

C. Semeraro
A. Druart
V. Orlando
L. A. Gallo
A. Verwilghen
B. Bellerate
F. Desramaut
C. Barberi
J. Schepens
E. Bocquet
R. Tonelli
E. Rosanna

RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI

A cura di Cosimo Semeraro

COLLANA

COLLOQUI 13

NUOVA SERIE 2

EDITRICE ELLE DI CI
LEUMANN (TORINO)

C. SEMERARO - A. DRUART - V. ORLANDO - L. A. GALLO
A. VERWILGHEN - B. BELLERATE - F. DESRAMAUT - C. BARBERI
J. SCHEPENS - E. BOCQUET - R. TONELLI - E. ROSANNA

RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI

a cura di Cosimo Semeraro

EDITRICE ELLE DI GI
10096 LEUMANN (TORINO)
1987

Colloqui Internazionali sulla Famiglia Salesiana 13 - Nuova serie 2

Proprietà riservata alla Elle Di Ci - 1987
ISBN 88-01-15515-8

**1. DEFINIZIONE E LINEE
DI COMPrensIONE
DELLA RELIGIOSITA' POPOLARE**

LA RELIGIONE POPOLARE: PROSPETTIVE DI COMPrensIONE

ORLANDO Vito sdb

Premessa

La religione popolare, da circa un ventennio ormai, è oggetto di particolari attenzioni da parte di antropologi, etnologi, sociologi, storici, teologi e pastoralisti.¹

Il rinnovato interesse che ha suscitato la religione popolare in ambito ecclesiale ed extraecclesiale è legato certamente a forme di disagio che hanno accompagnato le profonde trasformazioni verificatesi in questi ultimi tempi a livello sociale, culturale e religioso. Vi è chi l'ha letta come una delle forme di reazione alla « modernità » e di idealizzazione del passato.²

Le diverse prospettive di analisi hanno dato luogo a inter-

¹ Gli studi disponibili nei vari ambiti disciplinari sono ormai innumerevoli; non ci sembra il caso di fare qui interminabili elenchi. Nelle note seguenti verranno citati i più significativi, ai quali si potrà ricorrere per approfondire le varie prospettive di approccio e di interpretazione della religione popolare.

² Come ha sostenuto J. Rémy, in una sua recente riflessione: « Religion populaire: significations nouvelles dans un contexte de modernité » (affidata ancora manoscritta ad un gruppo di amici per un confronto sul suo contenuto), il ritorno alla religiosità popolare può essere collegato al fallimento della riforma liturgica che ha quasi costretto una parte del clero e del laicato a riconsiderare la propria posizione nei confronti di questa religiosità che appariva prevalentemente « residuale » e prossima a scomparire. Un segno di questo nuovo atteggiamento può riscontrarsi nel n. 8 del Documento dell'Episcopato Francese sul « cattolicesimo popolare » dell'aprile del 1976.

Atteggiamenti nuovi si possono cogliere anche a livello sociale e culturale soprattutto da parte di gruppi e movimenti che riconsiderano in modo nuovo tutto ciò che è espressione dell'esperienza storica dei contesti ambientali, delle tradizioni: gruppi folkloristici, movimenti ambientalisti, ecc.

pretazioni differenti, molto spesso in relazione diretta con le situazioni locali (o nazionali), le appartenenze ideologiche e gli obiettivi perseguiti.

Bisogna pertanto riconoscere che si è lontani dall'aver raggiunto univocità di comprensione e di definizione: sono troppo diversi gli approcci; è molto complessa la realtà a cui essa rinvia.

La problematicità è legata soprattutto all'accezione di « popolare ».³ I sociologi, infatti, tendono a identificare « popolare » con gruppi e classi sociali radicati in un territorio e in rapporto di subalternità;⁴ gli etnologi oppongono « popolare » a « colto » e vedono la religione popolare come l'insieme di usi senza unità e coerenza interna;⁵ gli storici leggono la religione popolare come una versione di quella ufficiale, ecc.⁶

Insomma, per alcuni si tratta soprattutto di individuare i soggetti che la vivono; per altri piuttosto di qualificarne apriori l'oggetto, per delimitare, in qualche modo, il campo e il contenuto. L'una e l'altra prospettiva, prese singolarmente, risultano praticamente insufficienti, e non consentono neanche di fondare l'approccio metodologico scientifico.

³ Fin dall'inizio delle riflessioni sulla religione popolare si sono incontrate difficoltà nella condivisione dell'accezione di « popolare ». Ne dà testimonianza il seguente articolo di R. COURTAS - F. A. ISAMBERT, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de « populaire »*, in *La Maison Dieu*, 122/1975, 20-42.

⁴ La religione popolare, come « religione delle classi subalterne », è condivisa da molti autori italiani, soprattutto da coloro che si ricollegano alla tradizione gramsciana e demartiniana: cf soprattutto F. SAIJA (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Guida, Napoli 1978; PRANDI C., *Religione e classi subalterne in Italia*, in *Testimonianze*, nn. 176, 177-180 (1975), 451-478, 547-572; *Religione popolare e classi subalterne*, Coines, Roma 1977.

⁵ Cf R. COURTAS - F. A. ISAMBERT, *art. cit.* La conclusione dei due autori è la seguente: popolare « designerebbe coloro che, nella società, non accedono né alla ricchezza, né al potere, né alla cultura dotta » (p. 42).

