

LUGI BERZANO
ALESSANDRO CASTEGNARO
ENZO PACE
(a cura)

RELIGIOSITÀ POPOLARE NELLA SOCIETÀ POST-SECOLARE

Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

INTRODUZIONE

1. IL SIGNIFICATO DI UN'OSTINATA PERSISTENZA

La domanda che nelle scienze sociali dei fenomeni religiosi ci si pone, in modo ricorrente, è come comprendere e spiegare la persistenza di ciò che convenzionalmente chiamiamo religiosità popolare. Già la parola religiosità indica che stiamo pensando a forme del credere che non coincidono completamente con quelle informate dalle istituzioni di salvezza. Nello scambio fra le risposte elaborate e offerte da sistemi organizzati ed esperti di credenza religiosa e i molti e mutevoli bisogni individuali di rassicurazione e speranze terrene di riuscita nella vita, di consolazione e conforto alle difficoltà quotidiane e, in generale, di ricerca del significato del vivere e del morire, c'è tendenzialmente uno scarto, un'eccedenza di senso.

L'energia sociale dei bisogni individuali di salvezza o rinascita è incanalata nelle informazioni *significantive* dei sistemi esperti nel credere, senza che questi riescano a ridurre completamente la sua potenziale forza espansiva. Dare forme all'energia sociale è compito che spetta a chi intende dare ordine al senso, disciplinando gesti, orientando i segni in rapporto a simboli codificati, coerenti con i principi fondamentali di una religione o di un'istituzione di salvezza, amministrando, tramite procedure ritualizzate, i beni di salvezza, filtrando e contenendo così le modalità estetiche ed estetiche di impossessamento individualizzato di ciò che tradizionalmente è chiamato sacro.

Un sistema di credenza religiosa tende e pretende di dare ordine e forma all'extra-ordinario cui gli individui si rivolgono per ottenere consolazione ed eventuali benefici materiali. Molte religioni, del resto, conoscono fenomeni come: il recarsi in un luogo

ritenuto particolarmente speciale perché lì è possibile entrare in contatto con una forza straordinaria; il toccare reliquie o resti di una personalità che già in vita era vista come eccezionale, dotata di poteri fuori dal comune; l'indirizzare le proprie richieste di grazia a queste personalità oppure, più semplicemente, sviluppare un rapporto interiore privilegiato con una figura di mistico o asceta, un amico di Dio (un santo nella tradizione cristiana; un *waly* in quella musulmana; un *sant* o un *guru* in quella di matrice induista e sikh). Queste sono tutte pratiche religiose, individuali e di gruppo, che sembrano orientate a ciò che Max Weber chiamava «il risveglio del carisma»¹. Invece di parlare di sacro, come Durkheim, Weber, infatti, preferisce usare la nozione di carisma, che ricomprende due forme di sacro:

il carisma è un dono prettamente inerente all'oggetto o alla persona che lo possiede per natura, senza possibilità alcuna di acquisizione; oppure può essere artificialmente procurato all'oggetto o alla persona in virtù di qualche mezzo senz'altro straordinario. La mediazione non fa che dar forma a ciò che era implicito: infatti, le capacità carismatiche non possono venir sviluppate minimamente e in nessuno se non sussistono già in germe... esso resta nascosto se non viene provocato quel processo che, ad esempio tramite l'ascesi, risveglia il carisma².

La conseguenza che Weber trae da queste considerazioni è interessante per il tema che abbiamo affrontato in questo libro, dedicato al tema della religione popolare. Ecco come continua la frase appena riportata:

Tutte le forme di dottrina religiosa della grazia, dalla *gratia infusa* alla più rigida giustificazione per mezzo delle opere, sono già presenti in germe in tale stato (del risveglio del carisma). Questa concezione strettamente naturalistica (di recente definita preanimistica) perdura ostinatamente nella religiosità popolare. Nessun decreto di Concilio che distingua l'adorazione di Dio dalla venerazione delle immagini sacre, quali semplici strumenti di mediazione, ha potuto impedire

¹ È questa la formula che il sociologo tedesco evoca nelle prime pagine del suo lavoro *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, vol. II, cap. V, pp. 105-106, dell'edizione italiana a cura di Pietro Rossi.

² *Ivi*, p. 106.

che l'Europa meridionale ancor oggi renda responsabile e vituperi l'immagine sacra se, malgrado, le abituali manipolazioni, il successo viene a mancargli³.

A parte il riferimento all'Europa del sud, che appare discutibile, pensando alla persistenza di tracce di antichi culti magici nei gruppi neo-pagani (come quelli della Wicca) del mondo anglosassone, le osservazioni di Weber si sforzano di rispondere alla domanda della *ostinata* persistenza della religiosità popolare, di cui gli scritti qui raccolti danno conto nella società contemporanea in una svariata serie di casi, ciascuno con una propria specificità e storia, nonché con una propria dialettica fra liturgico e para-liturgico, fra ciò che è codificato e ciò che tende a sottrarsi alle ordinate procedure rituali fissate da un'istituzione di salvezza. Dietro un oggetto o un manufatto o figure di persone ritenute portatrici di doni carismatici particolari e eccezionali, la devozione o la venerazione che si sviluppa attorno a tali cose o a tali persone rispecchia una rappresentazione sociale, spesso condivisa per cerchie ampie di una popolazione determinata, che dietro di tutto ciò si nasconda qualcosa di indeterminato, che è:

materiale e tuttavia invisibile, impersonale e tuttavia dotato di un specie di volere che conferisce all'essere in cui vive la sua specifica efficacia, in grado di entrare in lui e di uscirne⁴.

Tutto ciò significa che la religiosità popolare persiste poiché essa ha a che fare, dice Weber, con la credenza negli spiriti, cioè con il desiderio di entrare in contatto con potenze straordinarie, di comunicare con esse, o direttamente, laddove è possibile, oppure tramite figure ritenute capaci di mediare con esse. La traccia del desiderio, che a volte si trasforma in nostalgia, di stabilire un contatto fisico, qui e ora, con ciò che non si vede e che, però, si considera fonte di benefici per l'anima e il corpo, è ciò che emerge a tutt'oggi, con forza, nelle diverse manifestazioni di devozione popolare che qui vengono raccontate e analizzate.

³ *Ivi*, p. 106

⁴ *Ibidem*.

2. UN NUOVO INTERESSE CONOSCITIVO

Tra i nuovi interessi della ricerca sulla religione popolare, presenti anche in questo volume, vi è quello per la generatività dei suoi patrimoni materiali e immateriali. La nozione di generatività richiama sia la forza di *invenzione* e di *significazione* che costituisce l'anima stessa della religione popolare sia l'insieme dei fattori che rendono le stesse forme della religione popolare più generative di fascino e di richiamo attraverso la *narratività*, i *grandi racconti* e la *risignificazione*. È a questa capacità inventiva della generatività che si richiamano oggi anche le politiche di valorizzazione dei territori e di costruzione di immaginari capaci di ricreare nuovo interesse per un luogo sacro, un santo, un'antica tradizione. In realtà, ci si chiede anche in questo volume, come e con quali modalità avvenga questo processo di valorizzazione. Si direbbe che i beni della religione popolare (santuari, sacri monti, croci campestri, chiese romaniche, antichi rituali, luoghi di santi, reliquiari millenari e molti altri), attivano le loro risorse economiche e promozionali solo a condizione che la religione popolare sappia continuare a svolgere la sua propria capacità di *invenzione* della vita quotidiana e di *narratività* dei grandi racconti. Ciò che crea la cultura è la *narratività*. Tutto ciò vale anche per i patrimoni della religione popolare i quali, proprio per questo continuano a essere culturalmente creativi e fondativi.

La storia di un santo, di un miracolo o di un santuario è l'oggetto di una narrazione, una *repetitio rerum*. Essa è, insieme, una *ripresa* e una ripetizione di atti fondatori originari, una recitazione e citazione di genealogie suscettibili di legittimare nuove speranze. Tra i fattori che creano e mantengono il fascino della religione popolare vi è in particolare l'insieme dei racconti, delle testimonianze, delle voci e di quanto si racconta di miracoloso. Ogni "grazia" ricevuta è raccontata dai devoti; e quanti la raccontano ne alimentano la sua storia e i suoi prodigi. È la *narratività* dei devoti che contribuisce ad accrescerne il mistero. All'opposto, succede che la mancanza di *narratività* attorno a un evento miracoloso produca poco a poco l'esaurimento della sua presenza o la riduca a semplice documento.

