

Carlo Donà

La fata serpente

Massimo Stella

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Recensione di Donà, C. (2020). *La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale*. Roma: WriteUp, 318 pp.

Nel suo celebre e fondativo articolo *The Structural Study of Myth* del 1955, Claude Lévi-Strauss lamentava che gli studi di antropologia delle religioni versassero, da almeno trent'anni, in stato di grave abbandono al pari di una eliotiana *wasteland*. Potremmo ripetere la stessa cosa oggi: la teoria del mito è pressoché caduta in disuso dopo gli anni Ottanta, lasciando un vuoto nel quadro dell'episteme accademica, un vuoto di cui risente in particolare lo studio comparativo delle letterature. Il libro di Carlo Donà costituisce, in questo orizzonte, un contributo insieme prezioso e coraggioso. Prezioso perché riannoda il filo della memoria con la grande stagione di studi comparati sul mito inaugurata dai maestri della seconda metà dell'Ottocento e rinnovata quindi nel Novecento (tra gli altri) da Dumézil e Lévi-Strauss; prezioso perché animato da una costante interrogazione metodologica sul funzionamento delle configurazioni mitiche come forme e strutture di pensiero; coraggioso perché si assume l'onere dell'inattualità nel panorama di una ricerca ormai pesantemente pregiudicata dalle mode e dalle tendenze dettate dalle politiche di *governance* dei poteri burocratici. Il problema (e il tema) al centro dell'indagine di Carlo Donà è la costellazione mitica e narrativa aggregatasi intorno alla figura d'un potente e immemorabile demone femminile che l'autore chiama «fata serpente». L'appellativo evoca all'istante l'immagine di Melusina, che, infatti, riveste un ruolo



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted 2021-06-16
Published 2021-09-30

Open access

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Stella, M. (2021). Review of *La fata serpente. Indagine su un mito erotico e regale* by Donà, C. *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 55, 357-362.

centrale nel libro; ma questa centralità prende senso nella misura in cui si staglia su uno sfondo stratificato, risalente a scenari remoti ricostruiti e ricreati dall'autore con risultati persuasivi nonché affascinanti. Si prenda il libro più noto, ormai un classico su Melusina e il mondo delle fate: *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine* di Laurence Harf-Lancner (1984). Il lavoro di Carlo Donà ne è, metodologicamente, il rovescio speculare. Là dove Harf-Lancner cerca di isolare il prototipo della fata 'medievale', separandolo da ogni antecedente, Donà ribalta la prospettiva, facendo emergere Melusina da un passato mitico-rituale che regredisce alla pre-storia umana, attraversando l'antichità greca e romana, vicino-orientale ed egizia, con affondi comparativi specifici nelle tradizioni africana non-mediterranea, indiana ed estremo-orientale. L'operazione è tanto più interessante perché è compiuta da un filologo romanzo di formazione, che, conoscendo della pratica filologica tutti i risvolti e i limiti, ha deciso di oltrepassare i confini disciplinari per esigenze teorico-metodologiche: la comparazione tra credenze, testi e documenti visuali apre uno spazio di riflessione che risulterebbe altrimenti angusto e miope. Un esempio, *pars pro toto*, di questione aperta dalla prospettiva comparativa assunta da Donà: la natura ferica, ovvero fiabesca, delle divinità e delle figure eroiche antiche, appartengano esse al mondo greco e romano o egiziano o antico babilonese o ancora indiano o giapponese. Si tratta di un rilevante problema che soltanto superando la storicizzazione e il contestualismo di superficie, nonché l'opposizione tra oralità e scrittura, può essere colto appieno. Gli dèi e gli eroi/eroine antichi appaiono 'oggetti', se così si può dire, del tutto diversi dalle figure che popolano la tradizione fiabesca e folklorica qualora li si considerino personaggi individuati dal teonimo o dal nome eponimo, nonché da alcune determinate pratiche culturali e rituali canonizzate da specifiche consuetudini religiose documentate, nonché infine consegnati alla memoria dalle scritture 'alte' (epos, tragedia, libri liturgici, scritture sacre, cronache ufficiali ecc.). La tradizione fiabesca e i suoi protagonisti sono, al contrario, quasi totalmente sfuggenti perché ci giungono nei millenni attraverso la pura oralità e quindi catturati da scritture molto spesso assai tardive o da rappresentazioni visuali che non rimontano ad alcuna testualità. Tuttavia, se sappiamo attraversare i confini dei regimi discorsivi e i perimetri delle storicità si possono aprire scenari rinnovati e insospettati. La dea egizia Hathor, l'Atena della saga cecropide, la Medea sul drago-nesco carro del Sole, la misteriosa *Bona Dea* pre-romana, la Regina dei Serpenti Yamlikhâ nelle *Mille e una notte* e Melusina, la Signora di Lusignano, non appaiono a Carlo Donà così lontane come invece potrebbero sembrarlo allo storico delle religioni, all'archeologo, al filologo che analizzino ciascuno entro i propri confini disciplinari queste stesse figure e gli universi simbolico-narrativi che ruotano loro intorno. La leva fondamentale cui Donà ricorre per attraversare dia-

