

Bergtagning: la leggenda del rapimento nella montagna nelle ballate e nei racconti popolari svedesi

Angela Iuliano

(*Università di Napoli «L'Orientale»*)

Abstract

The Swedish term *bergtagning* means ‘abduction into the mountain’ and indicates a popular belief, whose first literary evidence is in a skaldic poem dating back to the 12th century. According to the legend, the mountain could magically abduct people who were wandering among woods, keeping them prisoner forever or setting them free in a deeply changed state of mind. This motif is the subject of many oral folk tales, recorded in rural areas of Sweden during the 19th century, and it also recurs in several ballads written in the 19th but belonging to ancient oral traditions that date back to the Middle Ages. The *bergtagning* motif is deeply rooted in the popular culture; references and allusions to ancient lore occur in numerous literary works even in modern times. This article aims to analyse how the phenomenon is described in some of the contexts in which it occurs: folk tales and medieval ballads, and, in order to understand its roots in popular culture, in Norse sagas and skaldic poetry.

Key Words – *bergtagning*; medieval ballads; folktales; Scandinavian folklore; supernatural

Il termine svedese *bergtagning* significa ‘rapimento nella montagna’ e indica un credo popolare la cui prima testimonianza letteraria risale a un carme scaldico del XII secolo. Secondo la leggenda, la montagna poteva magicamente catturare e chiudere al suo interno le persone che vagavano nelle foreste, tenendole prigioniere per sempre o talvolta liberandole, ma in uno stato mentale profondamente mutato. Il motivo è argomento di racconti popolari, registrati nelle campagne svedesi nel XIX secolo; ricorre anche in numerose ballate scritte nel XIX secolo ma appartenenti a un’antica tradizione orale risalente al Medioevo. Il motivo del rapimento nella montagna ha avuto una vasta eco nella cultura nordica, dal Medioevo fino ai nostri giorni; riferimenti all’antico credo sono inoltre presenti anche in opere moderne. In questo articolo si analizza il mito così come appare in alcuni dei contesti in cui ricorre: racconti popolari e ballate medievali, e, per meglio comprenderne il radicamento nella cultura popolare, nella poesia scaldica e nelle saghe norrene.

Parole chiave – *bergtagning*; ballate medievali; racconti popolari; folklore scandinavo; soprannaturale

1. Il motivo del *bergtagnning* nel folklore

Il termine svedese *bergtagnning* designa un credo popolare secondo il quale gli esseri umani, in particolar modo fanciulle e bambini, potevano essere magicamente catturati dalle montagne e rimanere imprigionati in esse, per sempre o per un certo periodo della propria vita¹. Le vittime di questo fenomeno raramente riuscivano a sopravvivere, ma quando ciò si verificava i soggetti rilasciati dalla montagna risultavano profondamente segnati da questa esperienza, tanto da soffrire poi di disturbi mentali o di danni fisici. Chiunque fosse stato vittima di un simile evento veniva definito *bergtagen*, letteralmente ‘rapito/catturato nella montagna’; il termine ha poi assunto anche il significato di ‘stregato’ e, per estensione, ‘insano’, proprio perché associato alle alterate condizioni psicofisiche di chi aveva subito un simile trauma. Questo fenomeno appartiene alla cultura popolare scandinava in generale, e quindi anche a quella svedese, e di esso si narra in numerosi *sägner*, leggende folkloriche, la maggior parte delle quali sono state registrate negli ambienti rurali della Svezia di inizi Ottocento. A questo motivo hanno attinto inoltre diverse ballate popolari, messe per iscritto nell’Ottocento ma appartenenti a una tradizione orale antica, risalente al XIV secolo. Tuttavia, il primo esempio letterario di *bergtagnning* in ambito nordico è precedente, e contenuto nel carme scaldico *Ynglingatal*, del IX secolo; un episodio assimilabile al *bergtagnning* è inoltre riportato in una saga del XIV secolo, la *Guðmundar saga Arasonar*.

Lo scopo di questo articolo è esaminare le modalità in cui questo fenomeno viene di volta in volta narrato: nei *sägner*, esempi del folklore nordico, e in testi letterari, quali il poema scaldico, la saga norrena e le ballate medievali svedesi, e quale valenza esso assume nelle diverse tipologie testuali in contesti storici diversi².

Diversi studiosi, tra i quali Bengt av Klintberg (1972) e John Lindow (1978), hanno raccolto testimonianze sul cosiddetto *folktron*, il credo popolare, collezionando narrazioni popolari trasmesse oralmente, derivate da esperienze personali che entrano a far parte delle credenze comuni. Queste leggende sono dette *sägner* (sing. *sägen*) e sono narrazioni brevi e realistiche, prive di ornamenti letterari. Accanto alla definizione di *sägner* si accosta quella, per certi versi affine, di *memorate*, coniata da von Sydow (1934: 253-268), che indica un particolare tipo di leggenda che ha a che fare con il soprannaturale, e che come il *sägen* è priva di elementi di artificio narrativo. Il *memorate* nasce come esperienza personale, tramandata oralmente, fino a divenire parte delle leggende di un popolo³. Queste leggende appartengono alla tradizione orale della Svezia preindustriale fino alla prima metà dell’Ottocento, quando il Paese era prevalentemente agricolo e la classe sociale più elevata era quella dei proprietari terrieri, spesso di nobile casata, che vivevano circondati dalla propria famiglia, dai servitori e, infine, dai lavoratori a giornata. Questa realtà era in buona parte alfabetizzata, grazie all’impatto che la Riforma aveva avuto sull’istruzione nazionale, ma non colta. Erano pochi infatti a possedere una cultura medio-alta che consentiva anche la fruizione e la circolazione di testi scritti. La circolazione di nuove storie tra una provincia e l’altra era resa possibile grazie agli spostamenti da una parte all’altra del Paese di specifiche categorie di persone, principalmente soldati, mercanti e pastori religiosi; soprattutto questi ultimi hanno avuto grande importanza per la diffusione di

¹ Lo *Svenska Akademiens Ordbok* riporta il verbo *bergtaga* col significato di «[riferito a mitiche creature dei monti] portare con sé nella montagna» ([om *bergfolk*] *taga* in *till sig i berget*); cfr. https://www.saob.se/artikel/?seek=bergtaga&pz=1#U_B1123_171502; il deverbativo *bergtagnning* può essere pertanto tradotto come «rapimento nella montagna» compiuto da esseri soprannaturali o, per estensione, «rapimento della montagna», laddove si consideri metonimicamente la montagna come l’agente del rapimento, per mezzo degli esseri che la abitano.

² Tra le altre occorrenze testuali in cui ricorre il fenomeno del *bergtagnning* c’è la fiaba, tuttavia questo genere, per estensione e complessità, non sarà oggetto della discussione in questo saggio.

³ Sulla definizione di *memorate*, oltre a von Sydow (1934: 253-268), si vedano anche Honko (1964); Dégh e Vázsonyi (1974).

narrazioni popolari, che venivano spesso utilizzate come tema per i sermoni. Non raramente queste storie, infatti, erano proposte in senso allegorico e con funzione didattica⁴.

I protagonisti di queste storie sono spesso esseri del cosiddetto mondo altro, quella dimensione soprannaturale costituita, come suggerisce Daniel Sävborg (2016: 119-120), da esseri dotati di poteri magici, in grado di operare malefici e quindi di danneggiare persone o il loro bestiame. Proprio perché sono in grado di infrangere le leggi della natura, questi esseri sono spesso assimilati, da una prospettiva religiosa, a demoni o manifestazioni del maligno. Possibili vittime degli esseri demonici sono coloro che non hanno una collocazione salda e ben definita all'interno della comunità cristiana, come i bambini non ancora battezzati o le donne non ancora sposate.

Il *bergtagnning* era visto come l'operato di un essere che abitava la montagna, generalmente identificato come troll. Klintberg (1972: 28) spiega che, secondo la leggenda, chiunque poteva essere minacciato da troll e portato all'interno della montagna, soprattutto chi si trovava nei boschi. Il dato reale che soggiace a questa credenza è che accadeva con una certa frequenza che qualcuno si smarrisce nelle folte foreste scandinave e non venisse più trovato. L'estensione della superficie boschiva, insieme al freddo e all'oscurità invernali, rendevano le foreste un luogo in cui era difficile orientarsi e che metteva a dura prova la sopravvivenza di chi in esse si smarriva. Coloro che riuscivano a sopravvivere e a fare ritorno al proprio villaggio si presentavano in una condizione profondamente mutata: avendo vagato affamati, impauriti e infreddoliti in un territorio sconosciuto, presentavano segni di forte stress psichico, che poteva portare a visioni, allucinazioni e in generale esperienze al di fuori della norma che venivano interpretate come effetto di un incantesimo. Lo stato di shock, che oggi definiremmo post-traumatico, e le conseguenti febbri con sogni deliranti e racconti allucinati erano visti, come è testimoniato nei *memorates* e nei *sägner*, come un chiaro segno di *bergtagnning*: la vittima era stata imprigionata nella montagna a causa dell'intervento di troll o di altri esseri del folklore nordico, come il *näck*, creatura acquatica, o la *skogrå*, spirito della foresta, che avevano partecipato al rapimento con la forza, l'inganno o la seduzione⁵.