È a questa natura misericordiosa e terapeutica della religione che appartiene la dimensione narrativa della religione popolare. Analogamente al problema classico dell'antropologia – se cioè esista una religione senza miti o dei miti senza religione – potremmo dire che non esiste religione popolare senza una dimensione narrativa con la funzione analoga a quella dei miti. Dietro a ogni forma di religione popolare (luogo, santo, miracolo, apparizione) stanno gli stessi elementi costitutivi dei miti: i racconti fondatori, i fatti testimoniati dai devoti e la stessa forma di religione popolare che con il passare del tempo diventa narrativa, moltiplicando il fascino del miracolo, dell'apparizione, della guarigione. L'ultimo e più recente produttore di narrativa è rappresentato dai mass media – in particolare quelli televisivi – i quali moltiplicano la narrazione di miracoli e prodigi, contribuendo a rifondare e risignificare senza interruzione il racconto di fondazione originario.

3. LE ORIGINI DEL LIBRO

L'idea di questo libro è nata al termine di un convegno sulla religiosità popolare, tenutosi a Padova nell'ottobre del 2012, organizzato congiuntamente dalle Edizioni Messaggero, dall'Associazione Italiana di Sociologia, sezione di Sociologia della religione, dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Applicata dell'Università di Padova e dall'Osservatorio Socio-Religioso del Triveneto. Due anni prima, nel febbraio 2010, c'era stato un evento particolare: l'ostensione del corpo di sant'Antonio, che aveva attirato più di duecentomila pellegrini a Padova in pochi giorni. Un afflusso grande di persone, in parte non previsto. I risultati, per alcuni aspetti inattesi, dell'indagine condotta in quei giorni da un'équipe di rilevatori, coordinata da Alessandro Castegnaro, avevano ulteriormente convinto alcuni di noi della bontà dell'idea di fare un convegno sul tema della religione popolare.

L'incontro fra tanti ricercatori ha aperto nuovi orizzonti e confermato vecchie certezze. Inoltre, non avevamo previsto un numero così elevato di partecipanti, in particolare, di tanti giovani ricercatori, di discipline diverse (dall'antropologia alla sociologia,

passando per la storia e la semiotica), che hanno avuto modo di riportare i risultati delle loro indagini sul campo. Alla fine il panorama è risultato ricco e il materiale prezioso. Ed è così che è maturata la convinzione di dare forma a tale materiale, mettendo in connessione i diversi contributi, senza limitarsi a riprodurre i testi nella forma tradizionale degli atti di convegno.

Il risultato finale sarà il lettore a giudicarlo. Ciò che ci preme far notare è che gran parte delle autrici e degli autori dei saggi appartengono a una nuova generazione di scienziati sociali del fenomeno religioso-popolare. Il libro, dunque, salda il vecchio e il nuovo, non solo in termini anagrafici, ma anche nei processi di trasmissione di saperi di generazione in generazione, rispetto a un tema che, a quanto pare, attira l'attenzione non solo di studiosi, per così dire, più *stagionati*, ma anche di una nuova, promettente leva di ricercatori.

Al termine di queste poche righe di presentazione alcuni riconoscimenti essenziali sono dovuti.

A padre Ugo Sartorio, a suo tempo direttore delle Edizioni Messaggero, senza la cui sapiente regia il convegno che è all'origine di questo libro non sarebbe stato possibile.

A Monica Chilese che con la consueta perizia ha tenuto i contatti con gli autori e si è occupata della revisione redazionale dei testi.

Ricordiamo infine che la realizzazione di questa pubblicazione è stata possibile anche grazie al sostegno del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Applicata dell'Università di Padova e di G. Antonio Battistella (Segretario dell'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto).

LUIGI BERZANO
ALESSANDRO CASTEGNARO
ENZO PACE

Il volume è stato ripartito in tre parti: l'attualità e l'in-attualità di un concetto; la religione popolare nel cattolicesimo contemporaneo; la religione popolare fra misticismo, new age e forme moderne di credere.

Nella prima parte i saggi si propongono di contribuire alla riflessione sul concetto di religione e religiosità popolare, approfondendo che cosa si intenda per "popolare" e arricchendo il dibattito sul tema. Quando convenzionalmente ci riferiamo alla religione popolare che cosa intendiamo? Come si spiega la sopravvivenza e la rinnovata vitalità del concetto? E quali sono i suoi confini e i suoi processi generativi? In questa prima sezione si propongono inoltre alcune note da ricerche sul campo: l'ostensione del corpo di sant'Antonio a Padova, il pellegrinaggio a Lourdes e il cammino di Santiago.

La seconda parte presenta una decina di saggi dedicati alla religione popolare entro il cattolicesimo dei nostri giorni. Nei diversi percorsi di ricerca si delinea l'evoluzione del concetto di religione popolare e l'impatto che questo tipo di religione/religiosità può avere sul territorio e su una comunità.

Si parla di turismo religioso, delle contaminazioni che ci possono essere tra diverse devozioni, della razionalizzazione e il confinamento che le istituzioni possono operare su un certo tipo di culto che appartiene al "popolare" e della valorizzazione che alcune zone acquisiscono grazie anche al manifestarsi della religione popolare.

La terza parte apre l'orizzonte a riflessioni oltre il cattolicesimo e quindi: quali possono essere considerate le nuove forme di religiosità popolare? Le credenze popolari più lontane come incontrano l'oggi? Come si collocano alcuni tipi di devozione e le nuove forme di spiritualità?

PARTE PRIMA

**ATTUALITÀ
E IN-ATTUALITÀ
DI UN CONCETTO**

STORIA E IN-ATTUALITÀ DEL CONCETTO DI RELIGIONE POPOLARE

CARLO PRANDI

1. PREMESSA: INTORNO AL “POPOLARE”

Il dibattito sul “popolare” è giunto attualmente a un punto morto o a una situazione di stallo dovuti in parte alla perdita di consistenza dei tradizionali soggetti che venivano inclusi dagli studiosi del folklore in tale concetto – in generale gli strati subalterni che furono maggioritari nelle società preindustriali – in parte all’emergenza di soggetti collettivi in cui sono ravvisabili anzitutto comportamenti e mentalità, riconducibili in qualche modo al popolare, prima che appartenenze in termini di stratificazione sociale. Sono emersi un popolare costruito dai partiti, dai sistemi totalitari (Mosse 1975), dai movimenti (tipico il caso di CL); il successo della Lega si è basato essenzialmente sulla concezione delle varietà culturali che caratterizzerebbero i diversi “popoli” della penisola e sulla specificità di quello “padano” (Bonomi 2009). Anche i tragici conflitti che negli anni Novanta del secolo scorso hanno dilaniato le popolazioni della ex Jugoslavia portavano alla base concetti (o sentimenti) di *ethnos* in cui il territorio, le tradizioni e la religione si fondevano per definire un’identità culturale che doveva distinguersi e opporsi alle altre identità ricorrendo, se necessario, al conflitto armato.

Tutto ciò induce a pensare che le nozioni di popolo e popolare tendano ora a recuperare una nuova legittimità semantica, diversa da quella tradizionale – nella quale è evidente il ruolo del supporto ideologico – se e in quanto vengono settorializzate e fatte oggetto di appartenenze che non di rado si sovrappongono o di dissociazioni che confermano quanto l’uso strumentale o ricostruito semanticamente di tali termini abbia fatto loro perdere quei riferimenti cui le scienze del folklore e socio-antropologiche, sino a non molti decenni fa, riconoscevano una relativa e stabile consistenza concettuale.

In realtà il passaggio – più graduale in ambito centro-nord-europeo, più traumatico in Italia – da una società stratificata a una società complessa pone interrogativi di un certo rilievo. Il meccanismo atto a creare una delle modalità tipiche del popolare – lo stretto legame con la tradizione – tende a saltare per delineare forme di popolare esogene con diverse configurazioni il cui tratto comune sembra essere rappresentato, ad esempio, da un tendenziale sganciamento della religione dalla cultura del territorio d'insediamento. Un aspetto sul quale ha riflettuto, come vedremo più oltre, Olivier Roy, il quale ha fissato la sua attenzione sugli effetti della mondializzazione in ambito religioso sottolineando come essa abbia rimesso «in causa la perennità e la territorializzazione delle culture» (Roy 2009: 30).

