per la regina Margherita di Savoia, come si legge nella dedica dell'autore. Evidentemente anche il CHRISTILLIN aveva faticato a trovare un editore.

²⁹ *Walser* è l'abbreviazione di *Walliser*, "vallesi", e con *Walser* meridionali si intendono le colonie vallesi su territorio italiano, in particolar modo quelle attorno al Monte Rosa, ovvero i primi stanziamenti *walser* che risalgono al 1250 ca. Quell'area comprende Issime/*Eischeme* e Gressoney nella Valle del Lys in Valle d'Aosta, Alagna/*Im Land*, Macugnaga/*Makana*, Rimella/*Remmalju* e Formazza/*Pomatt* in Piemonte.

³⁰ <<https://www.centroculturalewalser.com/kulturzeitung/>>, [12.08.2020].

però i forti tagli economici che gli sono stati imposti a partire dal 2005 dalla Provincia, è stato possibile osservare quanta energia sia necessaria per animare un contesto linguistico che è ormai ridotto ad un'isola: in tutta la Valle del Lys, solo a Gressoney-St. Jean (circa 800 abitanti) e a Gressoney-La-Trinité (circa 300 abitanti) si parla ancora un po' di *Titsch* e a Issime/*Eischeme* (quasi 400) il *Töitschu* (i dialetti *walser*) anche se le giovani generazioni non paiono particolarmente motivate a parlare questa lingua né tutte le famiglie spronano i figli in questo senso. Istituito nel 1982 (dopo sette anni di insistenze) e avente come fine la promozione e la salvaguardia della lingua e della cultura *walser* in particolare nei tre comuni sopra citati, il *Walser Kulturzentrum* è un'associazione pubblica che gode di un comitato scientifico presieduto dalla nota linguista Anna GIACALONE RAMAT (Università di Pavia) che si è occupata molto, per esempio, della grafia delle parlate *walser* meridionali.³¹ Il centro si rivolge maggiormente ad un pubblico di amanti della valle (non necessariamente solo locali) e offre corsi di *Titsch*, *Töitschu* perché la scuola pubblica, da statuto, offre il tedesco come terza lingua, dopo l'italiano e il francese; a Gressoney-La-Trinité è stato aperto un museo antropologico *walser* strutturato in tre unità diverse.³²

A questo punto, se si arretra di qualche passo per avere nuovamente una visione d'insieme dell'arco alpino e della sua produzione di testi orali ora trascritti, non si può fare a meno di notare come da est a ovest si registri un calo di vitalità in merito al dibattito sul patrimonio culturale alpino locale, registrato nel patrimonio della tradizione orale poi trascritta a cavallo del secolo scorso. Sorge allora un'ultima domanda: dipende da un'evoluzione del gusto – semplicemente oggi non piacciono più, oppure dipende da qualcosa che ha reso questi testi (volutamente) poco interessanti, manomettendoli *ad hoc*?

Con questo articolo ci si ripropone di rispondere alle domande poste nella parte iniziale di quest'introduzione.

³¹ Cf. GIACALONE RAMAT 2015.

³² Si tratta di una casa rurale (*Puröhus*) col suo *Wöbngade*, la stalla abitazione che comprende una parte adibita a ricovero degli animali e una riservata all'abitazione, separate da loro da un divisorio in legno. La coabitazione era finalizzata allo sfruttamento del calore animale; una casa museo (*Pötschhus*), ovvero uno *Stadel*, la tipica casa *walser*; sono allestite mostre permanenti dedicate al territorio (inclusa una parte dedicata al laboratorio scientifico "Regina Margherita" sulla punta Gnifetti) e infine un piccolo alpeggio, *Alpelté* in località Binò, con l'interessante particolarità di essere costruito al riparo di un unico masso naturale (*balma*) che funge da tetto. Adattato da: <<https://www.lovevda.it/it/banca-dati/8/musei/gressoney-la-trinite/ecomuseo-walser/1301>>, [12.08.2020].

2. Alla ricerca del patrimonio culturale comune: il contesto storico

La continuità linguistica del tedesco che è anche la lingua in cui la maggior parte del materiale (leggendaro e critico) è disponibile ancora oggi, potrebbe indicare un percorso di studio teso verso una ricerca di un patrimonio culturale comune, a cui si è attinto per la produzione letteraria alpina limitato all'ambito germanofono. Ma sarebbe un errore perché per esempio, la produzione alpina di maggior valore, sia per contenuti che per elaborazione, è quella ladina, raccolta nelle *Dolomiten-sagen* dal WOLFF.

Questa prima discontinuità linguistica mette quindi in guardia sul condurre ricerche verso un potenziale bacino culturale di riferimento puramente tedesco, piuttosto spinge a dimostrare che in caso di continuità narrativa di alcuni elementi, esso vada ricercato oltre l'area culturale e geografica tedescofona.

Inoltre, all'altra estremità dell'arco alpino, in aggiunta alle colonie *walser* attorno al Monte Rosa, la lingua dominante della narrazione diventa il francese. Un'altra discontinuità linguistica per la quale bisognerà procedere allo stesso modo che per la produzione ladina ovvero: in termini di elaborazione letteraria alpina, a dispetto della continuità linguistica tedesca che vede una predominanza sia di parlanti che di produzione letteraria in questa lingua e che però è inserita tra due estremi romanzi, uno ladino e l'altro francese, si può tuttavia parlare di continuità di elementi narrativi? In caso affermativo, questo significa che il bacino culturale di riferimento comune deve essere anteriore a queste tre aree linguistiche cui da qualche secolo, corrispondono popoli e Stati diversi.

2.1 La conquista romana dell'arco alpino

La ricerca allora di questo bacino culturale comune di riferimento per la produzione letteraria alpina potrebbe in prima battuta spingere a chiedersi se sia mai esistita un'unica popolazione alpina, con un'unica lingua e un'unica cosmogonia, una sorta di *Ur-Volk* ma la risposta, anche senza grandi consultazioni, è immediata: no.

I primi abitanti delle Alpi provenivano da tribù che, per non disperdersi sotto la pressione di popoli più forti, si adattarono a vivere nascosti tra le montagne. Occuparono le vallate basse o le pendici affacciate ai fondovalle: luoghi esposti al sole, riparati dagli agguati degli uomini e dalle piene dei fiumi. Qui dissodarono la terra, bonificarono le paludi, coltivarono le rive dei fiumi. Le valli superiori restarono a lungo deserte e inabitate. [...] Le regioni alte furono a lungo sfruttate solo come pascolo estivo. I primi che nell'antichità vissero, per così dire "stabilmente"

in alta quota furono uomini ardimentosi che, dopo la fine dell'era glaciale, si erano spinti sulla montagna a coltivare le miniere, cercare i cristalli o praticare la caccia. [...] Gli scavi archeologici hanno riportato alla luce tracce di presenze umane sorprendenti per l'antichità cui risalgono e per l'altitudine dei luoghi. [...] È più probabile però che si tratti di insediamenti minerari o dimore di cacciatori, che nelle fasi climatiche “calde” si erano avventurati sulle Alpi [...]. Queste antiche tracce sono concentrate lungo i grandi itinerari di attraversamento delle Alpi, già descritti da Polibio e da Strabone (come il Gran San Bernardo o il Brennero) o vie minori dove testimonianze di presenze umane, non lontano dai valichi, possono essere fatte risalire a guarnigioni avanzate poste a guardia dei passaggi, o ai primi tentativi di commercio transalpino, non certo a comunità di coloni. Sono segni di una penetrazione umana ancora timida, che evita di scostarsi dalle vie battute e affrontare le incognite delle valli interne. Perché l'uomo, insomma, dai fondovalle e dalle basse quote si spingesse progressivamente verso le “Alpi somme”, a vivere stabilmente in alta quota, occorre attendere la grande rivoluzione che nella storia delle Alpi hanno recato i secoli del Medioevo.³³

Del resto, anche grazie al *Tropaeum Alpium*, il Trofeo delle Alpi eretto sulla via Julia Augusta nel 7–6 a.C. in onore dell'imperatore Augusto per commemorare le vittorie riportate dai suoi generali, sappiamo che dopo le battaglie di Druso sul Brennero e dall'altra parte contro i Salassi, l'Impero romano aveva sconfitto ben quarantasei tribù alpine, tra cui i *Venosti*, gli *Isarci*, i *Brixeneti*, i *Camuni*, i *Salassi*, i *Lepontii*.³⁴

Si può cominciare a parlare di una certa continuità *politica* dell'arco alpino con la colonizzazione romana, avvenuta però in tempi diversi per le estremità e per il centro. Se “il territorio dell'Italia settentrionale [è stato] romanizzato tra il 268 a.C. e il 115 a.C. tramite guerre incessanti coi Galli cisalpini di origine celtica”³⁵ è solo con Ottaviano Augusto che si completa la sottomissione all'impero romano dell'arco alpino. Aosta (*Augusta Pretoria*) sorge dopo un decennio (tra il 34 a.C. e il 24 a.C.) di sanguinosi scontri tra i legionari guidati da Varrone contro i Salassi mentre è nel 15 a.C. che i Romani, guidati da Druso e Tiberio, si scontrarono ferocemente con i Reti, “nella piana dove l'Adige confluisce con l'Isarco (e) che passò alla storia per essere stata la più grande tra genti delle Alpi e i Romani”.³⁶ E ancora:

Tutta la storia delle campagne romane sopra il Po mostra d'altra parte quanto le Alpi Centrali non siano mai state coinvolte, negli ultimi due secoli avanti Cristo, da azioni militari contro le popolazioni alpine, come quelle invece condotte dai Romani sulle ali della catena, per esempio ad ovest contro i Salassi o a est contro i Carni. Nelle Alpi centrali i Romani si accontentarono

³³ RIZZI 1992, 15.

³⁴ Cf. LAMBOGLIA 1965.

³⁵ PESCOSTA 2010, 54.

³⁶ Ibid.

di assicurarsi i passaggi verso il nord senza affrontare l'impari sfida con quelle che Cesare definì le *Alpes summae*, il cuore apparentemente inaccessibile del massiccio alpino. Quando nel 15–14 a.C. si compì la strategia imperiale di Ottaviano Augusto di sottoporre a una forma di controllo tutti i popoli alpini, la ragione era chiara: i Romani non miravano ad occupare militarmente le terre inospitali e sterili di popoli che vivevano rústicamente, abbarbicati tra le montagne, ma volevano solo garantirsi la possibilità di attraversare le Alpi con le loro armate dirette ad occupare la pianura della Germania.³⁷

PESCOSTA poi prosegue, sempre riferendosi all'estremità orientale dell'arco alpino, ma portando avanti un discorso che si può ragionevolmente applicare anche al resto della zona montuosa, dicendo che questa inclusione nell'impero romano nel quale restano per circa quattro secoli successivi ha portato ad un certo processo di omogeneizzazione tra le varie genti perché da una parte per inserirsi nella nuova struttura amministrativa era utile imparare il latino parlato da legionari, amministratori e anche da nuovi coloni appena insediati, dall'altra perché assieme all'apprendimento della lingua si apprendevano anche nuove tecniche agrarie o edilizie che permettevano un miglioramento della loro condizione di vita.³⁸ Insieme a tutto questo avranno anche sentito parlare di altri dei. Pur tuttavia è importante ricordare che i Romani (per lo meno fino ad Augusto) non imponevano mai insieme al loro dominio anche l'unicità linguistica o religiosa: a loro bastava che l'unione fosse efficace ed efficiente, che ci fossero strade, ponti, punti di appoggio sorvegliati lungo le strade per gli spostamenti veloci delle truppe e del commercio e che i cittadini pagassero le tasse.³⁹ Conferma anche RIZZI:

In ogni tempo i Romani non cercarono di misurarsi con le popolazioni alpine, che consideravano orde di ladroni incivili e rozzi, “dedite al brigantaggio”, più che pericolosi nemici. Erano disposti a tollerarne la presenza purché restassero confinate nei recessi montani. Il vero interesse dei Romani per le Alpi era il controllo e l'organizzazione delle strade, per attraversare il più rapidamente possibile i valichi alpini e raggiungere con gli eserciti le pianure del Danubio. Le antiche *gentes* che vivevano tra i monti e lungo i valichi, dovevano sì essere “sottomesse” (se non *devictæ*) ma solo per assicurare la sicurezza e la comodità dei transiti. [...] I popoli autoctoni che vi erano insediati fin dall'età del Bronzo furono lasciati viver tranquillamente dei loro piccoli commerci. [...] Subito dopo la conquista delle Alpi, i Romani sfruttarono tre grandi strade di attraversamento del massiccio, che consentissero all'esercito il trasferimento dalle pianure del Po a quelle del Danubio: a ovest il Gran San Bernardo; a est la via Claudia Augusta attraverso il passo di Resia e il Brennero; al centro i valichi grigion (lo Spluga, il Settimo e il Giulia). [...] Le popolazioni che vivevano attorno ai passi, sfruttati per i

³⁷ RIZZI 2014, 41.

³⁸ Cf. PESCOSTA 2010, 56–59.

³⁹ “Ai Romani interessava, più di ogni altra cosa, il transito e la funzionalità viaria” (PESCOSTA 2010, 56). E ancora: “Alle legioni era chiesta un'estrema mobilità: dovevano essere in grado di raggiungere l'Egitto come la Scozia a marce forzate di 50 chilometri al giorno [...] soprattutto premeva aprire ai commerci [...]” (CORNI 2014, 31).

piccoli ma fruttuosi scambi commerciali, lontani dagli itinerari militari romani, è presumibile che subissero molto marginalmente la presunta “romanizzazione” delle Alpi. In generale in tutta la Transpadania, dove molto più di quanto si sia creduto in passato la penetrazione romana si realizzò solo in minima parte con la forza delle armi, la politica dei conquistatori fu flessibile. Scarse le occupazioni, gli espropri, la fondazione di colonie, i territori alpini subirono, come il resto delle province transpadane, un trattamento diversificato, riconducibile a due tipi di regime giuridico: l'*adtributio* e la *praefectura*. L'*adtributio*, il più adottato nella regione alpina, consisteva nel lasciare in godimento il territorio alla comunità indigena, dietro corresponsione di un'imposta fissa in denaro. Le comunità *adtributae* mantenevano così le proprie organizzazioni tribali. In altri casi, poi, dove i Romani avevano scarso interesse a controllare i territori periferici, ci si accontentava di stringere *foedera aequa* con i quali era sufficiente che le antiche “genti” del luogo (*barbari* e *nonnulli*: genti minori e prive di interesse) mantenessero rapporti di fedeltà verso Roma.⁴⁰

Ora, se una prima omogeneizzazione culturale avrebbe potuto essere ipotizzata con la sottomissione all'Impero romano, si è dimostrato come invece essa per non sia stata profonda: la mitologia alpina infatti riflette questa contaminazione tramite l'inclusione di elementi mitologici romani, ma non sono preponderanti né quelli che maggiormente caratterizzano la mitologia alpina.

Se allora non è stata la comune appartenenza all'Impero romano, questo bacino culturale non può nemmeno essere ricercato in epoche successive visto che col crollo dell'Impero, le Alpi (insieme a tutti gli altri territori) hanno conosciuto secoli di molteplici transizioni politiche, sociali e culturali ma che non sono state le medesime per tutto l'arco alpino. All'omogeneità politica e territoriale ottenuta da Carlo Magno, che comprendeva grosso modo i territori dell'odierna Francia, Germania e Italia settentrionale, p. es., non corrispondeva alcuna uniformità culturale.

È possibile allora che ci fosse stato ancora precedentemente un altro bacino culturale di riferimento comune a tutto l'arco alpino, anche se originariamente era popolato da diversi clan e le successive due inclusioni imperiali (quella romana e quella carolingia)? Dove lo si deve ricercare?

2.2 L'influenza celtica

Un'ipotesi, perché (sebbene essa piaccia molto) di ipotesi ancora si tratta a causa della difficoltà di una sua dimostrazione rigorosa, è che questo bacino culturale di riferimento possa essere attribuito all'influenza della cultura celtica, una cul-

⁴⁰ RIZZI 2014, 42.

tura (per quello che si sa) probabilmente davvero trasversale e che ha impattato e influenzato notevolmente quella di tante popolazioni entrate in contatto coi Celti.

Si parla di ipotesi perché una nebbia avvolge ancora questa civiltà che giocò molto probabilmente un ruolo importante a diversi livelli (culturale, militare, artistico) ma di cui non si hanno informazioni dirette certe. Spiega l'irlandese T. W. ROLLESTON, un grande studioso di questa civiltà:

La storia di questo popolo nel periodo in cui era la potenza dominante nell'Europa centrale⁴¹ deve essere ipotizzata o ricostruita sulla base di riferimenti sparsi e di resoconti di qualche episodio dei rapporti intrattenuti con la Grecia⁴² e con Roma, proprio come da poche ossa fossili lo zoologo ricostruisce l'immagine di un mostro primordiale. Nessun annale dei Celti è giunto fino a noi né sono sopravvissuti resti architettonici. Qualche moneta, qualche ornamento, qualche arma [...] insieme ai nomi che in forme curiosamente alterate appartengono ancora ai luoghi dove i Celti vissero – dal Mar Nero alle Isole Britanniche – sono pressoché le uniche tracce visibili che questa potenza, un tempo grandissima, ci ha lasciato della sua civiltà e del suo dominio. Tuttavia da queste tracce e dalle cronache dei classici si possono dedurre con certezza molte informazioni e su molte altre si possono fare congetture di fondata probabilità. [...]⁴³

Il ROLLESTON, ma non solo, ci esorta a non dimenticare che i Celti non sono mai stati una popolazione unica che ha abitato in un territorio ben definito: più che di "Celti" allora bisognerebbe parlare di cultura celtica, una cultura cioè sovra territoriale che ha impattato molte tribù sparse per quella che oggi è l'Europa. Per esempio: i Salassi, i Leponzi erano definiti "celti" tanto quanto i Galli, eppure erano popolazioni diverse.

La civiltà celtica inizia ad entrare in declino grosso modo verso il II secolo a.C. quando furono sempre più compressi ed assimilati dalle tribù dei Germani e da quelle dei Romani fino a venire emarginati nelle isole britanniche da cui riemersero, secoli dopo, gli eredi storici dei Celti.

Dagli indizi che si ricavano dai vari testi in cui si fa riferimento ai Celti, si fa accenno anche al loro credo di cui si dice venerassero sia la Natura in alcune sue

⁴¹ "Il termine compare per la prima volta negli scritti del geografo Ecateo, nel 500 a.C. riferendosi ad un popolo che occupava una posizione di grande forza ed influenza nella *Terra Incognita* dell'Europa centrale." ROLLESTON 1911, 11.

⁴² "Eforo nel 350 a.C. dice senza meglio specificare che avevano le stesse usanze dei Greci, coi quali avevano anche ottimi rapporti." ROLLESTON 1911, 11.

⁴³ ROLLESTON 1911, 11–13.

manifestazioni come fiumi, sorgenti,⁴⁴ alberi o boschi (definiti sacri dai Druidi per via di piante specifiche, come per esempio le querce), oppure montagne e sassi (della grandezza di massi erratici)⁴⁵ che la Natura stessa, probabilmente percepita come una divinità femminile e che probabilmente avevano ereditato da civiltà precedenti⁴⁶ in cui la venerazione della dea della Natura, derivava da una “Grande Dea originaria” (concetto di Marjia GIMBUTAS) comune a tante popolazioni con cui i Celti erano entrati in contatto:

Con l'avvento dell'agricoltura, il contadino comincia ad osservare i fenomeni della Terra miracolosa più da vicino e più intensamente di quanto non avesse fatto il cacciatore-pescatore che lo aveva preceduto. Emerge una divinità a sé stante, la Dea della vegetazione, un simbolo della natura sacrale del seme e del campo seminato, i cui legami con la Grande Dea (originaria, mia parentesi) sono intimi. In modo significativo, quasi tutte le dee neolitiche sono immagini complesse in cui si sovrappongono tratti provenienti da epoche pre-agricole e agricole. [...] Non sono mai esistiti una religione o un immaginario mitico creati nuovi di zecca dagli agricoltori all'inizio dell'epoca della produzione del cibo.⁴⁷

L'ipotesi dunque che i Celti venerassero anche delle divinità femminili importanti, si rifletteva in un pensiero sociale in cui le donne godevano di pari diritti degli uomini e potevano svolgere qualsiasi mansione volessero, dalla guerriera, alla dottoressa, alla sacerdotessa,⁴⁸ potevano possedere dei beni, eleggere degli

⁴⁴ “[...] le culte des fontaines, car on croyait que l'eau jaillissant des entrailles de la terre procédait du monde divin” (JUNIOR 2013, 47). “In qualità di fata, la dama appartiene ad un mondo precristiano, divinità gallica di acque e sorgenti, forse anche di fecondità e morte, sorta dalle foreste e dalla notte” (D'ARRAS 1991, 316, trad. CM). “[...] fa rivivere un antico culto celtico, dove le acque, le sorgenti in particolare, erano adorate come delle divinità femminili” (op. cit., 316, 327, trad. CM).

⁴⁵ Un indizio potrebbe essere il sinodo di Arles del 452 a.C. in cui si condanna “coloro che venerano gli alberi, le sorgenti e le pietre e la condanna fu ribadita da Carlo Magno” (ROLLESTON 1911, 55).

⁴⁶ ROLLESTON 1911, 20: “In questo i Celti non erano però gli unici: Giulio CESARE, nel *De Bello Gallico*, definisce i Galli come avidi di notizie e rapidissimi nell'impossessarsi di una qualsiasi invenzione o notizia considerassero utile e a farla propria, ovvero lascia a intendere che una parte della loro cultura e del loro credo fosse derivata od adattata da elementi precedenti con cui erano venuti a conoscenza.”

