

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 CI
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

ALCUNI ASPETTI DELLA RELIGIOSITA' POPOLARE IN AMERICA LATINA

BELLERATE Bruno sdb

Trovo più che giusto che in un incontro come questo si parli anche dell'America latina, sia perché è l'unico continente totalmente cristiano e in continua crescita, sia perché D. Bosco ha mostrato una certa predilezione nei suoi confronti.

Questo non mi esime tuttavia dal fare altre più importanti premesse.

Anzitutto, come la qualifica e il titolo di questo intervento chiaramente esplicitano, non si tratta di uno studio adeguato alla rilevanza che attualmente il tema della *religiosità popolare* ha assunto in America latina. Per poterlo fare si sarebbe richiesto molto più tempo e la disponibilità di fonti assai più numerose e pertinenti di quelle che io ho potuto consultare. D'altro canto ci si sarebbe comunque potuto chiedere fino a che punto un europeo, a migliaia di km di distanza e con una cultura assai diversa, avrebbe potuto, *rispettosamente e compiutamente*, cogliere e interpretare un fenomeno tanto ampio e complesso.¹

In secondo luogo è proprio la complessità e diversificazione dei contenuti della religiosità popolare a creare problemi di ogni genere in quel continente. Infatti non soltanto la sua estensione, in latitudine e longitudine, impone particolari attenzioni interpretative, ma, in specie, la diversa storia e formazione culturale delle varie nazionalità e stati richiede una vigilanza critica eccezionale. Ora, non essendo qui possibile una più rispondente articolazione del discorso, pregherei di tener presenti almeno tre grandi regioni trasversali, tra loro cultural-

¹ La letteratura segnalata al termine del saggio, quella cui si rinvia nel N.B. e le pubblicazioni segnalate nella relazione di VITO ORLANDO possono dare un'idea approssimativa della complicatezza dell'argomento.

mente più vicine: America centrale, includendovi il Messico, meso-America latina (dal Venezuela al Brasile, Bolivia, Perù) e cono inferiore (Argentina, Cile e Uruguay). Di questa tripartizione terrò conto « grosso modo » nel seguito della comunicazione.

Ancora: non mi è possibile, vuoi per la mia incompetenza vuoi per la brevità dell'intervento, leggere il fenomeno della *religiosità popolare in America latina* da tutti i punti di vista, anche se mi impegnerò per non dimenticarne nessuno, almeno quanto ai riflessi riconoscibili nel fenomeno stesso. Il mio *interesse* è, ultimamente, *pedagogico*, perciò saranno più percettibili le prospettive a esso più affini, come quelle psico-antropologica e socio-politica.

Un'ultima sostanziosa premessa riguarda la terminologia, che è notevolmente discorde, senza che ciò debba scandalizzare. Infatti la religiosità popolare è fenomeno complesso che può essere e, di fatto, è studiato da svariati punti di vista e con interessi e competenze incongruenti. Non solo, ma, siccome anche i linguaggi delle scienze e discipline scientifiche si vanno modificando e arricchendo, per lo più prendendo a prestito e assimilando termini preesistenti, senza però assumerne lo stesso significato, ne nasce una facile per quanto comprensibile confusione. Emblematico il caso della parola *inculturazione*, abitualmente non distinta dalla analoga « acculturazione », soprattutto da parte di teologi e catecheti. D'altro canto tuttavia va pure tenuto presente che i due termini non sono usati in modo univoco neppure da antropologi e sociologi. Ad evitare dubbi cercherò dunque di chiarirli alla loro prima apparizione e di usarli in seguito coerentemente.

1. L'attenzione alla religiosità popolare in America latina

Se la religiosità popolare, nel suo più ampio significato, « è un modo di manifestarsi del religioso mediante *espressioni popolari* che sono comuni a tutte le religioni, quali il ballo, la festa, il mangiare, ecc. », ² è ovvio che essa è stata sempre presente

² MAXIMINO ARIAS, *Religiosidad popular en América Latina*, in: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y*

in America latina, come altrove. Non si può invece dire che la si sia adeguatamente presa in considerazione prima dei nostri tempi.