Il ricorso alla storia, anche in prospettiva sociologica, appare indispensabile all'analisi della natura e delle dinamiche del popolare e dunque della cosiddetta religione popolare, se si vuole che la sociologia sia una *diagnostica del mutamento* e non soltanto una registrazione statistica, per quanto complessa e metodologicamente raffinata, del presente. Il presente in realtà non esiste (cf. S. Agostino, *Confessioni*, XI, 14), ma esistono intervalli di storia che, nell'ambito dell'esperienza individuale o di gruppo, vengono indicati come "presente". Si può già anticipare che il popolare si autopercepisce *essenzialmente* (anche se non esclusivamente, come ci ha insegnato J. Séguy) nella dimensione del presente intesa come quotidianità. Esso non ha la percezione esplicita della lunga durata – anche se è supporto implicito di lunghe durate (se e in quanto è portatore di tradizione e memoria) – né il senso della globalità degli eventi, ma, al più percepisce l'*événementiel* o il *particolare* nel senso guicciardiniano del termine. Il popolare, in quanto si colloca nel quotidiano, è una realtà antropologicamente fondata sul *dies qui fugit*. E tuttavia esso possiede una relativa stabilità, è costruttore di tessuti storici - «fa la storia ma non sa di farla» - come dimostra l'ampia letteratura sulle diverse civiltà antiche e moderne che si ispira alla Scuola delle *Annales*. Tra popolare/quotidiano (p/q) e storia si stabilisce quindi un intreccio le cui componenti sono distinguibili, se e quando ciò è possibile, soltanto a partire da un modello, da verificarsi volta per volta, espresso dalla seguente proporzione: $p/q : storia = particolare : globale$.

Per altro verso la storia dell'Occidente è costellata di grandi movimenti popolari: dai Valdesi ai contadini guidati da Thomas Muntzer (Muntzer 1972; La Rocca 1988), ai Nu-Pieds del XVIII secolo in Francia, alla Comune di Parigi, alla Resistenza. Tali movimenti sono stati studiati prevalentemente dal punto di vista: a) del ruolo giocato dalle masse, come se queste, secondo una vulgata marxista *stricto sensu*, fossero in grado di autogestire i propri movimenti; b) delle dinamiche dell'immaginario collettivo. Assai di rado è stato preso in considerazione il ruolo dei leaders, vale a dire la funzione da essi svolta nel tematizzare le esigenze e le tensioni di cui i movimenti erano portatori sia pure in forma per lo più implicita (movimenti $\leftarrow \rightarrow$ leaders). La lacuna di certa sociologia che si è accostata al popolare è quella di essersi rapportata come se si trattasse di un'entità senza storia, senza tradizione, senza memoria. Lo studio della memoria sociale, al contrario, rappresenta uno dei metodi fondamentali per affrontare gli aspetti del popolare e i suoi rapporti con il tempo, rispetto al quale esso può trovarsi in ritardo, ma in taluni casi, sia pure nell'implicito, può dimostrare una notevole capacità anticipatrice. I referendum degli anni Settanta del secolo scorso in Italia (sul divorzio, sull'aborto) hanno dato risultati inattesi, la cui spiegazione va rintracciata nel profondo mutamento in corso da tempo dei costumi matrimoniali, del rapporto di coppia, dell'immagine del sesso, del ruolo privato e pubblico della donna nella fase del travolgente sviluppo che ha coinvolto la società italiana in un intervallo di circa trent'anni.

Se la cultura occidentale è dominata dalla concezione lineare del tempo (di estrazione giudaico-cristiana), è altrettanto vero che il popolare (tradizionale) è il *topos* in cui si manifesta la presenza costante della visione ciclica del tempo, in cui le biografie individuali riassumono la totalità della diacronia. La linea retta del tempo viene spezzata al più dall'ineluttabilità del ciclo nascita-morte. Un antico detto, diffuso più nel mondo agricolo di quanto non lo sia oggi, ricorda che «la vita è una ruota»: nascita e morte dominano dunque il popolare anche quando esso cerca – con la scaltrezza, il ricorso alla festa o persino l'occultamento del lutto – di darsi un'organizzazione autonoma rispetto all'organizzazione globale della società (una tendenza sempre più perdente nell'era della trasversalità

comunicativa). Non solo, ma il popolare/quotidiano è pure il luogo in cui è talora possibile ricostituire una coesistenza fondata su azioni, situazioni e pratiche vissute e condivise collettivamente (per quanto segmentarie), secondo rituali che permettono all'individuo di costruire/dare un senso alla propria esistenza (un aspetto che include il vissuto religioso, su cui ritorneremo).

Infine si può rilevare, in via provvisoria, che il popolare si presenta oggi come un aspetto interno alla società complessa e con atteggiamenti non univoci. Nella norma esso è privo di contenuti contestativi, ma può coagularsi, sotto la guida di leaders consapevoli, sia in movimenti di protesta (tipo NO TAV), sia intorno a ideologie di tipo etnico che sottolineano le diversità linguistiche, di costumi, di tradizione, di religione. Nel nostro tempo, di un ulteriore indicatore si carica il popolare di fronte ai grandi esodi in corso: in una società multietnica con ritmo crescente come quella italiana, il popolare si esprime anche nel pregiudizio razziale, manifestando un istintivo atteggiamento di difesa del proprio mondo di appartenenza. Appare qui del tutto calzante la tesi freudiana secondo cui «la frustrazione e l'ostilità sono l'inevitabile conseguenza del processo di socializzazione» (Freud 1922: 128). Questa aliquota di avversione latente trova la sua canalizzazione nel pregiudizio etnico/razziale e religioso, ossia in espressioni, credenze, opinioni negative e ostili (dall'implicito all'esplicito) aventi per oggetto altri gruppi etnici (in generale minoranze) e comunità straniere.

A conclusione di questa premessa, quasi per scardinare il cortocircuito “popolare → ← tradizione” – persistente tra i folkloristi sin dall'età romantica – non si può non citare il duro richiamo al presente di Danièle Hervieu-Léger proprio in relazione alla vita religiosa quotidiana. Ricordando quanto sia forte il nesso tra religione e tradizione, la sociologa francese sottolinea da un lato che «una delle caratteristiche [della società moderna] è quella di non essere più società di memoria», dall'altro che lo studio della religione nel contemporaneo non può non tener presente che

la modernità respinge l'idea di una continuità necessaria fra il passato e il presente, [in quanto] svaluta le forme di cui questa continuità è supposta imporsi agli individui e ai gruppi, ma produce anche, in forme nuove, il bisogno sociale e individuale di credere alla sicurezza che tale continuità offre (Hervieu-Léger 1996: 13).

Vi è dunque una linea di luce/ombra che, se chiude alla memoria, si apre ugualmente alla questione del senso e del bisogno di sicurezza. Essa rifluisce necessariamente su questa premessa intorno al popolare. Occorre dunque analizzare quest'ultimo dal punto di vista della sua diffusione e dei suoi contenuti. In esso confluiscono le tradizioni e le intersezioni culturali, i fenomeni migratori e i conflitti etnico-religiosi, la pressione massiccia dei mass-media e la velocità delle trasformazioni tecnologiche (con i «miti» che esse producono). Si tratta di processi che - ciascuno a suo modo, ma pure sovrapposti - offrono il quadro di un popolare/quotidiano che non è soltanto routine, raggio corto d'azione, tendenza a considerare fissato il destino (con l'eventuale supporto di credenze astrologiche), pragmatismo, tolemaismo pratico, resa/coinvolgimento da carismi personali (non importa se reali o costruiti, autentici o ingannevoli), ma che manifesta pure capacità relativamente autonome di mutamento, nonché situazioni di crisi e di trasformazione (implicita/esplicita) continue. Nel popolare gioca un insieme di atteggiamenti e di tendenze a proteggersi dal mondo esterno (di qui gli etnocentrismi, l'intolleranza e, al limite, il razzismo costantemente emergenti nella mentalità popolare). Per questa vitalità autodifensiva, il popolare presenta atteggiamenti a loro modo dialettici. In forme sia consapevoli, sia - e più sovente - inconsapevoli, esso reagisce con la storia, di cui è parte integrante, e contribuisce, con i suoi coefficienti d'attrito, ma anche con i suoi improvvisi slanci innovatori, a costruirla.

2. PROLEGOMENI ALLA RELIGIONE POPOLARE

Ritengo che affrontare un termine che esprime una dimensione culturale non di second'ordine, perché nel caso specifico investe il vissuto religioso di grandi masse nella lunga durata, richieda il rischio di una sia pur minima definizione disponibile a mettersi in gioco di fronte alle integrazioni e varianti che la storia necessariamente impone. Diremo dunque, riprendendo e integrando un profilo proposto altrove (Prandi 2002: 87-88) che il termine "religione popolare" è da collegarsi allo sviluppo, assai intenso nel XIX

e nella prima metà del XX secolo, delle ricerche sulle tradizioni popolari. Esso deriva dall'esigenza di studiare i comportamenti religiosi di quegli strati sociali che fruiscono dei messaggi provenienti dalle chiese e dalle istituzioni religiose senza essere in grado di controllarli o di elaborare autonomi sistemi teologici affidati alla tradizione scritta. La religione popolare è dunque meglio individuabile presso quelle religioni caratterizzate dalla presenza di testi canonici e, in corrispondenza, di corpi sacerdotali cui è affidato il compito della loro retta interpretazione. In tal caso si stratificano nel tempo un filone teologico-rituale esplicito, o ufficiale (il Magistero), e un filone non strutturato, prevalentemente implicito, di comportamenti, riti, simboli, credenze, escrescenze magiche, che manifesta una relativa autonomia rispetto all'altro, ma con il quale generalmente interagisce, sia in forza di scambi reciproci, sia, più di rado, in forma conflittuale.