gonalmente il reticolato degli archivi epistemiche è costituita dalla lettura semiologica e iconologica delle immagini (Warburg, Chastel e Baltrušaitis sono apertamente evocati). Il demone femminile ofidico o ofiomorfo è studiato sul filo del *segno*: le rappresentazioni visuali della Dea/Eroina/Ninfa/Fata-Serpente vengono scomposte in lessie, in unità minime e funzionali di senso che corrispondono a tratti tipici tanto ripetuti quanto varianti - il ventaglio temporale entro cui l'indagine è svolta va dal VII millennio a.C. al XVI sec. dell'era cristiana (se escludiamo le dee paleolitiche di tipo sirenide - 25.000 anni fa - e l'evoluzione del logo Starbucks tra il 1971 e il 2011). E la comparazione viene pertanto effettuata per e attraverso questi fasci omogenei di elementi costanti nelle loro relative trasformazioni. Donà riconduce poi i *semi* iconici così isolati a campi di senso fondamentali: la regalità, la veggenza sapienziale, la prosperità, l'universo infero. Di particolare interesse è la lettura degli aspetti inferi caratterizzanti la fata-serpente: soprattutto la sua potenza mortifera. Il serpente morde, uccide, rapisce, inghiotte perché assicura la comunicazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, così preservando la continuità del clan attraverso il tempo. La Dea/Eroina/Fata-serpente è infatti all'origine un demone tutelare intermediario tra i due regni della vita e della morte. Illuminante a questo proposito, l'interpretazione che Carlo Donà avanza dell'infanticidio perpetrato da Medea: guardando a Medea come a un nume ofidico (il suo legame con il drago della Colchide, la sua fuga sul carro trainato dai draghi solari, la sua signoria sui *pharmaka*) si riconosce nell'uccisione dei figli un atto di protezione (e non di distruzione) verso il *genos*. La morte non è che un passaggio da un mondo all'altro: l'universo infero è una dimensione parallela a quella vita perché i morti continuano a interagire con i vivi: *le mort saisit le vif*. Ciò fa riflettere sulla genesi di alcune letture deformanti della fata-serpente. Di lei si sono appropriati, negli ultimi trent'anni, gli studi di genere che vedono nell'immagine della donna serpentina la proiezione dell'immemorabile pregiudizio antifemminile. Questo significa fraintendere la profondità mitica e antropologica della figura: gli aspetti perturbanti in senso freudiano della fata-serpente sono espressione non dell'orrore-terrore per la donna, ma, al contrario, di intensi interrogativi collettivi intorno a questioni che attanagliano la comunità umana - la sopravvivenza oltre la morte, la permanenza attraverso le generazioni, il rinnovarsi della fertilità, il miraggio della prosperità perpetua, per un verso, e, per l'altro, l'aspirazione a una super-sapienza magica legata al potere di guarire, sanare, rigenerare, divinare.

Melusina ha raggiunto la fama scientifica nel nostro tempo, grazie alla messe di studi che, intensificatisi a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, si concentrano nel Novecento. Eppure - rileva efficacemente Carlo Donà - è proprio tale successo a deformare l'attuale percezione critica della figura. Melusina appartiene infatti a quella