Di fatto, il silenzio è stato rotto, nel continente, soltanto a partire dal Concilio Vaticano II. Nei secoli precedenti, pur con notevoli diversità di atteggiamenti e comportamenti nei suoi confronti, va ritenuto che, complessivamente, la si era tollerata e, al più, utilizzata. Il Concilio richiamò l'attenzione su di essa, ma, al tempo stesso, con il rinnovamento liturgico introdotto, finì per provocare, nei primi anni e in coloro che erano storicamente e pastoralmente meno preparati, una reazione di rigetto verso tutto ciò che non rispondeva ai nuovi canoni e criteri, a costo di rivoluzionare e sopprimere tradizioni secolari, senza alcun consenso degli interessati. Logicamente questo « sacro furore » colpì soprattutto coloro che, in seguito al risveglio dello spirito missionario, si trovarono trapiantati nel nuovo continente, del tutto ignari delle culture locali. Un solo esempio tipico.

In una cittadina del nord del Cile, Antofagasta, si era trasferita dalla pampa desertica una piccola comunità con propri usi e tradizioni, che, conseguentemente, si sentiva emarginata e purtroppo anche pastoralmente abbandonata in quel centro. Tra l'altro, in essa esisteva, da tempo e non senza sacrifici di ogni genere, un gruppo di ballo con costumi tradizionali, che si esibiva in ogni festa della piccola comunità. Detto gruppo, organizzato al suo interno quasi come una confraternita religiosa, si era fatto promotore della costruzione di una piccola cappella, che avrebbe contribuito a mantenere la loro identità culturale e favorito la stessa pratica religiosa. Essi non avevano ancora un'abitazione conveniente, ma volevano dare la precedenza alla casa di Dio. Con impegno riuscirono nell'impresa e andarono a implorare dal vescovo un sacerdote, offrendogli in cambio la loro chiesa. L'ottennero con difficoltà, quando ormai avevano preparato in ogni particolare, dopo tre settimane di prove, la festa dell'inaugurazione. Al mattino di quel giorno, quando il giovane prete europeo vide venire processionalmente

documento final, Bogotá, Secretariado general del Celam, 1977, 19. Le traduzioni dallo spagnolo sono mie.

verso la cappella tutta la comunità con i loro stendardi e costumi, con il gruppo di ballo in apertura, si rifiutò di accoglierli nella cappella da loro costruita e chiuse loro in faccia la porta, rimproverandoli perché avevano osato presentarsi a Dio in quel modo del tutto pagano.³

Una buona spinta alla riconsiderazione e rivalutazione della religiosità popolare venne successivamente e sull'onda dell'esortazione *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, mediante le due conferenze generali dell'episcopato latino-americano di Medellín e di Puebla.⁴ In questa terza fase, dopo i furori iconoclasti dell'immediato « dopo-Concilio », si andarono moltiplicando gli studi e i gruppi di lavoro, anche promossi dal Celam, sulla religiosità popolare e sulle sue radici e manifestazioni più diverse.

Al di là di questa sintetica, per non dire superficiale, cronologia del fenomeno, è tuttavia più importante mettere in luce le motivazioni che man mano hanno fatto da supporto allo sviluppo di questo interesse.

Qualcosa di analogo è successo anche in Europa, ma le diversità, che hanno finito per portare a una pressoché completa autonomia interpretativa le ricerche latino-americane, sono prevalenti, sia per quel che concerne i rapporti tra religiosità ufficiale e popolare lungo la storia, sia per quanto riguarda le origini e la diffusione della seconda. Non mancano peraltro, nella loro letteratura, critiche a quanti si appoggiano prevalentemente a schemi europei, che non tengono conto della permanenza di sacche culturali *indigene*, soprattutto nelle prime due zone dell'America latina.⁵

Una giustificazione comune all'Europa sta indubbiamente nello sviluppo degli studi storico-antropologici, che hanno contribuito non poco a un crollo degli schematismi di tipo illuministico prevalenti nella storiografia, dando maggiore spazio alla funzione e interpretazione del mito, anche dietro la spinta di precise

³ JOAQUÍN ALLIENDE, nel « Panel » di: CELAM, *Iglesia*, 115-116.

⁴ In merito c'è stata una vasta pubblicitica segnalata in vari dei volumi utilizzati, in particolare in ANTONINO CAPIELLO, *La religiosità popolare in America Latina. Luci e ombre sul Documento finale di Puebla*, Napoli, M. D'Auria, 1986, 87-90.