Si tratta di una definizione evidentemente idealtipica, ma Weber ci ha insegnato che l'*idealtypus* non corrisponde immediatamente al dato storico, bensì si pone in relazione dialettica con esso, nel senso che se da un lato illumina una determinata situazione storica, dall'altro è in parte riplasmabile da eventi che manifestano sia relative analogie, sia specificità non riducibili al modello. In ogni caso si tratta di un paradigma che, nella mente dello storico è sempre più o meno implicitamente presente.

Quindi l'*idealtypus* ha sempre l'esigenza di un *ubi consistam*, cioè di un "dove" e di un "quando" che lo costringa a fare costantemente i conti con il contesto culturale e con il frangente storico rispetto al quale si colloca in interfaccia. Ora, il contesto culturale di riferimento sono le regioni in cui la religione egemone è stata per due millenni il cristianesimo, ma che a partire dal XVI secolo ha subito i contraccolpi della Riforma, nei cui territori si è sviluppato un tipo di religiosità quotidiana assai diverso rispetto a quello che sarà dominante nei paesi mediterranei a matrice cattolica. Non solo, ma l'*idealtypus* può mantenere nel vissuto religioso cosiddetto popolare/tradizionale, una continuità con aspetti delle religioni pre-cristiane (mi riferisco alle religioni greca e romana) che dipendono da una delle strutture tipiche del cristianesimo: quella di essere una religione iconica, che ammette le immagini e, sotto certe

condizioni, il culto delle stesse. Sarà il Concilio Tridentino, con un apposito decreto a definire ciò che è lecito e ciò che non lo è nel culto delle immagini.

In secondo luogo, un filone non di second'ordine nella storia del cristianesimo è rappresentato dalla "costruzione" della santità: essa parte dal culto dei martiri per allargarsi a una tipologia in cui le figure si moltiplicano e che costringerà il Concilio di Trento a disciplinarne i livelli di venerazione distinguendo i culti di *dulia*, riservati ai santi, dal culto di *iperdulia*, riservato alla Madre di Gesù. Ora, questa filiera della costruzione della santità, che si è tradotta in un tratto tipico, di rilevanza eccezionale della vicenda cristiana e in particolare cattolica (Brown 2002) (al punto da influenzare profondamente la storia dell'arte europea sino al XVII secolo), si innesta in una duplice tradizione. Da un lato poniamo il citato carattere iconico che il cristianesimo eredita dalle cosiddette religioni "pagane" già presenti nei suoi contesti d'insediamento, dall'altro la struttura "politeistica" e specializzata che la religione romana consegnerà alla nuova religione prima di esserne soppiantata. Si tratta di un modello che renderà il cattolicesimo vissuto – malgrado il filone egemone di una teologia polarizzata sul Dio «Uno e Trino» – una religione dalle modalità pluralistiche su cui la Chiesa di Roma dovrà esercitare un costante controllo che si risolverà in una ininterrotta negoziazione con le molteplici spinte provenienti dai ceti sociali, dai poteri politici, dagli ordini religiosi, dalle nazionalità portate alla conversione a seguito delle conquiste coloniali/missionarie.

La tesi apologetica di sant'Agostino nella *Civitas Dei* è che «la pluralità degli dei non forma che un dio solo». Si tratta di una teoria illusoria, ma che gli offre il destro di descrivere aspetti della religione romana che si trasferiranno, *mutatis mutandis*, nel cristianesimo a partire dai primi secoli sino all'exasperata accentuazione (in funzione anti-protestante) verificatasi nel cattolicesimo della Controriforma. Scrive dunque il vescovo d'Ippona di non comprendere le ragioni per le quali i romani, invece di concentrare su Giove - dal momento che lo considerano come «l'anima di questo mondo» - tutti i poteri di cui dovrebbe disporre un dio sovrano, li abbia frammentati in una miriade di divinità minori estremamente specializzate. Tra queste v'è chi

protegge le culle e si chiama dea Cunina, porge le mammelle ai bambini sotto il nome di dea Rumina, dà loro da bere sotto il nome della dea Potina; si chiama Volupia dal piacere, Agenoria dall'agire, Numeria in quanto insegna a contare, Consolo dà i consigli, Senzio infonde i pensieri... (Libro IV, cap. XI).

Questa sarà in gran parte la sorte dei santi cattolici (la santità nell'Ortodossia orientale seguirà altri orientamenti), in particolare quando, terminata l'epoca dei martiri, le canonizzazioni seguiranno la pista dei grandi vescovi, dei monaci del deserto, dei fondatori di ordini religiosi e, dopo l'anno mille, i rappresentanti di nuovi soggetti sociali collettivi: sant'Omobono (1117-1197), patrono di Cremona e dei sarti, sarà la prima figura di estrazione "borghese" ad accedere all'onore degli altari.

Singolare vicenda, per il radicale mutamento d'immagine e la sua centralità nella religione popolare tradizionale sino ai nostri giorni, è la figura di sant'Antonio Abate (251-356) – di cui ci è giunta la celebre biografia, *Vita di Antonio*, scritta da Atanasio vescovo di Alessandria: un eremita che si ritirò nel deserto egiziano, dove condusse un'esistenza improntata alla preghiera e al digiuno. La sua immagine subirà una profonda metamorfosi la cui evoluzione dal deserto alla stalla è frutto di un lungo processo storico che inizia con l'*inventio*, su indicazione dell'arcangelo Gabriele, dei resti del santo nella II metà del VII secolo (Fernelli 2011). Prosegue con il trasporto delle reliquie a Costantinopoli nel 635 e poi a Saint-Didier in Francia, dove furono riposte in una chiesa consacrata da papa Callisto II nel 1119. Qualche decennio prima era stato istituito l'Ordine dei Monaci Ospedalieri di sant'Antonio. Nel 1491 le reliquie furono trasportate a Saint Julien, situata vicino ad Arles e poi nella chiesa di Saint Antoine de Viennois, dove si sviluppò la devozione principale che riguardava la guarigione dal "fuoco di sant'Antonio" (*herpes zoster*). Il numero dei malati che ricorrevano al santo taumaturgo divenne così elevato che fu necessario costruire apposite strutture ospedaliere e impegnare l'Ordine degli Antoniani per la cura e l'assistenza dei pellegrini. Il simbolo dell'Ordine fu il bastone con l'impugnatura a **T** (*tau*) che il santo portava nel deserto. Inoltre, poiché il fuoco di sant'Antonio veniva curato con il grasso di maiale, si diffuse la consuetudine di

allevare i maiali in libertà: essi potevano circolare nei centri urbani con un campanello di riconoscimento al collo e venivano nutriti dalla popolazione. Il fuoco, il bastone, il saio monastico e il maiale divennero così i principali simboli devozionali legati al culto di sant'Antonio Abate – “trasfigurato” rispetto alla severa immagine originaria tramandata nella storia della pittura - e sono tuttora presenti nella tradizione religiosa popolare oltre che nell'iconografia ormai standardizzata del santo. I falò di fascine, cui segue la divisione quasi sacrale delle ceneri residue, sono una pratica diffusa in molte zone d'Italia, così come lo sono la pratica di portare gli animali da cortile (ai quali si estende il patronato di sant'Antonio, unitamente, e primariamente, ai bovini della stalla) con nastri e fiocchi a ricevere la benedizione ecclesiastica.

Come in tutte le importanti ricorrenze religiose, alla festa di sant'Antonio Abate sono collegate usanze alimentari variabili nei diversi contesti della penisola. Siamo nel periodo in cui un tempo nelle campagne la sospensione dei lavori favoriva altre attività funzionali alla famiglia rurale: tra queste l'uccisione del maiale e la lavorazione delle sue parti – di cui nulla si getta – era forse la più importante. Essa assicurava per lungo tempo l'alimentazione della famiglia; di qui l'esigenza di proteggere il maiale nel corso della sua crescita (insieme agli altri animali da cortile e della stalla); di qui la funzione affidata a sant'Antonio Abate, legato al maiale tramite l'Ordine ospedaliero che utilizzava il lardo per la cura dell'*herpes zoster* (il “fuoco sacro” o “di sant'Antonio”), che in tal modo divenne il protettore del maiale e, per estensione degli animali della corte (in molte regioni del Centro-Sud primeggiava, per la sua importante funzione, il cavallo).