⁶ In questo senso può essere interpretata la posizione di Gabriele De Rosa, seguita da coloro che collaborano con lui nel « Centro studi per la storia del Mezzogiorno »: cf DE ROSA G., *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Laterza, Bari 1978; CESTARO A., *La religiosità popolare in Basilicata nella più recente storiografia*, in *La religiosità popolare in Basilicata*, Atti del Convegno Ecclesiale Regionale, Rifreddo (PZ), 18-22 aprile 1985 (a cura di V. ORLANDO), Potenza 1984, 27-35.

Non intendo, con queste poche e generiche affermazioni, sottovalutare tutta la problematica, né ho la pretesa di dirimere la questione. Sono piuttosto convinto che qualunque definizione e/o prospettiva di approccio risulta parziale; molti problemi restano aperti e penso che resteranno tali per molto tempo ancora.⁷ Sono quindi piuttosto orientato a tracciare un quadro concettuale che possa guidare la riflessione e la ricerca.

1. Natura della religione popolare

Il punto di partenza per la costruzione di un quadro concettuale operativo è senza dubbio la precisazione della natura della religione popolare; in questo modo si può giungere alla sua giusta comprensione. Riconoscendo la sua complessità,⁸ non è possibile precisarne la natura senza l'individuazione e la chiarificazione dei suoi aspetti costitutivi.

1.1. *La religione popolare è « fenomeno religioso »*

La religione popolare va anzitutto riferita alla dimensione religiosa della vita umana. In quanto però « vissuto » realizzato da soggetti concreti, può essere compreso adeguatamente più che per i contenuti e le concezioni, per le prassi, gli atteggiamenti e le funzioni che essa svolge.⁹

Il bisogno, da parte di questi soggetti, di dare garanzie alla propria situazione problematica fa cercare modalità e rapporti immediati al soprannaturale attraverso la mediazione del sacro

⁷ Anche se tutti gli autori si cimentano nel precisare il significato e cercano di guidare i lettori alla comprensione, non sono pochi quelli che sono convinti di non poter giungere ad una definizione precisa di « religione popolare » perché vi sono problemi che restano insoluti. Questo convincimento è espresso chiaramente da POULAT E., *Pour une notion extensive de « religion populaire »*, in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, n. 11 (1977), 45-52.

⁸ Molti autori accennano alla complessità del fenomeno religioso popolare. Una maggiore precisazione di questa complessità si può leggere in ISAMBERT A. F., *Le sens du sacré, fêtes et religion populaire*, Les Editions de Minuit, Paris 1982 (soprattutto la prima parte del volume).

⁹ Cf ORLANDO V., *La religione « del popolo »: manifestazioni e cambiamenti*, in *La religione popolare in Basilicata*, 49-63.

(cioè di realtà empiriche che consentono di entrare in rapporto con il divino).¹⁰

Il rapporto al sacro che il vissuto religioso popolare realizza appare sovente come una «umanizzazione del divino», per avvicinarlo di più alla vita, superando la distanza provocata da forme religiose piuttosto fredde e intellettualistiche.¹¹

In riferimento ad altre forme di vissuto religioso, la religione popolare esprime certamente diversità e spesso vera «alterità»; non deve però essere vista come sopravvivenza di residui arcaici; essa contiene elementi di età diversa, ma il significato e il posto che essi occupano nel vissuto religioso li rende particolarmente attuali.¹²

Al di là della diversità e/o arcaicità, la natura religiosa del fenomeno si comprende solo considerandolo, almeno nel nostro contesto, come «cattolicesimo popolare». Da non leggere però in contrapposizione al «cattolicesimo ufficiale», ma come una sua modalità concreta di realizzazione, legata alle tradizioni culturali di un popolo in un dato contesto.¹³

La conflittualità, che spesso si esaspera, non è che una forma di tensione tra modi diversi di vivere la fede religiosa e di inserirsi nella comunità universale dei credenti.¹⁴ L'exasperazione

¹⁰ Cf SCAPIN P., *Sacro, religione e tradizione*, in *Memoria del sacro e tradizione orale*, Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani, Padova 4-6 gennaio 1984, Ed. Messaggero, Padova 1984, 15-27; sul significato e gli approcci diversi al sacro, cf soprattutto le pagine 20-22.

¹¹ Il fenomeno religioso popolare è interpretato come una forma di compensazione e di reazione antiintellettualistica da MESLIN M., *Il fenomeno religioso popolare*, in *Sacra Doctrina*, 61/1971, 5-19. È il suo intervento al Colloquio di Quebec, 1972.

¹² Cf POULAT E., *art. cit.*, 47.

¹³ Soprattutto gli storici hanno sostenuto e provato la tesi che la religione popolare altro non è che una modalità tipica di vivere il cattolicesimo: cf DE ROSA G., *op. cit.*; DELUMEAU J., *Storia della cristianizzazione e religione popolare*, in *Rassegna Storica Lucana*, 2/1981, 11-23. Anche il documento di Puebla afferma decisamente: «La religione del popolo latino-americano, nella sua forma culturale più caratteristica, è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare». PUEBLA, *Documenti*, E.M.I., Bologna 1979, n. 317.