nebulosa di personaggi fiabeschi e leggendari, spesso senza nome né volto, che popolano un'estesissima tradizione orale della quale solo la teoria diffusionista (Alinei è espressamente evocato) può dar conto. Melusina è di fatto una *fata senza nome* per moltissimo tempo fino a che Jean D'Arras e Coudrette, tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV secolo, ne tra-scrivono e reinventano la storia, destinandola a una larga circolazione europea; ma ancora Brantôme, nel 1575, preferisce, riferendone la vicenda, tacere il nome della fata-serpente, così onorando la reticenza del folklore a nominare le entità soprannaturali. Melusina - osserva Donà - è senz'altro un caso esemplare, ma questa esemplarità è costituita da una pluralità di mitemi che sono anche *memi* mitici (l'autore rimanda, per il concetto di 'memma', a Richard Dawkins e al suo *The Selfish Gene* del 1976), frammenti a elementi alieni al nucleo fondamentale della storia; e questo quadro è poi ulteriormente complicato dai fenomeni locali di ri-oralizzazione delle creazioni letterarie di D'Arras e Coudrette (è il caso, per esempio, delle fate Marluzenne, Marlusine, Merlusse o ancora Mère Luisine diffuse tra l'Hainaut, la Champagne, i Vosgi e la Côte d'Or). *L'exemplum* Melusina è un *dossier*, per così dire, da ricostruire nel mosaico dei suoi costituenti, riguadagnando la profondità dell'immemorabile figura mitica e ferica. Ricondotti al 'tempo senza tempo' del passato antropologico, gli elementi contestuali e specifici che segnano la ri-nascita medievale del mitologema melusiniano acquisiscono una pregnanza sorprendente. Un solo esempio: il *berceau* melusiniano medievale è senza dubbio la corte di Enrico II d'Anjou, detto il Plantageneto, re d'Inghilterra, dove, per un verso, le tradizioni orali circolanti su suolo francese approdano, e da dove, per l'altro, esse vengono riproiettate a raggiera sul territorio europeo una volta fissate dalle scritture colte. A questo proposito, e sul piano specificamente antropologico, è possibile cogliere un illuminante fenomeno di isomorfismo culturale: la discendenza da un essere sovranaturale serpentino è motivo mitico custodito dal clan degli Anjou esattamente allo stesso modo in cui nell'antica Atene, l'origine dall'eroe/re eponimo Cecrope, mezzo uomo e mezzo serpente, viene custodita dal clan Cecropide e dal *genos* degli Eteobutadi, che si tramandavano la memoria della propria genealogia di generazione in generazione. Dal punto vista mnemologico è dunque possibile istituire relazioni dirette tra la Melusina medievale e letteraria e le più antiche figure della fabulazione mitica, soprattutto se memoria e storia vengono per accidente (e sorprendentemente) a coincidere. Proprio in virtù di questo cortocircuito tra storia e memoria, Carlo Donà (anche sulla scorta di Marie de Vaux-Phalipau) riconduce la Melusina di Lusignano alla dea siriana Derceto/Atargatis (su cui ci informano soprattutto Diodoro e Luciano), sottolineando come la città di Ascalona, primo centro di culto dell'antica dea sirenide, diventi contea sotto il dominio dei Lusignano, quando, nel 1180, Guido sposa Sibilla di

Gerusalemme. Altrettanto interessante è la situazione italiana, dove è possibile ricostruire una coerente linea di trasmissione che rimonta dall'affascinante figurazione melusiniana della Pieve di San Vito a Corsignano, (1150 ca.) nei pressi di Pienza, alla Tomba della Sirena (III-II sec. a.C.) sita nella necropoli di Sottoripa (lascio al lettore di addentrarsi nell'appassionante labirinto di relazioni che Donà traccia tra il cantare della *Ponzela Gaia*, la Manto in *serpentile scorza* del *Furioso* ariostesco e la Sibilla del *Guerrin Meschino*, la quale, a sua volta, entra nello spazio immaginario del sabba stregonesco...).

Lo scenario più remoto e ultimo da cui questa galassia di racconti scaturisce è costituito da una delle più intense esperienze vissute dal genere umano nel corso della sua evoluzione: si tratta dell'identificazione magica con l'animale che è credenza e motivo mitico strutturale della ritualità sciamanica. Sarebbe erroneo pensare che tale esperienza sia troppo lontana dal nostro Medioevo e dalla nostra Modernità. Donà rintraccia memorie ancora perfettamente visibili e sorprendenti dell'arcaica identificazione con il serpente nel copricapo di Melusina che ricorda le alte tiare coniche delle dee ofidiche mediterranee. Ma il tempo immemoriale delle età pre-storiche ha raggiunto anche noi, nella contemporaneità. In una delle pagine più intense del libro, Donà cita un luogo del *Giuseppe* di Thomas Mann che induce a una riflessione profonda sulla trasmissione e sulla sopravvivenza delle configurazioni ancestrali. È importante riprodurre qui il passo: «Come vorresti vedere il dio se non nell'animale? Tre sono uno: dio, uomo e animale. Se il dio si unisce con l'animale, ne nasce l'uomo [...], se poi l'uomo si unisce con l'animale, ne nasce un dio, e il divino non si può altrimenti vedere né concepire che in questo connubio». Queste parole ricordano uno dei più fascinosi mitemi della *Recherche* proustiana: la doppia origine aviforme e ofioforme dei Guermentes: «La prima volta che vidi la contessa e me ne innamorai, vidi nel suo viso solo quel tanto di sfuggente e di fuggitivo che arbitrariamente sceglie un disegnatore di cui vediamo un 'profilo perduto'. Ma era quello per me, quella specie di linea serpentina che univa un niente dello sguardo all'inflessione del naso e a una piega dell'angolo della bocca, a esclusione di tutto il resto. [...] C'è in *Salambô* un serpente che incarna il genio di una famiglia».