⁵ Si vedano, per es., i rilievi mossi a A. METHOL FERRÉ, in CELAM, *Iglesia*, 107 ss.

teorie psicanalitiche, nonché del simbolismo e delle leggende e tradizioni in genere. È stata la manifestazione di una certa crisi, di dubbi sulla propria identità culturale, che richiedeva un allargamento di orizzonti e un ampliamento di interessi.⁶

Altra motivazione parallela ai due continenti, pur con ragioni, ramificazioni e cronologia diverse, è stata la rinnovata sensibilità politica, soprattutto dopo la contestazione studentesca, peraltro pressoché assente in America latina. Essa ha fatto emergere prepotentemente l'istanza democratica e con essa il concetto e il ruolo del *popolo*, come soggetto attivo e determinante nella storia della cultura e delle nazioni. Tuttavia già il concetto di popolo esprime, a volte, diverse connotazioni nei due mondi con una sottolineatura dell'uguaglianza e identità originaria nel nuovo,⁷ con una più viva sollecitazione alla partecipazione e alla ribellione contro il passivismo, indotto dalla secolare dipendenza, dovuta all'imperialismo colonizzatore.

Occorreva, a tal fine, che la massa si svegliasse, per così dire, dal suo « sonno dogmatico » e prendesse consapevolmente e responsabilmente atto della propria situazione. Per questo si sono andate sviluppando nelle varie nazioni strategie di *coscientizzazione*, facendo spesso leva sulle campagne di alfabetizzazione.

Infine, nei due continenti ha avuto una parte di rilievo nella rivalutazione della religiosità popolare la svolta che si è operata nell'ambito degli studi teologici. Ma non vi è oggi chi ignori l'abissale e reclamizzata divaricazione tra gli orientamenti di una teologia europea e della teologia della *liberazione*, per quanto essa non sia né univoca né condivisa da tutti nell'America latina. È comunque fuor di dubbio che proprio l'istanza della liberazione ha trovato nel popolo maggior risonanza e ha contribuito a risvegliarne e a metterne in luce le potenzialità. La liberazione anzi è considerata come un « luogo teologico » specifico, che ha avuto una sua genesi nella cultura latino-americana, passando per la « giustizia sociale » di Maritain e dei

⁶ Al riguardo e anche su altre regioni, si veda, tra gli altri LUIS MALDONADO, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, 10.

⁷ Cf, per es., PEDRO MORANDÉ, *Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular*, in CELAM, *Iglesia*, 171.

documenti pontifici, per la tesi della « rivoluzione nella libertà » (vedi: Cile e Perú) e ancora, dopo il fallimento delle altre vie, per le « lotte di liberazione ». Essa in ogni caso comporta le esigenze di fratellanza, di promozione ed elevazione del popolo e di solidarietà con i poveri, che costituiscono l'indiscutibile maggioranza della popolazione.⁸

Tra i teologi latino-americani più « ortodossi » il risveglio e il rilancio della religiosità popolare sono visti anche in funzione di freno all'invasione del protestantesimo e, ancor più, del secolarismo.⁹ In costoro tuttavia non mi sembra che si tenga sufficientemente conto delle differenti situazioni socio-politico-culturali, pur evidenti, oggi, in diverse nazioni dell'America latina.

2. La religiosità popolare in America latina

Senza voler riprendere il discorso sul concetto generale di religiosità popolare, mi sembra necessario richiamarne i caratteri salienti nel contesto latino-americano.

Anzitutto se ne esalta più che in Europa il ruolo, anche nei confronti della vita ecclesiale in genere, pur recependo e rinforzando distinzioni (da *cattolicesimo popolare*, per es.) già introdotte da noi, a livello di magistero e di conferenze episcopali.¹⁰ Così mentre, da una parte, il sociologo P. Morandé la interpreta come « una forma speciale di incarnazione del concetto di Chiesa », dall'altra, i teologi A. Methol Ferré e J. Lozano la vedono rispettivamente come « punto di discernimento per la valutazione di momenti della autentica vita della Chiesa » e come « contenitore della Parola di Dio », « in quanto espressione concreta del senso della fede del popolo ».¹¹

⁸ Si veda in merito FLÁVIO SIEBENEICHLER, *Catolicismo popular - Pentecostismo - Kirche: Religion in Lateinamerika*, Bern, H. Lang - Frankfurt a. M., P. Lang, 1976, 156-163.