I *sägner* riportano episodi di *bergtagnning* accaduti a persone del popolo; in queste brevi narrazioni l'elemento soprannaturale non è mai messo in dubbio e le leggende sono accolte e tramandate come fatti realmente accaduti.

Un esempio è dato da una leggenda raccolta da Lindow (1978: 98-99), tratta dai resoconti di Hyltén-Cavallius (1968: 87). Essa narra di una ragazza rapita dai troll che fa ritorno di tanto in tanto nel suo centro abitato per rubare vettovaglie, resa invisibile grazie a un cappello magico. Un giorno, scontrandosi col mugnaio del posto, perde il cappello e viene così riconsegnata alla sua famiglia. In questa storia il motivo del ritorno è risolto con l'elemento magico del cappello dell'invisibilità, molto popolare nella narrativa medievale⁶. Il cappello dell'invisibilità spiega la ricomparsa improvvisa di una ragazza persa da tanto tempo, sorpresa a rubare la farina. L'azione del furto non è stigmatizzata, né è presa in considerazione l'ipotesi che la ragazza possa essersi allontanata di proposito. La sua deformità fisica e i suoi vaneggiamenti, successivi al rapimento, sono attribuiti a cause magiche, come

⁴ Cfr. Lindow (1978: 7-8).

⁵ Cfr. Lindow (1978: 34).

⁶ Cfr. Hyltén-Cavallius 1863: 16, «Bergtagna flickor användas af trollen till hvarjehanda bestyr och skickas emellanåt ned i bygden att stjäla. De göras då osynliga genom en »hätta» som drages öfver deras hufvud. Dylika hättor nyttjas äfven af trollen sjelfva, när de gå ut att stjäla» ['Le ragazze rapite vengono usate dai troll per diverse mansioni e occasionalmente vengono mandate in campagna a rubare. Sono rese invisibili da un cappello posto sul loro capo. Tali cappelli sono adoperati anche dagli stessi troll quando vanno a rubare']. Si tratta di un motivo già presente nei miti classici, nei quali l'elmo di Ade o dell'oscurità è un copricapo in grado di rendere invisibile chiunque lo indossi (cfr. Graves 1983: 525-526). Nella mitologia nordica è uno strumento delle creature del sottosuolo, in particolare dei nani, ed è infatti detto *dvärghatt* 'cappello del nano'. In alcune saghe il termine *huliðshjálmr*, lett. 'elmo dell'invisibilità', indica, oltre a un copricapo prodigioso, una pratica magica che consente di rendere le cose invisibili. Per ulteriori approfondimenti sull'elmo dell'invisibilità nella tradizione germanica medievale si rimanda a Guerrieri (2011).

di consuetudine per i racconti sul *bergtagnning*, e tuttavia potrebbero avere cause contingenti più plausibili, quali, ad esempio, un rapimento vero e proprio, maltrattamenti e abusi fisici.

Nei *sägner* l'elemento magico coesiste con quello religioso. Il *folktron* si configura come un insieme di credenze e superstizioni popolari che non sono di per sé religione ma che alla religione sono strettamente connesse. Gli esseri della natura selvaggia si contrappongono al centro abitato, in una visione in cui caos e ordine si oppongono e completano. Da un punto di vista religioso, la stessa opposizione è prodotta dalla contrapposizione tra Dio, da un lato, e le creature della natura dall'altro, espressione di un soprannaturale spesso maligno e ostile.

Come sottolinea Lindow, queste leggende, benché siano condivise da più culture e testimoniate in contesti letterari non svedesi, «si inseriscono perfettamente in una visione del mondo svedese [...] basata essenzialmente su una opposizione tra il noto e l'ignoto, il familiare e il non familiare, il cristiano e il non cristiano, l'umano e il non umano» (1989: 375). Nel contesto rurale preindustriale, la fattoria è il centro della vita lavorativa, la chiesa di quella religiosa. «Intorno alla fattoria e alla chiesa vivevano altri esseri, potenti, pericolosi e per lo più sconosciuti. Tra loro c'erano gli esseri che abitavano le foreste, le montagne, i fiumi e i torrenti, le colline e la terra al di sotto della fattoria» (Lindow 1989: 375).

Secondo la tradizione e le leggende, per spezzare l'incanto e aiutare chi si fosse perso era necessario un segno che testimoniasse la presenza della cristianità, quale per esempio il rintocco delle campane della chiesa. Questo suono, nella realtà materiale, rappresentava un elemento che consentiva a chi si fosse smarrito fuori dal villaggio abitato di orientarsi. Il suono delle campane con funzione liberatrice è presente in una leggenda esaminata da Lindow (1978: 97) e precedentemente registrata da Åström (1962: 23), *Silverberget* ‘La montagna d'argento’, in cui il *bergtagnning* è utilizzato come leggenda eziologica per spiegare il toponimo *Silverberget*. In questo caso il *bergtagnning* non è l'argomento principale della leggenda, ma è ridotto in forma paradigmatica: un membro del mondo soprannaturale giunge tra gli umani a rapire un bambino che riesce però a salvarsi grazie al rintocco delle campane.

Vid Silverberget i närheten av Gallebo i Södra Vi ligger torpet Rotebäcken. En pojke på fem år blev bergtagen, när han var vid husets brunn i trädgården. En jätte som bodde i berget kom till brunnen, tog pojken under armen och bar honom till sin boning i berget. Men kyrkklockorna har en makt, som inga troll rår på. När Södra Vi klockor började ringa, blev jätten tvungen att bärja pojken tillbaka till brunnen. När pojken blev tillfrågad, svarade han, att det blänkte av silver därinne. Därav kom namnet Silverberget. (Åstrom 1962: 23)⁷

Se un segno della cristianità quale il rintocco delle campane può essere salvifico, trovarsi invece al di fuori della cristianità rende particolarmente vulnerabili. In un racconto di un abitante del Västmanland, riportato da Lundell (1937: 221-222) e ripreso da Lindow (1978: 96-97), una ragazza viene rapita da una donna-troll per vendetta. La colpa della ragazza è quella di aver rubato alla creatura una mucca: la giovane scorge tra gli animali a cui bada una mucca nera mai vista prima; intuendo che la bestia è sotto un incantesimo di troll, lancia contro di essa un coltello in modo da liberare l'animale dall'incanto e tenerlo per sé (si riteneva infatti che acciaio o argento fossero fatali ai troll). La ragazza non subisce danni nell'immediato, ma verrà in seguito rapita dalla creatura nel giorno delle sue nozze. È interessante

⁷ Trad.: ‘A Silverberget, nei pressi di Gallebo, a Södra Vi, c’è la fattoria Rötenbacken. Un bambino di cinque anni fu rapito mentre era fuori in giardino vicino al pozzo. Un gigante che viveva nella montagna giunse al pozzo, afferrò il bambino, se lo mise sotto al braccio e lo portò nella sua dimora nella montagna. Ma le campane della chiesa hanno un potere che nessun troll può contrastare. Quando le campane di Södra Vi iniziarono a suonare il troll fu costretto a riportare il bambino al pozzo. Quando il ragazzo fu interrogato, disse che là dentro risplendeva d’argento. Da qui venne il nome Silverberget’. Alcuni di questi racconti suggeriscono dei rimedi per tenere lontano le forze occulte, tra cui preparati con piante velenose come la dulcamara e il mezereo, mescolati alla concordia e alla resina (cfr. Kvideland e Sehmsdorf 1988: 215).

notare che è il nubilato della ragazza a porla in una situazione di precarietà spirituale, poiché al di fuori del sacramento del matrimonio, e quindi di vulnerabilità, fino allo scambio dei voti.