⁴⁷ GIMBUTAS 2016, 244, 24. “La credenza nella divina maternità della terra è certamente una delle più antiche e, in ogni caso, una volta consolidata dai miti agrari, resta una delle più stabili” (DIETRICH 1925, cit. in DURAND 2009, 282). “[...] l'iconografia della Madre Suprema, in cui si confondono virtù acquatiche e qualità terrestri. Solo in tempi più recenti, la ‘materia primitiva’ si trasforma [...] nella Grande Dea ciclica del dramma agricolo, con Demetra che si sostituisce a Gea” (ELIADE 1949, cit. in DURAND 2009, 282). “In tutte le epoche dunque, e in tutte le culture, gli uomini hanno immaginato una *Grande Madre*, una donna materna verso cui regrediscono i desideri dell'umanità. La Grande Madre è sicuramente l'entità religiosa e psicologica più universale, tanto da far scrivere a Przulski: ‘Aditi è l'origine e la somma di tutti gli dei che sono in lei.’ Astarte, Iside, Dea Siria, Maya, Marica, Magna Mater, Anaitis, Afrodite, Cibebe, Rea, Gea, Demetra, Myriam, Chalchiuhtlicue o Shing-Moo sono i suoi innumerevoli nomi, che ora ci rinviano ad attributi tellurici, ora a epiteti acquatici” (DURAND 2009, 288).

⁴⁸ Cf. TARAGLIO 2001, 109.

eredi, potevano divorziare e tenere i loro beni con sé, potevano avere relazioni con degli uomini senza avere l'obbligo di sposarsi. In breve: erano indipendenti e paritarie.

Ora, se si accetta l'ipotesi di un sostrato culturale comune celtico, tutti i vari elementi che si ritrovano poi sparsi nei racconti su tutto l'arco alpino (come l'adorazione di fonti, di rocce, divinità femminili importanti) potrebbero trovarvi una loro giusta collocazione sia temporale, che geografica che letteraria.

Chi scrive è favorevole a far parte del gruppo di studiosi che la accolgono.

3. Antiche dee, nuove donne. Caratteristiche della figura femminile nei miti sparsi lungo tutto l'arco alpino: costanti e differenze.

Accolta l'ipotesi di un sostrato culturale celtico che funge da bacino culturale di riferimento comune per il materiale leggendario alpino, bisogna andare a vedere che cosa effettivamente gli può essere attribuito. Per procedere a tale esame, dovendo lavorare su tanto materiale che copre un'estesa area geografica, si è pensato di procedere innanzi tutto alla ricerca e alla selezione di tematiche e personaggi ricorrenti ed una volta individuati, analizzare una loro possibile derivazione da questo ipotetico bacino culturale celtico.

Nell'ambito delle tematiche ricorrenti, tre sono quelle maggiormente frequenti da un estremo all'altro dell'arco alpino: la creazione di un ghiacciaio come punizione (per esempio per aver trascurato l'andare in Chiesa – causa il tanto fieno da raccogliere prima che scoppiasse un temporale); la costruzione di una chiesa in un luogo determinato o dallo spostamento di una reliquia trovata per caso e che sebbene raccolta e collocata in altro luogo, tornava sempre a collocarsi là ove era stata reperita inizialmente⁴⁹ o dall'arresto inamovibile di un animale in un

⁴⁹ “[...] alcuni uomini che estraevano la sabbia dal letto del torrente scopersero presso le rovine di una vecchia capanna una statua di S. Giacomo Maggiore, nascosta sotto un canneto. Si affrettarono a portare quel simulacro nel luogo ove doveva innalzarsi la chiesa (Issime) [...] ma l'indomani la statua fu ritrovata tra le rovine presso il canneto; tre volte fu riposta nell'oratorio e tre volte ritornò alla capanna primitiva [...]. Il miracolo era troppo palese e la volontà del santo troppo chiaramente espressa per non rispettarla [...] e nel suo nome si consacrò la chiesa eretta proprio in quel punto della sponda presso il torrente [...] che non fu mai gravemente danneggiata dalle inondazioni sebbene il terreno dove sorge si elevi di poco sopra il livello del Lys” (CHRISTILLIN 1908, 110). “Su consiglio di vecchi fassani, si giunse alla conclusione di costruire la chiesa là dove due giovani buoi che non avevano ancora portato il giogo, si fossero fermati una volta che avessero iniziato a trainare il carro” (DE ROSSI 1984, 103). “Ma guarda? Che fanno? In due, in

luogo specifico indicando così il sito di costruzione; in fine una sorta di giardino dell'Eden, collocato in un luogo remoto dove la natura prosperava a dispetto delle condizioni ambientali, ma irraggiungibile perché nessuno ne conosceva il sentiero.

Rapportare queste tematiche all'ipotetico bacino culturale celtico comune sarebbe però errato perché le prime due contengono elementi di conflitto tra cristianità e paganesimo che fanno di questi racconti narrazioni di tematiche più recenti rispetto all'epoca dei Celti mentre l'ultima, che richiama la tematica dell'Arcadia o dell'isola di Avalon o dell'*Île perdue*,⁵⁰ sebbene possa essere riconducibile ad un ambito celtico è però riscontrabile in talmente tante altre culture (come per esempio quella mediterranea) da non permettere un'univoca connessione di questi luoghi paradisiaci ad una sfera celtica.

In conclusione, possiamo dunque affermare che non ci sono tematiche ricorrenti su tutto l'arco alpino attribuibili con una certa sicurezza al bacino culturale celtico comune.

Passando ai personaggi la faccenda si fa molto più interessante perché invece troviamo delle figure che attraversano l'arco alpino e che sebbene alle volte vengano combinati con elementi cristiani, permettono di risalire ad una loro origine più antica, possibilmente celtica, sono delle figure femminili molto particolari di diversa tipologia e decisamente interessanti ai fini di questo articolo:

- a) una figura ultracentenaria pacifica (donna nelle Dolomiti, uomo o donna in Svizzera e in Valle d'Aosta) la cui caratteristica è quella di abitare nel luogo caldo di una casa (vicino alla stufa o in cucina) e di essere taciturno. Mangia quello che gli viene offerto dagli abitanti della dimora (senza chiedere mai) e non si sposta da dove si è collocato, anche se intralcia nelle operazioni degli abitanti della casa o occupa il posto più caldo della casa che vorrebbero poter occupare anche loro: se ne va solo dietro sua decisione (imperscrutabile). Questo essere alla lunga viene a noia degli abitanti della casa che cercano di entrare in contatto con lui per poi chiedergli di andarsene. Non è cosa facile perché lei/lui non reagisce ai loro tentativi.

quattro [rondini] ed anche da sole, meravigliosamente esse sollevano le pietre con gli esili becchi e volavano via, verso Cortina. [...] La Madonna vuole qui la chiesa e non in Ciampidelles" (ZANGRANDI 1951, 150).

⁵⁰ "[...] l'isola di Avalon, chiamata anche l'Isola perduta perché solo il caso permette di trovarne il cammino, persino per chi vi si è recato spesso" (D'ARRAS 1991, 24, trad. CM).

Le provano tutte, compiendo anche azioni buffe e strampalate, ma invano. Sarà solo la vista di tanti semplici mezzi gusci d'uovo vuoti collocati vicino al fuoco che la/lo colmerà di stupore, la/lo porterà finalmente a parlare (pronuncerà una filastrocca – la *stessa*⁵¹ su tutto l'arco alpino – che rivelerà la sua longevità) e una volta finito, se ne andrà (si suppone per sempre).

- b) donne “selvagge” o selvatiche che rifuggono il suono della campana (che vediamo poi traslare nel corso degli anni in “streghe del cattivo tempo” che si spaventano al suono delle campane della chiesa del villaggio).
- c) donne molto potenti, che vivono da sole, in cima alle montagne, che non interagiscono con nessuno e che gestiscono le forze della natura, specialmente l'acqua in tutte le sue forme: torrenti, ghiacciai, valanghe.
- d) donne invece che vivono in valle, nei pressi di un villaggio, che hanno rapporti amichevoli con i suoi abitanti con cui alle volte arrivano perfino a contrarre un matrimonio e a mettere su famiglia (previa una condizione ben precisa) ma che poi in genere se ne vanno perché il marito ha infranto l'accordo.

L'attribuzione ad un ipotetico e comune sostrato celtico per i primi due tipi di donne qui sopra individuati è difficoltosa: la prima, l'ultracentenaria, resta a tutt'oggi una figura difficilmente compresa. Le intuizioni migliori sono di

⁵¹ “Sono la Willeweis, una vecchia vecchissima // ho visto il Karerwald nove volte prato e nove volte argine // lo Schlern [grande come] un nòcciolo e il Gespleng come una lama di coltello // la Rotwand grande come la mano di un bambino, ma non ho mai visto così tante coppe bianche su un focolare” (FUCHS/KRAPF 2009, 63, trad. CM). “Sono così vecchio // che ho visto il Mainspitz // grande come un gattino // e il prato di Maier // [diventare] nove volte foresta // e nove volte prato // Adesso che // il contadino mi ha pagato // devo andarmene via” (JECKLIN 2014, 272, trad. CM). In questa versione si evidenzia anche l'ipotesi del DE RACHEWILTZ che il regalo sia una sorta di pagamento, di saldo al fine di cacciare il demone: “Il regalo, originariamente, non era pensato come tale, quanto era un mezzo per mandarlo via” (1980, 598). “Era così vecchio da aver visto il Bòschga cinque volte come prato e poi diventare foresta e poi di nuovo prato e così via” (JECKLIN 2014, 88). “Ho visto tre volte i prati, tre volte i campi e tre volte gli alberi grandi, non ho mai visto tanti balocchi attorno al fuoco” (CHRISTILLIN 1908, 30, trad. CM). “I due personaggi magici, come vedono le uova, scappano. Prima di partire, essi rievocano la ciclicità delle cose e dicono: ‘Nove volte è cresciuto il bosco, nove volte fu abbattuto e nove volte divenne campo[...].’”, e ancora qualcosa di simile: “Un nostro mito montano, accennato anche da M. Rigoni Stern, narra che gli gnomi dentro la montagna cantano qualcosa di profetico: ‘Sette volte bosco, sette volte prato e tutto tornerà com'era stato’” (MARTELLO 2019, 87, 95).

CÉRÉSOLE⁵² e di DE RACHEWILTZ⁵³ che ipotizzano essere (anche) uno spirito della casa, un lare, ma le interpretazioni sono ancora talmente tante e aperte che sebbene si tratti indubbiamente di una figura trasversale del patrimonio leggendario alpino, non sarebbe corretto ricondurlo ad un bacino culturale unicamente celtico e di conseguenza va scartata per questo articolo.

Neanche la donna “selvaggia” che rifugge il suono della campana può essere riconducibile ad un bacino culturale celtico perché gli elementi di conflitto tra cristianesimo e paganesimo qui sono forti ed evidenti e sebbene si possa ipotizzare o rilevare una lontana eco di antiche divinità della natura nella figura della “strega del cattivo tempo”, gli elementi narrativi che restano a disposizione hanno talmente eroso i racconti a disposizione da non permettere un collegamento così univoco e diretto.

Diverso è invece il discorso per gli altri due gruppi di figure femminili, caratterizzati da una forza e un’indipendenza particolari che rimandano alla condizione femminile paritaria presso i Celti e che pertanto lasciano pensare che esse siano riconducibili a questo ipotizzato sostrato culturale comune.

Il fascino che esercitano tali figure non risiede però unicamente nell’aver trovato forse un elemento che riesca a far quadrare il cerchio per tutte le domande poste nell’introduzione, quanto perché da un punto di vista letterario, esse rappresentano un caso molto particolare e raro sia in letteratura che nella realtà sociale (per lo meno di quella che risale fino al Medioevo) e cioè quello di una donna indipendente sia economicamente (anche se non è mai chiaro come si mantengano) che socialmente pur non avendo una chiara ascendenza.

Sebbene non si possa attribuire unicamente al sostrato celtico l’elaborazione di queste figure femminili (che da una parte risentono anche del contributo della letteratura dotta e popolare medievale francese⁵⁴ e dall’altra si tratta di figure che

⁵² “[...] la credenza nei *servans*, con le offerte giornaliere che gli si destinavano, ci appariva come un riflesso del culto reso ai geni domestici o agli dei lari del paganesimo antico” (CÉRÉSOLE 1921, 46, trad. CM).

⁵³ L’elemento dei gusci d’uovo, sempre secondo il DE RACHEWILTZ (1980, 600–601) possono essere attribuiti ad antiche offerte rituali a divinità ctonie.

⁵⁴ “Melusina è un avatar di una storia venuta da vecchi fondi indoeuropei e celtici”, e ancora: “La fata innominata che appare e scompare così verso il 1200 si ritrova in un insieme di testi che la situano in luoghi diversi della cristianità, nel momento in cui la cultura orale tradizionale invade la cultura scritta sapiente” (Le Goff, cit. in D’ARRAS 1991, 7–8, trad. CM). “La narrazione popolare medievale, narrata da menestrelli e che in Francia assume il nome di *lai* o *fabiliau*” i quali a loro volta “hanno origine da un duplice fenomeno

appartengono al folklore universale – anche se per questo articolo ci si limiterà ad analizzare il contesto alpino) queste figure letterarie così particolari meritano degli studi più approfonditi.

Ad un esame quindi più approfondito, si rileva come non sia solo la loro indipendenza ad essere così rimarchevole: esse hanno un'ascendenza sempre avvolta in una sorta di alone misterioso (non si sa chi è il padre – come per esempio Moltina; oppure si sa che la madre non è una comune mortale,⁵⁵ oppure invece non si sa proprio niente dei loro genitori, per esempio: Tanna, oppure si sa che sono state allevate da animali⁵⁶) e questo le rende immediatamente delle figure fuori dall'ordinario; inoltre crescono senza una famiglia tradizionale (magari hanno un genitore solo, in genere: la madre, oppure non viene menzionato proprio nessuno) e questo fa sì che crescano al di fuori di schemi tradizionali come per esempio l'attendibile approdo al matrimonio che loro non ricercano né alcuno gli impone (cui possono anche accondiscendere qualche volta sebbene a condizioni precise – e quindi a conseguenze particolari, soprattutto a seconda che la donna sia del tipo melusinico o del tipo morganiano, vedi qui avanti); infine, come già menzionato, non hanno problemi di sussistenza di nessun tipo.

Ora, chi sono queste figure femminili?

Questo tipo di donna probabilmente non è una comune mortale ed è quello che resta di antiche divinità celtiche, di cui la Materia Bretone è stata la maggior conservatrice e divulgatrice e così come altrettanto hanno fatto le leggende alpine seppur in maniera minore.

Se oggi riusciamo a recuperare solo degli stralci di queste antiche divinità in qualche specifica figura femminile è perché esse non hanno potuto continuare ad essere liberamente venerate a causa del contatto con le civiltà indoeuropee

di contaminazione: quello del racconto meraviglioso (a livello di cultura popolare), quello della loro redazione, nei secoli XII e XIII (a livello di cultura dotta)" (HARF-LANCNER 1989, 287).

⁵⁵ Per esempio: Soreghina e Cian Bolpin. Ma si potrebbe includere anche Dolasilla e Lujanta perché la loro madre ha chiari contatti con un mondo che non è *menschlich*. I personaggi però de "Il Regno dei Fanes" non verranno inclusi in questo studio (anche se per altro verrà dimostrato che quanto detto qui vale anche per loro) perché appartengono a un'epopea di un popolo (per dimostrarne l'ascendenza divina) e non a un unico mito.

⁵⁶ Per esempio la protagonista de *La capanna dei miosotidi* allevata dalle lontre e in parte anche Moltina e Lujanta, allevate dalle marmotte (WOLFF), ma anche la protagonista de *La Salvatica di Andraz* allevata dalle lontre (ZANGRANDI).

che erano invece fortemente patriarcali. Tali società non potevano tollerare la venerazione di importanti divinità femminili perché questo influiva anche sulla concezione del ruolo della donna all'interno della società che essendo diventata patriarcale non poteva più accettare che fosse così autonoma ed indipendente anche per una questione di trasmissione ereditaria: se infatti nelle civiltà preistoriche e matrilineari, i beni ereditari passavano dalle madri ai propri figli e le donne non avevano alcun obbligo alla monogamia, al contrario nelle società patriarcali in cui l'eredità passa invece dal padre ai figli, la donna deve essere monogama per assicurare la linearità ereditaria.⁵⁷

3.1 L'impatto col cristianesimo

Il cristianesimo, ultima grande religione patriarcale a pervadere il territorio europeo in maniera sostanziale, si inserisce anche lui sia nel discorso di ridimensionamento della figura femminile (in conflitto coi suoi esempi religiosi patriarcali) che anche in quello dello sradicamento di antichi culti, considerati pagani. Questo ridimensionamento riesce con una certa efficacia ed una certa rapidità nelle pianure mentre sull'arco alpino fa più fatica ad imporsi da una parte perché la Chiesa stentò a raggiungere la popolazione per motivi concreti (era difficile trovare preti che avessero voglia di andare a vivere presso comunità povere e in luoghi dal clima rigido; inoltre era molto difficile trovarne che parlassero la lingua delle popolazioni montane),⁵⁸ dall'altro perché i contadini alpestri faticavano a sostituire questo nuovo credo che sembrava volesse negare un sistema pragmatico-religioso di riti propiziatori o divinità da ringraziarsi messo insieme con un paziente lavoro di secoli. In altre parole: la "religione alpina" antecedente al cristianesimo e di possibile derivazione celtica "credeva" nella Natura, ovvero nell'ingraziarsi questa Dea da cui dipendeva l'esistenza e la sussistenza dei contadini e che sebbene si manifestasse con una certa ciclicità, essa poteva anche avere degli sbalzi improvvisi – con risvolti imprevedibili e micidiali. Per cercare quindi se era possibile cercare di capire come funzionava questa Dea o come poter prevedere delle sciagure per proteggersi un po', il contadino alpino aveva elaborato un sistema basato su una serie di osservazioni e registrazioni secolari,

⁵⁷ Cf. GÖTTNER-ABENDROTH 1988, 48.

⁵⁸ Il problema principale era la confessione: se il prete non sapeva la lingua del posto, era necessario rivolgersi ad un interprete e questo, ovviamente, causava disagi. È nel corso del 1400 che le richieste per un parroco 'locale' si fecero più pressanti. PESCOSTA (2010, 118) racconta di come gli abitanti della Val Gardena e di Colfosco nel 1418 richiedessero un prete che sapesse il ladino, e BODO et al. (1999, 95) descrivono come ad Alagna si volesse un prete che capisse il tedesco.

integrato con riti propiziatori. La richiesta iniziale del Cristianesimo di eliminare questi riti e queste credenze richiesta dal Cristianesimo venne accolta con grande scetticismo da parte dei contadini di montagna non capendone il vantaggio ma scorgendone invece gli svantaggi e fu solo dopo una lunghissima negoziazione tra la Chiesa e i contadini che si riuscì a trovare il compromesso (il Cristianesimo è stata la religione che più di tutte l'ha cercato): per esempio, edificare chiese su luoghi considerati sacri fin dall'antichità, attribuire ai santi tante caratteristiche delle antiche divinità e ristabilire le festività propiziatorie attribuendoli ad eventi però cristiani. Lo spiega anche lo svizzero LÜTOLF:

La penetrazione del pensiero cristiano presso questi Alamanni non fu cosa facile. La dichiarazione di fede, fatta a parole, non fu difficile da esternare, ma non il cambiamento interiore. La coscienza popolare era come tenacemente ed indissolubilmente legata alle antiche divinità e la dimostrazione di questa situazione persistente è che sebbene siano trascorsi più di mille anni, si trovino ancora delle tracce [nel materiale leggendario]. A tal punto che persino la Chiesa si decise ad incorporare quello che degli antichi culti ritenesse innocente e potesse andare d'accordo col suo credo. Le disposizioni in questo senso dell'intelligente e attento papa Gregorio I sono note.⁵⁹

Questa grande rivoluzione di pensiero, per cui occorsero tanti secoli, andò ad influire anche giocoforza sul patrimonio narrativo orale: i racconti che si conoscevano andavano anche loro modificati: il caprone svizzero o l'orco diventano il Diavolo e i contorni tra Natura e Madonna si fanno sempre più confusi:⁶⁰ la Madonna delle Nevi è un derivato della *Weiße Weib*⁶¹ e le richieste di grazia che si facevano alla Natura si fanno alla Madonna.⁶² Siano ad esempio due leggende vallesane:

Due fratelli di Chouquer erano partiti presto per tornare a casa. Ad un tratto un'enorme massa di neve si staccò dalle cime del Winghijl e del Wand, trascinando al suo passaggio terra e

⁵⁹ LÜTOLF 1865, IV, (trad. CM).

⁶⁰ "Una leggenda locale vuole che la santa Vergine abbia fatto sgorgare questa fonte" (DESSAIX 1875, 7, trad. CM). "I racconti popolari della valle d'Aosta offrono sovente questa particolarità di confondere i personaggi mistici delle credenze primitive con quelli delle leggende cristiane. La Santa Vergine prende il posto della fata benefica" (CHRISTILLIN 1908, 190).

⁶¹ La *Weiße Weib* o la *Dame Blanche* o la Regina delle Nevi è un'altra figura indubbiamente trasversale su tutto l'arco alpino eppure molto difficile da interpretare. Indubbiamente conserva degli elementi di antica divinità che ha a che fare con la neve (e quindi le valanghe, pericolo da cui l'uomo vuole/spera di essere messo in guardia da est a ovest dell'arco alpino e per il quale benedice ogni aiuto di queste antiche divinità che si mostravano disposte ad avvisarlo) ma gli elementi restanti a disposizione non ne permettono un'analisi seria. Per tanto viene citata perché rientra a pieno titolo nei parametri di raggruppamento di questo articolo, ma non ulteriormente studiata.