⁹ Cf gli interventi di J. ALLIENDE e A. METHOL FERRÉ nel « Panel » di: CELAM, *Iglesia*, 116-120.

¹⁰ Si veda, per es., la lettera pastorale dell'episcopato di Andalusia: *El catolicismo popular en el Sur de España. Documento de trabajo para la reflexión, presentado por sus Obispos*, Madrid, P.P.C., 1975.

¹¹ Le due citazioni sono riprese da ALBERTO METHOL FERRÉ, *Marco*

In tal modo, al di là della contrastata interpretazione dell'evolgersi dei rapporti tra religiosità popolare e ufficiale, in America latina non si riconosce in quella soltanto l'elemento primigenio di questa, come scrive, per es., L. Maldonado,¹² ma se ne individuano meglio ed esaltano quei « semina Verbi », di cui parla la *Evangelii nuntiandi*, già presenti abbondantemente nelle culture precristiane e poi sviluppati nello stesso cattolicesimo. Sotto questo profilo si è studiato in particolare e si è dato molto rilievo al fenomeno della « devozione mariana »,¹³ comune a tutto il continente, ma si sono analizzate nei loro aspetti positivi anche molte espressioni tipiche della religiosità popolare nelle varie culture latino-americane, specialmente messicana, colombiana, andina e di alcune zone del Brasile.¹⁴

Senza voler entrare in un'analisi della religiosità popolare in America latina, va almeno tenuta presente la molteplicità delle sue ispirazioni originarie. Se ne devono distinguere tre fonti principali: quella *indigena*, nei cui confronti si è messa in atto la dialettica tra inculturazione e acculturazione, tra l'impegno cioè per una conversione spesso forzata e lo sforzo di un riconoscimento e assimilazione di taluni elementi originari; quella *europea*, che appunto ha imposto la propria cultura su quella locale; e quella *negra*, dovuta all'importazione di forza lavoro dall'Africa a partire dal sec. XVI e fino alla prima metà del XIX. A queste fonti si sono poi aggiunte quelle minoritarie, legate alle migrazioni dall'Asia e, in particolare, dalla Cina.

Ora, il paese di origine, la collocazione e diffusione delle suddette fonti nell'America latina non sono identici né uni-

histórico de la religiosidad popular, in CELAM, *Iglesia*, 47 e da JAVIER LOZANO, *La religiosidad popular y el sentido de la fe en el Pueblo de Dios*, in CELAM, *Iglesia*, 195.

¹² L. MALDONADO, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, 9.

¹³ Cf al riguardo: MORANDÉ, *Algunas reflexiones*, 172 ss.

¹⁴ In merito si vedano alcuni saggi di CELAM, *Iglesia*, e, in particolare, gli studi di ALONSO LLANO RUIZ, *Orientación de la religiosidad popular en Colombia: devociones cristológicas, mariana, a los santos y a los difuntos*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1981 e di SIEBENEICHLER, *Catolicismo*.

formi. Una distribuzione equa, « grosso modo », si può supporre per la fonte indigena prima della colonizzazione, ma oggi la si può soltanto ritrovare in Centro America e nelle zone andine o forestali. Connotazioni diffuse di queste culture, pur differenziate tra loro, e comuni in buona parte anche a quelle africane interessate (bantù e sudanesi soprattutto) erano l'animismo creazionista e il politeismo naturalista, con ampi spazi per il totemismo, feticismo e la magia, che assai spesso inducevano ad atteggiamenti di tipo fatalistico. Non erano neppure escluse talune forme di monoteismo, in alcuni momenti storici almeno. I negri comunque, benché proclamati « animali razionali » con la bolla *Sublimis Deus* di Paolo III nel 1539, erano stati trasferiti quali schiavi soprattutto per la coltivazione del cotone: diffondendosi quindi nelle zone pianeggianti e calde, vale a dire verso l'Atlantico e non nel cono sud. Al contrario, gli europei hanno assunto una distribuzione assai più uniforme nel continente, anche se con nette prevalenze nazionali in determinati stati, con evidenti influssi anche sulla religiosità popolare, come oggi si presenta. Mi pare superflua al nostro scopo ogni esemplificazione, mentre va richiamato che tali culture sono presto diventate dominanti e con il lento, ma inesorabile processo di laicizzazione hanno finito per relegare nel ruolo di subalterna anche la loro religiosità popolare: inizialmente, ove esisteva, parte integrante delle loro tradizioni e comportamenti.

Anche la lettura del fenomeno, di cui ci si occupa, si va facendo in chiave diversa da quelle che si sono venute succedendo in Europa. Da noi si è passati attraverso una lettura della religiosità popolare prima romantica, quindi marxista, largamente adottata dai sociologi, e infine psicanalitica: tappe tuttora variamente influenti nelle interpretazioni antropologiche del fenomeno e senza dubbio legate allo sviluppo autonomo della nostra cultura, continuamente sottoposta a revisione da parte di « élites », che, nate in essa, ne promuovono un aggiornamento. Questo finirà per prevalere anche nella massa, grazie agli strumenti di cui quelle dispongono. Nell'America latina la situazione è ben diversa. Gli sforzi dei pochi autoctoni che si sono battuti per una promozione e decantazione della cultura locale (si pensi ad A. Bello e, per altro verso, a S. Bolívar o a

A. Sandino), non hanno potuto aver esito, sia per la povertà dei mezzi a loro disposizione, sia per l'energica e insuperabile opposizione delle potenze colonizzatrici, assai più efficace della scontata passività e del tradizionalismo delle popolazioni.

Di qui la teorizzazione del ricorso alle lotte di liberazione, che se, per gli stessi motivi, non hanno avuto un'adesione di massa (con l'eccezione del Nicaragua, che con Sandino aveva già fatto la sua prima esperienza), hanno destato e stanno tuttora destando una rilevante risonanza nell'animo della gente, che sempre più e sempre meglio si va rendendo conto della propria situazione di ingiusta dipendenza. Si noti che questo discorso che sembrerebbe riguardare soltanto la minoranza degli attuali discendenti degli indigeni, coinvolge di fatto una maggioranza, se si tiene conto dei meticci e della allettante assimilazione, anche da parte degli altri, di comportamenti e atteggiamenti tradizionali.

Questo processo di coscientizzazione tuttavia non è del tutto estraneo al fenomeno della religiosità popolare. Se ne può riscontrare un doppio aggancio, secondo le analisi che di quella sono state proposte in America latina.

Dal punto di vista culturale, si può dire che è stata continuamente all'ordine del giorno una progressiva lotta contro le più vistose deviazioni della stessa religiosità popolare. Tra queste anzitutto la magia, che tende a servirsi di Dio per acquisire un dominio sulle cose e sulla natura; il fatalismo, per cui, al contrario, l'uomo finisce per considerarsi un « determinato » ingranaggio all'interno della natura stessa; e l'oppressione, che deriva da un camuffamento dell'uomo in dio.¹⁵ Le due ultime forme ricollegabili rispettivamente al totemismo e al feticismo, che riconosceva al padrone-dittatore qualità divine. In questo senso la Chiesa ha potuto trovare un proprio spazio nella ricerca e promozione della liberazione.

Il secondo aggancio è riscontrabile in quelli che J. Wach ha individuato come elementi costitutivi della religiosità popolare latino-americana: *parola, culto e comunità*, a differenza di altre caratterizzazioni attribuite all'analogo fenomeno in Europa.¹⁶

¹⁵ Cf LOZANO, *La religiosidad popular*, 200-202.

¹⁶ Per es., T. Goffi nel suo saggio vede la religiosità popolare come

La « parola » riguarda le credenze e convinzioni, fondate peraltro più emotivamente che razionalmente; il « culto », nel quale rientrano in particolare elementi magici e feticistici; e la « comunità », alla cui uguaglianza di origine e di destino si è già accennato, ma che agevola la condivisione di obiettivi, quali la liberazione, proprio in virtù di quella solidarietà che ne vincola i membri.¹⁷

In questo contesto sarebbe interessante riferirsi in specie ad alcune forme rituali-comunitarie, quali il *Macumba*, l'*Umbanda* e il *Condomblé* per il Brasile, per es., ma devo rimandare per questo a studi specifici.

Un ultimo rilievo in merito riguarda la penetrazione di influssi psicanalitici nella lettura della religiosità popolare latino-americana, anche se per opera di un Europeo: il P. F. Houtart, che da lungo tempo sta vivendo in Nicaragua, dopo essere passato per altre nazioni sudamericane. Per quel che personalmente ho potuto osservare è certo difficile poter prescindere del tutto da suggestioni derivanti dalla psicanalisi, quando si assiste a feste come quella di Sto. Domingo, sempre in Nicaragua. In essa è patente l'espressione di una rivincita « rituale » del popolo, che la celebra, nei confronti degli altri, che vi assistono e questo è giustamente interpretato come una manifestazione concreta del « subcosciente collettivo » (G. Jung).¹⁸ Mentre la diffidenza degli studiosi latino-americani rispetto alla psicanalisi in generale va forse vista, a mio avviso, come un rifiuto di spiegazioni a carattere individualistico, contrastanti con il senso comunitario, di cui si è già più volte detto.

« religione » più « ethos » (cf T. GOFFI, *Ethos popolare*, Brescia, Queriniana, 1979, 147 e 148) e A. Vergote, nel suo articolo, come « culto » più « costume » (A. VERGOTE, *Le catholicisme populaire*, in « La foi et le temps », n. 4, juillet-août 1981, 293-298).

¹⁷ Si veda l'esposizione di questa tesi di J. WACH in SIEBENEICHLER, *Catholicismo*, 133-134.

¹⁸ In quella festa i « celebranti » (che sono popolani) si divertono a sporcare con grasso di automobile (prima si usava la fuliggine) coloro che assistono alla processione, in buona parte turisti o gente di classe più elevata. Inoltre altri, che sfilano in costume e manovrano simulacri di tori, assalgono con questi gli spettatori, obbligandoli a scappare.

3. Spunti pedagogici

Non voglio certo entrare in pascoli « riservati » (in rapporto alla pastorale, per es.) e mi limito perciò a considerazioni di tipo strettamente pedagogico, concernenti possibili interventi educativi sul terreno della « religiosità popolare », vista come situazione di fatto consolidata.

Punto di partenza è la tesi, ormai di dominio comune (almeno a livello teorico), della possibilità e necessità di un'educazione permanente, che coinvolga, in prima persona, gli adulti. Eppure questo assunto contrasta ancora fortemente con convinzioni diffuse e non solo in America latina.

I principi, che regolano l'educazione degli adulti, non sono dissimili da quelli generali; si tratta di tener conto, da una parte, della minor flessibilità e disponibilità al cambiamento degli stessi adulti e, dall'altra, della loro maggior esperienza, che è indubbiamente un fattore educativo di prim'ordine.

Nel caso, dato il forte senso comunitario delle popolazioni latino-americane, si dovranno aver presenti i condizionamenti e i vincoli derivanti da tale condizione.

Assurdo dunque e controproducente un comportamento come quello del prete europeo ad Antofagasta. E se anche non fosse vero l'assioma di W. R. Bion, secondo il quale soltanto una catastrofe è in grado di rimettere in moto il processo educativo presso gli adulti, rimane pur certo che il radicato senso di identità, cui emotivamente si è abbarbicati, rischia di prevalere su ogni stimolo all'innovazione, nonostante le difficoltà che lo « status quo » induce, come la dipendenza e sotto profili diversi, cui si è più sopra accennato, per i latino-americani.

Eppure è chiaro che tale situazione non si potrà modificare se non con una partecipazione di massa, che implichi l'accettazione di nuovi parametri comportamentali. Si tratterà pertanto di usare strategie che si dimostrino efficaci.

Ci si può richiamare, a tal fine, a modelli storici, indubbiamente non riproducibili senza un'adeguata decantazione critica (basterà qui ricordare un nome, forse poco noto, di un importante educatore del popolo: il danese N. F. S. Grundtvig), ma soprattutto va applicato il principio dell'adeguamento alla situazione. Questo richiede, in primo luogo, una sua analisi e ove risulti trattarsi di « società calde », secondo C. Levi-Strauss, di

società cioè capaci di innovazione creativa e non ancora mummificate, occorrerà mettere mano a interventi stimolativi e graduali, che le sollecitino e orientino nella ripresa dello sviluppo. Tale operazione tuttavia, perché possa godere di una più garantita efficacia, va compiuta dall'interno e non dall'esterno. È infatti comune un atteggiamento di difesa verso tutto ciò che proviene dall'esterno con il conseguente innesco di un'azione di rigetto.

Perciò l'educatore degli adulti, se non fa parte del gruppo, dovrà assicurarsi un varco e uno spazio di intervento, operando con la mediazione di membri attivi della comunità, cui in precedenza si sarà reso accetto e che avrà quindi convinto a farsi promotori di un movimento lento, graduale, ma progressivo di innovazione. Meglio ancora se l'iniziativa appare del tutto loro e l'educatore si mantiene nell'ombra.

Questa strategia richiede in ogni caso, da parte dell'educatore, un'adeguata conoscenza della situazione e di tutti i risvolti culturali tipici, nelle loro radici e manifestazioni attuali, nonché un loro attento e critico confronto con le esigenze, cui ci si vuole sintonizzare e che sono ritenute compatibili. Di qui un'indispensabile prudenza, che esige la conferma derivante da un dialogo aperto e rispettoso con i membri più sensibili della stessa comunità. Assieme a loro si studieranno quindi la scalare degli obiettivi da conseguire e i mezzi da adottare per poterli raggiungere. La fretta è, in questo caso, come in molti altri, una pessima consigliera. Non mi dilungo con altri dettagli operativi, di facile intuizione, invece ribadisco con forza l'idea che l'intervento non potrà essere solitario, ma, per fondare una ragionevole speranza, dovrà essere di gruppo, comunitario.

In rapporto al tema che ci ha occupato, assodato il presupposto che si tratta di « società calde », toccherà al teologo, con la mediazione del catecheta, stabilire gli obiettivi da raggiungere sul terreno della religiosità, ma entrambi non potranno prescindere dalle indicazioni metodologiche annunciate, così come non potranno fare a meno della consulenza di storici, antropologi, psicologi e sociologi per quel che si riferisce alla conoscenza e definizione del contesto culturale e delle sue esigenze, vuoi a livello di singole persone, vuoi a livello di gruppo.

Solo in questo modo, a mio avviso, si potranno evitare gli

errori di forzate inculturazioni, prive di un indispensabile radicamento, come il seme della parabola evangelica, e si potrà guardare al futuro dell'America latina come a un orizzonte di serenità e di pace per loro stessi e per il mondo intero.

Nota bibliografica delle pubblicazioni utilizzate

1. CAPPIELLO ANTONINO, *La religiosità popolare in America Latina. Luci e ombre sul documento finale di Puebla*, Napoli, M. D'Auria, 1986.
 2. *El catolicismo popular en el Sur de España. Documento de trabajo para la reflexión, presentado por sus Obispos*, Madrid, P.P.C., 1975.
 3. CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América latina. Ponencias y Documento final*, Bogotá, Secretariado general del Celam, 1977.
 4. DE NATALE MARIA LUISA, *L'educazione per la vita. N. F. S. Grundtvig Pedagogista e Educatore Danese*, Roma, Bulzoni, 1980.
 5. GOFFI TULLO, *Ethos popolare*, Brescia, Queriniana, 1979.
 6. LAPORTA RAFFAELE, *L'autoeducazione delle comunità*, Firenze, La nuova Italia, 1979.
 7. LLANO RUIZ ALONSO, *Orientación de la religiosidad popular en Colombia: devociones cristológicas, marianas, a los santos y a los difuntos*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1981.
 8. MALDONADO LUIS, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
 9. IDEM, *Génesis del catolicismo popular*, Ibidem, 1979.
 10. SIEBENEICHLER FLÁVIO, *Catolicismo popular - Pentecostismo - Kirche: Religion in Lateinamerika*, Bern, H. Lang - Frankfurt a. M., P. Lang, 1976.
 11. VERGOTE ANTOINE, *Le catholicisme populaire*, in « La Foi et le Temps », n. 4, juillet-août 1981, 291-310.
- N.B. - Per le altre indicazioni bibliografiche si veda la relazione di LUIS GALLO, compresa in questi *Atti*, e anche il volume citato di A. CAPPIELLO.