Hä va e piga dännä i Våla, som jekk vall mä kritra oppi Lansbärja. Då fekk-ω si, e keksvar kom mä in bånd kriterskötjin. Då fekk-ω då opp kniven o kasta över-a, så-ω måtta bi kvar, för si, ä va trölla som ägd om-anä, förstås. O se'n om kvälln, när-ω sätt o mjölkka just 'en där kva, då kom trolltjärga in i fejsä o fråga-nä, vafför hoo ha tai hännas koo. O då ba flékka, att-ω skull ta ijän-anä. Men hoo villa 'nt ha ijän-a, men sa, att »hää ska du få skam för på din hedersdag», sa-ω. Men då börja flékkstakkarn på o gråta o ba-na, att-ω skull var barmhärtin o int jör-anä nå illa. Men hä järt int nå. Sen jekk trolltjärga. Så när-ä ha gått om ett år äller nå, så vart-ä dän tin för flékkka, att-ω skull tä o jift sä. O då på bröllopsdan kom-ω i hog, va trolltjärga ha sakt, o däfför akta-ω sä, alt va-ω kunnä, för tä gå ut. Men så var-ä ett tag, att-ä va aldeles omöqli, hoo kunn håll sä inna, o då vart-ω bärgtain. [...] (Lundell 1937: 221-222)⁸

La centralità dell'elemento cristiano è messa in evidenza anche nella leggenda presentata da Klintberg, *Den bergtagne läste Fader vår* ‘Il prigioniero recitò il Padre nostro’, che mette in contrapposizione il potere della fede con quello del mondo altro. Nella leggenda un uomo viene invitato da uno sconosciuto nella sua dimora nella montagna, dove quest'ultimo gli propone la mano di sua figlia. Attirato in un primo momento dall'avvenenza della fanciulla, l'uomo realizza in seguito che c'è qualcosa di anomalo nella situazione e per questo motivo rifiuta di deporre la sua ascia (la cui lama d'acciaio lo avrebbe protetto dai troll) e inizia a recitare il Padre nostro. La preghiera rompe l'incanto e l'uomo si ritrova esattamente dove era all'inizio della vicenda.

Lars-Erik i Högberget vart bergtagen. Han och några andra var där vid Högberget och åkte in en mila. När det var middag gick han och plockade bär och åt och hade yxan i handen. Så kom han till en så fin väg i skogen. Då gick han efter vägen och kom till en stor en gård. Där kom det en karl ut och frågade om han inte ville bli måg åt'an. / «Hä kan jag föll int, jag skull föll ha sett fästmöja först», tyckte Lars-Erik. Då kom hon ut och var så omåttligt grann, och han måtta följ mä henne in. Hon sa åt'an att han skulle sätta från sej yxan, men det gjord int han. / Så när han hade varit där en stund, trodde han att det var något på tok och börja läsa Fader vår. Då kom det bort alltihop på en gång, och han stod vid tuvan och åt bär som förut. Nog var det då en timma, som han var bergtagen. (Klintberg 1972: 115)⁹

⁸ La trascrizione di Lundell presenta grafi particolari, atti a rendere la pronuncia del dialetto del Västmanland, secondo le indicazioni di Erik Andersson (Brate) che per primo aveva registrato la storia. Le indicazioni per la lettura di questi grafi è contenuta in Lundell (1881: 6-9; 1937: 215-216). Trad.: ‘A Våla c’era una serva che badava agli animali su a Lansberg. Una volta vide una mucca nera come il carbone nel suo armento. Tirò allora fuori il coltello e glielo lanciò contro, così quella sarebbe rimasta [con lei], perché erano i troll ovviamente a controllarla. E più tardi, la sera, mentre stava mungendo proprio quella mucca, una vecchia donna-troll entrò nella stalla e le chiese perché le avesse rubato la mucca. La ragazza la pregò allora di riprendersela. Ma lei non volle riprenderla, e invece disse: «Ne riceverai sciagura nel giorno delle tue nozze». / La povera ragazza si mise a piangere e la pregò di avere compassione e non farle del male. Ma inutilmente. La vecchia troll se ne andò. / Quando fu trascorso un anno circa, giunse per la ragazza il momento di sposarsi. Allora, il giorno del suo matrimonio, lei ricordò ciò che la vecchia troll aveva detto, e così stette attenta e fece il possibile per non uscire [di casa]. Ma giunse il momento in cui le fu impossibile continuare a star dentro, e proprio allora fu rapita [...].’

⁹ Trad.: ‘Lars-Erik di Högberget fu rapito nella montagna. Lui e alcuni altri erano presso Högberget e andavano a un mulino. Quando fu ora di pranzo, andò a raccogliere bacche e le mangiò e aveva l’ascia in mano. Così giunse su una bella strada nel bosco. Allora seguì la strada e giunse in un grande cortile. Lì uscì un uomo che gli chiese se non volesse diventare suo genero. / «Così non posso proprio, dovrei aver visto prima la fidanzata», pensò Lars-Erik. Allora lei venne fuori ed era così incredibilmente bella che lui entrò con lei. Gli disse di metter via l’ascia, ma lui non lo fece. Dopo esser stato lì per un po’, credette che c’era qualcosa di insano e iniziò a recitare il Padre nostro. Allora sparì tutto e si trovò lì presso il cespuglio a mangiare bacche come prima. Forse era passata un’ora da quando era stato rapito’.

Anche in questo *sägen* è messa in evidenza la contrapposizione tra mondo della natura, governato da esseri soprannaturali, e mondo urbano e cristiano. Questa contrapposizione mette in luce due tratti essenziali e distintivi dei *sägner*, che ritroveremo anche nelle ballate. In primo luogo sia *sägner* che ballate hanno un intento fortemente didascalico; inoltre in entrambe, come sopra accennato, sono presenti le dicotomie caos/ordine, centro abitato/natura, divino/demoniaco, che danno luogo a una rappresentazione del religioso che non è immediatamente connotata in termini spirituali e che quindi, più che nella teologia, sembra rientrare nella dimensione della superstizione¹⁰. La religione in questi testi non ha, infatti, nulla di trascendente, ma è al contrario espressa in termini di manifestazione tangibile, come una sorta di magia bianca che si contrappone a quella degli esseri malefici e la sconfigge. Il rintocco delle campane è un atto magico che ha la facoltà di spezzare l'incanto, così come il Padre nostro diventa una sorta di contro-incantesimo. Non è quindi la fede a porsi contro il demoniaco ma la ritualità, che in questo contesto è espressione magica, pure se derivata dalla religione¹¹.

2. Il *bergtagnning* nelle ballate

Benché una raccolta sistematica di ballate in Svezia sia stata avviata essenzialmente agli inizi del XIX secolo, le prime raccolte a stampa comparvero già nel XVI secolo e molti testi circolavano già agli inizi del XIV secolo¹². Alcuni frammenti di *folkvisor* in manoscritti del XVI secolo sono infatti sufficienti a dimostrare che lo stile della ballata scandinava ha origine medievale, come confermano l'arcaismo linguistico dei testi e il fatto che si ravvisano in essi formule e stilemi già presenti in opere svedesi del primo Trecento (*Eufemiavisor*, *Erikskrönikan*). Per quanto non siano note le origini né il contesto della loro composizione, la loro lunga sopravvivenza nella tradizione orale le rende un genere letterario di carattere popolare. Le *visor* sono canti in rima, costituiti da un numero variabile di strofe di due o quattro versi e dotate di un ritornello; sebbene siano di argomento vario¹³, le ballate quasi sempre hanno un intento morale o carattere di ammonimento.

Nelle ballate qui prese in esame, l'artefice del *bergtagnning* è un non meglio specificato Re della montagna; di lui non viene detto esplicitamente che sia un essere mostruoso o soprannaturale, ma lo si può dedurre da alcuni fattori. Egli appartiene a un mondo altro, posto in posizione marginale rispetto al mondo reale; ha probabilmente aspetto antropomorfo, ma possiede capacità magiche. Il luogo nel quale vive, pur appartenendo a un contesto separato, nello specifico la montagna, sembra possedere una chiara organizzazione sociale. Il Re, infatti, vive in dimore simili a quelle umane, tant'è che nella ballata si fa cenno ad abitazioni dotate di finestre, letti, etc. (es. strofa 3, Geijer e Afzelius 1814: 3); possiede animali detti *grå gångare* ‘destrieri grigi’ (strofa 16, Geijer e Afzelius 1816: 25); ha una famiglia. Si deduce inoltre che il Re e i suoi figli hanno consuetudini simili a quelle umane, ad esempio bevono dal corno potorio o si uniscono in matrimonio. Non ci sono informazioni dettagliate sul loro aspetto o sulle loro dimensioni, perché la loro mostruosità è dovuta soprattutto al

¹⁰ La rappresentazione della natura come luogo sacrale, espressione del sovrannaturale e del trascendente è presente in *The Sacred and the Profane* di Mircea Eliade (1959: 29) che fa corrispondere all'opposizione cosmo/caos quella costituita da centro abitato e natura incontaminata. Cfr. Schjødt (2012: 185) in cui il concetto di selvaggio è strettamente connesso a quello di altro, di cui rappresenta la dimensione spaziale.

¹¹ Una testimonianza per certi versi analoga è registrata in un *sägner* riportato da Eva Wigström (1881: 88-89) che, nel secondo capitolo della sua raccolta, menziona l'episodio di una donna rapita da una sorta di troll, detto *Bökebackagubbe* ‘il vecchio di Bökebacken’, e riportata alla propria dimora dopo che la comunità di Virestad, cittadina dello Småland, fa risuonare le campane della chiesa. Si veda anche Kvideland e Sehmsdorf 1988: 212.