⁶² "Un pellegrino che stava attraversando il Moncenisio si trova sorpreso da una valanga. Invoca immediatamente la Vergine e la valanga passa e si sfascia senza toccarlo" (DESSAIX 1875 15, trad. CM).

pezzi di ghiaccio. La valanga travolse gli sfortunati di Chouquer. Si credettero perduti, ma nel momento supremo, da pii montanari quali erano si raccomandarono alla Nostra Signora delle Nevi. Uno dei due fece voto di costruire una cappella in onore della Madonna se si fossero salvati. La valanga li fece rotolare fino all'altopiano dove adesso si innalza la piccola cappella che i due uomini fecero innalzare l'estate seguente, dedicata alla Madonna delle Nevi.⁶³

E anche:

Il giorno della festa padronale della cappella Nostra Signora delle Nevi, i pellegrini scossero nel prato una donna anziana che spandeva al sole nascente il fieno tagliato il giorno precedente. “O Gotta Maïa, non vieni a messa con noi per la festa alla Nostra Signora delle Nevi?”, “Non ho tempo”, rispose la donna, “devo ritirare il fieno.” E aggiunse: “*Tschnee Weibji chimmer neit helfen troan i ts'beii*” (La donnina delle nevi non viene ad aiutarmi a ritirare il fieno). Nella notte una valanga schiacciò la casa abitata dalla Gotta Maïa e la gente del paese fu persuasa che avesse ricevuto la sua punizione per aver chiamato la Madonna delle Nevi la *Schnee Weibji* (la donnina della neve).⁶⁴

Non può passare inosservato il nome della donna, *Gotta*, il termine di rispetto usato ad Issime quando si parla ad una donna anziana. *Gotta* (*Gote*, *Goute*) è l'espressione altomedioevale per la madrina (*Toute* in dialetto tirolese, *Patin* in tedesco moderno). Il nome deriva probabilmente da una contrazione di GOTE-MUTTER, quindi “madre in Dio, madre spirituale”. Quest'ipotesi può essere avvalorata osservando anche il nome *Maïa* che richiama una delle Pleiadi della mitologia romana che a sua volta discendeva da un'antica dea di risveglio primaverile della Natura e di fertilità e che quindi la “Gotta Maïa” sia in antagonismo/trasformazione con la Madonna.

Gli effetti però di questa negoziazione e di questo patteggiamento col cristianesimo non hanno avuto ovunque lo stesso impatto, per lo meno dalla Riforma in poi. Nei cantoni della Svizzera tedesca, infatti, essa si era abbattuta con particolare violenza

e la guerra alle indulgenze, era iniziata verso il 1520 ed aveva trovato il suo maggior propagatore in Ulrich Zwingli, parroco del Grossmünster di Zurigo. Di qui l'incendio si era propagato ai grandi centri, come Basilea e Berna, dove la borghesia, opposta al clero, cercò in ogni modo di favorirla. Ma incontrò forte resistenza nelle popolazioni contadine delle montagne, dove maggiore era l'influsso degli antichi monasteri (Engelberg, Disentis) e meno corrotti i costumi ecclesiastici. [...] Uri, Lucerna e Unterwald rimasero fedeli alla chiesa di Roma. [...] Le comunità dell'Hasli [tra il lago di Brienz e il passo del Grimsel], che avevano il loro centro principale in Meiringen e che da secoli subivano l'influsso, non solo spirituale ma anche economico, dei Benedettini presenti nella vicina valle di Engelberg, si erano opposti lungamente alle imposizioni

⁶³ THEDY 2010, 38.

⁶⁴ Op. cit., 40.

riformiste di Berna, la città alla quale erano sottoposti ma alla quale cercavano di opporre, con montanara fierezza, la loro secolare autonomia. Una rivolta contadina dei valligiani dell'Hasli, sostenuti dalle armi degli uomini di Unterwald, rimasti cattolici, fu soffocata da Berna con violenza nel 1528. L'Hasli perdette allora ogni indipendenza e la Riforma fu imposta con le armi. La predicazione luterana che aveva segnato con la rottura della chiesa riformata svizzera di Zwingli con il papa, aveva spazzato gli altari, le immagini dei santi, la messa, la confessione, i pellegrinaggi, il celibato dei preti... Non era insomma solo una disputa teologica, ma aveva influenzato profondamente i costumi del popolo, alcuni dei quali affondavano le loro radici nell'antichità pagana. Perciò lo sforzo degli uomini della Controriforma fu non solo quello di punire severamente un clero ignorante e scostumato, ma anche di impedire che il popolo si allontanasse dalla tradizione, abbandonando gli obblighi del riposo festivo, dei digiuni quaresimali e così via. Chiunque avesse trasgredito veniva tacciato di eretico e severamente punito.⁶⁵

Ecco che emerge allora un elemento molto importante, che può spiegare quel declino di interesse e di produzione letteraria in ambito delle leggende che va, geograficamente parlando e ai fini di questo articolo, dalla Svizzera alla Savoia, passando ovviamente anche per la Valle d'Aosta: esso dipende dalla purga radicale imposta dalla Riforma e che ha richiesto l'eliminazione di ogni elemento "pagano" dalle leggende, pena la temutissima accusa di eresia, punita con le torture e col rogo. Le leggende, così epurate, hanno perso la loro anima, il loro vigore ma soprattutto i miti hanno perso di significato. Diventate così dei racconti banali, esautorati di qualsiasi attrattiva, non è difficile capire come mai godessero di scarso interesse generale. Questo timore che le leggende popolari potessero avere a che fare con materiale eretico si trascina per secoli anche dopo la Riforma: ancora nel 1800 avanzato, il sacerdote vallese RUPPEN (1815–1896), grande appassionato di storia e della sua gente (era di Sass-Balen, ai piedi del passo Sempione, di cui scrive persino una cronaca) si dedica anche alla raccolta di saghe e leggende che pubblica però a grande fatica nel 1872.⁶⁶ La fatica di cui si parla non risiede però tanto nel fatto che non ci fosse interesse all'argomento (per lo meno non ci sono dati in questa direzione), quanto nel fatto che "le saghe erano considerate fantasticherie di cui un sacerdote non avrebbe dovuto occuparsi".⁶⁷ Ed in effetti nell'introduzione si legge come la questione religiosa sia di gran peso. Per il sacerdote svizzero non fu questione di andare alla ricerca di antichi miti, come fece il CÉRÉSOLE o il WOLFF o cercò di fare timidamente il CHRISTILLIN, quanto di rassicurare (il lettore, l'editore, la Chiesa, chissà?) che il popolo svizzero fosse un popolo credente: "Il popolo vallese è cattolico e ne emerge come tale anche

⁶⁵ RIZZI 2014, 309, 310.

⁶⁶ Cf. RUPPEN 2013.

⁶⁷ *Dizionario Storico della Svizzera* (DSS), <<https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/012231/2010-11-24/>>, [11.08.2020].

nelle sue leggende”.⁶⁸ Ne segue poi, quasi a dimostrazione di quest’affermazione, un numero elevato di leggende vallesi che parlano di anime che devono espiare colpe (fantasmi o processioni di morti) e ricche di tanti elementi cattolici, come il rosario o il purgatorio.⁶⁹

Questa impostazione nei confronti del patrimonio leggendario svizzero non muta nemmeno mezzo secolo dopo, quando il BÜCHLI (1885–1970)⁷⁰ raccoglie materiale nel Cantone dei Grigioni, tanto da tirarne fuori due volumi. Mette subito in chiaro che nella “zelante ricerca delle tracce di abitanti preistorici spesso si è dimenticato che il nostro Stato è l’essenza della nostra popolazione non è in alcun modo evidente riconducibile ad essi”.⁷¹ Poi prosegue parlando soprattutto di poesia, spiegando che la razionalità non permette di cogliere tutto e che ci vogliono sentimento e fantasia⁷² e che chi raccoglie questo materiale deve “percepire nelle menti dei contadini, gli intrecci della fantasia che oltrepassano la realtà della quotidianità lavorativa per raggiungere il regno di una poesia semplice ed infantile ma molto sentita”.⁷³ Anzi è proprio questa innocenza infantile che è l’essenza del vero poeta,⁷⁴ rievocando il “fanciullino” di pascoliana memoria – e depistando con gran cura da ogni possibile accenno al paganesimo.

Se si compara questa ricerca coi lavori elaborati dagli altri contemporanei alpini che hanno ricercato nel patrimonio leggendario alpino ben altri elementi e che si sono spesi in ben altre direzioni, ecco che la produzione svizzera comincia a sollevare qualche dubbio sull’effettivo contenimento di antichi miti, utili ai fini di questo articolo. Infatti il BÜCHLI continua poi spiegando che nelle saghe che lui ha raccolto, non ha ricercato gli antichi miti, ma la storia (attraverso la poesia):

⁶⁸ RUPPEN 2013, III.

⁶⁹ “Infinite volte si parla di purgatorio, dell’espiazione di colpe, dell’impotenza delle povere anime, della messa, dei santi, del rosario e di altri pensieri cattolici” (ibid., trad. CM).

⁷⁰ Studiò teologia a Basilea, filologia classica e germanistica a Basilea, Monaco, Friburgo in Brisgovia e Zurigo. Docente di scuola secondaria nel 1942 si trasferì a Coira, dove si dedicò, fino alla morte per suicidio, alla raccolta di racconti popolari. Scrisse poesie in stile arcaizzante, pubblicò raccolte di ballate e poesie riordinò la raccolta di saghe di Heinrich Herzog e compilò elenchi di racconti popolari, leggende, facezie e indovinelli. La sua opera principale – *Mythologische Landeskunde von Graubünden* – è frutto di un lavoro di ricerca sul campo. Nel 1964 l’Università di Berna gli conferì il dottorato (DSS, <<https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/011619/2004-08-26/>>, [11.08.2020]).

⁷¹ BÜCHLI 1958, Bd. 1, V.

⁷² Op. cit., VI.

⁷³ Op. cit., IX.

⁷⁴ Op. cit., XI.

La saga è per sua natura simile alla poesia: vuole rallegrare, sollevare, entusiasmare, tranquillizzare (H. Gunkel, *Storia antica e i patriarchi*). Vuole essere Storia ma invece è qualcos'altro, è di più. Il popolo riversa nella saga la sua percezione dell'accaduto e senza rendersene conto, ci mette il cuore.⁷⁵

A questo punto possiamo confermare che la produzione svizzera giunta a noi sebbene abbia un indiscusso valore documentaristico, altrettanto è anche stata indubbiamente sfrondata di tanti elementi importanti ai fini della ricerca di questo articolo, ovvero di quegli elementi pre-cristiani che inseriscono i testi in una cosmogonia simile a tutto l'arco alpino di origine celtica. Inoltre si può capire ora perché il materiale svizzero verta soprattutto su determinati argomenti (la stregoneria in ogni sua forma in testa a tutti gli altri): tutti quelli che non possono indurre in un dubbio di coerenza religiosa da parte di chi li ha raccolti. Soprattutto possiamo intuire una prima ragione del perché il patrimonio leggendario svizzero abbia incontrato una scarsa risonanza di interesse e come la produzione valdostana che risente chiaramente dell'influenza svizzera altrettanto non possa godere di buona salute. Nelle cattoliche Dolomiti, la Riforma non si è fatta sentire con tutta questa violenza ed il cristianesimo cattolico (a questo punto), come abbiamo già visto era disponibile a trovare compromessi con gli antichi credi. Questa potrebbe essere una spiegazione del motivo per cui il patrimonio leggendario ladino e dolomitico in generale abbia sofferto una minore manipolazione (i testi orali infatti, giocoforza vengono adattati ad ogni giro di narrazione e di narratore) e goda quindi di una salute migliore rispetto alla produzione occidentale dell'arco alpino, proponendo (grazie anche al fortunatissimo connubio col WOLFF, il miglior cantore di miti alpini mai esistito finora) testi ancora vivi, ricchi di significato, intensi e coerenti.

Qualcosa però anche in territorio "riformato" si è salvato.

Qualche stralcio. Qualche personaggio, specialmente se femminile e che aveva a che fare con la Natura. Si è salvato perché si trattava di questi particolari personaggi che avevano a che fare con la Natura. Scopriremo che queste donne sono le vestigia delle antiche divinità ma che sono riuscite a sopravvivere allo sradicamento degli elementi pagani perché la Natura, poi alla fin fine, è la Natura ed è importante per tutti, a prescindere dal proprio credo.

Come hanno fatto a sopravvivere, questi personaggi? Anche loro tramite compromessi col cristianesimo (qualche volta, per esempio, sono diventate delle san-

⁷⁵ Op. cit., XV.

te donne), qualche volta cercando di sfumare i contorni, cambiando i loro nomi, trattenendone solo l'essenziale e cercando di inserirle più che si poteva in cornici inequivocabilmente cristiane,⁷⁶ insomma facendo tutto il possibile per essere tollerabili anche dalla nuova religione.

3.2 La Melusina

La lettura di tanto materiale ha permesso di constatare una trasversalità alpina di queste figure femminili, da est a ovest e di attribuirle ad un sostrato celtico comune. Tuttavia, pur condividendo dei tratti comuni, queste donne non sono tutte uguali e la loro caratterizzazione non dipende solo dalla loro territorialità ma anche dalla loro essenza.

È possibile evidenziare tre tipologie costanti su tutto l'arco alpino e per questa ripartizione, ci si è avvalsi della combinazione degli studi di due docenti universitarie, una tedesca (per cultura e formazione), la già citata professoressa meranese Ulrike KINDL, Università Ca' Foscari, Venezia, e una francese, la professoressa Laurence HARF-LANCNER, Università della Sorbona, Parigi.

La KINDL, attualmente la maggior esperta in materia di mitologia ladina a livello accademico, ha condotto i suoi studi avvalendosi di un approccio tedesco-anglosassone,⁷⁷ il quale evidenzia soprattutto il conflitto tra culture matriarcali

⁷⁶ Un esempio di elementi cristiani incuneati nel testo sono le frasi proclamate più sia da Présine che da Mélusine, come prima condizione richiedono il matrimonio perché loro non sono delle *maîtresses* e poi che sono assolutamente cattoliche – quando poi tutta la narrazione procede senza tenere minimamente in considerazione questo elemento (anzi, se l'elemento cristiano venisse cancellato, la storia starebbe in piedi benissimo ugualmente e poi Mélusine è ben lungi dall'essere una tradizionale moglie medievale: è lei che gestisce Raimondino e tutta la faccenda, a tal punto che il romanzo è intitolato a lei e nemmeno alla loro coppia.). “[...] perché mai un uomo farà di me la sua mantenuta” (D’ARRAS 1991, 22, trad. CM). “So bene che tu pensi che io e le mie parole siano, opera del diavolo, ma ti certifico che faccio parte del mondo di Dio e che credo a tutto quello che una buona cattolica deve credere” (op. cit., 40, trad. CM). “Innanzitutto dovete promettermi come prima cosa di sposarmi. Non abbiate timore di nulla, vi assicuro che faccio parte del mondo di Dio” (op. cit., 44, trad. CM). Un altro esempio lo troviamo nel BACHER, nel racconto delle Tre Marielle, in cui le ragazze in difficoltà confidano nell'aiuto di Dio, quando invece si tirano fuori dai guai tutte da sole. Anche in questo caso l'elemento divino sembra essere stato inserito a forza, per dare una sorta di verniciatura cristiana perché il racconto, quand'anche esso non ci fosse, starebbe in piedi benissimo lo stesso. “Non dobbiamo avere paura, rispose la sorella maggiore, perché il buon Dio ci aiuterà” (BACHER 1978, 146). O anche “La Ganna, dopo aver imparata la dottrina cristiana, si fa battezzare, si marita” (ALTON 1881, 66).

⁷⁷ Che vede nomi come FRAZER, GRAVES, BACHOFEN e GÖTTNER-ABENDROTH.

originarie che subiscono l'impatto e la loro sottomissione alle culture patriarcali successive. Le sue analisi sono una pietra miliare nella percezione e nella comprensione degli antichi miti ladini perché è stata la prima a spiegare accademicamente che le *Dolomiten sagen* del WOLFF, considerate fino agli anni Ottanta delle letture per ragazzi, erano invece materiale preziosissimo contenente tracce di antichi miti e che i personaggi ivi contenuti, quelli più particolari, lo erano perché si trattava di antiche divinità. Ai fini di questo articolo però, l'approccio della professoressa, così focalizzato sulla tematica matriarcato vs. patriarcato ma che non tiene conto di altri elementi, considerati invece molto utili ai fini di questa ricerca, va integrata col lavoro della professoressa francese che invece non sembra attribuire alle *fées* (l'equivalente delle gane dolomitiche) della Materia Bretone una sfera divina, di contro valorizza altri elementi, estremamente utili ed interessanti per questa analisi. Inoltre la HARF-LANCNER, seppur altamente competente di letteratura medievale francese e quindi di quella supposta cultura celtica da cui essa deriva (e per questo molto utile per questo articolo) e sebbene abbia compiuto studi sulla materia che si applicano molto bene anche alla mitologia ladina, non si è mai occupata di letteratura alpina e di conseguenza le sue conclusioni vanno quindi adattate alla tematica di cui si dibatte qui.

La confluenza di questi due filoni di analisi letteraria, tedesca e francese, che fino adesso sono corsi in parallelo in ambito di analisi della mitologia alpina, viene con questo articolo combinata per la prima volta perché si ritiene che in questo caso ciascuno sia il completamento dell'altro.

Tornando quindi alla caratterizzazione di queste figure femminili così forti ed indipendenti, chi scrive si è avvalso dapprincipio di una loro suddivisione in due tipologie, individuata dalla HARF-LANCNER, per poi "adattarla" come si scriveva qui sopra, alla situazione della mitologia ladina e ampliarla a tre tipologie. Fondamentale è però chiarire fin da subito l'identità o l'essenza comune a queste donne, indipendentemente dal gruppo cui appartengono (l'analisi approfondita è nella seconda parte di questo capitolo): esse non sono mortali, sono dee.⁷⁸

La docente francese ha dunque delineato due tipologie della fata/dea: la Melusina e la Morgana. Esse si distinguono principalmente per il diverso modo di congiungersi ad un uomo (inteso come mortale). La Melusina lascia il suo regno per andare a vivere in quello del suo compagno (quindi la Terra) e lo fa solo a

⁷⁸ La loro analisi dettagliata è nella seconda parte di questo paragrafo, quella che lavora sui nomi dati a queste antiche divinità.

patto che una condizione da lei richiesta venga assolutamente rispettata, pena la sua dipartita: “il mortale e la fata mettono direttamente in contatto due mondi”⁷⁹ e “il patto riveste un ruolo di mediazione, rendendo possibile il passaggio da un polo all’altro”.⁸⁰ A seguito di quest’unione, in genere anche foriera di prole, quasi inevitabilmente il patto viene rotto e la Melusina abbandona il marito e i figli. La Morgana invece porta l’uomo (il mortale) nel suo mondo, dal quale egli non potrà mai più uscire senza morirne immediatamente poiché nel regno della Morgana vige un altro sistema temporale. Questo tipo di unione a differenza del precedente è sterile.

Nella cultura alpina, il genere della Melusina⁸¹ è indubbiamente quello più frequente, tuttavia sono state riscontrate anche tipi di Morgane (specialmente nella raccolta ladina). Chi scrive ha però ipotizzato anche un terzo tipo di figura femminile, considerato come una combinazione ed un’evoluzione dei primi due, che verrà qui definito come: le Regine.

Il tipo della Melusina è quello che si riscontra più di frequente sull’arco alpino e genera un tipo di narrazione con una struttura ben specifica, strutturata in tre atti:

a) **Incontro**

Avviene sempre in solitudine: la dea non si mostra che a un uomo in quel momento solo, l’eletto.⁸² Egli è rappresentato in movimento (a caccia, mentre spacca la legna) mentre scorge la donna che invece è ferma (lui non lo sa, ma lei lo sta aspettando) ed è sempre lui a rimanere colpito da lei. Nei racconti alpini di lingua francese (siano essi valdostani che svizzeri) sono posti in rilie-

⁷⁹ HARF-LANCNER 1989, 94.

⁸⁰ Op. cit., 126.

⁸¹ Lo stesso CÉRÉSOLE era arrivato (con grande semplicità) a conclusioni simili a quella della HARF-LANCNER anche se lui non riesce a distinguere il tipo melusinico da quello morganiaco. “Le fate sono degli esseri sovranaturali, terrestri e celesti allo stesso tempo. Abitano luoghi silenziosi ed appartati, gli antri più o meno profondi e muscosi delle nostre rocce e dei nostri boschi, nelle caverne, le *barma* delle nostre Alpi. Li hanno le loro *tanne* (le grotte), i loro ruscelli limpidi e i loro luoghi di ritiro. Appaiono nella nostra mitologia come dei geni benefici e pacifici della montagna di cui ne sono anche le guardiane. Suscettibili delle passioni terrestri, non temono di entrare in relazione intima con i loro *protégés* e arrivano a contrarre dei veri e propri matrimoni coi pastori dei nostri monti non senza aver fatto prima patire ai loro amori qualche prova maliziosa. Una volta sposati, esse li conducono nei loro luoghi di ritiro, collocati in alto. Queste unioni però non sono di lunga durata. Il legame coniugale si rompe molto di frequente, qualche volta all’improvviso, qualche volta da parte della sposa a causa di una sua suscettibilità o di una fierezza esagerata, qualche altra volta invece causa lo sposo che ha peccato di delicatezza di buone maniere” (CÉRÉSOLE 1921, 46, trad. CM).

⁸² Cf. HARF-LANCNER 1989, 95.

vo la bellezza abbacinante della donna, la sua collocazione vicino a dell'acqua (sia essa un ruscello, una fonte o un lago) e la sua abitazione in grotte anche se spesso è la foresta lo sfondo dell'avventura.⁸³ Infine il nome della ragazza non viene mai menzionato.