¹⁴ Questa è la tesi sostenuta alquanto chiaramente da A. VERGOTE, *Le catholicisme populaire*, in *La Foi et le Temps*, 4/1981, 291-310; per questo aspetto cf pag. 192.

viene sovente dalla poco illuminata mediazione sacerdotale che condiziona e vorrebbe ostacolare le « modalità popolari » di relazione con il sacro.¹⁵

La natura specificamente religiosa porta anche a considerare la religione popolare come « *luogo teologico* »; capace cioè di esprimere una *teologia contestuale-complementare*. Il significato e il contenuto di questa complementarità non devono essere assolutamente sottovalutate, sia a livello ecclesiale che in riferimento all'esperienza religiosa dell'umanità in generale.¹⁶

1.2. *La religione popolare è « fenomeno socio-culturale »*

La religione popolare è tale anche per la « popolarità » dei soggetti che la vivono e per le funzioni che essa svolge nella loro vita.¹⁷ È indispensabile quindi portare l'attenzione alle condizioni socio-culturali di coloro che la vivono e al contesto stesso della loro vita. Essa infatti è segnata dall'esperienza vissuta nei diversi contesti ambientali, si inserisce inseparabilmente in essa e non appare in tutta la sua portata se non alla luce di questa esperienza.¹⁸

L'attenzione ai soggetti e al contesto consente di cogliere le

¹⁵ Abbiamo potuto constatare più volte personalmente che la volontà di controllo diretto di tutte le manifestazioni religiose è stata all'origine di interventi regolatori e inibitori da parte dei responsabili dell'istituzione religiosa.

¹⁶ La riflessione più significativa su questi aspetti è stata realizzata, a mio parere, da Giannoni P.: « Certamente quella popolare, egli afferma, è una teologia non sistematica, spontanea, fatta anche di oscurità e di deficienze; ma queste stesse caratteristiche sono indizio di un collegamento contestuale alla vita che purtroppo spesso manca ai teologi e ai vescovi »: D. PIZZUTI - P. GIANNONI, *Fede popolare*, Marietti, Torino 1979, 101. Cf anche le riflessioni presenti in ORLANDO V., *Cristologia e mistero pasquale nella « religione del popolo »*, in *Catechesi*, 13/1984, 5-14.

¹⁷ Cf ORLANDO V., *La religione « del popolo »*, Ecumenica, Bari 1980, 32 e ss.

¹⁸ « ... la linea di demarcazione tra religione popolare e religione ufficiale, afferma Lanternari, passa attraverso fattori di identità etnica e culturale... La religione popolare si differenzia molto a seconda che variano le circostanze storico-culturali », p. 133: LANTERNARI V., *La religion populaire. Perspective historique et anthropologique*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 53/1982, 122-143.

funzioni e i significati che ha avuto ed ha per la vita e di interpretare e spiegare alcune modalità di espressione.

La maggior parte delle persone in ambiente rurale, non avendo alcuna capacità e possibilità di costruirsi sistemi di riferimento culturali di tipo teorico-razionale, trovava nella visione religiosa l'orizzonte da cui attingere risposte e significati per la vita. Sulla visione religiosa quindi si fondavano i loro rapporti; da essa dipendevano atteggiamenti e comportamenti; in riferimento ad essa era possibile attuare progetti e raggiungere un'identità personale.¹⁹

Nella vita di queste persone, pratiche e concezioni appaiono articolate in modo diretto e immediato con questioni di fondo della vita e ne illuminano gli orientamenti.²⁰

La religione popolare, quindi, nella vita delle persone del popolo, deve cogliersi come fattore centrale per la creazione e la conservazione dell'identità individuale e collettiva. Le sue manifestazioni esprimono la più profonda identità del popolo, sono fonte di significato e occasioni che consentono di fare esperienza di appartenenza ad un popolo, di riconoscersi in una identità comune.

Bisogna tuttavia precisare che tutto questo si esprimeva in prassi legate a momenti della vita e a celebrazioni religiose, sempre in stretto rapporto con la vita ambientale.

La socializzazione religiosa infatti avveniva per lo più per coinvolgimento diretto nelle varie manifestazioni. In questo modo si diventava cristiani socializzandosi e ci si socializzava soprattutto iniziandosi e divenendo protagonisti di manifestazioni religiose ambientali (la socializzazione ambientale e l'iniziazione cristiana costituivano, cioè, due aspetti di un itinerario unificante e non era facile distinguere i contenuti sacrali da quelli socio-culturali).²¹ Queste manifestazioni richiama-
vano alla vita

¹⁹ Cf ORLANDO V., *La religione « del popolo »: manifestazioni e cambiamenti*, in *La religiosità popolare in Basilicata*, op. cit., 51.

²⁰ Cf POULAT E., *art. cit.*, 49.

²¹ Sul problema della socializzazione religiosa in ambito popolare e in riferimento alla religione « del popolo » abbiamo presentato alcune riflessioni che possono essere lette in ORLANDO V., *Catechesi e religione popolare*, in *Catechesi*, 3/1985, 3-17.

valori e significati che stimolavano la fedeltà ai modelli tradizionali di comportamento.

Se si interpreta la tensione con la forma religiosa ufficiale a partire dalla modalità di espressione della fede, si può leggere la natura sociale della religione popolare non solo per il protagonismo esclusivo di soggetti e/o di ambienti sociali particolari, quanto soprattutto per le caratteristiche complessive che essa ha assunto nell'esperienza storica di collettività e di ambienti.