In Abruzzo vigeva l'usanza della distribuzione gratuita dei cereali bolliti alle famiglie contadine da parte del padrone, oppure si trattava dei “pani di sant'Antonio”, o di una minestra di ceci, fagioli, grano farro, mais, lenticchie, fave. Poteva verificarsi la distribuzione dei pani anche agli animali (curati tutto l'anno con il sale benedetto in chiesa il 17 gennaio): qui funzionava la potenza apotropaica del pane collegata al patronato del santo. Ci riferiamo a un'antica tradizione che collegava i diversi santi al pane e talora anche la Madonna: in tal caso il pane veniva modellato a forma di

placenta della Vergine (un'usanza già vietata, inutilmente, dal III Concilio Trullano di Costantinopoli, 692). In alcune zone dell'Abruzzo si preparava un grande banchetto la sera del 16 gennaio che si prolungava sino alle prime ore del 17. Era una sorta di "orgia rituale" inserita nelle feste di Capodanno e che apriva il periodo di Carnevale con un abbassamento temporaneo del controllo alimentare. Dunque una molteplicità di usanze che oggi si stanno in parte rilanciando, per quanto in modo dis-funzionale, in un contesto secolarizzato che le priva degli originari contenuti simbolico-rituali. Se da un lato, infatti, si cerca di recuperare una memoria di lunga durata nella tradizione agricola perché produce *communitas*, dall'altro, venuto meno il nesso patronale che collegava sant'Antonio Abate al maiale, il vero protagonista del rilancio è quest'ultimo con tutti gli aspetti gastronomici che lo riguardano, tipici di una società non più assillata dall'incertezza alimentare.

Scrivono a questo proposito – e idealtipicamente - Peter L. Berger e Thomas Luckmann:

Nella misura in cui diversi aspetti dei contenuti religiosi tradizionali non coincidono più con ciò che i consumatori richiedono, essi devono essere eliminati o quanto meno minimizzati. Nella misura in cui certi aspetti dei contenuti religiosi tradizionali hanno perduto i loro significati in termini di domanda commerciale, si tenderà a eliminarli o, al più, a non insistere su di essi [...]. Che questa situazione abbia delle conseguenze sulla struttura sociale della religione come sui suoi modelli operativi e sul suo personale amministrativo, sembra a noi evidente: il prodotto stesso non può uscire indenne da questa manipolazione (Berger-Luckmann 1967: 122).

Il corretto *ideal-typus* dei due sociologi tedesco-americani non copre ovviamente l'universo assai variegato dei santi e delle rispettive devozioni. Esso riguarda soprattutto i santi "specializzati", assai meno coloro che – Madonna a parte – vengono riconosciuti come "taumaturghi", ricoprendo una più o meno ampia fascia di situazioni tra le quali non va tuttavia trascurata la collocazione geografico-produttiva. Il caso di sant'Antonio Abate è tipico, sin dalle origini, più dell'ambiente agricolo che non di quello urbano. Il calo della devozione non corrisponde necessariamente al venir meno della memoria del santo. Il recupero della tradizione nelle

campagne sembra dovuto essenzialmente (ma non solo) a esigenze di *communitas* entro contesti investiti in ugual misura dalle vicende, i problemi, le angosce (più o meno inconse) che il moderno semina ovunque.

3. TENDENZE NON-CONFORMISTE DELLA RELIGIONE POPOLARE

Prima di riprendere il percorso del vissuto religioso collettivo in ambito cattolico – che ha subito a partire dall'età della Controriforma pesanti interventi di normalizzazione da parte dell'istituzione – sulla scorta delle suggestioni di Jean Séguy, che se ne occupò in modo sistematico, potrà essere utile cogliere alcuni momenti del volto non-conformista della religione popolare di cui, salvo gli sprazzi post-conciliari, si sono pressoché perdute le tracce. Anzitutto la questione che poniamo qui è in qual misura e a quali condizioni l'immaginario religioso popolare rivela la propria (relativa) autonomia. È possibile che ciò accada soprattutto quando l'esperienza religiosa collettiva esprime delle tensioni in cui il religioso si colloca all'interno di contraddizioni sociali complesse che implicano quindi anche una risposta religiosa. Non è un caso se l'immaginario millenaristico si è diffuso ed è rimasto vivace nelle comunità cristiane dei primi secoli, formando gruppi minoritari che hanno incontrato l'ostilità della cultura dominante e dello stato. Dopo il passaggio del cristianesimo a religione ufficiale, il millenarismo divenne un'arma ideologica nella protesta dei gruppi cristiani che chiamavano in causa lo stato, la cultura globale, la Chiesa stessa e i legami che si andavano istituendo tra queste realtà (Maceck 1973). Anche nella Riforma protestante si trova una componente millenaristica: l'immaginario millenarista è assai forte sia nel movimento anabattista, presso i cosiddetti “profeti di Zwickau”, sia nella vicenda dei contadini capeggiati da Thomas Muntzer (sterminati a Campenhausen nel 1525) (Muntzer 1972; La Rocca 1988). In effetti il millenarismo dell'età moderna – in continuità con l'immaginario dei movimenti ereticali del Medioevo – poneva l'accento sulla rivoluzione che avrebbe dovuto instaurare il Regno di Dio in terra. Di qui la nascita continua di sette, soprattutto nel *milieu*

anglosassone e tedesco, dove l'immaginario religioso espresse tendenze a un tempo laicizzanti e utopiche.

Nella storia dell'immaginario chiliasta rivoluzionario, dove le componenti sociali e religiose "giocavano" insieme con un'attitudine critica nei confronti sia della chiesa, sia dell'ordine sociale, si possono cogliere alcuni aspetti, quali: a) la tensione sociale; b) la condanna delle ricchezze; c) l'ideale egualitario; d) il miraggio del Millennio. Ora, nell'immaginario millenaristico occorre cogliere soprattutto un mito sociale rivestito di forme simboliche contingenti, imposte da un contesto storico in cui le categorie religiose permeavano ogni manifestazione del vissuto collettivo: erano l'indicatore culturale egemone. Così il millenarismo è portatore di una specificità religiosa non riducibile alla sua componente sociale, dal momento che è la tradizione teologica cristiana a fornire la maggioranza degli elementi utilizzati per la costruzione dell'immaginario utopico che ha toccato gli strati popolari delle sette post-Riforma.

D'altro canto l'immaginario popolare è condizionato dal campo religioso soprattutto nelle epoche in cui la lotta contro la devianza eterodossa richiede un'azione massiccia e generalizzata. In questo caso l'immaginario degli strati subalterni diventa lo strumento di una campagna che sollecita le peggiori tendenze o i pregiudizi presenti, in modo prevalentemente implicito, nelle tradizioni popolari. In particolare si punta a esasperare l'avversione contro tutto ciò che è diverso sul piano religioso, culturale, etnico, razziale, ecc. La manipolazione del popolare nella lotta contro la stregoneria – la «paura dell'Occidente» di cui ha parlato Jean Delumeau – si è compiuta sul duplice versante della condanna del *commercium* con il diavolo e dell'ideologia antifemminista da sempre radicata nella mentalità popolare. A questo proposito si può dire che la seconda fase dell'ossessione della stregoneria sorse dalla prima: la nuova mitologia fornì nuovi strumenti per l'interpretazione delle deviazioni ignorate, o scarsamente valutate, nel passato. Essa poteva spiegare tutto quanto sembrava misterioso e dannoso (come la "potenza" di Giovanna d'Arco), o soltanto insolito, trovando un incoraggiamento nel fatto che la partecipazione popolare a queste credenze era tale che parecchie streghe confessavano spontaneamente, senza subire torture, i loro presunti rapporti con il demonio e le loro partecipazioni ai sabba.

Le contraddizioni dell'immaginario popolare nei confronti della stregoneria si collocano su due versanti. Da un lato può accadere che un gruppo oppresso o marginalizzato (ad esempio, i contadini in una società feudale o post-feudale) rifiuti consapevolmente (se vi è la presenza di un leader) o implicitamente, il quadro religioso dello strato sociale dominante in quanto estraneo o incapace di proporre un messaggio dotato di senso. Il gruppo marginale può allora scegliere la strada dell'eterodossia (in presenza di personaggi in grado di tematizzarla), oppure assumere dei comportamenti che si presentano come la "negazione" o il ribaltamento della religione dominante. Si tratta di un atteggiamento relativamente autonomo dell'immaginario religioso popolare che, in certi casi, può anche utilizzare residui folklorici (nel senso gramsciano del termine) o mitico-rituali provenienti da epoche precedenti, recuperati in quanto funzionali dal punto di vista della salvezza di cui il gruppo percepisce la mancanza. In questa situazione assai complessa il demonio, già presente nella riflessione teologica ufficiale, può diventare il polo d'aggregazione di una religione *renversée* che maschera la protesta. Scrive lo storico americano Brian P. Levack che:

Non è una coincidenza che le più antiche descrizioni di sabba di streghe fossero scritte verso la fine del '300 quando l'Europa stava vivendo un'ondata di ribellione sociale. Né rappresenta una coincidenza il fatto che la credenza delle persone colte nella stregoneria organizzata si diffondesse in Europa in un periodo di profonda instabilità e di ribellione cronica. L'era della grande caccia alle streghe fu l'epoca delle grandi rivolte popolari nella storia d'Europa, un periodo che vide innumerevoli *jaqueries* contadine, guerre civili religiose e infine le prime rivoluzioni nazionali dell'Età moderna. Quei disordini terrorizzavano i membri delle classi dominanti di tutta Europa, e quelle paure si rispecchiavano nella fantasia del sabba (Levack, 1997: 69-70).