Esempi dalle Dolomiti:

WOLFF, *Elba*: "Abitava un re che quando sentì parlare della bella figlia del Sole, che si trovava nei pressi del lago bianco, vi si recò e le chiese la mano."⁸⁴

WOLFF, *La Salvària*: "Una volta viveva nei pressi di Andraz un contadino la cui casa era situata nella foresta. Egli si affacciava a tagliare gli alberi e ad estrarne poi le radici. Un giorno vide nella foresta una ragazza che non era del posto che stava raccogliendo delle fragole."⁸⁵

Esempi dalla Valle d'Aosta:

CHRISTILLIN, "[...] la breve valletta di Réchanté, si scorgono a destra delle caverne, tra le rocce. Narra la tradizione che ivi abitasse una giovane fata, di una bellezza abbagliante."⁸⁶

O ancora: "Sulla montagna di Preal ad ovest di Fontanemore, esisteva anticamente una sorgente abbondantissima che, incanalata, irrigava e fecondava le terre di Sarron e di Champas. Come molte sorgenti, essa era sotto la protezione di una fata, dimorante poco lungi col marito e i figli."⁸⁷

E anche: "I cascinali di Prez [...] Vi si scorgono le tracce di un antico lago, anche questo disseccato, dicesi, a causa di una fata. [...] Su quelle ridenti sponde viveva una fata buona e tranquilla, incaricata di conservare l'acqua del lago, la quale spandeva intorno una frescura deliziosa e irrigando la campagna, alimentava la lussureggiante vegetazione delle regioni inferiori."⁸⁸

E poi: "Ai tempi in cui vivevano le fate, Issime ne aveva due molto benefiche. Una di esse si era stabilita in una grotta presso due graziosi laghetti che si trovavano sulle alture di San Grato."⁸⁹

E anche: "Si racconta che sia stata la fata di Türradju a far scaturire una pura e benefica sorgente presso il (sic) châlet di Crédemy."⁹⁰

⁸³ Cf. HART-LANGNER 1989, 95. "Quali che siano la filiazione e il sistema etimologico scelti, si nota come i vocaboli dell'acqua siano sempre in relazione con i nomi della madre o delle sue funzioni e con il vocabolo della Grande Dea. Nella tradizione occidentale moderna, illustrata dalla dottrina alchemica, è la Madre Lusina, abitante delle acque, il nome proprio dell'*aquaster*, degli alchimisti, che è il principio della 'materia cruda, confusa, grossa, crassa, densa'. Principio dell'anima vitale che, tra tutte le concezioni di Paracelso, sarebbe quella che si avvicina di più alla nozione dell'inconscio. L'immagine della Madre Lusina, sarebbe quindi una proiezione dell'inconscio abissale, indifferenziato e originale [...] L'*aquaster* melusiniano non sarebbero altro, nella Grande Opera, che il mercurio degli alchimisti" (JUNG 1934, cit. in DURAND 2009, 278).

⁸⁴ WOLFF 2009, 128 (trad. CM).

⁸⁵ Op. cit., 83 (trad. CM).

⁸⁶ CHRISTILLIN 1908, 29.

⁸⁷ Op. cit., 77.

⁸⁸ Op. cit., 78.

⁸⁹ Op. cit., 113.

⁹⁰ Op. cit., 114.

Esempio dalla Svizzera:

CÉRÉSOLE: “Là le fate avevano anche le loro grotte; si facevano volentieri il bagno in queste acque limpide, tappezzate di muschi e orlate da cascatelle.”⁹¹

b) Patto, unione, figli

L'uomo si innamora perdutamente della donna e le chiede di sposarlo, che nella pratica implica il trasferimento della Melusina a vivere da lui. Lei accetta ma pone una condizione: se essa verrà infranta, l'unione cesserà immediatamente e lei se ne andrà subito.

“Il matrimonio di un mortale e di una fata sancisce l'individualità dei racconti melusiniani. Invece di portare con sé l'amante nell'altro mondo da dove non tornerà mai più, la fata rinuncia all'empireo per seguire lo sposo tra i suoi simili.”⁹²

Esempi dalle Dolomiti:

ALTON, “La Gana”: “[...] ella lo aveva preso solo a condizione che egli non la toccherebbe (*sic*) mai sul viso col rovescio della mano, giacché in quel caso ella avrebbe dovuto andarsene.”⁹³

WOLFF, “La Salvària”: “[...] egli dovette prometterle di non chiederle mai come si chiamasse.”⁹⁴

“*La capanna dei Non-ti-scordar-di-me*”: “Non mi devi chiedere mai da dove vengo, dove vado la sera e che cos'ho al braccio sinistro.”⁹⁵

Esempi dalla Svizzera:

CÉRÉSOLE: “Si racconta che una bella fata delle Tannes de Javerne si fosse sposata con un uomo di nome Jean Guillat a condizione che lui non si permettesse alcuna familiarità e soprattutto che lui non le dicesse mai queste tre parole che per lei erano un insulto: ‘Faye! Raye! Retalaye!’”⁹⁶

BÜCHLI: “Su a Brigels, c'erano una madre con una figlia. La ragazza aveva un fidanzato che veniva spesso a trovarla. Ma una sera specifica della settimana gli avevano proibito di venire.”⁹⁷

⁹¹ CÉRÉSOLE 1921, 62, (trad. CM).

⁹² HARF-LANCNER 1989, 103.

⁹³ ALTON 1881, 66.

⁹⁴ WOLFF 2009, 84, (trad. CM).

⁹⁵ Op. cit., 196, (trad. CM).

⁹⁶ CÉRÉSOLE 1921, 66, (trad. CM).

⁹⁷ BÜCHLI 1966, 236. Da notare come però questa versione del BÜCHLI dipinga una Melusina che è stata già trasformata in strega: il fidanzato infatti, morendo dalla curiosità, un giorno si recherà a visitare la sua amata nella sera proibita e vedrà che la ragazza insieme alla madre, si cospargono il corpo con una pomata e poi volano via dal camino.

c) **Rottura del patto/abbandono del marito e dei figli**

A seguito dell'inevitabile rottura del patto e dell'abbandono della Melusina sia del marito che dei figli (a dispetto del gran dolore) è stata rilevata una differenza importante tra il patrimonio narrativo delle Alpi Orientali e di quelle Occidentali: in area germanofona, la narrazione evidenzia l'aspetto "romantico" della vicenda, quello dell'amore sofferto a seguito dell'allontanamento della donna, mentre in area francofona la connessione tra questo tipo di figura femminile e la Natura è ancora talmente forte che a seguito della sua dipartita si registra sempre anche un peggioramento della Natura (in genere siccità, ovvero mancanza d'acqua, elemento così strettamente collegato a questa figura femminile).

La Melusina tornerà ad occuparsi dei figli (ma invisibile o all'insaputa del marito) ancora per un certo tempo. Poi non tornerà più.

Con questo paragrafo è stato dimostrato che questo tipo di figura femminile è trasversale sull'arco alpino, che è il tipo più comune di antica divinità che si incontra nel patrimonio leggendario e che essa corrisponde alla gana nelle Dolomiti e alla fata in Valle d'Aosta e nel cantone del *Vaud*.

3.3 La Morgana

Il secondo tipo di queste donne particolari evidenziato dalla HART-LANCNER e che è stato riscontrato anche sull'arco alpino è quello della Morgana, ovvero quello della donna che imprigiona il suo amore, come Morgana fece con Merlino.⁹⁸

Il racconto di Cian Bolpìn, il giovane pastore fassano (in realtà figlio del Sole) che si innamora della bellissima Donna Chenina, la misteriosa castellana che abita sul

⁹⁸ "Nell'importante studio consacrato a Morgana, Lucy Paton rileva che Morgana nei romanzi del secolo XIII sembra soprattutto connessa a narrazioni che hanno per oggetto il rapimento di un mortale destinato a divenire il suo amante. [...] Si può ammettere che a partire dalla metà del secolo XII almeno, circolasse nei paesi bretoni una leggenda che narrava il soggiorno di Artù nell'altro mondo presso una fata guaritrice. [...] Parallelamente la moda del romanzo bretone fa entrare nella letteratura dotta gli schemi narrativi e i temi dei racconti meravigliosi: tra questi l'amore di una fata per un mortale da lei condotto nell'altro mondo. Questo conte entra nella letteratura francese a partire dal secolo XII coi lai di *Lanval*, *Graelent*, *Guingamor*. Dal momento che Morgana tratteneva un mortale nell'altro mondo, facilmente si era tentati di legarla a schemi folclorici che si accordavano perfettamente a ciò che di lei si sapeva" (HART-LANCNER 1989, 312-313).

Sas de Salei, ne è l'esempio più evidente. Cian Bolpìn raggiungerà (a fatica, ma è un prescelto, quindi gli sarà concesso) il palazzo della donna, se ne innamorerà all'istante e si trasferirà da lei sui due piedi per scoprire però che quell'estate meravigliosa trascorsa insieme è corrisposta invece ad un secolo a Canazei.⁹⁹

Alla Morgana si associa un concetto cupo, quello di amore e morte che viene a crearsi per volontà unilaterale della Morgana che si innamora di un mortale, lo vuole presso di sé ed esclusivamente per sé. Non lo vuole condividere nemmeno con dei figli: l'unione con la Morgana è infatti sterile. Per coronare questo sogno d'amore individuale, la Morgana "costringe" l'amato a restare con lei, semplicemente perché dal momento in cui il prescelto mette piede nel suo regno, ogni rientro a casa gli viene precluso perché ne morrebbe all'istante: il tempo nelle dimore delle Morgane è un non-tempo, il tempo dell'eternità (di un al-di-là, di un altro mondo).¹⁰⁰ L'amore per una Morgana è una gabbia dorata per l'amato.¹⁰¹ Anche la narrazione morganiana ha una sua struttura specifica per alcuni versi speculare a quella dei racconti melusinici:¹⁰²

a) *incontro* (che può essere preceduto da un atto di seduzione)¹⁰³ che fa innamorare immediatamente l'uomo (il mortale),¹⁰⁴

⁹⁹ Cf. MAZZI s.a.

¹⁰⁰ "E si può sapere dove vanno i mariti [delle fate]? Nel paese dei sogni, senza dubbio" (CÉRÉSOLE 1921, 75, (trad. CM).

¹⁰¹ "Dalla fata radiosa dei racconti popolari meravigliosi, incarnazione del folle amore, è nato il personaggio più inquietante della letteratura romanzesca, oscura immagine del desiderio" (HARF-LANCNER 1989, 235).

¹⁰² Cf. ancora MAZZI s.a.

¹⁰³ Donna Chenina farà apparire un pascolo in un luogo impensabile sul *Sas de Salei* per catturare l'attenzione del pastore Cian Bolpìn; la Principessa della Luna si mostrerà al principe in tutto il suo splendore di pianeta, scintillando con ostentazione. Oppure la GATTO CHANU (1998, 150): "L'incantatrice di Messouéré (già il titolo la dice lunga). A Messouéré aveva la sua dimora una bellissima fata che di tanto in tanto appariva come una fugace visione, ai passanti notturni, al tenue chiaror della luna. Aveva sedotto un contadino."

¹⁰⁴ Ad enfatizzare il legame forzato di quest'unione, voluta innanzi tutto dalla Morgana, le narrazioni franco-provenzali (valdostane) o francofone evidenziano la prontezza della donna a ricorrere persino a trucchi per ingannare il giovane e renderlo abbacinato non solo dalla sua bellezza ma anche dalla sua finta ricchezza tramite un incantesimo che rende la grotta dove lei vive, un palazzo meraviglioso. "Trasformò la grotta disadorna in un magnifico salone, dove un tavolo sempre apparecchiato offriva i cibi più saporiti e le bevande più gradite" (BOCCAZZI VAROTTO 1975, 173). "Aveva scelto per dimora la grotta di San Maurizio e ne aveva fatto un vero e proprio palazzo incantato, le cui pareti scintillavano di cristalli e pietre preziose." (CÉRÉSOLE 1921, 60, trad. CM). "La maliarda di Bionaz (già il titolo dice molto): A Bionaz [...] si apre la grotta in cui viveva un tempo una fata maliarda. Con le sue arti magiche aveva adescato un giovane contadino" (GATTO CHANU 1988, 173).

- b) *unione*, in cui il prescelto si stabilisce dalla Morgana e non vi sono condizioni – apparenti: ovvero, la Melusina prima di congiungersi, dichiara le sue condizioni, la Morgana invece no. La dimora della Morgana è sempre collocata in cima ad un monte ed è un sontuoso palazzo (quella della Melusina invece è sempre a valle e in case semplici).
- c) *interruzione*: passato un po' di tempo, l'uomo sente la nostalgia di casa e chiede di poter andare a trovare la famiglia.¹⁰⁵ Questa richiesta rivela però che anche l'unione con la Morgana implica un vincolo che non si può infrangere: la separazione. L'amato non può lasciare il regno di Morgana: ha vissuto in un'altra dimensione temporale e sulla Terra ormai non c'è più nessuno che lo conosca (e quindi è come se fosse morto) e altrettanto lui rischia la morte immediata non appena vi metta piede. È in questo momento che il palazzo della fata diventa una prigione dorata: ormai, volente o nolente, il prescelto (il catturato, il prigioniero) deve restare con lei: "il mortale che ha assaporato l'eternità non ha più posto tra gli uomini."¹⁰⁶
- d) *separazione*: l'amato riesce comunque ad ottenere il permesso di allontanarsi e con esso in genere ottiene anche dei doni magici che lo aiuteranno nella ricerca del cammino verso il ricongiungimento con la divinità, che le dee già sanno che non sarà facile.
- e) *offesa*: una volta tornato a casa, inevitabilmente l'amato offende (senza volerlo) la divinità e per tanto (con uno schema speculare al racconto melusinico) gli è precluso il ricongiungimento.
- f) *ricongiungimento*: grazie al superamento di una serie di prove, l'amato si ricongiunge con la divinità.

La struttura del racconto morganiaco dicevamo è per alcuni versi speculare rispetto a quello melusinico: entrambe le donne impongono un patto infrangibile (anche se la Melusina lo esplicita e la Morgana no), la permanenza del prescelto presso la morgana è ricollegabile a quello della Melusina presso i mortali; come

¹⁰⁵ "Il divieto non riveste dunque lo stesso significato che aveva nei racconti melusiniani nei quali la vera natura della fata doveva essere segreta, ma è legato al tema dell'oblio magico: il mortale che penetra nell'altro mondo dimentica per un periodo di tempo tutto ciò che ha preceduto la sua attuale felicità. Tuttavia il passato finisce generalmente per prevalere, in seguito ad una disubbidienza o, più semplicemente, a un senso di nostalgia" (HARF-LANCNER 1989, 244).

¹⁰⁶ HARF-LANCNER 1989, 248, 315, 317.

il mortale ritorna sulla Terra anche la Melusina ritorna nel suo regno e la rottura della coppia di tipo morganiana ricorda quella di tipo melusinico¹⁰⁷ anche se con una grande differenza: la relazione morganiana (seppur sterile) si può recuperare, nel senso che qualche volta l'amato riesce a ricongiungersi con la sua dea, mentre la relazione di tipo melusinico no, nel senso che non ci sono mai stati casi di padri e mariti abbandonati che siano poi riusciti a ritrovarla (o che abbiano anche solo tentato di ricongiungersi).

Anche la Morgana quindi è una figura trasversale su tutto l'arco alpino e la incontriamo nei personaggi di Donna Chenina nelle Dolomiti, nelle *Salighe* sul monte Morin (dove si triplica in tre belle dame per accogliere il ragazzo, come accade anche sul Passo del Giulio in Svizzera) o nel *Vaud*, nella figura di Nerina (il prescelto darà prova di sé riuscendo a resistere alle tentazioni della fata)¹⁰⁸ anche se il CÉRÉSOLE ci dice che si tratta di un mito che si ritrova spesso nei luoghi alpini come a Leysin, a Sépey, a Forclaz, nella valle dell'Ormont e oltre.¹⁰⁹

3.4 La Regina

Il terzo tipo di donna (che non è riscontrato dalla HARF-LANCNER nella letteratura medievale francese) è una proposta di una nuova categoria da parte di chi scrive. Con "Regina" si intende una donna matura e potente che combina sia tratti della Melusina (si innamora di un mortale, lo sposa e va a vivere con lui ma senza

¹⁰⁷ Cf. op. cit., 240.

¹⁰⁸ Questa versione però del racconto che è del CÉRÉSOLE, *Michel et Nérine* (che è poi anche quello del CHRISTILLIN) è molto probabilmente un rimaneggiamento recente. Sebbene non compaiano elementi cristiani (ovvero di abbinamento della fata con una fattucchiera) è veramente peculiare che il protagonista, un pastore, non perda la testa per la fata, seppure colga il suo invito ad andare a trovarla e seppur sia affascinato dai nuovi mondi che lei gli mostra. È vero che Michel è innamorato di una ragazza del suo paese, ma non è per questo che rifiuta l'unione con la fata (da cui rientrerà senza che vi siano state variazioni temporali, altra caratteristica tipica del racconto morganiano che viene qui manomesso), bensì per una questione di libertà personale, un concetto decisamente moderno e che si male si adatta al racconto. In breve, la versione del CÉRÉSOLE è un rimaneggiamento incisivo del racconto morganiano. Infatti, Michel dopo un po' di tempo chiede di tornare alla sua montagna (questa richiesta è coerente, ma non quella di tornare ad un luogo) ma quando la fata Nérine, come da copione, è riluttante a lasciarlo andare e gli mostra tutti gli splendori della sua futura dimora, Michel risponde che preferisce la "libertà" e "casa sua": "Nérine ebbe un'idea. Lo portò in una grotta meravigliosa (a Bryon) dove tutto era luce e splendore. 'Non potresti vivere felicemente, qui?' gli chiese Nérine. 'Senza la mia montagna, rispose Michel, non c'è felicità per me.' 'Ma qui non ti mancherà nulla!', 'Non avrò più i miei greggi, né il mio bel sole, né i miei prati fioriti.', 'Ma sarai ricco!', 'Tutte le tue ricchezze, o Nérine, non valgono la libertà. I tuoi diamanti mi sono meno cari che i ricordi di casa mia, che l'aria del paese dove sono nato'" (CÉRÉSOLE 1921, 76, trad. CM).

¹⁰⁹ CÉRÉSOLE 1921, 280 (trad. CM).

porre condizioni) che della Morgana (una donna potente e sola che abita in un sontuoso palazzo in cima ad una montagna).

La narrazione che ha come protagonista una Regina è piuttosto complessa perché in genere tratta di una formazione, come se fosse una *Entwicklungsgeschichte* il cui punto cruciale è il passaggio da un'adolescenza più o meno spensierata (ed egocentrica) ad una piena maturità, che si rivolge e dedica alla comunità che dipende da questa Regina. I punti cardine nella struttura di tale narrazione possono essere identificati come:

- a) *presentazione e definizione delle mansioni cui è assegnata* la ragazza e da cui ci si aspetta una gestione saggia perché c'è un intero sistema che ne dipende. In caso di cattiva amministrazione, infatti, lo scombuscolamento che ne deriverebbe, causerebbe gravi squilibri e disastri a livello generale di non chiara soluzione.

Esempi dalle Dolomiti:

WOLFF, *Tanna* “[...] pertanto comandava sui ruscelli scroscianti, sulle pietre rotolanti e sulle valanghe tonanti [...]”¹¹⁰

Esempi dalla Svizzera:

RUPPEN, *Leona*: “[...] tu eri stata designata ad esserne la protettrice. È da te che proviene la primavera di quassù [...]”

Tu devi proteggere i fiori e gli animali, tu hai la gestione delle sorgenti, dei torrenti e dei fiumi e per questo tu sei colei che distribuisce il benessere in questo regno. Se ti allontani, i fiumi e i torrenti diventeranno di vetro [...]”¹¹¹

- b) *percorso di maturità dall'infanzia/adolescenza alla maturità (saggezza)*. Il passaggio coincide con una fine tragica di un amore (con matrimonio) per un mortale.¹¹²
- c) *Single*. Una volta che la loro esperienza d'amore si è conclusa tragicamente, queste donne, che erano scese a valle per congiungersi coi mortali, risalgono nelle loro dimore in cima alla montagna e iniziano a governare con saggezza ma non si risposeranno mai più (forse perché sono preposte ad un amore universale e non individuale). La cadorina Tanna appartiene chiaramente a questa tipologia così come anche potenzialmente la vallese Leona e la dolomitica Principessa della Luna anche se i loro miti sono stati così pesantemente

¹¹⁰ WOLFF 2009, 118.

¹¹¹ RUPPEN 2013, 253 (trad. CM).

¹¹² Vedi Tanna e la Principessa della Luna (anche se in quest'unico caso si trova una soluzione al matrimonio) per le Dolomiti e ancora Leona per la Svizzera.

manipolati che di conseguenza non tutte le loro caratteristiche coincidono con la definizione data. Stesso discorso per la Samblana¹¹³ e la *Weiß Weib* che sembrano proprio far parte di questo gruppo ma purtroppo per entrambe gli elementi a disposizione per il delineamento della loro figura sono talmente pochi che si impone una certa cautela in questa classificazione. Di loro si sa solo che tutte e due abitano in cima ad una montagna e che sono donne single e che governano le valanghe (la Samblana vive sull'Antelao¹¹⁴ mentre la *Weiß Weib*¹¹⁵ vaga tra i ghiacci della Valle d'Aosta; al confine tra la Val Peline e la Svizzera si erge proprio la vetta che si chiama la *Dame Blanche*).

- d) *Allertare e aiutanti*. Queste regine hanno spesso a cuore la sorte degli uomini e cercano di aiutarli in tutti i modi a prevenire incidenti che esse non possono fare a meno di provocare (per la continuità del sistema naturale). Esse quindi o li avvisano personalmente con grida oppure mandano delle giovani ambasciatrici.

Esempi dalle Dolomiti:

WOLFF, *La Samblana*, “Inviava le *Yemèles* (le gemelle) per avvisare gli uomini quando erano minacciati da un qualche pericolo.” O anche: “L'Antelao aveva sepolto due villaggi a causa di una frana di pietre, causando danni e tanto sconforto. Le *Yemèles* avvisano anche in caso questa frana dovesse ripetersi.”¹¹⁶

Esempi dalla Valle d'Aosta:

CHRISTILLIN, *Le fate di Issime*: “Le due buone fate univano gli sforzi per allontanare ogni avvenimento nefasto, ogni sventura dagli abitanti, posti per così dire sotto la loro protezione: [...] all'avvicinarsi di una procchia [...] lanciavano grida acute di dolore” e ancora: “Quando non può allontanare un pericolo ne ammonisce gli abitanti colle sue grida.”¹¹⁷

¹¹³ Così come a rigore anche la regina dei Fanes che abitava in un palazzo, in alto, ha conosciuto un amore tragico e poi si mette a governare con saggezza senza risposarsi mai più.

¹¹⁴ “La Samblana – la contessa della Neve - abitava nella foresta sopra il Bayon. Poi decise di cambiare e di scegliere la cima che più le aggradava: prima la Marmolada, poi le Tofane, poi la Fradusta ed infine l'Antelao. Porta un lunghissimo velo di pizzo, molto caro e prezioso trasportato dai bambini morti prematuri” (WOLFF 2009, 444, trad. CM).

¹¹⁵ “[...] la *Weiß Weib*, la bianca sposa che vaga tra i ghiacci.” O anche a p. 345: “Una gentile leggenda la identifica infatti, con la giovane sposa che senza sosta vaga lungo le pendici di roccia e di ghiaccio, invocando il marito che la guerra impietosa le ha tolto” (ibid.) Attenzione! La *Weiß Weib* non va confusa con la *Dame Blanche*, una nobildonna savoiarda che una volta all'anno faceva la carità al popolo con del pane bianco (una sorta di antitesi di Maria Antonietta).

¹¹⁶ Op. cit., 441, 443.

¹¹⁷ CHRISTILLIN 1908, 113, 169.

GATTO CHANU, *La Weiß Weib*: “A poco a poco, divenuta fata, partecipe di tutte le sventure umane, la *Weiß Weib* avverte con grida di dolore gli abitanti di Issime, quando qualche calamità incombe su di loro.”¹¹⁸

- e) *Dono di un fiore o di una pianta*. Le Regine infine donano un fiore specifico, la stella alpina oppure, nel caso della Samblana, anche la cipolla (verdura che ha grandi proprietà curative). Va notato che nei racconti a loro correlati, appare sempre un unico altro fiore ben specifico: il rododendro.

Esempi dalle Dolomiti:

WOLFF, *La Samblana*: “Queste cipolle [...] sono un regalo della Samblana e hanno un alto potere curativo. [...] Secondo i Cadorini, la stella alpina è un dono della Samblana.”¹¹⁹

WOLFF, *I Monti Pallidi*: “La gente era molto stupita dai fiori bianchi che sulla Luna crescevano ovunque e che la principessa aveva portato con sé. Questi fiori cominciarono a spuntare ovunque sulle Alpi [...] e a questo fiore venne dato il nome di stella alpina.” e ancora “Allora il principe pensò a come fosse se per davvero avesse incontrato la principessa della Luna e così prese a cogliere i rododendri più belli e a farne un mazzolino.”¹²⁰

Esempi dalla Svizzera:

RUPPEN, *Leona*: “Raccolse i fiori più belli e li gettò più lontano che poté, sperando di attirare l’attenzione di un escursionista e i fiori affondarono nella neve e divennero rododendri e sul confine che la separava dagli Uomini piantò dei fiori allettanti, freddi eppure morbidi che chiamò stelle alpine.”¹²¹

Esempi dalla Savoia:

CANZIANI, “Un giovanotto si arrampicò per un precipizio per raccogliere delle campanule bianche. Si ritrovò di colpo davanti ad una giovane donna di grande statura, tutta vestita di neve e incoronata di aghi di pino. ‘Non toccare questi fiori’, gli disse, ‘perché appartengono a Dio e solo lui ha il diritto di raccogliarli’. Malgrado questa difesa, il ragazzo raccolse un mazzolino. Subito il cielo si scurì, la terra sembrò aprirsi sotto di lui e lui cadde in un precipizio, rimbalsando di roccia in roccia. È da quel momento che i rododendri sono rossi, tinti col sangue che sprizzava dall’imprudente.”¹²²

Abbiamo quindi dimostrato che anche questo tipo di donna è trasversale su tutto l’arco alpino ed è riscontrabile nelle figure della Principessa della Luna, della Samblana e di Tanna nelle Dolomiti, nella *Weiß Weib* o *Dame Blanche* e nelle Fate di Issime in Valle d’Aosta ed infine in Leona nel vallese.

¹¹⁸ GATTO CHANU 1988, 345.

¹¹⁹ WOLFF 2009, 442.

¹²⁰ Op. cit., 31, 32.

¹²¹ RUPPEN 2013, 254.

¹²² CANZIANI 2003, 23.

3.5 La richiesta specifica della Melusina alpina: “tu non mi picchierai”

La caratteristica essenziale della Melusina è principalmente una richiesta di segretezza, di *privacy*, sia essa uno spazio al di fuori della casa coniugale, in un giorno specifico della settimana, senza essere spiata (come da Melusina francese di Jean D'ARRAS),¹²³ sia essa una richiesta di anonimato.

Entrambe queste richieste si riscontrano nella produzione letteraria alpina (le fate svizzere francesi richiedono prevalentemente la *privacy*, le gane o salvarie tedesche richiedono invece prevalentemente l'anonimato) ma ad esse se ne aggiunge una terza (che compare solo in racconti specifici) e che si può definire specifica per la “Melusina alpina” perché non è riscontrata in altri testi: la condizione pre-matrimoniale che avanza questo tipo di dea, quella inalienabile, che se infranta porta alla rottura immediata ed irrevocabile dell'unione, è quella di non essere picchiata.

È una richiesta forte, che non ha nulla di mitologico ma molto di umano ed è una richiesta purtroppo verosimile, che infilata nei racconti può forse aver rappresentato il sogno di poter abbandonare un marito violento o anche unicamente il sogno di poterlo minacciare di abbandonarlo se solo ci avesse provato.

Si tratta di un caso letterario molto particolare perché si assiste allo sfruttamento di una figura mitologica per creare un personaggio realistico con caratteristiche però che vogliono richiamare quelle divine (questo perché in ambiente rurale, realisticamente nessuna donna che avesse voluto lasciare il marito, avrebbe potuto sopravvivere al di fuori di un gruppo familiare. Da qui il “sogno” di poter lasciare un marito violento ma di poter anche continuare a vivere). Ma non è tutto: questo atto creativo così degno di nota non è un fatto isolato ma lo si riscontra su tutto l'arco alpino, dimostrazione del successo che deve aver goduto (purtroppo, se si pensa alla motivazione che sta dietro la creazione di questo personaggio).

È una richiesta che entra in scena mormorando, nella versione edulcorata dell'ALTON (1881) (non di suo pugno, ma a lui così giunta) in cui la sua bella e innamorata gana badiotta richiede come condizione matrimoniale “ch'egli non la toccherebbe mai col rovescio della mano, giacché in quel caso ella avrebbe dovuto andarsene”.¹²⁴ Ora, tale richiesta (sebbene, a posteriori, un po' bizzarra, perché quando mai si tocca qualcuno col dorso della mano?) così espressa, non spinge

¹²³ Cf. D'ARRAS 1991.

¹²⁴ ALTON 1881, 66.

in alcun modo ad interpretare la situazione altrimenti, specialmente se si legge come viene infranta: “Impedita con tutte e due le mani, ella disse: ‘Tu, guarda, ho qualche cosa sulla fronte, non so, che cosa sia.’ Il povero uomo vi avvicina la mano per cacciarvi o pigliarvi una specie di moscerino o ciò che vi era, e la tocca col rovescio della mano”. Insomma, un atto innocente, premuroso ma che però purtroppo è fatale.

Se la versione dell’ALTON fosse l’unica a disposizione, un’interpretazione come quella cui si vuole giungere sarebbe errata perché insostenibile.

Ecco però arrivare la versione grigionese del BÜCHLI,¹²⁵ in cui si narra di una giovane donna “selvaggia” (*ina selvadia* in romancio) che si prende cura del maso di un pastore: gli cura le bestie come nemmeno lui sa fare, lavora per quattro, è sempre gentile e servizievole (cf. la descrizione delle gane dell’ALTON nel prossimo paragrafo). Il pastore decide di sposarla e le insegna persino a cucinare. È una brava moglie, talmente brava che quando un giorno suo marito deve andare a Chiavenna per il mercato, lei svolge tutto il lavoro nei campi (da sola!), addirittura prima di tutti gli altri contadini, perché aveva intuito che quell’anno l’inverno sarebbe arrivato prima. Al rientro, i vicini cattivi, vanno a lamentarsi dal marito,¹²⁶ il quale invece di pensare che sua moglie era stata proprio brava (parole dello stesso BÜCHLI), la picchia, con un *manrovescio sulla faccia*. E la donna, che aveva posto la condizione matrimoniale di non riceverne mai uno (“egli non avrebbe mai dovuto darle una sberla – *ina schlepra* in romancio – col rovescio della mano”)¹²⁷ se ne va. Si occupa ancora dei figli per un po’ senza però farsi vedere dal marito. A pochi giorni dalla sua lasciata arrivò l’inverno e il marito impazzì dal dolore.

A questo punto il “toccare il viso col rovescio della mano” narrato nella versione dell’ALTON comincia ad assumere un’altra connotazione, pur tuttavia ci sarebbero ancora troppi pochi elementi per spingere ad un’interpretazione così forte le richieste di tali melusine.

È la valdostana GATTO CHANU,¹²⁸ che contribuisce ulteriormente ad interpretare in questo senso la nostra ipotesi col suo racconto ambientato nella Valle del Lys:

¹²⁵ BÜCHLI 1966, 389.

¹²⁶ Il testo non specifica le critiche di questi vicini! Probabilmente, essendo una versione svizzera, l’avranno accusata di stregoneria, una figura che popola fittamente la tradizione elvetica.

¹²⁷ Traduzione del tedesco *Maulschelle* (BÜCHLI 1966, 389, trad. CM).

¹²⁸ GATTO CHANU 1988, 283.

Sul monte di Préal, ad ovest di Fontanemore, c'era una volta una fonte. Proteggeva la fontana una fata, che abitava non lontano assieme alla famiglia. Il marito, rozzo e violento, spesso la maltrattava, ma lei sopportava tutto, per amore dei figli. Però quando un giorno *l'uomo osò alzare la mano per darle uno schiaffo*, la fata gli si sottrasse, mutandosi in serpe e sotto quelle spoglie cercò un rifugio presso la sorgente.¹²⁹

Sebbene il racconto sia privo di alcuni elementi fondamentali delle caratteristiche proprie della Melusina e che solo il lettore edotto può intuire (come la condizione pre-matrimoniale) esso è talmente solido nella sua struttura simile a quella degli altri due racconti da non lasciare dubbi sul messaggio intrinseco del testo.¹³⁰

A conferma definitiva dell'ipotesi avanzata, chiude il racconto dello svizzero CÉRÉSOLE¹³¹ (cantone del *Vaud*):

Nei pressi del lago Brétaye, le fate un tempo godevano di grande stima. Avevano le loro *tannes* (le grotte), le loro sorgenti e i loro ritiri [...] Ma che cosa ne è di loro? È con rammarico che veniamo a sapere della brutalità di un pastore che aveva sposato una di queste fate e che volle colpirla col suo *débatiau* (un bastone borchiato e destinato al calderone, per rimestare il latte cagliato) e fece sì che questa se ne andasse insieme alle sue amiche a cercare una contrada dove i mariti fossero più gentili.

Questa versione è decisamente la più semplice di tutte, la più scarna degli elementi narrativi mitologici propri alla figura della “fata” eppure ancora una volta tutti gli elementi che si hanno a disposizione sono talmente costanti ed uguali in tutte le versioni che si può facilmente ricostruire la struttura mitologica che è servita da modello narrativo.

E sono ancora le parole del CÉRÉSOLE che aiuta nel sostenere questa ipotesi di una caratteristica della Melusina alpina:

Queste unioni non erano però sempre felici e di lunga durata. I legami coniugali si rompevano molto spesso e alle volte all'improvviso vuoi, dal lato della sposa, per una suscettibilità e una ferezza esagerata, vuoi, dal lato dello sposo, in ragione di una mancanza di delicatezza o di buone maniere.¹³²

¹²⁹ Vale la pena di rilevare, a fronte di quanto scritto, di come la fata valdostana sia ancora non solo fortemente legata alla tradizione francese della Melusina (che si allontanava dal marito per ritornare serpente) ma anche alla Natura. Quando infatti lascia il marito, la fonte che era così rigogliosa sotto la sua protezione “[...] l'acqua che ne sgorgava era così abbondante che, incanalata, giungeva fino ai villaggi di Champas e di Sarron e ne rendeva fertili i campi” inaridisce: “In breve l'acqua cessò di sgorgare dal monte Préal. Il canale che alimentava, ormai prosciugato, a poco a poco cadde in rovina, ed immalinconirono i campi che prima serviva ad irrigare” (GATTO CHANU 1988, 283).

¹³⁰ Da notare come avvicinandosi in area francofona, la fata assume i chiari connotati della Melusina francese, donna e serpente (il *Wurm* della tradizione germanica).

¹³¹ CÉRÉSOLE 1921, 65 (trad. CM).

¹³² Op. cit., 49 (trad. CM).

Sorvolando sulla motivazione del CÉRÉSOLE circa la “fierezza esagerata” delle Melusine perché probabilmente non era a conoscenza degli studi eseguiti circa questa figura mitologica (del resto di professione era un pastore protestante e non un letterato), vale la pena invece di soffermarsi sulla seconda parte del suo concetto, ovvero sulla brutalità di certi mariti.

A lettura conclusa di tutti questi racconti e a chiusura del cerchio, si può allora ipotizzare che anche il “rovescio della mano” dell’ALTON possa aver invece significato una richiesta di non-violenza.

Questo paragrafo, non solo riconferma la figura trasversale della Melusina alpina ma ha individuato una sua caratteristica specifica.

3.6 I diversi appellativi di queste figure femminili lungo l’arco alpino

Ora che abbiamo illustrato le caratteristiche essenziali e distintive di queste figure femminili, ma soprattutto ora che abbiamo appurato che sono un fenomeno trasversale sull’arco alpino passiamo ad elencare i loro diversi appellativi e le rispettive caratteristiche locali.

Prima di procedere alle varie denominazioni è importante gettare un ultimo sguardo di insieme per evidenziare ancora un paio di caratteristiche comuni a tutte (anche se con qualche variante locale). Innanzi tutto è fondamentale rilevare che tutte quante, indipendentemente dal nome sono degli esseri “sovrumani” senza che ciò venga mai esplicitato e questa loro non-appartenenza al regno dei mortali è dovuto alla loro immortalità, neanche questa mai dichiarata eppure chiaramente deducibile dal fatto che si tratti di donne dalla bellezza intramontabile, ovvero che non risente dell’invecchiamento, caratteristica propria delle divinità; è indicato da un dettaglio animalesco del loro corpo che permette a queste donne di trasformarsi volendo interamente (è la serpe di Melusina e di tante *fées* valdostane o franco-svizzere; è il *Wurm* grigionese ma è anche la marmotta di Moltina o di Dolasilla e di Lujanta o la lontra della Jendsana ed infine è anche lo zoccolo delle anguane ampezzane, figure che però risentono già dei maneggiamenti cristiani che tendevano a convogliare sempre più progressivamente queste figure verso il Male, rendendole cioè sempre più simili alle streghe: lo zoccolo caprino¹³³ è infatti per eccellenza un simbolo del diavolo. Inoltre, la spontaneità sessuale e priva di malizia che hanno sempre praticato queste dee

¹³³ Cf. BELLI 2008.

della Natura, nelle anguane cadorine è già percepito come un tratto da meretricce¹³⁴ e da considerare queste donne quindi come tali). Infine è importante rilevare una grande differenza tra queste figure femminili in area “riformata” (che va cioè dalla Svizzera alla Valle d’Aosta) e in quelle in area dolomitica: le prime, paradossalmente, conservano un forte legame con la Natura, per cui in occasione di ogni loro cacciata o dipartita, che avviene inevitabilmente in ogni racconto, si registra anche un decadimento naturale tramite fenomeni come siccità o una forte nevicata o un fiume che esonda (insomma: tutti eventi che hanno a che fare con l’acqua)¹³⁵ e sono poi sempre descritte come aggraziate, mentre per quello che riguarda l’equivalente della Melusina dolomitica, esse sono definite “selvagge”, quindi poco leggiadre, piuttosto grezze anche se di gran buon cuore e il momento della loro dipartita si focalizza maggiormente sull’aspetto tragico-sentimentale, sul dolore, trascurando invece completamente ogni cambiamento della Natura potenzialmente collegato a quest’unione. Infine tutte, da est a ovest, abitano in grotte e vicino all’acqua, fonte, lago o ruscello che sia.

Si presentano ora i vari appellativi che vengono attribuiti a queste figure femminili:

3.6.1 Dolomiti

Le *ganes*¹³⁶ badiotte dell’ALTON, le *salvárie* (o selvatiche) della ZANGRANDI o del WOLFF, o la *salvádia* del BÜCHLI (che traduce in tedesco dal romancio con: *milde Jungfrau*)¹³⁷ hanno dunque i seguenti tratti comuni: una grande bellezza¹³⁸, non vivono mai nel villaggio bensì in grotte collocate in luoghi sopraelevati rispetto al villaggio (in alcuni casi è esplicitato che devono abitare lì perché sono stati respinti dagli abitanti del villaggio, senza che ne sia data un’ulteriore spiegazione);¹³⁹

¹³⁴ “Le ragazze arrivarono canticchiando. Le investì con impeto. ‘Brutte puttane!’ [...] ‘Con le baldracche, eh!’ [...] questa sera andiamo dal reverendo. Non permetterò ad un paio di sguardinelle di infangare il tuo nome” (BELLI 2008, 12).

¹³⁵ “Stavano sui bordi dell’acqua, al centro dell’altopiano” (op. cit., 10). “Si ricordò che in questo lago abitavano le anguane” (WOLFF 2009, 305, trad. CM).

¹³⁶ “[...] le Gannes, [...] mansuete ed affabili [...] si mettono perfino ad assistere le padrone nei loro lavori domestici, nelle quali esse si mostrano molto abili e destre” (ALTON 1881, 10).

¹³⁷ “Vide che era una selvaggia, (*ina selvadia*) come ce n’erano un tempo” (BÜCHLI 1966, II, 389, trad. CM).

¹³⁸ “[...] le Gannes, sappiamo che molte fra di loro erano assai belle” (ALTON 1881, 10).

¹³⁹ “Dove abita tua madre? Lassù, nelle grotte sulla montagna. Ma cosa fate lassù? Dobbiamo accontentarci di quel posto perché siamo Salvárie. Sono stati i vostri predecessori che ci hanno cacciato lassù. [...] Nelle grandi foreste che circondano il lago di Carezza abitavano tanto tempo fa dei selvaggi, raggruppati in piccoli clan di 6 o 10 persone e vivevano miseramente” (WOLFF 2009, 84, 60, trad. CM).

sono persone arretrate perché vivono ancora di pastorizia¹⁴⁰ e sono ricoperte di pelli; non hanno un sistema linguistico sviluppato, ma sono disposte ad integrarsi, dimostrando grande disponibilità nell'aiutare sul lavoro, in casa e nei campi sia grazie al loro buon cuore che alla grande forza fisica che alla conoscenza superiore in materia di meteorologia alpina e produzione di derivati del latte. In queste figure femminili con diversi appellativi ma con tratti distintivi decisamente simili, si sovrappongono molto probabilmente persone realmente esistite (ovvero gli indigeni alpini che vennero scacciati dai nuovi arrivati dalla pianura, più progrediti perché praticavano già l'agricoltura e l'allevamento, per i quali necessitavano di spazio che ottenevano tramite la cacciata di quelli che loro consideravano "selvaggi", ovvero gli abitanti che avevano trovato sul territorio da loro appena raggiunto) con antiche divinità della natura, come rileva l'ALTON, che per la gana:

Non si può dubitare che nei primi tempi tanto i Salvàns¹⁴¹ quanto le Gannes siano stati tenuti in maggior considerazione che non più tardi; è cosa assai probabile, che come presso i Romani Silvanus così anche nella valle ladina i Salvàns si venerassero come benigni e protettori degli alberi de' boschi prendendo essi diletto speciale delle piante rigogliose ed in pari tempo si considerassero loro quali esseri che a cagione della loro quasi continua dimora nelle folte e quiete boscaie avessero in se qualcosa di "misterioso, orrido e spaventevole" incutendo così all'uomo terrore per potergli recar del danno. La forza gigantesca dei Salvàns è indizio sicuro, che la loro natura è consimile a quella dei fauni giganteschi e dei mostri selvaggi, mentre le Gannes per la destrezza ed abilità che fanno apparire nei diversi lavori, s'avvicinano più alle "donne savie" dei Germani.¹⁴²

Le **vivenes** della Val di Fassa, pur avendo tratti importanti comuni con questo gruppo di donne "selvagge" (come la bellezza,¹⁴³ l'abitare tra le rocce,¹⁴⁴ l'abitare vicino agli uomini ma non in mezzo a loro, anche se sono disposte a fare qualche eccezione, la benevolenza nei confronti degli uomini,¹⁴⁵ l'immortalità in questo caso esplicitata)¹⁴⁶ si distinguono dalle gane per altre due caratteristiche decisamente sovrumane: la prima, dichiarata dall'ALTON, è la capacità di rendersi

¹⁴⁰ "Rimarchevole è la loro predilezione per le pecore" (ALTON 1881, 10).

¹⁴¹ "[...] i Salvans e le Gannes. Questi e le mogli loro, le Gannes" (op. cit., 8).

¹⁴² Op. cit., 9.

¹⁴³ "Le Vivenes al pari delle Gannes sono in generale assai care e belle" (op. cit., 11).

¹⁴⁴ "Sentì come se qualcuno le prendesse la mano: una vivena (una fata della foresta) stava vicino a lei e la portò dentro una grotta." E ancora, 270: "[...] la condussero sui precipizi del Salirék perché è là che abitano le vivene [che qui però il WOLFF definisce come fata della montagna" (WOLFF 2009, 279, trad. CM)].

¹⁴⁵ "[...] sono amanti degli uomini, s'avvicinano a loro volentieri" (ALTON 1881, 10).

¹⁴⁶ "Vivono fino alla fine del mondo, perciò il nome di Vivans (da VIVERE - *VIVANUS)" – anche se l'ALTON (1881, 11) ha preso un abbaglio: l'etimo di *vivan/vivana* proviene da *AIVANA/AQUANA (cf. ALINEI 1985, 50–51).

invisibili,¹⁴⁷ la seconda enunciata in una nota del WOLFF in cui dice che hanno dono della veggenza.¹⁴⁸

Questo dettaglio è molto importante perché in combinazione con l'uso della parola *fee* (il WOLFF è il primo – e l'unico? – nelle Dolomiti a usare questa parola) stabilisce un collegamento con la *fata walser/francofona*.¹⁴⁹ L'area tedesca non esaurisce qui la varietà di figure sovranaturali femminili, tra cui possiamo includere per esempio la *bregostana*, la *Salighe*, la *Fangga*, la *Trude*, la *Perchta* che qui però non si esaminano non essendo riscontrabili su tutto l'arco alpino.

