

## FAR FESTA IN QUARESIMA

### La Samaritana nella tradizione popolare in Brianza

#### 1. *Premessa*

Nel contesto di una ricerca di tipo etnografico riguardante il ciclo della vita, che ha come ambito una piccola realtà dell'alta Brianza – la pieve di Oggiono<sup>1</sup> nel periodo compreso tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento –, si è ritenuto opportuno dedicare un approfondimento specifico ad una festa che appariva, già ad una prima analisi, decisamente singolare.

Si tratta di una festa tradizionale detta *di cavigiòn* o *di turtèi*, dal nome dei dolci preparati e consumati per l'occasione, che si celebrava e che si celebra ancora oggi a Sirone – uno dei paesi della pieve – la seconda domenica di Quaresima, giorno in cui la lettura evangelica della messa presenta la figura della Samaritana. Ora la ricorrenza è festeggiata prevalentemente a livello familiare, avendo perso quasi tutti gli aspetti rituali di carattere sociale e religioso che la motivavano e la rendevano molto nota. Nel passato, infatti, essa era una grande occasione di incontro e di diverti-

<sup>1</sup>) La pieve di Oggiono – ora decanato – si trova in provincia di Lecco ed appartiene alla diocesi di Milano. È un'istituzione di antica data sorta intorno al complesso sacro, tuttora presente in Oggiono, costituito dalla chiesa prepositurale di S. Eufemia e dall'attiguo battistero di San Giovanni Battista, la cui origine viene fatta risalire ai secoli V-VI. La chiesa è considerata una delle prime battesimali della diocesi ambrosiana. Venne ricostruita in epoca romanica; la struttura odierna è dell'inizio del XVII secolo. Il battistero, nelle attuali forme romaniche a pianta ottagonale (fine sec. XI), sorge su un precedente edificio paleocristiano a pianta quadrata (cfr. A. Borghi, *La Brianza lecchese. Sacralizzazioni strutture della memoria. Prima recensione delle architetture di interesse storico e artistico della provincia di Lecco*, Oggiono 1999, pp. 135-137). Per l'approfondimento degli aspetti storici e architettonici del complesso sacro di Oggiono si rimanda a R. Spreafico (a cura di), *Il Battistero di San Giovanni Battista in Oggiono*, Oggiono 2003.

mento per la popolazione del paese e del circondario; in particolare i giovani avevano la possibilità, in quel giorno, di fidanzarsi o di presentare alla comunità un fidanzamento già in atto.

Lo studio dettagliato de *la fésta di cavigiòn* è motivato dal fatto che essa, pur potendo essere inserita nel grande quadro dei riti di passaggio poiché riguarda il fidanzamento, si evidenzia sia per alcuni caratteri originali in relazione a manifestazioni dello stesso genere sia perché risulta disomogenea rispetto alle consuetudini e ai riti del territorio indagato.

In merito a quest'ultimo aspetto, occorre dire che la pieve di Oggiono – a cui la parrocchia di Sirone appartiene fin dalla sua costituzione nel 1599<sup>2</sup> – si è contraddistinta nel corso dei secoli per la stabilità dell'organizzazione ecclesiastica e per una forte unitarietà socio-culturale. Infatti nove delle dieci comunità parrocchiali, che la componevano fino al 1972<sup>3</sup>, erano già aggregate alla prepositurale di Oggiono dall'inizio del 1600<sup>4</sup> e tutte erano inserite in un ambiente rurale la cui economia, almeno sino alla seconda guerra mondiale, si basava sull'agricoltura e sull'industria tessile. Si ritiene che questa situazione sia stata un fattore determinante per la formazione di una tradizione comune tra gli abitanti dei vari paesi della pieve, quale quella che si è avuto modo di registrare nella ricerca sulle tappe fondamentali del ciclo della vita<sup>5</sup>. Tuttavia l'esistenza di una sostanziale uniformità nei comportamenti, negli atteggiamenti e nei modi di pensare non ha precluso la costituzione di pratiche che si discostano dagli usi più generali. Pratiche che, a mio avviso, per essere comprese vanno indagate nelle loro caratteristiche specifiche più che interpretate sulla base di un criterio unitario<sup>6</sup>.

<sup>2</sup>) A. Palestra (a cura di), *Visite Pastorali alle pievi milanesi (1423-1856)*. Dairago Porlezza. *Inventario*, Milano 1984, pp. 446-447.

<sup>3</sup>) Nel 1972 la pieve di Oggiono venne trasformata in decanato. Ciò comportò che alle dieci parrocchie tradizionali (Annone, Brongio, Civate, Dolzago, Ello, Imberido, Molteno, Oggiono, Sirone, Villa Vergano) ne venissero aggregate altre provenienti dalle pievi di Missaglia e Olginate (cfr. V. Longoni - G. Colombo, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, IV, Milano 1990, s.v. «Oggiono», p. 2501).

<sup>4</sup>) Palestra, *Visite Pastorali alle pievi milanesi* cit., pp. 446-447.

<sup>5</sup>) Cfr. R. Negri, *Venire al mondo. Pratiche rituali e credenze religiose nella pieve di Oggiono tra Ottocento e Novecento*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, a.a. 2002/2003.

<sup>6</sup>) Sui problemi relativi all'analisi dei materiali nella ricerca folklorica cfr. P. Clemente, *L'interprete ed il documento. Sondaggi sulla spiegazione dei fatti folklorici a partire dal Ramo d'oro*, «La Ricerca folklorica» 10 (1984), pp. 25-32. L'autore mette in discussione la visione riduzionistica di Frazer, che assembla dati etnografici di diversa provenienza spaziale e temporale e dà loro senso attraverso un'interpretazione univoca. Propone invece, sulla base dell'insegnamento di Van Gennep, una «filosofia documentaria» di tipo analitico, che di fronte ai fenomeni cerchi «di aderire alle loro logiche interne più che espugnarli con una teoria generale» (p. 30).

È questo il caso – come già anticipato – della festa per i fidanzati di Sirone, un’antica e complessa usanza, che, per la sua struttura e per le sue modalità espressive, appare unica nel quadro delle tradizioni documentate in Brianza e forse anche in un territorio più ampio. Questo lavoro si propone di farla conoscere nel modo più completo possibile, mettendone in luce gli elementi che la costituiscono, le relazioni tra di essi nonché i legami con altre realtà, senza avere però la pretesa di giungere a spiegarne ogni aspetto in modo esaustivo.

Per descrivere *la fésta di cavigiòn*, non esistendo né scritti né materiale iconografico al riguardo, si è fatto ricorso essenzialmente alle fonti orali, cioè alle testimonianze di persone anziane residenti fin dalla nascita a Sirone, testimonianze che, pur se raccolte in periodi diversi, sono apparse concordi e abbastanza dettagliate <sup>7</sup>.

I dati acquisiti sono stati, nel limite del possibile, contestualizzati storicamente e comparati dal punto di vista etnografico. La loro analisi ha toccato vari campi: le Sacre Scritture, la mitologia, il folklore. In particolare, relativamente a quest’ultimo punto, sono state prese in considerazione le pratiche e i riti del ciclo della vita (fidanzamento) e del ciclo dell’anno (Carnevale, Quaresima) e la narrativa di tradizione orale (fiabe, canti, testi a carattere religioso).

Quindi, sebbene l’oggetto di studio fosse circoscritto – una sola festa che si celebra una volta all’anno ed in un unico luogo –, per tentare di decifrarne la struttura è stato necessario svolgere un’indagine ad ampio raggio, focalizzando l’attenzione ora sull’insieme ora sui dettagli della “rappresentazione”, ma avendo presente che contesto e particolari prendono senso solo uno in rapporto agli altri e viceversa.

## 2. *Una festa laica o religiosa?*

Ad una prima lettura dei dati, due sembrano i motivi determinanti, pur se apparentemente estranei tra di loro, de *la fésta di cavigiòn*: la Samaritana, una della figure più note e singolari del Nuovo Testamento, ed il fidanzamento, il periodo che precede la fondazione di una nuova famiglia.

Durante la messa della seconda domenica di Quaresima – giorno in cui cade la festa –, anche a Sirone, come in tutte le chiese che seguono il

<sup>7</sup>) I principali informatori, la cui testimonianza è stata registrata da chi scrive, sono stati: Leontina Biffi nata a Sirone nel 1886, intervista del 17.4.1983 raccolta insieme a Luigia Visconti; Giovanni Piazza nato a Sirone nel 1890, interviste del 28.2.1983 e del 2.3.1983; Giuseppina Piazza nata a Sirone nel 1924, intervista del 29.4.2002; Paola Sala nata a Sirone nel 1925, intervista dell’8.5.2002.

rito ambrosiano, viene data lettura del brano del Vangelo di Giovanni (4, 1-42), in cui ricorre l'episodio dell'incontro e del dialogo tra Gesù e la donna di Samaria al pozzo<sup>8</sup>; inoltre, in paese, nell'antica chiesetta di San Pietro<sup>9</sup>, è presente una stampa raffigurante la scena di cui parlano le Scritture. Sembra quindi che la Samaritana abbia avuto un ruolo determinante nella nascita della tradizione. A dimostrazione di ciò sta il fatto che la festa era organizzata, nel passato, nei dintorni della chiesa di San Pietro e nella via adiacente, che da essa prende il nome. Inoltre tutti i testimoni concordano nel sostenere la relazione tra la festa e la figura della Samaritana: un informatore, alla richiesta di motivare perché si festeggiasse in Quaresima, risponde: «[...] *l'éva la Samaritana, gh'é sö un quàder in gesöla [San Pietro] cun sö la Samaritana [...] me, quònt e navi in gesöla, che gh'ò nuwantatrè àn, l'ó sémpèr vést, ancà de bagàì [...]*»<sup>10</sup>. Ed un'altra informante afferma: «*perché in chiesa era la festa della Samaritana e nögn gh'évum quèl quadrèt lé*»<sup>11</sup>.

Ma d'altra parte tutti gli intervistati sottolineano come la ricorrenza fosse strettamente legata al momento del fidanzamento. Per una testimone «*l'éva la fésta di murùs*» («era la festa dei fidanzati») nel senso che se un ragazzo «*èl gh'éva una méza idea èl ciapava ché l'ucasiòn léè per fas capé*» («aveva una mezza idea, prendeva quell'occasione per farsi capire»), era cioè il momento opportuno per dichiararsi, bastava che offrissi alla ragazza prescelta un *cavigiòn* per stabilire un legame ufficiale<sup>12</sup>. Chi non era impegnato aveva invece l'opportunità di incontrare l'anima gemella, essendo la festa molto frequentata, tanto che la gente diceva: «*E, là truà ul murùs a la fésta di turtèi e la s'é spusada*» («Eh ha trovato il fidanzato alla festa dei tortelli e si è sposata») <sup>13</sup>. Inoltre a coloro che erano già promessi sposi, era permesso passeggiare insieme «*i éven in giir a brazzèt*» («erano

<sup>8</sup>) Cfr. I. Biffi (a cura di), *Messale ambrosiano festivo*, Milano - Torino 1980, pp. 308-311.

<sup>9</sup>) L'esistenza della chiesa di Sirone è documentata a partire dal XII secolo; nel 1162 essa venne infatti sottoposta alla giurisdizione del Capitolo della chiesa di Monza, il quale ebbe in dono da Benedetto d'Asia, nunzio del Barbarossa, anche alcuni fondi posti in Sirone (cfr. F. Bombognini, *Antiquario della Diocesi di Milano*, Milano 1928, p. 230).

<sup>10</sup>) Testimonianza di Giovanni Piazza cit., trad.: «[...] era la Samaritana, c'è un quadro nella chiesetta [San Pietro] con rappresentata la Samaritana [...] io quando andavo nella chiesetta, ho novantatré anni, l'ho sempre visto, anche da bambino». Si potrebbe ipotizzare che la stampa fosse presente già nel XVIII secolo, considerando che l'informatore (nato nel 1890), sempre nella medesima intervista afferma di aver sentito parlare della festa dal nonno: «[...] *la gh'è semper stada nell'Ottocento e anche nel Settecento, con più era indietro con più era bella*».

<sup>11</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit., trad.: «Perché in chiesa era la festa della Samaritana e noi avevamo quel quadretto lì».

<sup>12</sup>) Testimonianza di Paola Sala cit.

<sup>13</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit.

in giro a braccetto»), bere grappa «*nàven a béf ul cichetén*» («andavano a bere il bicchierino») e ballare<sup>14</sup>, quasi che la festa fosse l'occasione per far partecipare la comunità della propria scelta di vita.

Dall'analisi delle fonti orali i due elementi caratteristici, la donna del Vangelo ed il fidanzamento, appaiono quindi ben delineati, ciascuno però nel proprio ambito; non così è invece per la relazione tra di essi. L'unico legame che si evidenzia dalla lettura dalle testimonianze consiste nel fatto che i fidanzati visitavano la chiesa di San Pietro, dove era custodita l'immagine della Samaritana, per deporre un'offerta, come però facevano tutte le altre persone che partecipavano alla festa. Una informatrice al proposito afferma: «[...] *nàven a vedè la gésa, cé pregava cé pregava mia*» («andavano a vedere la chiesa, chi pregava chi no») <sup>15</sup>. Nella chiesetta, che veniva aperta solo per l'occasione, non si svolgevano funzioni religiose non essendo presente il parroco, il quale, invece, come consuetudine, si limitava a commentare l'incontro tra Gesù e la Samaritana durante l'omelia della messa celebrata nella parrocchiale.

Il mosaico de *la fésta di cavigiòn* era composto, però, da altre tessere – oltre alle due descritte – le quali esprimevano il bisogno della comunità di sentirsi unita, ma nello stesso tempo di aprirsi agli altri, cioè agli abitanti dei paesi limitrofi, considerati dei «forestieri». L'aspetto che emerge chiaramente dalle testimonianze è la numerosissima partecipazione: «[...] *le strade erano piene di gente perché macchine non ce n'erano e quelli dei paesi vicini venivano a piedi quel giorno lì [...] anche se piuvéva a la pèsc' quèi de Molteno, Oggiono, Dolzago, Brongio i èven ché töc', se pudéva gnanca pasà de la gént per strada ché gh'éva*»; «*Chéla fésta lée èl sé impiendiva Sirón e la via più piena l'éva quèla de la gésa [via San Pietro]*»; «*I vègnéven ancà i furestée*» <sup>16</sup>. Anche un testimone che abita in un paese vicino a Sirone – Imberido di Oggiono – ricorda di aver sempre partecipato alla festa *di cavigiòn*, l'unica occasione di divertimento presente nel circondario di Oggiono durante il periodo quaresimale ed una delle poche in cui era possibile incontrare delle ragazze <sup>17</sup>.

<sup>14</sup>) Testimonianza di Leontina Biffi cit. Si ritiene che il termine *cichetén* sia il diminutivo di *cichèt*, che nel Vocabolario Italiano-Lecchese / Lecchese-Italiano compare come *cicchèt* e viene tradotto con «bicchierino di vino o liquore» (AA.VV., *Vocabolario Italiano-Lecchese / Lecchese-Italiano*, Oggiono 2001, s.v.).

<sup>15</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit.

<sup>16</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza, Paola Sala, Giovanni Piazza, citate, trad.: «[...] anche se pioveva a dirotto quelli di Molteno, Oggiono, Dolzago e Brongio erano qui tutti, non si poteva nemmeno passare per la strada per la grande folla presente»; «Per quella festa Sirone si riempiva e la via più affollata era quella della chiesa [via San Pietro]»; «Arrivavano anche i forestieri».

<sup>17</sup>) Testimonianza di Pasquale Frigerio, nato a Imberido di Oggiono nel 1923; intervista raccolta da chi scrive il 12.7.2002.

Ma il forte richiamo della festa era dato, molto probabilmente, oltre che dalla possibilità di contatto fra i sessi, anche dall'offerta di altre attrazioni: gli alcolici, i dolci, il ballo e i giochi di strada. Nelle adiacenze della chiesa di San Pietro erano allestite bancarelle su cui erano messi in vendita liquori – in special modo grappa –, *cavigión*, croccanti e confetti, frutta ed anche giocattoli; nelle strade si esibivano giocolieri, si facevano giochi con carte e gusci di noci che celavano una pallina o un campanello, c'era il tiro a segno. Inoltre nelle osterie del paese si potevano consumare i *turtèi*, una specie di frittelle, e soprattutto si ballava alla musica dei verticali a manovella, suonati dai musicanti ambulanti<sup>18</sup>.

I dolci tipici occupavano un posto importante, tanto che da essi ha preso il nome la ricorrenza: *fèsta di cavigión* o *fèsta di turtèi*; la prima denominazione era ed è sicuramente più usata rispetto alla seconda<sup>19</sup>.

I *cavigión* sono dei piccoli pani di forma allungata contenenti uvetta e semi di finocchio, che, ancora oggi come un tempo, vengono preparati dal prestinaio, ogni giorno, ad iniziare dalla domenica della Samaritana fino al termine della Quaresima<sup>20</sup>. Nel passato, ma solo il giorno della festa, anche i bambini partecipavano alla vendita di questi dolci. Infatti essi passavano di casa in casa con dei *cavagnöö* (cesti) colmi di *cavigión*, che avevano ritirato dal panettiere e che distribuivano al costo di «*cinch ghéi l'ògn*» («cinque lire l'uno»); in cambio il negoziante dava loro una percentuale sul ricavato<sup>21</sup>. Il termine *cavigión* è riportato in alcuni vocabolari dei dia-

<sup>18</sup>) Quasi tutte queste informazioni sono state fornite da Giovanni Piazza nell'intervista citata.

<sup>19</sup>) Giovanni Piazza, nella testimonianza citata, afferma che all'approssimarsi della ricorrenza si diceva: «*El vè la fèsta di cavigión*» («Arriva la festa dei *cavigión*»).

<sup>20</sup>) Cfr. C. Marcora, *Sirone fra i secoli*, Oggiono 1988, pp. 291, 300, e testimonianze di Paola Sala e Giovanni Piazza, citate.

<sup>21</sup>) Testimonianze di Giovannini Piazza e Giuseppina Piazza, citate. I *cavigión* non sono un dolce esclusivo di Sirone, se ne ha notizia anche per Galbiate, Valgrehentino ed Airuno, paesi della provincia di Lecco confinanti tra loro. A Galbiate però questi speciali pani a forma di «ciriola allungata» erano preparati con alcuni ingredienti – olio, zucchero e coloranti – non in uso a Sirone. Tuttavia, come a Sirone, erano i ragazzi che, tutte le domeniche di Quaresima, li portavano di casa in casa con delle sporte, ricavando un piccolo guadagno dalla loro vendita. Il consumo domenicale dei *cavigión*, a quei tempi ritenuti una leccornia, era considerato una sorta di rivalsa rispetto al digiuno e all'astinenza obbligatori in tutti i venerdì e i sabati di Quaresima. A Valgrehentino i *cavigiùn*, contenenti come a Sirone uvette e semi di finocchio, erano preparati solo per la festa di San Giuseppe, che si svolgeva nella frazione di Ganza, dove sorge una chiesetta dedicata al santo. Ad Airuno si potevano gustare invece il lunedì di Pasqua presso il santuario della Rocchetta. Le informazioni riguardanti Galbiate sono tratte da Senior, *Tradizioni e ricorrenze*, in Amici di Galbiate (a cura di), *Echi di un tempo che fu*, Oggiono-Lecco 1985, p. 114; quelle relative a Valgrehentino e Airuno dall'intervista del 9.2.2004, raccolta da chi scrive, a Ernesta "Maria" Sottocornola, nata a Valgrehentino nel 1918.

letti lombardi con grafie leggermente diverse, ma con spiegazioni simili. Può significare «cavicchio» (legnetto appuntito in forma di chiodo o piolo), ma anche «pane dolce» e pure «uomo fortunato»<sup>22</sup>.

I *turtéi*, un impasto di farina bianca e uova fritto nell'olio di lino, sono invece dei dolci più comuni, di preparazione domestica, che però a Sirone venivano cucinati nelle osterie in quanto il costo di uno degli ingredienti era proibitivo per la maggior parte delle famiglie. «Erano poveri, *cala de crumpò l'òli...*» («[...] ci mancava che comprassero l'olio...»), così afferma infatti uno degli informatori<sup>23</sup>.

Concludendo questa prima analisi della festa, non si può certo dire che essa fosse definita in senso religioso. Anzi, molti dei comportamenti che la caratterizzavano paiono in contrasto con la morale cattolica del tempo tesa a contenere e a reprimere gli eccessi alimentari e sessuali, tanto più gravi se messi in atto in un periodo di astinenza e penitenza quale la Quaresima. La conferma di questo giudizio è data dall'azione dell'istituzione ecclesiastica, la quale cercò di intervenire in vari modi – che verranno analizzati in seguito – per limitare gli atteggiamenti ritenuti sconvenienti, riuscendo a raggiungere dei risultati apprezzabili, tanto che secondo una testimone la festa «*dòpu la guéra del Quindes la gh'èva piö*» («dopo la guerra del Quindici non c'era più») <sup>24</sup>.

Non esisteva più probabilmente nelle antiche forme, perché, invece, le persone nate negli anni Venti del secolo scorso hanno potuto vivere la tradizione secondo quasi tutti gli schemi rituali riferiti dalla generazione precedente, almeno fino alla prima metà degli anni Trenta. La festa proseguì anche in seguito ed è celebrata ancora oggi, sempre con la sua singolare cadenza<sup>25</sup>, ma ormai ha perso la sua struttura fondamentale così da far osservare ad un informatore che da ragazzo l'aveva vissuta in modo sicuramente diverso: «*Adès la par una fésta qualunque, üsüäl!*» («Adesso sembra una festa qualunque, usuale») <sup>26</sup>. Ciò significa, a mio avviso, che l'anti-

<sup>22</sup>) P. Monti, nel *Vocabolario dei dialetti delle città e diocesi di Como*, Milano 1845, scrive che *cavigionn* a Gravedona è sinonimo di *biscioèula*, termine che indica un «panetto di farina di formento, uova, burro, zucchero, e con uva talvolta, della forma di una navicella». Nel *Vocabolario Italiano-Lecchese / Lecchese-Italiano cavigion* ha due significati, in quanto indica sia un pane dolce sia una persona fortunata e lo si fa derivare da *cavécc* (cavicchio, piolo) in relazione alla sua forma. In F. Cherubini, *Vocabolario Milanese-Italiano*, Milano 1938, *caviggiòn* ha varie traduzioni: cavicchiotto, gran fortuna, uomo molto fortunato, ma è considerato anche voce antica di *badée*, cioè babbeo.

<sup>23</sup>) Testimonianza di Giovanni Piazza cit.

<sup>24</sup>) Testimonianza di Leontina Biffi cit.

<sup>25</sup>) Nella Brianza nord-orientale, territorio in cui è posto Sirone, non risultano esserci feste in Quaresima.

<sup>26</sup>) Testimonianza di Giovanni Piazza cit.

ca usanza, pur presentando pochi riferimenti strettamente religiosi, aveva qualcosa che la rendeva unica e determinante per la vita della comunità, un contenuto sacrale che forse non si esauriva nella ritualità cristiana: una festa come «sospensione del vivere quotidiano che è sottoposto al corrompersi e al distruggersi e ritorno al tempo primordiale in modo da poter riprendere rinnovati il cammino del quotidiano»<sup>27</sup>.

### 3. *La figura della Samaritana*

La relazione tra il fidanzamento e la Samaritana che si istituisce durante la *fêsta di cavigiôn* appare quindi, ad una prima analisi dei fatti, solo di carattere temporale: l'usanza tradizionale riguardante il fidanzamento viene cioè a coincidere con il ricordo evangelico della donna di Samarìa che si ripropone ogni seconda domenica di Quaresima. Tuttavia non è da escludere l'esistenza di legami contenutistici tra i due elementi portanti della festa, l'uno di tipo sociale e l'altro di tipo religioso, anche se non espressi chiaramente nelle varie fasi rituali. Per poterli evidenziare si ritiene necessario indagare intorno alla figura della Samaritana.

È solo l'evangelista Giovanni che racconta dell'incontro di Gesù con la Samaritana presso il pozzo di Giacobbe, nella città di Sicàr in Samarìa (Gv 4, 15 -30). L'episodio, espresso in forma dialogica, si organizza intorno ad alcuni nuclei tematici: le difficili relazioni tra i Giudei e i Samaritani, la contrapposizione tra l'acqua terrena e naturale che Gesù chiede alla Samaritana e «l'acqua viva» che egli è in grado di offrirle, lo svelamento della condotta immorale della donna da parte di Gesù, la controversia tra Giudei e Samaritani sul luogo più consono per adorare Dio ed infine la rivelazione da parte di Gesù di essere il Messia<sup>28</sup>.

Il dialogo in questione era molto noto, anche a livello popolare, sicuramente perché oggetto di commento e di interpretazione durante le omelie. A maggior ragione gli abitanti di Sirona conoscevano con sicurezza lo sviluppo del confronto tra Gesù e la donna di Samarìa e soprattutto erano ben consapevoli del fatto che la Samaritana, pur festeggiata in una ricorrenza religiosa, non è una santa; infatti in un'intervista si sostiene: «[...] era una donna di mondo e alùra ul Signur el sa tütü el s'è setà giò al pòz, che lée la vegnèva a cavò l'acqua el gh'à indürwinàa töt i sö pecàa, el gh'à déi ancàa che la nava inséma ai ómen, el gh'à indürwinàa tütü e lè l'è restàda, l'è nada a dighel a töt ul paées: – Gh'è là un òm che 'l m'à indürwinàa tütü

<sup>27</sup>) F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle feste*, Novara 1983, pp. 22-42.

<sup>28</sup>) Cfr. A. Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni* [1948], Brescia 1974, pp. 145-157.

*quèl ch'ó faa. E sicür ché l'éva mia na sònta»*<sup>29</sup>. E, forse, per il suo comportamento ritenuto scandaloso, in quanto conviveva con un uomo che non era suo marito ed in precedenza aveva avuto ben cinque mariti (Gv 4, 18), era collegata al fare festa, al divertimento, tanto che un'informatrice dichiara: «[...] *la Samaritana l'éva wiina che ghé piaseva ancà a lée a nò a balò, non era una santa...*» («anche alla Samaritana piaceva andare a ballare, non era una santa...»)<sup>30</sup>.

Queste considerazioni, pur focalizzando l'attenzione sul rapporto uomo donna e più in generale sulle relazioni sociali, non toccano direttamente il tema del fidanzamento, il quale però potrebbe avere dei riscontri dall'analisi di un altro aspetto dell'episodio evangelico che si sta studiando: l'incontro presso il pozzo, un argomento tipico della letteratura patriarcale biblica<sup>31</sup>. Molti sono infatti i racconti della Bibbia ambientati nelle vicinanze di un pozzo, elemento indispensabile nelle regioni desertiche, quali quelle abitate dal popolo di Israele, per la vita degli uomini e degli animali. Presso i punti d'acqua sorgente avvengono degli incontri fondamentali tra Dio e gli uomini, tra esseri soprannaturali – quali gli angeli – e gli uomini e tra gli uomini, in cui si stabiliscono alleanze, accordi, si ricevono annunci, si può trovare la salvezza<sup>32</sup>. Nell'Antico Testamento, in particolare, sono presenti degli episodi in cui si narra di patti prematrimoniali stipulati in un contesto che rispecchia per vari aspetti la vicenda della Samaritana.

Il primo tra questi lo troviamo nella Genesi (24, 1-61): Abramo manda il suo servo più anziano nel Paese dei due fiumi, nella città ove abita suo fratello Nacor, perché ricerchi una moglie della sua stessa stirpe per suo figlio Isacco. L'incontro con la giovane avviene presso il pozzo, fuori dalla città, al tramonto, quando le donne si accingono ad uscire per andare ad attingere l'acqua. Colei che spegnerà la sete del servo, che ha compiuto un lungo viaggio, sarà la moglie destinata da Dio ad Isacco. La prescelta è Rebecca, a cui l'uomo corre incontro dicendo: «– Fammi bere un po' d'acqua della tua anfora» (Gen 24, 17). La disponibilità della ragazza permetterà gli sviluppi successivi della vicenda, che si concluderanno con il patto matrimoniale – stipulato tra il padre ed il fratello di Rebecca ed il servo di Abramo – e con il consenso della giovane alle nozze.

<sup>29</sup>) Testimonianza di Giovanni Piazza cit., trad.: «[...] era una donna di mondo e allora il Signore che sa tutto si è seduto al pozzo, lei arrivava ad attingere l'acqua e lui le ha indovinato i suoi peccati, le ha detto anche che frequentava gli uomini, ha indovinato tutta la sua vita, lei è rimasta meravigliata ed è andata ad avvisare tutta la gente del paese: – C'è là un uomo che ha indovinato tutto quello che ho fatto. Di sicuro non era una santa».

<sup>30</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit.

<sup>31</sup>) *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1999, nota a Gv 4, 1-42.

<sup>32</sup>) Cfr. M. Cocagnac, *I simboli biblici, percorsi spirituali* [1983], Bologna 1988, p. 256.

Anche il figlio di Rebecca e di Isacco, Giacobbe, incontra per la prima volta nelle vicinanze di un pozzo Rachele, la ragazza che diventerà sua moglie, pur se dopo varie vicissitudini<sup>33</sup>. Rachele, che è una pastorella, conduce alla sorgente il gregge di suo padre Låbano, fratello di Rebecca; Giacobbe accorre in suo aiuto facendo rotolare via la pietra che copre la bocca del pozzo ed abbeverando gli armenti della cugina, quindi le rivela la propria identità e piange (Gen 29, 1-14). Secondo un mito ebraico<sup>34</sup>, Giacobbe piange ricordando che nello stesso luogo il servo di suo padre, con ricchi doni, aveva proposto a Rebecca di sposare Isacco, mentre egli ora non possiede niente. Si racconta anche che al momento dell'incontro dei due giovani l'acqua del pozzo salì miracolosamente e mantenne poi il medesimo livello per tutta la permanenza di Giacobbe sul luogo.

In una situazione molto simile a quella precedentemente analizzata, Mosè fa conoscenza con la donna che poi sposterà (Es 2, 11-22). Egli è seduto presso un pozzo, nel paese di Madian<sup>35</sup>, quando vede alcuni pastori scacciare sette fanciulle che si erano avvicinate per far bere il gregge del loro padre, il sacerdote Reuel; allora il giovane interviene difendendo le ragazze e dissetando il loro bestiame. Reuel darà poi in sposa a Mosè Zippora, una delle sue figlie, quasi come ricompensa per la generosità del gesto da lui compiuto.

Dal confronto di queste tre narrazioni con quella che vede come protagonista la Samaritana emergono dissonanze, ma anche notevoli similitudini.

Il luogo degli incontri, il pozzo, ha svolto da sempre, oltre alla funzione pratica di fornire l'elemento essenziale per la sopravvivenza della comunità, pure compiti sociali e culturali in quanto punto di comunicazione ed anche sede giuridica di amministrazione della giustizia<sup>36</sup>. Negli episodi biblici analizzati è evidente come le fonti, anche in una società in cui vige una rigida distinzione dei sessi come quella ebraica<sup>37</sup>, costituiscono primariamente un luogo di contatto tra uomini e donne, contatto che

<sup>33</sup>) Giacobbe potrà sposare Rachele solo dopo aver servito per sette anni il futuro suocero Låbano e dopo aver subito un inganno in quanto, allo scadere del contratto di lavoro, gli viene data in moglie la sorella maggiore di Rachele, Lia, secondo la consuetudine che stabiliva che doveva essere maritata per prima la figlia maggiore (Gen 29, 1-14).

<sup>34</sup>) R. Graves - R. Patai, *I miti ebraici* [1964], Milano 1980, p. 256.

<sup>35</sup>) Madian è generalmente posto in Arabia, anche se i Madianiti sono considerati, in molti testi, dei nomadi che si spostavano lungo le piste della Palestina o della penisola del Sinai. Nota a Es 2, 11-22, in *La Bibbia di Gerusalemme* cit.

<sup>36</sup>) Cfr. C. Lipp, *La fontana*, in H.G. Haupt, *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, Roma - Bari 1993, pp. 232-233.

<sup>37</sup>) Nell'incontro tra Gesù e la Samaritana vi è la testimonianza di ciò (Gv. 4, 27): i discepoli si meravigliano che Gesù parli non tanto con una Samaritana, quanto con una donna (Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni* cit., p. 157).

prelude a successive relazioni. Infatti per i giovani che si conoscono sia di persona – come Giacobbe e Rachele, Mosè e Zippora – sia indirettamente – come Isacco e Rebecca – l'incontro è l'inizio di un percorso che, passando dal fidanzamento al matrimonio, porterà alla modificazione del loro stato sociale e quindi ad un cambiamento sostanziale e permanente di vita. Per la Samaritana invece si potrebbe parlare di una conversione del cuore: il colloquio con Gesù sicuramente opera in lei un cambiamento, tanto che corre in città per rendere testimonianza del messaggio ricevuto (Gv 4, 28-29), così che «molti Samaritani di quella città credettero in lui per le parole della donna che dichiarava: – Mi ha detto tutto quello che ho fatto» (Gv 4, 39).

Ma se dunque l'incontro che trasforma avviene in prossimità del pozzo, è solo tramite lo scambio dell'acqua che due persone riescono a stabilire un contatto profondo. È l'acqua, donata e ricevuta, che permette la conoscenza tra un uomo ed una donna; essa è il segno di un futura unione feconda, da intendersi sia in senso fisico sia in senso spirituale. Come a Rebecca anche alla Samaritana viene chiesto da bere, ma, come Rachele e Zippora, è lei che ottiene "l'acqua" di cui ha necessità pur non essendone consapevole. Si può quindi concludere affermando che nell'Antico Testamento sono presenti delle donne – Rebecca, Rachele, Zippora – che prefigurano la Samaritana, in quanto esse, come la donna del Vangelo, vivono incontri determinanti per la loro vita presso un pozzo. Queste donne, inoltre, sono coinvolte in prima persona nella vicenda del fidanzamento.

#### 4. «L'acqua viva»

Il fidanzamento, il periodo che precede e prepara il matrimonio, costituisce insieme a quest'ultimo una delle fondamentali tappe di transizione del ciclo della vita. Si tratta di un passaggio molto complesso in quanto con le nozze si realizza un duplice mutamento per la persona: individuale, perché dall'adolescenza si passa all'età matura; sociale, perché dall'unione stabile di due individui ha origine una nuova famiglia<sup>38</sup>. Il fidanzamento, quindi, pur essendo una fase con caratteristiche proprie<sup>39</sup>, è finalizzato al

<sup>38</sup>) Cfr. G. Bronzini, *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della "vita umana"*, Matera 1953, p. 103.

<sup>39</sup>) Nelle società pretecnologiche, la fondazione di una nuova famiglia, fatto sociale di primaria importanza, era segnato da una complessa ritualità, al cui interno il fidanzamento costituiva «una sezione speciale e autonoma delle cerimonie del matrimonio». Pertanto, tale periodo, considerato liminare, comportava la messa in atto del ciclo completo dei riti

matrimonio e del matrimonio ha i caratteri, anche se non sempre li manifesta esplicitamente<sup>40</sup>. Tra questi la fecondità è sicuramente il più importante.

L'elemento che più di altri e prima di altri ha rappresentato e rappresenta la capacità di generare è l'acqua. «L'acqua è la materia primordiale, è la sostanza-madre dalla quale, attraverso la parola-spirito di Dio Padre, venne creato il cosmo»<sup>41</sup>; essa è la condizione indispensabile per la vita.

All'acqua è stata riconosciuta fin dal Paleolitico la proprietà di fecondare, di guarire, in essa sono contenuti gli elementi fondamentali per sostenere ogni creazione, per rigenerare quanto è stato compromesso dagli altri organismi. [...] L'acqua viene ad offrirsi alle culture di allevatori e di coltivatori come potenza distributrice di un'economia di sussistenza, di fecondità, di salute e di fertilità ed è anche intesa come la matrice diretta di ogni donna e generatrice del latte di cui è bisognosa per far crescere la prole.<sup>42</sup>

Così, proprio per la sua funzione essenziale, l'acqua assume ben presto nella storia dell'uomo un carattere sacro che consiste nel potere di annientare il male fisico e psichico<sup>43</sup> e un valore simbolico molto ampio. Anche nelle Sacre Scritture i riferimenti metaforici all'acqua sono numerosissimi; essa può rappresentare concetti positivi quali la vita, l'abbondanza, la salvezza, la purificazione morale, lo Spirito di Dio, la grazia di Cristo, ma anche negativi come la sciagura, il giudizio ed il castigo divino<sup>44</sup>.

Nell'episodio evangelico preso in considerazione, il colloquio tra Gesù e la Samaritana, vi è una contrapposizione tra l'acqua che spegne la sete del corpo chiesta da Gesù alla donna e «l'acqua viva» (Gv 4, 10) che egli invece le offre dicendo: «[...] chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4, 14).

L'espressione «acqua viva» «designa comunemente, nell'uso orientale, l'acqua sorgiva, sia di fonte che di pozzo, per opposizione all'acqua di cisterna»<sup>45</sup>, che è ferma, morta. Nell'Antico Testamento spesso sta ad in-

di passaggio, formato da pratiche di separazione, di margine e di aggregazione (cfr. A. Van Genneep, *I riti di passaggio* [1909], Torino 1981, p. 101).

<sup>40</sup> Cfr. M. Turci, *Matrimonio*, in Comune di Carpi (a cura di), *La culla, il talamo, la tomba. Simboli e ritualità del ciclo della vita*, Carpi 1983, p. 60.

<sup>41</sup> M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* [1987], Cinisello Balsamo 1990, p. 4.

<sup>42</sup> V. Dini, *Il potere delle antiche madri, fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Torino 1980, p. 12.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>44</sup> Cfr. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* cit., pp. 4-6.

<sup>45</sup> Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni* cit., p. 149, con riferimento a: Gen 26, 19: «I servi di Isacco scavarono nella valle e vi trovarono un pozzo di acqua viva»; Lev 14,5:

dicare i beni messianici quali la salute e la sapienza <sup>46</sup>; nel passo del Vangelo di Giovanni, invece, essa non rappresenta probabilmente un dono particolare, ma la salvezza che Gesù trasmette agli uomini tramite la sua parola e la sua opera <sup>47</sup>, attività fecondanti per eccellenza perché conducono alla vita eterna.

Ma la Samaritana testimonia anche del rapporto privilegiato che si è sempre stabilito tra la donna e l'acqua. In passato, infatti, alcune mansioni inerenti l'uso di questa risorsa – quali attingere, trasportare, lavare – erano quasi esclusivamente di competenza femminile <sup>48</sup>. Lo dimostra anche la donna di Samaria che, avvicinandosi al pozzo per attingere, afferma che Gesù non può essere in grado di dissetarsi da solo perché non possiede l'utensile, «il mezzo», adatto (Gv, 4, 7.11).

La relazione donna-acqua può essere considerata anche a livello simbolico. Vittorio Dini sottolinea come l'elemento primario sia la «matrice» di ogni donna, che da essa prende a sua volta il potere di generare. Nella tradizione del pensiero occidentale infatti il pozzo è associato alla sessualità femminile, al grembo materno che dà la vita, tanto che una credenza popolare ritiene che lì dormano i bambini prima della nascita, finché la levatrice non li tira fuori <sup>49</sup>. Pure nella Bibbia il luogo «dell'acqua viva», alimentato cioè da una sorgente profonda, è associato all'utero: «Jhwh grida a coloro che anelano alla salvezza: – Guardate alla roccia da cui siete stati tagliati, alla cava (o anche: la gola del pozzo) da cui siete stati estratti. Guardate ad Abramo vostro padre, a Sara che vi ha partorito (Is. 51, 1 s.)» <sup>50</sup>, ed anche: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal mio seno» (Gv 7, 37-38).

Pertanto si può affermare che nei testi sacri presi in considerazione non si evidenzia un collegamento esplicito tra la figura della Samaritana ed il fidanzamento, tuttavia è possibile individuare in essi degli elementi che riportano al tema della fertilità-fecondità: primariamente la metafora dell'acqua, simbolizzazione della vita terrena di cui è generatrice la donna e della vita eterna di cui Gesù è la sorgente inesauribile.

«Il sacerdote ordinerà di immolare uno degli uccelli in un vaso di terracotta con acqua viva»; Ger 2, 13: «Essi hanno abbandonato me sorgente di acqua viva per scavare cisterne screpolate, che non tengono l'acqua»; Zacc 14, 8: «In quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mare orientale, parte verso il Mar Mediterraneo, sempre, estate e inverno».

<sup>46</sup>) *Ivi*, p. 150 con riferimenti a Is 12, 3: i redenti «attingeranno con gioia l'acqua delle fonti della salute»; Eccli 30, 33: «Dio distribuisce la sapienza».

<sup>47</sup>) *Ivi*, p. 151.

<sup>48</sup>) Cfr. Lipp, *La fontana* cit., p. 234.

<sup>49</sup>) *Ibidem*.

<sup>50</sup>) Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* cit., p. 86.

Il binomio simbolico acqua/vita, su cui si fonda la tematica dell'incontro tra Gesù e la Samaritana, è sviluppato anche in numerose espressioni della cultura popolare, seppure, ovviamente, con scopi e modalità differenti rispetto al contesto biblico.

Nella narrativa orale, in special modo nelle fiabe, compare spesso una particolarissima acqua, che si riesce a trovare soltanto dopo molte ricerche e che è di enorme efficacia contro la malattia e la morte: «l'acqua della vita»<sup>51</sup>. Il folklorista V.Ja. Propp, nel suo studio sulle fiabe, colloca quest'ultima tra gli oggetti fatati, cioè tra i numerosissimi elementi dotati di proprietà magiche – in quanto provenienti dall'altro mondo – che aiutano il protagonista della vicenda a superare le difficoltà<sup>52</sup>. Sulla base della concezione greca dell'oltretomba, richiamata dallo studioso russo, «l'acqua viva» è messa in rapporto complementare con «l'acqua morta»; la prima non è efficace se la persona che la usa è in una posizione liminare, non appartiene cioè né al regno dei morti né a quello dei vivi. È necessario che il morto sia veramente tale perché possa ritornare in vita; a ciò provvede «l'acqua morta», la quale, «come una specie di rito funebre», gli dà la morte definitiva<sup>53</sup>. Così, attraverso uno sdoppiamento, è reso esplicito il valore ambivalente dell'acqua, in quanto simbolo sia di vita sia di morte.

Pure nelle antiche mitologie appare evidente come «nell'acqua la vita e la morte stanno fianco a fianco»<sup>54</sup>. Nella letteratura religiosa babilonese, ad esempio, Isthart, la dea madre incarnazione delle forze riproduttive, deve scendere nel mondo delle tenebre alla ricerca del suo sposo Tammuz, il quale ogni anno muore. Lì la dea viene aspersa con «l'Acqua della Vita», così che, insieme al suo amato, possa risalire dal regno dei morti, riportando sulla terra la vita che durante la sua assenza si era arrestata, essendo venuta a mancare la forza procreativa da lei rappresentata<sup>55</sup>.

Nelle fiabe, il regno dei morti, in genere l'ultima tappa del viaggio iniziatico dell'eroe, ha a che vedere spesso con l'acqua: infatti esso può trovarsi sotto o oltre uno specchio d'acqua, oppure nel mezzo dello stesso<sup>56</sup>. Tra le tante narrazioni che sviluppano questo tema, si fa riferimento ad alcune raccontate in Lombardia, anche se in tempi diversi: *El sidellin*

<sup>51</sup>) S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare* [1946], Milano 1983, classificazioni AT 550 e AT 551.

<sup>52</sup>) Cfr. V.Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate* [1946], Torino 1985, pp. 304-314.

<sup>53</sup>) *Ivi*, pp. 314-317.

<sup>54</sup>) Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* cit., p. 4.

<sup>55</sup>) J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione* [1911-15], Roma 1992, p. 373.

<sup>56</sup>) Cfr. Propp, *Le radici storiche* cit., pp. 419-420.

(Il secchiello)<sup>57</sup>, *Pan e pessin, corda e sidelin* (Pane e pesciolino, corda e secchiello)<sup>58</sup> e *La storia dei gatti*<sup>59</sup>, pubblicate rispettivamente da Vittorio Imbriani nel 1877, da Rosa Cantaluppi nel 1978, da Massimo Pirovano nel 1991. Tutte e tre queste storie presentano la vicenda di due sorelle, una buona e l'altra cattiva, che ricevono un premio o una punizione per aver prestato o meno aiuto a dei personaggi che vivono sotto terra. Le due ragazze raggiungono il mondo degli inferi per recuperare un oggetto che, sfuggito loro di mano, è caduto in un bacino d'acqua: si tratta del *sidellin in del pozz* (Imbriani), di *pan e pessin, corda e sidelin* sempre in un pozzo (Cantaluppi), di un pezzo di sapone in uno stagno (Pirovano)<sup>60</sup>.

Come già detto, il pozzo in talune situazioni simboleggia l'utero: il luogo della gestazione di una nuova vita. Quindi la discesa in un altro mondo, passando attraverso l'immersione nell'acqua, e la risalita sulla terra potrebbero rappresentare rispettivamente la prima e l'ultima fase di un rito di iniziazione, cioè la morte del novizio e la sua rinascita come uomo nuovo<sup>61</sup>. Ciò può realizzarsi grazie al potere dell'acqua che, disintegrando ogni forma, fa sì che «quel che viene immerso in essa “muore” e, uscendone, è simile ad un bambino senza peccati e senza “storia”, capace di ricevere una nuova rivelazione e di cominciare una nuova vita “propria”»<sup>62</sup>. Invece il periodo intermedio di permanenza sotto terra, in cui l'iniziando deve superare varie prove, pena l'impossibilità della risurrezione, è corrispondente a quello che Van Gennep definisce «margine», perché comporta l'arresto della vita ordinaria<sup>63</sup>.

Sintetizzando si può quindi dire che i temi della narrativa popolare analizzati fin qui – come del resto i testi sacri – non fanno esplicito riferimento alla procreazione, ma sviluppano un principio di carattere più generale: il valore primario dell'acqua, matrice reale e simbolica di vita. Tut-

<sup>57</sup>) V. Imbriani, *La novellaja fiorentina con la novellaja milanese*, Milano 1976, pp. 190-194.

<sup>58</sup>) R. Cantaluppi, *Gh'era una volta... fiabe, favole e racconti popolari comaschi*, Como 1979, pp. 81-83 (fiaba dettata da Ortensia Conti di San Fedele Intelvi).

<sup>59</sup>) M. Pirovano, *Fiabe e storie raccolte in Brianza*, Oggiono 1991, pp. 149-150 (fiaba raccontata da Carla Antonelli di Dolzago).

<sup>60</sup>) Nell'indice Aarne Thompson questo genere di racconti è classificato come «tipo 480 – La filatrice presso il pozzo» (cfr. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare* cit., p. 693).

<sup>61</sup>) Cfr. Propp, *Le radici storiche* cit., p. 89.

<sup>62</sup>) M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* [1948], Torino 1976, p. 76.

<sup>63</sup>) Cfr. Van Gennep, *I riti di passaggio* cit. pp. 57-59. Nelle fiabe citate le prove per le due sorelle consistono nel mostrarsi servizievoli, umili e obbedienti nei confronti dei proprietari della casa sotterranea; solo la “buona” è in grado di rispondere alle richieste e quindi solo lei riceve in premio una stella luminosa sulla fronte, mentre la “cattiva” si vede spuntare una coda d'asino (Cantaluppi, Pirovano), o uno sterco di bue (Imbriani) sempre sulla fronte.

tavia in altre manifestazioni della cultura tradizionale l'associazione acqua/fertilità-fecondità ha riscontri più concreti e diretti.

Sono stati registrati, ad esempio, numerosi rituali popolari di fidanzamento e di matrimonio incentrati sulle acque. Gettare oggetti particolari – quali spille e monete – nelle fontane, bere un'acqua specifica, bagnare una parte del corpo in una fonte – magari dedicata ad un santo – erano considerati gesti beneauguranti per ottenere l'amore e quindi sposarsi<sup>64</sup>. Uno di questi riti aveva per oggetto proprio il pozzo, il luogo simbolo dell'acqua viva ed insieme della femminilità, e la sua esecuzione garantiva la realizzazione del matrimonio: infatti «[...] il giovanotto che fosse riuscito ad appendere per primo dei nastri o delle uova alla trave del pozzo alla mezzanotte dell'ultimo dell'anno era sicuro di sposarsi entro l'anno»<sup>65</sup>.

Ma – come si è visto anche per la società ebraica – era la frequentazione quotidiana del pozzo e della fonte da parte delle ragazze l'occasione più favorevole per l'incontro con l'altro sesso, per il corteggiamento e per la nascita degli amori. Ciò è attestato soprattutto nei canti di tradizione orale: se ne riportano alcuni relativi all'area lombarda ed alla Brianza in particolare.

*La bella molinara* racconta ad esempio come avviene la conoscenza tra un cavaliere ed una *lavandarina*.

– *Bella lavandarina,  
Oh! femè d'òn favòre:  
Lavème 'l fazzoletto,  
La gòlarina ancòra  
Nò me disì de no.  
Nò me disì de no,  
Bella lavandarina.  
Che poi vi pagherò ...*<sup>66</sup>

Diffusissimo è il canto *La pesca dell'anello* in cui “la bella” trova un nuovo amore con la complicità di un anello caduto nell'acqua. È interessante notare che, comunemente, è proprio il dono dell'anello a sancire un fidanzamento.

*L'oi bella la va al fosso,  
al fosso a resenta.  
– Cus'è che la resenta?*

<sup>64</sup>) P. Sébillot, *Riti precristiani nel folklore europeo*, Milano 1990, p. 69. Le usanze citate si riferiscono alla Francia e all'Inghilterra.

<sup>65</sup>) *Ibidem*.

<sup>66</sup>) R. Leydi (a cura di), *Canzoni popolari comasche, raccolte e pubblicate colle melodie dal Dott. G.B. Bolza (1866)*, in R. Leydi - G. Sanga (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia, IV. Como ed il suo territorio*, Milano 1978, pp. 640- 641.

– Fazzolètt del primo amor.  
 La prima resentada  
 'l suo anello ghe cascò;  
 – O pescator che peschi,  
 vurì pescà 'l me anèll?  
 Vi darò cincento scudi  
 e una borsa di denar.  
 – Tegnè vu i cincento scudi  
 e una borsa di dané  
 mi voj nè quest nè quello  
 sol che un bacin d'amor.<sup>67</sup>

In *La mia nonna l'è vecchierella* l'incontro amoroso nasce invece mentre una ragazza si reca alla fontana.

*La mia nonna l'è vecchierella  
 la me diceva la me faceva  
 con quel ciao ciao ciao  
 la me manda alla fontanella  
 a prender l'acqua per ul disnar  
 là seduto alla fontanella  
 el me diceva el me faceva  
 con quel ciao ciao ciao  
 riposava un cavaliér  
 pagherei cinquanta scudi  
 el me diceva el me faceva  
 con quel ciao ciao ciao  
 pagherei cinquanta scudi  
 per dormire insiém con te.*<sup>68</sup>

Il canto *La mamma di Lucietta* testimonia, seppur indirettamente, che una ragazza difficilmente poteva sottrarsi al compito di attingere l'acqua per gli usi domestici.

*La mamma di Lucietta era gelosa bém bom  
 la mamma di Lucietta era gelosa bém bom  
 nemmeno a prender l'acqua dagli occhi bianchi e neri*

<sup>67</sup>) M.A. Spreafico, *Canti popolari in Brianza*, Varese 1959, pp. 92-94.

<sup>68</sup>) Canto raccolto a Civate (Lecco) il 16.10.1990 da C. Melazzi e M. Pirovano, informatrici Gianna Butti (nata 1941) e Maria Riva (nata 1925), in M. Pirovano, *Cari signori che state ad ascoltare. Il canto popolare tradizionale nella Brianza lecchese*, Oggiono 2002, p. 251. Di questo canto esistono numerose versioni: una, con titolo *L'amante deluso*, è presente in *Canzoni popolari comasche, raccolte e pubblicate colle melodie dal Dott. G.B. Bolza* cit., pp. 644-645; un'altra è pubblicata da Spreafico, *Canti popolari della Brianza* cit., p. 81. Entrambe iniziano con «La mia mamma l'è vecchierella».

*nemmeno a prender l'acqua la mandava  
nemmeno a prender l'acqua dagli occhi bianchi e neri  
nemmeno a prender l'acqua la mandava [...]*<sup>69</sup>

Un altro uso rituale dell'acqua era quello del bagno prenuziale delle future spose, che risaliva ad una tradizione molto antica essendo presente, sotto forma di immersione nei fiumi, nella mitologia iranica, nel mondo greco-anatolico ed in quello romano<sup>70</sup>. Esso aveva lo scopo di lavare ogni impurità, di benedire la nuova esperienza, ma soprattutto di favorire la fecondità della donna<sup>71</sup>. Così viene descritto in un documento: «La mattina del giorno delle nozze, di buon'ora la ragazza andava in cucina a lavarsi. Quel giorno le era consentito il bagno, nel senso che poteva prendere dalle brocche tutta l'acqua che voleva [...]»<sup>72</sup>.

Ma è nel combattere la sterilità che il potere fecondante delle acque emerge chiaramente: ciò è documentato in modo dettagliato nella ricerca sull'ideologia della civiltà contadina, condotta da Vittorio Dini nelle province di Firenze, Siena e Arezzo durante gli anni Settanta. È interessante notare come il mondo umano e quello animale si sviluppassero parallelamente: per entrambi l'essenziale era la procreazione; la fecondità era garanzia di sicurezza economica ed esistenziale, come si evidenzia da questa testimonianza:

Ci si sposava tanto per avere qualche affetto e figlioli uno dopo l'altro. Le cose non andavano tanto bene quando la moglie stava male che perdeva il latte, o s'ammalava una bestia, o si sentiva male dopo il parto... C'era un rio, un fosso agli Orti Redi, un altro a Monterchi e uno a Lucignano che erano miracolosi, un po' di quell'acqua rimediava a tutti i mali della vacca e anche per le vacchine che non andavano bene alla monta. Anche per le donne in quell'acqua ci si doveva mettere un chicco di grano [come difesa contro la sterilità].<sup>73</sup>

Inoltre era consuetudine far bere alle mucche e alle scrofe non feconde l'acqua del fiume Cerfone<sup>74</sup> e si consigliava alle donne che non riusci-

<sup>69</sup>) Canto raccolto a Brongio di Garbagnate Monastero (Lecco) l'8 febbraio 1975 da M. Pirovano, informatrici Rita Bonfanti (nata 1928) e Maria Panzeri (nata 1901), in Pirovano, *Cari signori* cit., p. 181.

<sup>70</sup>) Cfr. Dini, *Il potere delle antiche madri* cit., p. 20.

<sup>71</sup>) Cfr. F. Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza*, Palermo 1985, p. 41.

<sup>72</sup>) Bo, *La religione sommersa* cit., p. 107; i dati sono tratti principalmente dall'analisi dei Sinodi Diocesani celebrati in Italia tra il 1534 e il 1876.

<sup>73</sup>) Dini, *Il potere delle antiche madri* cit., p. 163.

<sup>74</sup>) *Ivi*, pp. 41-42. La sacralità del Cerfone è ipotizzata in base al fatto che il suo nome deriva da Cerfia, divinità madre italica dalla doppia natura, terrestre ed infera, nume tutelare di ogni nascita animale e vegetale.

vano ad avere figli di giacere con il marito sull'argine dello stesso fiume nelle notti di luna crescente. Molto spesso le pratiche rituali con le acque per la cura della sterilità erano associate al culto della Madonna o di qualche santo<sup>75</sup>. Una testimonianza esprime chiaramente il potere attribuito alla madre di Dio nel rendere efficaci, al fine del concepimento, determinate acque:

Per essere sicuri di avere figlioli bisognava passare per l'acqua, oppure avere in casa la prima notte di matrimonio un po' d'acqua di quella della creazione, anche poche goccioline. Cioè quelle acque che sgorgarono quando la Madonna concepì, sono acque sante, preparate apposta dalla Madonna per tutte le mamme che ne hanno bisogno e gli sono devote e fedeli.<sup>76</sup>

In altri casi i riti erano eseguiti presso una chiesa. Al santuario della Madonna del Bagno (Pergo, Cortona), ad esempio, esistevano due sorgenti di acqua miracolosa, una delle quali confluiva in un pozzo, con cui si facevano abluzioni anche per la cura della sterilità. Ogni anno in questa località, l'8 settembre – giorno della natività della Madonna – si svolgeva una grande festa, che aveva inizio la vigilia e prevedeva anche il pernottamento dei pellegrini in chiesa o nelle sue adiacenze. Passare la notte al Bagno, oltre a consentire gli incontri in funzione matrimoniale, era ritenuto favorevole per le donne sterili<sup>77</sup>.

Per concludere, si può affermare che tutti i riti della tradizione popolare considerati mettono in evidenza la credenza nella potenza fecondante delle acque, la quale, passando agli individui attraverso pratiche culturali specifiche, assicura la buona riuscita degli incontri uomo/donna, in funzione della costituzione di una nuova famiglia, garanzia, quest'ultima, della continuità della discendenza.

L'acqua agisce sulle persone che ne hanno necessità attraverso il contatto più o meno diretto. A volte ci si deve immergere completamente, altre volte si fanno delle abluzioni di parti del corpo o delle aspersioni; in alcuni casi è sufficiente bere ad una fonte ritenuta miracolosa o gettarvi oggetti, quasi fossero un prolungamento di sé; ma le acque possono trasmettere il loro potere anche se si sosta vicino ad esse oppure se le si utilizza per attività quotidiane. Il compito «dell'acqua viva» è comunque sem-

<sup>75</sup>) V. Dini sostiene la tesi che la sacralità di un luogo e le pratiche magico religiose ad essa attinenti abbiano avuto origine nella società coltivatoria precristiana, la quale per lungo tempo si oppose alla nuova cultura religiosa. Solo lentamente e con fatica il cristianesimo sostituì le proprie figure alle ierofanie pagane delle acque, senza però eliminare l'antico sistema di dipendenza psicologica e quindi la specifica ritualità culturale (Dini, *Il potere delle antiche madri* cit., pp. 31-54).

<sup>76</sup>) *Ivi*, p. 167.

<sup>77</sup>) *Ivi*, pp. 166-167.

pre lo stesso: lavare, purificare, disintegrare le forme per poi ricrearle, dando così origine ad una nuova vita <sup>78</sup>. In questo senso sia la cultura religiosa sia quella “profana” attribuiscono lo stesso valore simbolico all’elemento primario: la sacralità dell’acqua è riconosciuta dalle Scritture come dalla tradizione popolare.

Pertanto si ritiene che, tramite la metafora dell’acqua, sia possibile accostare, almeno sul piano teorico, il fidanzamento, cioè il momento esistenziale che prelude alla procreazione, alla Samaritana. La donna di Samaria, infatti, portando a compimento un percorso iniziato da alcune donne veterotestamentarie, viene in diretto contatto con un’acqua particolare, quella che disseta per sempre poiché portatrice della vita eterna.

Nel concreto, invece, per quanto riguarda la festa di Sirone, rimane difficoltoso il collegamento tra i due elementi, non essendo rintracciabili nel rito tradizionale richiami all’acqua. Tuttavia l’acqua era ed è presente nelle vicinanze della chiesa di San Pietro, luogo intorno a cui si organizzavano i festeggiamenti, perché lì è conservata l’immagine della Samaritana; infatti ai piedi del modesto rilievo su cui sorge la chiesetta si trova un pozzo da cui si attingeva per gli usi domestici fino agli anni Sessanta del secolo scorso e nel piano, piuttosto paludoso, che si estende a nord rispetto alla collinetta, zampillavano dal terreno diverse sorgenti <sup>79</sup>. Ma, dalle informazioni raccolte, non risulta che queste acque avessero una qualche attinenza con la festa o che fossero impiegate per scopi cultuali.

## 5. *La Samaritana nella tradizione folklorica*

Se la festa che si celebra a Sirone la seconda domenica di Quaresima è alquanto singolare sia nella cadenza sia nel contenuto, non così si può dire per la figura della Samaritana, la quale compare abbastanza frequentemente nell’ambito della tradizione folklorica di carattere religioso.

Il più delle volte la donna di Samaria entra in scena durante i riti della Settimana Santa, in particolare nelle rappresentazioni della Passione che, situandosi «nello spazio incerto tra realtà e finzione, liturgia e teatro, interpretazione e trasformazione» <sup>80</sup>, permettono alla comunità non solo di rievocare il dramma della morte di Cristo, ma anche di riviverlo attraverso l’immedesimazione nei vari personaggi del racconto biblico. Vi sono infatti numerose attestazioni della “presenza” della Samaritana nelle pro-

<sup>78</sup>) Eliade, *Trattato di storia delle religioni* cit., p. 193.

<sup>79</sup>) Vd. Carta di Erba, Istituto Geografico Militare, 1962 (4<sup>a</sup> ed.).

<sup>80</sup>) C. Bernardi, *La drammaturgia della settimana santa in Italia*, Milano 1999, p. 111.

cessioni del Venerdì Santo del Centro e del Sud dell'Italia, dove il più delle volte la donna del Vangelo fa la sua comparsa insieme ad altri personaggi della storia sacra <sup>81</sup>.

La Samaritana non è registrata invece tra i protagonisti delle rappresentazioni precedenti la Pasqua che si svolgevano in Brianza e nemmeno – allargando il campo – nella provincia di Como, come risulta dall'ampia e documentata ricerca, già citata, di Claudio Bernardi <sup>82</sup>. Tale mancanza non può essere giustificata in base alla scarsità di liturgie popolari, in quanto ne sono state segnalate molte, sia nella zona del Lario come in Brianza (Costamasnaga, Pusiano), variamente caratterizzate: rappresentazioni della Passione, dell'*Ecce homo*, della Risurrezione, processioni del Cristo morto – su ispirazione dell'*Entierro* spagnolo – e, più semplicemente, con il crocifisso <sup>83</sup>.

Da questi dati sembrerebbe quindi che la festa in onore della donna di Samaria, non trovando riscontro nemmeno nei riti locali della Settimana Santa, possa assumere ancora di più i caratteri di unicità e di estraneità rispetto alle tradizioni religiose della Brianza. Tuttavia, indagando più a fondo, si scopre che la Samaritana era il soggetto di un dramma sacro rappresentato nel periodo quaresimale in alcune località briantee. Due ricercatrici hanno raccolto infatti a Missaglia e a Casatenovo – paesi della provincia di Lecco tra loro confinanti e a pochi chilometri di distanza da Sironne – delle recite tradizionali che si ispirano al dialogo tra Gesù e la Samaritana al pozzo.

Franca Pirovano <sup>84</sup> ha registrato testimonianze della rappresentazione, riferite agli anni Trenta del secolo scorso, a Maresso e a Contra, oggi frazioni di Missaglia. La seconda domenica di Quaresima due bambine di circa dieci anni – accompagnate da un bambino più piccolo, che portava un cestello per la questua – andavano di cortile in cortile recitando il noto dialogo: una sosteneva la parte di Gesù, l'altra, con un secchio che indica-

<sup>81</sup>) *Ivi*. A Sezze, nel Lazio, la donna di Samaria ha un ruolo nella rappresentazione itinerante, all'interno dei quadri del Nuovo Testamento, dietro al Cristo (p. 446); nella Passione di Barile, in Lucania, sfila insieme alle altre donne del Vangelo (p. 471); nei «Misteri Viventi» di Marsala, in Sicilia, fa parte di un gruppo di personaggi che ricordano episodi evangelici (p. 482). P. Toschi scrive che in Puglia, in una processione, la Samaritana dialoga con Gesù: «[...] il dialogo non è che un brano sceneggiato della nota canzone popolareggiante, già in voga ai tempi di Goethe» (P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1979, p. 607).

<sup>82</sup>) Per il territorio che ci interessa, Bernardi fa riferimento al lavoro di L. Valsecchi: *Forme rituali e drammatiche del ciclo pasquale nella provincia di Como*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica di Milano, a.a. 1985/1986; l'autrice, interpellata, ha confermato che nelle varie Passioni da lei studiate non è mai presente la Samaritana.

<sup>83</sup>) Cfr. Bernardi, *La drammaturgia della settimana santa* cit., pp. 415-425.

<sup>84</sup>) Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza* cit., pp. 15-18.

va il pozzo, quella della Samaritana, detta Santa Maritana<sup>85</sup>. La seconda documentazione è stata raccolta da Mariarosa Galimberti a Valaperta, frazione di Casatenovo, ed è sostanzialmente identica a quella già descritta nella scelta degli attori – due ragazzine – e nel loro abbigliamento – Gesù è vestito di rosso e la «Santa Meritona»<sup>86</sup> di bianco. Non è specificato invece il giorno della rappresentazione, ma si parla di tutta la Quaresima ed il testo del dialogo differisce nella struttura della seconda parte<sup>87</sup>.

Si trascrive integralmente la versione resa dagli informatori a Franca Pirovano (G. = Gesù; S. = Samaritana).

G. Manco manco, stanco lasso  
del mio lungo camminar  
trovo un pozzo trovo un sasso  
per potermi riposar.

Qui mi fermo, qui aspetto  
e fra poco ha da venir  
alla fonte fontanella  
l'alma fide convertir.

Pecorella già smarrita  
dell'ovile rendo va  
e ben presto convertita  
al pastor ritornerà.

Ecco giunta la meschina  
che la vien sola da sè:  
vieni vieni, poverina,  
vien, t'aspetto, vien da me.

S. Questo punto ci mancava  
ecco lui che siede là:  
o già non l'aspettavo  
di trovarsi fin da qua.

<sup>85</sup> Secondo F. Pirovano, la storpiatura del nome, che da Samaritana diventa «Santa Maritana», è spiegabile con la necessità di dare al vocabolo un senso coerente con il contesto. Per cui «Santa Maritana», da intendersi come «santa maritata», appariva decisamente adatto alla donna di Samaria che aveva avuto ben cinque mariti (Pirovano, *Momenti di folklore in Brianza* cit., p. 15). Inoltre la stessa ricercatrice, sentita da chi scrive, ipotizza che, proprio in funzione della sua denominazione popolare, la Samaritana sarebbe diventata la protettrice dei fidanzati. A ciò si obietta che a Sirone la pronuncia è *Samaritāna* (la *a* è quasi sempre pronunciata come una *o* molto aperta), per cui viene a cadere l'assonanza con il termine matrimonio, ed è ben chiaro che la donna di Samaria non può essere considerata una santa.

<sup>86</sup> Si presume che «Meritona» sia pronunciata con una *o* molto aperta simile alla *ā* di Sirone e che, di conseguenza, anche in questo caso, la Samaritana, pur essendo ritenuta una santa, non fosse messa in relazione con il matrimonio.

<sup>87</sup> M. Galimberti, *Esempi di tradizione religiosa in Brianza*, «Archivi di Lecco» 2 (1989), pp. 303-306.

Un giudeo così strano  
che mai visto non avessi;  
lo conosco fin da là:  
questo non amico della patria;  
  
non lo sa? vi è una ruggie  
molto antica, che levarla non si può.  
Baderò ai fatti mie  
che al pozzo voglio andar.

G. Buona donna, il Ciel vi guardi  
O buon uomo voi siete giunto

S. molto tardi e non potrei  
più ognor...

G. O buona donna che gran sete:  
un po' d'acqua mi darete  
un po' d'acqua mi porgete,  
un po' d'acqua per pietà!

S. O buon uomo non potrei  
dare l'acqua ad un giudeo  
così strano, a un giudeo  
che mai visto non avessi.

G. A, se sapesti, ah, se sapesti  
acqua viva mi daresti  
acqua viva non negarmi;  
dov'è il secchio? dov'è l'acqua?

S. O buon Signore, di Giacobbe  
siete voi il maggiore?

G. Sì. Dov'è vostro marito?

S. Mio marito guarda in cielo,  
or son libera di me;  
aspettavo il re Messia.

G. Il re Messia è già venuto

S. Or son libera di me.

G e S. Giunta pur la vostra gloria  
io credo nella bontà  
se è nobile la vittoria  
tutto il Ciel trionferà.

Il testo registrato a Casatenovo, nella prima parte, cioè fino alla richiesta dell'acqua, è sostanzialmente identico a quello trascritto, pur mancando della quinta e della sesta strofa. Nella prosecuzione invece cambia completamente la struttura: le strofe non sempre sono quartine ed è assente del tutto la rima. Sembra che si sia persa la memoria dell'antico copione e che il testo sia stato sostituito riprendendo integralmente le parole del brano evangelico di Giovanni, più facilmente reperibile. Se ne riporta uno stralcio:

- G. Chi beve l'acqua di questo pozzo, avrà di nuovo sete;  
invece se uno beve dell'acqua che io gli darò  
non avrà più sete in eterno!
- S. Allora dammela quest'acqua, così non avrò più sete  
e non dovrò più venire al pozzo! <sup>88</sup>

Sia Franca Pirovano sia Mariarosa Galimberti ritengono che questa rappresentazione possa essere uno scadimento a livello infantile di una dramma sacro del ciclo pasquale, un tempo portato in scena dagli adulti. A conferma di ciò Franca Pirovano segnala l'esistenza a Chioggia di una "recita" sostanzialmente identica a quella riportata, benché inserita in un contesto diverso. Essa è stata descritta da Umberto Marcato <sup>89</sup>. Tutte le sere del periodo quaresimale, nelle case delle famiglie più importanti della città, si portava in scena, utilizzando il teatro delle ombre, una sacra rappresentazione denominata Passione. Il dramma narra vari episodi delle vite di Gesù, alternando il racconto del cronista al canto del coro. L'incontro tra Gesù e la Samaritana al pozzo è descritto dal coro e fino alla decima strofa ricalca, con varianti minime, sia nella struttura – quartine con rima alternata – sia nel contenuto, quello trascritto. Termina con lo svelamento del passato della donna da parte di Gesù; manca la conclusione in cui Gesù si dichiara il Messia, ma solo perché l'informatrice non la ricorda più.

Concludendo si può quindi affermare che nella tradizione folklorica della Brianza la Samaritana è una figura presente in modo circoscritto. Appare infatti in recite infantili che hanno quasi carattere di gioco, pur se mantengono un contenuto religioso, e, soprattutto, non fa parte del gruppo dei personaggi che rappresentano il dramma della Passione, "luogo" privilegiato per l'espressione della religiosità popolare. La donna di Samaria si fa comunque notare, anche se fugacemente, solo nel tempo quaresi-

<sup>88</sup>) La seconda parte del dialogo tra Gesù e la Samaritana è contenuta in un manoscritto anonimo e inedito di proprietà di M. Galimberti.

<sup>89</sup>) U. Marcato, *Il dramma sacro popolare a Chioggia*, in *Letteratura popolare della Valle Padana*, Firenze 1972, pp. 373-386.

male, quando anche la liturgia di rito ambrosiano la porta alla ribalta attraverso la lettura evangelica.

Si ritiene quindi che ora si debba indagare sulla collocazione calendariale di questa presenza, tenuto conto che proprio durante la Quaresima la Samaritana viene ricordata e, pur se unicamente in un piccolo paese della Brianza, anche festeggiata.

## 6. *La Quaresima e le feste*

Il periodo che precede le celebrazioni pasquali, la Quaresima, nel calendario ambrosiano ha inizio con la domenica dopo il sabato grasso, cioè con la fine del carnevale, e termina la sera del giovedì santo. «È il tempo durante il quale il Cristo purifica la sua “sposa”, la Chiesa. La penitenza dei fedeli, segno della partecipazione al Cristo che si fa penitente per ogni uomo col digiuno nel deserto, consiste nell’ascolto più frequente della parola di Dio, nella preghiera più intensa e prolungata, nel digiuno e nelle opere di carità»<sup>90</sup>. Si tratta, secondo la dottrina cattolica, di giorni di preparazione all’evento culmine della religione cristiana – la Risurrezione di Cristo –, i quali devono essere vissuti in modo diverso rispetto al resto dell’anno, esercitando cioè il massimo controllo su di sé attraverso l’astinenza dai piaceri e la penitenza.

Il carattere purificatorio e penitenziale della Quaresima è inoltre maggiormente evidenziato dal fatto che essa comincia là dove termina il Carnevale, che è il suo opposto. Quest’ultimo è infatti il tempo in cui è permessa ogni licenza, sia sessuale sia alimentare, ed è pure consentita la più ampia libertà di espressione, che si manifesta con la satira ma anche con l’aggressività. Gli interventi della Chiesa, soprattutto a partire dalla Controriforma, sono sempre stati indirizzati a far sì che i due momenti fossero nettamente separati, ma anche a reprimere quasi tutti i comportamenti tipici del Carnevale (mascherate, danze, recite ecc.), in quanto giudicati «reliquie superstiti del paganesimo, “superstizioni” nel significato originario del termine»<sup>91</sup>.

Fu decisiva allo scopo l’attività pastorale di Carlo Borromeo, il quale riteneva che il tempo sacro non solo dovesse essere disgiunto da quello profano, ma che dovesse avere la priorità sul secondo. Per questo l’arcivescovo emanò disposizioni che proibivano durante i periodi festivi e devo-

<sup>90</sup>) A. Cattabiani, *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell’anno*, Milano 1988, pp. 180-181.

<sup>91</sup>) P. Burke, *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano 1978, p. 205.

zionali ogni forma di divertimento <sup>92</sup> ed inoltre fu un intransigente oppositore del Carnevale che considerava alla stregua degli antichi *Bacchanalia* <sup>93</sup>. Enrico Cattaneo illustra e documenta in modo dettagliato la decennale battaglia (1574-1584) messa in atto dall'arcivescovo contro le tradizioni carnevalesche della città e della diocesi di Milano <sup>94</sup>. Tale battaglia era sicuramente motivata tenuto conto che, negli anni immediatamente precedenti l'arrivo di Carlo a Milano, il Carnevale ambrosiano era celebrato in modo grandioso (feste sontuose, raduni notturni, false nozze, abbondanza di cibo ecc.) ed inoltre, fatto ancor più grave, si prolungava sino all'odierna prima domenica di Quaresima, secondo un'antichissima consuetudine <sup>95</sup>. L'arcivescovo fece sentire molte volte i suoi richiami e reiterò i suoi ordini attraverso editti e lettere affinché si osservasse, sia nel periodo quaresimale che in quello prequaresimale, la disciplina penitenziale. Stabili che dalla domenica di Settuagesima a quella di Quadragesima si facessero preghiere, processioni, adorazioni del Santissimo Sacramento e comunioni generali in riparazione dei peccati. E soprattutto ordinò in modo perentorio l'osservanza della Quadragesima, che era da considerarsi a tutti gli effetti il primo giorno di Quaresima <sup>96</sup>.

Tuttavia, nonostante l'azione censoria dell'istituzione ecclesiastica, le feste carnascialesche continuarono e in alcuni casi continuano ancora oggi – come a Sirone – a sconfinare in Quaresima. Analizzandone le numerose attestazioni, si nota che esse sono presenti in quasi tutta l'Europa agricola, che sono raggruppate all'inizio o nel mezzo del periodo quaresimale e che generalmente consistono in un rituale di eliminazione di un personaggio simbolico.

Quelle poste all'inizio della Quaresima evidenziano chiaramente il contrasto che viene a crearsi con il Carnevale. Se ne citano alcune. In Francia, il mercoledì delle Ceneri, si brucia un fantoccio di paglia che simboleggia il «Martedì Grasso» e la vigilia della prima domenica di Quaresima, o *dimanche des Brandos*, i giovani, tenendo in mano delle fiaccole, passeggiano tra gli orti per purificarli e per proteggerli dagli animali nocivi e dalle malattie <sup>97</sup>. Nell'Italia del nord e precisamente nel Dipartimento

<sup>92</sup> Cfr. Bernardi, *La drammaturgia della settimana santa in Italia* cit., pp. 255-258.

<sup>93</sup> Burke, *Cultura popolare* cit., p. 205.

<sup>94</sup> E. Cattaneo, *Carnevale e Quaresima nell'età di S. Carlo Borromeo*, «Ambrosius» 34 (1958), pp. 51-73.

<sup>95</sup> *Ivi*, pp. 51-59. I libri liturgici più vecchi indicavano la domenica della Samaritana come prima domenica di Quaresima; secondo questa informazione è ancor meno spiegabile la festa che si svolgeva a Sirone proprio in quel giorno, considerato che anche il lungo carnevale ambrosiano doveva essere terminato da almeno sei giorni.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>97</sup> N. Cretin, *Fêtes et traditions occidentales*, Paris 1999, p. 24.

del Lario (attuale provincia di Sondrio) era consuetudine, la prima domenica di Quaresima, bruciare la personificazione antropomorfa del «*Carnevà vecc*» dopo un pubblico processo ed una sentenza di morte, come pure accendere dei falò «*da brusà la vegia*»<sup>98</sup>; nella stessa domenica in alcuni paesi vicino a Gravedona, sul lago di Como

[...] usano accendere un gran fuoco [...] nella piazza e quivi dopo alquante ridicole cerimonie gettano qualche cosa nelle fiamme dicendo di abbruciare il Carnovale. I contadini si recano dal parroco pregando che voglia portarsi in su la piazza a cantarvi solennemente il requiem. Egli si dispensa facilmente accordando la sua facoltà ad un secolare che fa poi le sue veci. Il popolo balla intorno al fuoco tre volte, indi lo spegne tutto ad un tratto con acqua, e ciascheduno ritirasi nella propria casa.<sup>99</sup>

Ma nei secoli passati l'opposizione tra Carnevale e Quaresima era resa ancor più esplicita dal fatto che i due periodi venivano personificati in due figure, ben differenziate l'una dall'altra, in lotta tra di loro per la sopravvivenza. Durante un rito-spettacolo, che poteva anche assumere le forme di un dramma vero e proprio, si svolgeva il combattimento il quale portava all'eliminazione di uno dei due personaggi: di solito la vittoria toccava alla Quaresima, che però poi a sua volta sarebbe stata sconfitta dalla Pasqua<sup>100</sup>.

Le feste di mezza Quaresima, che di solito cadono il giovedì, rappresentano invece un ritorno del Carnevale e si concretizzano nel rito detto «Sega la vecchia». La Vecchia, rappresentata da un pupazzo con il ventre ripieno di frutta e dolci e spesso con in mano il fuso e la conocchia, era processata, condannata e quindi segata o data al rogo sulla piazza del paese tra urla di scherno e schiamazzi<sup>101</sup>. Secondo Nadine Cretin questa pau-

<sup>98</sup>) G. Tassoni, *Tradizioni popolari nel dipartimento dell'Adda. Le inchieste napoleoniche nel Regno Italico*, «Archivio Storico Ticinese» 26 (1966), p. 80 (18).

<sup>99</sup>) G. Tassoni, *Tradizioni popolari nel dipartimento del Lario. Le inchieste napoleoniche nel Regno Italico*, «Archivio Storico Ticinese» 25 (1965), p. 176 (16).

<sup>100</sup>) Cfr. Toschi, *Le origini del teatro italiano* cit., pp. 149-162. Toschi sostiene che la rappresentazione del «Contrasto» tra Carnevale e Quaresima era diffusa in una vasta area fin dai secoli XIII-XIV, considerando che risalgono a quel periodo varie composizioni narrative francesi, spagnole, italiane sul tema, le quali erano probabilmente cantate da «poeti d'arte» durante gli ultimi giorni di Carnevale. Ritiene – in disaccordo con Van Gennepe – che tale rito-spettacolo possa essere collegato, anche se non in forma diretta, ad una simbologia arcaica di tipo agrario che oppone all'anno vecchio il nuovo, all'inverno la primavera. La coppia Carnevale/Quaresima è quindi il risultato di una trasformazione e di un adattamento all'ambiente urbano e alla religione cristiana di una coppia più antica, che, attraverso un'azione di contrasto, rappresentava l'eliminazione del vecchio e l'introduzione del nuovo. In questo senso, secondo Toschi, il Carnevale può essere assimilato al Capodanno.

<sup>101</sup>) L. Beduschi, *La vecchia di mezza quaresima*, «La ricerca folklorica» 6 (1982), pp. 37-46, qui p. 38.

sa distensiva nella severità quaresimale, introdotta all'inizio del XIII secolo da Innocenzo III in Francia, Spagna ed Italia, «[...] *reprend le coutumes de Mardi-Gras: processions carnavalesques, consommation de pâtisseries obligatoires (crêpes ou beignets...), poursuites amoureuses...*»<sup>102</sup>.

In questo contesto di ritorno dei costumi carnevaleschi ben si inserisce la festa per i fidanzati di Sirone, pur se ancora una volta il giorno della sua celebrazione, che non rientra nei canoni della tradizione – non l'inizio o la metà della Quaresima, ma la seconda domenica –, la rende unica. D'altra parte questa antica usanza, incentrata sugli incontri amorosi e sui divertimenti, garantiti da musica, balli, canti, giochi di strada, offerta di dolci particolari e di alcolici, presenta alcuni tratti del Carnevale<sup>103</sup>. E così probabilmente era vissuta dai partecipanti, tanto che un testimone afferma: «[...] *l'éva una fésta ché per nögn l'éva quasi cumèe ul sàbet gras [...]. Gurdàven mia Quaresima, gna mia Quaresima*»<sup>104</sup>.

Tutto ciò, licenza sessuale e alimentare e baldoria in un tempo di penitenza, come se non ci fosse stata l'azione controriformistica di Carlo Borromeo e dei suoi successori, non poteva sicuramente essere gradito al clero, il quale infatti intervenne in modo repressivo.

Giovanni Piazza racconta che nel 1904/1905 il parroco del paese cercò con tutti i mezzi a sua disposizione di eliminare le antiche usanze. Impedì che venissero poste le bancarelle sul sagrato della chiesa di San Pietro – il centro dei festeggiamenti –, chiuse la chiesa stessa e mise addirittura in campo, con l'aiuto di un altro religioso, un'iniziativa decisamente alternativa alla festa. Si trattava di una processione al cimitero con canti e preghiere; così la ricorda il nostro informatore: «[...] *un prèet ché l'è vegnü èl ma fa nò töt in funziòn a la sira a dé ul Rusari, scòmbi de vedée tüta la gént a béf la grapa él m'à fa nò töt in funziòn a dé la curùna al cimitéri e vegné a cò a cantò i latòni per ul paées. Dopu l'à tacàa a pèert, l'é vegnü la guéra, an reüssì a desfàla*»<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> Cretin, *Fêtes et traditions occidentales* cit., p. 25.

<sup>103</sup> Secondo Glauco Sanga i caratteri fondamentali del Carnevale sono: il mascheramento; gli eccessi alimentari e sessuali e le violenze; l'inversione dei ruoli naturali e sociali; la lotta tra due entità opposte; il corteo degli stati della società; l'eliminazione del Carnevale. Non sempre però sono presenti tutti i tratti elencati, a volte può essercene anche uno solo (cfr. G. Sanga, *Personata libido*, «La ricerca folklorica» 6 [1982], pp. 5-12, qui p. 5).

<sup>104</sup> Testimonianza di Giovanni Piazza, cit., trad.: «[...] era una festa che per noi era come il sabato grasso [...] non guardavano se era Quaresima o non era Quaresima».

<sup>105</sup> Testimonianza di Giovanni Piazza cit., trad.: «[...] è venuto un prete e ci ha fatto andare tutti in processione a recitare il Rosario, per non vedere tutta la gente a bere la grapa ci ha fatto andare tutti in processione recitando la corona e nel tornare, per il paese, ci ha fatto cantare le litanie. Poi [la festa] ha cominciato a perdere [importanza], è arrivata la guerra, sono riusciti a distruggerla».

Da queste parole sembrerebbe che l'intento repressivo avesse raggiunto il suo scopo, ma probabilmente non fu così, se in seguito fu necessario addirittura l'intervento del cardinale Schuster che, per troncare la disdicevole baldoria, diede disposizione di far chiudere la chiesa di San Pietro il giorno della festa. Ciò probabilmente avvenne negli anni Trenta o Quaranta del secolo scorso<sup>106</sup> e noi ne siamo a conoscenza, non esistendo documentazione scritta, solo grazie alla testimonianza di Giuseppina Piazza: «*Ma dòpu ul cardinal Schuster l'à pruibiù, l'à déi che nava mia bée a lasà avèert la gésa cun tüta che la baldòria lé [...] perché nàven sö in gésa e dòpu i balàven e dòpu l'à decidü de fa sarà sö la gésa la fésta di turtèi*»<sup>107</sup>. La stessa informatrice sostiene però che non tutti i sacerdoti erano contrari alla festa. Lei infatti ha sentito dire dagli anziani che il parroco Don Baldassarre Villa, il quale rimase a Sirone dal 1872 al 1907, «[...] *el ghé du-mandava ai tusàn: – Si nàa a béf ul grapén inséma al fidanzato? [...] lü fòrzi gh'é piaséva, invéci chi ólter curàt ch'è vegnüü, no, ul don Fimuli...*»<sup>108</sup>. Questa informazione, tra l'altro non di "prima mano", è in contrasto con quanto affermato da Giovanni Piazza relativamente ai primi anni del '900. Tuttavia dalla lettura del *Chronicus* si scopre che don Baldassarre Villa fu affiancato, a partire dal 1880, da vari coadiutori. Dal 1901 fino alla morte venne aiutato e forse sostituito, essendo diventato infermo, da don Francesco Fimuli, il quale poi resse la parrocchia dal 1908 al 1935. È quindi possibile che l'intransigenza nei confronti de *la fésta di cavigiòn* fosse da attribuire più a don Fimuli che al parroco.

Un'altra informatrice ci fa sapere che anche il successore di Don Fimuli, cioè Don Alessandro Brivio, parroco a Sirone dal 1935, non gradiva i festeggiamenti. Per questo faceva in modo che le ragazze non potessero parteciparvi trattenendole in oratorio fino a pomeriggio inoltrato. Così infatti racconta la testimone: «*Nögn nàvum a l'uratori, chèl dé lé ul don Lisànder fin cinch e méza sés ür el te lasava mia vegné de föra, perché gh'èva töt chi ché balava; el zét che gh'èva la strada piéna inscé, te pudévet mia pasà a un cert'urari*»<sup>109</sup>.

<sup>106</sup>) Nel *Chronicus* della parrocchia di Sirone sono registrate tre visite pastorali del card. Schuster nei seguenti anni: 1938, 1943, 1948.

<sup>107</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit., trad.: «Ma dopo il cardinal Schuster l'ha proibito, ha detto che non andava bene lasciare aperta la chiesa con tutta quella baldoria lì [...] perché andavano in chiesa e dopo ballavano e dopo ha deciso di far chiudere la chiesa la festa dei tortelli».

<sup>108</sup>) Testimonianza di Giuseppina Piazza cit., trad.: «[...] chiedeva alle ragazze: – Siete andate a bere il grappino con il fidanzato? [...] a lui forse piaceva, mentre ai parroci che sono arrivati dopo di lui no, come il Don Fimuli...».

<sup>109</sup>) Testimonianza di Paola Sala cit., trad.: «Noi andavamo all'oratorio, quel giorno don Alessandro fino verso le sei non ci lasciava tornare a casa, perché c'erano quelli che ballavano; lo sai che la strada era affollatissima, ad un certo orario non si poteva nemmeno passare».

Dunque dall'analisi delle fonti orali si deduce che per più di trent'anni la Chiesa operò attivamente per eliminare la festa, che si presentava in aperto contrasto con la morale cattolica: già solo per le sue caratteristiche infatti era ritenuta una situazione di peccato e, per di più, si svolgeva durante la Quaresima. Ma essa non scomparve, tanto che ancora oggi è celebrata, si svuotò però del suo significato più interessante sul piano antropologico: l'essere occasione di incontri amorosi e di divertimento. Ciò probabilmente non fu causato dall'azione repressiva, ma forse fu la conseguenza del cambiamento della mentalità e dei costumi avvenuto nel secondo dopoguerra.

Negli anni Sessanta ci fu un tentativo di ripristinare l'antica organizzazione, messo in atto addirittura dal parroco del paese. Don Enrico Melera, che rimase a Sirone dal 1966 al 1976, era intenzionato a riaprire la chiesa di San Pietro la seconda domenica di Quaresima; non riuscì nel suo intento, ma solo perché quell'anno vi fu una forte nevicata. Mise però a disposizione i locali dell'oratorio per la preparazione e la vendita dei *turtèi*, le frittelle dolci tipiche della festa <sup>110</sup>. L'iniziativa ebbe successo tanto che ancora oggi i Sironesi donano gli ingredienti per la preparazione dei dolci ed il ricavato della vendita è impiegato per le opere parrocchiali. Però la ricorrenza non ha più nessuno degli antichi riferimenti: né la Samaritana, né il fidanzamento e neppure il ritorno del Carnevale; restano il consumo di dolci e, forse, gli incontri, ma solo nell'ambito familiare.

Analizzando perciò l'evoluzione della festa si nota come essa, una volta persa la sua carica trasgressiva ma anche la sua sacralità, non è stata più osteggiata dal clero, anzi, pur mantenendo la cadenza in Quaresima, ha trovato uno spazio all'interno dell'organizzazione ecclesiastica. Le è stata data una finalità utilitaristica, che poco ha a che vedere con i valori religiosi, ma che la assimila ad altre iniziative attuali di carattere consumistico. Quindi, anche in un ambito ristretto, è palese come all'azione censoria la Chiesa sostituisca quella della riqualificazione delle antiche usanze secondo i propri scopi. Così anche per la festa di Sirone è avvenuto qualcosa di simile a quello che è capitato al rituale «Sega la Vecchia». Il processo alla Vecchia e la sua condanna a morte sono stati reinterpretati come il processo agli eccessi e alle licenze del Carnevale e dunque come «esaltazione della purificazione e dell'astinenza quaresimale, ma anche come *memento mori*» <sup>111</sup>.

<sup>110</sup>) Testimonianza di Paola Sala cit. L'informatrice fu la prima ad assumere l'impegno della preparazione e della vendita dei *turtèi*, impegno che poi portò avanti per molti anni.

<sup>111</sup>) Cattabiani, *Calendario* cit., pp. 158-159.

## 7. Il fidanzamento tra Carnevale e Quaresima

Si è ipotizzato precedentemente che uno degli elementi determinanti de la *fésta di cavigiòn* – il fidanzamento – possa essere ricondotto, almeno a livello teorico, alla Samaritana tramite il tema dell'acqua, simbolo di fertilità/fecondità. Occorre ora valutare se esso sia in qualche modo assimilabile ai due tempi opposti, ma forse anche complementari, il Carnevale e la Quaresima, che gli fanno da sfondo.

Per quanto riguarda il Carnevale, gli incontri amorosi e, più in generale, il sesso ne costituiscono, insieme al cibo e alla violenza, uno degli aspetti qualificanti<sup>112</sup>. Infatti in tale periodo si usava celebrare i matrimoni: sia quelli “veri” che quelli falsi; questi ultimi erano delle burle ed avvenivano per esempio tra una sposa-uomo e uno sposo-orso<sup>113</sup>. Erano frequenti canti a doppio senso; comparivano animali, quali il gallo, il maiale e l'orso che rappresentavano la potenza maschile e maschere con lunghi nasi o con le corna, chiaro riferimento fallico<sup>114</sup>. Diffuse erano anche le rappresentazioni mascherate di riti nuziali e di fidanzamento<sup>115</sup>. Ma oltre ad una ritualità che simbolizzava in modo più o meno velato il tema della fecondità, vi erano anche dei contatti diretti tra i sessi. Secondo Italo Sordi, che ha studiato molti carnevali delle Alpi italiane, le donne, escluse dalla partecipazione in prima persona, erano le vere destinatarie della rappresentazione ed a loro si rivolgevano le maschere – gli adulti giovani – con approci espliciti, a volte anche violenti, sul piano sessuale. Ciò, secondo lo studioso, va letto all'interno del quadro del “mondo alla rovescia” messo in scena dal Carnevale e perciò come «un rimandare in chiave co-

<sup>112</sup>) Vd. *supra*, nt. 103.

<sup>113</sup>) Cfr. Burke, *Cultura popolare* cit., pp. 181-183. Anche nella *fésta di cavigiòn* di Sironè vi è un riferimento al matrimonio per burla. Una testimone ha raccontato che, qualche giorno prima della ricorrenza, le bambine, che partecipavano insieme alle donne ai lavori di pulizia della chiesa di San Pietro, per gioco organizzavano delle finte nozze sul sagrato della chiesa. «[...] stavum sö a spusàs [...] sicóme l'éva la fésta di murùs: – Adés mé fó ul cùràat e tè spùsi [...] sicóme l'éva una fésta un pó inscé, tràwum insèm ul fidanzamento e pö se spusavem tra nögn [...]. Una giügada, l'éva un divertimént» («[...] stavamo su a sposarci [...] siccome era la festa dei fidanzati: – Adesso io faccio il parroco e ti sposo [...] siccome era una festa un po' così, combinavamo il fidanzamento e poi ci sposavamo tra di noi [...]. Un gioco, era un divertimento»).

<sup>114</sup>) *Ibidem*.

<sup>115</sup>) Cfr. R. Morelli, *Tempo di santi, spiriti e re. Repertori etnografici*, in R. Morelli - C. Poppi (a cura di), *Santi, spiriti e re. Maschere invernali nel Trentino fra tradizione, declino e riscoperta*, Trento 2001, p. 92. Morelli documenta la presenza di elementi cerimoniali legati al fidanzamento e al matrimonio in molti carnevali tradizionali del Trentino ancora oggi vivi. Ad esempio, a Campitello, in Val di Fassa, la parata carnevalesca comprende la *Maschèrada di Spos*, che è un corteo nuziale (p. 85) mentre a Valfloriana compare una coppia di sposi: la *Bèla*, un uomo mascherato da sposa, e lo *Spòs*, una donna mascherata da sposo (pp. 92-94).

mico trasgressiva a quella realtà estremamente seria che sono le relazioni tra i sessi»<sup>116</sup>.

Pure durante la Quaresima non erano rare le situazioni che avevano a che fare con il fidanzamento e con le nozze. Se ne citano alcune relative ai rituali di corteggiamento e alle promesse di matrimonio. Lo scambio di regali tra i fidanzati, ad esempio, seguiva le scadenze del calendario religioso, così i promessi sposi «nella quaresima pagano dei pomi e dei lupini, ed esse [le fidanzate] alla Pasqua corrispondono colle uova tinte [...]; si costuma anche di eseguire il regalo dall'amante all'amata a mezza quaresima, che lo contraccambia per il giorno di Pasqua e consiste in ciambelle e fichi ecc.»<sup>117</sup>. Singolare è il modo con cui venivano sanciti i fidanzamenti a Tremezzo, un paese sul lago di Como. La domenica delle palme, dopo la messa, ogni «amante», manda «all'amata» una palma benedetta; se questa accetta di unirsi in matrimonio col donatore la pone sul banco, altrimenti la rifiuta<sup>118</sup>. In Valtellina invece la processione del venerdì santo era l'occasione per i giovani di mostrare il loro amore alla fidanzata. Infatti: «[...] regnano altre volte il furore di andare a piedi nudi, col viso e corpo coperto d'una camicia, e battersi a sangue nella processione del Venerdì Santo. Era questo il modo con cui i zerbini del popolo espiavano i soverchi divertimenti dell'antecedente Carnevale, e davano all'innamorata una prova del loro coraggio, insieme, e del loro attaccamento»<sup>119</sup>.

Ma erano soprattutto le feste dell'inizio e della mezza Quaresima in cui era previsto l'uso del fuoco ad essere considerate come momenti propiziatori della fertilità/fecondità. Frazer ha raccolto molti dati sui «fuochi quaresimali» nell'Europa continentale. In genere si trattava di falò che bruciavano un fantoccio di paglia, oppure un palo o semplicemente legna o altro materiale infiammabile. Si diceva, a secondo dei luoghi, che si eliminava «la strega», «il cattivo seminatore» – di cui parla il Vangelo della prima domenica di Quaresima<sup>120</sup> –, «la vecchia moglie», «la nonna dell'inverno» o addirittura «la Morte». Tutta la gente del villaggio ballava e cantava intorno ai roghi e spesso portava il fuoco – con torce, scope e ruote incendiate – tra i campi, i frutteti e gli orti per favorire un buon raccolto.

<sup>116</sup>) I. Sordi, *Dinamiche del carnevale*, «La ricerca folklorica» 6 (1982), pp. 21-30, qui 23-24.

<sup>117</sup>) Bo, *La religione sommersa* cit., p. 99; i dati dovrebbero essere riferiti alle Marche.

<sup>118</sup>) Tassoni, *Tradizioni popolari nel Dipartimento del Lario* cit., p. 169 (9).

<sup>119</sup>) Tassoni, *Tradizioni popolari nel Dipartimento dell'Adda* cit., p. 67 (5).

<sup>120</sup>) Qui, il «cattivo seminatore», proposto dalla lettura evangelica della prima domenica di Quaresima, è stato inserito in un antico rituale forse perché le sue caratteristiche lo rendevano adeguato allo scopo; la cattiveria infatti deve essere eliminata. Così si può ipotizzare che, anche per quanto riguarda la festa che si sta studiando, la Samaritana sia stata accostata alla tradizionale celebrazione dei fidanzamenti a causa delle sue particolari esperienze di vita.

Il rito oltre alla fertilità della terra, aveva lo scopo di assicurare la fecondità umana. Infatti erano i novelli sposi ad occuparsi dell'accensione del fuoco e le spose erano invitate a saltare sopra le fiamme<sup>121</sup>. In questo gruppo di tradizioni vanno inserite anche quelle italiane, come ad esempio il processo e la condanna del Carnevale – di cui si è detto brevemente –, in quanto identiche nello scopo e molto simili nella struttura: anch'esse infatti si basano sull'idea che il fuoco è fonte di rigenerazione.

Dunque, dall'analisi dei dati esposti, risulta che durante il Carnevale come nella Quaresima la ritualità popolare sviluppa ampiamente il tema della fertilità/fecondità, tema del resto strettamente correlato, nella società agricola, ai cicli stagionali. I giorni consecutivi del Carnevale e della Quaresima si distribuiscono infatti in un tempo particolare, cioè intorno all'equinozio di primavera. Questo perché il loro inizio dipende dalla data mobile della Pasqua, la quale è fissata nella prima domenica successiva il plenilunio immediatamente posteriore all'equinozio.

La fase equinoziale è sempre stata considerata dall'uomo, che legava la sua sopravvivenza alla terra, «un tempo terribile [...] cioè tempo instabile, pericoloso, in cui il giorno e la notte sembrano lottare con pari forza e nulla garantisce il finale prevalere di quello su questa»<sup>122</sup>. La fine della brutta stagione ed il risveglio della natura non erano un dato di fatto in quanto «l'agricoltore primitivo non afferrava pienamente il concetto della necessità dell'alternarsi delle stagioni. Egli non escludeva la possibilità che l'inverno continuasse all'infinito e che non arrivasse mai la primavera»<sup>123</sup>.

Da ciò la necessità di riti per scacciare il cattivo tempo e per chiamare la bella stagione, il più delle volte con l'uso del fuoco perché fonte di calore e di luce. Hanno così origine le feste che celebrano l'inizio di un nuovo ciclo stagionale, le quali, secondo la tesi di Paolo Toschi<sup>124</sup>, non cadono tutte nello stesso giorno in tutti i luoghi, ma possono distribuirsi in un arco di tempo molto ampio che va dall'Epifania alla Pasqua. Esse però sono accomunate da alcuni elementi fondanti; uno di questi è l'annuncio pubblico dei fidanzamenti, il quale ha un chiaro significato propiziatorio in quanto «l'unione di un giovane con una giovane, unione da cui nascerà la nuova prole, [...] per magia simpatica provocherà la fecondità del suolo ed il prodursi dei frutti e delle messi»<sup>125</sup>.

Paolo Toschi documenta la sua posizione con la descrizione di riti praticati soprattutto in valli alpine italiane. Così in Val di Fiemme, il gior-

<sup>121</sup>) Cfr. Frazer, *Il ramo d'oro* cit., pp. 675-680.

<sup>122</sup>) Cardini, *I giorni del sacro* cit., p. 212.

<sup>123</sup>) V.Ja. Propp, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica* [1963], Bari 1978, p. 72.

<sup>124</sup>) Toschi, *Le origini del teatro italiano* cit., pp. 344-358.

<sup>125</sup>) *Ivi*, p. 344.

no dell'Epifania, le associazioni giovanili eseguivano il *maridazzo* che consisteva nell'assegnare ad ogni ragazza da maritare un fidanzato; era invece nella prima sera di marzo che in alcune valli del Tirolo i giovani accendevano un gran falò sul colle più vicino al paese e da lì, cantando e gridando, accoppiavano i nomi degli innamorati, auspicando la celebrazione delle nozze; in Val Camonica, d'altro canto, gli amori segreti venivano svelati addirittura nella notte del venerdì santo<sup>126</sup>. A sostegno di questa tesi va citato pure un momento del carnevale tradizionale, ancora oggi vivo, della Val dei Mòcheni nel Trentino orientale, in cui la conoscenza delle nuove coppie che si sono formate nel corso dell'anno avviene tramite la pubblica lettura dei testamenti delle due maschere principali – il *Bècio* (Vecchio) e la *Bècia* (Vecchia) – dopo la loro finta morte<sup>127</sup>.

Anche molte tradizioni folkloriche russe, raccolte da Vladimir Ja. Propp, mettono in evidenza il rapporto esistente tra il tema della fertilità/fecondità e le feste di inizio di un ciclo stagionale. Infatti «il periodo che andava dal 6 gennaio alla settimana grassa era negli antichi villaggi la stagione dei matrimoni. Nel XV secolo a volte gennaio e febbraio venivano chiamati direttamente mesi nuziali. Le coppie che si erano sposate in quell'anno dovevano ora, davanti agli occhi di tutta la popolazione del villaggio, scendere insieme in slitta dalla montagna»<sup>128</sup>.

Ma il giorno più noto per l'annuncio pubblico dei fidanzamenti era ed è il 14 febbraio: San Valentino. Secondo la credenza popolare, Valentino, prete italiano morto decapitato nel 273, sarebbe diventato il patrono

<sup>126</sup>) *Ivi*, pp. 347-352. Per quanto riguarda i rituali del primo giorno di marzo, Roberto Valota, che ha studiato tali forme di propiziazione primaverile relativamente all'Italia settentrionale ed in particolare alla provincia di Como, raccoglie e analizza sotto il titolo «Tratto marzo» le varianti incentrate sulla proclamazione pubblica delle coppie di futuri sposi. Si tratta di consuetudini, anche di carattere satirico, presenti in alcune parti del Veneto (Veronese, alto Vicentino, provincia di Treviso), del Piemonte e della Lombardia (Bresciano, Mantovano), che hanno luogo presso le abitazioni delle ragazze da maritare o dall'alto di colline prospicienti il paese. Gruppi di ragazzi effettuano le dichiarazioni, che possono essere sia vere sia false, accompagnandole con un gran frastuono – ottenuto attraverso la percussione di strumenti metallici, grida e spari –, ma anche con fuochi (cfr. R. Valota, *Chiamare l'erba. Ritualità di propiziazione primaverile nel Comasco e nel nord Italia*, Oggiono - Lecco 1991, pp. 78-98). Per un approfondimento del tema: cfr. Morelli, *Tempo di santi, spiriti e re* cit., pp. 109-127. L'autore analizza le varie espressioni del *Tratto-marzo* ancora presenti in Trentino nella seconda metà degli anni Ottanta. Tutte prevedono l'annuncio pubblico dei fidanzamenti, che viene eseguito dai giovani del paese – spesso dai coscritti – dall'alto di un colle e accanto ad un falò, declamando una sequenza di strofe. Come esempio si trascrive quella di Pinzolo in Val Rendena: «*Trato marzo su questa tèra / Per maritare una giovane bèla bèla bèla / Chi èla chi non èla / La [nome] che l'è la pù bèla / e a chi l'ènte mai da dare / Al [nome] che l'è da maritare / Tòtela, tòtela, tòtela !!!!!*» (p. 123).

<sup>127</sup>) Cfr. R. Morelli, *Identità musicale della Val dei Mòcheni. Cultura e canti tradizionali di una comunità alpina plurilingue*, San Michele all'Adige - Palù del Fersina 1996, pp. 41-42.

<sup>128</sup>) Propp, *Feste agrarie russe* cit., p. 218.

degli innamorati in quanto nel giorno della sua festa gli uccelli si accoppiano. È più probabile invece che il santo abbia assunto la sua particolare funzione in sostituzione di antiche tradizioni legate alla fecondità <sup>129</sup>.

Pure in Brianza, per lo stesso periodo, è stato registrato il caso di una santa, Apollonia, incaricata di sovrintendere ai fidanzamenti. A Viganò – piccolo paese collinare – il 9 febbraio, giorno dedicato alla santa, si svolge una grande festa, che un tempo prevedeva anche un rito curioso, quasi un gioco, con cui si ufficializzavano le scelte amorose. Dopo le funzioni religiose, che avevano richiamato tutti gli abitanti del paese e del circondario nei pressi della chiesa, i giovanotti cercavano di colpire con una palla di neve la ragazza con cui desideravano sposarsi. Il gesto detto «*bulà la spù-sa*» serviva a rendere pubblici i nuovi legami amorosi, tanto che dopo il rito gli innamorati potevano passare tutto il pomeriggio da soli <sup>130</sup>.

Alla luce di quanto sopra esposto, ora appare più comprensibile anche la “nostra” festa dei fidanzati. Si è visto infatti che essa era l’occasione per il corteggiamento, per la nascita di amori e per la presentazione delle nuove coppie: i ragazzi e le ragazze si mostravano in pubblico a braccetto, ballavano, bevevano grappa e mangiavano *cavigion* e *turtèi* insieme. D’altro canto la sua particolare cadenza, inspiegabile se considerata in rapporto alla Quaresima, acquista senso se si tiene conto che è in prossimità dell’equinozio di primavera. Quindi, mettendo in relazione uno dei nuclei fondamentali della ricorrenza – il fidanzamento – con il tempo della sua celebrazione, si può ipotizzare che la festa dei fidanzati di Sirone fosse un rito propiziatorio di inizio di un ciclo stagionale.

## 8. Considerazioni finali

Dopo aver esaminato nel dettaglio le varie tessere che compongono il mosaico de *la fésta di cavigión* di Sirone nonché i legami tra di esse, si ritiene opportuno concludere con una valutazione d’insieme della ricorrenza.

L’analisi ha evidenziato che la festa ha una struttura complessa e contraddittoria in quanto si organizza intorno ad alcune opposizioni. È collocata dal calendario liturgico ambrosiano nella domenica della Samaritana, figura, quest’ultima, che non è mai stata oggetto di festeggiamenti; si celebra in un tempo di magro e penitenza, ma con le modalità tipiche del Carnevale; ha un significato religioso, perché incentrata su una donna del

<sup>129</sup>) Cfr. Cretin, *Fêtes et traditions occidentales* cit., p. 24.

<sup>130</sup>) S. Motta, *Del tecc in sü. Episodi di costume della vecchia Brianza collinare. Ricerca condotta sulla tradizione orale*, Oggiono 1991, pp. 47-49.

Vangelo, ma uno scopo sociale: quello di favorire i fidanzamenti e rendere pubblici quelli già avvenuti.

In questo quadro di palesi contrasti non è difficile tuttavia notare che tutti i temi e i comportamenti che caratterizzano l'avvenimento presentano un aspetto trasgressivo. Per festeggiare, infatti, si interrompe la Quaresima, oltretutto in un giorno in cui né la Chiesa né la società civile né la tradizione trovano motivi per celebrazioni particolari. Si mettono in atto alcune forme di divertimento tipiche del Carnevale, basti ricordare il ballo nelle osterie e nelle strade, «comportamento anomalo e altro rispetto alla gestualità quotidiana, segnato dalla gratuità e dalla gioiosità, sconvolgente i rapporti usuali tra i sessi»<sup>131</sup>. Inoltre si pone al centro della festa una donna dalla vita dissoluta e non la divinità o una figura esemplare come generalmente avviene. A rafforzare quest'idea di rovesciamento delle regole contribuisce anche il racconto evangelico dell'incontro al pozzo, che fa da sfondo alla celebrazione. Il dialogo tra Gesù e la Samaritana costituisce infatti un motivo di scandalo per la mentalità del tempo, tanto che i discepoli se ne meravigliano (Gv 4, 27), poiché mette a confronto un uomo ed una donna, che per di più appartengono a due popolazioni, i Giudei e i Samaritani, separate da forti contrasti.

La trasgressione, che è dunque ben presente nell'avvenimento che è stato analizzato, secondo alcuni studiosi è tipica degli «spazi temporali liminari», cioè di alcuni riti come l'iniziazione ed anche delle feste, perché in questi momenti «irrompe nella storicità il non tempo, la u-cronia: [...] un tempo nel quale i modi di comportamento evocano un'indifferenziazione, una *communitas* di socialità utopica senza regole normali, attraverso azioni eccessive, trasgressive, che infrangono i tabù»<sup>132</sup>. Ciò con l'intento di un ritorno all'epoca mitica dell'origine, al caos iniziale, per poter ripetere gli atti di fondazione che diedero ordine e quindi senso alla realtà<sup>133</sup>. In quest'ottica la festa si configura perciò come una rinascita e quindi come una riscoperta del significato del vivere.

Nella festa dei fidanzati di Sirone sembra possibile intravedere, oltre il complesso intreccio dei vari motivi che le danno forma, proprio que-

<sup>131</sup>) Sordi, *Dinamiche di Carnevale* cit., p. 28.

<sup>132</sup>) K.P. Köpping, s.v. «Festa», in C. Wulf - A. Borsari (a cura di), *Enciclopedia antropologica*, Milano 2002, p. 1075.

<sup>133</sup>) *Ivi*, pp. 1075-1080. Vi è anche una posizione diversa rispetto a quella riportata. Secondo V. Valeri molte feste, quali ad esempio quelle che sono organizzate intorno a cori e processioni, non sono trasgressive, anzi ne sono proprio l'opposto, in quanto «consistono nella rappresentazione della gerarchia e dei valori sociali e servono a riaffermarli solennemente». Lo studioso critica pertanto la posizione espressa da Freud in *Totem und Tabu*, il quale riteneva invece che la festa fosse essenzialmente un'infrazione consentita delle regole abituali e pertanto si caratterizzasse per comportamenti eccessivi e per questo liberatori (cfr. V. Valeri, s.v. «Festa», in *Enciclopedia Einaudi*, VI, Torino 1979, pp. 88- 89).

st'ultima idea, cioè la necessità – non solo simbolica, ma anche concreta – di un rinnovamento della comunità. La celebrazione, infatti, essendo occasione per la formazione di nuove coppie e per il riconoscimento di quelle già esistenti, appare propiziatoria e propedeutica per la nascita di nuove vite.

La festa può quindi essere considerata come un rito di fertilità – pratica indispensabile in una società agricola quale è stata quella della Brianza fino agli anni Cinquanta del Novecento<sup>134</sup> – al cui interno però è ben presente anche l'azione forte e di lungo periodo della Chiesa con le sue ricorrenze. A questo proposito sembra confermata l'opinione di Franco Cardini, il quale afferma che le feste popolari «risentono di due elementi spesso interferenti tra di loro: da una parte i ritmi di lavoro d'un mondo ancora legato profondamente alla terra, ai cicli agricolo pastorali, ai campi e ai pascoli; dall'altra l'anno liturgico cattolico»<sup>135</sup>.

Alla luce di questa interpretazione, i due nuclei de *la fésta di cavigiòn*, il fidanzamento e la Samaritana, l'uno "laico" e l'altro "religioso", possono essere accostati in modo più consapevole. Quale tra i due abbia dato origine alla festa e quale sia giunto in un secondo momento è difficile stabilirlo, resta il fatto che per molto tempo essi hanno operato insieme sovrapponendosi ed intersecandosi, forse perché entrambi propugnano la stessa idea: la continuità della vita, che è continuità fisica, socio-culturale e spirituale.

ROSALBA NEGRI  
rosalbanegri@libero.it

<sup>134</sup>) *La fésta di cavigiòn* di Sirone, nella sua accezione di rito di fertilità, va a colmare un vuoto nell'ambito delle tradizioni relative al tema della sterilità/fertilità per quanto riguarda il territorio in cui si è sviluppata la ricerca sul ciclo della vita, di cui si è detto inizialmente. Nella pieve di Oggiono sono pochissime, infatti, le pratiche per favorire il concepimento di cui si è avuta notizia e, per la maggior parte, esse rientrano nell'ambito del sacro trattandosi di preghiere e visite a santuari.

<sup>135</sup>) Cardini, *I giorni del sacro* cit., p. 109.