Non si può, tuttavia, tacere il fatto che essa sia stata a volte strumentalizzata per fini di controllo sociale e di dominio, né che sia divenuta in alcuni contesti canale di protesta e/o di scarico delle tensioni sociali.²²

La portata culturale, socializzante e identificante della religione popolare la fa apparire anche come « *laboratorio culturale* ». In essa infatti si confrontano, si precisano e si fondano le visioni della vita, del mondo, degli altri e si trovano gli orientamenti per realizzazioni individuali e sociali.²³

1.3. *La religione popolare: « fenomeno religioso-culturale-sociale »*

La giusta comprensione della religione popolare viene, secondo me, dalla sintesi dei tre aspetti. Questo significa che non se ne può precisare la natura senza attenzione alle condizioni socio-economiche e culturali di coloro che la vivono; ma esse da sole non possono essere sufficienti per comprenderla adeguatamente. D'altra parte non ci si può soffermare solo sulla sua natura di fenomeno religioso, perché esso si è venuto preci-

²² In ambienti dell'Italia Meridionale le feste erano offerte da baroni e altri notabili locali; il popolo tuttavia le ha sentite sempre come uno spazio di autonomia nel quale arrivava anche a difendere il proprio protagonismo denunciando soprusi e vessazioni. Nelle ricerche effettuate abbiamo potuto constatare quanto questi atteggiamenti siano ancora presenti e l'attaccamento geloso del popolo a questi spazi di autonomia e di protagonismo.

²³ Su questo aspetto si può consultare l'ottima ricerca di V. DINI, *Comprensione dei simboli della memoria socio-culturale in rapporto al rischio esistenziale e ai sistemi di sicurezza*, in V. DINI - L. SONNI, *La Madonna del parto, Immaginario e realtà nella cultura agropastorale*, IANUA, Roma 1985, 19 ss.

sando in risposta ai bisogni concreti che la vita faceva sorgere.

Può anche darsi che l'incidenza e/o la priorità dell'uno o dell'altro aspetto si sia effettivamente verificata; ma questo può essere dipeso da esigenze storiche e da condizioni particolari, più che dalla natura in sé del fenomeno.

Nell'insieme, quindi, la religione popolare può essere vista come « *sistema religioso-culturale* » che ha spesso trovato attuazioni e integrazioni ammirevoli. Fede e cultura si sono fuse in una mentalità dai tratti sapienziali, capace di portare a piena maturazione germi evangelici in esperienze umane significative.

La religione popolare, pertanto, può essere vista come una forma riuscita di integrazione tra fede e cultura, tra fede ed esperienza concreta di vita.²⁴

2. Caratteristiche della religione popolare

La diversificata e complessa natura del fenomeno religioso popolare si precisa alla luce delle sue caratteristiche principali. Non è utile fare un lungo elenco di queste caratteristiche; è più efficace l'approfondimento di alcuni aspetti fondamentali.

2.1. Religione popolare: « religione di esperienza e di costume »

Nella religione popolare ha una grande importanza l'esperienza. Essa è il fondamento ed anche il canale di comunicazione e la modalità principe di socializzazione religiosa.

La vita di tutti i giorni è attraversata da insicurezze e deve far fronte a necessità; nell'assoluta mancanza di possibilità concrete per superare i rischi e le paure della vita, si è sperimentata l'efficacia del ricorso al sacro. Esso diventa così punto di riferimento della vita. Per le varie necessità, si precisano e si sperimentano pratiche e luoghi atti ad assicurare garanzie e

²⁴ È chiaro che non intendiamo difendere questa integrazione come « forma ideale » della realizzazione della stessa. Si vuole soltanto sottolineare che a livello popolare, in qualche modo, è stata realizzata una concreta integrazione tra fede e vita e si è riusciti ad incarnare la fede in una cultura.

protezioni. Un po' alla volta si elabora un insieme di pratiche che si intrecciano con la vita di ogni giorno e con la stessa esperienza religiosa ecclesiale.²⁵

In questa religione di esperienza bisogna sottolineare due aspetti. Il primo si riferisce alla mancanza di coerenza, il secondo ad un insieme di comportamenti standardizzati nel tempo. Giacché il ricorso al sacro tende alla soluzione di problemi concreti, ciò che conta per il popolo è che ciascun problema possa trovare una soluzione. Questo non porta necessariamente ad una coerenza globale di comportamenti e di atteggiamenti.

L'efficacia del ricorso al religioso, inoltre, viene letta in stretto riferimento a comportamenti e rituali che diventano intoccabili. Senza dubbio qui si nasconde un atteggiamento di tipo magico; ma anche questo deve essere letto in riferimento alla esperienza più che alle intenzioni.²⁶

La gente non cambia quello che ha sperimentato come efficace. Questo ovviamente si traduce in resistenza ad ogni forma di novità, soprattutto quando la novità appare solo come stravolgimento del patrimonio ambientale.

L'insieme delle pratiche vissute, dei comportamenti e degli atteggiamenti sperimentati, ha contrassegnato nel tempo la vita delle collettività nei vari contesti ambientali, ne ha modellato le concezioni e incrementato il senso di una comune appartenenza. Sono diventati quindi patrimonio ed eredità da trasmettere, una identità da comunicare e da fare acquistare. Nel modo abituale di vivere, si esprimeva una profonda unità tra visioni di vita, mentalità e fede religiosa; l'orizzonte religioso, anzi, diventava un po' fonte esclusiva di significati e di valori per

²⁵ Esperienza e usanze segnano la vita e il modo di interpretarla, fondano anche il religioso e il modo di manifestarlo. Per questi aspetti cf VERGOTE A., *art. cit.*, 294 e ss.; DINI V., *op. cit.*, 21-56.

