

DANIELA BOMBARA
ELLEN PATAT

La memoria dell'acqua. Figure del soprannaturale tra Sicilia e Friuli

1. Introduzione

La Sicilia e il Friuli, pur geograficamente lontani e apparentemente distanti per contesti ambientale, storico e linguistico, condividono la medesima vocazione liminale, configurandosi come soglie di transizione; di fatto, se il Friuli è identificabile quale «porta a Oriente del nostro paese», poiché da esso «filtrano e si mescolano le correnti del Mediterraneo e i venti visionari¹» provenienti dall'Europa centro-orientale, la Sicilia può a buon diritto essere intesa, seguendo lo spirito del pensiero meridiano di Franco Cassano², “porta a Meridione”, snodo imprescindibile dello stesso Mediterraneo, punto di contatto e mediazione tra Europa e il mondo arabo-africano. Questi due territori presentano inoltre un'affine situazione di marginalità nel contesto nazionale – il Friuli contadino rispetto al Nord industriale, la Sicilia meridione arretrato in confronto all'Italia; considerarli in uno studio comparato comporta quindi un arricchimento e una “provincializzazione” del pensiero simbolico dominante europeo, facendovi confluire l'immaginario delle periferie geografiche e culturali³.

I due territori, spazi dinamici e porosi, sono crocevia di incontri e luoghi di mescolanze, segnati da conflitti di frontiera e profonde contaminazioni culturali e linguistiche, tra i cui confini, nel tempo, sono andati stratificandosi civiltà e saperi,

¹ M. DAVINI, *101 storie sul Friuli che non ti hanno mai raccontato*, Roma, Newton Compton, 2013, p. 7.

² F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Bari, Laterza, 2021 [ed. digitale]. Il “pensiero meridiano” di Cassano, pur nascendo dall’analisi del Sud italiano e del Mediterraneo, si fonda su categorie che non sono strettamente geografiche, bensì epistemologiche e relazionali: la valorizzazione della memoria e delle stratificazioni culturali, la coscienza dei limiti imposti dall’ambiente, la centralità della lentezza rispetto alla frenesia produttivista, l’apertura alla contaminazione come ricchezza. In questa prospettiva, optando per un uso estensivo e consapevole della categoria cassaniana, il Friuli può essere considerato, nella sua “marginalità dinamica”, un contesto “meridiano” per condizione storica e antropologica.

³ F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 7. Per la significatività delle culture e ideologie “decentralate” è fondamentale D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

rendendo queste terre un laboratorio di ibridazione senza pari, fra classicità e modernità, paganesimo e mondo cristiano, natura e cultura.

Un paese che fino a ieri visse in sé e per sé, sotto dominazioni straniere, a contatto solo di non sempre gradite genti, ciascuna delle quali lasciò tracce visibili del suo passaggio e delle sue fermate; un paese [...] dove si formarono come tanti strati di tradizioni, storia parlata e non mai scritta, questo paese offre materia non ordinaria d'indagine e di critica⁴.

Giuseppe Pitrè ha documentato un vasto patrimonio di tradizioni folkloriche siciliane legate al soprannaturale, vissuto con drammatica intensità da un popolo che percepisce le presenze dell'oltremondo come riflesso segreto delle proprie paure e angosce. All'altro estremo della penisola, la stessa intensità è rilevata anche da Valentino Ostermann, impegnato in un lavoro analogo a quello dello studioso siciliano sul fronte friulano⁵. Il senso di oppressione scaturito da tali convinzioni, che attingono tanto dalla «*vita extramondiale*⁶» quanto dalla quotidianità, rispecchia l'ingiustizia di un corpo sociale che tormenta i più deboli, in una continuità che affonda le radici nel mondo classico⁷.

Nella complessa e sfaccettata cornice delle tradizioni folkloriche, un immaginario tra i più arcaici interessa l'acqua dolce, i suoi culti e i personaggi soprannaturali; centrale nella memoria culturale dei popoli, esso evidenzia una continuità «dalle pratiche rituali del mondo pagano ai riti e liturgie del cristianesimo⁸», agganciandosi al tempo stesso alle problematiche sociali delle terre in cui si esprime, diventando quindi scenario privilegiato per la proiezione di tensioni e speranze

⁴ G. PITRÈ, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Palermo, A. Reber, 1913, p. VIII.