¹² Cfr. Chesnutt (1993: 203); Colbert et al. (1993: 29).

¹³ Tra il 1983 e il 2001 Bengt R. Jonsson e Sven-Bertil Jansson hanno classificato i testi secondo il loro contenuto nell'edizione *Sveriges Medeltida Ballader*.

loro essere estranei all'ordine sociale, al possedere capacità magiche e, come si comprende appieno alla fine di una ballata, all'essere al di fuori della fede cristiana (strofa 39, Geijer e Afzelius 1816: 29). Queste caratteristiche sono per alcuni aspetti in continuità con la figura del troll che si ritrova nelle saghe islandesi, a testimonianza di una forte continuità culturale in tutto il nord scandinavo¹⁴.

Alcune tra le ballate medievali raccolte da Afzelius e Geijer nell'Ottocento insistono sul tema del *bergtagnning*. In realtà si tratta di più versioni di un unico motivo che, a seconda della provenienza regionale della ballata stessa, portano titoli diversi e presentano alcune variazioni testuali. Il contenuto e i motivi principali dei testi sono pressappoco i medesimi. I due titoli principali sono *Den bergtagna* ‘La rapita nella montagna’¹⁵ e *Bergkonungen* ‘Il Re della montagna’¹⁶. Sulla base della classificazione di Jonsson, Jersild e Jansson (1983), si tratta in entrambi i casi di *naturmytiska visor*, cioè di ballate con protagonisti o elementi del mondo soprannaturale in primo piano.

La prima ballata si trova in cinquantatré varianti svedesi (dodici delle quali finno-svedesi), registrate dal 1810 in poi, ed è attestata anche in contesto danese, faroese e norvegese¹⁷. La trama può essere così riassunta: una giovane vergine viene rapita dal Re della montagna, vive con lui per molti anni e ha molti bambini. Un giorno le è concesso di far visita alla sua casa natale e in questa circostanza la ragazza decide di non far ritorno alla montagna, provocando così le ire del Re che la riporta con la forza nella sua dimora. In molte varianti, la ballata termina con la fanciulla che beve qualcosa e muore o dimentica il mondo al di fuori della montagna e tutti i suoi parenti (ad eccezione della madre, in alcuni casi). Le varianti differiscono leggermente anche in relazione all'azione. Occasionalmente, ad esempio, la vergine è rapita dal re dei nani, dagli elfi o dai *näckar*, creature acquatiche.

È interessante notare che in entrambe le ballate contenute nella raccolta di Geijer e Afzelius sono le azioni della protagonista a dare inizio agli eventi che porteranno poi al tragico epilogo. È la ragazza infatti che si spinge oltre i confini del suo ambiente:

1. Och jungfrun hon skulle sig åt ottesången gå —

Tiden görs mig lång —

Så gick hon den vägen, åt höga berget låg.

Men jag vet, att sorgen är tung.

2. Hon klappade på bergadörrn med fingrarna små:

Tiden görs mig lång —

«Statt upp, du höga bergakung, drag låsen ifrå!»

Men jag vet, att sorgen är tung. (Geijer e Afzelius 1814: 1)¹⁸

È ancora la ragazza che accetta di unirsi al Re della montagna, attratta dalle sue ricchezze:

3. Och upp steg bergakungen, drog låsen ifrå;

Så bar han den bruden i silkes-sängen blå. (Geijer e Afzelius 1814: 2)¹⁹

¹⁴ Anche nel *Bēowulf*, inoltre, tratti simili sono riscontrabili nella figura di Grendel, mostro allontanato dal *drēam* (conceito di *civitas* festante, include sia la festa che le persone che vi prendono parte, usato anche per indicare la felicità di essere parte di un gruppo sociale), cfr. Koch 1987: XIX.

¹⁵ Geijer e Afzelius 1814: 1-4.

¹⁶ Geijer e Afzelius 1816: 22-30.

¹⁷ La principale variante in danese è nota con il titolo *Jomfruen og Dvaerkongen* ‘La vergine e il re dei nani’ (Grundtvig 1856: 37-48) in cui l'autore del rapimento è un nano; *Liti Kjersti og Bergekongen* ‘La piccola Kjersti e il Re della montagna’ è la principale variante norvegese (Blom e Bø 1981: 54-56).

¹⁸ Trad.: ‘La fanciulla doveva andare alla messa mattutina / Il tempo sembra scorrer lento / Così prese quella strada che porta all'alta montagna / Ma io so che il dolore è pesante. // Lei bussò alla porta della montagna con le piccole dita / Il tempo sembra scorrer lento / «Alzati, alto Re della montagna, e apri la porta» / Ma io so che il dolore è pesante’.

¹⁹ Trad.: ‘Il Re della montagna si alzò e aprì la porta; / poi portò la sposa nel letto di seta blu’. (Da qui in avanti, il ritornello, presente al secondo e quarto verso di ogni strofa, non sarà più riportato).

La curiosità e l'avidità che causano questa violazione sono dunque all'origine della prigione e della successiva morte. La prigione è infatti una sorta di punizione, che si aggrava nel momento in cui la protagonista viene meno a un patto. Nella prima ballata, alla ragazza è concesso di rivedere sua madre, ma non può parlarle della sua famiglia:

5. Jungfrun hon gångar sig för bergakungen stå:
«Ack gifve, att jag finge till moder min hemgå!»
6. «Och nog kan du hem till din moder få gå,
Blott att du ej vill nämna sju barnen de små». (Geijer e Afzelius 1814: 2)²⁰

La giovane infrange il divieto e il re torna a prenderla, colpendola al volto²¹:

10. «I berget har jag varit i åtta långa år,
Der har jag födt sju söner och en dotter så båld».
11. Bergakungen in genom dörren steg:
«Hvi står du här och talar så mycket ondt om mig?» [...]
13. Så slog han henne på blekan liljekind,
Så blodet det stank på snörekjorteln fin. (Geijer e Afzelius 1814: 3)²²

Rientrata nella montagna, la donna beve fino a morire:

20. «Och hemten mig in de glasen med mjöd:
Derur vill jag dricka mig sjelfvan till död».
21. Och första dricken, hon af mjödglasen drack
Hennes ögon de lycktes, och hjertat det brast. (Geijer e Afzelius 1814: 4)²³

La seconda ballata, *Bergkonungen* ‘il Re della montagna’, in alcune varianti detto *Bergmannen*, ‘l’Uomo della montagna’, è molto simile. In essa si ripetono quasi le stesse azioni e lo stesso ritornello di *Den bergtagna*, al secondo e quarto verso di ogni strofa (*tiden görs mig lång / Jag vet att sorgen är tung*). In questa ballata la reclusione nella montagna è conseguenza dell’inganno perpetrato ai danni della protagonista con la complicità della madre del Re della montagna, che, in cambio di beni preziosi, attira la giovane una domenica mentre questa si sta recando in chiesa:

6. «Och huru mycket vill du gifva åt mig,
Att hon sjelf skull’ komma i berget till Dig?»
7. «Dig skulle jag gifva det rödaste gull,
Och alla dina kistor med penningar full». (Geijer e Afzelius 1816: 23)²⁴

²⁰ Trad.: ‘5. La fanciulla andò dal Re della montagna, / «Fa’ che io possa tornare a casa da mia madre» // 6. «Tu puoi dunque tornare da tua madre, / a patto che non parlerai dei tuoi sette figlioletti»’.

²¹ La ballata ha per certi aspetti l’impianto di una fiaba tradizionale, procedendo secondo le funzioni specifiche del genere, in senso propriano: allontanamento, imposizione di un divieto, infrazione dello stesso; come la fiaba ha anche una finalità didattica, cfr. Propp (2009: 25 ss.).

²² Trad.: ‘10. «Vivo nella montagna da otto lunghi anni, / lì ho avuto sette maschi e una figlia bellissima». // 11. Il Re della montagna entrò dalla porta / «Perché stai parlando così male di me?» // 13. Allora la colpì sulla pallida guancia di giglio, / e il sangue schizzò sul bell’abito ricamato’.

²³ Trad.: ‘20. «Prendimi i bicchieri con l’idromele, / Voglio bere fino a morire». // 21. Al primo sorso di idromele che bevve / I suoi occhi si chiusero e il cuore si spezzò’.

²⁴ Trad.: ‘6. «Quanto mi vorrai dare / perché lei venga nella montagna da te?» // 7. «Ti darò l’oro più rosso / E riempirò di monete tutte le tue casse»’.

Come da copione, la protagonista, Margareta, dopo aver avuto tre figli sente la nostalgia di casa e di sua madre e riesce a raggiungerla. Il Re della montagna, però, la richiama al suo dovere di moglie e di madre, dal momento che la ragazza volontariamente aveva accettato di sposarlo e diventare regina:

27. Och Bergakungen in genom dörren nu steg,
Och Margareta föll till jorden dervid.
28. «Och står du nu här och klagar öfver mig:
Kom du icke sjelf uti berget in till mig?»
29. «Och står du nu här och klagar din nöd,
Kom du icke sjelfver in igenom min dörr?» (Geijer e Afzelius 1816: 27)²⁵

Al rifiuto della protagonista, la porta via con sé coattamente:

30. Bergkonungen slog henne på rosende kind:
«Och packa dig i berget till små barnen din!»
31. Bergkonungen slog henne med hopvriden rot:
«Och packa dig till berget, och det skall gå fort!» (Geijer e Afzelius 1816: 27)²⁶

Le dà quindi da bere l'idromele che le fa dimenticare ogni cosa: il cielo e la terra, Dio e le sue parole, sorella e fratello, ma mai sua madre in pena:

38. Den första dryck hon drack af det Horn,
Så glömde hon bort både himmel och jordt.
39. Den andra drick hon drack af det Horn,
Så glömde hon bort både Gud och Hans Ord.
40. Den tredje drick hon drack af det Horn,
Så glömde hon bort både Syster och Bror.
41. Så glömde hon bort både Syster och Bror;
Men aldrig glömde hon sin sorgbundna Mor. (Geijer e Afzelius 1816: 28-29)²⁷

In questa ballata, come nella precedente, la figura principale è quella della ragazza, la ‘fiera Margareta’ (*Stolts Margareta*, Geijer e Afzelius 1816: 22; v. 1); anche in questo testo la protagonista non è esente da colpe perché non solo si è lasciata distogliere dai suoi buoni intenti (si stava recando in chiesa), ma si è macchiata di superbia e avidità: ella, infatti, ha respinto numerosi pretendenti non ritenendoli all’altezza del suo rango, e ha poi ceduto al fascino delle ricchezze illusorie del Re della montagna²⁸:

2. Till henne så friade grefvarne två,
Men ingen så ville hon hafva ändå.
3. Till henne så friade förstarne fem,

²⁵ Trad.: ‘27. Il Re della montagna entrò dalla porta / e Margareta cadde lì a terra. // 28. «Stai qui a lamentarti di me: / Non sei stata tu a venire nella montagna da me?» // 29. «Stai qui a lamentarti della tua afflizione / Non sei stata tu a venire alla mia porta?»’.

²⁶ Trad.: ‘30. Il Re della montagna la colpì sulla guancia rosa: / «Fa’ i bagagli per la montagna dai tuoi bambini!» // 31. Il Re della montagna la colpì con una radice ritorta: / «Fa’ i bagagli e fa’ presto!»’.

²⁷ Trad.: ‘38. Al primo sorso che bevve dal corno / dimenticò sia il cielo che la terra. // 39. Al secondo sorso che bevve dal corno, / dimenticò Dio e le Sue parole. // 40. Al terzo sorso che bevve dal corno / dimenticò sorella e fratello. // 41. Dimenticò così sorella e fratello / ma mai dimenticò sua madre in pena’.

²⁸ Lo stesso motivo è presente anche nella più tarda ballata danese *Bjærgemand lokker mø* (Olrik e Grüner-Nielsen 1966: 127-128; ‘L’uomo della montagna attira la ragazza’) nella quale la protagonista viene attirata all’interno della montagna, sedotta da false aspettative di ricchezza. Quando la ragazza si rende conto di essere stata ingannata è ormai troppo tardi.

Och ingen ville hon hafva utaf dem.
 4. Till henne så friade konungar sju,
 Men ingen så ville hon hafva ännu. (Geijer e Afzelius 1816: 22-23)²⁹

Del Re viene detto molto poco. Come nella ballata precedente, egli non è esplicitamente definito troll, tuttavia potrebbe essere assimilato a questa figura del folklore nordico perché vive isolato in una montagna anche se in un'organizzazione familiare simile a quella umana, dal momento che sono menzionati madri, figli, matrimoni e dimore analoghe a quelle umane, con usci, finestre, letti. Che il Re sia un essere di un mondo soprannaturale, dotato di magia, è lasciato intendere: egli dimora all'interno della montagna e non è chiaro come venga a conoscenza della rottura del patto, cioè della promessa fatta da Margareta di non parlare alla madre della sua famiglia e della sua dimora nella montagna. Non è dato sapere nemmeno come faccia il Re, che tra le altre cose possiede perfino un idromele che dà l'oblio, a comparire all'improvviso nel luogo in cui è la moglie. Anche in questa ballata, quindi, il Re non è apertamente definito mostro o troll; la sua mostruosità implicita è data dalla sua diversità, dal possedere poteri sovrannaturali e dal vivere al di fuori del contesto umano, in un luogo liminale non regolamentato né dalle leggi dell'uomo né dalle leggi di Dio.

3. Il *bergtagnning* nella *Guðmundar saga Arasonar* e nella poesia scaldica

Per meglio comprendere la popolarità e il profondo radicamento del motivo del *bergtagnning* nella cultura popolare svedese sarà utile ripercorrerne brevemente la genealogia, che si estende a testi assai più antichi e diffusi in tutto il nord scandinavo. Un caso di *bergtagnning* è presente nella versione A della prima metà del XIV secolo della *Guðmundar saga Arasonar*³⁰, saga annoverata tra le *biskupa sögur* ‘saghe dei vescovi’. Nel capitolo 85 di questa saga islandese, che narra la vita del vescovo Guðmundur Arason (1161-1237), si legge un episodio in cui un uomo di nome Snorri viene portato su una montagna da una donna-troll e salvato da una luce nel momento in cui invoca l'intervento del vescovo Guðmundur³¹.

Þa kemr su saga uestan or fjørðum. at maðr sa er Snorre het uestr iSkala uik «var leikinn» af flagðe einu. ok sotto | hann trøllkona ein sua mioc at hann hugðiz eigi standaz mega. EN þessa nott hina sømu, aðr sea dagr kème, er aðan nefndu vèr. þat var þuatt nott. þa skylld Snorre fara til tiða einn saman eN langt var at fara. Þa kemr at honum trøllkonan ok sekir hann einart. ok bégir honum til fiallz. Þa heitr hann a G(uðmund) prest Ara s(on). at hann skyllda duga honum ef hann uère sua auarðr Guðe. sem hann étlaðe. ok leysa fra trølle þesso. EN íþui bile syndiz honum lios mikit quème yfir hann. en liosinu fylgðe maðr ikirkju kapu. ok hafðe uazstöckul ihende ok stócte a hana. EN trøll konan *huarf* þegar sem hon sycke niðr. (Stefán Karlsson 1983: 113-114)³²

²⁹ Trad.: ‘2. A lei si proposero due conti / Ma non ne volle nessuno. // 3. A lei si proposero cinque principi / Ma non volle nessuno di loro. // 4. A lei si proposero sette re, / Ma non ne volle ancora nessuno’.

³⁰ Karlsson 1983.

³¹ L'episodio è presente anche nella versione B, di poco più tarda rispetto alla A (cfr. Stefán Karlsson e Magnús Hauksson 2018: 74); nella versione D, attribuita all'abate islandese Arngrímr Brandsson e risalente al 1350 circa (cfr. Guðbrandur Vigfússon et al. 1878: 26). L'episodio è parte anche della cosiddetta *Prestssaga Guðmundar góða*, composta probabilmente subito dopo la morte del vescovo (1237 ca.) di cui restano solo dei brani all'interno delle *Guðmundar sögur* e una versione abbreviata nella *Sturlunga saga* (cfr. Kálund 1906-1911: 230).

³² Trad.: ‘Giunse allora dai fiordi occidentali la storia di un uomo di nome Snorri, di Skalavik nell'ovest, che era stato tormentato da una gigantessa, che lo aveva attaccato con tanta forza da fargli pensare che non sarebbe riuscito a opporre resistenza. Ma quella stessa notte, prima che arrivasse il giorno, di cui abbiamo parlato prima, era un sabato notte, e Snorri doveva recarsi al servizio ecclesiastico da solo e c'era tanto da percorrere. Allora la donna-troll andò da lui e lo assalì incessantemente, e lo portò fin sopra a una montagna. Allora egli pregò Guðmundur Arason di venire in suo aiuto e, se

In questo episodio si ritrovano elementi tipici correlati al fenomeno del *bergtagnning*, come per esempio la presenza di un uomo da solo che si aggira nella natura selvaggia, nell'oscurità della notte, e incontra un essere non umano, espressione del caos e del male³³. La presenza della donna-troll in questa saga è funzionale alla celebrazione del protagonista della saga: la manifestazione miracolosa che annienta il male apporta una testimonianza importante in favore della santità del vescovo Guðmundur.

L'essere incontrato sulla montagna è stato qui tradotto letteralmente 'donna-troll', ma in realtà non è affatto chiaro di che creatura si tratti. Nelle versioni A e B e nella *Prestssaga Guðmundar góða* la creatura è definita *flagð* 'gigantessa' e *trollkona*, termine che può riferirsi alla creatura del folklore nordico, e che può anche indicare una donna dedita alla stregoneria e alle arti magiche. Nella versione D è invece chiaro che l'essere in questione è «einn fjandi í flagðkonu mynd», cioè 'un demone dall'aspetto di una gigantessa'³⁴. Interpretando i termini norreni nella seconda accezione, ne deriva che nelle versioni A, B e nella *Prestssaga*, il racconto popolare, con il mito folklorico a esso relativo, è sincreticamente inserito in un testo agiografico, per cui l'elemento soprannaturale diventa miracoloso: la grandezza del santo si manifesta attraverso la lotta contro il male, in ogni sua forma³⁵. Nella versione D questa corrispondenza è praticamente esplicitata e il nemico contro cui è invocato il vescovo è il diavolo in persona.

Nelle varie espressioni narrative valutate sinora, gli episodi di *bergtagnning* sono spesso legati al contesto religioso cristiano, a volte in modo palese, altre in maniera implicita. Tuttavia, il primo esempio letterario di *bergtagnning* di cui si ha testimonianza è un componimento che ha origine in un contesto pre cristiano. Questo componimento si trova in un passaggio contenuto nel carme scaldico *Ynglingatal*, riportato nella *Ynglinga saga* di Snorri Sturluson³⁶. Snorri spiega che a essere imprigionato è re Sveigðir, uno dei primi sovrani di Svezia, che, succeduto a suo padre Fjolnir, fa voto di cercare Goðheimr (Terra degli dei) e di incontrare Odino. Per questo motivo re Sveigðir aveva vagato per il mondo, fino in Turchia, ma inutilmente. Una sera, dopo un banchetto presso Steinn (Pietra), nella Svezia orientale, il re vede un nano vicino a una roccia grande come una casa. Il nano lo invita a entrare per incontrare Odino; il re lo segue, entra nella roccia e non ne uscirà più.

En dagskjarr / Dúrnis niðja / salvorðuðr / Sveigði vélti, / þás í stein / hinn stórgeði / Dulsa konr / ept dvergi hljóp. / Ok salr bjartr / þeira Sókmímis / jotunbyggðr / við jofri gein. (Marold 2012: 10)³⁷

La composizione risale al IX secolo, un'epoca pagana (pur considerando che le fonti manoscritte sono state prodotte un contesto cristiano). Il fenomeno è narrato senza alcun intento morale o didascalico in questi versi attribuiti a Þjóðólfr da Hvinir, scaldo del re norvegese Ragnvald l'Altissimo, cugino di Harald Bellachioma.

Nel carme il re Sveigðir è ingannato da un nano, definito discendente di Dúrnir. Sebbene Dúrnir sia un nome presente nella lista dei giganti riportata da Snorri negli *Skáldskaparmáli*³⁸, in questo caso

egli [Guðmundur] era così caro a Dio come Snorri pensava che fosse, liberarlo da questo troll. E in quel momento una grande luce sembrò brillare su di lui, e in quel fulgore c'era un uomo che indossava un piviale, che teneva in mano un aspersorio con il quale spruzzò acqua su di lei, e la donna-troll svanì immediatamente come se fosse sprofondata nella terra'.

³³ L'incontro di personaggi, divini o umani, con rappresentanti di sesso opposto del mondo altro è stato analizzato da McKinnell (2005).

³⁴ Cfr. Skorzewska 2011: 94.

³⁵ Cfr. Ciklamini 2008: 1-2.

³⁶ Snorri Sturluson, trad. Finlay e Faulkes, 2011: 16.

³⁷ Trad.: 'E poi, per quanto / guardingo del giorno, / il guardiano della sala / dei figli di Dúrnir / illuse Sveigðir, / quando il magnanimo / nipote di Dusli / balzò nel macigno / seguendo il nano, / e la fulgida sala / di quelli di Sókmímir, / gremita di giganti, / ingoiò il principe' (Koch 1984: 79). In una traduzione più letterale: 'E il guardiano, timido alla luce del giorno, della sala dei discendenti di Dúrnir (il nano) ingannò Sveigðir quando la 'geniale' progenie di Dusli (Sveigðir) inseguì il nano nella roccia. E la luminosa sala piena di giganti di Sókmímir (gigante) e dei suoi seguaci si spalancò al principe'.

³⁸ Snorri Sturluson, ed. Faulkes 1998: 114.

è possibile che il nome Dúrnir stia in realtà per Durinn, il padre dei nani, così come riporta il *Dvergatal*, il catalogo dei nani contenuto nella *Völuspá* e nella *Gylfaginning*³⁹. Sia Dúrnir che Durinn hanno il significato di ‘porta’ o ‘guardiano della porta’. Questo personaggio teme la luce del giorno perché la luce solare, secondo il credo popolare, pietrifica i nani, che sono esseri notturni e sotterranei. Il riferimento a Sókmímir, probabile nome di un gigante, fa parte di una *kenning* in cui la «fulgida sala di quelli di Sókmímir» (*salr bjartr þeira Sókmímis*) indica la parte interna della pietra, che è descritta come una sala «gremita di giganti» (*jötunbyggðr*). L’ingresso all’interno della roccia, dunque, è un’immagine metaforica che indica il trapasso di re Sveigðir. In Scandinavia, dall’età del bronzo fino all’XI secolo, la pratica di sepoltura prevedeva la deposizione dei defunti in tumuli funerari dalle dimensioni pari a quelle di un piccolo colle⁴⁰; secondo questa lettura del carme, quindi, la sala «gremita di giganti» è parte di una *kenning* per il regno dei morti. In questo carme ci sono due tipologie di creature che rendono possibile il *bergtagnung*, e cioè giganti e nani. Si tratta in entrambi i casi di figure della mitologia nordica e allo stesso tempo di creature ctonie, legate tanto alla terra, alla roccia, quanto al regno dei morti.

Il *bergtagnung* di questo carme assume un valore simbolico, divenendo allegoria della morte, o meglio, del passaggio dal regno dei vivi al mondo dell’oltretomba. Come suggerisce D’Angelo (2019: 117), l’origine del *bergtagnung* può essere rintracciata proprio nel credo pagano secondo cui le montagne erano le dimore dei defunti, nonché luoghi di passaggio tra il mondo dei vivi e un mondo ultraterreno. Pertanto, anche nelle ballate e nei *sägner*, si può individuare questo significato originario (D’Angelo 2019: 106). Le ballate sul *bergtagnung* sono il racconto metaforico di un viaggio nel mondo altro attraverso la montagna (e questo viaggio può essere interpretato non solo come trapasso ma anche come passaggio rituale, per cui il *bergtagnung* si configura come archetipo dei riti di iniziazione che segnano il transito dalla pubertà all’età adulta)⁴¹. Le narrazioni dei *sägner*, d’altro canto, «potrebbero essere derivate da forme di culto anticamente tributate ai defunti»⁴².

4. Il *bergtagnung* e i troll

Come si può chiaramente dedurre dalla breve genealogia qui delineata, il *bergtagnung*, dalle testimonianze più antiche della poesia scaldica fino a quelle più recenti dei *sägner*, si presenta come un evento straordinario che si verifica attraverso l’intervento di una creatura sovrannaturale.

Nel carme scaldico sono chiaramente indicati come artefici i nani e i giganti, creature ctonie legate alla terra, all’oscurità e alla morte. Nella saga e nei *sägner* si fa riferimento ai troll, mentre nelle ballate non si esplicita l’essenza sovrannaturale degli artefici ma la si lascia intendere. La definizione di troll che si può dedurre da queste opere è, tuttavia, alquanto vaga e non corrisponde a una descrizione precisa. Similmente, anche nelle testimonianze letterarie norrene, nei carmi eddici come nelle saghe, si possono ricavare diverse indicazioni sulla figura del troll, ma non un’immagine netta e definita. La parola troll, e gli aggettivi da essa derivati, sono infatti sempre usati in maniera varia ed eterogenea, in riferimento a più creature⁴³.

³⁹ Cfr. rispettivamente Dronke (1997: 9-11); Snorri Sturluson, útg. Faulkes (2005 [1982]: 16-17). Nella *Hervarar saga* (Rafn 1829a) Durinn è il nano che forgia la spada magica Tyrfing con l’aiuto di Dvalin.

⁴⁰ In alcune aree del Nord Europa, dall’Età del bronzo fino all’Età vichinga i luoghi di sepoltura venivano coperti con tumuli. Si distinguono due tipi di tumuli, a seconda del materiale usato per la loro costruzione: tumuli in pietra (sv. *röse*), e tumuli in terra (sv. *hög*, il termine significa anche ‘collina’, ‘altura’); cfr. Müller-Wille (1993: 58).

⁴¹ D’Angelo (2019: 106-107).

⁴² D’Angelo (2019: 108).

⁴³ Cfr. Árman Jakobsson (2018: 34-35). Sulla figura del troll nella letteratura nordica (dall’epoca vichinga ai giorni nostri) cfr. Lindow (2014); uno studio sul soprannaturale nelle saghe medievali islandesi è in Árman Jakobsson (2017); sugli aspetti folklorici nelle *Íslendinga sögur* cfr. Sävborg (2018).

Il primo esempio di troll è in un componimento di Bragi Boddason (scaldo norvegese del X secolo) riportato negli *Skáldskaparmál* di Snorri Sturluson (ed. Faulkes 1998: 83-84). I versi oscuri del carme non descrivono aspetto o dimensioni del troll, ma ne chiariscono la funzione distruttrice (nel carme eddico della *Voluspá* è scritto che sarà il lupo Fenrir sotto forma di troll a ingoiare il sole e a dare inizio ai *Ragnarök*)⁴⁴ e la sua connessione con le forze ctonie. L'incontro tra Bragi e la donna-troll costituisce un paradigma narrativo che si ripresenterà in vario modo nelle forme letterarie che sono state prese in esame, e che vede al centro dell'azione un incontro minaccioso tra troll e umano in un luogo lontano dalle abitazioni umane, immerso nella natura più selvaggia, con l'umano che, in questo caso, non subisce danni.

Neanche le saghe ci consentono di risalire a una definizione univoca di troll. Quest'ultimo può infatti essere un qualsiasi essere vivente reso straordinario da qualche qualità particolare, come nel caso, per esempio, di animali generalmente mansueti e improvvisamente imbizzarriti; oppure un personaggio, umano o animale, dotato di magia o posto sotto l'influenza di un incantesimo, come nella *Hrólfs saga kraka* (Slay 1960: 100); o ancora un individuo che pur essendo all'interno della comunità possiede poteri o conoscenze magiche, come Geirríðr Þórólfsdóttir nella *Eyrbyggja saga* (Einar Ólafur Sveinsson e Matthías Þórðarson 1934: 171); o infine un non-morto, una sorta di *revenant*, creatura mostruosa generata dalla resurrezione di un cadavere attraverso arti magiche, come ad esempio Qgmundr nella *Orvar-Odds saga* (Rafn 1829b: 242-243).

In chiara continuità con la tradizione a esse antecedente, neppure le opere prese in esame in questo articolo forniscono un'immagine definita di troll: il troll della saga ha le sembianze di una donna (di una gigantessa) ed è un essere malvagio, dotato di grande forza, che cerca di ostacolare il compimento del servizio ecclesiastico; in alcuni *sägner* il troll è una figura chiaramente antropomorfa, in altri invece ha l'aspetto di un animale. Antropomorfo è infine il protagonista delle ballate che, sebbene non sia definito troll in maniera esplicita, può essere assimilato a tale figura⁴⁵.

Ciò che rende troll questi esseri, talora diversi tra loro, è l'appartenenza a un mondo soprannaturale, legato all'aspetto selvaggio e oscuro della natura, non controllabile né sottoposto ad alcuna regola umana o divina. I troll delle ballate e delle leggende popolari sono tali in virtù delle loro azioni che, sottratte a ogni tipo di controllo da parte dell'uomo, attraverso l'uso della magia, si rivelano quasi sempre perniciose.

La presenza di troll nei *sägner* o nelle *visor* è molto spesso funzionale a un intento didascalico. Queste narrazioni ammoniscono, in maniera più o meno esplicita, non solo ad attenersi ai precetti cristiani e alle norme del vivere comune, ma anche a non aspirare alla conoscenza del mondo che si estende al di fuori della comunità regolata dalle leggi umane e dai precetti della fede cristiana: la luce del giorno e il centro abitato sono dominio dell'uomo, la natura e l'oscurità pertengono al caos e al disordine.

5. Conclusioni

Il *bergtagning* è un'espressione del *folketro*, quell'insieme di credenze popolari che fanno parte della cultura collettiva di un popolo legato alle divinità ctonie pre cristiane del Nord, i giganti e i nani, abitatori delle montagne. Questi esseri sono i rappresentanti di un mondo soprannaturale, che

⁴⁴ Dronke (1997: 17).

⁴⁵ Secondo Katja Schulz, riportata in Lindow (2014: 23), nella tradizione norrena la parola troll è usata spesso come sinonimo della parola norrena *jötunn* 'gigante', che ad ogni modo designa un essere della mitologia e del folklore legato al sottosuolo. È interessante notare che nei *sägner*, espressione del *folketro*, i giganti appaiono come acerimi nemici della cristianità e della Chiesa, in continuità con il ruolo svolto dai giganti della mitologia norrena, in cui sono i principali antagonisti dell'ordine cosmico e nemici degli dei (cfr. Villani 2017: 198).

comprende la natura selvaggia (e quindi la montagna) e i suoi abitanti. Questi ultimi posseggono una forza oscura, magica, in grado di ammaliare, trarre in inganno e colpire mortalmente l'essere umano che vi si accosti incautamente. Anche la letteratura popolare si appropria di questo motivo, nelle *folkvisor*, genere della tradizione orale con una forte caratterizzazione morale. Il *bergtagnning* sopravvive nel *folktron*, di cui c'è traccia fino a tempi recenti nei *sägner*⁴⁶. Le creature ctonie presenti nelle narrazioni più antiche diventano entità malvagie e demoniache quando il *folktron* viene inglobato nel credo cristiano popolare, come è evidente nella *Saga di Guðmundur*. Queste creature acquisiscono in questo caso una connotazione religiosa, e il lato oscuro e selvaggio della natura diventa minaccioso e fatale per i protagonisti delle narrazioni perché rappresenta e incarna una realtà esterna alla comunità degli uomini e connotata dall'assenza di fede.

Le diverse espressioni che il *bergtagnning* assume di volta in volta dimostrano come uno stesso mito non solo sopravviva in contesti diversi e lontani del tempo, ma sia anche concepito con funzioni differenti e, inoltre, si presti a soluzioni interpretative lontane tra loro. Espressione, al tempo stesso, del legame con il territorio, il *bergtagnning* è una testimonianza del *continuum* culturale e antropologico del popolo nordico, e della fecondità narrativa ed epistemologica delle sue narrazioni tradizionali.

Riferimenti bibliografici

- Árman Jakobsson (2017), *The Troll Inside You: Paranormal Activity in the Medieval North*, punctum books, ebook.
- Árman Jakobsson (2018), 'Horror in the Medieval North: The Troll', in Corstorphine, Kevin; Kremmel, Laura R. (eds.), *The Palgrave Handbook to Horror Literature*, Cham, Palgrave Macmillan, 33-43.
- Benedictsson, Victoria; Lundegård, Axel Wilhelm (1890), *Den Bergtagna. En kärlekens tragedie*, Stockholm, Haeggström.
- Benedictsson, Victoria (2008), 'Den Bergtagna', in Witt-Bratström, Ebba (red.), *Victoria Benedictsson, Ord och Liv*, 1, Stockholm, Bokförlaget Atlantis, 99-142.
- Blom, Ådel Gjøstein; Bø, Olav (udg.) (1981), *Norske balladar i oppskrifter fra 1800-talet*, Oslo, Det Norske Samlaget.
- Chesnutt, Michael (1993), *Folklore*, in Pulsiano, Phillip; Wolf, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York, Routledge, 203-205.
- Ciklamini, Marlene (2008), 'Folklore and hagiography in Arngrímr's *Guðmundar saga Arasonar*', *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* XLIX, 1-18.
- Colbert, David; Isaacson, Lanae H.; Vésteinn Ólason; Bø, Olav; Jansson, Sven-Bertil (1993), *Ballads*, in Pulsiano, Phillip; Wolf, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York, Routledge, 29-34.
- D'Angelo, Francesco (2019), 'Nanum in petra persequitur nec redisse dicitur. Il motivo del *bergtagnning* tra poesia, letteratura e folklore', in Cancro, Teresa; De Paoli, Chiara; Roncen, Francesco; Russo, Valeria (a cura di), *Oralità e scrittura: i due volti delle parole. Atti del*

⁴⁶ Il tema, inoltre, è stato di grande ispirazione in diverse forme d'arte. Il motivo è stato nel 1867 rielaborato da Ibsen nel *Peer Gynt* (1908: 198-204) e quindi nella versione in musica di Grieg e nel balletto musicato da Hugo Alfvén. Dalla ballata, inoltre, è tratta l'opera lirica *Den Bergtagna*, messa in musica da Ivar Hallström, con libretto di Frans Hedberg (1874). Perfino la cultura di massa se ne è appropriata, come si evince dall'album degli Ulver, band metal norvegese, dal titolo *Bergtatt - Et Eeventyr i 5 Capitler* (1995). Una rilettura del mito, presentato in una prospettiva femminile, è offerta, in modi e tempi diversi, da due autrici svedesi, la prima vissuta nella seconda metà del XIX secolo, la seconda ancora in attività: Victoria Benedictsson (1890), nel dramma *Den Bergtagna* e nel racconto dal medesimo titolo (2008: 99-142); ed Eva Ström (1979), nella raccolta di poesie *Steinkind* (cfr. Iuliano 2020).

- Convegno internazionale, Università degli Studi di Padova (Padova, 11-12 gennaio 2018),*
Padova, Padova University Press, 103-119.
- Dégh, Linda; Vázsonyi, Andrew (1974), 'The Memorate and the Proto-Memorate', *The Journal of American Folklore* 87 (345), 225-239.
- Dronke, Ursula (ed.) (1997), *The Poetic Edda. Vol. 2, Mythological poems edited with translation, introduction and commentaries*, Oxford, Clarendon.
- Einar Ólafur Sveinsson; Matthías Þórðarson (útg.) (1935), *Eyrbyggja saga*, Íslensk fornrit IV, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag.
- Eliade, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harcourt, Brace & World.
- Geijer, Erik Gustaf; Afzelius, Arvid August (utg.) (1814), *Svenska folk-visor från forntiden*, I, första delen, Stockholm, Strinnholm och Häggström.
- Geijer, Erik Gustaf; Afzelius, Arvid August (utg.) (1816), *Svenska folk-visor från forntiden*, II, första delen, Stockholm, Häggström.
- Graves, Robert (1983), *I miti greci*, trad. it. Morpurgo, Elisa, Milano, Longanesi.
- Grundtvig, Sven (udg.) (1856), *Danmarks gamle folkeviser*, II, København, Samfundet til den Danske Literaturs Fremme.
- Guðbrandur Vigfússon, Jón Sigurðsson, Þorvaldur Bjarnarson, Eiríkur Jónsson (útg.) (1878), *Biskupa sögur*, 2, Kaupmannahöfn, Möller.
- Guerrieri, Anna Maria (2011), 'L'elmo della invisibilità: sulla identificazione di un elemento del meraviglioso germanico', in Lendinara, Patrizia; Raschellà, Fabrizio; Dallapiazza, Michael (a cura di), *Saggi in onore di Piergiuseppe Scardigli*, Bern, Peter Lang, 123-140.
- Hedberg, Frans (1874), *Den bergtagna. Romantisk opera i fem akter af Frans Hedberg. Musiken af Ivar Hallström*, Stockholm, Bonnier.
- Honko, Lauri (1964), 'Memorates and the Study of Folk Beliefs', *Journal of the Folklore Institute* 1 (1/2), 5-19.
- Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof (1863), *Wärend och wirdarne: ett försök i svensk ethnologi*, 1, Stockholm, Norstedt.
- Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof (utg. Bringeus, Nils-Arvid 1968), 'Folksägner från Värend', in *Kronobergsboken. Hyltén-Cavalliusföreningens årsbok 1968*, 39-128.
- Ibsen, Henrik (1908), *Peer Gynt*, in Id., *Samlede værker. Mindeudgave*, 2, Kristiania, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 163-304.
- Iuliano, Angela (2020), Bergtagning. *Il mito del rapimento della montagna nelle riscritture femminili di Victoria Benedictsson ed Eva Ström*, in Giordano, Carmela (a cura di), *Risonanze III. La memoria dei testi dal Medioevo a oggi*, Napoli, Liguori, 185-199.
- Jonsson, Bengt R.; Jersild, Margareta; Jansson, Sven-Bertil (utg.) (1983), *Sveriges Medeltida Ballader. Band 1: Naturmytisk visa*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- av Klintberg, Bengt (1972), *Svenska folksägner*, Stockholm, Norstedts.
- Koch, Ludovica (1984), *Gli scaldi. Poesia cortese di epoca vichinga*, Torino, Einaudi.
- Koch, Ludovica (ed. e trad.) (1987), *Beowulf*, Torino, Einaudi.
- Kvideland, Reimund; Sehmsdorf, Henning K. (eds.) (1988), *Scandinavian Folks Belief and Legend*, Oslo, Norwegian University Press.
- Kålund, Kristian (udg.) (1906-1911), *Sturlunga saga efter membranen Króksfjarðarbók, udfyldt efter Reykjarfjarðarbók*, 1, København, Gyldendal.
- Lindow, John (1978), *Swedish Legends and Folktales*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Lindow, John (1989), 'Continuity in Swedish Legends', *Scandinavian Studies*, 61 (4), 375-403.
- Lindow, John (2014), *Trolls. An Unnatural History*, Padstow, TJ International.

- Lundell, Johan August (utg.) (1881), ‘Förord’, in *Sagor, sägner, legender, äfventyr ock skildringar af folkets lefnadssätt* [specialutgåva], Svenska Landsmål ock Svenskt Folkliv, E, 3-7.
- Lundell, Johan August (utg.) (1937), *Sagor, sägner, legender, äventyr ock skildringar av folkets levnadssätt* [specialutgåva], Svenska Landsmål ock Svenskt Folkliv, H, 2, 113-224.
- Marold, Edith (ed.) (2012), *Pjóðólfr ór Hvini, Ynglingatal 2*, in Whaley, Diana (ed.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1*, Turnhout, Brepols, 10.
- McKinnel, John (2005), *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Woodbridge, D.S. Brewer.
- Müller-Wille, Michael (1993), *Burial Mounds and Burial Practices*, in Pulsiano, Phillip; Wolf, Kirsten (eds.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York, Routledge, 58-60.
- Olrik, Axel; Grüner-Nielsen, Hakon (udg.) (1966), *Danmarks gamle folkeviser*, VIII-IX, København, Gyldenska.
- Rafn, Carl Christian (útg.) (1829a), *Hervarar Saga*, in Id., *Fornaldar sögur Nordrlanda, I*, Kaupmannahöfn, Prentadar í Enni Poppsku prentsmidju, 409-512.
- Rafn, Carl Christian (útg.) (1829b), *Örvar-Odds saga*, in Id., *Fornaldar sögur Nordrlanda, II*, Kaupmannahöfn, Prentadar í Enni Poppsku prentsmidju, 143-254.
- Schjødt, Jens Peter (2012), ‘Wilderness, Liminality, and the Other in Old Norse Myth and Cosmology’, in Feldt, Laura (ed.), *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies and Ideas of Wild Nature*, Boston-Berlin, De Gruyter, 183-204.
- Skórzewska, Joanna A. (2011), *Constructing a Cult. The Life and Veneration of Gudmundr Arason (1161–1237) in the Icelandic Written Sources*, Leiden-Boston, Brill.
- Slay, Desmond (ed.) (1960), *Hrólfs saga kraka*, Editiones Arnamagnæanæ B I, Copenhagen, Munksgaard.
- Snorri Sturluson (ed. Faulkes, Anthony 1998), *Edda: Skáldskaparmál. 1, Introduction, Text and Notes*, London, Viking Society for Northern Research, University College.
- Snorri Sturluson (ed. Faulkes, Anthony 2005 [1982]), *Edda: prologue and Gylfaginning*, London, Viking Society for Northern Research.
- Snorri Sturluson (trans. Finlay, Alison; Faulkes, Anthony 2011), *Heimskringla*. 1, London, Viking Society for Northern Research, University College London.
- Stefán Karlsson (útg.) (1983), *Guðmundar sögur biskups I. Ævi Guðmundar biskups Guðmundar saga A*, Kaupmannahöfn, Reitzel.
- Stefán Karlsson; Magnús Hauksson (útg.) (2018), *Guðmundar sögur biskups: Guðmundar saga B*, Kaupmannahöfn, Museum Tusculanum Press.
- Ström, Eva (1979), *Steinkind*, Stockholm, Alba.
- von Sydow, Carl Wilhelm (1934), *Kategorien der Prosa-Volkdichtung*, in Seemann, Erich; Schewe, Harry (Hrsg.), *Volkskundliche Gaben, John Meier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 253-268.
- Sävborg, Daniel (2016), ‘Are the Trolls Supernatural? Some Remarks on the Terminology for Strange Beings in Old Norse Literature’, *AION Sezione germanica* 26 (1-2), 119-129.
- Sävborg, Daniel (2018), ‘The Icelander and the Trolls: The Importance of Place’, in Valk, Ülo; Sävborg, Daniel (eds.), *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, Helsinki, Finnish Literature Society/ SKS (Studia Fennica Folkloristica 23), 194-205.
- Villani, Bruno (2017), ‘Nature and the Other between *Folktro* and *Asa tro*’, *AION Sezione germanica* 27 (1-2), 181-204.
- Wigström, Eva (utg.) (1881), *Folkdiktning: visor, folkstro, sägner, och en svartkonstbok*, Göteborg, Hedlund.
- Åström, Elis (1962), *Folkstro och folkliv i Östergötland*, Uppsala, Lundequistska Bokh.

Angela Iuliano
Università di Napoli «L'Orientale» (Italy)
aiuliano@unior.it