²⁶ Può essere suggestiva anche l'ipotesi di lettura della religiosità popolare come stadio di maturazione e/o di immaturazione psicologica da cui dipenderebbero concezioni e riti, avanzata da G. THILS, *La « religion populaire »: approches, définition*, in *Revue Théologique de Louvain*, 2/1977, 198-210. L'ipotesi è condivisibile nella misura in cui l'immaturazione viene legata non ad una impossibilità costitutiva ma alle situazioni culturali e contestuali; in caso contrario acquisterebbe un significato quasi razzistico.

la vita. La stessa dignità umana trovava fondamento nell'essere « cristiani ».²⁷

Per ciascun componente della collettività, orizzonte e pratiche religiose, atteggiamenti e comportamenti definiti nel « costume » diventavano punti di riferimento, contenuti identificanti, forza rassicurante.

Dice giustamente A. Vergote: « La religione fatta di costumi è una casa simbolica ove ci si sente a proprio agio, e ove si diventa se stessi, e a cui si è legati profondamente perché ivi si può essere durevolmente se stessi ed esprimervi le proprie convinzioni spontaneamente e i propri sentimenti più profondi ».²⁸

L'insieme di questi valori e del loro fondamento ci ha portati a sottolineare il valore antropologico della religione popolare come una forma di « umanesimo cristiano », capace quindi di fondare la vita e di farla riconoscere nel suo valore e nel suo significato, oltre che nelle forme problematiche della sua realizzazione.²⁹

2.2. *La religione popolare: religione del « meraviglioso » e delle « mediazioni »*

La religione dell'esperienza e del costume, del quotidiano e della necessità materiale ha bisogno del « meraviglioso », del « miracolo ». Facilmente si è ironizzato su questo aspetto, accentuando l'ingenuità popolare. Una giusta ermeneutica del miracolo nella religione popolare porta piuttosto a leggere il « me-

²⁷ In molti dialetti dell'Italia Meridionale per dire « uomo », « persona umana », si usa il termine « cristiano ». L'interpretazione più attendibile dell'uso di questo termine mi sembra la seguente: ciò che conferiva dignità inviolabile ad ogni uomo, pur nella sua estrema miseria era il suo essere « cristiano », e questo era un freno che impediva vessazioni estreme a chi era abituato a fare dell'uomo solo uno strumento del proprio potere e avidità. Cf ORLANDO V., *Rapporto al sacro nella religione « del popolo »*, in *Catechesi*, 9/1982, 3-12.

²⁸ VERGOTE A., *art. cit.*, 298.

²⁹ Cf ORLANDO V., *Rapporto al sacro...*, 4 e ss. « La religiosità del popolo, nel suo nucleo, è un coacervo di valori che rispondono con saggezza cristiana ai grandi interrogativi dell'esistenza. (...) Questa saggezza è un umanesimo cristiano che afferma radicalmente la dignità di ogni persona quale figlio di Dio... ». PUEBLA, n. 321.

raviglioso » come « linguaggioificante » di particolare efficacia sulla collettività.³⁰

Il miracolo è uno dei segni più efficaci della presenza e della potenza del divino, che rinvia ad un altro livello di realtà, ma che ne fa cogliere la non estraneità del quotidiano. Il miracolo sperimentato rende il soggetto « segno meraviglioso », testimone vivente della benevolenza divina.

Alla luce di questa esigenza e di questo linguaggioificante si può leggere e interpretare la modalità tipica dei racconti di fondazione e le caratteristiche proprie della tradizione religiosa orale.

La fede nel miracolo, tuttavia, esprime soprattutto l'esigenza della prossimità del divino, che si cerca anche di avvicinare valorizzando le mediazioni. Mediazioni capaci di rendere più familiare il rapporto con il divino, a cui ci si può avvicinare in modo umano, che si può sentire come qualcosa di proprio. Un fatto storico, un racconto tradizionale, un rinvenimento, servono a dare connotazioni particolari di presenza del sacro e di appartenenza alla comunità. La presenza nel luogo (santuario) darà la certezza di entrare in contatto diretto con la presenza divina e di assicurarsene la protezione. La « relazione di presenza » esprime familiarità, reciproca appartenenza, impegno di fedeltà, esperienza quasi mistica.³¹

Questo bisogno di avvicinare il mondo del divino alla propria vita, ha accentuato la rappresentazione e l'uso delle immagini; esse favoriscono il legame personale e rendono possibile una sorta di « sacramentalizzazione affettiva dell'immagine sacra », come uno degli « atteggiamenti costanti della religione popolare ».³²

Queste caratteristiche possono più facilmente dare adito ad ambiguità e risultano piuttosto problematiche soprattutto per il modo come sono vissute. Esse tuttavia esprimono un senso profondo dell'immanenza del divino e della sua familiarità con la vita umana.

³⁰ Cf MESLIN M., *art. cit.*, 12-15.

³¹ Cf ORLANDO V., *Rapporto al sacro...*, 7 e ss.; MALDONADO L., *Religiosità popolare: dimensioni, piani, tipi*, in *Concilium*, 4/1986, 15-25.

³² MESLIN M., *art. cit.*, 10.

2.3. Religione popolare: religione della « transazione »

L'invocazione di aiuto, il ricorso ai mediatori, il bisogno del miracolo sono sempre espressi in un rapporto che si vive all'insegna del « do ut des ».³³

Non può pretendere l'intervento del divino chi non fa niente per provocarlo, per meritarlo. Su questa concezione si fonda anche l'interpretazione magico-superstiziosa della religione popolare. Ma questa interpretazione è certamente forzata e piuttosto settaria.

Il credente popolare sa che non sono le cose che fa a produrre l'effetto; è convinto però che non potrà mai appropriarsi della forza del divino e amministrarla a suo piacimento. Egli crede nella benevolenza di chi si presenta ai suoi occhi con caratteri specifici di bontà e di umanità. Fa di tutto per comuoverlo e coinvolgerlo nella sua situazione.

I comportamenti devozionali per impetrare l'aiuto del soprannaturale sono di tipo diverso; devono essere colti nella loro specificità. Si richiede anzitutto un « mettersi a posto con la coscienza », poi il fare qualcosa che evidenzi questa disponibilità: un pellegrinaggio, una visita al santo, forme penitenziali anche esasperate, contatto con il luogo e/o con la figura mediatrice della presenza del divino, il luogo di qualcosa di concreto: candela, oggetti votivi, denaro, ecc. Questi sono i modi appresi esperienzialmente e fanno parte integrante, costituiscono anzi la struttura della concezione religiosa popolare.³⁴ Non si può quindi puntare sulle convinzioni di tipo teorico-intellettuale per precisare le caratteristiche della religione popolare. Le convinzioni, che pure ci sono, sono fondate sulla tradizione e sull'esperienza: su ciò che si è sperimentato e che si tramanda per sperimentarlo ancora.

La caratteristica « transazionale » può apparire problematica perché accentua alcuni atteggiamenti e comportamenti devozionali piuttosto concreti e materiali. Non si deve però pensare che manchino atteggiamenti interiori. I vissuti devozionali mo-

³³ È il carattere più immediato ed evidente che abbiamo potuto costatare nelle nostre ricerche. Cf ORLANDO V., *La religione « del popolo »*, 106 e ss.

³⁴ *Ibidem.*

dellano anzi l'atteggiamento interiore, in quanto instaurano un rapporto che dura nel tempo e segna la vita del devoto, come diremo tra poco.

2.4. *La religione popolare: « religione della festa »*

Un altro aspetto fondamentale della religione popolare è il suo carattere festivo. Le feste segnano i ritmi della vita collettiva; sono i tempi della rigenerazione e della risignificazione della vita dell'uomo; fanno rivivere alla comunità gli eventi fondatori.³⁵

La festa è il cuore della religione popolare. In essa la sua natura religiosa, sociale e culturale, il bisogno delle mediazioni e del meraviglioso si esprimono nella ricchezza simbolico-celebrativa. Bisogna tenere presente che questo carattere festivo accompagna ed entra come elemento costitutivo di tutte le manifestazioni religiose popolari. Anche la processione dei misteri del venerdì santo, anche forme di pellegrinaggio penitenziale sono vissute come feste. Sono diverse le modalità di celebrarle e i simboli che vengono utilizzati, ma alcune funzioni e atteggiamenti sono tipicamente festivi.

La festa aiuta a vivere la sicurezza della protezione, la gioia dell'appartenenza alla collettività, la speranza di un'alterità. L'importanza della festa, tuttavia, deve essere letta in riferimento alla funzione complessiva della religione popolare nella realtà ambientale. Se la religione popolare è il sistema simbolico-culturale di una collettività, la festa è il momento della sua riattualizzazione e riaffermazione; l'occasione del lento inserimento in esso delle nuove generazioni; la celebrazione della vita che trova prospettive di realizzazione nell'orizzonte religioso.³⁶

³⁵ Su questi significati e funzioni della festa cf ORLANDO V., *Feste, devozioni, religiosità*, Congedo, Galatina (LE) 1981, 237 e ss.

³⁶ Molti autori sottolineano « il festivo » come carattere tipico della religione popolare. Rinviamo ad alcune interpretazioni sintetiche che possono aiutare a coglierne la portata e il significato: D'AGOSTINO F., *Il rituale e la festa come punti di intersezione tra rappresentazioni collettive e interazione simbolica*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4/1978, 593-614; ORLANDO V., *Le festa nella religione « del popolo »*, in *Catechesi*, 1/1985, 17-24.

2.5. *Fede, devozione, tradizione nella religione popolare*

Le caratteristiche fin qui presentate sottolineano vari aspetti certamente fondamentali, ma non riescono a evidenziare le « dimensioni interiori », gli atteggiamenti e le motivazioni che animano i vissuti esperienziali.³⁷

Per cogliere questi aspetti occorre spostare l'attenzione in modo più diretto ai protagonisti delle manifestazioni religiose popolari e alla specificità della loro esperienza di fede.

Se l'intero fenomeno della religione popolare può essere visto come « espressione storica della fede nelle diverse forme socio-culturali », le modalità tipiche della sua espressione possono farci comprendere meglio il fenomeno nella sua globalità.