⁵ Degno di nota il rapporto tra questi due pilastri della demologia italiana: in Sicilia, Giuseppe Pitrè (1841-1916) promuove la sistematizzazione della tradizione folklorica italiana attraverso la *Bibliografia delle tradizioni popolari italiane* e l'«Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», raccogliendo miti, leggende e narrazioni orali che documentano immaginario, usanze e cultura dell'isola. In Friuli, sostenuto e consigliato da Pitrè, Valentino Ostermann (1841-1904) pubblica *La vita in Friuli* (1894), opera che testimonia il medesimo interesse per la conservazione delle forme narrative popolari e la valorizzazione della memoria collettiva (Cfr. G. P. GRI, *La Società filologica friulana e il patrimonio narrativo di tradizione orale*, in *Friûl 1919-2019. XCVI congresso sociale*, Udine, 6 ottobre 2019, a cura di A. Tilatti, Udine, Società Filologica Friulana, 2019, pp. 263-309).

⁶ V. OSTERMANN, *La Vita in Friuli. Usi, costumi, credenze, pregiudizi e superstizioni popolari*, Udine, Edizione Biblioteca dell'Immagine, 2019 [1894], p. 13.

⁷ Ostermann rintraccia tra le varie cause del ricorso a credenze e superstizioni soprattutto la mancanza di spiegazioni razionali per fenomeni invisibili, nonché la volontà dell'uomo di rifarsi per i soprusi subiti (Ivi, p. 12-15). Parimenti, cfr. T. CUM, *aganis. Conte metude donge par ejacârâ di crodâncis di une volte*, Udine, Ribis, 1996, p. 18: (traduzione dal friulano) «Per tanto, le credenze diventavano un punto di riferimento quando la pace era lontana, e la paura era vicina».

⁸ T. CERAVOLO, *Sacralità dell'acqua, possessione e culto dei santi*, in *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, a cura di V. Teti, Roma, Donzelli, 2013, pp. 99-112; p. 99. Cfr. anche P. SÉBILLOT, *Riti precristiani nel folklore europeo*, Milano, Xenia, 1990, p. 225.

collettive⁹. In virtù del suo carattere fluido, trasformativo e ciclico, l'acqua viene concepita come sostanza vitale, forza spirituale, divinità, dono o maledizione¹⁰.

Le entità fantastiche acquoree – nel presente saggio si prendono in considerazione, in prospettiva transmediale¹¹, la monacella della fontana e la marrabecca siciliane, le agane friulane e l'acqua stessa come costrutto simbolico – non vanno intese quali semplici figure del folklore, bensì come incarnazioni di situazioni sociali e strutture di dominio. Esse esprimono la pienezza e la significazione, *ab antiquo*, di un rapporto con la natura produttivo, quasi simbiotico, ma al contempo altamente conflittuale.

2. *Acqua sorgiva, fra desiderio, avidità e sacrificio*

Le acque siciliane e friulane – sorgive, stagnanti o sotterranee – e le creature soprannaturali che le popolano costituiscono un articolato *waterscape*, inteso come complesso sconaturale in cui si intrecciano dimensione fisica e ambientale, intervento umano, cultura, relazioni interpersonali e risvolti sociopolitici¹². L'immagine anfibologica dell'acqua, datrice di vita e di morte, generatrice e distruttrice, indica la necessità di una relazione cauta e rispettosa con elementi naturali

⁹ Afferma CERAVOLO, *Sacralità dell'acqua*, cit.: «non si potrebbe [...] ipotizzare che siano state la scarsità e l'abbondanza dell'acqua, la siccità e le piene, l'aridità e il diluvio, a istituire la sua centralità simbolica e che il simbolo possa anche essere uno strumento di disciplinamento e di controllo intellettuale di una natura ostile, che non si è in grado di affrontare sul solo piano delle forze materiali?» (p. 101). Si veda anche Oestigaard: «Religious water may heal and bless individuals and be a communal source for fertility and plentiful harvests, but may also work as a penalty, wreaking havoc on society as floods or the absence of the life-giving rains in agricultural communities» (T. OESTIGAARD, *Water and religion*, in *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2021, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.477>).

¹⁰ Cfr. ad esempio, T. OESTIGAARD, *Water*, in ID., *The Oxford Handbook of The Archeology of Ritual & Religion*, ed. Timothy Insoll, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 38-50. Come ricorda Bachelard: «L'eau douce est la véritable eau mythique» (G. BACHELARD, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p. 123). Per Eliade, d'altra parte, «Le acque [...] sono fons et origo, il serbatorio di tutte le possibilità di esistenza» (M. ELIADE, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 135).

¹¹ Mutuando da Jenkins, il *transmedia storytelling* è un processo in cui «integral elements of a fiction get dispersed systematically across multiple delivery channels» (H. JENKINS, *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*, New York / London, New York University Press, 2006, p. 95).

