

ROBERTO TAGLIAFERRI

IL CRISTIANESIMO
«PAGANO»
DELLA RELIGIOSITÀ
POPOLARE

Prefazione di
ALDO NATALE TERRIN

Postfazione di
ANDREA GRILLO

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA
ABBAZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

PREFAZIONE

ANIMA E CORPO.

L'EVOLUZIONE DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE

L'interesse per la religiosità popolare, basata da sempre su dati antropologici profondi, conosce in questi anni una rinnovata attenzione da parte soprattutto delle scienze cognitive e degli studi sulle emozioni legate alla corporeità, che stanno scoprendo quell'originario. Su questo sfondo fino a un recente passato sembrava curiosa – per esempio ai sociologi, per lo più incuranti dell'antropologico –, la relativa impermeabilità della religione popolare al fenomeno della progressiva secolarizzazione in Occidente. Oggi ci si deve ricredere: si fa strada l'idea più pertinente che la religiosità popolare, forte del suo patrimonio, abbia vinto non solo sulla secolarizzazione e sulla riduzione razionalistica della fede, ma soprattutto nei confronti della religione ufficiale. A fronte di percentuali ridotte al minimo di praticanti con forte appartenenza ecclesiale, si assiste a un numero progressivo di credenti con una loro religiosità «estemporanea», non regolata dall'istituzione. La teologia è piuttosto refrattaria a riflettere su questa evoluzione del senso religioso perché è sensibile soprattutto al conflitto con le sette e con le religioni orientali e islamiche, che sembrano guadagnare terreno anche in Europa mentre non si avvede che è in crisi il suo modello razionalistico di offerta del sacro.

Il merito di Tagliaferri è quello di non lasciare cadere questa sfida culturale dato che nelle società occidentali sembra in atto non più l'erosione del religioso a opera della scienza, ma il progressivo distacco delle masse verso l'istituzione ecclesiale per abbracciare un religioso «da bricolage» con forti accenti personalistici ed emotivi. È come se il sentimento religioso non fosse più raccolto dalla tradizione ecclesiale e trovasse migliore espressione in circuiti alternativi poco istituzionalizzati.

Ogni discorso sulla religiosità popolare avrebbe bisogno anzitutto di identificare il suo oggetto e dunque di descrivere attenta-

mente il fenomeno che intende studiare distinguendolo adeguatamente da altri fenomeni come la religione in genere e la pratica della vita cristiana. Ora però questo compito oggi appare difficile se non impossibile, dato che ogni pratica cristiana è diversificata, plurima e perciò non suscettibile di un discorso unitario e significativo. Ogni discorso infatti può venire frainteso, può configurarsi come religiosità popolare, ma può anche distanziarsi da essa senza che se ne possano stabilire i criteri.

Soprattutto ai nostri giorni c'è un pluralismo chiaro all'interno della stessa cristianità¹ per cui le credenze dei cattolici rispecchiano sempre più il carattere relativo, ambientale, contestuale delle proprie convinzioni. Ad esempio la devozione a Padre Pio è religiosità popolare? I pellegrinaggi a Medjugorje costituiscono un tratto del cosiddetto «mondo della religiosità popolare»? Con la stessa espressione di religiosità popolare si intendono cose troppe diverse e oggi il «popolo» diventa un contenitore senza fondo.

Si potrebbe forse osservare che la dizione «religiosità popolare» aveva un suo nome e una sua collocazione negli anni '60 e '70 e in particolare dopo il Vaticano II. Infatti era entrata come un capitolo importante dello studio della teologia. Ma in quel tempo ciò che chiamiamo religiosità popolare si poteva fregiare di una sua storia particolare e specifica per contrapposizione alla teologia o alla liturgia «ufficiale». Ma oggi è ancora possibile distinguere una religiosità popolare nel contesto di un cattolicesimo molto più differenziato, è possibile distinguere ciò che è «ufficiale» da ciò che è «privato», «subalterno», «periferico» in un contesto pluralista dove il sistema di credenze è un processo continuo di adattamento?

Oggi non esistono più neanche all'interno della cristianità un «centro» e una «periferia» e non ci sono delle verità riguardanti il *depositum fidei* più in evidenza di altre forme di religiosità. Il termine «popolo» non si fa più carico di quelle «risonanze affettive» che possedeva negli anni '70. Oggi si può piuttosto osservare che una piccola borghesia domina incontrastata ogni aspetto sociale e religioso della vita. Dunque, anche dal punto di vista sociologico, manca ogni appiglio a una riproposta in grande stile della dizione di religiosità popolare.

¹ Si veda ad esempio F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2006, in particolare 165-166.

Eppure c'è qualcosa che resiste e che permette ancora un discorso importante, anche se l'argomento oggi appare assai nebuloso. Come infatti descrivere le forme di pietà popolare, per esempio i Rosari davanti ai capitelli nel mese di Maggio, le sagre popolari e le processioni con le statue dei santi, i vari pellegrinaggi, le *viae crucis*, i presepi e le varie drammatizzazioni spontanee della vita di Gesù nella settimana santa? Per non parlare delle piccole forme di superstizione, della devozione per le immaginette dei santi, dell'attaccamento ai luoghi di culto, ai capitelli, ecc. C'è una religiosità popolare che non fa soltanto da cornice al mondo cristiano, ma fa da sfondo e dà un senso originario e immemorabile alla pietà religiosa e cristiana di tutti i tempi.

1. COME CARATTERIZZARE LA RELIGIOSITÀ POPOLARE OGGI

La difficoltà di parlare di religiosità popolare non ci impedisce di cercare oggi dei criteri particolari e specifici di questa realtà così sfuggente e difficile da collocare, da specificare e da isolare. Ora, poiché le solite distinzioni non tengono più (non si può più parlare di «classe dominante» e «classe subalterna») direi che occorre cercare altri criteri e altre connotazioni di quella che vogliamo ancora denominare religiosità popolare.

Arrivati a questo punto, vorrei osservare che gli attuali studi delle scienze cognitive applicate alla religione sono molto proficui in questo senso e ci offrono dei criteri nuovi e importanti. Queste nuove teorie infatti sanno sfruttare al meglio essenzialmente le ambiguità lasciate in eredità da Max Weber sulla questione esistente tra varie forme di razionalità nel contesto delle credenze².

Su questo sfondo, la distinzione principale che appare essere in grado di dare conto della religiosità popolare oggi è una distinzione che prendiamo a prestito dai cognitivisti nella suddivisione che

² Sui nuovi tentativi di fondare in qualche modo la «religiosità popolare» in base a criteri epistemologici e cognitivistici si veda il saggio di J. BERLINERBLAU, *Max Weber's Useful Ambiguities and the Problem of Defining "Popular Religion"*, «Journal of the American Academy of Religion» 69 (2001), 605-626. Cf. anche L.N. PRIMIANO, *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folk-life*, «Western Folklore» (1995), 37-56. Si veda inoltre a livello psicologico: O. PETROVICH, *Preschool Children's Understanding of the Dichotomy Between the Natural and Artificial*, «Psychological Report» 84 (1999), 3-27.

essi propongono tra *idee immediate* e *idee riflessive* nell'ambito religioso³. E infatti, poiché non è più possibile distinguere i fenomeni socio-culturali che fanno capo alla religiosità popolare, ci si può chiedere perché non partire da una distinzione più interna e da criteri profondi per cui si possono considerare alcune credenze come «spontanee», «naturali», e riconoscere invece altre credenze come credenze a sfondo «riflessivo» per le quali si esige un pensiero più elaborato e articolato.

2. RELIGIOSITÀ POPOLARE

COME «UN SISTEMA COGNITIVO RELIGIOSO SPONTANEO»

Si potrebbe dire in una parola che la distinzione si basa sulla maggiore o minore immediatezza dell'esperienza religiosa che si fa presente nella religiosità, in cui per certe idee religiose semplici non occorre una esplicita istruzione, non servono questioni distintive o sillogistiche. Si tratta soltanto di aver presente quello che i cognitivisti chiamano «un sistema cognitivo naturale». In base a questo nuovo criterio si può operare con una pura distinzione epistemologica e ritenere che quanto più una credenza è legata alla sua «spontaneità», alla sua «immediatezza», per cui si fa presente nella nostra mente in forma naturale, tanto più ci troviamo in presenza di un fenomeno che ci è permesso di chiamare parte della religiosità popolare. E non è un caso che la ricerca contemporanea legata alle scienze cognitive abbia sottolineato in modo particolare il fatto che le credenze religiose sono legate all'*intuizione* e alle *emozioni*⁴.

La religiosità popolare, nella misura in cui si basa su ciò che è intuitivo e immediato, è *legata al feeling*, al sentimento, tanto

³ Un recente saggio di J. Barrett e J.A. Lanman mette a fuoco questa distinzione. Cf. J. BARRETT - J.A. LANMAN, *The Science of Religious Beliefs*, «Religion» 38 (2008), 109-124, dove si tenta di chiarire dal punto di vista naturalistico le idee religiose ricorrenti in coloro che credono distinguendo tra «non reflective» e «reflective beliefs».

⁴ Di particolare efficacia sono gli studi di Whitehouse sulla differenza esistente tra la religiosità che nasce da riti «emotivamente forti» e da riti invece «a sfondo dottrinale» che dimostrano tutta la loro debolezza. Cf. H. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004.

caro già a suo tempo a William James⁵. Proudfoot a commento di James riconosce che «feeling is the deeper source of religion» e che le formule filosofiche e teologiche sono processi secondari, simili alla traduzione di un testo in un'altra lingua⁶. Perciò la religiosità popolare viene a significare il senso delle emozioni e direi «l'intelligenza delle emozioni» (M. Nussbaum). Naturalmente l'esperienza del *Numen* di cui si parla ne *Il sacro* di Rudolf Otto non dice qualcosa di diverso⁷.

La religiosità popolare non cambia lungo i secoli e non si evolve verso forme più elaborate proprio perché l'impianto nel sentimento e nella tradizione non le permette di essere diversa da se stessa. Ma in seconda e in terza battuta, direi anche che essa è legata alla «conoscenza attraverso il corpo» e dunque da sempre è in sintonia con forme di ritualità che siano spontanee e nello stesso tempo abbiano come punto centrale dell'esperienza il corpo stesso. Lo dicono ad esempio le processioni, i pellegrinaggi, il bacio delle reliquie, ecc.

Nella religiosità popolare il rito è tanto importante quanto è importante la sua esecuzione attraverso forme di espressione del corpo; si tratta del cosiddetto *bodily knowing* il quale a sua volta è connesso al *bodily language* (linguaggio del corpo). Per questo si può dire che la religiosità popolare intrattiene un rapporto privilegiato con l'immagine. Pertanto i riti della religiosità popolare si basano su «metafore estese» del corpo, mentre le parole hanno un significato soltanto «suggestivo» attraverso i suoni correlati alle parole stesse. Hanno valore il bacio, il contatto, il mettersi in ginocchio, il guardare l'immagine del santo, il ritmo della banda del paese, il cantare insieme, hanno valore le vesti, i colori, gli stendardi e ogni altro segno di appartenenza che sia visibile e tangibile. Il resto è secondario. Dunque assistiamo a qualcosa come a una cascata di sentimenti a grappolo e a un rapporto stringente *corpo-mente* nella religiosità popolare, ciò che non si era mai capi-

⁵ Si veda W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 1998.

⁶ Cf. W. PROUDFOOT, *The Religious Experience*, Berkeley University Press, Berkeley (CA) 1985, 156ss.

⁷ Cf. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1989³. Altrove ho definito la religiosità popolare a partire dal «sentimento creaturale» di R. Otto. Direi che anche in questo caso non sono lontano dalla stessa idea madre.

to e indagato prima e che di nuovo soltanto le scienze cognitive ci hanno saputo proporre in maniera adeguata⁸.

La religiosità popolare riscopre un mondo che era rimasto latente per secoli in Occidente, dato che l'Illuminismo aveva ridotto tutta la conoscenza a pura «teoria». Ma il mondo religioso popolare, oltre ogni epoca storica, sa coniugare da sempre ritualità semplici, tramandate con preghiere, canti e cantilene davanti alle statue dei santi.