La ritualità popolare nella sua varietà e ricchezza, forma nell'insieme un « linguaggio » che si radica nell'« emozionale » e traduce spontaneità di sentimento.³⁸

L'esperienza di fede che si realizza, quindi, è carica di emozionalità ed ha bisogno di immediatezza di rapporto, di contatto diretto, di mediazioni (che le persone vivono come una forma di esperienza mistica, cioè come un allargamento della coscienza personale). Questa esperienza di fede trova la sua espressione concreta nel comportamento devozionale; quivi essa è stimolata dal dinamismo messo in atto dal rapporto devozionale. In esso infatti non si deve cogliere soltanto il bisogno che lo origina, ma anche l'atteggiamento che traduce. Il bisogno (non solo materiale, ma esistenziale e anche salvifico) trova modalità di espressione perché si fonda sulla fiducia nella benevolenza del protettore, dal quale si possono ottenere benefici mettendo in atto comportamenti adeguati.

Fede e devozione trovano il loro fondamento nella tradizione, in quanto essa fonda e orienta tutta la vita. È all'interno della tradizione che si rimane a contatto con le radici; il riferimento ad essa come fondamento della fede e della devozione esprime il desiderio di identificazione, il senso di appartenenza,

³⁷ *Evangelii Nuntiandi*, n. 48.

³⁸ Cf ORLANDO V., *Esperienza di fede nella religione « del popolo »*, in *Catechesi*, 11/1982, 21-28.

la fedeltà al patrimonio religioso, sperimentato e realizzato dalla collettività in quel contesto.³⁹

3. Aspetti problematici della religione popolare

Lo sforzo di comprensione non vuole essere né idealizzazione, né segno di nostalgia per il passato. È la volontà di trovare la giusta prospettiva di lettura e l'atteggiamento adeguato, al di là di pregiudizi e di posizioni esageratamente etnocentriche.⁴⁰ Questo tuttavia non fa assolutamente chiudere gli occhi su alcuni aspetti della religione popolare che appaiono particolarmente problematici. Ne vogliamo sottolineare soprattutto due.

3.1. *L'ambivalenza della religione popolare*

Non vogliamo riferirci alle ambivalenze presenti spesso nelle singole espressioni di religione popolare, ma a quelle che appaiono insite negli atteggiamenti di fondo e nei dinamismi che la animano. Le diverse realtà sacrali che mettono in relazione con il « divino », in quanto la potenza divina viene ritenuta presente e immediatamente contattabile nelle diverse realtà empiriche che la richiamano, possono essere utilizzate con un atteggiamento segnato da sentimento magico: il rapporto al sacro che tende quasi ad appropriarsi della potenza divina in esso contenuta. Questo carica della stessa ambivalenza la ritualità che viene vissuta come via formalmente efficace per ottenere vantaggi immediati e soluzione di problemi materiali.⁴¹

Formalismo e materialità possono mortificare i dinamismi interiori e svuotare l'atto devozionale; lo stesso riferimento fondante alla tradizione corre il rischio di reificarsi in atteggiamenti e comportamenti che non conservano un valore pregnante nella vita attuale.⁴²

³⁹ Cf ORLANDO V., *Feste, devozioni...*, 230 e ss.

⁴⁰ Nel metodo di ricerca e di interpretazione che seguiamo: « Ermeneutica Partecipante », prevale un'attenzione critica verso protagonisti e manifestazioni, ma si cerca di ridurre al minimo la lettura etnocentrica. La sottolineatura, quindi, del positivo non deve essere interpretata come accondiscendenza o debolezza verso le forme problematiche della religione popolare.

⁴¹ Cf SCAPIN P., *art. cit.*, 21.

⁴² Cf ORLANDO V., *Feste, devozioni...*, 231-232.

3.2. *La problematica situazione attuale della religione popolare*

La situazione attuale della religione popolare è profondamente problematica, sotto molti punti di vista.

Sta perdendo la sua natura specifica il fenomeno religioso-sociale-culturale perché il sacro è sempre meno connesso con le necessità della vita, o non ne è, comunque, l'unico punto di riferimento. La perdita di pregnanza del religioso, la rottura di continuità culturale e i troppo rapidi cambiamenti hanno provocato una *frattura tra « memoria e mentalità »* che si è tradotta in « *perdita di memoria dei significati* »: ciò che si continua a fare, in fedeltà al passato, è diventato un fatto abitudinario, ma non ha, per molti grande importanza.⁴³

Venuti meno i dinamismi e gli atteggiamenti che erano alla base delle esperienze religiose, spesso si vede prevalere la dimensione folcloristica e si assiste quasi ad una materializzazione dei sentimenti che trovano nuovi canali di espressione.

Le mutate e differenziate condizioni sociali dei contesti e il cambio di mentalità allontanano ancor più la religione dalla vita e soprattutto fanno venir meno il suo fondamento culturale-ambientale.⁴⁴

Si verifica una forma di sradicamento religioso che ha una ripercussione problematica sulla vita. Soprattutto perché al vecchio sistema religioso-culturale, che infondeva sicurezza, non si è sostituito qualcosa di valido, capace di aiutare a vincere i rischi e le paure presenti nella vita attuale.⁴⁵

La problematicità attuale della religione popolare non è sol-

⁴³ La frattura tra « memoria e mentalità » e la « perdita di memoria dei significati » devono essere ricondotte anche all'esodo storico delle popolazioni meridionali. Intere generazioni sono emigrate al Nord o all'estero. Sono mancati, quindi, coloro che avrebbero potuto dare continuità di significato anche attraverso innovazioni più legate alle nuove situazioni di vita.

⁴⁴ Cf VERGOTE A., *art. cit.*, « Limites et fragilité de la religion faites de coutumes », 299 e ss.

⁴⁵ L'interpretazione attuale della persistenza e del ritorno anche di urbanizzati alle manifestazioni religiose tradizionali tende a sottolineare la mancata elaborazione di sistemi simbolico-culturali capaci di aiutare a superare i rischi e le paure esistenziali dell'uomo di oggi. Di questa interpretazione si è avuta una chiara eco nel colloquio su « Il Tempo e il Sacro », svoltosi a Firenze dal 22 al 24 maggio 1986.

tanto nell'aspetto socio-culturale e nello sradicamento dal costume ambientale. Lo è forse ancor più nell'aspetto religioso. Essa sta diventando sempre più marginale nell'esperienza religiosa cattolica, piuttosto proiettata a realizzare sistemi religiosi razionalmente coerenti, fondati sulla maturazione della coscienza religiosa personale e su una visione salvifica che accentua la trascendenza e che non riesce a ricollegare il soprannaturale con la vita di tutti i giorni, almeno a livello simbolico ed esperienziale. La marginalizzazione del cattolicesimo popolare è causata anche dal fatto che non si pone in modo serio il problema dell'animazione pastorale del popolo e della religione popolare.⁴⁶

Il suo carattere fondamentalmente esperienziale e rituale, con la perdita dei significati e le resistenze al nuovo, rischia di farla apparire sempre più di altri tempi e non facilita il suo arricchimento di significati nuovi.

Bibliografia

Riportiamo soltanto i testi utilizzati e quelli cui ci siamo riferiti nella nostra riflessione.

BIANCO C. - DEL NINNO M., *Festa, antropologia e semiotica*. Relazioni presentate al convegno di studi « Forme e pratiche della festa », Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978, Nuova Guaraldi, Firenze 1981.

COURTAS R. - ISAMBERT A. F., *Ethnologues et Sociologues aux prises avec la notion de populaire*, in *La Maison Dieu*, 122/1975, 20-42.

D'AGOSTINO F., *Il rituale e la festa come punti di intersezione tra rappresentazioni collettive e interazione simbolica*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4/1978, 593-614.

DELUMEAU J., *Storia della cristianizzazione e religione popolare*, in *Rassegna Storica Lucana*, 2/1981, 11-23.

DE ROSA GABRIELE, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Bari 1978.

DE ROSA GIUSEPPE, *La Religione Popolare. Storia - teologia - pastorale*, Paoline, Roma 1981.

DINI V. - SONNI L., *La Madonna del parto. Immaginario e realtà nella cultura agropastorale*, IANUA, Roma 1985.

⁴⁶ La separazione popolo/clero appare sempre più in tutta la sua portata culturale e religiosa. L'estraneazione ambientale durante il lungo periodo della formazione e le caratteristiche della stessa formazione rendono molto difficile il reinserimento nel popolo anche da parte di coloro che hanno estrazione popolare.

- ISAMBERT F. A., *Le sens du sacré. Fêtes et religion populaire*, Minuit, Paris 1982.
- LAMBERT Y., *Dieu Change en Bretagne*, Du Cerf, Paris 1985.
- LANTERNARI V., *La religion populaire. Perspective historique et anthropologique*, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53/1982, 121-143.
- MALDONADO L., *Religiosità popolare: dimensioni, piani, riti*, in *Concilium*, 4/1986, 15-25.
- MESLIN M., *Il fenomeno religioso popolare*, in *Sacra Doctrina*, 61/1971, 5-19.
- ORLANDO V., *La religione « del popolo »*, Ecumenica, Bari 1980; ID., *Feste devozioni e religiosità*, Congedo, Galatina (LE) 1981; ID., (a cura di), *La religiosità popolare in Basilicata*, Atti del Convegno Ecclesiale Regionale, Rifreddo (PZ), 18-22 aprile 1983, Potenza 1984; ID., *Religione « del popolo » e pastorale popolare. Guida all'azione pastorale a partire dalla religione popolare*, Elle Di Ci, Leumann 1986 (è la raccolta di alcuni articoli usciti sulla rivista Catechesi, organizzati e integrati in funzione di un'azione pastorale).
- POULAT E., *Pour une notion extensive de « religion populaire »*, in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 11/1977, 45-52.
- PRANDI C., *Religione popolare e classi subalterne*, Coines, Roma 1977.
- SAIJA F. (a cura di), *Questione meridionale. Religione e Classi Subalterne*, Guida, Napoli 1978.
- SARTORI L. (a cura di), *Religione popolare e cammino di liberazione*, Dehoniane, Bologna 1978.
- SCAPIN P., *Sacro, Religione e Tradizione*, in *Memoria del Sacro e tradizione orale*, Atti del terzo Colloquio Internazionale del Centro Studi Antoniani (Padova, 4-6 gennaio 1984), ed. Messaggero, Padova 1984.
- THILS G., *La « religion populaire »: approches, définition*, in *Revue Théologique de Louvain*, 2/1977, 198-210.
- TURA R., *Il popolo come soggetto della religione popolare*, in SARTORI L., *Religione popolare e cammino di liberazione*, Dehoniane, Bologna 1978, 169-177.
- VERGOTE A., *Le catholicisme populaire*, in *La Foi et le Temps*, 4/1981, 291-310.