¹² Sul concetto di *waterscape* si vedano E. SWYNGEDOUW, *Modernity and Hybridity: Nature, Regeneracionismo, and the Production of the Spanish Waterscape, 1890–1930*, «Annals of the Association of American Geographers», LXXXIX, 3, 1999, pp. 443-465, e B. ORLOVE & S. C. CATON, *Water sustainability: Anthropological approaches and prospects*, «Annual Review of Anthropology», 39, 2010, pp. 401-415.

talvolta imprevedibili¹³, che per trasposizione simbolica possono raffigurare oppressioni sociali e poteri occulti¹⁴.

La leggenda della “monacella della fontana”, genio tutelare delle acque sorgive, riportata da Pitrè nella trattazione degli *Esseri soprannaturali e maravigliosi*¹⁵, esemplifica perfettamente in chiave fantastica il *waterscape* siciliano: l'acqua è un bene così essenziale da richiedere prove e sacrifici per poterlo ottenere, fino all'annullamento del sé.

La Monacella della fontana è un essere che ritrae dalla Proserpina classica, e alcun po' dalla Najade o, per parlar più diritto, dall'Ondina. Ha fisionomia giovanile, ma di estrema pallidezza. Porta il soggolo come le monache, e indossa tre vesti [...]. È sempre accompagnata da un cane, e porta in mano un canestro con fiori e monete di oro. Esce tre volte l'anno, in tre martedì successivi di giugno, e per dileguarsi si tuffa nella fontana, e si discioglie in acqua. Sta a guardia dei tesori che giacciono lungo il corso dei fiumi e delle sorgenti¹⁶.

Lo studioso riporta la vicenda favolistica di una ragazza, Mariuzza, che per due volte va alla sorgente a prendere l'acqua, incontra la monacella (Fig. 1) che le offre denaro, quindi fugge spaventata ma è redarguita dalla madre. Costretta a recarsi di nuovo dallo spirito, quantunque munita di paramenti religiosi, si rifiuta di entrare nella grotta con la monacella quando questa tenta di sottrarre abiti e oggetti sacri, e infine sviene¹⁷. Risulta evidente – e d'altra parte lo stesso Pitrè lo sottolinea nell'*incipit* della trattazione – come tale figura, rispecchiando il carattere ibrido dei culti acquatici, abbia un'origine pre-cristiana, incarnando uno spirito antico della natura tollerato ma non interamente assoggettato alla religione ufficiale: indossa un abito monastico e non fugge di fronte ai simboli sacri, pur esigendo che chi la segue nel suo regno sotterraneo si privi di essi. Affine alla *proneta*, custode delle fonti che nel folklore calabrese «attira i vivi nel mondo dei morti»¹⁸, la monacella esprime il carattere ancipite dell'acqua nella tradizione siciliana, poiché la sua fecondità si collega in modo perturbante alle

¹³ Anche questo è un tratto del “pensiero meridiano”, come «rapporto originario e profondo con la terra» (CASSANO, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 91).

¹⁴ Sul simbolismo sacro dell'acqua per spiegare le manifestazioni di una natura ostile si veda anche A. BONATESTA, *Acqua, Stato, nazione. Storia delle acque sotterranee in Italia*, Roma, Donzelli, 2023. Di fatto la significazione mortuaria è demandata soprattutto alle acque stagnanti, o del sottosuolo, spesso nella realtà corrotte o mefistiche: «les eaux immobiles évoquent les morts parce que les eaux mortes sont des eaux dormantes» (BACHELARD, *L'eau et les rêves*, cit., p. 82).

¹⁵ G. PITRÈ, *Esseri soprannaturali e maravigliosi*, in ID., *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Firenze, Barbera, 1889, vol. IV, pp. 3-231. La “monacella” è presente alle pp. 187-191.

¹⁶ Ivi, pp. 187-188.

¹⁷ L'antro sotterraneo dotato di sorgente, che vede la presenza della monacella così come delle agane, è luogo «[d]ove si univano i culti ipogeici ed acquatici con i connessi rapporti con la fertilità ed il mondo sotterraneo» (A. NICOLOSO CICERI, *Prefazione*, in T. Cum, *aganis. Conte metude dongie*, cit., pp. 5-7: 6).

¹⁸ CERAVOLO, *Sacralità dell'acqua*, cit., p. 108. Si veda anche L. LOMBARDI SATRIANI e M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio, 1989, p. 101.

«creative forces of the chthonic realm¹⁹», ma la stessa “preziosità”, a cui allude per traslato il ruolo della monacella come custode di tesori²⁰, comporta per ottenerla una sorta di patto faustiano: «Meglio vivere limosinando, che perdere l'anima²¹», esclama Mariuzza rifiutando di immergersi. È probabilmente l'effettiva scarsità delle acque siciliane a conferire loro lo *status* ctonio: da un lato, incarnano fertilità e rigenerazione, dall'altro, instaurano un legame inquietante e talvolta negativo con una realtà oltremondana²². Significativo il comportamento malevolo della madre, che induce Mariuzza ad assecondare la monacella: se l'evento in sé rientra nei «[p]ropiziatory sacrifices [...] to secure the fertility of the fields, to avoid famine, or to obtain rain [that] require a benefit for the collective society²³», nella leggenda il “guadagno” del sacrificio di Mariuzza sarebbe solo materno, quindi individuale, alludendo forse con ciò alle tensioni provocate dalla rarità del bene liquido, che può rovesciare i legami affettivi in pura avidità.



Fig. 1 *La monacella della fontana*
G. MULÈ, *La monacella della fontana*,
Milano, Ricordi, 1920.



Fig. 2 *Lis aganis*
Miti, Fiabe e Leggende del Friuli storico. 8. Friùl di mieç, a cura di G. Sut e F. Zof, Reana del Rojale, Chiandetti, 2007, p. 179.

¹⁹ P. BINDE, *Bodies of vital matter. Notions of Life Force and Transcendence in Traditional Southern Italy*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1999, p. 147.

²⁰ Pitre riferisce questo tratto della monacella nel capitolo *I tesori incantati*, di ID., *Usi e costumi*, cit., pp. 369- 432; p. 374.

²¹ PITRÈ, *Esseri soprannaturali*, cit., p. 190.

²² Cfr. S. COLLIN BOUFFIER, *Il culto delle acque nella Sicilia greca: mito o realtà?*, in *Storia dell'acqua*, cit., pp. 43-66; p. 62. Attributi evidentemente oltremondani della monacella sono il suo pallore e il cane a cui si accompagna, animale custode delle soglie infere nel mondo antico e cristiano (Cerbero) come anche figura psicopompa del mito e del folklore.

²³ OESTIGAARD, *Water*, cit., p. 44.

Ma anche quando la necessità dell'immersione funesta è prospettata dall'intera popolazione, come avviene nell'opera lirica *La monacella della fontana* (1920), libretto di Giuseppe Adami e musiche di Giuseppe Mulè – eseguita per la prima volta il 17 febbraio 1923 al Teatro Verdi di Trieste – e la stessa Mariù accetta di morire, convinta e quasi irretita dalla monacella con la promessa di alleviare la miseria della sua gente, il sacrificio rituale è compiuto in modo doloroso. La madre e il fidanzato tentano di impedirlo, mentre una misteriosa forza arcana non permette alla ragazza di avvicinarsi alla sorgente; solo l'intervento di tutti i popolani che strappano con violenza i rivestimenti sacri di Mariù le consente di seguire la monacella. La fontana sprofonda, ma dal disastro sorgono spighe di grano maturo, e la folla benedice la protagonista, che ha immolato al bene comune molto altro oltre alla sua persona, cioè il «dolore che schianta due cuori²⁴».

Il confronto fra individuo e acqua nel mondo siciliano sembra quindi essere sempre drammatico: la carenza di un elemento così necessario alla vita risveglia i più bassi istinti, provoca atroci sofferenze, per quanto possa anche comportare una riconfigurazione identitaria²⁵, dando luogo all'annullamento di egoismi personali di fronte ai bisogni della collettività.

Un elemento di somiglianza – ossia la figura femminile legata all'elemento acquoreo che dispensa ricchezze –, privo, tuttavia, del carattere nefasto connotativo dell'immaginario siciliano, compare nella tradizione friulana in un racconto della Val Colvera (medio Friuli), un remoto microcosmo dalla sofferta autosufficienza in cui «le tradizioni relative agli esseri mitici in genere dimostrano una vivacità altrove impensabile²⁶»:

C'era una volta una povera donna con tanti bambini da crescere. Un giorno incontrò una salamandra sulla sponda di un ruscello e la aiutò a partorire... la salamandra era un'agana che in segno di riconoscenza le regalò un gomitolo di lana il cui filo non finiva mai. Con quella matassa, confezionò maglie e calzini per i propri figli e poi generosamente la donò ad altre donne che poterono così provvedere ai propri cari... il gomitolo passò in quel modo di mano in mano e si narra ancora che continui ad essere generosamente donato²⁷.

Avvolte dall'indeterminatezza e dall'imprecisione descrittive e interpretative – che «è del resto una caratteristica di tutti gli Esseri, sia per le combinazioni simbiotiche, sia

²⁴ G. MULÈ, *La monacella della fontana. Leggenda in un atto*, Milano, Ricordi, 1920, p. 20.

²⁵ «L'acqua è anche specchio, riflesso, luogo di immagini e di costruzioni di identità»: V. TETI, *Introduzione*, in *Storia dell'acqua*, cit., p. XXXVI.

²⁶ G. CHIARADIA, *Le Agane*, Pordenone, Mitologia popolare nel Friuli Occidentale, 2010, parte II, pp. 5-6.

²⁷ Lis Aganis Ecomuseo delle Dolomiti Friulane (APS), *Chi sono le Agane?*, https://www.ecomuseolisaganis.it/it/c/1731/chi_sono_le_agane.html. A quanto narrano alcune leggende, l'agana poteva trasformarsi in biscia o in salamandra; cfr., a titolo esemplificativo, N. CANTARUTTI e L. D'ORLANDI, *Miti e leggende del Friuli: esseri mitici nelle tradizioni friulane*, in *Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia*, Udine, Istituto per l'Enciclopedia del Friuli-Venezia Giulia, 1980, vol. IV, pp. 1377-1422. Anche per la monacella Pitre prospetta un'analogia trasformazione: «I profani l'hanno vista in forma di biscia»: PITRÈ, *Esseri soprannaturali*, cit., p. 191.

per le metamorfosi cui vanno soggetti, sia per la propria ambiguità: di spiriti della natura e metafisici, insieme²⁸» – le agane sono le creature «più inquietanti» dello scenario mitologico friulano²⁹ (Fig. 2). All'enigmatica natura della monacella, ambivalente e perturbante, fa qui da contraltare un'agana, figura di un soprannaturale benevolo e trasformativo, incarnazione di un femminile materno e generativo. L'acqua si configura come *medium* di trasformazione e di svelamento dell'alterità, in cui l'evento della nascita apre al dialogo tra mondi; in tal senso, la metamorfosi funge da dispositivo narrativo per confermare l'intreccio tra natura, realtà e mito³⁰. Il gomitolo donato esemplifica la circolazione comunitaria di risorse: simbolo delle tradizioni contadine, filo della memoria del territorio e della ricchezza dei saperi, nonché espressione di solidarietà e prosperità collettive; valori da trasmettere alle generazioni future, elargiti da una Madre Natura generosa.

Tuttavia, poiché le agane assorbono tratti selvaggi, divini e naturali di epoca classica, e umani o stregoneschi presenti in epoche successive³¹, i loro attributi risultano ambivalenti: dall'essere bellissime incantatrici d'uomini diventano, in Carnia, antropofaghe; da aiutanti e protettrici delle donne durante le fienagioni, sono rapitrici di bambini, seppur agiscano con meno cattiveria rispetto alle streghe; dal tenere la gente in sudditanza psicologica, si rivelano dotate di poteri quali la preveggenza³². Come suggerito da Cum, tali credenze s'innestano sul complesso di inferiorità del friulano di una volta, con le sue paure e il suo carattere taciturno³³.

Queste ninfe montane, riflesso dell'asprezza della vita rurale in queste terre, non sono mai «le tenere, idilliache creature bucoliche» in quanto sincrasi di svariate influenze e tempi³⁴.

Lis Aganis o *Saganis* (Agane) sono quasi una specie di Sirena. Vivono nelle grotte presso i torrenti ed i fiumi, secondo alcuni hanno i piedi rivolti per indietro; col melodioso lor canto attirano gli uomini nelle loro grotte, ove poscia, secondo i paesi, o li ridurrebbero in schiavitù, o li scannerebbero per divorarli³⁵.

²⁸ A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, Udine, Chandetti Editore, 1983, pp. 430. Per una puntuale trattazione sinottica sugli esseri immaginari delle tradizioni friulane, cfr. D. ERMACORA, *La Società Filologica Friulana e gli studi sugli esseri immaginari del folklore*, in *Friül 1919-2019. XCVI congresso sociale*, cit., pp. 247-261. Inoltre, sulle agane, cfr. M. LUNAZZI, *Aganas. Le Agane in Carnia: tradizione orale, linguistica, toponomastica e archeologia*, Amaro, Cjargne Culture, 2008 e S. SIBILLE-SIZIA, *Liber de Aganis. Un mito lungo 35.000 anni*, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2010.

²⁹ NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari*, cit., p. 430.

³⁰ «Le agane venivano rese umane per necessità pratiche di credibilità: affinché la gente le potesse sentire normali del loro mondo, e le potesse comprendere. Falle comportare proprio come la gente, le faceva diventare più “vere”» (CUM, *aganis*, cit., p. 16, traduzione del friulano).

³¹ NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari*, cit., p. 429.

³² CUM, *aganis*, cit., pp. 22-33. Interessante sulla preveggenza la storia di Vidrigne, l'Agana custode di un tempio, al centro di una tragica vicenda (R. BALZAN, *Liende di Aganis e âtris contis*, Udine, Ribis, 1995).

³³ CUM, *aganis*, cit., pp. 56 (traduzione dal friulano).

³⁴ NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari*, cit., p. 429.

³⁵ OSTERMANN, *Vita in Friuli*, cit., p. 394.

Il canto ammaliatore – «il cjant di amôr crudêl des Aganis» – è il suono che sente l'ex libraio Eliseo, il protagonista del romanzo bilingue di Claudio Aita, eloquentemente intitolato *Il Canto delle Aganis* (2021)³⁶; si tratta di una sonorità che lo riporta sulla strada del pentimento, del dolore e, infine, dell'accettazione e della riscoperta di se stesso, e insieme della scoperta di una nuova vita con Rita nella loro terra di origine, un Friuli custode di memorie.

Se in Aita il richiamo all'agana si fa portavoce di un mero accenno all'intersezione tra mito collettivo e voce individuale, echeggiando un soprannaturale dalle origini arcaiche, Caterina Percoto (1812-1887), la “contessa contadina”, concede alle acque di veicolare inquietudini, credenze e storia. Coeva di Pitrè e Ostermann, Percoto compone un racconto breve intitolato *Lis Agagnis di Borgnan* (1846)³⁷. La presenza delle agane sul fiume Iudrio, che sarà poi scenario del primo episodio bellico italiano durante la Grande Guerra³⁸, è segnalata dalle «piecís blanéhis», le vesti bianche (Fig. 3), che le quattro creature lavano in continuazione³⁹. La sorgente è frequentata da un giovane, con il quale le *aganis* si intrattengono a turno e che sarà conteso tra le sorelle. Queste figure, inizialmente descritte come le «fantatis e bielis unevore», giovani molto belle, innamorate dell'uomo, si trasformeranno poi, per gelosia, in «striis», ossia streghe. Dopo l'esondazione del fiume che distrugge il paese, nel tempo la loro dimora diviene di pietra. Colui che visita il luogo percepisce la densità di una presenza: «che acque scure», «quell'ombra, sente un brivido in corpo e si spaventa⁴⁰». Le acque arcane e distruttive incarnano paure ancestrali, radicate nell'imprevedibilità della natura, dove il pericolo si nasconde, in questo caso, nell'abbondanza idrica e nell'oscurità misteriosa. Le agane, invece, diventano specchio delle passioni umane e dato folklorico; la percezione dell'invisibile si intreccia con la realtà del paesaggio, in «un tentativo [forse] pastrocchiato di soddisfare le necessità spirituali dei momenti storici⁴¹».

³⁶ C. AITA, *Il Cjant des aganis / Il canto delle aganis*, Firenze, Nardini Editore, 2021, p. 198.

³⁷ C. PERCOTO, *Lis Agagnis di Borgnan*, in ID., *Prosis furlanis*, Udin, Clape cultural Aquilee – Union scrutors furlans, 1993, pp. 40-41.

³⁸ M. MANTINI, *Il primo colpo di fucile della Grande Guerra*, «I luoghi dimenticati della Grande Guerra, La provincia di Udine», 2008 <https://web.archive.org/web/20090212233249/http://lagrandeguerra.info/articoli.php?i=32>

³⁹ «È da pensare che il numero tre, e per certi aspetti anche il quattro – ambedue numeri di grande carica religiosa, d'origine “lunare”, derivati cioè dalla luna che fu all'origine del primo sistema di misurazione e di numerazione – avessero una funzione solo rituale (pensiamo alle tre Grazie, alle tre Furie, alle tre Erinni, alle tre Eumenidi, come, in tutt'altri campi, al principio trinitario proprio di molte grandi religioni, alle tre sante provenzali di Saintes Maries de la Mer, ai quattro evangelisti, ai quattro cavalieri dell'Apocalisse, alle tre virtù teologali o alle quattro virtù cardinali, o ai quattro “novissimi”, e via indefinitamente dicendo)» (CHIARADIA, *Le Agane*, cit., p. 4).

⁴⁰ PERCOTO, *Lis Agagnis di Borgnan*, cit., pp. 40-41. Traduzione dal friulano.

⁴¹ CUM, *aganis*, cit., p. 16.



Fig. 3 L'agana strega buona vestita
di bianco
T. CUM, *aganis. Conte metude dongje*
par ijacarâ di crodincis di une volte,
Udine, Ribis, 1996, p. 17.



Fig. 4 La marrabecca
D. ÇİNİOĞLU, *Marrabecca* (digitale), Club del
Disegno, Università di Istanbul, 2025.

3. Pericoli e orrori delle eaux mortes o acque arcane

Un'interpretazione horror di simili acque perturbanti è offerta da Lorenzo Bianchini in chiave cinematografica con il suo *Oltre il guado / Across the river* (2013). Il regime idrico, nelle sue diverse declinazioni – il costante gocciolio che accompagna l'etologo Marco nella sua “prigionia liquida”, poiché intrappolato in un paese abbandonato sulle montagne friulane dalle piogge torrentizie e dal torrente in piena, soglia di non ritorno –, non si limita a sancire l'impotenza dell'uomo nei confronti della Natura bensì diventa strumento ermeneutico capace di riportare in superficie eventi rimossi: il fluire delle acque svela la colpa di una comunità che aveva agito con violenza su due ragazzine, perché credute esseri maligni, diventando pertanto rivelatore delle fragilità e delle colpe umane. Intrappolato in uno spazio maledetto, abitato dai fantasmi delle giovani uccise, Marco ne viene fagocitato. Anche se il regista friulano nega un legame diretto con le leggende sulle agane, le due figure femminili, presenze orroristiche indissolubilmente legate al luogo e all'acqua, richiamano elementi noti delle ninfe friulane: le vesti bianche, già menzionate da Percoto, le strazianti urla notturne nei boschi, il controllo della mente e l'antropofagia, che emergono dalle ricerche di Cum. Il *waterscape* filmico riflette tanto un'ecologia culturale di lunga durata, in cui l'elemento acquoreo non è mai neutro – può irrigare e sostenere ma anche distruggere attraverso piene e alluvioni – quanto un sostrato storico peculiare del territorio: l'imprevedibilità dell'acqua si fa metafora di precarietà esistenziale e sociale, in zone in cui la vita contadina era segnata dall'instabilità economica e dall'isolamento e in cui le guerre hanno lasciato tracce profonde dei loro orrori. Le *aganis*, come le entità femminili del film, condensano quindi queste paure ancestrali: l'acqua che separa e inghiotte è

simbolo dell'insicurezza di un'umanità esposta a forze naturali più grandi di sé e al rischio costante di perdita.

Sempre perturbante ma, stavolta, stagnante, insalubre e opaca, con le sue creature misteriose e letali, l'acqua assume nella tradizione siciliana una connotazione ancora più negativa: nelle cisterne o nei pozzi vive la marrabecca (Fig. 4). Essere mostruoso attestato solamente in una vaga tradizione orale che non ne definisce l'aspetto, la creatura inghiotte nell'oscurità, «della quale si nutre per vivere⁴²», chi si avvicina al suo *habitat*⁴³. Collegata alla possibile corruzione dell'elemento acquatico, dunque a malattie quali ad esempio la malaria, come anche al rischio di annegamento in acque ferme e torbide – il mostro per traslato sarebbe la stessa *eau morte* –, tale figura ha conosciuto una rielaborazione veramente singolare ed accattivante ad opera di Luigi Musolino, che nel racconto *La Signora delle Cisterne*⁴⁴ la rende il capo occulto della mafia, una sanguisuga con faccia da vecchia «zampe aracnoidi e pelose⁴⁵»: «Era lei a governare. E la città, la Sicilia, forse l'Italia intera, erano il suo regno di terrore»⁴⁶. In linea con il pensiero di Durkheim – secondo cui le credenze, e il relativo apparato simbolico, di una popolazione, non solo scaturiscono da problemi sociali ma costituiscono la trasfigurazione sul piano dell'immaginario delle strutture della società stessa⁴⁷ – la marrabecca diventa incarnazione teratomorfa del dominio mafioso, mostro inghiottitore di ogni vitalità o resistenza a un potere dittoriale, ingiusto e mortifero.

Collocata in questo orizzonte di timori legati alla staticità dell'elemento liquido, la recente coproduzione filmica italo-franco-svizzera *Sicilian Ghost Story* (2017) dei registi Fabio Grassadonia e Antonio Piazza riprende la potenza simbolica dell'acqua torbida e la declina in chiave metaforica per raccontare uno scenario di orrori contemporanei. Rielaborazione di un fatto di cronaca reale – il sequestro del tredicenne Giuseppe Di Matteo – inserendovi la vicenda della coetanea Luna, che lo ama e ne sogna il destino, la storia, intinta in un'atmosfera gotica, focalizza un paesaggio ctonio acquoreo: immergendosi nel lago di Pergusa, tradizionalmente considerato *sfunnatu* e legato al mito di Proserpina, la protagonista scende in un ipogeo popolato da mafiosi-orchi, intuendo la verità su Giuseppe e immaginando di poterlo

⁴² R. BATTIATO e C. NOTT, *Marabecca*, in ID., *Creature fantastiche di Sicilia*, Palermo, il Palindromo, 2018, pp. 67-69; p. 67.

⁴³ Si possono distinguere due principali filoni interpretativi della marrabecca: da un lato, come mostro abominevole e viscido, intento a spaventare, rapire bambini e divorare uomini; dall'altro, come oscurità assoluta, un vero e proprio buco nero capace di trasformare tutto e tutti in nulla. Il tema del rapimento infantile accomuna la marrabecca – come mostra la vicenda di Sebastiano, la cui vita è infestata dalla creatura (R. MUSUMECI, *Marabecca*, Catania, Carthago, 2017) – alle sterili agane, che invece rinchiudevano i bambini in gabbia e li nutritivano con nocciole e noci per farli ingrassare (*Cum, aganis*, cit., pp. 33-34). Parimenti, alcune rappresentazioni di entrambe le creature le immaginano antropofaghe.

⁴⁴ L. MUSOLINO, *La Signora delle Cisterne*, in ID., *Oscure regioni. Racconti dell'orrore*, Roma, Rill, 2015, vol. I pp. 29-39.

⁴⁵ Ivi, p. 37-38.

⁴⁶ Ivi, p. 39.

⁴⁷ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912.

liberare; ma in effetti la fuga è solo un costrutto onirico, mentre il ragazzo viene soppresso e disciolto dai criminali in quello stesso lago arcano, e Luna si uccide. L'acqua domina sin dalla prima inquadratura, che attraversando una fontana si apre a un sottosuolo liquido, dal duplice ruolo di matrice del male e strumento ermeneutico: nelle sue profondità si annidano infatti le forze oscure che alimentano la mafia, ma al tempo stesso l'immersione onirica di Luna le rivela, a se stessa e allo spettatore. Il film traduce fantasticamente l'angoscia per il dominio di poteri occulti, e la sensazione di impotenza dell'individuo, integrando memorie mitiche, elaborazioni fantastiche, ed eventi reali. «Far sparire i corpi è ciò che unisce la magia alla mafia», sostiene Mario Sesti, due parole dal suono quasi identico⁴⁸; la forza della criminalità organizzata è pervasiva e invincibile come può esserlo il mondo magico della tradizione folklorica, superiore alle capacità e alla comprensione umane. La pellicola dà quindi voce al senso di inanità generato da disegni oscuri che determinano i destini collettivi, confermando il fantastico siciliano come dispositivo critico per analizzare il presente.

4. Riflessioni conclusive

Simbolo di nascita e morte, specchio di sé e non-luogo, “altrove” indefinito⁴⁹, l'elemento acquoreo e i suoi abitanti oltremondani costituiscono una delle grandi metafore del non-reale, simboleggiando talvolta aspirazioni ma soprattutto paure, incarnando un mondo sotterraneo e sfuggente, amico od ostile, sotteso alla realtà di superficie. Dal Nord al Sud d'Italia le narrazioni del soprannaturale non sono dunque solo residuo folklorico ma, mutuando da Jackson, fantastico di sovversione⁵⁰, che rivela gli aspetti negativi della nostra società. Se messe in dialogo, le tradizioni siciliane e friulane rivelano sorprendenti risonanze: la marabecca, la monacella, le *aganis* e le acque malefiche non sono unicamente espressioni locali di un folklore “minore”, ma figure di confine che incarnano un'antropologia del paesaggio, fondata sul timore e sul rispetto verso le forze naturali, come anche sulla percezione oscura di forze superiori all'individuo, lesive e oppressive. In entrambe le tradizioni culturali, l'acqua diventa soglia e presenza viva, luogo della memoria collettiva e dello sconfinamento simbolico. Se per Cassano l'agorà dell'Ellade è luogo deputato dello scambio e della plurivocità⁵¹, l'immaginario folklorico dell'acqua siciliana e friulana che si è tentato di delineare traccia le forme embrionali di un'agorà del fantastico fra Sud e Nord d'Italia che intende restituire centralità a discorsi periferici, ma non per questo meno

⁴⁸ Cfr. D. BOMBARA, *Rivisitazioni pop del fantastico siciliano ottocentesco*, in *Studi sull'immaginario italiano Una prospettiva interdisciplinare*, a cura di E. Moscarda Mirkovic, I. Lalli Pacelat, T. Habrle, Novate Milanese, Prospero Editore, 2019, pp. 107-120: 114; una trattazione più estesa sul film si trova a pp. 113-118.

⁴⁹ BACHELARD, *L'eau et les rêves*, cit.

⁵⁰ R. JACKSON, *Fantasy. The literature of subversion*, London and New York, Routledge, 1981.

⁵¹ CASSANO, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 49.

significativi, ritrovando nelle tradizioni popolari, come afferma ancora Cassano, riprendendo Bateson, «un deposito di sapienza ecologica e di coscienza del limite⁵²».

⁵² Ivi, p. 11. Cfr. M. C. BATESON, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Milano, Adelphi, 1989.