Nella religiosità popolare fatta soprattutto di un mondo «immaginifico» (Whitehouse) e «iconofilo» (Turner) tutto è vissuto con il corpo, si è come dei «credenti nati», dei «teisti intuitivi», come afferma Kelemen⁹ perché non si ha bisogno di prove, ma il vissuto è la testimonianza diretta della propria fede e della propria adesione. Questa religiosità vive soprattutto *nei luoghi di campagna*, negli spazi in cui ancora si respira il senso del sacro. Si potrebbe dire che ogni vero spaccato di religiosità popolare si crea intorno a un «posto», nel contesto di una «memoria» e tende a formare una particolare «identità»¹⁰. Per un «posto» si intende non un qualsiasi luogo geografico, ma un ambiente naturale in cui si viva dialetticamente il rapporto tra il «narrativo» umano e lo spazio circostante. Giustamente sotto questo punto di vista Brueggemann ha potuto scrivere che «non ci sono altri significati se non le proprie radici»¹¹.

Per questa sua connotazione ancestrale va da sé che la religiosità popolare comporta un *background immemorabile* che rispecchia essenzialmente la natura religiosa dell'uomo («homo naturaliter religiosus»): qualcosa che appare precedente alla stessa esperienza cristiana. È un «archetipo», un «ante-predicativo» dell'esperienza del sacro¹². Si tratta di un'esperienza globale che porta con sé le ori-

⁸ Questo ad esempio si concretizzò con il concetto di «embodied mind» (mente incarnata): cf. G. LAKOFF, *How the Body Shapes Thought: Thinking with an All-too-Human Brain*, in A. SANFORD (a cura), *The Nature and Limits of Human Understanding*, T&T Clark, London-New York 2003, 49-74.

⁹ È ciò che ritiene D. Kelemen quando parla dei bambini. Cf. D. KELEMEN, *Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature*, «Psychological Science» 15 (2004), 295-301.

¹⁰ Si vedano le belle riflessioni di P. SHELDRAKE, *Spaces for the Sacred. Place, Memory, and Identity*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2001.

¹¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Fortress Press, Philadelphia 1977, 4.

¹² Cf. A.N. TERRIN, *Religiosità popolare e liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIAC-

gini stesse dell'uomo e appare essere sostenuta essenzialmente e intuitivamente dal «sentimento creaturale» di cui parla Rudolf Otto.

Ma, come accennavo, ogni religiosità popolare è legata anche a una «memoria». Alla base ci sta l'impianto sempre valido dei «sistemi tradizionali dei valori» e dei «simboli» religiosi e sociali. Noi non viviamo semplicemente al mondo, ma ci facciamo anche un'immagine del mondo: la vera esperienza del mondo è una costruzione umana. E il luogo che noi abitiamo prende forma da noi e diventa fattivamente qualcosa come un organismo vivo. Soltanto in contesti simili, dove vale ancora l'espressione heideggeriana per cui si «abita poeticamente sulla terra», ha senso parlare ancora di religiosità popolare, pur senza cadere in forme di romanticismo o di falsa modernità.

3. ALCUNE TAPPE EVOLUTIVE DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE

Prima di approdare al presente, vorrei in questo paragrafo proporre un breve cammino del mondo della religiosità popolare che va dagli anni '60-70 fino ai nostri giorni, tenendo conto però del fatto che sarò costretto a fare soltanto un «discorso di frammenti» consapevole che oggi i concetti non si possono più differenziare in modo adeguato.

3.1. *Anni '60 e '70: il paradigma socio-culturale*

In questo decennio la religiosità popolare incominciava a venire studiata in maniera specifica come un fenomeno a sé stante e naturalmente veniva messa in opposizione alla religiosità o alla religione ufficiale. Si incominciava dunque a prendere coscienza di un fenomeno che prima si accertava in maniera non riflessa e non veniva mai tematizzato in sé e per sé. Tale grande fenomeno tuttavia veniva messo sotto osservazione in modo «sfuocato» dall'allora antropologia culturale poiché l'unico contesto ritenuto antropologicamente scientifico era considerato il contesto del folklore del Sud Italia, per lo più a connotazione «magica».

Su questo tipo di riflessione, importante ma decisamente univoca e unilaterale, si impegnava la nostra scuola italiana con au-

CA - C. CIBIEN (a cura), *Liturgia. Dizionario San Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1595-1613, soprattutto 1603.

tori come Ernesto De Martino, Vittorio Lanternari, Alfonso Di Nola, Luigi Maria Lombardi-Satriani e altri studiosi che seguivano la stessa traccia. Tutti erano legati alla scuola filo-gramsciana che agiva secondo pre-comprensioni del tipo «cultura egemone» e «cultura subalterna», e di conseguenza leggevano la religiosità popolare sullo specchio della sottomissione delle classi popolari alla cultura dominante. Su questo sfondo si vedeva essenzialmente la religiosità popolare come un palliativo alla povertà, al disagio sociale, alla crisi della storia che ai disgraziati non poteva offrire nulla se non la consolazione di poter evadere attraverso appunto forme religiose¹³.

Il tempo però non sembra aver dato ragione a queste interpretazioni assai riduttive della vera esperienza religiosa popolare, e infatti – terminata la stagione del confronto e del rapporto tra classi egemoni e classi «popolari» – la religiosità popolare non è scomparsa come era previsto dagli antropologi che puntavano tutto sulla «crisi di identità» conseguente alle condizioni misere di sopravvivenza.

3.2. *Anni '80-'90: nuove alleanze della religiosità popolare*

Naturalmente si tratta sempre di approssimazioni. Ma se volessimo apporre delle date di sviluppo e di trasformazione potremmo andare di decennio in decennio. Come si è evoluta la religiosità popolare?

Potremmo osservare che negli anni '80, a seguito di una nuova fase religiosa, ci fu un nuovo *revival del sacro* a sfondo però eclettico che diede una svolta nuova a tutta la vita della chiesa. In questo frangente la chiesa fu costretta in qualche modo ad allargare i suoi orizzonti e a riconoscere che altre forme di religiosità erano più capaci di provocare una più intensa esperienza religiosa. Furono gli anni in cui ritornare a credere non significava ritornare all'ovile e non significava neppure ritornare in chiesa, ma significava cercare «altre» e nuove esperienze religiose, a volte finendo in forme «neognostiche» di religiosità, altre volte creando forme

¹³ Emblematicamente si può ricordare la rassegna fatta da A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo Editore, Palermo 1973 e di D. PIZZUTI, *Religione e classi subalterne*, «Rassegna di Teologia» 18 (1977), 396-409.

più immediate di vita religiosa. Qui ne sono testimoni tutti i movimenti religiosi che guardavano a Oriente, ai guru, alle tecniche yoga, al mondo della New Age. Si può dire che in questo periodo la religiosità popolare ha trovato punti di raccordo e momenti di alleanza con queste nuove e suggestive forme esperienziali. E infatti tanto la religiosità popolare come la New Age in quel periodo si alleano nella ricerca di «idee religiose immediate»¹⁴. Queste si esprimono essenzialmente nel bisogno di un Dio più vicino e più accondiscendente, nel recupero di riti semplici e spontanei, che a volte non si trovavano affatto nei riti liturgici della chiesa, nell'idea e nella sensazione che corpo e mente non sono separabili, nel presentimento proprio sia nella religiosità popolare come nella New Age che «il mondo ha un'anima» e che «tutto converge» o cristianamente che «vi è la provvidenza che ci protegge». Ma soprattutto le due esperienze, la religiosità popolare come la New Age si riconoscevano nel fatto che la vita religiosa è fatta di aspirazioni, sensazioni, percezioni, bisogni, presentimenti, invocazioni per cui il sovrannaturale è e si mostra in mezzo al mondo di ogni giorno. In questo senso si tratta di un certo «congedo» dalla cosiddetta secolarizzazione.

È difficile non vedere una certa vicinanza tra religiosità popolare e New Age perfino nelle apparizioni mariane che sono state così numerose in quegli anni. Mentre imperversa per certi aspetti la secolarizzazione, la gente sogna il miracolo, attende eventi straordinari, sperimentando forti emozioni religiose e fenomeni collettivi di aggregazione e di effervescenza religiosa.

3.3. *Dagli anni '90 ai nostri giorni: c'è qualcosa di nuovo nell'aria?*

Si può dire che la religiosità popolare segue oggi altri percorsi e si lascia contaminare da altri fenomeni religiosi nelle contingenze storiche attuali? Vorrei enucleare soltanto alcune tendenze della religiosità popolare di oggi.

Anzitutto, un fatto che appare sempre più solidale con certi gruppi di credenti e del tutto contemporaneo nella religiosità popolare sta nel suo crescente interesse per la salute e il benessere

¹⁴ Cf. E. CHAMPION - D. HERVIEU-LÉGER, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990. Si veda anche A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del post-moderno*, EDB, Bologna 2001.

re, qualcosa che ripete in qualche modo l'atteggiamento religioso dell'esperienza dei carismatici o delle Healing Churches (chiese di guarigione) africane. Si sta diffondendo l'idea utilitaristica che la religione «aiuta a stare bene»; è una forza spirituale che serve anche alla salute fisica e dunque c'è uno speciale intreccio tra nuova religiosità e visione religiosa popolare sul tema della salute.

In secondo luogo, si sta sviluppando anche una nuova forma di misticismo cristiano legato a internet, di cui difficilmente si riesce a rendere conto in maniera piena. In internet si trovano offerte religiose di tutti i tipi. Si trovano i «santini» di Padre Pio, musiche *soft*, riti, preghiere, si possono fare incontri con personaggi che danno consigli e aiutano a crescere.

Sembra che quanto più appare esserci una volatilizzazione della fede cristiana e tanto più ci sono nuove tendenze e nuovi bisogni di trascendenza e di eticità nel mondo moderno¹⁵. C'è un diffondersi di nuove spiritualità a tutti i livelli e nessuno, credo, può ritenere che queste forme non rientrino in un contesto nuovo di religiosità popolare. Se ancora resistono i maghi, i veggenti, i taumaturghi, se alcuni danno ancora importanza ai sogni e se altri fanno ancora ricorso ai fattucchieri, ai tarocchi o alla sfera di cristallo e ad altro ancora, occorre dire tuttavia che il baricentro della religiosità si è spostato verso il *centro dell'uomo*, verso la sua interiorità e dunque si fa più affidamento alla ricerca spirituale, ai maestri dello spirito, si ricorre alla meditazione e alla preghiera in maniera meno superficiale di un tempo.

Per altro oggi non si parla di religiosità, ma di spiritualità¹⁶. E questa parola è diventata una parola magica in quanto significa l'aspetto più mistico e non certo «evanescente» delle religioni, si intendono con essa gli aspetti più *interni* e *interiori* del mondo religioso, anche se non legati a una particolare tradizione religiosa.

Un altro motivo di trasformazione culturale è il *bisogno di riscoprire la propria tradizione*. Non si può tacere il fatto che anche a seguito del riemergere di vari fondamentalismi, oggi la società fa uno sforzo notevole alla ricerca delle proprie radici e del proprio passato. Ora, in questo sforzo di riscoperta della propria identità è

¹⁵ Si veda ad esempio S. ŽIŽEK, *Credere*, Meltemi, Roma 2005.

¹⁶ Sull'argomento della «spiritualità» che oggi torna come slogan cf. G. GIORDAN (a cura), *Tra religione e spiritualità*, Franco Angeli, Milano 2006. Cf. anche R. WUTHNOW, *Creative Spirituality. The Way of the Artist*, University of California Press, Berkeley 2001.

evidente che la cultura si lega anche alla sua visione simbolico-religiosa che ne costituisce il substrato più specifico. Ciò appare molto importante. Ma in questo contesto, può nascere anche qualche pericolosa mistificazione. Mentre per un verso è del tutto significativo il ritorno alle proprie forme religiose popolari, per altro verso c'è un certo pericolo che incombe sulla religiosità popolare in rapporto a queste nuove tendenze. Il rischio sta nel tentativo di ritornare nostalgicamente a forme antiche di pietà quasi per una specie di «autocompiacimento», come avviene già per certe feste patronali che sono ritornate in auge. Si tratta infatti di manifestazioni puramente folkloriche che ripropongono la propria tradizione in maniera automatica. Ora, una simile riedizione non è affatto auspicabile: sarebbe una caricatura della religiosità popolare.

