



Estratto da: Bollettino Storico Alta Valtellina n. 11, Bormio 2008

BOLLETTINO STORICO ALTA VALTELLINA



N. 11 - Anno 2008



Il mito valtellinese della magada, strega e fata amante Una storia melusiniana

Ivan Fassin

1. L'elemento acquatico e le suggestioni mitologiche connesse

L'elemento acqua caratterizza in modo determinante l'ambiente montano. Anche nella nostra provincia sono numerosi i torrenti che formano valli e forre più o meno profonde, o precipitano in affascinanti cascate, e non mancano laghi alpestri di varia formazione e a varia quota, per lo più tra i 2000 e i 2700 mt ca.

Si possono individuare due dimensioni del paesaggio apparentemente contrapposte. Da un lato: l'acqua gelida dei laghetti in quota o quella stagnante, e talora putrida di laghi e paludi a quote più basse; dall'altro: l'acqua viva e mossa delle sorgenti, dei ruscelli e dei torrenti che scorrono sul fondo delle valli montane, delle rapide o delle cascate. Per le diverse forme assunte da questo elemento mutevole nel folklore di molte popolazioni, e non solo alpine, è segnalata una caratteristica presenza di esseri fantastici quali draghi o serpenti, e inoltre di creature femminili (fate o donne dell'acqua).

Molte di queste presenze femminili, già originariamente caratterizzate da una forte ambivalenza, devono aver subito una traduzione in chiave del tutto negativa, in particolare nella nostra realtà, anche in conseguenza della capillare diffusione dei processi e della persecuzione delle streghe nei secc. XV-XVII e oltre. Così devono essere state senz'altro demonizzate e qualificate come *strie* molte delle creature fantastiche presenti nella narrazione popolare, forzandone la rappresentazione in questo senso.

Il risultato sembra essere quello che il territorio valtellinese si presenta piuttosto ricco di presenze di *strie*, in vario modo collegate a ambienti antropizzati periferici, ma spesso anche a elementi del paesaggio naturale.



Scarseggiano, viceversa, a differenza di altre realtà delle Alpi, i racconti (tra credenza e leggenda) relativi specificamente a queste donne, o fate, dell'acqua, altrove rilevate in abbondanza (con diverse denominazioni, come vedremo). In particolare, colpisce la non accertata presenza, a differenza di altre aree prossime (Grigioni, Trentino), di fate acquatiche nei laghi e laghetti che punteggiano il nostro paesaggio alpestre

2. Il mito nostrano della “magada”

Ma c'è almeno un caso di credenza, orale e in parte scritta, che va sotto il nome per la verità un po' generico di “**magada**” (o talora, senz'altro “maga”), testimoniata con sicurezza in più luoghi, su entrambi i versanti della vallata principale e almeno in una valle laterale (Valmalenco).

Il termine ricorre anche nella toponomastica, anche se sembra attenuato o perduto il riferimento alla credenza popolare: a Sondalo (*li magada*, nella zona del castello di Boffalora; *bög(h)iola de li magada*, sopra l'abitato di Sondalo, un po' a ovest; lo stesso toponimo appena a sud di Mondadizza); Valdisotto: *pra de li magada*, a nord di Tiola; a Grosotto *crap de li maghèda* e forse altri. In questi casi non è facile affermare il rapporto con le acque, ma del resto è spesso caduta anche l'interpretazione autentica del termine.

Tenterò comunque, combinando diverse testimonianze, di ricostruire questa accertata presenza della maga o fata acquatica nel nostro territorio. Ovviamente ci si potrebbe attendere qualche ulteriore scoperta e segnalazione, vivamente raccomandata.

La *magada* è, come si diceva, presenza ben rilevata, descritta in termini espliciti, in almeno tre località:

- A Lanzada, “magada”, che in senso generico risulta definire il lucichio dell'*acqua vorticosa del torrente Lanterna* (come da rilevazione personale), si personifica anche in “una specie di strega dei fiumi che ghermisce i bambini e li annega” secondo la definizione offerta da L. Valsecchi Pontiggia (*Saggio di vocabolario valtellinese*, Sondrio 1960, p.47).

- Ad Albosaggia la Magada si presenta come un personaggio che, in una versione più pacifica e bonaria, risiede nel *crap de l'ors* presso il maggengo Mantegone, prevalentemente intenta a filare o a pettinarsi, e in un'altra forma, pericolosa e maligna, fin nell'aspetto singolare (“bassa, vestita di nero, con capelli lunghi e neri e il viso pallido, con un lungo naso e gli occhi verdi”), abita in un'altra roccia, il *crap dela magada*, in località Paganoni, come attestato da C. Paganoni in un suo volume sulle leggende locali (*Racconti e leggende di Valtellina e Valchiavenna*, Sondrio 2003²,



ma vedi anche D. Sosio, C. Paganoni, *Albosaggia*, Sondrio 1987). In una delle due testimonianze, quella relativa alla località Paganoni, si accenna ad un *passaggio sotterraneo* che collegava l'antro della maga con l'Adda. Sarebbe così confermato il rapporto con l'ambiente acquatico.

• Ma è soprattutto non lontano da Teglio, tra le frazioni di Villanuova e Vangione, che, in località detta appunto *Valle della Maga*, viene ambientata dalla tradizione popolare una più complessa apparizione, con il medesimo nome, di questo personaggio fatato, che sembra assommare gli aspetti acquatici, riscontrati soprattutto a Lanzada, con quelli crudeli o maligni della strega, benché con tratti forse più specifici e pertinenti di quelli rilevati ad Albosaggia.

Farò dunque prevalente ricorso a quest'ultima apparizione, in quanto registrata anche da me personalmente in interviste locali, ma soprattutto perché essa è stata ampiamente illustrata in un singolare racconto di N. Besta (*Bozzetti Valtellinesi*, Tirano 1878). Questi, in una prima parte del suo scritto, fa riferimento a quella che pare una diffusa credenza popolare riguardo alla *magada* (come strega), facendo poi seguire un più articolato racconto, una leggenda 'melusiniana' (il termine è spiegato più avanti) ambientata nel medesimo luogo, senza peraltro approfondire legami o nessi tra le due tradizioni, e lasciando tuttavia intendere che tale nesso vi sia.

3. Il luogo dell'epifania misteriosa

Anzitutto, dunque, anche al fine di contestualizzare le credenze/leggende nel paesaggio, dirò qualcosa del **luogo**. Si tratta di un lembo di costiera del versante solivo tra Chiuro e Teglio, stranamente non coltivato, come invece zone immediatamente adiacenti (parte a vigneto, parte, in passato, a campicelli di *furmentùn*, oggi a prato), ricoperto da una fitta vegetazione cedua, solo in parte da castagneto. Questa fascia di bosco fiancheggiata, da entrambi i lati, una piccola ma profonda e cupa gola formata da un torrentello che nasce poche centinaia di metri più sopra, nei pressi di Frigeri, subito s'infossa e fuoriesce di lì a poco sotto un ponte dell'attuale provinciale, per proseguire il suo corso in altre forre, e ricongiungersi sul fondovalle al torrente Rogna non lontano dall'abitato di Nigola. Al riguardo, nel racconto di N. Besta vi sono inesattezze topografiche, sulle quali non mi soffermo ora.

Appena sotto il ponte, vi doveva essere un guado o un ponticello su una antica mulattiera che collegava gli abitati sparsi e saliva verso Teglio: lì era stata eretta una minuscola cappelletta, ora ridotta a una rudere sbrecciato, e quello, secondo le descrizioni, era il luogo della epifania della *magada*. Un altro luogo di apparizione mi è stato indicato di recente: esso non è molto distante, appena un poco più a monte, prima della piccola gola.

Vale la pena di ricordare che non siamo lontani da un ambiente per



altri motivi suggestivo e interessante, un sito di incisioni preistoriche (noto come “complesso rupestre di S.Giovanni di Teglio”), che sta poche decine di metri più a monte di Villanuova, e anche del luogo dell’apparizione fantastica, lungo il tracciato trasversale di un’altra e più importante mulattiera arcaica, forse un tratto di quella ben nota Valeriana che percorreva tutto il versante solivo della Valtellina e dovette esserne per secoli l’arteria principale. Un rapporto tra località di incisioni e credenze magiche è stato già più volte suggerito per la Valcamonica, e, meno frequentemente, anche da noi.

E’ in questo paesaggio di selva intricata, forra ombrosa, e ruscello che sgorga dal fondo della gola, che la *magada* faceva la sua comparsa improvvisa al viandante terrorizzato; io stesso ho raccolto anni fa a Villanuova notizie sull’incontro con questa creatura femminile dai lunghi capelli, l’abito multicolore (“come l’arcobaleno”) e, soprattutto, il “pée de mül”, il piede deforme che consente di riconoscerne con sicurezza la qualità aliena.

4. La narrazione di N. Besta

Questo essere misterioso, che ha tratti assai prossimi ad altre più note presenze alpine, si presenta dunque nella narrazione di N. Besta con una doppia figura, se non anche natura:

- La Magada come creatura sinistra e minacciosa, incontro indesiderato e spaventoso per il viandante: la figura ricordata qui sopra, ma accentuandone i tratti di bruttezza e vecchiaia.
- La Magada, bellissima e misteriosa fanciulla acquatica, poi sposa fatata di un pastorello (mito ricordato solo nella narrazione del Besta).

Da N. Besta, *Bozzetti Valtellinesi*, Tirano 1878, riporto dunque ampi stralci o sintesi che consentono di avvicinarci alla forma e alla natura della credenza/leggenda.

a) Riporto testualmente la parte del racconto che descrive la *magada-strega*:

Molti, anche non da tanti anni, giuravano aver veduto la Maga della Valle, in pieno giorno, piccina piccina, brutta e vecchia come l’orco, con un sol occhio in mezzo alla fronte, la quale, stando inginocchiata sulle sponde del torrente, sciacquava le budella dei bambini che avea rapito dalle culle delle villane in campagna, e man mano che nettava quelle intestina, le inghiottiva d’un fiato.

Levatasi poi sulle gambe di mulo e presa la sua verga magica, a retrorso della corrente scompariva nelle grotte della roccia, dopo aver toccato colla bacchetta un masso, il quale spostavasi per lasciarla sprofondare, poi ritornava al suo posto a far parte del monte



b) Riassumo, viceversa, il lungo racconto ‘melusiniano’ della sposa fatata:

Giovannino, quindicenne figlio unico di una vedova (**orfano**, dunque) portava ogni giorno al pascolo le sue pecore. D’inverno cercava qualche spiazzo sgombro dalla neve, che non mancava mai su quella costiera assolata, e mentre le pecore brucavano suonava un suo piffero. Quell’anno, proprio nella data fatidica del Capodanno, aveva condotto le pecore nei soliti luoghi presso la Valle della Maga, e si era meravigliato di una impreveduta e troppo **precoce fioritura** nel prato. Ben lieto tuttavia aveva lasciato le pecore a pascolare liberamente, e si era messo a suonare.

(l’incontro)

Appena avviata la **musica**, compaiono, uscendo da una grotta nella valle, **tre** bellissime **fanciulle**, **nude** come Eva, **chiome sciolte** e sorridenti, che si mettono a danzare attorno al pastorello. Questi, stupito e terrorizzato, rimane attonito, finché la più bella gli carpisce il flauto e si mette a suonare una **melodia** meravigliosa. Poi tocca a lui suonare, dietro invito muto della fanciulla, mentre le magiche creature **danzano**, fino al tramonto. Quindi esse scompaiono, dandogli appuntamento per il primo giorno dell’anno successivo.

Giovannino cerca, piangendo, le fanciulle, poi, costretto dal buio, ritorna a casa.

Nei giorni successivi torna sul luogo, sperando di incontrarle di nuovo, ma senza successo. La madre, dopo qualche tempo, vedendolo pensieroso, non sa come convincerlo a confidarsi. Finché una sera di luglio lo segue nel bosco e, nascosta, lo sente invocare, tra i lamenti, che venga presto il primo dell’anno. La sera, poi, lo costringe a rivelare il suo segreto, e, appresa la notizia, conforta il ragazzo, assicurandolo riguardo all’incontro fatato: già più volte la gente del villaggio s’era imbattuta nella Maga, sia nella veste di strega che in quella di ninfa...

Saputo poi dell’innamoramento del figlio per la più bella delle tre, gli suggerisce come catturare la fanciulla: se alla sua comparsa le lancerà addosso il suo **cappello** colpendola, questa lo seguirà docilmente per renderglielo. Una volta entrata in casa, sarebbe stata **la madre (=aiutante)** a fare il resto.

(il matrimonio fatato, il patto melusiniano)

Nel giorno fatidico, tutto si svolge come previsto. Le fanciulle compaiono, Giovannino getta il cappello addosso all’amata. Le altre scompaiono, ma essa, raccolto il cappello, segue il giovane fino a casa. La madre chiude subito l’uscio e le impedisce di tornare al suo rifugio: questo condanna la giovane a restare fuori dalla grotta almeno per un anno. Giovannino le confessa il suo amore, e la fanciulla accetta di diventare sua sposa, purché la vita in comune si svolga in ambiente rurale (rispetto al quale la ninfa dichiara di poter garantire prosperità e benessere), e a una sola, specifica **condizione**: che il marito, quand’anche, venuto un po’ meno il



grande amore, dovesse rimproverarla e addirittura picchiarla, non la batta mai “colla **mano a rovescio**”.

(l'infrazione, la scomparsa della fata, e la fine della vicenda)

Per qualche anno tutto va per il meglio, nascono due **gemelli**, e crescono sani e vispi. Finché una sera, al ritorno dal lavoro, non trovando la cena sul fuoco, poiché la moglie è al lavatoio, i figli al pascolo con le pecore e la vecchia madre sta insonnolita in un angolo della casa, il pastore si adira talmente da menare il fatidico e malaugurato manrovescio alla sposa fatata. E questa subito scompare.

La disperazione è grande e Giovannino trascura il lavoro e i doveri, mentre anche la madre anziana non è più in grado di accudire alla casa e ai bambini. Ma misteriosamente i bambini vengono lavati e pettinati, le stoviglie puntualmente pulite, il letto rifatto e perfino la stalla e gli animali trattati a dovere. Qualcuno misteriosamente ha in cura l'andamento della casa.

Un giorno malaugurato, però, il pastore batte i figlioletti perché hanno perso un agnellino. E così anch'essi, qualche giorno dopo, scompaiono. La disperazione di Giovannino è al massimo, ma dalla Valle non ritornano né la moglie, né i figli. Dopo qualche tempo viene a morte anche la anziana madre, e al primo dell'anno successivo (dieci anni dopo il fatidico incontro) il pastore in una giornata nevososa e gelida si reca alla Valle e, dopo un ultimo tentativo di mutare la sua sorte, si getta nell'abisso.

Il doppio racconto, o per meglio dire la descrizione della Maga e poi la vicenda della sposa fatata meritano, in considerazione della loro apparente eccezionalità, un commento, che qui introduco per linee essenziali.

5. Considerazioni sul testo

Anzitutto vi è forse un problema di ‘attendibilità’, non tanto per la figura negativa della Maga, i cui tratti ritornano nelle diverse testimonianze raccolte e sono abbastanza conformi a quelli di altre simili apparizioni, quanto piuttosto riguardo al racconto in cui compare la (contro)figura della ninfa acquatica, una vicenda che è narrata solo nel testo del Besta, cui dobbiamo credere sulla parola quando, al termine della esposizione (certo nella versione originale alquanto ‘letterarizzata’), afferma: *la leggenda... a me fu raccontata tale e quale da un contadino proprio una volta che, per un temporale fui costretto a fermarmi a dormire in una cascina del Medel [penso si tratti dell'Alpe oggi denominata Meden] su cui m'era avventurato con qualche amico a caccia di starni.*

Tuttavia va anche detto che le due figure appartengono indubbiamente a un'unica costellazione mitologica, ben nota per altre aree, come cerco di mostrare più avanti.

Infine alcuni particolari non documentati altrove, e tuttavia funzionali



al racconto, fanno propendere per una arcaicità, se non autoctonia, della leggenda. Del resto, la cosa importa fino a un certo punto: prestiti e contaminazioni sono notoriamente connaturati alle credenze e ai miti del folklore.

Al di là delle possibili interpolazioni dell'autore, il racconto sembra avere una sua consistenza e credibilità, anche per via di una serie di elementi rituali e simbolici che, se per la funzione non si differenziano da quelli presenti in narrazioni e leggende analoghe (il capodanno, il prato fiorito, la trinità e la nudità delle ninfe, il cappello come strumento magico, il man-rovescio, ecc.), tuttavia non ricorrono qui in forma pedestremente identica a versioni note, e soprattutto non nella medesima serie.

6. Spunti per una interpretazione della credenza/leggenda

IL NOME

Anzitutto: il nome: *magada* .

Abbastanza ovvio il riferimento a ital.: mago, maga; cfr. lat. *maga*: fattucchiera.

DELI. Voce *mago*: richiama l'etimologia greca e latina. Sacerdote (persiano), interprete dei sogni, onde poi autore di prodigi, stregone e perfino illusionista;

Nel Monti, alla voce *magada*: “maga malefica in aspetto di vecchia deforme”: è la classica e (prevalente) descrizione della Magada come ‘strega’.

Più complessa una interpretazione che si volesse far derivare dalla voce *magàa*, *magada* (Campo Tartano e Tartano) = bambino, bambina. (cfr. Bianchini- Bracchi, p. 612). Per questa voce Bracchi propone: forse dal celtico: **magus*, ragazzo, che starebbe alla base anche di valt. *matèl* (ragazzo) e di gros. *mat* (per: ometto di pietra) e altri. Non mancherebbero derivati che alludono a una certa malizia. Mi sembra comunque meno probabile.

ALCUNI RISCONTRI NEL FOLKLORE ALPINO

Nel mondo alpino, non molto lontano da noi, traggio, da una serie abbastanza varia di leggende con alcuni tratti similari, pochi esempi significativi:

1. Da Garobbio, *Leggende dei Grigioni*, Bologna 1954. *La Viola da Sblogs* (tratta, a sua volta da Decurtins). Ne riassumo in breve il contenuto.

Ambientata nell'alta Val Sursette, sull'Alpe Sblogs, la leggenda narra di un giovane pastore che viveva in una capanna, tutto solo, accudendo al



suo scarso bestiame.

Una sera, di ritorno dalla mungitura trova che nella baita sono stati fatti il burro e il formaggio, e gli attrezzi sono stati lavati e riordinati. Sorpreso, non trova nessuno. La cosa si ripete nei giorni successivi. Allora tenta un appostamento, e scopre che l'autore di quei servizi è una svelta ragazza dai lunghi capelli biondi. Passa all'azione ma non riesce a catturarla; però la vede bene, è bellissima, e non è una persona nota. Immagina che sia una *viola*, una donna selvatica, di quelle che girano sempre a piedi nudi. Il giorno seguente riesce a catturarla con un espediente: lascia del vino in vista, col quale la fanciulla si possa ubriacare, e un paio di scarpette da donna che allaccia tra loro. La *viola* casca nel tranello, e si abbatte a terra quando cerca di calzare le scarpe, già ubriaca. Si arrende a fatica, poi accetta di diventare moglie del pastore, a patto che questi non la batta mai. Trascorrono del tempo felice, finché una sera, di ritorno dal villaggio sottostante, il pastore ha motivo di rimproverare la donna per dei lavori mal fatti, e alle sue scuse risponde con le botte. La *viola* scompare sulla montagna e il pastore non riuscirà più a ritrovarla.

Come si vede, si tratta di una storia melusiniana, ma manca l'elemento acquatico, determinante nella nostra leggenda.

2. Da G. Šebesta, *Fiaba-Leggenda dell'Alta Valle del Fersina*, S. Michele all'Adige 1973. *Il cacciatore di volpi*, p. 122. Riporto la traduzione dell'A., che segue la trascrizione fedele nella parlata locale.

Una volta lassù a Roveda viveva un cacciatore di volpi e quelle volpi avevano le loro tane sulla Cima d'Argento. A quei tempi sulla Cima d'Argento c'era una papà, una mamma e tre ragazze. Erano venuti da lontano. Erano minatori, come diciamo noi. Ebbene: quelle ragazze avevano treccie lunghe, grosse come un braccio, bionde. Proprio sulla cima d'Argento quel cacciatore di volpi ha incontrato la ragazza più bella. Le ha parlato una volta, due volte, tre volte. Allora ha pensato di sposarla, ma [lei] gli ha detto di no. Ha raccontato tutto a sua madre. "Gettale questo anello a serpente in grembo – gli disse la madre – mentre è seduta". Così ha fatto quel cacciatore di volpi. Allora gli ha detto quella ragazza "Io vengo con te, ma non toccare mai le mie trecce, non toccare mai le mie trecce..."

Per tre anni sono vissuti felicemente con un bambino e una bambina. Ebbene: non si sveglia una notte, quel cacciatore di volpi. Aveva i capelli gettati dietro alla testiera del letto, quella ragazza. Sono proprio belli, ma belli. Non è riuscito più a contenersi quel cacciatore di volpi. Li ha sistemati sul letto. Ha ben sentito, quella sposa. Si è messa a gridare "Poveri i miei figli, poveri i miei figli...!". Non l'ha più vista. Veniva tutte le notti di nascosto a curare i suoi figli. Poi non è più apparsa.

Annoto che anche in questo racconto manca l'elemento acqua.



IL COMPLESSO MITOLOGICO DELLA FATA ACQUATICA NELLA TRADIZIONE EUROPEA.

Per l'interpretazione del complesso mitologico ci possiamo riferire a una vastissima costellazione di figure ed elementi simbolici riscontrabile in una lunga tradizione e in uno spazio geografico molto vasto. Mi dovrò limitare qui a rapidi cenni.

1. Anzitutto, sullo sfondo, ma ben presente nei suoi tratti peculiari, vi è l'immagine diffusa, fin dalla preistoria, su un'area vastissima (forse addirittura coincidente con l'ecumene) di una **Grande Dea arcaica** dalla doppia fisionomia: donatrice di vita, materna e nutrice per un verso, per l'altro minacciosa e mortifera. La Dea è connessa alla Terra (se addirittura non vi si identifica), ma concretamente è abitatrice della montagna, delle grotte, delle sorgenti, ed è anche quindi legata all'elemento acquatico, da sempre principio di vita (e, ovviamente di morte...). Il sistema di credenze che la riguardano è stato oggetto di moltissimi studi (importantissimi e esaustivi quelli della grande studiosa M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, Milano 1989). Difficile anche sottrarsi alla suggestione derivante dalla ricorrenza, nel medesimo comprensorio di apparizione della Magada, di reperti preistorici, incisioni rupestri e stele figurate, che rimandano a una fase culturale molto arcaica.

2. In secondo luogo, sono singolari i molteplici riscontri che il mito locale sembra trovare nella mitologia del **mondo classico**: in particolare la Magada appare imparentata, se non filiazione diretta, col vasto popolo delle Ninfe, fantasmi in forma femminile, acquatici (ma anche dei boschi e delle montagne ecc.) ed erotici, che cercano l'incontro con i mortali, li affascinano, promettendo loro una impossibile felicità che quasi sempre coincide con la morte. Per questo si veda, oltre al classico Kerenyi (*Gli Dei e gli eroi della Grecia*, [1951] Milano 1963) un recente lavoro di R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano 2005) che approfondisce il rapporto tra le ninfe (depositarie di un sapere oracolare, un sapere 'fluidico'), l'acqua (nelle sue varie forme: fonte, palude, nebbia, nube, serpente e drago) e la possessione degli umani in cui la ninfa s'imbatte.

3. Anche nel mondo della **religione celtica** compaiono figure mitologiche che richiamano in maniera ravvicinata la credenza di cui stiamo ragionando.

Si tratta, anche qui, di personaggi femminili inquietanti, quali la padrona del dio Lug, Rosmerta (la "vergine delle fonti") il cui nome G. Semerano rapporta a un vocabolo semitico arcaico che significa "lavare", ed altre figure minori che hanno qualche tratto di somiglianza con la nostra apparizione (ad es. Morrigan, la grande dea irlandese, anch'essa descritta



in taluni episodi come lavandaia al guado, annunciatrice di morte; o Caer, fanciulla-cigno, ecc.)

4. Infine anche nel **folklore di altre regioni**, apparentemente lontane da quelle centro-europee si hanno comunque riscontri di personaggi piuttosto simili. In area slava, ad es. la figura delle *rusalki*, sorta di ninfe delle acque, che escono a primavera dagli acquitrini o dai fiumi dove abitano, per installarsi nelle foreste, danzare nelle radure.

5. Soprattutto dal patrimonio delle credenze celtiche, mescolato forse a derivazioni classiche (le Parche come *tria fata*, dee che determinano il destino dell'uomo) deve essere derivata al folklore europeo (secondo la amplissima analisi della Harf-Lancner, *Morgana e Melusina, la nascita delle fate nel Medioevo*, (1984), Torino 1989), già nell'Alto Medio Evo, e poi con più evidenza in età romanza, l'immagine della **Fata**, sia nella veste di profetessa del destino umano, sia coi tratti ben noti di **amante** soprannaturale, nelle sue diverse manifestazioni. Quest'ultima è sicuramente l'antefatto più prossimo della nostra immagine, come probabilmente delle altre figure analoghe del folklore narrativo europeo. Senza seguire l'A. nella sua disamina delle testimonianze, folkloriche e letterarie, vale la pena di riportare un passo conclusivo:

Il Medioevo ha ... ereditato dalla mitologia greco-romana le tre Parche, il cui culto, associato a quello delle Triadi tutelari celtiche, è rimasto a lungo vivo. Mentre la cultura clericale conservava fedelmente gli attributi propri delle antiche Parche, nell'immaginario collettivo prendeva forma una nuova figura: una "fata", padrona del destino degli uomini, ma anche legata al culto della fecondità e dell'abbondanza, una visitatrice notturna, che si allontanava a volte dalla foresta per andare dagli uomini e accettarne le offerte propiziatorie. L'elaborazione di questa figura mitica, come testimonia Burcardo di Worms, appare compiuta nell'anno 1000.

La cultura popolare medievale conosceva anche altre divinità silvestri che, secondo un tema folklorico universale, donavano il loro amore ai mortali che avevano avuto la fortuna di essere prescelti. Si può accettare l'idea che, prima del sec. XII, queste due figure fossero state riunite nella cultura popolare in una sola, dal nome di fata.

Nel sec. XII tuttavia, in seguito all'affermarsi del gusto per la materia di Bretagna, i temi folklorici, celtici e no, irrupero nella letteratura scritta. Appaiono allora due tipi di fate: la fata madrina, una sorta di Parca rivisitata e ritoccata da dieci secoli di cultura popolare; e l'amante soprannaturale, le cui relazioni con gli umani si traducono in due tipi di narrazioni: il soggiorno della donna-fata nel mondo dei mortali (racconti melusiniani) e il soggiorno dell'eroe nell'altro mondo (racconti morganiani)...

Questo lavoro della Harf-Lancner è importante anche per comprendere come il tema pur folklorico della fata (anzi della donna amante magica, come forse dovette essere in origine) si sia diffuso anche per via colta, attraverso la letteratura cortese dei secoli del tardo medioevo. Può essere pervenuto così anche nel nostro caso?



6. La **specificità melusiniana** (il mito della sposa fatata e fatale) richiede comunque qualche cenno più specifico.

Il tema è ampiamente trattato nella ricerca, già ricordata, della Harf-Lancner. Ma già prima di questo studio, altri importanti lavori avevano affrontato il tema della fata acquatica che si unisce a un uomo, previa una condizione che, se non osservata dallo sposo, farebbe sparire la creatura magica assieme alla prosperità e alla felicità di cui essa è portatrice.

Anzitutto J. Le Goff, l'illustre storico francese, che nella sua nota opera: *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino 1977 [1971], si poneva un problema di interpretazione dei primi racconti (letterariamente costruiti) di carattere melusiniano, scritti attorno al 1400, giungendo alla conclusione che la leggenda di Melusina è una creazione tardo-medievale, ma con molti antecedenti nelle tradizioni orali popolari. Nel saggio contenuto nell'opera citata egli ricostruisce, con diversi approcci, il passaggio dalla fiaba-leggenda del folklore alle complesse rielaborazioni letterarie conformi alle richieste di un ceto sociale emergente (i *milites*, la piccola nobiltà, spesso i cadetti delle famiglie illustri) e alle sue ambizioni di nobilitazione, sia pure in forme nuove e perfino stravaganti.

Segue, di poco, lo studio di E. Le Roy Ladurie, dal titolo *Melusina ruralizzata*, compreso nella raccolta *Le frontiere dello storico*, Roma-Bari 1976 [1971], che continua e integra la ricerca di Le Goff, spostando l'attenzione sul reinsediarsi della leggenda "nella vita culturale del borgo e del villaggio [ossia] nell'alveo delle culture popolari", dopo le opere fortemente letterarizzate che assicurano la fortuna europea del mito complesso della sposa magica, intrecciandosi con i frammenti preesistenti nel folklore di moltissimi popoli.

Quanto allo studio ricordato della Harf-Lancner, in esso viene ricostruita, con maggiore ampiezza e a partire da una accurata ricognizione delle fonti, come si è detto, la vicenda dei precedenti storici che portano, nel tardo Medioevo, alla costruzione della doppia immagine della fata-amante (Morgana, appunto, e Melusina).

La studiosa traccia poi lo "schema" fondamentale della storia melusiniana, nella forma che segue (e di cui mi sono servito più sopra per inquadrare il racconto del Besta).

INCONTRO	L'incontro del mortale (solo) con la fata avviene per lo più nella foresta o presso un corso d'acqua.
INNAMORAMENTO E RISPOSTA	Il giovane si innamora fulmineamente. La fata, con qualche ritrosia (o a seguito dell'introduzione di espedienti) accetta la proposta di matrimonio, ponendo una condizione: l'impegno a rispettare un divieto che la riguarda, la cui trasgressione metterebbe fine alla vita in comune



MATRIMONIO	Il matrimonio avviene, anche in forme tradizionali (cerimonia religiosa). Segue una vita coniugale felice, con nascita di figli e prosperità materiale.
VIOLAZIONE DEL PATTO	Lo sposo in una occasione infrange il divieto, per errore, accecamento o su suggerimento di qualche invidioso. Non c'è possibilità di rimediare.
SCOMPARSA DELLA FATA	La fata lascia intendere la sua natura aliena (talora si mostra nella sua deformità, ecc.), e subito scompare. Talora si porta via le figlie, ma lascia (sempre) almeno un figlio maschio col padre, evidentemente per assicurare la discendenza
RITORNO INVISIBILE	La fata (talora) ritorna, ma non in forma visibile, per accudire al figlio (o ai figli). Questo per qualche tempo, poi ogni rapporto cessa.

7. Da questo remoto patrimonio discende al folklore europeo più recente una serie di suggestioni, che si concretizzano in una figura mitologica diffusa in un'areale non lontanissimo da noi (Alpi sud-orientali: Dolomiti e dintorni) con propaggini fino in Valcamonica. Si tratta della figura dell'*anguana*, esaurientemente tratteggiata nello studio di D. Perco (*Le anguane, mogli, madri e lavandaie* in "La ricerca folklorica", n° 36, 1997) In questo scritto, che presenta un ampio corredo di note e di rinvii bibliografici, l'*anguana* è tratteggiata con caratteri assai simili alla figura della *magada*, seppure da noi essa presenti questa denominazione diversa e più generica, mentre le varie denominazioni in area orientale sembrano tutte interconnesse. Anzitutto ritroviamo l'ambientazione, tra acque, grotte, boschi; quindi l'ambivalenza od oscillazione tra una polarità positiva (prevalente in alcune aree) e una negativa (prevalente in altre). La descrizione poi ha grandi somiglianze sia nel caso della *facies* "strega" (brutta e vecchia, lavandaia notturna, rapitrice di bambini e antropofaga), sia in quella di "fata" (affascinante, lavandaia anch'essa di bucati straordinariamente splendidi, ma anche filatrice o tessitrice, esperta in lavori agricoli e nell'arte casearia, che insegna anche agli uomini, capace di prevedere e forse controllare il clima, e infine, in alcuni casi, sposa, e madre esemplare, ferma restando, quasi sempre, la condizione melusiniana). Quest'ultima caratteristica, in particolare, dunque, sembra fornire non casuali riscontri alla nostra leggenda.



APPENDICE.

COMMENTO AGLI ELEMENTI SIMBOLICI O MAGICI DELLA CREDENZA E DEL RACCONTO DI N. BESTA.

1. LA MAGA(DA) (come strega, ovvero la femminilità al negativo)

Brutta e vecchia, piccola di statura	Una delle manifestazioni (quella negativa) della natura ambivalente della maga: Durand, 367
Con un solo occhio in mezzo alla fronte	segno di trascendenza, onniscienza: Durand, 150
Sciacqua le budella di bambini rapiti e le mangia	Miti celtici: fate lavandaie (Durand, 322), di cui almeno una è 'cattiva', ecc.:(cfr. anche Perco, p.72)
Ha 'gambe di mulo'	Il piede di capra, o volto all'indietro è caratteristico dell'Anguana (cfr. Perco, 72). La zoppaggine del resto è elemento distintivo di una condizione trascendente, di 'morto', diabolica, ecc. Anche nel mondo classico (Efesto, Edipo) e in altre tradizioni (Chevalier-Gheerbrant, II, 580; cfr. anche Ginzburg, <i>Storia notturna</i> , 206 sgg.)
Ripara nelle grotte della forra, in una apertura prodotta al tocco della bacchetta magica	La bacchetta del druido simboleggia il potere magico sulla natura (ramoscello, bastone, fuso) cfr. J. Brosse, <i>Mitologia degli alberi</i> , Milano 1994 (1989), pp.204-212 Cfr. anche Chevalier, I, 123
Il particolare delle nevi sciolte (a gennaio) ritornerà nella leggenda di Giovannino	L'anomalia stagionale (precoce primavera) è indizio di eventi soprannaturali
Abito multicolore	E' un elemento non negativo (cfr. Durand, 223-24) ma non estraneo al complesso mitologico della creatura dalla doppia natura. Cfr. la "Donna notturna - acquatica o terrestre - dalle acconciature multicolori", Durand, 236.



2. LA LEGGENDA DELLA SPOSA FATATA (ovvero la femminilità al positivo)

AMBIENTAZIONE	Acqua: elemento femminile per eccellenza. Durand, 223/230, particolarmente. 228, 229; 319-21 La “fata delle fontane”: ambivalente (Durand, 367)
Giovanino è orfano	La condizione di orfano è presupposto di doti particolari (fanciullo divino). Cfr. F.Jesi, Letteratura e mito, Torino 1968. Dioniso?
Le nevi sciolte e il prato fiorito fuori stagione	L’anomalia stagionale è un indizio di eventi soprannaturali (cfr. supra)
Il numero di tre delle ninfe	Triade: struttura di mediazione tra trascendente e immanente, morte e (ri)nascita, ecc.: Durand, 303 Chevalier II, 487.
bellissime	Ovviamente è l’altra faccia della maga
la nudità,	E’ segnale dell’appartenenza al mondo altro, al mondo dei morti. O anche al mondo della Dea primordiale.
i capelli sciolti	I capelli sciolti rafforzano l’idea di femminilità positiva Durand, 236. Sono arma di seduzione, facilitano il legame’ (Chevalier, I, 198)
sono silenziose	Il silenzio: prerogativa dei morti. (Su varie stele funerarie preistoriche nella rappresentazione del viso manca la bocca). Cfr. l’obbligo del silenzio nei riti di iniziazione, che comportano una ‘morte’ simbolica.
la musica	Sul ruolo ‘magico’ della musica non occorrerà insistere. Ad ogni buon conto cfr. Durand, 225, 337 sg., 350 sg.
Girotondo, danza	Chevalier I, 365; Durand, 225
La provenienza dalla grotta (cosa che assicura la loro parentela con la Magada; nel testo del racconto del resto si fa almeno un cenno al potere della Maga che consente i prodigi della ninfa...)	Per l’isomorfismo archetipico donna-grotta cfr. Durand, 242-44 Grotta: riparo magico: Durand, 250; Chevalier, caverna I, 234 sg.



Il cappello come strumento magico, in grado di vincolare	E' un segno di 'potere': Chevalier, I, 199
La madre	come l'aiutante della fiaba-tipo
La condizione 'melusiniana' posta per la stabilità del matrimonio	Sottolinea la natura magica della creatura acquatica. Cfr.: Durand, 228
Nascita di gemelli	Mediatori tra cielo e terra, cfr. Durand, 303; più in generale Chevalier, I, 488
Il man-rovescio	Per il simbolismo delle mani: cfr. Chevalier II, 61

ivanfassin@virgilio.it

BIBLIOGRAFIA

- G. Antonioli, R. Bracchi, *Dizionario etimologico grosino*, Grosio 1995
N. Besta, *Bozzetti valtelinesi*, Tirano 1878
G. Bianchini - R. Bracchi, *Dizionario etimologico dei dialetti della Val Tartano*, Sondrio 2003
C. Battisti – G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, Firenze 1950-57 [DEI]
R. Bracchi, *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*, (dattiloscritto di prossima pubblicazione)
J. Brosse, *Storia e leggende degli alberi*, Pordenone 1989 [1987]
J. Brosse, *Mitologia degli alberi*, Milano 1991 [1989]
R. Calasso, *La follia che viene dalle ninfe*, Milano 2005
J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Milano 1986 [1969]
M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna 1979-1988 [DELI]
G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1972 [1963]
A. Garobbio, *Leggende dei Grigioni*, Bologna 1954
M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, Milano 1990 [1989]
C. Ginzburg, *Storia notturna, una decifrazione del sabba*, Torino 1989
L. Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Milano, 1989 [1984]
C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, torino 1948
K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1963 [1951]



- J. Le Goff, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino 1977 [1971]
E. Le Roy Ladurie, *Le frontiere dello storico*, Roma-Bari 1976 [1971]
S. Monti, *Vocabolario dei dialetti della città e diocesi di Como*, Milano 1845 (rist. anastat. Bologna 1969)
D. Pace, M.G. Simonelli, L. Valmadre, *Escursione nell'antichità della Valtellina: da Teglio a Grosio*, Tirano 1985
C. Paganoni, D. Sosio, *Racconti e leggende di Valtellina e Valchiavenna*, Sondrio 2003.2
C. Paganoni, *Albosaggia*, Sondrio 1987
D. Perco, *Le anguane, mogli, madri e lavandaie*, in «La ricerca folklorica», n° 36, 1997
G. Šebesta, *Fiaba-Leggenda dell'Alta Valle del Fersina*, S.Michele all'Adige 1973
G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Milano 2005
A. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano 1967 [1946]
L. Valsecchi Pontiggia, *Saggio di vocabolario valtellino*, Sondrio 1960