D'altra parte, le maggioranze che si identificano con il campo religioso o che ne condividono i modelli teologici e ideologici, possono scaricare la loro aggressività sui gruppi marginali alimentandone le credenze o tematizzando sia l'ideologia dei loro rapporti con il demonio, sia le pratiche di stregoneria. Di qui l'istituzionalizzazione e la legittimazione teorica della persecuzione, della tortura, del patibolo intesi come valvola di sicurezza o forma

di eliminazione delle radici del malessere religioso e sociale a un tempo. Il *Malleus maleficarum*, dei domenicani Heinrich Institor e Jacob Sprenger [H. Institor – J. Sprenger: 1977], pubblicato durante il pontificato di Innocenzo VIII, che aveva emanato tre anni prima la bolla *Summi desiderantes affectibus* in cui si riconosceva l'esistenza delle streghe e si "rilanciava" l'Inquisizione (fondata nel 1231 da Gregorio IX), fu il testo ufficiale della persecuzione contro le streghe. In esso – codificazione di credenze preesistenti e, per lo più, collazione di materiali più antichi - si spiegavano le procedure, caso per caso, della ricerca del «mostro eversivo», del «complotto diabolico», di cui le streghe erano ritenute il tramite e che dunque comportava, nei casi di «eresia, confessa, recidiva e impenitente», la loro necessaria estinzione integrale col fuoco, avendo «preferito essere tormentate da dure e perpetue sofferenze all'inferno ed essere consumate sulla terra dai fuochi temporali» (p. 432).

La caccia alle streghe diventa così un pretesto e il segnale della crisi di un'epoca in cui emergono novità che l'immaginario collettivo non è ancora in grado di controllare. In questa fase storica particolare – tra XV e XVII secolo – si sono introdotte nella visione religiosa subalterna delle dinamiche masochiste inconsapevoli in cui le emergenze autonome si risolvevano in funzione degli obiettivi perseguiti dalle istituzioni religiose egemoni. Si tratta di un caso tipico in cui la *mentalité* collettiva nel medio periodo diventa luogo d'intersezione, prevalentemente conflittuale (pur nel dislivello dei poteri) tra quelle che R. Redfield ha chiamato la «Grande Tradizione» e la «Piccola Tradizione».

4. DALLA CONTRORIFORMA AL CONTEMPORANEO

Per tornare alle forme prevalenti della tradizione religiosa popolare nella storia del cattolicesimo degli ultimi tre secoli, un secondo ordine di problemi che hanno pesantemente condizionato in senso "politeistico" il vissuto religioso quotidiano del mondo cattolico mediterraneo, e in particolare dell'Italia, è rappresentato dalla storia della ricezione della Bibbia e dai meccanismi di trasmissione e filtraggio del Libro dal livello magisteriale a quello della fruizione

da parte della massa dei fedeli. A questo tema sono state dedicate molteplici ricerche, in particolare sulla connessione tra Concilio di Trento, il Santo Uffizio e la Congregazione dell'Indice nel passaggio tra XVI e XVII secolo. Tra di esse si segnalano le magistrali ricostruzioni di Gigliola Fragnito in due volumi pubblicati rispettivamente nel 1997 e nel 2005 (Fragnito 1997; 2005). Il divieto della traduzione totale o parziale della Bibbia, reiterato in tre indici pubblicati a partire dal 1557, per la cui redazione il Santo Uffizio condusse una tenace battaglia allo scopo di far valere le proprie direttive al di sopra della Congregazione dell'Indice e degli stessi papi, come accadde a Clemente VIII, traeva la sua legittimazione, come ha scritto M. Firpo, «dal compito primario e inderogabile della tutela del *patrimonium fidei*» (Firpo 2003: 206).

Per avere un'idea dell'immagine della mentalità popolare che circolava – e che rimase a lungo – tra le gerarchie ecclesiastiche, può essere utile riportare un testo, citato da G. Fragnito, del card. Silvio Antoniano, in cui viene tracciato il ritratto del cristiano esemplare che, con un linguaggio più misurato, abbiamo ritrovato nelle nostre ricerche sulla letteratura religiosa per il popolo circa tre secoli dopo (Prandi 1988). Ciò dimostra come le istituzioni religiose abbiano contribuito con una certa efficacia a modellare la vita quotidiana degli individui e delle famiglie, secondo rapporti di gerarchia che sono rimasti immutati per secoli. L'analisi della letteratura pedagogica e devozionale cattolica destinata all'istruzione popolare nello stesso periodo storico, da un lato non fa che confermare questa realtà: le norme proposte, o imposte, dalle istituzioni religiose egemoni servivano a consacrare un'organizzazione della vita quotidiana nella quale la donna era confinata nel rispetto del silenzio, dell'obbedienza e della dolcezza (con la Vergine Maria proposta come *idealtypus*, modello di comportamento). E che dire dell'etica fondata sui “doveri del proprio stato” e del suo contributo di lungo periodo a mantenere gli strati subalterni entro uno standard pressoché immutabile della vita quotidiana? Dall'altro, gli ambienti popolari appaiono come quelli più resistenti ai mutamenti. La tradizione interviene (nel premoderno) in modo evidente: in essa il “noi” predomina sull'“io”, l'immaginario collettivo sul pensiero individuale.

Ne è perfettamente consapevole il card. Antoniano il quale, in un tempo di «falsi profeti e falsi evangelisti», ritiene che non fosse offitio del laico, dell'idiota, dell'artigiano e della femminetta il voler disputar sottilmente delle cose della nostra fede, né arrogarsi il luogo del maestro. Il buon Cristiano non ha da cercare curiosamente molte cose sopra la sua intelligenza, ma ha da credere semplicemente quello che la Santa Chiesa madre nostra ci propone e in questa santa semplicità sarà salvo, conciosia che per andare in paradiso non fa di bisogno di molta dottrina, ma di molta carità, humiltà et obediencia (Fragno 2005: 12).

Ora, per togliere la blindatura posta dalla Chiesa di Roma sulle Scritture, occorrerà attendere il 7 marzo 1965 quando il cosiddetto “volgare” entrerà ufficialmente per la prima volta nella liturgia. I quattro secoli di digiuno biblico imposto ai fedeli spiegano ampiamente l'aspettarsi delle dinamiche del «campo religioso» cattolico che Pierre Bourdieu analizzò in modo idealtipicamente impeccabile in un celebre saggio del 1971. Ne proponiamo un passaggio:

Come esito del monopolio della gestione dei beni di salvezza da parte di un corpo di specialisti religiosi, socialmente riconosciuti come i detentori esclusivi della competenza specifica necessaria alla produzione e riproduzione di un insieme deliberatamente organizzato di saperi segreti (e dunque rari), la costituzione di un «campo religioso» è correlativa alla spossessione oggettiva di quanti ne sono esclusi, e perciò definiti come laici (o profani, nel duplice significato del termine), privati del capitale religioso (inteso come lavoro simbolico accumulato nel tempo), e che riconoscono la legittimità di tale esclusione per il solo fatto che non la percepiscono come tale (Bourdieu 1971: 304-305).