3.6.2 I Grigioni

Nel cantone dei Grigioni, cioè a metà dell'arco alpino, troviamo una versione svizzera delle gane/vivane/selvagge tedesche che vanno sotto il nome di **dieuldas** e di **dialas** di cui ci parlano sia lo JECKLIN che il BÜCHLI.

Le **dieuldas**, come le loro corrispettive ad est sono anche loro di grande bellezza, vivono in grotte (per la precisione, abitano in *grop de dieuldas*, in romancio, ovvero fessure nella roccia, con tavoli, finestre e porte)¹⁵⁰ e praticano la pastorizia¹⁵¹ (e quindi sono anche loro arretrate e rozze) sono benevoli verso gli uomini,¹⁵² hanno piedi di capra¹⁵³ ed infine vengono definite “selvagge”. Il BÜCHLI ci conferma la sorellanza con altre figure simili (come la *Fangga*) così come la loro origine divina, basandosi su di un'analisi etimologica del loro appellativo:

La vicinanza etimologica di dialda (dieulda), ladin. diala, con dieua = dea è vicina. Eppure la loro essenza ed il loro comportamento ha poco in comune con le dialas della bassa Engadina,

¹⁴⁷ ALTON 1881, 11.

¹⁴⁸ “Queste fate della montagna [riferito alle vivane e definire *Bergfee*] erano benevoli nei confronti degli uomini e sapevano vedere il futuro” (WOLFF 2009, 271, trad. CM).

¹⁴⁹ È il BÜCHLI a riprendere la figura di *Bergjungfrau* (vergine della montagna) accomunandola al concetto di *Fee/fata (Bergfee)* e assimilandola a tutte le figure appena viste (anche se in negativo) collocandola in una grotta di una montagna (BÜCHLI 1966, 765).

¹⁵⁰ Cf. op. cit., 192.

¹⁵¹ “Le capre vi si rifugiavano volentieri in queste nicchie.” Il riferimento alla capra è più comune in Svizzera al posto della pecora in Val Badia (ibid., trad. CM).

¹⁵² Seppure il BÜCHLI specifichi che ce ne sono anche di malevole (ibid.).

¹⁵³ Ritroviamo non casualmente l'elemento del piede caprino, di chiara assonanza demoniaca. Come vedremo, la Svizzera ha imposto una precisa presa di distanza dal materiale mitologico locale per timore che venisse confuso con la stregoneria.

piuttosto con le gigantesche e rozze Fänngen [...]. Le dialas erano invece delle figure femminili di grande bellezza, molto socievoli e di buon cuore.¹⁵⁴

Anche lo JECKLIN ci conferma della grande bellezza delle **diale**, purtroppo limitata dai loro piedi caprini (che ci ricordano le anguane ampezzane), della loro dimore presso grotte che anche loro che amano decorare con muschio:

Nella bassa Engadina e nella Münstertal [val Monastero] facevano la loro apparizione un tempo degli esseri fatati [*ffeenhafte weibliche Wesen*], le cosiddette *dialas*. Erano di accettabile bellezza, limitata dal loro piede caprino. Gli piaceva abitare nelle grotte che decoravano per bene col muschio. Erano di natura benevola e aiutavano volentieri la gente.¹⁵⁵

Ma non è tutto: Sanno fare un formaggio davvero speciale.¹⁵⁶

Si dedicano al bucato che stendono al sole come le gane.¹⁵⁷ Lo JECKLIN si azzarda addirittura ad una spiegazione dell'etimologia del loro appellativo, spiegandone l'origine retica e non invece latina: “Si spiega così il loro nome retico, che non deriva da ‘diable’ ma da ‘dia’. Non sono quindi ‘diaboli’ bensì elfi”.¹⁵⁸

3.6.3 *Vaud e Valle del Lys*

Chiudiamo la rassegna dedicata alle definizioni di queste figure femminili che si riscontrano su tutto l'arco alpino con l'analisi di quelle in area svizzera francofona e *walser*.

Chiamate qui unicamente **fate**, si tratta di esseri sovrannaturali con un legame molto forte con la natura:

¹⁵⁴ Op. cit., 765, (trad. CM).

¹⁵⁵ JECKLIN 2014, 83.

¹⁵⁶ “[Le Diale sono talmente esperte di pastorizia che sanno] fare un formaggio davvero speciale: è un formaggio non finisce mai fino a quando non venga mangiato l'ultimo pezzettino” (op. cit., 262). Si tratta di un'altra tematica ricorrente su quasi tutto l'arco alpino: il dono della prosperità – fatto sempre da una dea – che sia esso pane o formaggio, come in questo caso, o un gomito di lana che varrà fino a quando o non verrà bistrattato, come il personaggio della FUCHS/KRAPF (2009, 97) che, stufo di mangiare pane, si lamenta che non finisca mai e dopo aver pronunciato quelle parole, la ragazza verrà accontentata e risprofonderà nella miseria.

¹⁵⁷ Op. cit., 84, 90.

¹⁵⁸ JECKLIN 2014, 262. Lo studioso svizzero, tuttavia, ha preso un abbaglio: la radice etimologia di *Diala* risale, come pure il termine *Uldenma*, alla voce *diaula* < *DIABOLA (DRG 5, 251–263).

erano più benevoli che malevoli e definite come “geni delle montagne” e il loro compito principale era di occuparsi della primavera in montagna (di far sbocciare tutti i fiori), inoltre vegliavano alla protezione dei pascoli, alla pace dell’alpe solitaria, al rispetto delle cime bianche e dei loro camosci.¹⁵⁹

A tal punto che quando una di loro lasciava il posto da lei abitato la natura ha sempre registrato uno scompenso, in genere siccità (che evidenzia il loro legame con l’acqua). Dalla bellezza abbagliante anche loro,¹⁶⁰ dimoranti in grotte decorate col muschio,¹⁶¹ sebbene vivessero isolate rispetto agli uomini, non disdegnavano di congiungersi con loro (ma mai con degli uomini qualunque, sempre con dei prescelti)¹⁶² anche se la loro unione andava duramente negoziata.¹⁶³ Non si presentano gli elementi del piede caprino (ma in qualche caso si fa accenno ad un aspetto di serpente – di chiaro richiamo alla Melusina francese – e alla loro pelle scura, caratteristica che non viene considerata bella)¹⁶⁴ né si fa accenno alla pastorizia o alla rozzezza.

Considerata questa carrellata finale di elementi descrittivi, possiamo quindi confermare ulteriormente la continuità di questa figura femminile sull’arco alpino.

3.7 Dalla gana alla fata

Resta però da analizzare meglio il concetto di fata che non va assolutamente interpretato in senso favolistico. L’etimologia (che riscontriamo anche nelle descrizioni

¹⁵⁹ CÉRÉSOLE 1921, 47 (trad. CM).

¹⁶⁰ Cf. CHRISTILLIN 1908, 29.

¹⁶¹ “Nella nostra mitologia vaudese, le fate portano il nome di *faïes, fatas, fadbas*. Sono del resto degli esseri sovranaturali, allo stesso tempo terrestri e celesti. Mentre i *servans*, come abbiamo visto abitano nelle case o nei loro pressi [...] mentre le *sylphes* sfiorano senza rumore la superficie dell’acqua, le fate della contrada di cui ci occupiamo aveva scelto soprattutto come dimora dei siti silenziosi e appartati, delle buche più o meno profonde e muscose tra le nostre rocce e dei nostri boschi, luoghi elevati, le caverne o le *barma* delle nostre Alpi. Là, in queste regioni alte e tranquille, ben al di sopra dei rumori delle pianure e del frastuono delle città, esse avevano il loro *plans* (dei piccoli prati pianeggianti), i loro *seex* (rocce), le loro *tanne* (grotte), i loro chiari torrenti e i loro “repositoir” (CÉRÉSOLE 1921, 47, trad. CM).

¹⁶² CÉRÉSOLE li definisce i loro *protégés* (1921, 48).

¹⁶³ Op. cit., 49.

¹⁶⁴ “D’aspetto erano come le ragazze più belle del paese anche se erano dotate di una caratteristica precisa: avevano la pelle bruna [...] e agli occhi dei nostri montanari, questo non era un segno di perfezione. [...] Nelle nostre località alpine, se un bambino nasceva con la pelle scura e dei capelli neri, ovvero poco favorito dal punto di vista della bellezza, secondo loro, veniva classificato come *fajon*, ovvero ‘figlio della fata’” (op. cit., 50, trad. CM).

del CÉRÉSOLE)¹⁶⁵ è molto interessante perché offre un'ulteriore spiegazione sulla sfera divina di queste figure femminili, che si perde in qualche modo nella parte centrale dell'arco alpino per riemergere nelle Dolomiti nella figura della vivana.

Riprendendo dunque il lavoro della HARF-LANCNER, l'autrice procede con la ricerca dell'origine di questa parola, con l'obiettivo di spiegarne poi anche il significato, partendo dalla definizione che ne dà Antoine Furetiere (Parigi, 1619–1688) abbiamo:

questo termine, “che si trova negli antichi romanzi è proprio di certe donne che custodivano il segreto di fare cose sorprendenti: il popolo credeva che avessero ricevuto questa capacità da una qualche comunicazione con delle divinità immaginarie. Fata era dunque un nome *honneste* dato a maghe o a streghe”. Non siamo dunque in presenza di esseri fantastici: le fate sono donne dotate di poteri soprannaturali [...] che esse hanno imparato ad usare da “divinità immaginarie”. [...] In tutte queste definizioni, la fata si attribuisce un dono divinatorio¹⁶⁶ ma non il potere di determinare il futuro degli uomini: essa è dunque solo una Dea del Destino. [...] Incerta è l'origine di questa figura mitica.¹⁶⁷

Nel definire quindi una fata, si usano elementi che abbiamo già visto nei racconti dolomitici, ovvero quella di donne dotate di poteri soprannaturali perché in contatto con la divinità. Ora, esseri dotati di caratteristiche fuori dall'ordinario come l'essere in contatto con la divinità, li rende non comuni e da questa loro non ordinarietà il passo verso la divinità è breve.

Proseguendo nel suo studio alla ricerca del significato e dell'origine di questa parola, anche la HARF-LANCNER risale alla mitologia romana, alla triade delle Parche, cioè il corrispettivo greco delle Moire, ovvero le figlie di Giove e Temi (la Giustizia) che stabilivano il destino degli uomini, la prima filava la matassa, la seconda decideva la lunghezza e la terza troncava il filo. Per questo motivo venivano anche chiamate le Tria Fata (i tre destini) permettendo così di affermare che un significato di questo nome è definire una donna che ha a che fare col destino degli uomini.¹⁶⁸

¹⁶⁵ “[...] la fata, col suo dono di divinazione e la sua influenza sul destino umano, ci ricorda sia la ninfa che la parca delle mitologie greche e romane o soprattutto la sacerdotessa druidica dei culti celtici. Presso i Celti, *fadh* significava profeta, un indovino ed è a questo concetto che si collegano i vari appellativi dati alle fate in diversi paesi. In Provenza, le si chiama *fada, fado, o fata* – in Spagna, *fbada* – in Francia *fade, fadette* o *filandiera* – in Italia, *fata*” (CÉRÉSOLE 1921, 46, trad. CM).

¹⁶⁶ Le vivane dell'ALTON.

¹⁶⁷ HARF-LANCNER 1989, 5.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*

Tuttavia la HARF-LANCNER sostiene che a questo tipo di donna (cioè la fata del destino) manchi l'aspetto del desiderio proprio invece delle fate che si incontrano nella letteratura medievale, aspetto che esprimono interesse per un mortale che non sia per il suo destino: “quando le fate non si interessano a un mortale per la sua sorte è perché vogliono ottenerne l'amore”,¹⁶⁹ detto in altre parole: le fate della letteratura medievale hanno sia un aspetto sensuale molto accentuato (che ci rimanda all'anguana ampezzana) sia un aspetto divinatorio che però, l'etimologia della parola *fata* sembra non includere. Com'è possibile allora, si chiede la HARF-LANCNER, che nella letteratura medievale francese invece, con *fata* si indicasse un tipo di donna che esprimeva entrambi questi aspetti?

Prima di procedere è necessario imporre un distinguo: un conto è la letteratura medievale francese, un altro è il patrimonio leggendario e mitologico alpino. Se nella letteratura medievale francese questo tipo di donna, ovvero sensuale e divinatoria che va sotto il nome di *fata* è esplicita in merito all'attrazione fisica verso l'uomo da lei prescelto, non accade lo stesso nella tradizione alpina: sebbene sia inequivocabile che l'unione tra questo tipo di donne e un mortale includa anche la sfera sessuale, sulle montagne non ci sono chiare *avances*, preferendo invece parlare di condivisione di letto, di bambini che nascono. Quello che comunque vuole evidenziare la docente francese è che questo aspetto del desiderio è importante perché è caratteristico ed intrinseco di questo tipo di personaggio e include una commistione con altre antiche divinità legate all'acqua.

Da dove deriva, quindi? Come viene accorpato nella parola *fata*? La HARF-LANCNER osserva che questo aspetto della sensualità se non lo si trova nelle fate intese come Parche, ovvero in quegli esseri che si occupano solamente del destino degli uomini, lo si trova però nelle ninfe, divinità che *per definizione vivono vicino all'acqua* – altra caratteristica della Melusina ricorrente e imprescindibile.

Giunti a questo punto, l'autrice allora segnala una contaminazione tra due figure distinte:

Le donne soprannaturali che accordano il loro amore a un mortale nella letteratura latina sono designate col nome di “*deae*” o “*nymphae*” mentre le “*Fatuae*” sono soprattutto menzionate per i loro oracoli. [...] È difficile spiegarne il duplice volto di fate madrine e fate amanti se non attraverso una contaminazione di due figure mitiche di cui una è simbolo del destino, l'altra è rappresentazione immaginaria del desiderio.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

I pezzi del nostro puzzle proseguono la loro composizione a sostegno dell'applicabilità di tali teorie anche in materia alpina e di come queste caratteristiche siano riscontrabili da est a ovest: anche le vivéne nelle Dolomiti sanno predire il futuro degli uomini (dei mortali) e hanno quindi a che fare col destino; inoltre posseggono anche il tratto della notevole bellezza (su cui anche l'ALTON insiste) che non sarà un inequivocabile accenno alla sensualità ma lo è indirettamente quando pensiamo a come facilmente gli uomini si innamorino di loro ed infine si tratta di donne che vivono vicino all'acqua.¹⁷¹ A rinforzo di questa sua teoria di contaminazione di mitologie, anche Le Goff accenna alla mitologia celtica come bacino di riferimento culturale e narrativo

Nel Medioevo, si incontrano “i due paganesimi dell'epoca: quello delle credenze tradizionali di lunghissima durata e quello della tradizione ufficiale greco-romana più evolutiva”. [...] A questa prima opposizione tra paganesimo e cristianesimo se ne aggiunge una seconda tra cultura clericale e folclore. [...] Per contro nei testi romanzeschi dei secoli XII e XIII, il tema dell'unione tra un mortale e un essere soprannaturale¹⁷² riguarda sempre una fata e un mortale. Come giustificare questo contrasto se non con l'ipotesi che queste due serie di racconti abbiano origine da due mitologie diverse e che un buon numero degli schemi folclorici (per altro universali per quanto attiene alla loro struttura), presenti nei romanzi bretoni, abbiano ricevuto l'impronta di una mitologia la quale colloca il suo aldilà in isole meravigliose, popolate da donne che volentieri accolgono gli eroi mortali, di una mitologia cioè celtica? [...] La letteratura cristiana nei primi secoli del Medioevo non riflette per nulla nella mentalità collettiva la credenza circa l'esistenza di donne soprannaturali simili alle nostre fate.¹⁷³

Ora che è stato chiarito non solo l'etimo della parola *fata* ma anche che cosa indica in letteratura, ecco che la HARF-LANCNER entra più nello specifico della descrizione di tali fate, proponendo tutti elementi che abbiamo già visto anche nelle Dolomiti (come nelle saghe in area italo/franco/*walser*):

A partire dal XII secolo sono considerate fate anche le donne soprannaturali che suddividono la loro esistenza tra l'altro mondo e il mondo degli uomini: più belle delle più belle tra le mortali, ispirano subito all'amore. [...] Le belle sconosciute che appaiono nella foresta della quale sembrano l'emanazione, discendenti dalle “sylvaticae”, prendono a poco a poco il nome di “fate” [...] sviluppando così una nuova figura ferica: quello di divinità silvestri e acquatiche che interagiscono costantemente con gli uomini e il cui regno soprannaturale non è mai troppo lontano dal mondo degli uomini. [...] Possono essere anche loro metà donne e metà animale (come nel Dolopathos di Jean de Haute Seille, in cui si parla di una *nympha* che è una donna

¹⁷¹ È vero che ALTON non fa alcun riferimento all'acqua ma il WOLFF di contrasto ne fa eccome: dalle *Myanines* che consulta *Ey de Net*, a Moltina che vive vicino al lago sotto la Croda Rossa; dalle *Yarines* che portano la rugiada a Albolina a Elba, che naviga sulle acque di un lago sotto il *Vernèl*.

¹⁷² Tematica ricorrente anche in area tedesca e che va sotto il nome di *Martenebe*.

¹⁷³ HARF-LANCNER 1989, 93.

cigno¹⁷⁴ – anch'essa vive vicino all'acqua (come racconta Jean D'ARRAS nel romanzo di Melusina), non ha nome (è accuratamente evitato), il suo dono magico per eccellenza è il suo amore, sorgente inesauribile di prosperità.

Si conclude così l'analisi comparata di queste figure femminili che popolano il patrimonio legendario alpino potendo quindi affermare che dalle Dolomiti alle Alpi Occidentali esse mantengono delle caratteristiche narrative trasversali anche se con denominazioni diverse.

4. Due testi *walser* e il loro confronto con la versione ladina. Esempi concreti di manipolazione di testi e dei loro effetti

4.1 Un testo *walser*-valdostano: *La fata di Rechanté*, di J. J. CHRISTILLIN

Ora che siamo in possesso del quadro di riferimento del bacino culturale comune cui attingono queste figure femminili particolari e ora che sappiamo riconoscerle grazie ad alcuni tratti distintivi evidenziati precedentemente (abitazione in grotte, vicino all'acqua, vicino a villaggi ma mai nel villaggio, unione possibile con degli uomini ma o di tipo melusinic: lei va da lui/figli/separazione; o di tipo morganiano: lui va da lei/sterile/eternità) facciamo di nuovo un passo indietro e riportiamo alla nostra attenzione il calo di partecipazione e di interesse alla materia che era stato riscontrato a inizio dell'articolo, che scende dalle Dolomiti fino alla Valle d'Aosta. È stata proposta una spiegazione storico-culturale per questo fenomeno, attribuendolo alla violenza repressiva della Riforma e quest'ipotesi va avvalorata da un'analisi più dettagliata dei testi per verificarla e per poter, in caso, spezzare una lancia in difesa dei valdostani, così pesantemente attaccati sull'argomento dal Favre,

La regione valdostana non possiede una letteratura originale. Le sue leggende, per quanto caratteristiche, non hanno ampiezza di sviluppo, varietà e ricchezza. Se ne può cercare la ragione nella natura stessa della popolazione valdostana, razza poco creativa, la cui immaginazione concepisce magari un racconto drammatico, ma raramente riesce a sollevarsi agli orizzonti della poesia. [...] ¹⁷⁵

e poi dal GIACOSA, che ricordiamo non solo era un autore ma fu anche un giornalista (fu direttore del supplemento letterario “La lettura” del “Corriere della

¹⁷⁴ O una donna-lontra, descrittici dal WOLFF (2009, 197), nel racconto *La capanna-dei-non-ti scordar-di-me* oppure ancora Moltina, ne *La Croda Rossa*, che sa assumere le sembianze delle marmotte con cui gioca fin da bambina (470).

¹⁷⁵ Cit. in GATTO CHANU 2017, 7.

Sera”), librettista di Puccini (*La Bobème, Tosca e Madama Butterfly*) nonché grande amante della Valle d’Aosta. Tuttavia nella sua raccolta *Novelle e Paesi valdostani* (1886) scrive:

Si crede che le valli alpine e più quella d’Aosta, siano un semenzaio di leggende e tradizioni popolari. Ve ne sono invece pochissime e scolorite. Il luogo sarebbe adatto, ma non la gente, la cui facoltà immaginativa è pressoché isterilita dalle troppe e gravi fatiche. Ormai le più schiette leggende sono quelle falsificate per intero; dell’altre, le vere, nel lor passar di mente in mente, svaporò in gran parte la sostanza [...] Il montanaro è poco immaginoso.¹⁷⁶

Per verificare la validità dell’ipotesi di cui sopra si è scelta la leggenda scritta dal già citato curato *walser*, Jacob CHRISTILLIN (1863–1915) di Issime/*Eischeme*, contenuto nel suo *Légendes et Récits au bord du Lys* del 1908. Essa non ha un vero e proprio titolo perché è inserita tra le pagine del *Baedeker* che il sacerdote aveva redatto sulla sua valle in onore della Regina Margherita di Savoia grande amante ed assidua frequentatrice di Gressoney.¹⁷⁷

Similmente alla *Dolomitenstraße* del WOLFF¹⁷⁸, il CHRISTILLIN descrive la sua valle, partendo dal basso, da Pont-Saint-Martin, risalendo curva dopo curva le anse del Lys e raccontando tutto quello che sapeva di ciascun posto incrociato lungo il cammino.¹⁷⁹ Egli non si limitò solo a fatti storici, o a descrizioni di edifici particolari, bensì corredò il testo anche con delle leggende che circolavano in zona. Il valore del libro del CHRISTILLIN risiede nella discreta cultura del suo autore¹⁸⁰ e nel fatto di essere cosciente (e orgoglioso) di trattare un materiale diverso rispetto a quello di tutta la Valle d’Aosta, un materiale più ricco, più elevato:

¹⁷⁶ GIACOSA 1886, 155–156.

¹⁷⁷ Probabilmente è per questo motivo che il CHRISTILLIN non scrive in *Töitschu* ma in francese: perché il destinatario (come da frontespizio) era la Regina che non lo avrebbe capito. Pur tuttavia, sebbene egli avesse compreso di non avere predecessori in ambito di grafia del *Töitschu*, il dialetto *walser* di Issime, non proseguì gli studi in questo campo.

¹⁷⁸ WOLFF 1908.

¹⁷⁹ [come delle] “cappelle votive di S. Rocco a Fontanemore e l’altra di poco posteriore, al Collet, dove la nube mortifera s’era fermata cui la popolazione gioiosa le aveva consacrate.” Oppure del famoso pellegrinaggio (che si tiene ancora oggi) in onore della Madonna nera d’Oropa e che passa dal colle della Barma, sopra Fontanemore (CHRISTILLIN 1908, 70, 85).

¹⁸⁰ La cultura del CHRISTILLIN emerge per esempio in questo breve passaggio, in cui spuntano citazioni colte che esulano dal contesto puramente valligiano: “Il Boieldieu ha reso popolare con la sua musica questa leggenda della Dama bianca, che si ritrova frequentemente in Francia, nelle Isole britanniche e nella Germania. Come la fata Melusina dei Lusignan, come la Dama bianca degli Hohenzollern e tante altre, la fata d’Issime annuncia al paese d’Issime i pericoli che lo minacciano” (op. cit., 169).

Se tutta la Val d'Aosta è ricca in tradizioni popolari, nella Vallese [cioè: la Valle del Lys] questa ricchezza diventa addirittura profusione. Inoltre le leggende vallesane si distinguono dalle altre valdostane per una concezione più varia e pel loro significato più vasto ed originale.¹⁸¹

Tale materiale affonda dunque le sue radici in tempi antichi, pre-cristiani: lungi dall'esserne inibito (pur essendo un uomo di chiesa) dal tema trattato, cerca addirittura di fornire anche qualche indicazione su come determinati elementi narrativi siano mutati nel corso dei secoli e ciò anche a causa dell'influsso cristiano.

Abbandonando la strada per esplorare la breve valletta di Rechanté, si scorgono a destra delle caverne tra le rocce. Narra la tradizione che ivi abitasse una giovane fata, di bellezza abbagliante, la quale contrastava colla bruttezza eccezionale del suo piccino, gobbo e muto per soprappiù. Ora avvenne che un uomo di un vicino villaggio, pazzo d'amore, lasciasse la sposa per vivere nella grotta della fata. L'infelice abbandonata errò più giorni presso quel luogo incantato studiando il modo di vendicarsi. La fata se ne accorse e, donato all'amante un magnifico nastro, con cui leggiadramente annodava le belle trecce dorate, gli ingiunse di regalarlo alla sposa, perché se ne facesse una cintura. Egli ubbidì e la donna accettò; ma poi insospettata, consultò una vecchia comare e seguendo il di lei consiglio, legò il nastro ad un albero. L'albero disseccò in due giorni.

Poco tempo dopo, due giovanette trovarono un mattino alla Costa-de-Rechanté, presso un vecchio castagno, un piccolo essere deforme; lo portarono a casa, lo nutrirono, ma egli non crebbe malgrado le loro cure, né proferì mai parola. La stessa vecchia consigliò allora le fanciulle a metter tanti gusci d'uovo sulla pietra del focolare, attorno ad un gran fuoco, e mettervi a sedere il bambino. Meravigliato di ciò il nano si tradì e gridò ad un tratto nel dialetto di Perloz: *"Jé vu tré cou prà, tré cou tchan, tré cou arbrou e jamé vu tan de ballerot otor don fouec"* (vidi tre volte i prati, tre volte i campi, e tre volte gli alberi grandi e mai vidi tanti balocchi attorno al fuoco). Tutti i presenti si stupirono di quelle parole e compresero che era il figlio della fata. Questa, stanca del mostriciattolo, lo aveva abbandonato rubando in vece sua un altro bimbo, tra i più belli e vispi del villaggio, ch'essa teneva nascosto nella sua grotta.

I desolati genitori del fanciullo rapito, sospettando la verità, sempre dietro consiglio dell'esperta comare, portarono allora il nano presso la grotta maledetta e lo frustrarono spietatamente così da farlo gridare. Accorse la fata alle urla della sua creatura abbandonando il contadinello nella caverna incustodita dove i genitori poterono allora penetrare a liberarlo. Da quel giorno la fata ebbe timore dell'odio degli abitanti di Perloz e si decise a partire. Prima però fece cadere una pioggia torrenziale, che ingrossò terribilmente il torrentello di Rechanté e discesa con essa sino al Lys ne arrestò per qualche tempo il corso, sino a che le acque accumulate formarono un vero lago sul quale si sedette maestosamente col figliuolo.

Frattanto gli abitanti di Pont Saint-Martin, impauriti dal fenomeno straordinario del loro fiume inaridito proprio dopo un così tremendo temporale, si erano affollati in massa sul ponte e videro giungere di lontano un'enorme massa d'acque, come un mare in cammino, su cui troneggiava la fata. La riconobbero dalla sua meravigliosa bellezza e spaventati dal pericolo che per quella piena minacciava il vecchio ponte romano, so posero a gridare: *"Baissez-vous, la belle, et laissez-nous le pont!"* La fata, lusingata dell'omaggio reso alla sua bellezza passò senza danneggiare né borgo né ponte e raggiunta la Dora, scomparve lungo il suo corso, lasciandosi soltanto dietro per qualche tempo l'eco del suo canto giulivo. [...]

¹⁸¹ Op. cit., 106.

I racconti popolari raccolti nella valle d'Aosta offrono sovente questa particolarità di confondere i personaggi mistici delle credenze primitive con quelli delle leggende cristiane. La Santa Vergine prende il posto della fata benefica; le cattive fate diventano orride streghe e sotto i lineamenti del diavolo, si scopre l'orco delle tradizioni Ariane. Questa confusione è tuttavia meno frequente nella Vallessa, dove la letteratura orale del popolo ha meglio conservato le sfumature.¹⁸²

Ora, come si è visto appena sopra, il CHRISTILLIN era ben consapevole di trattare una materia molto antica e in effetti, esaminando il testo con gli strumenti analitici evidenziati nei capitoli precedenti, si riscontrano tanti dettagli che permettono di supporre ragionevolmente un'origine che presenta elementi celtici.

Partendo dalla fata (di cui già solo il nome ci ricorda la sua dimensione mitologica e *non fiabesca*) emergono immediatamente l'elemento della grotta, dell'indicibile bellezza e del vivere vicina ma separata dagli uomini. La conferma del suo legame con la Natura si ritrova nel laccio magico (che fa morire un albero nel giro di poco) ma soprattutto nella sua capacità di fare dell'acqua quello che lei ne vuole: far cadere piogge torrenziali e ingrossare fiumi fino a farli diventare enormi e micidiali masse d'acqua. Infine la fata sceglie un'unione di tipo morganiano: il pastore va a stabilirsi da lei e la coppia non avrà figli.

Eppure il testo non decolla. Questo succede perché da una parte la struttura del racconto morganiano è stata danneggiata (per esempio: la fata non vive in nessuna dimensione temporanea diversa da quella del pastore né quest'ultimo non prova nostalgia di casa, caratteristiche essenziali del racconto morganiano) perché gli elementi narrativi dovevano essere scevri da ogni tentazione pagane e di conseguenza hanno reso il significato originario del mito e i suoi personaggi talmente deformi e privi di significato che anche il senso del testo ne ha risentito pesantemente.

Se si ipotizza infatti che il messaggio originario del racconto potesse essere: “se si offende la Natura, questa fa grave danno, con inondazioni o siccità e noi ne patiamo. Quindi trattiamola bene, con rispetto e cerchiamo di rabbonirla quando fa le bizzesse” ecco che invece la versione del CHRISTILLIN sembra comunicare esattamente il contrario: “abbandoniamo le vecchie divinità”.

Per capovolgere il messaggio, come dicevamo, è stato imposto un notevole sforzo narrativo che ha stravolto i personaggi. La fata viene restituita al lettore nella

¹⁸² Op. cit., 190.

maniera più urtante possibile (e non di buon cuore quale essa originariamente era): è un'egoista senza pietà e senza morale alcuna.¹⁸³ Se mai qualcuno, obnubilato dalla sua bellezza si fosse dimenticato o avesse perdonato la sua malvagità (che comunque lei cela abilmente, come le streghe che al sabba mangiano carne deliziosa che però poi all'alba si tramuta in sterco) c'è la bruttezza di suo figlio a metterci in guardia e che sembra avere la funzione dei piedi caprini delle anguane ampezzane al fine di portare lo stesso messaggio di allerta: non avvicinate questa persona perché è una strega/il diavolo.

Questo figliolo, del resto, al di là della sua bruttezza *ad hoc*, è un elemento anomalo perché una dea non ha mai la prole al seguito. Se la fata l'avesse avuto da un'unione di tipo melusinica, l'avrebbe abbandonato insieme al marito; se invece avesse avuto un'unione di tipo morganiana, non avrebbe avuto alcun figlio. Il nano allora è stato appiccicato alla fata (già pesantemente deformata) solo al fine di potenziare il messaggio del testo ma senza un corretto e coerente supporto strutturale – come invece era stato fatto per la creazione della Melusina alpina.

Si comincia già a delineare il tortuoso percorso di questo racconto (ormai non più mito, sebbene ne abbia tutti gli elementi), stravolto e ricucito insieme in maniera talmente confusa e disordinata da fargli perdere l'anima o la potenza narrativa.

Non resta che procedere e raggiungere il passaggio in cui la fata (appellativo che a questo punto stride e verrebbe più da chiamarla strega) decide di andarsene: il testo cede anche in questo punto perché se il messaggio del racconto deve essere quello della cacciata delle vecchie divinità, deve raccontare di come la gente del villaggio è riuscita in questo scopo, non di come la fata se ne va di sua spontanea volontà. Altrettanto fallimentare è la motivazione di questa decisione: *teme* l'odio degli abitanti di Perloz. Questo timore non è coerente con la sua figura, che sappiamo essere talmente potente che riesce a far fare all'acqua delle cose terribili: fa piovere, la fa ingrossare, forma un lago e poi addirittura una massa d'acqua che sembra il mare in cammino. Come fa ad aver *paura* degli uomini un essere tanto forte e capace? Non è possibile, per tanto questo è quindi il quarto elemento anomalo o forzato nel racconto.

La struttura del racconto sale poi in un fragile crescendo di incongruenze per crollare poi rapidamente sul finale, quando per rabbonire e cacciare una divinità

¹⁸³ Indicativo che tra le due unioni possibili della fata/dea con un mortale, sia stata scelta quella di tipo morganiano, decisamente più cupa.

così potente e così in collera, è bastato poi dopo tutto un piccolo complimento, una piccola parolina, rendendo incomprensibile allora le torture al figlio e ancora inspiegabile del perché i paesani non si fossero organizzati prima.

Infine, il racconto verte sulla cacciata delle antiche divinità della Natura (probabilmente), ma a favore di cosa? Sebbene l'influsso cristiano sia un evidente segno di manipolazione recente di questo testo, in questo caso la presenza di elementi cristiani espliciti (come per esempio, l'apparizione e l'intervento di un santo per cacciarla via) in questo senso sarebbe stata coerente ed adeguata, mentre invece sono completamente assenti.

Basterebbero già questi elementi per dimostrare la scarsa efficacia letteraria di questo testo ma spiace non commentare almeno brevemente la filastrocca del nano (di cui nota 51) e menzionata nel terzo capitolo di questo articolo cui si era anche accennato alla difficile interpretazione di questa figura. I pochi studi compiuti finora in merito hanno però ipotizzato un suo possibile collegamento ad una divinità della casa (considerata anche la posizione ove egli/ella si colloca). Il nano/lare però in questo racconto non abita in nessuna casa: vaga per il mondo – insieme alla madre, che nella versione originale non aveva – creando così una doppia incoerenza del personaggio. Infine la filastrocca che emette nel momento di stupore a differenza delle altre riscontrate sull'arco alpino che regalavano immagini semplici ma molto potenti (del tipo: ho visto quella tale montagna crescere da piccola come una noce a grandissima quanto la vedete voi oggi, ho visto il ghiacciaio diventare prato e poi ancora ghiacciaio e poi ancora prato, e poi aggiunte di aver visto tutto questo per sette volte – perché la loro longevità deve essere messa in evidenza), ecco che invece il nanetto del CHRISTILLIN dice di aver visto “tre volte i prati, tre volte i campi, e tre volte gli alberi grandi”: un'immagine decisamente poco incisiva.

Gli esempi di manomissione dei vari elementi e figure narrative e la conseguente deformazione del testo, della sua vitalità e del suo senso sono quindi evidenti e possono spiegare perché un testo valdostano che affonda le sue radici in antichi miti abbia perso gran parte della sua efficacia narrativa. Le critiche del Favre e del GIACOSA però non vanno imputate ad un'ipotetica scarsezza di creatività valdostana quanto alla povertà del materiale a disposizione. Il CHRISTILLIN forse poi non fu neanche particolarmente abile come rielaboratore e narratore (del resto lui di mestiere era sacerdote e non scrittore) pur tuttavia il suo lavoro resta un importante e fermo punto di riferimento letterario, storico e culturale sia *walser* che valdostano che alpino e merita apprezzamento e rispetto.

4.2 Un testo vallese

Nel precedente paragrafo è stato dimostrato tramite l'analisi di un testo *walser-valdostano*, come la manipolazione di figure mitologiche all'interno di antichi miti abbia causato uno stravolgimento anche a livello narrativo, rendendo il testo non particolarmente apprezzabile da un punto di vista letterario. Con questo paragrafo si intende studiare un testo vallese per confermare l'ipotesi precedente.

La scelta ricade su di un testo del curato vallese cattolico Peter RUPPEN (1815–1896) di cui abbiamo già visto al paragrafo 3.1.

Sulla base delle informazioni raccolte sulla difficoltà di pubblicazione e di ricerca da parte degli svizzeri, possiamo ipotizzare che la produzione svizzera giunta a noi sebbene abbia un indiscusso valore documentaristico, altrettanto non lo sarà da un punto di vista letterario perché sarà stata epurata di quegli elementi pre-cristiani che inseriscono i testi in una cosmogonia simile a tutto l'arco alpino di origine celtica e che danno un valore profondo ai testi. Inoltre, a lettura terminata di tanto materiale, si può capire perché quello svizzero verta soprattutto su determinati argomenti, come la stregoneria (la volpe o il gatto nero che sono in realtà streghe camuffate; due vacche legate alla stessa catena nella stalla vittime di un sortilegio lanciato da una strega) e poi gli innumerevoli racconti di punizioni per non essersi presentati alla Messa (o per aver rifiutato la carità ad un povero) con creazioni di ghiacciai o laghi che sommergono il villaggio presso cui abitava una popolazione tanto senza cuore, insomma tutti quei racconti che non possono insinuare alcun dubbio sulla fede religiosa da parte di chi li ha raccolti. Possiamo intuire una prima ragione del perché il patrimonio leggendario svizzero abbia incontrato una scarsa risonanza di interesse: avendo seguito un percorso simile a quello valdostano (a dire il vero è la tradizione leggendaria valdostana che risente dell'influsso svizzero) e come abbiamo già spiegato per il racconto del CHRISTILLIN, avendo cioè tarpato le ali degli antichi miti, quello che resta è una versione senz'anima e quindi poco avvincente.

Sia il RUPPEN che il BÜCHLI però sono riusciti (o l'editore non se n'è accorto?) ad inserire ciascuno un unico racconto in cui è stato possibile rintracciare qualche vestigia di antichi miti: nel paragrafo circa la caratteristica della Melusina alpina è stato esaminato un racconto del BÜCHLI, adesso invece presenteremo un testo del RUPPEN:

Leona, la figlia del re

Si dice che lassù sul Matterberg, che centinaia e migliaia di anni fa, ci fosse il Paradiso. A quel tempo, su quelle vertiginose altezze, aquile e stambecchi, camosci e capre insieme a pernici bianche e avvoltoi abitavano tutti insieme in armonia in quel regno protetto. I fiori sbocciavano tutt'intorno, gli alberi secolari irradiavano la loro ombra, torrenti impetuosi e fiumi possenti si riversavano all'orizzonte come in un quadro. Il re di questo reame si chiamava Boras, che dall'alto del suo trono di nuvole, al di sopra delle faccende umane, dispensava primavera, estate e autunno, ma mai l'inverno. Nella sublime magnificenza di questo Paradiso, cresceva sua figlia, la bella Leona. La sua unica compagnia era il signore severo del regno, i fiori silenziosi e gli animali inaccessibili. Eppure – non conosceva nient'altro – era felice perché il suo cuore era duro e freddo come le rocce del suo regno.

Se solo avesse inteso quello che mormoravano i ruscelli! Essi chiacchieravano e chiacchieravano ininterrotti, senza mai fermarsi mentre Leona ne seguiva le piccole e graziose ondine rallegrandosi quando guizzavano via veloci adorne di fiocchetti bianchi tra un sassolino e l'altro. E così, seguendo le acque, oltrepassò il confine del regno di suo padre, fino ad entrare in una foresta che aveva ben altri alberi rispetto a quelli del paradiso e il sole brillava allegro tra i rami e gli uccelli cinguettavano sui loro rami frondosi e alla fine della foresta su di uno spiazzo erboso era accoccolata una coppia di innamorati. Oh, che sguardi che si scambiavano quei due giovani! Oh, com'erano felici e gioiosi: mai c'era stato qualcosa di simile in Paradiso. Doveva essere bello sapersi amati da qualcuno. Nel profondo del suo animo sembrò che qualcosa cominciasse a scaldarsi e lei rimase lì, ferma sul posto come incantata. All'improvviso si ricordò al divieto di suo padre, che proibiva di oltrepassare i confini del Paradiso e così si ritornò in fretta sui suoi passi. Ma adesso sapeva cosa le mancava. Troneggiare in quell'elevata solitudine, seppur circondata da ogni magnificenza paradisiaca, questo non era la felicità. “La felicità è l'amore,” sussurrò a sé stessa mentre saliva più in alto.

Il regno di suo padre però ora non era più come prima. La lucentezza dei raggi del sole le sembrava fredda, i colori dei fiori le sembravano spenti, gli animali muti mentre le cascatelle chiacchierine spingevano impetuose verso valle e ora lei capiva la loro lingua e i loro mormorii. Si rallegrava di tornare presto a valle, dove gli uomini si aiutano e si amano vicendevolmente e dove c'era così molto di più da raccontare che non lassù.

Persa in tali sogni nostalgici, Leona era immobile nel bel mezzo del paradiso, quando la voce del padre la risvegliò, gridando incollerita: “Oh figlia del paradiso, dimentica dei tuoi doveri! Tu hai osato uscire dal mio regno per cui tu eri stata designata ad esserne la protettrice. È da te che proviene la primavera di quassù ma se scendi nel regno del Popolo degli Uomini, qui tutto diventa freddo e gelato. Tu devi proteggere i fiori e gli animali, tu hai la gestione delle sorgenti, dei torrenti e dei fiumi e per questo tu sei colei che distribuisce il benessere in questo regno. Se ti allontani, i fiumi e i torrenti diventeranno di vetro e la tua residenza non sarà più il Paradiso. Non senti come qui è già diventato freddo?”

Leona, intristita, fece cadere la testa sulle sue spalle mentre una lacrima calda cercava di risalire le ragioni del cuore. “Cosa mai voleva lei, là sotto, dove abitavano gli uomini? Essi erano contenti anche senza di lei. Nessuno sentiva la sua mancanza, nessuno la conosceva.” Così pensò decisa e mormorò: “Perdonami, padre, non accadrà mai più.” Ma dovette voltarsi rapidamente e premere una mano sul cuore perché sentì un dolore per il quale lei non aveva nome. Tranquillizzato, re Boras proseguì il giro nel suo regno e Leona rimase sola. Ah, se solo un unico altro essere abitasse nelle bellissime e meravigliose distese del paradiso, ma così solitarie! Un essere come quelli che abitavano nella valle là sotto! Era stato così bello, proprio bello, vedere la felicità degli innamorati. Lo splendore del sole non era così smagliante, come lo sguardo d'amore negli occhi di quella coppia. E questo lei non avrebbe potuto mai più vederlo. Sconsolata, affrettava i suoi passi sui prati. Raccolse i fiori più belli e li gettò più lontano che poté, sperando di attirare l'attenzione di un escursionista e i fiori affondarono nella neve e divennero rododendri

e sul confine che la separava dagli Uomini piantò dei fiori allettanti, freddi eppure morbidi che chiamò stelle alpine. E la nostalgia del cuore divenne sempre più selvaggia nel bramare calore: lei ne emanava così tanto senza però esserne toccata. E le stelle alpine crescevano sempre più rigogliose e i rododendri crescevano sempre più in alto, fin sui pendii più elevati fino a quando un giorno senti un suono che non aveva mai sentito prima. Era il canto di un escursionista bello e giovane. Aveva seguito i fiori, uno dopo l'altro e si era avvicinato al regno di Boras. All'improvviso scorse la magnifica corona di stelle alpine ma una gola profonda si frapponeva in mezzo. Il canto si azzittì e l'escursionista guardò in alto. Là si ergeva la bellissima figlia del re sempre più bramata del calore che aveva sentito tra gli Uomini. Di fronte, sulla cresta si ergeva l'audace giovane che aveva osato spingersi così in alto e che la guardava come se lei stesse cercando aiuto. "C'è un sentiero che arriva fin lì da te, o meravigliosa visione?" chiese ansioso.

Lei scosse triste la sua testolina, ricoperta dai capelli sciolti, ma con quanto desiderio protendeva le braccia verso di lui. Allora il giovanotto prese il coraggio a quattro mani e iniziò ad inerparsi sulla ripida parete di roccia. La ragazza seguiva ogni suo passo in parete con occhi pieni di ansia e intanto si avvicinava trepidante sempre più verso il confine del regno, fino a che non venne oltrepassato. Leona pensava solo all'audace straniero e dato che il ragazzo si era fermato un attimo su di una sporgenza per riposarsi, lei colse un mazzolino di stelle alpine e glielo gettò. In quello stesso momento il cielo si rabbuiò, l'aria divenne fredda e ghiacciata e torrenti e fiumi si ricoprirono di vetro.

Re Boras si avvicinò a grandi passi e subito delle gigantesche masse di neve presero a volteggiargli attorno. Lui appallottolò una di queste nuvole e la scagliò sull'infelice giovane che precipitò negli abissi con un urlo di terrore. Poi con un incantesimo mandò la figlia dimentica dei suoi doveri nel lago che oggi ancora porta il nome di Leona: lei è ancora là, che aspetta sul fondo del lago, ma è solo quando i rododendri e le stelle alpine fioriscono, che lei allora esce dall'acqua e prende a vagare inquieta sulle sue rive.

Il Paradiso però scomparve per sempre. Riappare per un'ora soltanto, una volta in tre volte sette anni, a mezzanotte. Chi però osasse dare anche una sola occhiata, non rientrerà mai a casa sua. Il re Boras che non riesce a dimenticare la sua ira e colpisce senza pietà qualsiasi temerario, spedendolo sul fondo del lago.¹⁸⁴

È possibile ipotizzare un'antica origine pre-cristiana di questo testo perché la figura di Leona è dotata di quelle caratteristiche specifiche delle antiche divinità della Natura: innanzi tutto è una donna e poi si trova in corrispondenza di acqua, ruscelli e lago. Infine è la gestrice (o la creatrice) della primavera.

Le anomalie del testo, che non lo fanno decollare al pari di quello del CHRISTIL-LIN, sono molteplici ed evidenti. *In primis* c'è la figura del padre, di re Boras, che non può essere (soprattutto considerato che non ha una compagna) una figura generatrice: come ha fatto a mettere al mondo Leona tutto da solo? Ecco che quindi già nella prima apparizione di Leona qualcosa stride: le dee madri possono eventualmente avere a loro volta una madre, ma in genere non hanno genitori (non ce li ha Tanna, non ce li ha la Samblana e persino quelli della Madonna sono marginali) perché sono loro stesse che creano, la creazione stessa. Un padre per

¹⁸⁴ RUPPEN 2013, 251 (trad. CM).

Leona, che sembra atteggiarsi a più potente di lei ma in realtà poi non è nemmeno in grado di far rigenerare la Terra è un controsenso così come lo è il fatto che Leona, dea delle acque, non capisca il linguaggio del ruscello. Non solo: quando il padre la confina in fondo al lago (il suo elemento), lei non reagisce, non lo usa per ribellarsi, resta invece in balia del gelo e del disgelo (di cui lei era incaricata) come se non dipendesse più da lei. Sembra che sia stato il padre ad inglobare tutti i suoi poteri, anche se non si capisce affatto perché inizialmente il potere rigenerativo era solo ed esclusivamente della figlia e poi è passato indicibilmente a lui solo causa una disubbidienza di Leona.

L'evidente manipolazione degli elementi narrativi di questo testo (specialmente se si confronta la figura di Leona con due sue corrispettive ladine, Tanna e la Principessa della Luna) aveva probabilmente un obiettivo preciso: raccontare della sottomissione della religione matriarcale alla patriarcale. In questo senso è possibile interpretare l'anelare all'amore (di un umano) di Leona è la ricerca dell'antico amore che gli uomini portavano per queste divinità che adesso non c'è più, non è più possibile, non è più permesso. Sempre in questa prospettiva c'è coerenza con la punizione del padre, ovvero i tentativi di recupero di antichi valori religioso-matriarcali vengono duramente repressi dalle nuove religioni. Ma Leona non muore, anzi appena può, cerca di riemergere anche se ciò non porta a grandi risultati perché il padre (cioè il patriarcato) sicuramente impedirà a chiunque di rimettersi in contatto con lei. L'interpretazione però di questa resurrezione ciclica è di complessa interpretazione. Se da una parte vuole segnalare che le antiche religioni non sono mai morte del tutto (e quindi inviare un occulto messaggio di minaccia o di speranza?) dall'altra quest'alternanza non può che rimandare il lettore al mito di Proserpina che se da una parte può spiegare l'alternanza delle stagioni, sorge il dubbio che possa essere interpretato anch'esso come una sorta di ribellione da parte delle religioni matriarcali nei confronti dell'oppressione delle religioni patriarcali. Ma ci si addentra in realtà in un vespajo: l'alternanza delle stagioni, attribuibile alla presenza di una divinità per una parte dell'anno sopra la terra e per l'altra parte dell'anno sotto la terra ha origini ancora più antiche di quelle greche (FRAZER accenna al dio babilonese Tammuz che alterna la sua presenza tra il mondo degli inferi e quello dei vivi, grazie alla battaglia che ogni anno sua madre Ishtar conduce con la sua stessa sorella Allatu che le tiene il figlio prigionieri).¹⁸⁵ Insomma, troppi richiami che a loro volta conducono ad altri richiami, confondendo sempre di più il lettore nella sua ricerca del significato del mito.

¹⁸⁵ Cf. FRAZER 2006, 374.

Questo succede perché se si confronta invece la figura di Leona con quelle descritte dal WOLFF, come Tanna e la Principessa della Luna, i cui miti hanno diversi punti in comune con quello di Leona, si può vedere come quelli proposti dal giornalista di Bolzano, siano molto più coerenti (e di conseguenza decisamente più efficaci da un punto di vista narrativo): Tanna, è chiaramente una divinità della natura¹⁸⁶ (anche la Principessa della Luna lo è sul suo pianeta: ricordiamoci del giardino con tutte le piante rare che aveva a palazzo);¹⁸⁷ anche Tanna ricerca l'amore degli uomini perché lo spazio in cui vive (coi *Crodères*, i figli della roccia) è emozionalmente freddo, però a differenza di Leona, Tanna riuscirà a portare avanti una vera relazione d'amore con un mortale e questo le permetterà di raggiungere la maturità necessaria che serve per regnare come una vera e propria Regina (di cui al paragrafo 3.4). In altre parole, la figura della Regina Leona è monca rispetto a quella della Regina Tanna.

Se invece accostiamo la figura di Leona a quella della Principessa della Luna (un mito che ci arriva chiaramente molto manipolato anche se in maniera stilisticamente magistrale, come solamente il WOLFF sa fare) notiamo che entrambe hanno un padre vivente (ma quello di Luna – per abbreviazione – non è affatto invadente o oppressore), entrambe hanno un innamorato che è disposto ad inerpicarsi fino all'inverosimile pur di raggiungerle e che porta seco un mazzolino di rododendri, entrambe poi portano la stella alpina sulla terra. Ma è sulla relazione d'amore che ancora una volta Leona resta indietro: anche la Principessa della Luna avrà un amore umano con cui però riuscirà a stabilire un rapporto di maturità e co-reggenza (il rapporto tra religione patriarcale e matriarcale hanno trovato un equilibrio) mentre Leona no e difatti non potrà completare il suo percorso di maturità che la porterebbe alla reggenza come invece è successo per le altre due.

Anche il RUPPEN, come il CHRISTILLIN, ha dovuto fare del suo meglio con quel poco che aveva. Neanche lui, sempre come il suo collega vallesano, era probabilmente un grande scrittore, ma anche per la sua raccolta bisogna portare rispetto ed apprezzamento per il valore documentaristico, folkloristico alpino.

¹⁸⁶ Gestisce la caduta di sassi, valanghe e l'impeto delle acque nel torrente (cf. WOLFF 2009, 118).

¹⁸⁷ Il primo personaggio lunare che il principe terrestre incontra sulla Luna è un giardiniere, il quale gli dice che la principessa è appassionata di piante rare e che mostrerà grande interesse per il suo mazzolino di rododendri); cf. op. cit., 34.

5. Conclusione

In questo articolo si è dimostrato che esistono delle figure del patrimonio leggendario alpino che attraversano tutto l'arco montuoso, mantenendo le stesse caratteristiche essenziali anche se, di area in area, mutano di appellativo e di qualche dettaglio. Si tratta di antiche divinità pre-cristiane, probabilmente appartenenti di cultura celtica. Si sono rilevati tre tipi di divinità, le Melusine, le Morgane e le Regine e soprattutto si è evidenziata una caratteristica della Melusina tipica ed esclusiva dell'arco montano: la sua condizione prematrimoniale da rispettare pena la rottura dell'unione è quella di non essere picchiata. È stata inoltre avanzata l'ipotesi, documentata dall'analisi di due testi, uno *walser*-valdostano e uno vallese, di come la produzione che va dalla Svizzera fino alla Valle d'Aosta abbia risentito della Riforma e ne sia stata pesantemente epurata, lasciando dei testi privi della loro anima originaria e di conseguenza di scarso interesse letterario. Questo non è successo in area dolomitica e soprattutto ladina, dove la Riforma non ha imperversato con ugual ferocia.¹⁸⁸ Questo, probabilmente è uno dei fattori che ha permesso al patrimonio ladino di rimanere abbastanza intatto fino alle preziosissime ed impareggiabili trascrizioni del WOLFF che anche se le ha rielaborate per la pagina scritta (e questo gli è costato notevoli critiche da parte dei suoi colleghi)¹⁸⁹ ha consegnato al lettore un lavoro

¹⁸⁸ Il cristianesimo, e nello specifico il cattolicesimo, abbracciato con grande sentire dalla popolazione tedescofona che comprende la Bassa Baviera, l'Austria e l'Alto Adige/*Südtirol* deve essersi amalgamato in maniera diversa che non in Svizzera o in Valle d'Aosta permettendo non solo una conservazione più fedele ai testi originali (per quanto abbia senso questa definizione) ma anche la loro elaborazione.

¹⁸⁹ “Colui che sfoglierà questo libro, noterà immediatamente che ho liberamente elaborato le saghe. Sono consapevole dei frequenti buchi narrativi e delle contraddizioni. La mia elaborazione non è però arbitraria perché quando ho tentato di colmare i vuoti e di snodare le contraddizioni, l'ho sempre fatto cercando di calarmi nei panni di un autoctono” (WOLFF 2009, 11). E ancora: “Sappiamo oggi che [Wilhelm Grimm] ha dato forma alle sue favole dato che per lui l'unità stilistica era fondamentale. Ciò significa che ha creato a partire dalla mentalità del popolo e ha dato alle favole quella forma che meglio si confaceva con questa mentalità” (op. cit., 20). E ancora: “Quello che ho ricevuto dai miei informatori erano semplicemente frammenti. Questo non era sufficiente perché quando li esaminavo, mi dicevo che ogni narrazione è in origine intera e mi sono quindi sforzato di ricostruirla come possibilmente un tempo era stata. Tutto questo cercare, interpretare, sentire, elaborare non è sempre stato infruttuoso giacché mi è capitato più volte che degli anziani a cui io ho presentato la mia elaborazione, hanno vivacemente approvato dicendo che *era stato proprio così*; che avevano dimenticato molto ma che ora gli sembrava che tutto fosse tornato alla luce come un tempo. Indubbiamente una tale rielaborazione, che suppone familiarità con la terra, col suo popolo e col suo materiale e che richiede anche tanto tempo, non ha pertanto precluso l'utilizzo dei miei appunti personali. Ho fatto di tutto per cercare di ignorarle, ma non mi è riuscito. I miei amici e critici letterari si dividono in due gruppi, per quanto concerne il loro giudizio sul mio lavoro: da una parte quelli che sostengono ‘Il Wolff si è inventato tutto, di conseguenza non ha alcun valore!’, dall'altra quelli che ritengono che io abbia copiato tutto e di conseguenza che io sia un fuorilegge” (op. cit., 21–22).

straordinario, nel senso letterale del termine: fuori dall'ordinario. Sebbene non sia mai stato esplicitato nel corso di questo articolo, va assolutamente dichiarato come il patrimonio mitologico ladino sia unico ed eccezionale, non solo perché è stato risparmiato da maneggiamenti ma anche per aver incontrato nel WOLFF il suo massimo cantore che ha fatto delle *Dolomiten sagen* un testo unico su tutto l'arco alpino e che ha innalzato le leggende alpine al primo gradino della letteratura.

6. Bibliografia

- ALINEI, Mario: *Silvani latini, Aquane ladine: dalla linguistica all'antropologia*, in: "Mondo Ladino", IX/3-4, 1985, 49-78.
- ALTON, Giovanni: *Proverbi, tradizioni ed aneddoti delle valli ladine orientali*, Innsbruck 1881.
- BACHER, Josef: *I racconti di Luserna in "cimbrio" e italiano*, BELLOTTO, Alfonso (ed.), Vicenza 1978; [ed. orig.: *Die deutsche Sprachinsel Lusern. Geschichte, Lebensverhältnisse, Sitten, Gebräuche, Volksglaube, Sagen, Märchen, Volkserzählungen und Schwänke, Mundart und Wortbestand*, Innsbruck 1905].
- BACHOFEN, Johann Jakob: *Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl*, Stuttgart 1927.
- BELLI, Mario Ferruccio: *Dolomiti e magia*, Cortina d'Ampezzo 2008², [1981].
- BOCCAZZI-VAROTTO, Attilio: *I racconti della stalla. Le conte di baou. Storie e leggende ripensate da Attilio Boccazzini Varotto*, Ivrea 1975.
- BODO, Mariangela et al.: *Alagna Valsesia, una comunità walser*, Borgosesia 1999².
- BÜCHLI, Arnold: *Mythologische Landeskunde von Graubünden*, Vol. I, 1958, Vol. II, 1966.
- CANZIANI, Estella: *Costumes, mœurs et légendes de Savoie*, Montmélian 2003, [1911].
- CÉRÉSOLE, Alfred: *Légendes des Alpes Vaudoises*, s. I. 1921.
- CORNI, Francesco: *Aosta romana/Aoste, ville romaine*, Strambino 2014.
- CHRISTILLIN, Jean Jacob: *Leggende della valle del Lys (valle d'Agosta)*, Milano 1908.
- D'ARRAS, Jean: *Le roman de Mélusine ou L'histoire des Lusignan*, PERRET, Michèle (ed.), Paris 1991².
- DE RACHEWILTZ, Siegfried: *Das Eierschalenrätsel in der Tiroler Sage*, in: "Der Schleren", 54, 1980, 598-605.
- DE ROSSI, Hugo [Hugo von Rossi]: *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* [Innsbruck 1912], KINDL, Ulrike (ed.), Vich - Vigo di Fassa 1984; [ed. it.: *Fiabe e leggende della valle di Fassa*, Vich - Vigo di Fassa 1984].
- DESSAIX, Antony: *Légendes et traditions populaires de la Savoie*, Cressé 1875.
- DIETRICH, Albrecht: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig/Berlin 1925.
- DRG = PLANTA, Robert von et al. (eds.), *Dicziunari Rumantsch Grischun*, Cuoiria 1939-.
- DURAND, Gilbert: *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 2009, [1960].
- ELIADE, Mircea: *Traité d'histoire des religions*, Parigi 1949.
- FRAZER, James George: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Roma 2006; [prima ed. it.: *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo: magia e religione*, Roma 1925, 3 voll.].

- FUCHS, Margareta/KRAPF, Veronica: *Von wilden und weisen Frauen. 150 geheimnisvolle Frauen-Sagen aus Tirol*, Innsbruck 2009.
- GIATTO CHANU, Tersilla: *Il fiore del leggendario valdostano*, Torino 1988.
- GIACALONE RAMAT, Anna: *Piccolo atlante linguistico dei Walser Meridionali*, Formazza 2015.
- GIACOSA, Giuseppe: *Novelle e Paesi valdostani*, Torino 1886; [ristampa 2010].
- GIMBUTAS, Maria: *The Gods and Goddesses of Old Europe. Myths, Legends and Cult Images*, London 1974; [ed. it.: *Le Dee e gli Dei dell'antica Europa. Miti e immagini del culto*, Viterbo 2016].
- GOETTNER-ABENDROTH, Heide: *Das Matriarchat I*, Stuttgart 1988.
- GRAVES, Robert: *I miti greci*, Milano 2013²⁶, [1955].
- HARF-LANCNER, Laurence: *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino 1989, [1984].
- JECKLIN, Dietrich: *Volkstümliches aus Graubünden*, Berlin 2014; [Zürich 1874].
- JUNG, Carl Gustav: *Paracelsica*, Zürich/Leipzig 1934.
- JUNIOR, Hilário Franco: *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, Parigi 2013.
- LAMBOGLIA, Nino: *Das Tropaeum des Augustus in La Turbie*, Bordighera 1965; [*Le trophée d'Auguste à la Turbie*, s. l. 1938].
- LÜTOLF, Alois: *Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*, Lucern 1865.
- MARTELLO, Paola: *Sette volte bosco, sette volte prato. Leggende, piante, animali e lingua cimbra*, Vicenza 2019.
- MAZZI, Clara: *Cian Bolpin o la versione alpina e ribaltata di Amore e Psiche, inclusa una breve analisi di Donna Chenina e della Gana, ovvero Morgana e Melusina delle Dolomiti*, s.a., <<https://www.academia.edu/41465620>>, [29.11.2021].
- PESCOSTA, Werner: *Storia dei ladini delle Dolomiti*, San Martino in Badia 2010.
- RIZZI, Enrico: *Alagna Valsesia. Una comunità walser*, Valsesia 1983.
- RIZZI, Enrico: *Storia dei Walser*, Anzola d'Ossola 1992.
- RIZZI, Enrico: *Storia dell'Ossola*, Domodossola 2014.
- ROLLESTON, Thomas William Hazen: *Celtic Myths and Legends*, 1911; [ed. it.: *I miti celtici*, Milano 2001].
- RUPPEN, Peter: *Walliser Sagen*, Bremen 2013, [Sitten 1872].
- TARAGLIO, Riccardo: *Il vischio e la quercia. Spiritualità celtica nell'Europa druidica*, Torino 2001.
- THEDY, Gabriella: *Nell'alta Valle del Lys si racconta.../Kuntjini van Éischeme/Stòrene vòn Ònderteil òn Òberteil*, Issime/Eischeme 2010.
- TIBALDI, Tancredi: *Veillées valdôtaines illustrées*, Aosta 1969, [1912].
- WOLFF, Karl Felix: *Monographie der großen Dolomitenstraße*, Bozen 1908.
- WOLFF, Karl Felix: *Dolomiten sagen*, Innsbruck 2009; [1913¹, ultima ed. a cura di K.F. WOLFF 1966].
- WOLFF, Karl Felix: *La grande Strada delle Dolomiti*, KINDL, Ulrike/CHIOCCHETTI, Fabio (eds.), Vigo di Fassa/Falcade 2019.
- ZANGRANDI, Giovanna: *Leggende delle Dolomiti*, Milano 1951; [ristampa: Brescia 1998].

Résumé

Chësc articul é n stüde de confrunt che analisëia döes figöres feminines tles liëndes ladines, la *gana* y *Donna Chenina*, y les confrontëia cun d'atres figöres che ti somëia, ch'an ciafa te d'atres produziuns sparpagnades fora tl arch alpin. Al vëgn insciö verificché sc'ares pó gní reportades a öna na personalité spezífica plü vedla, da chëra ch'al é spo gnü fora dötes les atres, cun sües pices variantes. Le stüde confermëia l'ipotesa de n sostrat celtich de referimënt da chël ch'al é nasciü ganes, dialas y fates, aladô dl post olach'ares é da ciafé tles Alpes. Chësc pón dí se basan sön le fat che les figöres feminines conscidrades á inoms desvalis, mo sües carateristiches essenziali é costantes, bun definides y che porta derevers, plü dessigü, a divinités dër vedles, venerades te n tëmpe che l'Europa è ciamó abitada da na popolaziun indoeuropeica, che â da püch conesciü l'agricoltöra y che ê popolada da sozietés matrilineares.

This article is a comparative study, in which a certain type of female figure from the Ladin mythology, the *gana* and *Donna Chenina*, is analysed and compared with similar figures found in other productions spread over the Alps, in order to verify whether they are all referable to one specific ancient figure from which all the others have descended with slight variations. The study confirms the hypothesis of a Celtic substratum to which it is possible to refer and which has formed *ganes*, *dialas* and fairies, according to where they can be found across the Alps. This is supported by the fact that these female figures have different names but their essential characteristics are constant, very precise and refer, most likely, to very ancient divinities, worshipped at a time when Europe was still an Indo-European group, had become familiar with agriculture and was probably populated by matrilineal societies.



Abonamënt/Abonnement/Abbonamento

“Ladinia”, XLV, 2021, 311 pp., 25,00 €, ISSN 1124-1004

Cun n abonamënt nü ala revista scientifica “Ladinia”, che vëgn fora vigni ann da d’altonn, ciafon i numeri da denant scincá, tant inant ch’ai é ciamó a desposiziun.

Neue Abonnenten der Zeitschrift “Ladinia” erhalten alle bisher erschienenen, noch verfügbaren Jahrgänge gratis.

Con un abbonamento nuovo alla rivista “Ladinia” si ricevono in omaggio tutti i numeri precedenti ancora disponibili.

ABONAMËNT/ABONNEMENT/ABBONAMENTO

Cun chësta zetola oressi sotescri n abonamënt ala revista “Ladinia” al prisc de 25,00 euro + spëises de spediziun.

Hiermit abonniere ich die Zeitschrift “Ladinia” zum Preis von 25,00 Euro + Versandkosten.

Con la presente sottoscrivo l’abbonamento alla rivista “Ladinia” al prezzo di 25,00 euro + spese di spedizione.

inom y cognom/Vor- und Zuname/nome e cognome

strada/Straße/via

nr.

CAP/PLZ/CAP

paisc/Ort/località

e-mail

tel.

fatura
Rechnung
fattura

nr. CVA/Mwst. Nr./n. Part.IVA

data/Datum/data

sotescriziun/Unterschrift/firma

Istitut Ladin Micurá de Rù, Str. Stufles 20 – I-39030 San Martin de Tor (BZ) – <www.micura.it>
tel. 0474/523110 – <biblioteca@micura.it>