

Santi, draghi e streghe in un territorio liminare. Il culto micaelico in area sabina

CARMELO RUSSO

Riassunto

Obiettivo di questo contributo è l'analisi dei processi di riplasmazione di alcuni elementi simbolici connessi con il culto micaelico della grotta-santuario del Monte Tancia, in provincia di Rieti. Si tratta di moduli narrativi che si originano dalla memorabile lotta tra un drago e l'arcangelo Michele che evidenziano mutazioni, risemantizzazioni, persistenze e connessioni con un passato più remoto, rivisitato nella contemporaneità. L'articolo prende le mosse da un lavoro etnografico di campo svolto nell'estate del 2016. Sono stati realizzati interviste e incontri informali con alcuni abitanti di Poggio Mirteto, Roccantica, Catino, Poggio Catino e Montopoli di Sabina. Le fonti orali raccolte sono state successivamente comparate con quelle scritte, sia di produzione accademica, sia ascrivibili ad autori locali, tra cui quelle di stampo religioso, particolarmente utili per evidenziare interpretazioni e riplasmazioni emiche del tema indagato.

Parole chiave: culto micaelico, fonti orali, conflitti, identità territoriali.

Saints, dragons and witches in liminal territory. The cult of Saint Michael in the Sabine area

This contribution aims to analyze the processes of reshaping of some symbolic elements connected with the micaelic cult of the cave-sanctuary of Mount Tancia, in the province of Rieti. These are narrative forms that originate from the mythical struggle between a dragon and the archangel Michael that highlight mutations, resemantizations, persistences and connections with a distant past, revisited in the contemporaneity. The essay is based on an ethnographic fieldwork done in the summer of 2016. Interviews and informal meetings were carried out with some inha-

bitants of Poggio Mirteto, Roccantica, Catino, Poggio Catino and Montopoli di Sabina. The oral sources collected were subsequently compared with written sources, both of academic production and ascribable to local authors, which were particularly useful to highlight interpretations and emic re-plasmations of the subject under investigation.

Keywords: cult of Saint Michael, oral sources, conflicts, territorial identities.

Obiettivo di questo contributo è l'analisi dei processi di riplasmazione di alcuni elementi simbolici connessi con il culto micaelico della grotta-sanuario del Monte Tancia, in provincia di Rieti. Si tratta di moduli narrativi – che si originano dalla memorabile lotta tra un drago e l'arcangelo Michele – sedimentati nella tradizione orale presso alcune aree del territorio, evidenziando mutazioni, risemantizzazioni, persistenze e connessioni con un passato più remoto, rivisitato nella contemporaneità.

Il saggio prende le mosse da un breve lavoro etnografico di campo svolto nell'estate del 2016 durante il quale sono stati realizzati interviste e incontri informali con alcuni abitanti di Poggio Mirteto, Roccantica, Catino, Poggio Catino e Montopoli di Sabina¹, centri fortemente interessati dal culto della grotta micaelica assieme a Monte San Giovanni in Sabina, Casperia, Montenero Sabino, Salisano, Bocchignano. Le fonti orali raccolte sono state successivamente comparate con quelle scritte, sia di produzione accademica (Mara 1960, 1962; Longo 2008; Carnevale 2010; Canella 2010, 2013; Canella & Longo 2014; Canella, Saggioro 2016; Carnevale & Patti 2017), sia ascrivibili ad autori locali: due contributi di stampo religioso (Cristiano 1963, 1989), una pubblicazione collettanea descrittiva del territorio (D'Achille, Ferri & Iazeolla 1985), alcuni volumi divulgativi che trattano di particolari aspetti storici o "folklorici" (Tozzi 1990; Adorasio

¹ Mi sono recato nelle località indicate tra il 5 luglio e il 28 agosto del 2016. Nella gran parte delle giornate sono stato accompagnato da un informatore, Natale di Poggio Mirteto, insegnante di materie letterarie in pensione, che mi ha introdotto presso alcune persone e condotto nei diversi luoghi con la sua automobile. Mi ha fornito alcuni appunti personali e alcune pubblicazioni di diffusione locale. Ho registrato 15 interviste semi-strutturate, condotte con l'ausilio di un temario appositamente predisposto, realizzate con testimoni di età compresa tra 25 e 90 anni, 7 donne e 8 uomini. Ho raccolto diverse opinioni tramite conversazioni informali, avvicinando persone per strada o in luoghi pubblici (aree verdi e bar), spesso facilitato dal fatto che conoscessero Natale.

2005; Trovato 2014; Di Sivo 2015). Queste fonti si sono rivelate particolarmente utili per evidenziare interpretazioni emiche del tema indagato.

Sacralità di un territorio liminare

Il culto micaelico è attestato in Sabina sin dal V secolo, quando al VII miglio della via *Salaria Nova*, arteria di diffusione della venerazione dell'arcangelo nel territorio circostante, era già segnalato uno dei santuari tra i più antichi d'Italia a lui dedicati. Per il suo carattere duplice di sito "naturale" e ierofanico, la grotta di San Michele al Monte Tancia si propone come luogo che al tempo stesso enfatizza e rende immanente l'immaterialità sacrale (Carnevale 2010: 268; Canella & Longo 2014: 241): la leggenda di fondazione – divenuta un mezzo per cui identità territoriale e memoria storica vengono perpetrate, rivivificate, riprodotte (Halbwachs 1925; Fabietti & Matera 1999; Candau 2002) – narra di un drago che viveva nella grotta e terrorizzava gli abitanti con il suo *mortiferus flatus*. Silvestro, vescovo di Roma sfuggito alle persecuzioni anticristiane e rifugiatosi sul prospiciente Monte Soratte, scorgeva da lì la lotta tra il drago e l'arcangelo Michele, che alcune fonti orali tra quelle che abbiamo indagato vorrebbero chiamato in soccorso dal papa stesso. In seguito alla vittoria di Michele, con cui il drago venne scacciato in un anatro interno della grotta, Silvestro si recò sul Tancia per sancire la dedicazione della grotta all'arcangelo (Canella & Longo 2014: 237; Canella, Carnevale & Patti 2017: 257).

Il ruolo di papa Silvestro nella leggenda di fondazione colloca Michele in un territorio fortemente intessuto di una cristianità che si innesta, non a caso, su culti precristiani, intronizzando il santo in quella stessa grotta che secondo alcuni studiosi era dedicata in precedenza alla dea sabina Vacuna (Mara 1960, 1962; Saggiaro 2016). Nello stesso snodo territoriale, al papa verranno consacrati un monastero sito a 300 metri dalla grotta del Tancia (di cui oggi restano poche tracce perimetrali) e una chiesetta ancora esistente presso Poggio Catino. Silvestro e Michele sono annoverabili a tutt'oggi tra i santi maggiormente venerati: «in tutti i paesi della Sabina [...] non c'è parrocchia che non abbia una chiesa o almeno un altare dedicato all'Arcangelo» (Cristiano 1963: 8), la cui presenza è altresì rafforzata e resa materica dall'impronta sacra nota come "pietra pedogna", l'orma lasciata da Michele nel suo balzo dalla grotta del Gargano alla Sabina.

Il fascino sacrale che circonda la grotta si riconnette soprattutto al carattere di liminarità che da secoli connota il suo contesto quale luogo im-

pervio e di difficile accesso, situato in una zona di confine: il Tancia separa il bacino del Tevere da quello del Velino, contempla elementi del paesaggio intensamente sacrali, quali l'altura, il bosco, l'acqua, la grotta; l'antro stesso è segnato da forze ctonie che si prolungano nelle fattezze mostruose e nell'implicita natura inferica del drago (Faranda 2009: 20). Il Soratte era noto a sua volta come "montagna sacra" dotata di cavità carsiche in cui si riparavano i cristiani romani per sfuggire alle persecuzioni, e come luogo liminare: «si situava al confine fra il territorio dei Falisci e dei Capenati, e quindi alla confluenza dei territori sabino, falisco, etrusco e latino» (Canello & Longo 2014: 244). La "promiscuità etnica", intesa come coesistenza di gruppi che si percepiscono tra loro diversi, è ricorrente nei luoghi consacrati a divinità o entità religiose ambivalenti e onfaliche: nella transizione al cristianesimo essi conservano il proprio carattere sacro (Faranda 2009: 19), e tuttavia necessitano di una domesticazione dello spazio, di un riadattamento cerimoniale che si prolunga nel controllo indiretto delle aree limitrofe sedentarizzate (Alimenti 1986: 137-138).