Qui appare sintetizzata la “condizione cattolica” nei quattro secoli che dividono il Concilio di Trento (con la conseguente costituzione del Santo Uffizio e della Congregazione dell'Indice) dal Vaticano II. Ora, è sullo sfondo di questa plurisecolare vicenda che si misura l'“attualità e in-attualità” della cosiddetta religione popolare. Si tratta di una situazione che potremmo indicare come “triangolare”, dove i vertici del triangolo sono così individuati (e seguono logiche diverse soprattutto in rapporto alla tradizione che costituisce un fattore inquietante, talora inafferrabile, di molteplici processi storici): 1) la formazione, ormai assodata in ambito

occidentale, di ciò che Charles Taylor chiama «un livello autonomo e indipendente, quello della “natura”» (Taylor 2009: 27), non più polemicamente opposto al quadro religioso tradizionale, ma divenuto dimensione costitutiva dell’esperienza moderna» (*ibid.*); 2) la religione popolare tradizionale che, malgrado le previsioni catastrofiche di Hervieu-Lèger (e di molti teorici della secolarizzazione di prima generazione), non è sparita dalla memoria collettiva, se alcune sue polarità contemporanee – penso sia all’esplosione di fenomeni come Padre Pio, Medjugorje, Santiago di Compostela, sia al permanere della frequenza ai grandi santuari, sia al rilancio ossessivo del culto mariano (già storicamente forte per sé) e al numero impressionante di canonizzazioni operate da Giovanni Paolo II – rimangono stabilmente operative in un quadro in cui il popolare è tuttora fortemente permeato dall’implicito e dal «prelogico» (nel senso di Lévy-Bruhl); 3) le nuove religioni, che esprimono il passaggio da un religioso per eredità a un religioso per scelta che si articola in un *range* di opzioni ampiamente studiato anche dagli amici e colleghi che partecipano a questo convegno. Esse in ogni caso, per quanto “scelte”, non sono necessariamente espressione di strati sociali la cui vita quotidiana è filtrata da consapevoli dinamiche teologiche, ma esprimono tendenze diversificate a iscrivere l’esistenza individuale in un orizzonte di senso e di normatività che la tradizione rappresentata, per tornare a Bourdieu, dal «corpo di specialisti religiosi», produttori, custodi e arbitri dei saperi segreti, non è in grado di soddisfare. J. Séguy, com’è noto, aveva privilegiato la pista della cosiddetta «protesta implicita». Ma lo spettro del pluralismo religioso contemporaneo è più ampio. Esso si gioca a due livelli: da un lato la dimensione socio-strutturale si iscrive nella concorrenza tra le istituzioni che incarnano i diversi sistemi di senso, dall’altro la dimensione soggettiva recepisce le manifestazioni di questa competizione e interagisce con esse. Nel caso dei pentecostali, come ha osservato O. Roy, «mentre la Vergine Maria è territorializzata, lo Spirito Santo soffia ovunque» (Roy 2009: 257).

La questione è interessante dal punto di vista storico-religioso. Com’è noto, tra le possibili tipologie della mappa delle religioni, una delle più caratterizzanti è quella che le distingue in “etniche” e “universali”. Le prime si pongono in interfaccia con le culture dei

rispettivi territori e ne assorbono i simboli, gli stilemi rituali, i linguaggi. Le religioni popolari tradizionali si approssimano a questa tipologia, non manifestano tensioni missionarie, non si pongono problematiche ecumeniche, anzi, dimostrano un certo etnocentrismo ostile a dialoghi e confronti. Le seconde si caratterizzano per l'ampio respiro dottrinale (sono religioni del Libro), per la tensione missionaria, per la dimensione etica che coinvolge anzitutto l'individuo, quale che sia la cultura cui esso appartiene. Ora, gran parte delle nuove religioni, sorte nel clima della modernità e del post-moderno, presentano un modello più prossimo al secondo tipo: la loro "universalità" è testimoniata dalla capacità di inserirsi nei più diversi contesti culturali e ivi trovare adepti le cui motivazioni sono inter-sociologiche (ma non interamente spiegabili con lo strumento sociologico).

Ma v'è una differenza fondamentale tra queste religioni e le religioni universali classiche: le seconde, se definite come tali, da un lato sono dotate di una vocazione, o tendenza, o apertura universale, missionaria, "centrifuga" (*Atti 1,8*: «Di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e Samaria, sino ai confini della terra»). Il problema fondamentale di una religione universale classica è rappresentato dal rapporto con le culture entro le quali si inserisce avendo già per sé una struttura culturale di partenza: si pone così in atto un gioco di negoziazioni che può essere raffinato come nel caso delle relazioni tra cristianesimo ed ellenismo nel tardo-antico, ma può essere brutale nel rapporto tra il cattolicesimo dei Conquistadores e il complesso delle culture di quella che sarebbe stata battezzata l'"America Latina" (De Certeau 1977: XV-XVIII; Duviols 1971), o nel caso delle conversioni per conquista da parte dell'Islam nei primi secoli della sua espansione.

Il caso delle nuove religioni popolari (dove per "nuove" si intende: non ascrivibili a tradizioni territoriali di lungo periodo, anche se in talune di esse si possono recuperare tracce di temi, motivi, fenomenologie risalenti, sia pure implicitamente, a religioni dell'antico) si caratterizza per la loro tensione missionaria, o meglio, per il loro cosmopolitismo, per il loro trapiantarsi secondo le leggi della globalizzazione, dei suoi strumenti, delle sue forme di comunicazione. Anche se fanno capo a un fondatore, esse mostrano taluni

aspetti simili alle religioni misteriche del mondo antico. Da un lato, la ragion d'essere delle nuove religioni, al pari di quelle misteriche, sta nel fatto che esse promettono la salvezza ai loro iniziati in modo più "militante" rispetto alle religioni istituzionali (universali) della tradizione: l'escatologia occupa un posto centrale nelle religioni misteriche; la salvezza del Sé è il *topos* escatologico di gran parte delle religioni popolari del post-moderno. Dall'altro in entrambi i casi vi si accede quali che siano le differenze culturali e nazionali, così come si verifica una tensione sopranazionale che nella *koinè* mediterranea rendeva meno evidente la deconnessione tra misteri e culture nazionali, mentre nel caso delle nuove religioni la rapida e relativamente facile *plantatio* in contesti diversi dal punto di vista culturale e linguistico indica sia una chiara decompressione delle religioni presenti sul territorio *ab illo tempore*, sia una volontà esplicita, e relativamente efficace, delle nuove religioni di operare una cesura tra i propri paradigmi e quelli del contesto in cui si inseriscono. È la forte erosione di questi paradigmi, prodotta dalla spasmodica e policentrica accelerazione del moderno, ad avviare ricerche di senso alternative a una tradizione che non regge pressoché più. Vale a dire, come osserva O. Roy, che «abbiamo a che fare non con un "ritorno", ma con una mutazione del religioso» (Roy 2009: 19). È tipico il caso dei pentecostali, il cui baricentro sacro è lo Spirito Santo che il cattolicesimo ha tenuto generalmente tra le quinte: non si tratta soltanto della correzione di una rotta teologica, quanto del mutamento globale di una prassi religiosa e liturgica che raggiunge il livello sia della *trance* e della glossolalia già presenti, com'è noto, a Delfo o nella Corinto a cui S. Paolo scrive le sue lettere, sia del "miracolo" che si manifesta nel corso dei raduni periodici delle comunità.

Così, mentre le missioni classiche veicolavano il loro messaggio ricorrendo a metodi, talora massicci e cogenti, di deculturazione e ri-acculturazione (Lanternari 1967; Duviols, 1971), provocando profonde metamorfosi, riplasmazioni, sincretismi nel tessuto dei quadri simbolico-pratico-concettuali delle religioni tradizionali autoctone poste sotto assedio, le nuove religioni "popolari" operano una pressoché indolore frattura tra religione e cultura e si inseriscono in contesti dove già era in corso una più meno implicita

erosione del quadro religioso tradizionale. Al pari del «pensiero debole», post-ideologico, che avrebbe percorso derive relativistiche (bersaglio suo tempo della dura polemica di Benedetto XVI), producendo quella situazione del pensare contemporaneo che già M. Weber aveva definito come «politeismo dei valori» (Weber, 2003), così l'affievolirsi del vissuto religioso tradizionale, delle sue forme tipiche, delle sue strutture riferibili a una molteplicità di figure specializzate, se da un lato ha favorito la concentrazione su un numero più ridotto, ma più “efficiente” di polarità, dall'altro ha dato spazio a emergenze religiose dal forte tratto emozionale e a movimenti invasivi con una gradualità che procede dal fondamentalismo sino al sistema puramente protettivo del Sé: in ogni caso ciò avviene bypassando le culture d'ambiente per distribuirsi su una trasversalità cosmopolita dove il cosiddetto “marcatore” si ripete pressoché identicamente in ogni luogo da esse raggiunto. Come scrive O. Roy:

La secolarizzazione e il fondamentalismo trasformano la religione, separandola dalla cultura e autonomizzandola, in un prodotto da esportazione. La conversione libera e individuale diviene allora dimostrazione della capacità di diffusione mondiale di una determinata religione (Roy 2009: 239).

E ciò spiega anche il fatto che le nuove religioni siano aniconiche: non hanno immagini da imporre o da tradurre da un contesto culturale all'altro, non hanno figure trascendenti personali su cui polarizzare l'attenzione e le speranze degli adepti.