Alla fine, vorrei sottolineare un ultimo aspetto che appare interessante in prospettiva e che risulta assai seducente per certi aspetti della visione cristiana. Non è un caso che la religiosità popolare assomigli sempre di più a un movimento che nella chiesa universale si chiama oggi il «mondo carismatico» (in Italia: Rinnovamento nello Spirito). Potrebbe di fatto essere la nuova alleanza che si formerà nel prossimo futuro. Già i carismatici hanno nella loro struttura molte delle connotazioni popolari classiche della religiosità: la «spontaneità» della preghiera, il «bisogno» di esperienza diretta, il «bisogno» di guarigione, la «preghiera con il corpo», l'assenza quasi totale delle autorità religiose, e altre caratteristiche ancora. In pratica appare che tutto ciò che appartiene alla religiosità popolare sia o possa divenire oggi appannaggio dei carismatici.

Tutto sta a indicare dunque che negli anni si potrebbe formare una «santa alleanza» tra movimento carismatico e religiosità popolare e questo farebbe l'ulteriore attestazione che tale religiosità è qualcosa di indelebile, è l'esperienza religiosa di oggi e di sempre, è – secondo quello che scrivevo negli anni '80 – l'«*analogatum princeps*»¹⁷ del senso religioso stesso che ci abita e che ci fa capaci del sovrannaturale.

In questo quadro prospettico il contributo di Tagliaferri scommette sul futuro della religiosità popolare come metodo pastorale

¹⁷ Cf. A.N. TERRIN, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica. Tentativo di fondazione antropologico-religiosa*, in AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, EDB, Bologna 1979, 119-148.

che dovrebbe implementare *ad extra* le strategie della chiesa agli inizi del nuovo millennio. Due sembrano dal punto di vista pastorale le aperture possibili e sensibili al metodo della religiosità popolare: la prima, consiste in un certo superamento del cristianesimo dottrinario a favore di un cristianesimo dell'esperienza rituale come un vissuto più legato alla sensibilità e alla corporeità; la seconda, riguarda l'antropologia del sacro, che dovrà fare da paradigma anche del discorso cristiano in un mondo sempre più attento ai sentimenti e all'esperienza.

Il cristianesimo classico-tradizionale veicolato dalla religiosità popolare è poco attrezzato alle sottigliezze del ragionamento teologico, però è molto attento alle pratiche rituali e, nello stesso tempo, ha la flessibilità sufficiente per evitare i conflitti ideologici, cercando spontaneamente il comune terreno dell'esperienza originaria del sacro legata al corpo e ai ritmi della vita.

Se è vero che il cristianesimo, fin dagli esordi, è stato tributario del suo successo al sincretismo e alle pratiche rituali degli altri popoli, è perché esso si riconosce in tutto ciò che è profondamente antropologico e che nasce da istanze religiose non superficiali.

La sfida della globalizzazione deve provocare ancora la chiesa per una nuova sintesi senza paure di contaminazione, rispettando la sua vocazione «cattolica» e tenendo ferma la specificità del senso religioso, che la religiosità popolare non ha mai smarrito.

ALDO N. TERRIN

INTRODUZIONE

La scelta del titolo *Cristianesimo «pagano»* non intende svalutare la religiosità popolare, relegandola a un ruolo subalterno, o peggio connotandola come una religiosità «imbastardita», poco elaborata dogmaticamente. Al contrario vuole valorizzarla, riconoscendo in essa l'abilità di trascinare il senso del sacro nei mutamenti culturali e storici di trapasso e una geniale capacità di ibridare elementi eterogenei dalle varie tradizioni religiose per supportare l'annuncio cristiano. Il cristianesimo nel suo complesso è stato un sincretismo in grado di imporsi all'Occidente romano e al mondo, riformulando continuamente i suoi articoli di fede e le sue prassi in base ai contesti. In questo enorme sforzo di inculturazione, che non ha mai smesso di produrre figure e mediazioni di fede innovative, vi è anche il fenomeno della religiosità popolare, sempre in tensione tra una certa critica all'ufficialità dell'istituzione e una singolare flessibilità nell'interpretare i bisogni della gente in relazione al sacro.

I capitoli del libro, in parte già pubblicati e in larga misura inediti, intendono sostare su alcuni aspetti rilevanti della religiosità popolare, che, in questa fase storica di soggettivizzazione e di privatizzazione della fede, può svolgere un ruolo strategico per intercettare una domanda religiosa antistituzionale e fortemente legata all'esperienza dei sensi. La sua capacità proteiforme di rispondere a esigenze molto eterogenee, in un clima di rarefazione dei valori tradizionali e di disaffezione alla memoria collettiva, la rendono stimolante per la stessa pastorale ecclesiale, che dovrebbe imparare da essa i segreti per articolare diversi fronti, come il radicamento nella sensibilità quotidiana, come il senso religioso e come l'investimento sui linguaggi simbolico-rituali.

Il cristianesimo ufficiale e la religiosità popolare hanno attinto simboli e riti dal «paganesimo» in un analogo esercizio, ma con sensibilità differenti. Il cristianesimo dotto ha inteso servirsi delle pratiche pagane per portare a Cristo, con grande attenzione a non cedere alla superstizione e alle pratiche «immorali»; la religiosità popolare ha usato Cristo e i santi per implementare il senso re-

ligioso, dimostrando maggiore tolleranza verso la superstizione. Essa ha prodotto poca letteratura, perché è sempre stata interessata ai riti e alle feste tradizionali, legati alle situazioni vitali e al ritmo delle stagioni. Oggi il suo compito non è finito perché è ancora viva la domanda di una religiosità «sensibile», meno intellettualistica e meno dogmatica.

Il concilio Vaticano II e il postconcilio hanno prestato un'attenzione crescente alla religiosità popolare. *Sacrosanctum Concilium*, a dire il vero è piuttosto liquidatorio della questione; parla di «pii esercizi» raccomandati se sono in armonia con la sacra liturgia (cf. SC n. 13). Tuttavia un'esegesi complessiva della riforma deve convenire che la riscoperta della liturgia, come azione corale del popolo di Dio, non può non confrontarsi con la religiosità popolare, che ha mantenuto nel corso dei secoli il segreto di una ritualità partecipata ed efficace. La sua natura ambigua provoca diversi quesiti, il più fondamentale dei quali si potrebbe rendere in questi termini: la religiosità popolare è un originario della coscienza, preesistente alle stesse religioni storiche, oppure è un'espressione difettiva della «vera» religione, che deve essere emendata e purificata?

Prima di istruire questa decisiva problematica, è utile discutere brevemente sui termini in esame per dare conto della prospettiva e del metodo di lavoro. Si può dibattere se religiosità popolare sia un lessico adatto, o non sia meglio parlare di «folklore» o di «pii esercizi», o di altro¹. L'adozione di religiosità popolare vuole evitare che essa sia relegata a un ambito inferiore rispetto alla religiosità ufficiale e che quindi debba sempre giustificarsi per la sua legittimazione. Essa non è la parente povera o sfortunata e non sopporta il paradigma riduttivo di egemonia/subalternità, caro a tanta etnologia politicizzata nostrana di tradizione gramsciana². La religiosità popolare sarebbe il modello di riferimento dello stesso «essere religiosi» in senso ampio e quindi va studiata in termini propri e irriducibili.

¹ Cf. J.C. SCHMITT, *Religion populaire et culture folklorique*, «Annales E.S.C.» 5 (1976), 941-953; F.A. ISAMBERT, *Religion populaire. Sociologie, Histoire et Folklore*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 43/2 (1977), 161-184.

² Cf. A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975; E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1975; ID., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2008⁴.

Esistono tuttavia tra gli studiosi diverse prospettive sulla religiosità popolare in riferimento alla cultura dominante. Un primo modello legge la religiosità popolare come spezzoni sparsi di una cultura un tempo coerente³. Una seconda linea sostiene che la religiosità popolare abbia una sua coerenza fondata sul calendario, più precisamente sulla combinazione di un computo solare (equinozi, solstizi) e di un computo lunare (noviluni e pleniluni), che divide il ciclo annuale in otto periodi di quaranta giorni. Il giorno cruciale di questo sistema calendariale sarebbe il 2 febbraio, quando l'orso esce dal letargo e comincia la primavera con le feste di carnevale⁴. Un terzo approccio vedrebbe nella religiosità popolare un bisogno collettivo di esteriorizzazione, contro la tendenza ufficiale all'interiorità, o meglio si potrebbe parlare di una rivendicazione della sensibilità sull'eccessivo intellettualismo della fede⁵. Tutti questi punti di vista hanno una loro plausibilità perché la religiosità popolare è fenomeno complesso, che raccoglie molteplici dimensioni. Essa si mostra immediatamente come una ricerca sincretistica di sacro con procedure di coinvolgimento del fedele, in un quadro di profonda comunione col macrocosmo e con il succedersi delle stagioni. In estrema sintesi si potrebbe appoggiare la definizione di Paolo Guidotti, esperto di folklore locale nel territorio bolognese, quando caratterizza la religiosità popolare come «l'esperienza del religioso che si situa tra l'indefinitezza atemporale del sacro e la definitezza della religione di chiesa, intesa come istituzione condizionata da moduli culturali o, più in generale, tra l'indefinitezza del sacro e il culto "ufficiale"»⁶. Sarebbe «una fascia mediana», che trova origini nelle segrete radici del sacro nel profondo della coscienza e che non smette di confrontarsi con le forme ecclesiali ufficiali. Vive nel frangimento tra intuizione mistica e forme religiose pubbliche ufficiali. Alla religiosità popolare quindi non manca il confronto con l'istituzione

³ Cf. M. VOVILLE, *La Religion populaire: problèmes et méthodes*, «Le Monde Alpin et Rhodanien» 1-4 (1977), 28.

⁴ Cf. C. GAIGNEBET - M.C. FLORENTIN, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, Payot, Paris 1974.

⁵ Cf. N. BELMONT, *Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales*, in M. IZARD - P. SMITH, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, 53-70.

⁶ P. GUIDOTTI, *Dall'Appennino all'Oltralpe sulle tracce della religiosità popolare*, Clueb, Bologna 1988, 12.

e non è insensibile ai sentimenti privati, ricercando la sintesi di interiorità e di esteriorità. Inoltre essa procede su una linea di confine insidiosa, mobilissima e contigua con l'area del magico, del superstizioso, tale per cui è impossibile discriminare il religioso «autentico» dal magico.

Sempre in sede di chiarimenti terminologici è utile anche segnalare che cosa si intende per «popolare». Se rimanda all'accezione negativa di inferiore, di non acculturato, di *rudes*, allora si assecondano alcuni atteggiamenti del mondo protestante e cattolico, che intendevano e intendono evangelizzare questa religiosità «pagana». Se «popolare» è rivalutato positivamente può prendere molte connotazioni diversificate, che vanno dall'orizzonte romantico di esaltazione del sentimento e della fantasia, alla retorica marxista del valore rivoluzionario delle classi subalterne, alle grottesche e mistificanti «feste popolari» paesane a scopo turistico e di lucro, alla dimensione collettiva più originaria della coscienza del sacro. Noi ci muoveremo in quest'ultima caratterizzazione, volendo sottolineare il significato intersoggettivo dell'esperienza religiosa come dimensione universale e propria.

La tesi perseguita in queste pagine comprende la religiosità popolare come una ricerca immediata, inconscia e fortemente legata alla sensibilità tra il mondo visibile e quello invisibile, poco versata alle evoluzioni del dogma. Essa è estremamente sensibile alla dimensione pragmatica del rito, custode del segreto della partecipazione pubblica al sacro. La religione popolare sarebbe un atto collettivo di coinvolgimento alla sacralità della vita e del gruppo sociale. Essa testimonia effettivamente che la partecipazione popolare è l'essenza del rito e che il rito è il cuore del senso religioso. A.N. Terrin sostiene con un'affermazione forte e provocatoria che

non c'è nessuna possibilità di capire la «memoria storica» e l'«universo simbolico» religioso nel suo complesso e in particolare in rapporto alla ritualità se non si è in grado di capire il valore e il senso della religiosità popolare [...]. Se la liturgia e l'ambito culturale della Chiesa volessero mantenere le distanze e considerarsi un tutto a sé lontano dal sentire religioso del popolo, vedrebbero forse fallire definitivamente la loro missione⁷.

⁷ A.N. TERRIN, *Prefazione. La religiosità popolare della Gallura*, in R. SATTA, *Sacro arcaico. Religiosità popolare in Gallura*, EMP, Padova 2009, 5.

Vi è rito dove vi è un'assemblea ingaggiata emotivamente in un atto sacro. Esso coinvolge tutti indipendentemente dalle proprie convinzioni personali e dai propri ruoli sociali. È una sorta di immersione collettiva nelle radici culturali, nella tradizione, che hanno dato origine al proprio gruppo etnico. Non importa che cosa si fa o si dice, l'essenziale è esserci, partecipare. La festa impone ai membri di una comunità la *rappresentanza*, ovvero la presenza fisica in un giorno stabilito, in un luogo convenuto, che di solito custodisce la reliquia, l'emblema del gruppo. Nella religiosità popolare tutto si gioca sulla partecipazione corale. Essa avviene in modo spontaneo e intenso. Spesso bisogna tirare a sorte le mansioni e i ruoli della festa perché tutti vorrebbero essere protagonisti. Talora si paga con un'offerta la possibilità di avere una parte importante nella festa.

La preoccupazione pastorale della chiesa di «evangelizzare» la religiosità popolare è sostanzialmente estranea agli interessi della gente, che si scatena in grida altissime, in canti, musiche, danze, in processioni interminabili con catafalchi enormi del santo patrono, spostati da centinaia di persone osannanti e incuranti delle più elementari norme di sicurezza per la propria e per l'altrui incolumità. Non è raro, in queste manifestazioni pubbliche, l'incidente per eccesso di zelo e di partecipazione. È normale che la festa preveda un programma altamente spettacolare con parate di cavalli, di calessi, con gare di tori, di galli, di ceri, con tenzoni tra fazioni contrapposte, che si lanciano di tutto, dalle arance, ai pomodori, con esercizi di abilità, con serpenti sul corpo, con lustrazioni, con autoflagellazioni e strumenti di pena fino a lasciarsi mettere in croce, con fuochi pirotecnici e con giochi pubblici altamente spettacolari. Su un canovaccio ripetuto meticolosamente sempre nuovi protagonisti recitano la sacra rappresentazione, non per un pubblico pagante, ma per mettere in scena la propria pietà, la propria partecipazione al mistero e la propria appartenenza a una tradizione. La regia normalmente non è controllata dal clero, ma da confraternite laiche, che sono gelose della propria autonomia. Non mancano certo gli abusi e le intemperanze, ma di solito vi è un controllo pubblico molto severo, che non lascia imperversare gli interessi dei singoli rispetto al sentimento collettivo di serietà di fronte al santo.

Il carattere pubblico di tanta religiosità popolare non annulla una vasta pratica di riti privati, che completano un quadro diffi-

cile da descrivere perché talvolta gli atti sono del tutto soggettivi, come certi gesti scaramantici e apotropaici. Soprattutto è rilevante l'atteggiamento devoto, che riguarda l'interiorità del fedele sia nei riti pubblici che nelle pratiche private. Si assiste così a un inatteso connubio tra esteriorità e interiorità, tra atti religiosi e mistica. La religiosità popolare ha in grembo questa ricchezza di registri, che spesso sono sottovalutati dalla critica teologica. Andrebbe inoltre indagato con maggiore attenzione l'ingaggio che la religiosità popolare ha con le dimensioni esistenziali più rilevanti. Si scopre così che il religioso si declina in profondità con le paure più ancestrali, con il senso di smarrimento di fronte alla precarietà della vita, con il timore per il futuro o per la propria incolumità. L'adagio classico *timor fecit deos* non esprime nietzschianamente una arrendevolezza alla natura pavida dell'uomo religioso definito «animale da armento», ma la capacità simbolica di abitare la morte senza fuggirla, esorcizzandone le angosce e i tratti melanconici.

L'interesse per la religiosità popolare riveste, nella ipotesi di lavoro di questa riflessione, un carattere strategico per il futuro del cristianesimo. Finora questa dimensione, che indubbiamente ha concorso al successo del cristianesimo se non altro per i grandi numeri di convertiti dal paganesimo, è rimasta abbastanza in ombra perché non è andata in competizione con il potere politico ecclesiale e non è entrata nelle grandi dispute dottrinali. Ha sempre privilegiato un approccio sottotraccia e pragmatico al sacro con riti e con pratiche devozionali, disdegnando la polemica con la religione ufficiale. Anche a costo di venire strumentalizzata dal potere politico, come elemento di coesione sociale, ha sempre puntato al senso religioso con le feste, che cadenzano il tempo di una comunità. L'ingresso massiccio della religiosità popolare nel cristianesimo è avvenuto senza traumi, inglobando di volta in volta elementi sincretistici per trovare nuove sintesi compatibili con i cambiamenti storici e tuttavia senza perdere di vista l'obiettivo di una religiosità corale e condivisa su grandi simboli e riti pubblici. Anche quando si trattava di rimitizzare una tradizione secondo nuove dottrine e nuovi dèi, l'operazione non è mai stata traumatica perché la religiosità popolare ha un'infinita capacità di osmosi e di ibridazione di elementi eterogenei. Così il calendario cristiano si è sovrapposto al calendario pagano secondo un criterio di assimilazione e di reinterpretazione. Si potrebbe dire che la religiosità popolare è storicamente la meno «cristiana», ma la più «religiosa»

nel panorama ecclesiale, proprio per il suo scarso interesse per le dottrine e invece per l'attaccamento all'esperienza religiosa, alle credenze reinventate e ai riti ribattezzati.

La religiosità popolare non si è munita dell'apparato critico della scienza moderna contro il cristianesimo e contro le religioni. Ha continuato a lasciarsi trasportare dalla corrente delle credenze tradizionali indiscutibili semplicemente allegandovi nuove mitologie in un unico racconto più complesso. Il problema delle credenze oggi è studiato con meno pregiudizi, riconoscendo l'impossibilità anche per la scienza di farne a meno. «Il concetto "sapere" – secondo L. Wittgenstein –, è analogo ai concetti credere, congetturare, dubitare, essere convinti»⁸. La certezza sarebbe non tanto l'assoluta plausibilità delle cose, ma «un tono», un avvicinamento a un punto costruito. La logica è legata a un gioco linguistico, per cui il significato di una parola è un modo del suo impiego. «La verità di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento»⁹. L'importanza di questa acquisizione ci permette di stabilire che all'origine delle nostre idee e delle nostre opzioni ci sono le credenze, la tradizione e la società in cui ciascuno è nato. «È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso»¹⁰. La scelta di credere o non credere in Dio non dipende da verità oggettive, ma dall'appartenenza sociologica a un ambiente. Infatti il bambino impara a credere o a non credere sull'autorità dei suoi educatori, genitori *in primis*. La differenza tra credenze religiose e credenze scientifiche è che le prime sono molto più misteriose e per questo risultano le più fondamentali perché non falsificabili. Infatti il problema più difficile è accorgersi dell'infondatezza delle nostre credenze, per cui prove sicure sono quello che accettiamo come incondizionatamente sicuro¹¹. Non si può fare a meno di credere, le credenze sono all'origine di tutto. Wittgenstein arriva a dire che «a fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata»¹². Non è il caso di discutere in questa sede se accanto alle credenze d'ordine sociologico vi sia

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999, 7.

⁹ *Ivi*, 16.

¹⁰ *Ivi*, 19.

¹¹ Cf. *ivi*, 33.

¹² *Ivi*, 41.

anche un'esperienza interiore profonda all'origine dell'atteggiamento religioso. Ci basta stabilire che la religiosità popolare si fonda sulla tradizione e non teme erosioni secolarizzanti. Anche quando sembrava che il fondamento di credenza fosse quanto di più incerto cova nella nostra coscienza, la religiosità popolare non ha rinunciato a questo presupposto decisivo.

Allora ci si potrebbe domandare se è giusto rinunciare a ogni arbitrato critico sulle credenze, accettando supinamente quella strategia di immunizzazione, che lascia sussistere l'errore vicino al disincanto della coscienza. La risposta è negativa, nel senso che non si può e non si deve rinunciare alla criticità almeno per due ordini di considerazioni. Primo: il giudizio critico sulla credenza non elimina la credenza, anzi sottolinea l'ineliminabilità di questa dimensione originaria, quasi come una seconda natura, a cui nessuno può sfuggire; secondo, la credenza sottoposta alla criticità relativizza se stessa e soprattutto non si impone con violenza ad altre credenze, favorisce il confronto tollerante e non rivendica la verità assoluta. La religiosità popolare poggiante nell'ordine delle credenze, non è esclusivista, ammette molte tradizioni religiose come nell'antico Israele, quando si riteneva YHWH un Dio etnico, legato al suo popolo, più forte degli altri dèi, ma non violento verso le altre religioni.

Da questo punto di vista un cristianesimo del terzo millennio, legato al senso religioso della pietà popolare, sarebbe tollerante verso tutte le religioni e non imporrebbe le sue credenze come verità assolute, ma come verità sottoposte alla riserva escatologica. Tuttavia il quadro pluralistico di oggi dominato dal conflitto delle interpretazioni e dalla secolarizzazione mette in crisi l'ordine delle credenze con ripercussioni gravissime perché lo spaesamento è totale e il rischio della polarizzazione fondamentalista su un racconto piuttosto che su un altro rende la coesione sociale fragilissima e l'appartenenza a una chiesa pluralista e cattolica pressoché impossibile. Ogni credenza è minata nei suoi presupposti da un razionalismo esasperato, che non può promettere altro che la decostruzione di ogni certezza, oppure la rivendicazione totalizzante e unilaterale del carattere di *religio vera*.

In questi saggi si intende verificare l'ipotesi della *religiosità popolare cristiana* come modello per il futuro del cristianesimo post-romano. Tra i due litiganti, cioè tra la possibilità di una rivitalizzazione del modello istituzionale classico di *romanitas christiana*,

o la strategia di una fede maggiormente carismatica ispirata alla Bibbia, il terzo, ovvero la religiosità popolare, potrebbe balzare alla ribalta per i suoi indubbi vantaggi. È infatti una religiosità, che porta con sé il senso religioso come immediatezza del sacro; lascia sussistere tutte le narrazioni mitiche senza creare tensioni tra un cristianesimo dogmatico-istituzionale e un cristianesimo esegetico-biblico più profetico; ha un suo circuito fatto di pratiche rituali, di luoghi sacri, di persone religiose, di feste pubbliche senza cedere alla tentazione dell'immediatezza mistica e soggettivistica. La crisi della *romanitas christiana* infatti non allude a un suo fatale declino. Potrebbe verificarsi l'opportunità di un riposizionamento del cristianesimo romano, aiutato dalla importanza della religiosità popolare presente istituzionalmente in tutte le culture e le religioni¹³.

L'opzione a favore della religiosità popolare per il futuro del cristianesimo verte su diversi ordini di considerazione, che complessivamente tengono in equilibrio le istanze fondamentali della missione della chiesa in un mondo profondamente cambiato. La problematica sulla *religio* vera di Benedetto XVI, che avrebbe voluto armonizzare rivelazione e *logos*, è l'ultimo episodio significativo di un atteggiamento, che tende a proporre un cristianesimo universale, basato sull'onestà intellettuale. Il limite di questo paradigma di cristianesimo è legato all'irriducibilità della ragione al protocollo occidentale del *logos*. Le *rationes* sono diverse non solo nella scienza, ma anche nelle culture, che si affacciano sulla scena mondiale. Come si può immaginare una sola ragione del *logos* in un mondo plurale anche a livello epistemologico? L'alternativa a questo modello è la rivisitazione del paradigma politico-istituzionale nei termini di servizio al mondo nella testimonianza di un *ethos* solidale. Il concilio Vaticano II con Paolo VI ha puntato su questa linea pastorale, ma i risultati non sono stati esaltanti per l'ambiguità della prassi etico-politica. Bisognerebbe verificare con più rigore il modello pragmatico-rituale della religiosità popolare, cara a Giovanni XXIII, come linea tendenziale a cui ispirare il cristianesimo del terzo millennio. Quali potrebbero essere i vantaggi di una tale opzione, oltre a quelli indicati prima?

¹³ Cf. R. TAGLIAFERRI, *Il travaglio del cristianesimo. Romanitas christiana*, Cittadella, Assisi (PG) 2012.

Innanzitutto la via pragmatico-rituale accetterebbe l'evoluzione secolarizzante del cristianesimo occidentale, che separa il cielo dalla terra, riconoscendo la legittima autonomia del mondo. La ritualità non ha bisogno di gestire il mondo per imporre valori e istituzioni in alternativa per trovare una propria credibilità. In secondo luogo la pragmatica rituale si muoverebbe sul piano simbolico e si allontanerebbe dal pensiero unico. Il rito infatti esige una liminalità dal mondo ordinario per accedere a un altro grado di esperienza, non per creare una contro-società o per imporre una verità storico-sociale alternativa. In terzo luogo la via rituale non entrerebbe nel conflitto delle interpretazioni sulle dottrine. È piuttosto interessata all'esperienza religiosa e a questo livello cerca di comunicare con tutte le tradizioni religiose perché non deve rivendicare una rivelazione esclusivista. La religiosità popolare si fonda sui «sensi spirituali» e quindi privilegia un approccio sensibile ed estetico al sacro, che coinvolge l'individuo e il suo mondo personale. In quarto luogo la prassi rituale si caricherebbe indirettamente anche della dimensione sociale dell'accettazione pubblica dei valori trascendenti perché si muove sul terreno delle credenze collettive e sulla gestione pragmatica dei valori primi e ultimi, come il nascere, il morire, ecc. Sul fronte delle credenze la prassi rituale reinventa continuamente i miti, che la tradizione ha tramandato. Infatti la pragmatica insiste sul significante, capace di produrre una disseminazione simbolica di significati nuovi. In ultima istanza l'opzione rituale avrebbe il vantaggio di potersi inculturare nelle varie tradizioni religiose senza traumi perché il rito è già da sempre inculturato in quanto linguaggio universale capace di creare presenze, cioè di rendere efficace i miti delle origini.

Le obiezioni a questa opzione pastorale della religiosità popolare per il futuro del cristianesimo in un mondo globalizzato sono tuttavia altrettanto consistenti e non vanno occultati. Si rimprovera innanzitutto un certo irrazionalismo, che andrebbe contro la straordinaria tradizione del cristianesimo occidentale, che ha fatto propria l'epistemologia del *logos* per dire il mistero rivelato. A ben guardare però l'insistenza sulla pragmatica rituale, che non si fissa sui contenuti e sulle credenze come condizione di possibilità della fede, non va verso l'irrazionale, ma verso una razionalità più complessa. Quando R. Otto intese trovare la razionalità del sacro parlò di «irrazionale» come razionalità più originaria, ante-predicativa. Oggi siamo più consapevoli che la dimensione simbolica dei riti,

come dice S. Langer, è pre-raziocinativa non pre-razionale¹⁴. Essi hanno una loro razionalità più estesa rispetto alla razionalità concettuale delle dottrine. Roy A. Rappaport sostiene che la religione svolga un ruolo primario nel far sì che la vita possa continuare a evolversi, sebbene il primato intellettuale della religione sia stato sostituito dalla nascita della scienza moderna. La religione può e deve essere riconciliata con la scienza, ma la scienza deve fare passi avanti sulla complessità simbolica della mente, che la religione ha coltivato fin dagli albori dell'*homo sapiens*. La componente principale della religione sarebbe il rito, che ha svolto un ruolo centrale nello sviluppare la capacità di coscienza dell'umanità. Il rito denota la *performance* di sequenze, di atti e di enunciati formali più o meno invariati e non interamente codificati da chi li esegue o pronuncia¹⁵. Il cristianesimo non può narrarsi con una razionalità positivista perché rischia di ridurre il mistero a cosa con una logica chiamata da Heidegger «ontoteologia». Il rito interfaccia il livello profondo del darsi di Dio alla coscienza come ante-predicativo, con il livello linguistico della formalità ripetitiva dell'azione archetipale del dio. Su questo fronte la stessa riforma liturgica del Vaticano II non è riuscita del tutto a chiarire la ragione per cui il culto è azione sacra per eccellenza e nessuna altra azione della chiesa ne uguaglia l'efficacia (cf. SC n. 9). L'insistenza sul «significante» produce non l'afasia ma la disseminazione simbolica, per cui la ripetizione del rito produce narrazioni della fede sempre diverse e più complesse. Il rito è antideologico perché non affida la fede a una sola narrazione canonica, sebbene riconosca in un testo scritturistico canonico una particolare autorità per le narrazioni successive.

Una seconda obiezione contesta alla religiosità popolare di non avere un impatto politico, ma di risolversi in confraternite ristrette, quasi segrete, o in esercizi personali di pietà. Non bisogna confondere la via politica al sacro, come spesso succede nelle religioni civili, con la presunta mancanza di impatto sociale per l'identità di gruppo nei riti popolari. È del tutto evidente che le grandi manifestazioni di religiosità popolare marcano l'identità di

¹⁴ Cf. S. LANGER, *Filosofia in una nuova chiave. Linguaggio, mito, rito e arte*, Armando Editore, Roma 1972, 67.

¹⁵ R.A. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, EMP-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2002, 64.

una comunità in modo indelebile. Che cosa sarebbe Napoli senza la festa di San Gennaro, o Catania senza Sant'Agata, o Venezia senza San Marco, o Lecce senza Sant'Oronzo? Il rito rappresenta sempre il requisito per la perpetuazione della vita sociale umana scondo un modello archetipico. Per questo il rito è, nell'analisi di Roy A. Rappaport, l'atto sociale basilare per l'umanità¹⁶. Il rito è un modo di comunicazione estetica. È un mezzo speciale che in modo peculiare, e forse unico, è adatto a comunicare certi messaggi e un certo tipo di informazione¹⁷. La coscienza del valore del rito per l'istituzionalizzazione della memoria di un gruppo è tema nevralgico anche per gli studi antropologici e quindi ha una profonda funzione sociale. L'obiezione della deficienza politica della religiosità popolare è dunque infondata. «La partecipazione al rito demarca un confine, per così dire, tra processi pubblici e privati. Gli ordini liturgici, anche quelli eseguiti in solitudine, sono ordini pubblici e la partecipazione costituisce l'accettazione di un ordine pubblico indipendentemente dallo stato individuale privato di credenza dell'attore»¹⁸.

Il rito è essenziale per l'ordine sociale perché crea e rafforza gli obblighi morali. Non sono dunque le credenze, la sincerità e la coerenza all'origine dell'obbligazione pubblica, come sostengono le morali, al contrario gli obblighi sono dettati dalle azioni rituali collettive quasi indipendentemente dall'adesione soggettiva. La via rituale alla socialità diventa una critica sul rischio di fondare la fede sul potere politico. La critica della modernità al cesaro-papismo della chiesa e alla sua inevitabile deriva secolaristica dipende proprio dall'ambiguità nel sostenere le credenze col braccio secolare o viceversa nel proporre una politica direttamente discendente dalla rivelazione divina. L'ambiguità di Agostino su questo fronte è di non sfuggire alla tentazione di rendere la città terrena ecclesiale troppo coincidente con la città celeste. Su questo equivoco la chiesa del Vaticano II fatica ancora ad accettare la sua fallibilità storica, pur ammettendo la legittima autonomia della politica. La chiesa oggi soffre ancora di non poter esibire una pragmatica politico-etica ineccepibile. Non può infatti presumere di offrire un'escatologia realizzata sul fronte penultimo delle

¹⁶ *Ivi*, 73.

¹⁷ *Ivi*, 99.

¹⁸ *Ivi*, 182.

realizzazioni relative. Anche quando promuove prassi profetiche, deve avere la coscienza che esse sono sempre fallibili. Nessun può garantire l'assoluto nel tempo. La scelta della pragmatica rituale invece si muove sul piano simbolico, in cui ogni realtà viene smentita solo per accedere a un livello diverso di tipo religioso. Con questa mediazione si salvaguarda lo specifico religioso e l'autonomia del mondo perché il meccanismo eccettuativo del rito non vuole imporre un mondo alternativo, ma un mondo altro sempre sfuggente. Tuttavia è evidente che il rito è sempre un atto pubblico con ricadute politiche sulla società.

Il nuovo credito che bisogna concedere alla religiosità popolare come «quasi trascendentale»¹⁹ del sacro, offre allora non solo uno sbocco pastorale alle diverse anime del cristianesimo, ma concede anche un grande spazio al dialogo interreligioso. Questo fronte del problema è assai delicato perché ogni tradizione religiosa tende a essere esclusivista e integralista. Lasciare un margine all'altro può sembrare a tutte un cedimento al sincretismo idolatrico. Il difficile dilemma per il cristianesimo cattolico è come mantenere l'esclusivismo salvifico, che afferma la verità universale della mediazione cristiana, e contemporaneamente il dialogo rispettoso con le altre tradizioni riconoscendone la validità. Se non si vuole ridurre il problema a un ossimoro senza vie d'uscita bisognerà trovare un criterio, che contemperi esclusivismo e relatività. La religiosità popolare con il legame cristico, come una sorta di esperienza trascendentale ante-predicativa, e il suo ancoraggio alla storia di Gesù e ai bisogni vitali sembra offrire uno spazio abitabile da tutti.

La raccolta di saggi qui proposta si divide in due parti: una riguarda il versante esteriore e rituale, l'altra si misura sulla dimensione privata e interiore della religiosità popolare. Si darà ampio spazio al livello rituale pubblico con saggi riguardanti le feste locali, la religiosità delle icone e delle reliquie, ma altrettanto interesse merita l'intenzione devota della religiosità popolare. La religiosità popolare è infatti coinvolgimento dei sensi spirituali privati della

¹⁹ La formula che legge la religiosità popolare come «quasi trascendentale» è ambigua, ma è il tentativo di smarcare la religiosità popolare dalle grandi istituzioni religiose e dal coscienziale originario non ancora predicativo. Pur sapendo che non è un livello pre-linguistico trascendentale, ma un livello linguistico-culturale, si può parlare appunto di «quasi trascendentale», come ibrido tra l'esperienza del sacro e il livello di chiesa.

religio mentis e delle pratiche personali a scopo apotropaico. Le due parti sono puramente funzionali a un'intenzione diadattica per raccogliere i molteplici aspetti della religiosità popolare in uno schema ordinatore. Infatti la distinzione tra pratiche pubbliche e private non è l'unico criterio tassonomico possibile, in quanto i due aspetti sono difficilmente separabili e certi indici potrebbero portare ad altre classificazioni. Per esempio si potrebbero distinguere i riti popolari di passaggio, da quelli ciclici calendariali, da quelli apotropaici e terapeutici, ecc. La scelta operata tuttavia mantiene una sua utilità pratica perché permette di distinguere le grandi feste pubbliche dalle ritualità quasi domestiche, che facilmente sfuggono alla attenzione della ricerca. Va infine ricordato che la religiosità popolare non è solo in un rapporto polemico con il cristianesimo ufficiale. Vi sono ampi capitoli in cui l'istituzione ha fatto proprie le tradizioni popolari e questo crea ulteriori complessità di tipo ermeneutico e pastorale. Ci distriacheremo in questa aggrovigliata matassa tenendo sempre presente una pre-comprensione favorevole all'anima «pagana» della religiosità popolare perché ha saputo mantenere nel tempo il senso religioso nella coscienza della gente. Da questo punto di vista la religiosità popolare sembra rispondere più adeguatamente alle tre caratteristiche del post-moderno, ovvero alla condizione di radicale pluralità, alla ricerca della ragione estetica contro la ragione del «logos» e infine alla rinuncia del mito del progresso. La religione popolare raccoglie la sfida del post-moderno perché articola le derive estreme del fondamentalismo e del relativismo nel quadro penultimo di una riserva escatologica mai saturata dalla storia²⁰.

²⁰ W. KASPER, *Ma il postmoderno ha un'anima cristiana?*, «Vita e Pensiero», 95 (5/2013), 91-101.

PRIMA PARTE

LE ESPRESSIONI RITUALI
PUBBLICHE
DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE



In questa prima parte esploreremo tre capitoli della religiosità popolare sul versante rituale pubblico riguardanti le feste, il valore «sacramentale» delle immagini e il cristianesimo delle reliquie. Tutte queste manifestazioni hanno in comune il tentativo di mediare il sacro, non cedendo a un'immediatezza mistica, ma tentando di trovare linguaggi idonei per la fede. I contributi tendono ad appoggiare la tesi di un'istanza estetica di fondo nella religiosità popolare, come ricerca dell'esteriorità del corpo, rispetto a una sacramentalità disincarnata e fortemente allegorizzante.

Da notare che queste pratiche in parte erano retaggi del mondo «pagano» e in parte erano sincretismi nuovi fortemente osteggiati dalla chiesa. Molti rituali tuttavia formarono il patrimonio pubblico della chiesa vincente, anch'essa impegnata in un massiccio lavoro di rimescolamento culturale.

Il capitolo delle feste raduna molte espressioni religiose locali, che sono sopravvissute al logorio delle autorità ecclesiastiche nei secoli e che non hanno subito la dura repressione delle secolarizzazioni napoleoniche con la fine traumatica di molte confraternite.

L'episodio delle icone, con la polemica tra la chiesa d'Oriente e la chiesa d'Occidente sembra coinvolgere solo le istituzioni ufficiali delle chiese, ma a ben vedere lo spirito dell'iconodulia era legato alla religiosità popolare pagana del vedere, in controtendenza rispetto al dettato della Bibbia, drastica nel proibire ogni tipo di immagine di Dio.

Il terzo contributo è forse il più curioso perché è quello che meglio giustifica il titolo del libro «cristianesimo pagano». Il culto delle reliquie infatti è stato dominante per circa mille anni e ha appoggiato una spiritualità materialistica con episodi di fanatismo religioso, che per accaparrarsi determinati «trofei» non esitava a drogare un mercato di reliquie fasulle e improbabili. Sta di fatto che questo cristianesimo delle reliquie alimentò per secoli la pietà cristiana e divenne il paradigma vincente della società cristiana medioevale.

Il forte ancoraggio del cristianesimo in questi contesti religiosi fluttuanti tra culti locali e fede biblica è parso per molto tempo ai teologi e ai pastori un abbraccio mortale col paganesimo. Oggi il giudizio è meno perentorio perché si riconosce alla pietà popolare un autentico sentimento religioso e perché il nuovo contesto di globalizzazione ripropone il tema del rapporto tra le culture. Scartata l'ipotesi dell'etnocentrismo occidentale della *World Religion*,

non rimane che il percorso tortuoso dell'acculturazione e dell'integrazione delle culture, in un processo di assimilazione e di reinterpretazione culturale non dissimile all'eccezionale precedente della *romanitas christiana*. Il cristianesimo occidentale talvolta dimentica queste sue radici «bastarde» e si innamora del mito del *ressourcement*, come possibilità di un ritorno alle origini incontaminate. La religiosità popolare invece è consapevole delle sue molteplici appartenenze, non ne fa mistero, non ne è imbarazzata, anzi le vive come una risorsa. Questo fenomeno potrebbe diventare un modello per la chiesa istituzionale, consapevole dell'ambiguità della sua azione tra i tempi e alle prese con le culture e le religioni del mondo.

CAPITOLO 1

LA FORZA EVANGELICA
DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE

Nel quadro delle analisi sul cristianesimo odierno vi è una posizione che si potrebbe identificare nel «sentire cattolico» di Mario Perniola, tesa a dimostrare che il cristianesimo è un'attitudine mentale che travalica la chiesa ufficiale ed è una forma culturale di una religione universale. Egli propone una «fede senza dogmi», immaginando che «l'impressionante corazza dogmatica indossata dalla chiesa cattolica negli ultimi secoli, i successivi giri di vite [...], l'intransigenza e la radicalità con cui ha riaffermato le proprie verità di fede non appartengano all'essenza del cattolicesimo»¹. È una religione sicuramente diversa dalla privatizzazione della religione della mentalità protestante perché non mette al centro l'individuo ma il gruppo. È tuttavia diversa anche dalla mentalità tecnico-scientifica, che pretende di avere il controllo del mondo. Oscilla tra fede e disincanto perché sta ripensando sia al sacro che al profano. «Ci si muove in un contesto che oscilla tra gli opposti della credulità e del nichilismo»².

In questo contesto indeciso sembra diventare obsoleta la strategia dialogica del Vaticano II, che assecondava l'ipotesi di un incontro tra la chiesa e il mondo nei valori universali condivisi e nel reciproco rispetto degli ambiti di ciascuno. Il fenomeno della globalizzazione, accompagnato dal meticcio in seguito alla immigrazione verso l'Europa di intere popolazioni ha cambiato rapidamente le carte in tavola: ha disarticolato il precario equilibrio di «libera chiesa in libero stato»; il cristianesimo è diventato una delle tante tradizioni religiose presenti sul territorio e lo stato laico secolarizzato è alle prese con i fondamentalismi religioso-politici di molti popoli, che criticano il modello agnostico del «sistema mondo» occidentale. Il modello culturale europeo, che sembrava

¹ M. PERNIOLA, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, Il Mulino, Bologna 2001, 17.

² *Ivi*, 35.

vincente, ha subito un duro scacco e alla crisi della chiesa ha aggiunto anche la crisi delle democrazie laiche.

Chi si è salvato in questo burrascoso travaglio sono state le piccole comunità con una forte impronta culturale locale, legate alle proprie tradizioni e alla propria terra. Il vincolo sociale fortemente embricato nella religiosità popolare non ha subito il travaglio verso la «società del cambiamento» e ha scommesso positivamente sul valore permanente della «società della memoria»³.

Una prima descrizione empirica di *religione popolare* è definita dal rapporto conflittuale con la *religione ufficiale*. Ogni tradizione religiosa ha un culto ufficiale e, accanto, manifestazioni analoghe popolari, fuori controllo e sostanzialmente tollerate perché si sono rivelate impermeabili ai divieti e alle scomuniche dell'autorità competente. Il fenomeno, presente massicciamente anche nella storia della chiesa, non ha conosciuto crisi e non si è scomposto di fronte alla critica secolarizzante e laicista. Esso segue una legge generale: se vi è poca pressione della gerarchia la religiosità popolare si stempera nel vissuto ecclesiale armonizzandosi con le pratiche consentite, se invece subisce un maggiore controllo essa tende a diventare carsica e a ispessire la sua polemica, dotandosi di espressioni culturali in aperto dissenso con l'ufficialità.

La religione popolare si potrebbe identificare più per un atteggiamento di partecipazione al sacro, che non per riferimento all'ortodossia, al dogma. Essa è poco incline alle sofisticazioni teologiche e alle rarefazioni dialettiche. Mantiene un generico riferimento al sacro, a fronte di un meticoloso ancoraggio nei linguaggi rituali. Così troviamo sopravvivenze dell'anomia rituale dei *Saturnalia* nel *carnevale*, che certamente allude a una ricreazione del mondo, ma che è stato messo al bando come una pratica licenziosa e inqualificabile per il cristiano. Si potrebbe cominciare a descrivere la religiosità popolare come l'atto pubblico di preghiera nelle situazioni prime e ultime come il nascere, il morire, lo sposarsi, il proteggersi, il riconciliarsi. Per questa sua caratteristica pragmatica essa si colora senza complessi di elementi sincretistici, presi da tradizioni diverse, non per formare nuove credenze o una

³ La distinzione della sociologa francese D. Hervieu-Léger tra «società della memoria» e «società del cambiamento» tendeva fino a un recente passato a rendere irreversibile il passaggio, ma i problemi del difficile inserimento degli stranieri ha attenuato l'ottimismo iniziale. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996.

nuova ortodossia, ma per aderire al sentire e alle esigenze diverse della gente nelle circostanze che mutano. Per questa fondamentale ragione la religione popolare è invisibile al potere ecclesiastico, in quanto è fattore di destabilizzazione del quadro istituzionale normativo.

Eppure essa è fortemente legata alla dimensione sacrale della vita nella fondamentale modalità della partecipazione popolare. Questo tratto caratteristico spiega la sua omogeneità e il suo successo senza avere un'autorità di garanzia e di controllo. La gente che partecipa a una festa popolare esprime un coinvolgimento sconosciuto alle liturgie ufficiali perché il tratto della spontaneità si amalgama perfettamente con la volontà di sottoporsi a un atto pubblico, fondamentale per la stabilità e la comunione tra i componenti di un gruppo. Su questo lato della problematica cade il nostro interesse per tentare di intercettare le leggi, se mai ce ne fossero, della partecipazione popolare ai riti pubblici e per capire il segreto di questo successo. Il tratto curioso è che normalmente la pastorale è attenta a riportare la religiosità popolare nell'alveo consentito dell'ortodossia con riferimenti espliciti alla Sacra Scrittura e alla dottrina ecclesiale, mentre si lascia sfuggire il nocciolo della questione, che è di tipo pragmatico e partecipativo. A una festa popolare si va per *partecipare*, per essere confermati nelle proprie credenze e solo secondariamente per affermare le proprie dottrine.

Il concilio Vaticano II ha prestato attenzione alla religiosità popolare e ha affidato al postconcilio una riflessione più articolata, che è avvenuta nel 2002 col *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia* della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti per riprendere in modo organico la materia e offrire principi e orientamenti in materia.

1. LA RELIGIOSITÀ POPOLARE NEL «DIRETTORIO» DELLA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO

Nel messaggio di Giovanni Paolo II all'assemblea plenaria della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (21 settembre 2001), che è allegato al *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia* (DPPL) del 2002, vi sono tre passaggi fondamentali per leggere il documento e per avere in estrema sintesi la posizione del

Magistero sul fenomeno della religiosità popolare. Innanzitutto si dice che essa, nelle sue manifestazioni più autentiche, non si contrappone alla centralità della liturgia, «ma, favorendo la fede del popolo che la considera una sua connaturale espressione religiosa, predispone alla celebrazione dei sacri misteri» (n. 4). Si riconosce in secondo luogo che è espressione autentica di fede avvalendosi di un legame profondo con l'ambiente culturale e di qualità psicologiche nel toccare la sensibilità dei fedeli. Terzo passaggio: liturgia e religiosità popolare devono tuttavia integrarsi non mettersi in concorrenza, fermo restando la centralità della liturgia. «Il corretto rapporto tra queste due espressioni di fede deve tener presenti alcuni punti fermi e, tra questi, innanzitutto che la Liturgia è il centro della vita della Chiesa e nessun'altra espressione religiosa può sostituirla od essere considerata allo stesso livello» (n. 5).

La connaturalità tra religiosità popolare e liturgia attesta che sono due mediazioni della fede che usano lo stesso linguaggio rituale, anche se la liturgia gode il privilegio di essere l'azione sacra per eccellenza. La differenza è di grado perché la liturgia esprime il mistero di Cristo e della chiesa in pienezza. La domanda sul loro rapporto è tuttavia solo mirata pedagogicamente a non isolare e a non spegnere una fede semplice e autentica, oppure vi può essere sotteso anche un interesse strategico per l'efficacia di questa forma popolare utile per approfondire la partecipazione liturgica e la stessa mediazione della fede? Il *Direttorio* parla di «predisposizione» alla liturgia e di «efficacia» psicologica, come se fosse una pedagogia al mistero. Si può allargare il concetto fino a trarne criteri di celebrabilità per la liturgia e criteri per alimentare la fede? Parrebbe di sì perché la pienezza della liturgia rispetto alla pietà popolare sarebbe soprattutto di tipo tematico, da consolidare con opportune catechesi, e non si riferirebbe alla sua espressività rituale⁴. La preoccupazione del Magistero infatti riguarda il pericolo di sincretismo e di elementi non coerenti con la dottrina cattolica e non c'è direttamente esplicitato l'interesse per le forme rituali⁵.

⁴ «È importante ribadire, inoltre, che la religiosità popolare ha il suo naturale coronamento nella celebrazione liturgica, verso la quale, pur non confluendovi abitualmente, deve idealmente orientarsi, e ciò deve essere illustrato con un'appropriate catechesi» (n. 5).

⁵ «Le espressioni della religiosità popolare appaiono talora inquinate da elementi non coerenti con la dottrina cattolica. In tali casi esse vanno purificate con prudenza e pazienza, attraverso contatti con i responsabili e una catechesi attenta

A meno che s'intenda trarre il linguaggio del rito dai contenuti di fede, rimane impregiudicato il valore antropologico delle forme di partecipazione rituale della religiosità popolare.

Nel *Direttorio* si fa una opportuna distinzione terminologica: i *pii esercizi* sono in armonia con la liturgia; le *devozioni* e la *pietà popolare*, di carattere privato o comunitario, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo; la *religiosità popolare* esprime una dimensione religiosa universale. Nella logica del documento la religiosità popolare sarebbe una sorta di religione naturale con diverse ritualità, alcune più vicine alla liturgia come i pii esercizi, altre con forme più proprie e meno legate alla liturgia come le devozioni e la pietà popolare.

È proprio sulla definizione di religiosità popolare che cade l'attenzione per la connotazione non direttamente cristiana, ma pure autenticamente religiosa. Essa

riguarda un'esperienza universale: nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa. Ogni popolo infatti tende ad esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale. La religiosità popolare non si rapporta necessariamente alla rivelazione cristiana. Ma in molte regioni, esprimendosi in una società impregnata in vario modo di elementi cristiani, dà luogo a una sorta di «cattolicesimo popolare», in cui coesistono, più o meno armonicamente, elementi provenienti dal senso religioso della vita, dalla cultura propria di un popolo, dalla rivelazione cristiana (n. 10).

La densità di questo testo sarà centrale per la nostra riflessione perché il documento non mette in dubbio l'autenticità della fede nella religiosità popolare, semmai bisognerà sottolineare in che senso si deve rapportare alla liturgia. In via provvisoria si dice che la religiosità popolare dovrà trovare maggiore ispirazione biblica, liturgica, patristica, ecumenica e antropologica, dovrà riferirsi ai grandi misteri cristiani, che nella eucaristia hanno il loro culmine⁶. Tuttavia non è escluso che essa possa offrire spunti importanti

e rispettosa, a meno che incongruenze radicali non rendano necessarie misure chiare e immediate» (n. 5).

⁶ «L'eminenza della Liturgia rispetto ad ogni altra possibile e legittima forma di preghiera cristiana deve trovare riscontro nella coscienza dei fedeli: se le azioni

per la partecipazione liturgica in quanto portatrice di «non poche ricchezze»⁷. Il punto che ci interessa riguarda perciò i linguaggi simbolici della religiosità popolare. Il testo dice:

Una grande varietà e ricchezza di espressioni corporee, gestuali e simboliche caratterizza la pietà popolare. Si pensi esemplarmente all'uso di baciare o toccare con la mano le immagini, i luoghi, le reliquie e gli oggetti sacri; intraprendere pellegrinaggi e fare processioni; compiere tratti di strada o percorsi «speciali» a piedi scalzi o in ginocchio; presentare offerte, ceri e doni votivi; indossare abiti particolari; inginocchiarsi e prostrarsi; portare medaglie e insegne [...]. Simili espressioni, che si tramandano da secoli di padre in figlio, sono modi diretti e semplici di manifestare esternamente il sentire del cuore e l'impegno di vivere cristianamente. Senza questa componente interiore c'è il rischio che la gestualità simbolica scada in consuetudini vuote e, nel peggiore dei casi, nella superstizione.

Si riconosce alla religiosità popolare una grande varietà di forme simboliche, ma si continua a tenere la distinzione agostiniana di esterno-interno, che forse rappresenta il punto dolente della concezione di liturgia anche del postconcilio. Il dualismo è il peccato originale di una visione di liturgia che non riesce a immaginare l'immediatezza corporea del rapporto rituale con il sacro e con la grazia. Su questo equivoco procede il documento, che ha tante aperture e valutazioni coraggiose, ma non riesce a tenere una sintesi coerente tra liturgia e religiosità popolare proprio sul fronte della ritualità. La paura di gesti superstiziosi non trova criteri di valutazione specifici sul versante rituale, ma piuttosto sul versante della dottrina.

Essendo il Vangelo la misura ed il criterio valutativo di ogni forma espressiva – antica e nuova – di pietà cristiana, alla valorizzazione dei pii esercizi e di pratiche di devozione deve coniugarsi l'opera di purificazione, talvolta necessaria per conservare il giusto riferimento al mistero cristiano. Vale per la pietà popolare quanto asserito per la

sacramentali sono *necessarie* per vivere in Cristo, le forme della pietà popolare appartengono invece all'ambito del *facoltativo*. Prova veneranda è il precetto di partecipare alla Messa domenicale, mentre nessun obbligo ha mai riguardato i pii esercizi, per quanto raccomandati e diffusi, i quali possono tuttavia essere assunti con carattere obbligatorio da comunità o singoli fedeli» (n. 11).

⁷ «La via da seguire è quella di valorizzare correttamente e sapientemente le non poche ricchezze della pietà popolare, le potenzialità che possiede, l'impegno di vita cristiana che sa suscitare» (n. 12).

Liturgia cristiana, ossia che non può assolutamente accogliere riti di magia, di superstizione, di spiritismo, di vendetta o a connotazione sessuale (n. 12).

A rigore l'applicazione di questi criteri non avrebbe consentito l'assimilazione di nessun rito dalle altre religioni e dall'ambiente culturale, ma la storia del culto cristiano testimonia continue deroghe al riguardo, soprattutto pare che non vi sia un criterio discriminante interno alla dimensione pragmatica.

Per le più antiche comunità cristiane la sola realtà che conti è Cristo (cf. Col 2,17), le sue parole di vita (cf. Gv 6,63), il suo comandamento dell'amore reciproco (cf. Gv 13,34), le azioni rituali che egli ha comandato di compiere in sua memoria (cf. 1Cor 11,24-26). Tutto il resto – giorni e mesi, stagioni e anni, feste e noviluni, cibi e bevande (cf. Gal 4,10; Col 2,16-19) – è secondario (n. 23).

Come si vede, il criterio è dottrinario e non antropologico, nel senso che non è il rito che detta i criteri della sua specifica mediazione e della sua celebrabilità. Quando al n. 12 si ricorre al criterio antropologico nel dirimere i rapporti tra religiosità popolare e liturgica il *Direttorio* si limita a riconoscere «l'afflato *antropologico*, che si esprime sia nel conservare simboli ed espressioni significative per un dato popolo evitando tuttavia l'arcaismo privo di senso, sia nello sforzo di interloquire con sensibilità odierne». Sembra del tutto insufficiente questo criterio psicologico ed è il motivo per cui i rapporti tra religiosità popolare e liturgia rimangono altamente impregiudicati e bisognosi di un ripensamento teologico e antropologico.

2. LA RELIGIOSITÀ POPOLARE NELL'ANTICO ISRAELE E NELLA CHIESA PRIMITIVA

L'importanza di questo paragrafo si misura su diverse considerazioni, la prima delle quali attribuisce all'esegesi biblica una prima riflessione sui criteri dell'assimilazione dei riti circostanti da parte del mondo giudaico-cristiano. Inoltre si dimostra infondato ogni tentativo di autosufficienza rituale: non c'è religione che non abbia accanto al culto ufficiale un circuito quasi alternativo di pratiche rituali controverse da cui attingere e talora da cui distanziarsi polemicamente. La verifica sarà effettuata nelle due tradizioni di

riferimento, ovvero il giudaismo e il cristianesimo. La domanda è: perché accanto alle pratiche consentite dai sacri testi, altre erano tollerate e frequentate dalla gente, al punto di far insorgere sdegnata la voce dei profeti, accusando di idolatria il popolo eletto? Le ragioni sono varie, ma due motivi prevalgono. Innanzitutto va sottolineato che anche il culto ufficiale era intriso di riti preesistenti. Nessuna religione nasce *ex novo*. Di solito è una sorta di gemmazione su un antico ceppo, scegliendo sincretisticamente un elemento piuttosto che un altro a partire da criteri molto eterogenei. In secondo luogo questo processo di assemblaggio di cose nuove e di cose antiche tralascia molti materiali religiosi, che non scompaiono subito, ma che riappaiono sotto nuove forme nella religiosità popolare. La loro resistenza si spiega per un'intrinseca proprietà dei riti alla conservazione e perché sono portatori di valori religiosi decisivi e più immediati per la fede del popolo.

Le assimilazioni e reinterpretazioni dei culti locali per alimentare la fede d'Israele sono facilmente reperibili nella Bibbia. Si potrebbe dire che non c'è rito veterotestamentario che non abbia un retroterra precedente⁸. N. Füglistner ha descritto con dovizia di particolari il retroterra dei riti pasquali d'Israele⁹. G. Fohrer ha documentato con altrettanta attenzione molte pratiche magiche d'origine cananea presenti nell'Antico Testamento: il sacrificio annuale ad Azazel per ottenere la protezione (Lv 16); le offerte ai demoni per la fertilità dei campi (Lv 19,9); le pratiche divinatorie (2Re 21,6); le usanze funebri come stracciarsi le vesti (Lv 10,6; 2Sam 1,2.11; 13,31; 2Re 19,1), sedere nella cenere (Ger 6,26; Mi 1,10); il risanamento delle fonti inquinate col sale (2Re 2,19s) e dei cibi avvelenati con la farina (2Re 4,28s); l'influsso sulla fecondità delle pecore con rami scorticati. Sebbene la polemica dei circoli della Palestina, rimasti ancorati all'ideale nomade, e la critica dei profeti avessero innescato una battaglia campale contro la stregoneria (Es 22,17; Dt 18,10s; 2Re 11), tuttavia finirono per giungere a un compromesso con la componente cananea. Fohrer conclude: «Gran parte del patrimonio sacrificale israelitico si è sviluppato in

⁸Un classico studio su queste problematiche è il libro di De Vaux, che ricostruisce il contesto delle istituzioni d'Israele con sorprendente precisione e competenza. Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977³.

⁹Cf. N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia, 1976, 103. 125. 134. 298. 302.

Palestina sotto l'influsso cananeo [...]. Solo che tutto questo non avveniva in nome delle divinità cananee o in forza di parole e gesti magici, ma in nome del Dio d'Israele»¹⁰.

A sua volta la liturgia cristiana affonda le sue radici nel mondo giudaico precedente assimilando molti elementi preesistenti. C. Perrot scrive che l'eucaristia cristiana porta a compimento l'eucaristia giudaica¹¹. E McNamara aggiunge:

La liturgia cristiana differisce da quella giudaica in qualche modo come il cristianesimo differisce dal giudaismo. Lo *Shema* «Il Signore nostro Dio è il solo Signore» era la professione di fede giudaica; quella cristiana, «Gesù è il Signore» [...]. Che il culto giudaico abbia influenzato la liturgia e la letteratura neotestamentaria sembra certo, anche se è spesso difficile provare che un determinato rito cristiano dipenda dalla pratica sinagogale¹².

Fin qui tutto sembra normale quasi ovvio, il problema nasce quando si trovano nei due Testamenti prove di una religiosità popolare, che trascina nella fede biblica elementi estranei in parte tollerati, in parte condannati. Nell'Antico Testamento, a titolo esemplificativo, troviamo le *bamot* per il culto funerario diffuso tra il popolo e invece proibito dalla religiosità ufficiale. I profeti condannarono questo culto celebrato sui monti (Os 10,8; Am 7,9; Ger 7,31). Anche la *prostituzione sacra* sulle alture è una pratica desunta da Ugarit dove l'unione del fedele con le *ierodule* rappresentava la comunione con il sacro. Ezechiele è inflessibile contro la prostituzione sacra e contro il culto dei morti: «Non contamineranno più il mio santo nome con le loro prostituzioni e con le stele funerarie dei loro re nelle loro *bamot*» (cf. Ez 43,7).

¹⁰ G. FOHRER, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1980, 81.

¹¹ «Le langage eucharistique reste éminemment judéo-chrétien, dans la ligne des repas de communion de l'ancienne alliance. L'eucharistie chrétienne "accomplit" l'eucharistie juive, dans un mouvement de continuité et de discontinuité la fois suivant la ligne théologique de l'épître aux Hébreux. Comme le dit l'auteur de cette épître dans He 13,15, la communauté continue d'offrir le sacrifice de louange ou *todab*, dans "l'offrande des lèvres" qui proclame efficacement le salut (*omologeïn*) dans la personne de Jésus»: C. PERROT, *Le repas du Seigneur*, «La Maison-Dieu» 123 (1975), 45.

¹² M. McNAMARA, *Assemblée liturgiche e culto dei primi cristiani*, «Concilium» 5 (2/1969), 54; cf. anche C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi di una forma*, Roman Biblical Institute Press, Roma 1981, 5.

Anche nel Nuovo Testamento vi sono episodi di sopravvivenza di pratiche non consentite come nell'episodio di At 8,9-13.18-24 con la vicenda di Simon Mago. Così pure quando a Listra Paolo viene scambiato con Hermes e Barnaba con Zeus (At 14,8-18), o quando Paolo parla all'Areopago di Atene (At 17,16-21.22-32), il tenore del discorso verte sulla rivelazione del vero Dio in Cristo Gesù contro le contraffazioni sincretistiche dei pagani. Alcune pratiche erano tuttavia entrate nella comunità cristiana, come si evince dagli entusiasti di Corinto con i banchetti sacri (1Cor 8,4-6; 10,19-21) e con le espressioni esagitate tipiche delle pratiche pagane (1Cor 12,1-2).

Con quali criteri la chiesa antica sceglie gli elementi rituali per la propria liturgia dall'ambiente circostante? È un grande problema, che investe molte competenze e che può non riservare molte risposte. Alcuni esempi possono gettare luce sul fenomeno. Nella chiesa antica è quasi impossibile ricostruire i criteri di passaggio di elementi rituali dalla religiosità popolare al culto cristiano. Sembra che gli elementi della vita profana dalla *Domus ecclesiae* alla basilica possano essere più decisivi dei criteri sacrificali o sacerdotali. Vi sono criteri emozionali, che catturano i fedeli, come l'introduzione degli inni a Milano al tempo di Ambrogio¹³, oppure criteri propagandistici come la nuova iconografia nel tardo impero¹⁴. Si potrebbe studiare l'impatto del teatro sulla liturgia, ma non ci sono studi specifici per quanto concerne il mondo antico.

Il fatto poi che la pietà popolare sia sempre presente è come se dovesse completare qualcosa ancora in cantiere nella pratica rituale ufficiale. Tuttavia mentre tenta di completare il quadro, essa è sempre a rischio di sfociare nell'inganno. La difficoltà è di disimbricare questo nesso di continuità e di discontinuità. Renato De

¹³ Ambrogio di Milano istituisce una nuova situazione rituale immettendo nella liturgia l'inno in funzione antiariana. «Si dice – scrive Ambrogio – che io abbia ammalato il popolo con gli incantesimi dei miei inni: sinceramente non lo nego». Agostino testimonia il fatto nelle *Confessioni* (9.7.15) e racconta che Ambrogio aveva radunato i fedeli nelle chiese destinate dall'imperatrice Giustina agli ariani e li aveva fatti cantare «secundum morem orientalium partium».

¹⁴ È nota la tesi di T. Mathews, che rivoluziona le teorie sull'origine dell'iconografia cristiana, sostenendo che nel tardo impero l'iconografia cristiana ha contribuito alla vittoria del cristianesimo perché ha raccolto la domanda di rendizione diffusa tra la gente. Cf. T.F. MATHEWS, *Scontro di dèi. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano 2005.

Zan, intervenendo su questi temi nella Bibbia durante il convegno dell'ILP 1977-1978, azzarda un'ipotesi:

La religiosità popolare è ciò che scaturisce nel popolo (a diversi livelli: dommatico, morale e liturgico) con la caratteristica di essere né imposto (più o meno totalmente), né controllato (più o meno totalmente) dalla ufficialità, ma di esprimere una libera creazione, da una parte dovuta a una cultura che manifesta l'esperienza del «sacro» e dall'altra, dovuta a una certa fedeltà alla rivelazione¹⁵.

Convegno con De Zan sull'idea che la religiosità popolare interfaci la cultura e l'esperienza religiosa rivelata in quel compito ineshausto di ridire sempre la fede perché mancano le parole. Essa si caricherebbe dello stesso onere dei teologi, dei profeti e dei ministri sacri però nella modalità più sobria e più legata al vissuto tipica della gente comune. Il punto interessante nella definizione di De Zan è che non si sottolinea tanto il pericolo di adulteramento della vera fede da parte della religiosità popolare, quanto il tentativo di esprimere la rivelazione con un linguaggio desunto dal popolo, meno sofisticato e più diretto. Questo elemento è colto dalla religiosità ufficiale, che però presto va in competizione con la religiosità popolare proprio a questo livello perché si sente sopravanzata dall'immediatezza di un linguaggio semplice ed efficace di trascrizione del sacro sui bisogni della gente, col rischio sempre incombente di ridurre la rivelazione alla stregua del magico e di non avere un controllo istituzionale. Il pericolo è reale e niente affatto da sottovalutare. Sfugge tuttavia spesso alla scienza teologica che la pietà popolare sia poco incline alla mediazione dottrinarica della fede, che sia del tutto votata alla mediazione rituale attraverso i linguaggi pragmatici della festa e che non debba chiedere permessi all'autorità per celebrare i suoi riti. Su questa base diventa convincente una ricerca sulla religiosità popolare, che tenga in massimo conto i linguaggi pragmatici del sacro per poter strappare alcuni segreti del senso del sacro e della partecipazione liturgica. Se la pietà popolare deve imparare tante verità connesse alla rivelazione, parimenti la istituzione ecclesiale deve forse apprendere l'*ars celebrandi* dalle feste popolari e soprattutto il rapporto con la sacralità del quotidiano.

¹⁵ R. DE ZAN, *La religiosità popolare nell'Antico Testamento*, in *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, a cura dell'ILP, EDB, Bologna 1979, 57.

3. LE FESTE POPOLARI NELLA STORIA DELLA CHIESA

L'ampiezza del capitolo sulla religiosità popolare nella storia della chiesa anche solo in Italia è davvero sorprendente. Non vi è luogo che non conservi memoria di feste popolari, che in parte sono andate perdute sotto i colpi dei regimi laicisti e in buona parte sopravvivono, destando nuovo interesse sul fenomeno, studiato a vari livelli¹⁶. A noi interessa il rapporto tra religiosità popolare e culto ufficiale per verificarne continuità e discontinuità e per scoprire soprattutto nella pietà popolare il segreto del suo fascino sulla gente, che partecipa attivamente e coralmente alle sue feste.

Il *Direttorio* del 2002, già citato, sulla religione popolare dipinge una situazione originaria idilliaca, una sorta di età dell'oro, ma non offre criteri giustificativi per risolvere il quesito.

Nell'età apostolica e subapostolica si riscontra una profonda fusione tra le espressioni culturali che oggi chiamiamo rispettivamente Liturgia e pietà popolare [...]. In quest'epoca, Liturgia e pietà popolare non si contrappongono né concettualmente né pastoralmente: concorrono armonicamente alla celebrazione dell'unico mistero di Cristo unitariamente considerato e al sostegno della vita soprannaturale ed etica dei discepoli del Signore (n. 23).

Per quanto riguarda il Medioevo la situazione è sempre descritta in modo roseo:

Nel Medioevo, il rapporto tra Liturgia e pietà popolare è costante e complesso. In esso si può osservare un duplice movimento: la Liturgia ispira e feconda espressioni della pietà popolare; e viceversa, forme della pietà popolare vengono accolte e integrate nella Liturgia. Ciò avviene soprattutto nell'ambito dei riti di consacrazione di persone, di assunzione di impegni personali, di dedizione di luoghi, di istituzioni di feste e nel variegato campo delle benedizioni (n. 33).

Forse è corretto ammettere che il Medioevo è un'epoca che viveva tutta quanta nella liturgia. Era fondato il detto: «In Italia troppe feste, troppe teste, troppe tempeste». Un giorno su tre era festivo, un'eredità dell'antica Roma, che in età imperiale contava non meno di centottantadue giorni festivi. Il termine latino *festum*

¹⁶ Vi sono studi dedicati alla musica folkloristica, altri interessati alla iconografia popolare o alle danze o al momento ludico, altri ancora attenti alla gastronomia regionale o alla critica sociale, ecc. Segnalo a titolo esemplificativo i volumi illustrati editi da Electa su *Le tradizioni popolari in Italia*, a cura di A. Falassi - R. Leydi - P. Clemente, sponsorizzati dalla Banca Provinciale Lombarda.

(pl. *feſta*) indica «gioia pubblica, giubilo, baldoria»; l'altro lemma *feria-ae* ſignifica «aſtinenza dal lavoro in onore degli dèi», da cui *fiera*, mercato. *Sagra* (da *sacer*) ſi riferiſce a una conſacrazione di chiesa con anneſſe *fiera* e mercato. La chiesa aveva ormai nel ſuo calendario liturgico molte feſte pagane. I ſanti avevano ſoſtituito le feſte degli antichi dèi e le feſte mariane avevano deſtituito le dee come Cibeſe, Demetra, Cerere, Artemide, Iſide, ecc. Il Natale di Criſto aveva preſo il poſto della feſta ſolſtiziale mitraica dedicata al Sol invictus¹⁷. Una parte del patrimonio «pagano» era ſtato aſſunto dalla chiesa, una parte era riماſto nell'immaginario popolare e coſtituiva un nuovo circuito di feſte non ufficiali. Su queſto poderoſo ſforzo di ibridazione rituale il Direttorio ſulla religioſità popolare ſcrive:

Nel vaſto arco di tempo che va dal ſecolo VII fino alla metà del ſecolo XV ſi determina e progreſſivamente ſi accentua la differenziazione tra Liturgia e pietà popolare, fino al crearsi di un dualiſmo celebrativo: parallelamente alla Liturgia, officiata in lingua latina, ſi ſviluppa una pietà popolare comunitaria, che ſi eſprime in lingua volgare (n. 29).

Le feſte nelle città medioevali avevano lo ſcopo di celebrare l'unità di popolo. Yves-Marie Bercé ſcrive:

C'era la città, la Comunità riferita a un comune habitat, rinchiuſa nelle ſue mura, fondata su un comune deſtino nei ſecoli dell'insicurezza. Le feſte cittadine e tutto il loro apparato di carri e di aſſociazioni coſtituivano il linguaggio viſivo con cui ſi celebrava queſta unità, la gloria e la felicità della città-madre¹⁸.

Successivamente ſi inaugurò un rapporto controverſo tra la critica luterana alla ſuperſtizione del culto romano e l'insorgere di una pietà popolare legata alla ſpiritualità della *devotio* moderna. La riforma poſt-tridentina ſi preoccupò di vigilare contro gli abuſi liturgici iſtituendo nel 1588 la Sacra Congregazione dei Riti per la tutela e il retto ordinamento delle celebrazioni liturgiche della chiesa romana, che da una parte portò la liturgia in un periodo di ſoſtanziale uniformità e ſtaticità, e dall'altra favorì la pietà popolare ſoſtanzialmente autonoma.

¹⁷ Cf. A. CATTABIANI, *Calendario. Le feſte, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano 1988.

¹⁸ Y.M. BERCÉ, *Feſta e rivolta*, Pellegrini Editore, Cosenza 1985, 167.