Il limine si declina altresì nell'ambito politico. La grotta-santuario era posizionata lungo la linea di demarcazione tra Rieti e l'abbazia di Santa Maria di Farfa, confine tra due entità politiche in rivalità. Tale collocazione la abilitava a strumento di gestione delle risorse religiose, amministrative, commerciali ed economiche, tra cui ingenti offerte, donazioni e introiti dovuti ai pellegrinaggi e il situarsi sulla via di comunicazione tra Roma e il Ducato di Spoleto (Longo 2008: 201). Ottenutane la concessione nel 774, i monaci farfensi posero la grotta al centro di una serie di *castra* che funzionavano da sistema di controllo e difesa del territorio. La sede vescovile sabina rivendicava a sua volta il possesso della grotta. A metà del XI secolo il vescovo della diocesi reatina Giovanni e l'abate di Farfa Berardo I si fronteggiarono in guerra. Giovanni fece sottrarre le reliquie dell'antro, distruggendo l'altare (Ivi: 202). Successivamente propose all'abate farfense la gestione condivisa del santuario per mezzo di due ministri, uno dell'abbazia e l'altro del vescovado. Era la leggenda di fondazione a giocare un ruolo decisivo: in quanto rappresentante della sede romana, il papa era unica autorità preposta alla consacrazione degli altari. Tuttavia l'abbazia di Farfa aveva ottenuto attorno al 1050 dal pontefice i privilegi di esenzione, tra i quali rientrava la possibilità di nominare un proprio vescovo per la consacrazione degli altari delle chiese abbaziali. La giustificazione delle pretese vescovili circa la fondazione del culto micaelico è riconducibile proprio al secolo XI, quando il mito fondativo, che per la presenza del

papa Silvestro si faceva risalire al secolo IV, andava strutturandosi e rafforzandosi (Ivi: 204-208).

La processione e il pellegrinaggio

Se liminarità e lotte politiche hanno contraddistinto per secoli il territorio circostante la grotta, è di un certo interesse constatare come l'antica rivalità tra vescovado reatino e abbazia farfense sembri protrarsi nella contemporaneità: sino agli anni Settanta del secolo XX durante la festa di San Michele dell'8 maggio coesistevano la processione ufficiale, gestita ancora oggi dalla parrocchia di San Giovanni Evangelista di Monte San Giovanni, e un pellegrinaggio informale costituito da gruppi di credenti provenienti da numerosi centri abitati situati a occidente del valico del Tancia. L'afferenza geografica giustappone questi territori – identificabili idealmente con l'abbazia di Farfa² – alla posizione di Monte San Giovanni, che si trova a est della grotta e a 20 km da Rieti, e rimanda a un immaginario di antagonismo nel quale i partecipanti al pellegrinaggio si autorappresentano come i fautori di una manifestazione subalterna rispetto alla processione, venata da sentimenti di rivalse e toni polemici verso Monte San Giovanni e le gerarchie ecclesiastiche. Nonostante il territorio attorno alla grotta sia di piccole estensioni, la separazione tra la parte orientale e quella occidentale viene rimarcata con nettezza dalle testimonianze. Un caso emblematico è quello di Roccantica e Monte San Giovanni. I due centri distano in linea d'aria 10 km, ma le alture li rendono accessibili solo attraverso due vie carrozzabili, ciascuna di circa 40 km. Gli impedimenti fisici vengono enfatizzati dagli abitanti di centri come Roccantica, Catino, Poggio Catino, i quali percepiscono Monte San Giovanni come un luogo estraneo: «Noi con Monte San Giovanni proprio zero, perché è più della zona reatina. 'Ste montagne ci dividono, veramente»³; «Monte San Giovanni è un terreno straniero»⁴.

La separazione territoriale si sovrappone e sembra riprodurre quella tra i gruppi di credenti. In quanto messa in atto dal “popolo”, dai poveri, la “processione alternativa” viene definita come spontanea, “vera”, democra-

² Tra i paesi della processione non ufficiale il più distante dall'abbazia di Farfa è Roccantica, lontano circa 22 km.

³ Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016. I nomi richiamati sono tutti di fantasia.

⁴ Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

tica e come un evento che contrasta «l'ufficialità pomposa e bigotta, [...] lo sfarzo dei ricchi»⁵ della processione che parte da Monte San Giovanni, gerarchizzata perché «comandata da un prete»⁶. La subalternità del pellegrinaggio lo legittimerebbe rispetto alla processione perché ricalcherebbe un tratto “tipico” dell'arcangelo del Tancia: «Questo è un San Michele de serie B, ecco, diciamo, per capirce. Perché non è quello de serie A, quello del Gargano, che fu addirittura osannato, riverito dai longobardi»⁷.

Nel passato Roccantica ha rivendicato la proprietà della grotta, adducendo per metonimia l'appartenenza di San Michele alla propria “comunità” e la gestione della processione:

Litigaveno! Quelli de [Monte] San Giovanni dicevano: “San Michele è 'u nustru!” Quelli de Roccantica dicevano: “No, San Michele è 'u nustru!” Proprio litiga'-litiga! [...] Che bei tempi! E poi loro cantaveno! [*ride*] “San Michele è 'u nostro e nun è 'u vostro! San Michele è 'u nostro e nun è 'u vostro!” [*cantando*] Volevano litiga'!⁸

Alcune testimonianze situano in tempi recenti l'impadronirsi da parte di Monte San Giovanni della processione, riferendosi alla figura mitizzata di «un parroco di Roccantica venuto nel '50 [del secolo XX]»⁹. Questi avrebbe incoraggiato i roccolani a riaffermare i propri diritti sulla grotta. «E allora in quel periodo era che noi de Roccantica dicevamo: “San Michele è nostro, non è loro”. Poi dopo parecchi anni è successo che Monte San Giovanni se n'è appropriato. Infatti hanno aggiustato, hanno fatto il percorso»¹⁰.

Come Roccantica, anche gli abitanti di Catino rivendicano l'antico possesso del santuario, per via della famiglia aristocratica dei Capizucchi: «La grotta di San Michele faceva parte del feudo di Catino. [Quelli di Monte San Giovanni] si so' comprati il Tancia, tutta la zona, nel... 1620, 1618. Così, insomma, Capizucchi, che aveva proprietà di questo feudo, l'ha venduto a Monte San Giovanni in Sabina»¹¹.

⁵ Mario, uomo, circa 65 anni, Catino, 15 luglio 2016.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

⁸ Angela, donna, circa 80 anni, Roccantica, 25 luglio 2016.

⁹ Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016. Renato è pensionato, ex

Il pellegrinaggio non ufficiale viene raccontato, come già detto, quale moto spontaneo capace di contrapporsi alla processione “ingessata”. Le fonti orali ne rivendicano la partecipazione gioiosa che oltrepassava i confini religiosi e si proponeva come momento conviviale imperniato sulla socialità. Gruppi di credenti partivano dai rispettivi paesi anche per ragioni di socializzazione, dai centri situati a ovest del Tancia «ci andavamo tanti, tanti»¹². Molti – circa un centinaio dalla sola Roccantica – si dirigevano verso la grotta a piedi o con cavalli e asini per i sentieri lungo il fosso Galantina. «Si faceva la preghiera, si faceva la processione e poi si mangiava. C’era chi portava la porchetta, chi portava il cocomero. Anche adesso lo fanno»¹³. «Allora c’erano i fazzoletti a quadri rossi, verdi, azzurri. Se metteva il pane, ’e cose de maiale: mi’ padre ammazza il maiale, te portavi un po’ de lonza, de salsicce. E un fiaschetto de vino»¹⁴. Le testimonianze evidenziano l’importanza della condivisione di cibo e bevande per segnalare il clima di socialità. La discussa categoria della *communitas*, secondo la quale i partecipanti alla festa darebbero vita a uno stato di liminarietà, a un ordine temporaneo in cui le regole della quotidianità sarebbero sospese e rovesciate (Turner 2001), si fonde con il tema del “noi” festivo, del ritmo che si propaga tra i partecipanti (Apolito 2014: 184).

Già le riflessioni di Durkheim (1963) evidenziavano il ruolo sociale dei rituali festivi religiosi: il fervore della devozione, il riconoscersi in un complesso di valori, il desiderio di convivialità rafforzano la consapevolezza comunitaria e il sentimento di coesione. La riunione fisica dei membri in uno stesso luogo – la grotta, le aree verdi in cui si pranzava e si ballava – rappresentava occasione per percepirsi parte di una moltitudine cui si è accomunati da pratiche e ideali. Elementi che consolidano il “senso del noi” e ribadiscono i confini di un certo gruppo sociale, delimitando chi è “dentro” – i paesi a ovest del Tancia – e chi “fuori” – i partecipanti alla processione ufficiale di Monte San Giovanni. La percezione di essere parte di un grande insieme, un ampliamento dell’io, si alimentava dalla parallela individuazione di coloro che restavano all’esterno.

dipendente di una azienda pubblica. È considerato lo “storico” di Catino, anche per aver collaborato, negli anni Ottanta e Novanta, con le cattedre di Storia del pensiero sociologico e Istituzioni di sociologia presso Sapienza Università di Roma.

¹² Beatrice, donna, circa 85 anni, Catino, 27 luglio 2016.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ugo, uomo, circa 80 anni, Roccantica, 05 agosto 2016.

L'altro con cui si condividevano la fatica della camminata, il pasto, il ballo non era più un estraneo e il contatto fisico non più barriera (Apolito 2014: 184-185). Nella memoria, la gestione della processione quale pertinenza della parrocchia di Monte San Giovanni, le asimmetrie di potere in favore dei sangiovesi lasciano il posto alla gioia spontanea della festa dei pellegrini, raccontata in alcune testimonianze come espressione di un primario desiderio di socialità in cui la questione religiosa viene sottaciuta o sottomessa al divertimento: «Altro che messa, annavano a balla! Chi sonava coll'organetto, e fisarmoniche piccole e quelle più grandi. Era bello»¹⁵.

Per i ragazzi il pellegrinaggio rappresentava occasione per conoscere ragazze dei paesi limitrofi: «Da Roccantica partivamo tutti, perché ce stavano quelli che venivano da Monte San Giovanni, tutte ragazzette. Andavamo là con la macchinetta fotografica. Poi magari nella macchinetta non c'avevamo nemmeno il rullino, ce serviva per avvicinare le ragazzette: "te posso fa 'na foto?"»¹⁶. Soprattutto per i più giovani, l'interesse a intessere rapporti sociali stemperava facilmente le rivalità. Come spesso accade, l'impermeabilità dei confini era una costruzione retorica che non teneva conto delle tante diverse forme di scambio e relazioni.

Oggi il pellegrinaggio informale è del tutto scomparso. La processione non si tiene più nel giorno dell'8 maggio ma nella prima domenica del mese, in accordo con un noto processo di adeguamento delle festività religiose a giorni non lavorativi.

'U reggu: serpente, drago o demonio?

«Lassù sul Tancia [...] si avverte con molta precisione che la nostra religione è lotta, è contrasto, è guerra» (Cristiano 1963: 7), scriveva nel 1963 Don Carmelo Cristiano, parroco di Montopoli. La lotta richiamata è quella tra l'arcangelo e il drago, tra bene e male, tra cattolicesimo e paganesimo, tra "retta via" e tentazioni demoniache. La lotta si propone come filo conduttore, trovando una corrispondenza nella devozione – lotta tra credenti, tra territori, tra credenti e gerarchie ecclesiastiche –, tra narrazioni storiche che rivendicano la proprietà esclusiva dei luoghi sacri di territori limitrofi.

La popolarità di San Michele e di papa Silvestro è strettamente connessa nella memoria storica e nella cultura popolare con un'ambivalente

¹⁵ Giuseppina, donna, circa 80 anni, Catino, 15 luglio 2016.

¹⁶ Ugo, uomo, circa 80 anni, Roccantica, 5 agosto 2016.

considerazione per il drago-demonio. Il drago è largamente presente nelle tradizioni sabine. La fondazione mitica dell'abbazia di Farfa poggia sull'uccisione nel secolo V del dragone di Santa Maria in Torano che si diceva infestasse la zona da parte di San Lorenzo Siro, il quale avrebbe acquistato il terreno per l'abbazia stabilendovi la propria residenza (Cristiano 1989; Canella & Longo 2014: 244). Al III secolo si fa risalire la leggenda di Santa Vittoria che cristianizzò il *municipium* di Trebula (attuale Monteleone Sabino): nella zona «c'era un orribile drago annidato in una grotta che seminava morte e terrore. Vittoria riuscì a cacciarlo via con la forza della fede, e per questo la popolazione [...] si convertì in massa»¹⁷. Lo stesso Silvestro non si limitò a imbattersi nel drago del Tancia: dopo aver convertito Costantino dovette sigillare la bocca a un drago di Roma, che in seguito alla cristianizzazione dell'imperatore non riceveva più nutrimento dalle vestali e morì in seguito all'intervento del papa (Canella 2013: 244-245).

Potremmo ipotizzare che il drago del Tancia si sia contraddistinto nei secoli proprio per la sua potenzialità polisemica: simbolo di culti precristiani da sostituire, demonio, mostro, serpente, elemento folklorico e – come si vedrà nel paragrafo successivo – perfino grimaldello per ribaltare i pregiudizi. A differenza di altre figure mostruose demoniache, tra cui i draghi citati poc'anzi, quello del Tancia non viene ucciso, ma costretto a ritirarsi nelle profondità della grotta (Ivi: 243-244). Continua a vivere anche dopo la vittoria di San Michele, persistendo nell'immaginario collettivo, soprattutto contadino. Se nel lessico cristianizzato il drago rimanda al diavolo, in quello locale rivive in una modalità narrativa fortemente “immanente”, secondo una morfologia specifica, prevalentemente associata dagli abitanti alla pericolosità del serpente.

La configurazione immaginaria del serpente-drago muta a seconda della morfologia del territorio, di come i racconti sono stati tramandati, di personali inclinazioni ed esperienze vissute che si riconnettono a figure mitiche. D'altra parte, lo stesso serpente è notoriamente animale inferico, simbolo del peccato originale, dell'ambiguità, in bilico tra aldiquà e aldidà, tra vita e morte, per il suo strisciare sul suolo, elemento separatore tra ciò che è sopra, fuori, visibile, e ciò che è sotto, in un “dentro” sconosciuto, invisibile e inaccessibile.

¹⁷ Chiesa Romanica di Santa Vittoria XII sec. - Monteleone Sabino, portale istituzionale del Comune di Monteleone Sabino, <<http://www.comune.monteleonesabino.ri.it/c057041/zf/index.php/servizi-aggiuntivi/index/index/idtesto/13>>, [12/11/2019].

Il serpente rappresenta il punto di partenza della leggenda più nota tra le campagne sabine: quella de 'u regu (o 'u regulu)¹⁸, essere mostruoso che ha origine dal maldestro tentativo dei contadini di ucciderlo tagliandolo in due con un colpo di zappa. L'animale non muore, ma, trovato riparo in un anfratto, cova odio per la violenza subita e incorre in una trasformazione mostruosa:

li dove è avvenuto il taglio la carne viva si rimargina producendo quella che viene chiamata *l'ingommatura*; al posto della coda, nasce una piccola escrescenza simile a un capezzolo di mammella umana; inoltre ai lati della testa si formano le orecchie. Infine, quando su tutta la lunghezza del dorso compare una cresta frastagliata è segno che il rettile ha concluso la sua trasformazione ed egli non è più un serpente, è diventato "U Regu" (Trovato 2014: 197).

La sommaria descrizione avvicina le sembianze de 'u regu a quelle del drago. 'U regu tornerà a perseguire l'autore della violenza, i suoi parenti e i discendenti (sino a un certo numero di generazioni che i testimoni individuano in modo variabile, da tre a sette), come una maledizione¹⁹. Le fonti orali concordano su una particolare tabuizzazione del nome: 'u regu non va mai nominato, pena la rivalsa da parte dell'essere mostruoso, stimolato a essere attirato presso la dimora di colui che ha proferito il nome proibito. Occorre parlarne dicendo "issu", ovvero "egli", "lui". Alcune testimonianze assicurano che il solo avvistamento involontario condurrebbe a una morte sicura, per cui è necessario distogliere lo sguardo se si nota l'erba muoversi²⁰.

Il pericolo maggiore si ha durante l'allattamento, quando 'u regu approfitterebbe del torpore della madre per suggerire latte materno e offrire al neonato la propria escrescenza caudale. L'allattamento rappresenta una

¹⁸ Circa l'etimologia, alcune fonti scritte affermano che *regu* o *regulu* indicherebbe "il re" in una forma *vezzeggiativa* dialettale, che potrebbe essere tradotta come "il reuccio" (Trovato 2014: 197). Testimonianze orali considerano l'origine del nome nell'attributo "regolatore", inteso come colui che riequilibra le ingiustizie, poiché ingiusto sarebbe il colpo inferto al serpente. Lo "storico" di Catino, Renato, accenna a una derivazione de 'u regu dal basilisco, creatura che definisce come «piccolo re dei serpenti, figura mitologica di origine greca e mediterranea».

¹⁹ Nino, uomo, circa 60 anni, Poggio Catino, 21 luglio 2016.

²⁰ Olga, donna, circa 50 anni, Roccantica, 23 luglio 2016. È di un certo interesse osservare una analogia "rovesciata" tra lo sguardo rivolto a 'u regu dagli avvistatori e quello del basilisco, citato in nota 18, che avrebbe la capacità di uccidere o pietrificare per mezzo del proprio sguardo (Borniotto 2011).

fase della vita umana ben nota agli antropologi. Celebri sono i contributi in *Sud e magia* di Ernesto De Martino nel contesto contadino lucano della metà del secolo XX, con le leggende e i riti protettivi inerenti l'ingorgo mammario (De Martino 2013: 55-63). Nel caso de 'u regu, il neonato che sugge il veleno introdotto in sostituzione del latte materno crescerà con complicazioni fisiche – gracilità e debolezza che possono presagire una morte prematura –, ma soprattutto psichiche, sviluppando una personalità dai caratteri negativi che lo farà diventare un adulto stizzoso e meschino, procurandosi odio e disprezzo da parte della comunità. Questi difetti sono suggellati da espressioni dialettali quali: «che t'allattau 'u regu?», «t'ha baciato 'u regu?», «hai visto 'u regu?»²¹.

Vittime de 'u regu sarebbero anche gli animali. Il serpente mostruoso si avventerebbe sulle mammelle delle vacche o delle pecore per svuotarle, sia perché si alimenta di latte che per colpire i contadini tramite i loro animali. Inietterebbe un liquido velenoso che farebbe prima avvizzire le mammelle, poi condurrebbe ovini e bovini alla morte.

Questi brevi cenni rappresentano i caratteri comuni de 'u regu sabino, che si declina secondo alcune varianti specifiche, eppure in sorprendente continuità con altri contesti folklorici (esemplari, a questo proposito, le convergenze con il contesto eoliano, cfr. Maffei 1995). A Poggio Catino 'u regu è ricoperto di squame, con orecchie come ali. A Catino ci viene raccontato come «più simile a una volpe che a un serpente: con le zampe, con il corpo ricoperto di peli, una testa spaventosa, con i baffi»²². Alcuni testimoni ne sottolineano gli occhi iniettati di fuoco²³. Così a Catino il serpente tende a perdere quasi completamente le sue caratteristiche somatiche, tanto da fondersi con la leggenda di un cane bianco che attraversava “il ponticello” (che separa Catino da Poggio Catino) trascinando una catena della quale in passato nelle ore notturne si udiva il rumore dello scotimento²⁴.

U regu sarebbe strettamente legato a Catino, perché vivrebbe proprio nel catino, la conca naturale dalla quale il centro abitato mutua il nome e nel quale un'altra leggenda vorrebbe sprofondata l'antico paese originario (il catino è chiamato anche “*sprofonnu*”). Nonostante il radicamento de 'u

²¹ Donato, uomo, circa 90 anni, Montopoli di Sabina, 19 luglio 2016.

²² Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016.

²³ Zaccaria, uomo, circa 40 anni, Catino, 18 luglio 2016.

²⁴ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

regu nella cultura popolare locale – ancora è utilizzato come «spauracchio per i bambini»²⁵ da parte degli adulti – molti interlocutori mostrano la leggenda come in pieno declino. Alla domanda circa la “reale” esistenza de *'u regu* tutti palesano certezza assoluta che si tratti solo di un racconto fantasioso. Questo atteggiamento si è palesato come una spia del fenomeno opposto: in forme nascoste, ambivalenti, tra inconsapevolezza e ammiccamenti scherzosi, *'u regu* sopravvive in molte espressioni.

Un anziano testimone di Roccantica afferma che *'u regu* non era un mostro “legendario” ma solo un particolare serpente, la rospara, nota «perché addirittura può succhiare la mammella della donna»²⁶.

La tendenza della serpe ad attaccarsi al seno femminile viene destituita dei tratti extra-reali e integrata tra i comportamenti possibili di un “vero” serpente. Si tratta, secondo un'anziana donna di Catino, di una possibilità ricorrente:

Se diceva tante volte che c'era 'na donna che allattava, gli è annata vicino un serpente, pe' bevese il latte. Perché dice che il serpe è attirato assai dal latte, anche il latte materno. Però so' tutte cose pe' sentito dire... Sentivo che dicevano che, quando 'e signore allattavano... 'Na volta 'contavano, ma non ce credo, che questa signora stava a dormi', s'è sentita un coso, era questo serpente che stava a succhia' il latte! Ma mo se è vero o se non è vero...²⁷

Un'altra donna di Poggio Catino riferisce un episodio della fine degli anni Novanta. Una sua conoscente, Stefania, «quando doveva ji a mangià, je veniva un gran sonno: un sonno proprio da murire»²⁸. Stefania aveva una figlia, Vittoria, che intanto allattava al seno, nonostante il torpore. «Invece che faceva de ciuccià Vittoria, un serpe gli s'attaccava! Essa tutt'insieme s'è svegliata: s'è visto 'stu serpe: gli strilli! Quello che ha fatto? S'è scappato è s'è schiaffato sotto 'a fontana, n'do se lavava»²⁹. La testimone ribadisce una ritualità con cadenza quotidiana: arrivata l'ora di pranzo, «come un presentimento: s'addormiva, e 'sta pupetta, invece s'addormiva lo stesso e 'u capezzolo lu lasciava e s'attaccava il serpente. Era bianco come 'u latte»³⁰.

²⁵ Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016.

²⁶ Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

²⁷ Beatrice, donna, circa 85 anni, Catino, 27 luglio 2016.

²⁸ Teresa, donna, circa 75 anni, Poggio Catino, 28 luglio 2016.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

Proprio come nella leggenda de 'u regu, il serpente si attaccherebbe al seno materno, e anche alle mammelle delle vacche: «E allora a un certo momento queste mucche cominciavano a smorghetta' [muggire], a fa'. Allora mi' zio faceva: "Che c'avranno queste vacche? Che c'avranno queste vacche?" E allora s'è messo de guardia: era un serpe che se metteva là sotto e poi annava a succhia' il latte alle mammelle»³¹.

Alcune testimonianze sottolineano la ferocia dei serpenti, capaci di uccidere animali da compagnia provocando crisi di disperazione nelle persone:

A Carletto una gatta gliel'ha fatta secca! Come piangeva!³²

Cecco teneva 'na canetta, la canetta stava in quel cancelletto [*indica una piccola recinzione*]. Quando la so' andata a vede', la canetta colla bava alla bocca! Dice: "Beh, gli ha pizzicato un serpe, ed è scappato. Gli ha pizzicato sotto la pianta dei piedi". Scappava sangue. Per dieci minuti, il sangue non se fermava!»³³

Il serpente che ama nutrirsi di latte si riverbera nella memoria degli emigranti sabini, come nella storia di Tonino³⁴, un pastore trasferitosi in Australia che aveva l'abitudine di custodire il latte appena munto in un secchio che poneva in cantina. Un giorno trovò il secchio vuoto. Inizialmente credette fosse stata la figlia di dieci anni, la quale negò ogni colpa. Tonino voleva scoprire il responsabile, «allora fa la scorta [si mette a sorvegliare]: 'u serpe 'nda 'u bucio du lavandino scappava [usciva], è ito a bere 'nda 'u sicchio»³⁵. Non pochi interlocutori hanno insistito sul serpente che si annida nei fori e nei recessi igienici degli ambienti domestici, considerati rifugio inaccessibile agli umani³⁶.

Il serpente è protagonista di una storia in cui si rivela provvidenziale, esaudendo i desideri di una donna in competizione con una rivale e al tempo stesso "dando un segnale" all'uomo amato conteso:

Mi' nonna, 'a madre de mi' padre, faceva l'amore col fidanzato, ma il fidanzato faceva l'amore pure co' un'altra. E l'aveva messe incinta tutt'e due. Senonché nonna, proprio mi' nonna, è andata sulla Madonna de Rocca, in ginocchioni.

³¹ Giuseppina, donna, circa 80 anni, Catino, 15 luglio 2016.

³² Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

³³ Lucia, donna, circa 65 anni, cit.

³⁴ Raccontataci dalla nipote, Teresa, donna, circa 75 anni, Poggio Catino, 28 luglio 2016.

³⁵ Teresa, donna, circa 75 anni, Poggio Catino, 28 luglio 2016.

³⁶ Lucia, donna, circa 65 anni; Giuseppina, donna, circa 80 anni, Catino, 15 luglio 2016.

Mi' nonno faceva il taglialegna. E mi' nonna [avendo scoperto il tradimento] gli ha detto alla Madonna, in ginocchioni da casa sua: «Madonna mia, fallo pizzica' da 'na vipera velenosa e non lo fa ritorna' a casa!». Fatalità, dice che nonno portava quelle parannanze de iuta, quelle dure. Se ji a taglia' n'albero e 'a vipera je saltò in petto. Disse: «me s'è sposa'!» [*risate*]. E infatti 'u figlio de mi' nonna è babbo, e Umberto... Hai sentito mai? [*rivolta a un'altra donna presente*] Quello è 'u figlio de nonno Francesco. Dicea sempre mi' nonna: «Madonna mia, che bella grazia che m'hai fatto»³⁷.

Invocato tramite la Madonna perché morda e avveleni l'uomo, il serpente diventa portatore di un messaggio di redenzione per lo scampato pericolo, grazie alla protezione della “parannanza”. In un'ambigua commistione tra “bene” e “male”, creatura ofidica a servizio di Maria, forse sapientemente guidata dalla Vergine, anziché infliggere il male, provoca uno spavento che scuote l'animo dell'uomo, recuperandolo in modo definitivo alle sue responsabilità di “fidanzato ufficiale”.

I testimoni hanno sostenuto con decisione l'assoluta mancanza di relazione tra gli episodi raccontati e 'u *regu*, sottolineando che le serpi dei racconti erano animali “veri” e 'u *regu* solo un mostro fantastico: «credo che sia una pura invenzione, magari qualcuno ha visto qualche animale e s'è inventato un mostro»³⁸. L'analisi dei messaggi e della struttura retorica dei racconti, tuttavia, sembrano smentirli: le caratteristiche dei serpenti emerse dalle fonti orali sembrano porsi in contiguità con quelle de 'u *regu*, che a sua volta richiama alcuni legami con il drago. I serpenti, come 'u *regu*, sono attratti dal latte: si attaccano al seno femminile e alle mammelle delle vacche. Come 'u *regu*, sono vendicativi: puntano a uccidere gli animali, a recare loro danno, con lo scopo di nuocere alle persone. Dei serpenti è evidenziata l'abilità nel colpire le vittime e darsi alla fuga, sfuggendo misteriosamente allo sguardo umano: come farebbe 'u *regu*. I serpenti godono di immunità dall'uccisione: nessun episodio citato ha come epilogo la rivalsa umana con la morte del rettile, proprio come 'u *regu*, che peraltro nasce dall'avventato tentativo di ammazzare un serpente. Sfugge alla morte anche il suo “antenato”, il drago, poiché l'intervento di San Michele non ne provoca la morte, ma lo induce a riparare in un profondo antro interno alla grotta. Quest'ultimo elemento offre un'altra similitudine tra il drago, 'u *regu* e i serpenti delle testimonianze, i quali si annidano nei tubi di sca-

³⁷ Lucia, donna, circa 65 anni, Catino, 15 luglio 2016.

³⁸ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

rico del lavandino o dei sanitari: oltre al drago sconfitto, anche *'u regu* si nasconde in luoghi liminari, come la grotta della Santaccia a Montopoli (Cristiano 1989: 4) o la conca di Catino.

Nelle narrazioni i testimoni hanno adottato un atteggiamento prossimo a quello «tra serio e faceto», con la stessa attitudine che De Martino riconosceva nella borghesia napoletana ottocentesca circa la jettatura (De Martino 2013: 130-180): un atteggiamento che, se nella forma prendeva le distanze dalla “realtà” de *'u regu*, nella sostanza alimentava la compenetrazione e le somiglianze simboliche tra il serpente e «il mostro fantastico», accomunati dall’attrazione per il latte materno e per quello animale, dalla capacità di compiere azioni misteriose, di sfuggire improvvisamente, di celarsi in luoghi liminari. Talvolta in modo argutamente scherzoso, altre volte in maniera inconsapevole, le narrazioni si sviluppavano seguendo un canovaccio scandito dai simboli de *'u regu*. Una prova ne era il tabù che gli interlocutori si imponevano circa il suo nome: non veniva mai nominato, come se, nel dubbio, fosse prudente evitare di farlo, alludendo a un generico «lui»³⁹. La memoria informa il presente piuttosto che cristallizzarsi nel passato (Fabietti & Matera 1999: 10): nonostante le esitazioni con cui si tendeva a sottolineare che la credenza ne *'u regu* fosse in decadenza e disgregazione, i serpenti che prendevano forma nelle testimonianze che ho raccolto sembravano rigenerare i simboli de *'u regu* e fissarne il mito nella contemporaneità, in un processo di ambivalente patrimonializzazione.

La stregoneria muta di segno

In continuità con l’affezione al motivo ofidico del drago-serpente, la memoria storica del territorio è segnata da un altro tema: quello della stregoneria⁴⁰. Questa si declina da un lato nella sua forte accezione di genere, rigenerando figure femminili mitizzate; dall’altro nel suo legame con il culto del diavolo (Cohn 1980: 35; Bonomo 1985: 45; Clemente 1986), che si rinnova nel segno de *'u regu*, legittimando nuove manifestazioni, nuove forme e significati.

³⁹ Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016. Cesare, uomo, circa 85 anni, Roccantica, 19 luglio 2016.

⁴⁰ Non si può non richiamare anche qui la continuità dei due temi – il mostro-serpente e la stregoneria – e la sua eloquente specularità con la tradizione folklorica eoliana restituita dalle raccolte di Macrina Marilena Maffei (1995, 2008).

Gli abitanti di Poggio Catino, Catino, Roccantica e altri centri limitrofi richiamano frequentemente due donne divenute simbolo delle ingiustizie: la Dama Bianca, forse appartenente alla famiglia dei Colonna, murata viva probabilmente tra i secoli XV e XVI, il cui corpo è stato ritrovato nel 1933; e Bellezza Orsini, popolana vissuta nel XVI secolo, condannata a morte dall'inquisizione in quanto strega (Tozzi 1990; Adorisio 2005; Di Sivo 2015: 119-134). Questi due casi poggiano su un sostrato stregonesco che sembra familiare al territorio. Vicende di streghe in Sabina erano riportate già nel volume *De sortilegiis eorumque poenis* del secolo XVI del giureconsulto toscano Paolo Grillando da Castiglione Fiorentino, che fu incaricato di esprimersi sulla fondatezza delle accuse di stregoneria di cui erano vittime donne sabine (Bonomo 1985: 323-330). I profili delle streghe che egli tratteggia rivelavano donne dedite a rapporti sessuali con Satana e con i diavoli. Ogni donna aveva un diavolo-amante che prelevava di notte la propria strega, mentre il marito dormiva, dopo che questa si era cosparsa con un particolare unguento. In volo, trasformato in caprone alato, la portava al luogo del sabba, spesso indicato in un'area presso il noce di Benevento. La prima richiesta alle streghe – che seguivano un rituale di affiliazione – era salutare Satana e rendergli omaggio. Quindi rinnegare Dio, calpestare il crocifisso e le immagini di Maria e dei santi. Le convitate (solo raramente si attestava la presenza di uomini) si accomodavano poi a un enorme banchetto, dove erano incoraggiate a mangiare in modo eccessivo, servite da diavoli. Dopo la cena si dava inizio alle danze diaboliche, incentrate su rapporti sessuali promiscui tra demoni e streghe. Prima dell'alba tutto doveva terminare e le streghe erano riaccompagnate a casa ciascuna dal proprio demonio (Ivi: 323-331)⁴¹.

Dietro queste vicende, secondo alcuni autori, si celavano storie di misoginia, di impotenza maschile ritorta verso le mogli, di un'angoscia fobica di castrazione, di timore nei confronti della sessualità femminile (Clemente 1986: 138). Più in generale, la stregoneria era interrelata alla fecondità, alla sessualità, alle condizioni sociali e ideologiche, alle dinamiche di genere e alle asimmetrie di potere, tra cui quelle alimentate dalla Chiesa (*ibidem*). Per altri versi, è riscontrabile un antagonismo tra Michele e le streghe che si sostanzia nello stesso simbolo del noce di Benevento: il gesuita napoletano Diego Zunica teorizzò nel XVII secolo una polarità oppositiva tra la grot-

⁴¹ Cfr. Maffei (2008), dove la figura della strega eoliana sembra però del tutto emancipata dal modello diabolico, più contigua al modello sirenico.

ta micaelica del Gargano e l'albero dell'area sannita. Mentre l'arcangelo avrebbe scelto la grotta del promontorio pugliese quale dimora consacrata, meta di pellegrinaggi cristiani, allo stesso modo le streghe, seguaci di Satana, avrebbero eletto il noce di Benevento come luogo dedicato al diavolo e al "pellegrinaggio" di streghe provenienti da molte parti d'Italia, tra cui la Sabina (Bonomo 1985: 313).

La grotta micaelica del Monte Tancia avrebbe fatto rinascere l'interesse per la stregoneria nel territorio sabino. Come scriveva nel 1963 Don Carmelo Cristiano, l'antro-santuario vedeva «ancora la lotta dell'arcangelo contro le forze demoniache» (Cristiano 1963: 7). In quegli anni nella grotta furono rinvenuti oggetti rituali che fecero pensare a una profanazione nel segno del diavolo: «il posto è frequentato da fattucchieri i quali vi lasciano forcinelle di ferro, frantumi di ossa umane e stoppini unti di grasso bruciacchiato mescolato alla polvere dell'antro» (*ibidem*). Numerosi testimoni riferiscono di spilloni e forcine per capelli da donna lasciati nella grotta, dove venivano compiute «forse delle messe nere e sicuramente riti magici»⁴². Le autorità municipali hanno provveduto a proteggere l'accesso con l'installazione di un cancello. La chiusura della grotta non impedì la continuazione delle pratiche magico-demoniache, che proseguirono fuori, sulle scale di accesso, dove ancora si ritrovavano resti di oggetti rituali. Alcuni testimoni imputano al luogo dove sorge la grotta la capacità incontrastabile di richiamare potenze demoniache intessute nella geologia: «è un punto molto energetico, quello lì. Ha un impatto emotivo molto forte»⁴³. «Perché lì sembra che passi la faglia del diavolo, e proprio lì, dalle scale, si vede la faglia»⁴⁴. Un testimone oculare assicura in proposito che alcune persone riuscivano a entrare ugualmente nell'antro, forzando il cancello, anche in tempi recenti: e a sostegno delle sue affermazioni, ricorda che «era molto diffuso il satanismo. Soprattutto durante la guerra. Perché ci stanno molte persone che si interessavano del loro figlio in guerra, qui, chiedendolo a questi fattucchieri. Era molto diffuso»⁴⁵.

Altre testimonianze rilevano la presenza a Poggio Catino di un parroco esorcista attivo tra la fine degli anni Ottanta e il primo decennio del terzo millennio, Don Peppino, che scoraggiava i bambini dall'avvicinarsi

⁴² Giulia, donna, circa 50 anni, Catino, 23 luglio 2016.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

⁴⁵ Andrea, uomo, circa 65 anni, Catino, 20 luglio 2016.

ai luoghi esposti al pericolo di messe nere: «Noi ovviamente c'andavamo, c'arrampicavamo da certe scalette. E trovavamo degli oggetti strani, soprattutto dei crocifissi rotti»⁴⁶. Don Peppino «non lasciava mai le ostie in chiesa, perché c'aveva paura che le rubavano per fare delle messe nere. Diceva che facevano le messe nere pure al cimitero»⁴⁷. Esercitava come esorcista: «Venivano da tutt'Italia per farsi liberare da lui. Ce ne stavano due o tre in tutt'Italia come lui»⁴⁸. Il parroco teneva a mostrare le prove materiali degli esorcismi contro il diavolo, rappresentate da elementi tradizionalmente connessi alle possessioni sataniche (Rossi 1969: 32): «Una volta venne con un barattolo pieno di chiodi. Mi fa: "Vedi? Questi li ha vomitati uno che ho liberato dal demonio!"»⁴⁹ Le azioni di Don Peppino hanno lasciato un segno profondo tra coloro che lo hanno frequentato: «Io credo al diavolo. Don Peppino ci terrorizzava: alle comunioni e alle cresime ci faceva fare un ritiro di tre giorni. Mi ricordo che ci costringeva a vedere i filmati degli esorcismi che faceva»⁵⁰.

Nel 2009, in apparente controtendenza con questa tradizione, un gruppo formato prevalentemente da donne ha costituito un'associazione senza scopo di lucro, denominata "Stregate dalla Torre". La torre è quella detta "dei Longobardi", che domina Catino. Scopo primario dell'associazione era la promozione in Sabina di iniziative contro la violenza sulle donne. Mentre nel passato era stato uno strumento con cui il dominio maschile aveva legittimato violenze, esclusioni, discriminazioni sulle donne, la stregoneria diveniva ora, nell'intento delle promotrici, elemento simbolico peculiare del genere femminile, proposta nel suo potere evocativo per ribaltare i rapporti e rovesciarne la valenza semantica, richiamandosi alla tradizione locale.

Abbiamo preso la strega come simbolo di donna perseguitata: l'idea è nata così. E per fare questo abbiamo tirato fuori quelle che erano delle tradizioni antiche della Sabina. Prima di tutto, quella de 'u regu. 'U regu per i nostri vecchi era il demonio, era un serpente con orecchie, baffi e gambe. E chi lo vedeva, moriva. Era la cosa da evitare, 'u regu: era il demonio! Noi, proprio perché streghe, per

⁴⁶ Delia, donna, circa 40 anni, Poggio Catino, 23 luglio 2016.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

⁵⁰ Delia, donna, circa 40 anni, Poggio Catino, 23 luglio 2016.

Santi, draghi e streghe in un territorio liminare. Il culto micaelico in area sabina

autonomasia le streghe fanno il sabba col diavolo, sono le amanti del diavolo, perciò abbiamo preso *'u regu* per questo motivo. Così il diavolo sabino apre la festa di noi streghe⁵¹.

È nell'accezione che emerge dallo stralcio citato sopra che gli afferenti a "Stregate dalla Torre" si definiscono "streghe"⁵²: essenzialmente, quella di donna ingiustamente perseguitata. Solo in rari casi essi partecipano a pratiche della spiritualità alternativa, come la Wicca. La stessa citazione rende giustizia di un'ambiguità irriducibile: il tono non chiaro, eppure ammiccante, con cui esse si esprimono circa i legami con il sabba e con *'u regu*, il «diavolo sabino». Nei colloqui che ho avuto con loro, le streghe manterranno tale stile comunicativo come un tratto distintivo, muovendosi sul crinale tra significato scherzoso o ironico, serio o farsesco.

Nel 2009 l'associazione fissò il 31 ottobre come data di un grande evento da proporre a Catino, per le strade dell'antico borgo, che coniugasse le tradizioni culturali del territorio con un tema legato alle discriminazioni, che si sarebbe rinnovato ogni anno. Nella prima edizione fu trattata la storia di Bellezza Orsini nel 2010 quella della Dama Bianca, nel 2011 lo stalking, nel 2012 l'indifferenza, nel 2013 lo stupro, nel 2014 il razzismo, nel 2015 l'omotransfobia, nel 2016 il bigottismo, nel 2017 la sopraffazione, nel 2018 la paura, intesa come quella del diverso, generatrice di razzismo⁵³. Nel 2009 si decise di «riportare un po' alla luce alcune delle leggende popolari della zona», cominciando tuttavia «non con una leggenda ma con una storia reale, quella di Bellezza Orsini»⁵⁴. Bellezza è per le nuove streghe il simbolo delle ingiustizie di cui le donne sono vittime:

Era un'erborista, una donna che sapeva curare e usare le erbe. La cosa non andava bene al tribunale dell'inquisizione. Inoltre si diceva che ammaliasse gli uomini con le sue magie. E lei, per orgoglio, pur di non subire la condanna, si suicidò con un chiodo alla gola, lo estrasse dal muro della cella. Da lì siamo andati ogni anno avanti, a trattare storie di stregoneria passata e stregoneria

⁵¹ Giulia, donna, circa 50 anni, Catino, 23 luglio 2016.

⁵² Per evitare appesantimenti, nel seguito la parola sarà indicata – con i significati di cui si è detto – senza le virgolette.

⁵³ Informazioni reperite dal confronto tra fonti orali, la pagina Facebook di "Stregate dalla Torre", il blog della stessa associazione, <<https://stregatedallatorre.blogspot.com/>>, i siti internet di informazione locale gosabina.com, sabinainfesta.it, lazioinfesta.it [13/10/2019].

⁵⁴ Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016.

moderna. Perché l'inquisizione non è mai finita e le donne ancora in tutto il mondo, e anche qui in Italia, qui in Sabina, sono viste come streghe⁵⁵.

La figura di Bellezza Orsini era il tramite per riattualizzare la stregoneria orientandola verso il tema del femminicidio. L'edizione del 2009 vide una buona partecipazione di pubblico. Come affermano le streghe, «la festa cade il giorno di Halloween, ma questo è un problema, perché vengono tutti per la festa di Halloween»⁵⁶. E difatti l'opinione di alcuni abitanti di Catino è che «hanno fatto una festa di Halloween, e si sono nominate "Stregate dalla Torre"»⁵⁷. Le streghe di Catino tuttavia rivendicano l'autonomia simbolica della data: «la tradizione vuole che il sabba si facesse alla vigilia d'Ognissanti. Quindi anche in Italia si festeggiava, si "faceva qualcosa", la sera del 31. E noi volevamo riprendere questa tradizione, quella italiana»⁵⁸.

La declinazione della violenza di genere è centrale e rappresenta una costante delle varie feste. In ogni edizione su un muro del paese vengono apposti i nomi delle donne vittime di omicidio per mano maschile: «Facciamo tipo un cimitero, attacchiamo i nomi e le storie delle donne uccise nell'ultimo anno. E ogni volta non ci basta il muro, perché una donna ogni due giorni viene uccisa»⁵⁹.

Sin dalla prima edizione la struttura della festa ha conservato alcuni elementi ricorrenti. L'inizio è fissato tra le 14:30 e le 16 ed è dedicato ai bambini. Il pomeriggio prosegue con specifiche rappresentazioni artistiche con cui viene trattato il tema annuale: teatro, cortometraggi, mostre fotografiche, letture di poesie, flash mob che riescano a coniugare l'intrattenimento con la profondità dei messaggi. Tra le 19:30 e le 20:30 c'è l'uscita de *'u regu* per il paese. *'U regu* viene realizzato da una decina di persone dell'associazione che vi dedicano molti mesi, tempo investito di significati non solo simbolici ma sociali, perché il lavoro rafforza il gruppo in un obiettivo comune e una frequentazione continua. *'U regu* viene portato da alcune persone dell'associazione per le strade del borgo: «A mo' di dragone

⁵⁵ Jessica, donna, circa 45 anni, Poggio Catino, 23 luglio 2016.

⁵⁶ Paola, donna, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21 luglio 2016.

⁵⁷ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

⁵⁸ *Ibidem*. Le tradizioni pagane contemporanee riconoscono in tale data una delle celebrazioni della Ruota dell'anno, Samhain.

⁵⁹ Jessica, donna, circa 45 anni, Poggio Catino, 23 luglio 2016.

cinese, lo liberiamo per tutte le vie del paese, seguito dalla musica»⁶⁰. Più precisamente, è al passaggio de 'u regu che comincia la musica nelle varie piazzette del paese: le streghe dicono che 'u regu «apre i punti-musica del borgo». Il tema coreutico-musicale diviene il fulcro della serata: ogni anno vengono invitati gruppi di danzatori e cantanti da altre regioni. Si sono alternati generi diversi ma accomunati dalla ambigua (ed erronea) categoria di “musica popolare”: taranta, pizzica, saltarello. «Poi anche reggae, perché la gente vole pure balla'»⁶¹. La festa si conclude sempre con un corteo diretto al catino, 'u sprofonnu, guidato da 'u regu, attorno alle 23:30 o 24. Il luogo è fortemente simbolico: il catino, posto ai piedi del borgo, misterico e selvaggio, ricoperto da vegetazione spontanea, si propone come luogo liminare e habitat naturale de 'u regu. Qui con un falò viene messo al rogo un fantoccio, effigie del tema annuale, che gli organizzatori denominano «un male del mondo». Il fuoco che brucia è «un modo per liberarci del male – lo stalking, lo stupro, eccetera – e per riscattare le streghe del passato»⁶². Si prosegue ancora con le danze sino alle due o le tre di notte.

Il legame tra le streghe e 'u regu si rafforza da un lato ancorandosi alla “tradizione”, dall'altro allo stesso significato di “liberazione”:

Per entrare un po' più nell'aspetto della stregoneria, ci siamo interessati anche alla leggenda del regolo. Il regolo è questo serpente che vive nei nostri luoghi, che bisogna rispettare, perché se si fa un torto a questo serpente, lui ti viene a cercare. Non si può neanche nominare. Infatti spesso viene chiamato “issu”, lui. Non viene mai detto il suo nome. [...] Il regolo per noi rappresenta tutto quello che è lo stigma. Tutto quello che è la sovrastruttura che cerchiamo di liberare con questa festa. Noi, che siamo streghe e stregoni, lo vediamo un po' come un nostro amico. Noi ci andiamo un po' a braccetto: infatti in questa festa lo liberiamo⁶³.

La presenza de 'u regu nella festa è giustificata dal suo essere, al pari delle streghe sabine del passato, ben radicato nella tradizione magica del territorio. Da altra angolatura, 'u regu è accomunato alle streghe perché vittima di un ingiusto stigma dal quale vuole svincolarsi. La sua liberazione è dunque materiale – 'u regu non è più costretto a vivere nascosto, ad abitare

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Paola, donna, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21 luglio 2016.

⁶² Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016.

⁶³ *Ibidem*.

anfratti e luoghi liminari, e tuttavia vi fa ritorno nella fase finale della festa – e simbolica, perché abbandona i caratteri negativi di nemico, di vendicatore, di essere diabolico, riproponendosi come *daimon* investito di energia positiva, capace di riaffermare i diritti degli ultimi, dei discriminati.

La festa del 31 ottobre si pone su un altro doppio binario: quello ludico-ricreativo e quello socioculturale. Come affermano le streghe, «in un certo senso la scusa è la festa, le streghe, e il concetto è informare le persone su cosa ancora succede alla donna in Italia e nel mondo. Poi, se magna e se beve!»⁶⁴ Le streghe si dicono soddisfatte per la ricezione di temi forti, dal deciso taglio politico, da parte dei partecipanti:

Ti racconto un aneddoto della festa del 2014 che è indicativo. Abbiamo ricreato tramite una compagnia teatrale una situazione di mobbing all'interno della festa. C'era un teatro nascosto, praticamente. Quindi due personaggi hanno cominciato a fare la parte dell'uomo e della donna che fuggiva da lui, lui che l'inseguiva, che scriveva minacce sul muro, che la prendeva e la picchiava. Beh, non puoi capire la gente quello che ha fatto: la gente andava inferocita addosso a questo qui, abbiamo dovuto fermarli! Ci sono state delle scene di panico! Alla fine abbiamo detto: ecco, questa è la persecuzione che c'è oggi sulle donne⁶⁵.

L'evento è confermato dai partecipanti "esterni", uno dei quali osserva: «Sembrava un fatto vero, con uno che inseguiva una donna. Sembrava un fatto vero, invece era tutto finto e non si capiva»⁶⁶. L'associazione avverte come una sfida quella di proporre temi difficili in un ambiente dominato da esigenze "borghesi" – segnato dall'emigrazione giovanile che rende basso il livello di istruzione ed elevato il tasso di anzianità –, poco incline a riflettere su problemi sociali, etici, politici, sulle ingiustizie, sugli stereotipi di genere. Per attrarre il maggior numero di persone si affida ai social network, al blog, a network locali. Particolare attenzione è dedicata alla ricerca di titoli "a effetto" per la festa del 31 ottobre, che richiamino giochi di parole allo scopo di scuotere l'opinione pubblica, presentata come acritica. Per esempio, l'edizione del 2018 dedicata al razzismo ha avuto come titolo "Diritti an-negati": «Siamo sempre qui a gridare contro la violenza sulle donne. Combattiamo insieme la paura che genera razzismo.

⁶⁴ Paola, donna, circa 40 anni, Poggio Mirteto, 21 luglio 2016.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Renato, uomo, circa 75 anni, Catino, 21 luglio 2016.

Diritti an-negati vuole dare voce alla crudele realtà che vivono le donne migranti»⁶⁷.

La prima edizione ha creato una frattura interna alla comunità poggio-catinara. La parte maggiormente legata a valori “conservativi”, afferente all’area cattolica o composta da assidui parrochiani, ha evidenziato nell’associazione “Stregate dalla Torre” un approccio ideologico antireligioso. Gli attriti hanno indotto “Stregate dalla Torre” a ripensare i temi stregoneschi, smarcandosi da possibili scontri con la Chiesa e con i compaesani cattolici. Ci si allontanò dall’inquisizione e da quel periodo storico a favore di una attualizzazione più prossima della discriminazione: «Già col secondo anno le cose cambiarono, quando non trattammo l’inquisizione ma una delle prime testimonianze qui in zona di violenza domestica, per quanto ne sappiamo: l’omicidio della Dama Bianca»⁶⁸.

Gli abitanti di Catino più critici verso la festa individuano uno iato nella manifestazione, evidenziato nella sua stessa struttura: «È come se ci sono due feste. Fino alla cena, ci sono le famiglie, i bambini. Da Roma arriva moltissima gente. Dopo le 22 arrivano i più giovani, e la festa cambia: comincia a girare tanto alcol e droghe»⁶⁹. Parimenti, le persone vicine a “Stregate dalla Torre” vengono tratteggiate con connotati che lasciano intendere dubbi sulla loro moralità. «Chi organizza questa festa è gente che fa l’alternativa. Non vogliono essere nella maggioranza. Fanno le femministe. Per moda, vogliono essere particolari»⁷⁰. «Ti pare normale che questi hanno invitato un gruppo di drag queen?»⁷¹

Note conclusive

Gli sviluppi degli eventi relativi alla grotta micaelica del Monte Tancia evidenziano alcuni elementi che permangono nei secoli, mentre altri rivivono in nuove riplasmazioni con segno ribaltato. Permettono di riflettere sui

⁶⁷ *Stregate dalla Torre. Diritti an-negati*, <<http://www.gosabina.com/eventi/2018/10/17/stregate-dalla-torre/7842/>> [23/11/2018].

⁶⁸ Emanuele, uomo, circa 25 anni, Catino, 26 luglio 2016.

⁶⁹ Quirino, uomo, circa 70 anni, Poggio Catino, 21 luglio 2016.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Beatrice, donna, circa 85 anni, Catino, 27 luglio 2016. La partecipazione dello spettacolo di drag queen si inseriva nel tema proposto, ovvero la discriminazione causata da omotransfobia.

rapporti mutevoli e sulle risemantizzazioni dei fenomeni religiosi. Provenienti da una storia “mitica” – e mitizzata – in cui gli antagonismi tra il vescovado di Rieti e l’abbazia di Farfa per la gestione della grotta si mescolano alle lotte tra San Michele e il drago, i legami tra la leggenda di fondazione, il culto per l’arcangelo, l’ambiguo *continuum* tra il drago, *’u regu* e i serpenti, le sofferenze di donne accusate di stregoneria si riverberano nel presente tra fratture e riconessioni nelle nuove istanze civili promosse da “Stregate dalla Torre”. Denotano identità territoriali e memorie collettive che vengono continuamente rivivificate per mezzo di azioni selettive e dell’enfatizzazione di elementi peculiari utili a veicolare specifici significati (Halbwachs 1925; Fabietti & Matera 1999; Candau 2002).

Il caso del drago della grotta del Tancia è paradigmatico. Drago-demonio, simbolo del Maligno e del paganesimo da estirpare (Canella, Carnevale & Patti 2017: 263), rifrange attraverso i secoli uno spettro di significati che evocano i rituali demoniaci di profanazione, la solennità della processione e la socialità del pellegrinaggio, i tratti leggendari de *’u regu*, le attività esorcistiche del clero locale, il «dragone cinese» portato per le vie di Catino capace di assurgere a simbolo catartico dei diritti civili delle minoranze discriminate e di conferire accezione ludica a un nuovo turismo religioso e “folklorico”.

Elementi all’apparenza slegati coesistono in rapporti frammentari e non lineari per mezzo di una originaria ambiguità: l’intervento di San Michele non si risolve nell’uccisione del mostro, che sopravvive nell’oscurità di un profondo anfratto all’interno della grotta. Segnala una vittoria effimera del cristianesimo, che permette al demoniaco di vivere nell’ombra, di perpetuarsi in modo sotterraneo nella società locale, conservando potere terrifico e desiderio di vendetta. Il drago sopravvive alla spada micaelica e reincorpora molteplici significati, che si dilatano sino alla festa, alla valorizzazione della “tradizione”, perfino al rovesciamento del Male iniziale, proponendosi come soggetto che riscatta le discriminazioni di cui le donne e le minoranze sono vittime. Non a caso è *’u regu* a essere portato “in processione” la sera del 31 ottobre, accompagnando le streghe cui è accomunato dalla stessa sorte: quella di essere considerato elemento pericoloso, negativo, portatore di atti nocivi e di malefici. In un certo senso, prima ancora dei vari temi proposti annualmente da “Stregate dalla Torre”, *’u regu* e le streghe riabilitano innanzitutto se stessi.

Nel paesaggio del territorio risiede un efficace riscontro dei temi affrontati. L’aspetto selvaggio della grotta e del “catino” alle pendici dell’omo-

nimo centro abitato richiama ancora il culto demoniaco da combattere e sconfiggere, l'humus più indicato per streghe dedite ai rapporti diabolici, e dunque certifica la persistenza di un *limen* che sopravvive a ogni intervento di "bonifica": l'antro e il paesaggio sacro rafforzano la morfologia di luoghi ambivalenti, protesi tra "bene" e "male", ai confini tra diverse comunità, limitrofi a un'urbanizzazione sedentarizzata (Faranda 2009: 20, 29), vissuti da gruppi sociali con intenti e obiettivi talora contrapposti.

In senso diacronico, la liminarità segna la contiguità tra aree geografiche e di afferenza politica, tra sfere di influenza di diversi poteri ecclesiologici, tra lotte tra paesi confinanti, tra sostrato pagano e significazioni cristiane, lotte alla stregoneria per mano inquisitoria, rigurgiti demoniaci e nuovi impulsi dettati da temi laici a sfondo etico-politico. Quest'ultimo elemento rigenera simbolicamente 'u regu: non più discendente del drago pestifero ma paladino dei diritti degli ultimi, capace di affrancarsi dallo stigma. La "passeggiata" de 'u regu per le strade di Catino lo eleva a promotore di una ribellione civile contro le vessazioni di cui le diversità variamente declinate – violenza di genere, discriminazione per orientamenti sessuali, razzismo, ecc. – sono state e sono ancora oggetto.

Tutta la vicenda è permeata da ambivalenza. Molti interlocutori si riferiscono a 'u regu, alle streghe, al drago, al diavolo, a San Michele con atteggiamento «tra il serio e il faceto». Ostentano quasi sempre un rifiuto esplicito per la reale consistenza dei temi trattati, relegandoli a elementi di fantasia. Al contempo esprimono con essi un legame profondo, atavico, in cui esperienze delle quali si sottolinea il reale accadimento, come le testimonianze sulla pericolosità dei serpenti e gli esorcismi "realmente" effettuati – sfumano in aspetti mitizzati, fantastici, leggendari e con essi si confondono.

Bibliografia

- Adoriso, A. 2005. Bellezza Orsini and Creativity: Images of Body and Soul from a Sixteenth-Century Prison. *Spring*, 72: 281-297.
- Alimenti, A. 1986. La cerimonialità: spazio di identità culturale per l'emigrato, in *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza di emigrazione*, a cura di Di Carlo A. & S. Di Carlo, pp. 125-138. Milano: FrancoAngeli.
- Apolito, P. 2014. *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*. Bologna: Il Mulino.
- Bonomo, G. 1985 (1959). *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*. Palermo: Palumbo.
- Borniotto, V. 2011. "Halitus mortis": il basilisco come serpente velenoso, *Anthropos & Iatria*, 2: 9-13.

- Candau, J. 2002 (1998). *La memoria e l'identità*. Napoli: Ipermedium.
- Canella, T. 2010. I luoghi di culto negli *Actus Silvestri*: eremi o santuari?. *Vetera Christianorum*, 47: 325-336.
- Canella, T. 2013. Actus Silvestri tra Oriente e Occidente. Storia e diffusione di una leggenda costantiniana, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, a cura di A. Melloni, P. Brown, J. Helmrath, E. Prinzivalli, Ronchey S. & N. Tanner, vol. 2, pp. 241-258. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani.
- Canella, T., Carnevale L. & D. Patti 2017. La grotta sacra nel culto micaelico: dalla tipologia garganica al santuario di S. Michele al Monte Tancia, in *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Quaderni di SMSR n. 16, a cura di A. Maiuri, pp. 247-274. Brescia: Morcelliana.
- Canella, T. & U. Longo 2014. Dinamiche politiche e strategie agiografiche: il caso del santuario di San Michele al Monte Tancia, in *I santuari, le vie, i corpi*. Atti del Convegno Internazionale, Padova, 17-18 dicembre 2012, a cura di Carnevale L. & C. Cremonesi, pp. 235-259. Padova: Webster.
- Carnevale, L. 2010. Santuari e territorio: il caso di san Michele tra l'Italia e la Normandia. *Vetera Christianorum*, 47: 267-282.
- Clemente, P. 1986. Caccia alle streghe e studi demologici. *La Ricerca Folklorica*, 14: 137-140.
- Cohn, N. 1980 (1970). Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, a cura di M. Douglas, pp. 35-49. Torino: Einaudi.
- Cristiano, C. 1963. Il santuario rupestre della dea Vacuna al valico del Tancia vede ancora la lotta dell'Arcangelo contro le forze demoniache. *L'Osservatore Romano*, 235: 7-8.
- Cristiano, C. 1989. La «Grotta della Santaccia». *Archeologia*, 4: 4-5.
- D'Achille, A.M., Ferri A. & T. Iazeolla (a cura di) 1985. *La Sabina. Luoghi fortificati, monasteri e abbazie*, Cinisello Balsamo: A. Pizzi.
- De Martino, E. 2013 (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- Di Sivo, M. 2015. Bellezza la strega. La violenza sottile della legge, in *Lucrezia e le altre: la vita difficile delle donne (Roma e Lazio, secc. XV-XVI)*, a cura di A. Esposito, pp. 119-134. Roma: Fondazione Marco Besso.
- Douglas, M. 1980 (1970). *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*. Torino: Einaudi.
- Durkheim, É. 1963 (1912). *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Comunità.
- Fabietti, U. & V. Matera 1999. *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- Faranda, L. 2009. *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*. Roma: Armando.
- Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan.

- Longo, U. 2008. Il santuario conteso. Il caso di S. Michele al Monte Tancia tra dinamiche territoriali e riforma della chiesa in Sabina (secoli XI-XII), in *Lo spazio del santuario. Un osservatorio privilegiato per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di Boesch Gajano S. & F. Scorza Barcellona, pp. 199-208. Roma: Viella.
- Maffei, M.M. 1995. *Capelli di serpe. Culti e credenze delle isole Eolie*. Roma: Meltemi.
- Maffei M.M. 2008. *La danza delle streghe. Culti e credenze dell'arcipelago eoliano*. Roma: Armando.
- Mara, M.G. 1960. Contributo allo studio del culto di S. Michele nel Lazio. *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 83: 269-290.
- Mara M.G. 1962. Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 33: 103-107.
- Palamede Carpani, G. (a cura di) 1806. *Opere di Benvenuto Cellini*, vol. 1. Milano: Società tipografica de' classici italiani.
- Rossi A. 1969. *Le feste dei poveri*. Bari: Laterza.
- Saggioro, A. 2016. Vacuna, un cas d'école, in *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, a cura di Bonnet C., Pirenne V. & G. Pironti, pp. 187-198. Bruxelles-Rome: Institut Historique Belge de Rome.
- Tozzi, I. 1990. *Bellezza Orsini. Cronaca di un processo per stregoneria*. Antrdoco (RI): Nova Italica.
- Trovato, G. 2014, *Passeggiate sabine. Tra castelli, ruderi, abbazie, omicidi, fantasmi e leggende*. Poggio Mirteto (RI): EGFT.
- Turner, V. 2001 (1969). *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*. Brescia: Morcelliana.