5. CONCLUSIONE

Non v'è dubbio anzitutto che l'attualità, o l'in-attualità, della religione popolare tradizionale vanno studiate in termini storici, convinto, come sono, che la sociologia senza la storia è zoppa. I grandi mutamenti sociali e mentali nei quali siamo immersi non sono tali, né potrebbero esserlo, da far “voltare pagina” alla storia. Malgrado le prospettive radicali di Hervieu-Léger circa l'estinzione in corso della memoria e della tradizione, queste trovano luoghi,

piste, recessi in cui riemergere, dal momento che ogni società sa, sia pure implicitamente, che la perdita totale dei collegamenti con il passato, la farebbe cadere in una situazione tragica di anomia irreversibile.

Ciò è tanto più vero per le religioni, dal momento che *religio* e *traditio* sono in gran parte sovrapponibili, in quanto esse realizzano, per dirla con Tertulliano, una *possessio longi temporis*. La tradizione è il segno stesso della religione in quanto si esprime come continuità dinamica, come energia che si insinua nel tempo, contemporaneamente soggetto e oggetto di iniziativa, verità portata e veicolo portante, *res tradita e vis tradens*.

Ora, tali aspetti permangono nel moderno anche se questo è caratterizzato dalla comparsa di un umanesimo autosufficiente sulla cui pervasività si sono esercitate le teorie della secolarizzazione. In realtà la cosiddetta religione popolare ha subito dislocazioni che l'hanno progressivamente perimetrata entro i luoghi del sacro fortemente sostenuti dalle istituzioni cattoliche. Vi sono poli sovranazionali: Lourdes, Santiago di Compostela, S. Giovanni Rotondo, Guadalupe, Fatima, Loreto. Vi sono poli nazionali e regionali: i santuari mariani e dei santi taumaturghi a banda larga, oltre a luoghi in cui la tradizione resiste, se non si potenzia: penso a Cocollo in Abruzzo, ai molteplici culti che punteggiano in particolare il Centro-Sud della penisola, dove modernità, relativa autonomia etica, una eventuale scarsa frequenza alla liturgia canonica si combinano (Gramsci avrebbe parlato di un «agglomerato indigesto») con un'esigenza mai spenta di sacro tradizionale, di sospensione del tempo ordinario, e conferiscono una parzialmente nuova «attualità» alla religione popolare del passato, rifugio di angosce antiche e nuove, di sofferenze e solitudini che il moderno produce, ma non risolve.

Per altro verso, la foresta dei movimenti più o meno religiosi prodotti dal moderno e spesso senza radici nei contesti culturali di insediamento, si diffonde, converte, risponde a bisogni non soddisfatti dalla religione istituzionale (come nel caso degli antichi Misteri mediterranei [«religione dell'uomo» *vs* «religione dello Stato»: Pettazoni 1952; 1997]), erode parzialmente il consenso del passato o crea esigenze precedentemente del tutto estranee

alla coscienza dei nuovi adepti (penso, ad esempio, all'incredibile presenza dei Mormoni in Italia), si immerge in una situazione caleidoscopica che procede dall'approccio «liquido» (per dirla con Z. Baumann) della New Age sino al duro fondamentalismo dei Testimoni di Geova o dei Neocatecumenali.

Appare quindi necessario uscire dall'equazione «+modernità = -religione». Al contrario, la modernità sembra permettere, se non produrre, un certo ritorno del religioso anche nella sfera pubblica. Certamente la religione ha ancora un avvenire in Europa (e in Italia), ma sotto forme nuove, a un tempo declericalizzate, pluralistiche, concentrate sul Sé, ma anche sulla Trascendenza e sul pantheon tradizionale e quindi con legami non sempre e non necessariamente scissi con le tradizioni culturali dei territori in cui sono presenti. In ogni caso il mercato religioso continua a offrire agli individui la possibilità di iscrivere la loro esistenza in un orizzonte di senso (Burkert 2003: 221-222). In questo quadro la religione popolare dalle radici antiche non appare del tutto inattuale: ha semplicemente perduto il monopolio del vissuto religioso collettivo.

Ponendo tra parentesi i temi dell'«indifferenza» e dell'«ateismo» – componenti rilevanti (più la prima del secondo) dell'immaginario collettivo contemporaneo – il panorama religioso italiano (e di altri paesi dell'area cattolica europea) si presenta assai contraddittorio per la presenza di realtà religiose endogene ed esogene, di tradizioni dalle radici antiche, in gran parte sostenute (o tollerate) dall'istituzione ecclesiastica, e di presenze *extra-moenia* più recenti che contendono lo spazio ai vissuti tradizionali locali senza affondare (o pretendere di affondare) le radici nei rispettivi contesti culturali. Da un lato la cosiddetta «tradizionalità», intesa da Edward Shils non come ideologia conservatrice (senza escluderne lo slittamento in quel versante), bensì come struttura antropologica (Shils 2012), gioca a favore di eventi – le devozioni (in particolare quella mariana, accentuata da qualche tempo a questa parte dall'intensificarsi di visioni/apparizioni della Vergine) – le cui dimensioni non accennano a diminuire. Dall'altro si manifestano innesti esogeni delle più diverse provenienze ed estrazioni culturali che scalzano i dati della tradizione, introducono elementi del tutto estranei (penso,

ad esempio, a Scientology o al citato mormonismo) che aggirano la tradizionalità e offrono ugualmente orizzonti culturali ed emozionali in grado di attrarre consensi sociologicamente trasversali.

Ora, se la provocazione di Hervieu Léger circa la perdita della memoria che caratterizzerebbe il contemporaneo può dar conto del moltiplicarsi di religioni “altre”, non per questo la tradizione religiosa tende a mollare la presa se è vero che la crisi della frequenza ai riti religiosi e delle dinamiche parrocchiali/pastorali che sta assottigliando il “popolo di Dio” anche in Italia si colloca in parallelo con le presenze numericamente rilevanti (se non in crescita) che si verificano presso le antiche e nuove centrali devozionali.

Se ne può concludere che, al di là della dislocazione della memoria collettiva e della tradizione – non esaurite, ma diversamente operative nella coscienza collettiva dei paesi strutturalmente avanzati – il problema della ricerca di senso (→ religioso) permane nella sua drammatica centralità anche nel (se non per il) frangente di fragilità ideologica e di frammentazione culturale che il XX secolo ci ha lasciato in eredità.

BIBLIOGRAFIA

- BERGER P. L.-LUCKMANN TH. (1967), *Aspects sociologiques du pluralisme*, in «Archives de Sociologie des Religions», 23, janv.-juin 1967.
- BONOMI A. (2008), *Il rancore. Alle radici del malessere del Nord*, Feltrinelli, Milano.
- BOURDIEU P. (1971), *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», XII, pp. 295-334.
- BROWN P. (2002), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino.
- BURKERT W. (2003), *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano.
- DE CERTEAU M. (1977), *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma.
- DUVIOLS P. (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima.

- FERNELLI L. (2011), *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Laterza, Roma-Bari.
- FIRPO M. (2003), *Eresia e Inquisizione in Italia (1542-1572)*, in ID., «*Disputar di cose pertinenti alla fede*», *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Edizioni Unicopli, Milano.
- FRAGNITO G. (1997), *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna.
- FRAGNITO G. (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.
- FREUD S. (1922), *Group Psychology and the Analysis of the "Ego"*, London.
- HERVIEU-LÉGER D. (1966), *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna.
- INSTITOR H. – SPRENGER J. (1977), *Il martello delle streghe (Malleus maleficarum, 1486-87)*, Marsilio, Venezia.
- LA ROCCA T. (1988), *Es ist zeit. Apocalisse e storia. Studio su Thomas Muntzer (1490-1525)*, Cappelli, Bologna.
- LANTERNARI V. (1967), *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo Libri, Bari.
- LEVACK B.P. (1997), *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- MACECK J. (1973), *La Riforma popolare*, Sansoni, Firenze.
- MOSSE G.L. (1975), *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna.
- MUNTZER T. (1972), *Scritti politici* (a cura di CAMPI E.), Claudiana, Torino.
- PETTAZZONI R. (1952), *Italia religiosa*, Laterza, Bari
- PETTAZZONI R. (1997), *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Lionello Giordano Editore, Cosenza.
- PRANDI C. (1988), *I dinamismi del sacro*, Morcelliana, Brescia.
- PRANDI C. (2002), *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Queriniana, Brescia.
- ROY O. (2009), *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano.
- SHILS E. (2012), *Tradizione e carisma* (a cura di PRANDI C.), Morcelliana, Brescia.
- TAYLOR C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.
- WEBER M. (2010), *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia.