



Stella Morra

SOCIOLOGA E
TEOLOGA. DOCENTE
DI TEOLOGIA PRESSO
LA PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
GREGORIANA
(ROMA); FA
PARTE DEL
COORDINAMENTO
DELLE TEOLOGHE
ITALIANE.

Credere con le mani e con i piedi

Un'interpretazione della religiosità popolare



*Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
Codesto solo oggi possiamo dirti,
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo¹.*

Vorrei prendere le mosse da una breve storia, perché amo pensare che ogni forma di religiosità ha sempre nomi e cognomi, storie personali... e solo da queste vite concrete possono cominciare le riflessioni². La storia in questione è narrata dal teologo cubano-statunitense Alejandro García-Rivera (1951-2010), che molto si è dedicato a narrare, appunto, le "piccole storie" in cui i poveri hanno proclamato con la loro stessa vita la bellezza e la santità. Tra le molte, ce n'è una per lui molto significativa, perché ha poi finito per condurlo dalla Chiesa luterana cui apparteneva a quella cattolica³. La storia è quella di Estefania, figlia di una coppia di portoricani, morta di Aids all'età di due mesi, in una squallida casa popolare ad Allentown, in Pennsylvania. Alejandro fu chiamato a celebrarne le esequie, in un'area brulla e invasa da erbacce, dove poco tempo dopo sarebbe stato sepolto anche il padre. Lì, su quelle tombe di poveri, seme di fede, è stata costruita poi una chiesa luterana. Le persone di quel quartiere hanno deciso che la chiesa

doveva avere il nome di San Martino de Porres⁴. La scelta è stata piuttosto inquietante per il vescovo luterano locale, ma quella identificazione con un santo meticcio, la cui santità fu riconosciuta dalla Chiesa con una certa difficoltà, si accordava bene con la fede delle persone che lo avevano scelto. E questo, per loro, finiva per superare anche la diffidenza luterana per il culto dei santi. Ai nostri occhi, si tratta di un caso di religiosità popolare che commuove anche un po' e di cui facilmente riconosciamo dinamiche e dimensioni: una decisione dal basso, di un gruppo di credenti, radicato in una forte esperienza biografica collettiva che non si cura troppo delle "regole formali" della religione istituita, che diventa un'azione comune di simbolizzazione.

Non è tuttavia sempre così semplice. È infatti sufficiente affrontare narrazioni più inquietanti (l'inchino davanti alla casa del boss mafioso della statua mariana portata in processione), oppure più confuse (il vecchietto in preghiera davanti ad un grande crocifisso che spiega: «Dico a Gesù di chiedere a padre Pio di farmi la grazia») o meno riconoscibili per noi (come l'immagine della *Virgencita de Guadalupe* reinterpretata come una delle mille donne latine lavoratrici in nero nelle fabbriche tessili del Nord America⁵) per cominciare ad essere piuttosto perplessi. Questa ambivalenza è il punto da cui vorremmo iniziare la nostra riflessione.

UNA QUESTIONE DI DEFINIZIONE?

La prima questione che si pone in termini descrittivi quanto alla religiosità popolare è quella definitoria e terminologica⁶. Che cosa è davvero la religiosità popolare? Cosa dobbiamo guardare per descriverla?

Agiscono ancora, nonostante tutto, due antichi pregiudizi. Il primo porta a una definizione di tipo residuale che vede la religiosità popolare come la permanenza di elementi, comportamenti, ritualità arcaici o più o meno antichi che rimangono (ovviamente in modo vario trasformati e mascherati) in un'esperienza religiosa "nuova", per resistenza al cambiamento. In questa definizione, ad esempio, ricadono le interpretazioni che vedono alcuni comportamenti come permanenze pagane o politeiste nel cristianesimo. Il presupposto qui implicito è un andamento dell'esperienza religiosa come

un progresso abbastanza lineare, in cui il nuovo sostituisce il vecchio e che dunque richiede una “purificazione” della religiosità popolare da “educare” al nuovo (tacitamente considerato più “maturo”!). È chiaramente sottinteso un certo moralismo paternalista nell’osservatore. Oggi a volte ciò si esprime al rovescio, considerando l’arcaico come una sorta di positivo esotismo che manterrebbe espressioni più pure e archetipali dell’esperienza religiosa che andrebbero dunque riscoperte... Ma la strutturazione definitoria nella sostanza non cambia.

Il secondo pregiudizio porta a una definizione in termini di ignoranza: la religiosità popolare sarebbe l’espressione di una religiosità incolta e destrutturata, incapace di esprimersi in forme (e soprattutto parole) organizzate e riconoscibili nella comunità religiosa di riferimento, rimanendo centrata invece nelle emozioni e nei sentimenti. Per questo sarebbe soggetta a sincretismi e oscillazioni di vario tipo, costruendo dunque una sorta di “dislocazione” religiosa marginale: sincera, ma non vera. In questo caso il presupposto implicito è una riduzione intellettualistica dell’esperienza religiosa, in cui una parte (ad esempio, nella fattispecie cristiana la dottrina) finisce per costituire il tutto e, ancor più, il criterio di verifica del tutto. Anche in questo caso l’effetto finale è uno sguardo valutativo (per la precisione, svalutativo) che ritiene dall’esterno ancora una volta di dover purificare l’esperienza.

La questione piuttosto seria che qui si mostra è la definizione di popolo/popolare: questo termine rappresenta un tutto (l’identità culturale di una porzione di umanità storicamente collocata in uno spazio/tempo) o una parte (la parte più economicamente/socialmente/culturalmente svantaggiata di un gruppo sociale più ampio che ha comunque una propria identità in comune, almeno come nazione)? Non possiamo qui far altro che segnalare la questione, senza certo poterla affrontare, ma molti dei dibattiti contemporanei intorno alla questione del populismo mostrano bene la necessità teorica e pratica di una minor ingenuità nell’uso del termine.

Se i pregiudizi indicati sono comunque ancora incredibilmente attivi nel discorso comune, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali è stata resa attenta da alcuni fatti che smentiscono questi punti di partenza. In primo luogo la religiosità popolare sopravvive in modo niente affatto residuale, anzi produce continuamente nuove forme ed esperienze: basti pensare alla risor-

genza dei pellegrinaggi in forme rivisitate come il cammino di Santiago de Compostela, esperienza oggi *trendy* per classi niente affatto “popolari”. In secondo luogo la religiosità popolare interpreta la propria dislocazione in modi assai significativi e potenti fino ad essere addirittura “usata” dall’istituzione religiosa per il proprio rilancio in tempo di crisi: si pensi ad esempio alle Giornate mondiali della gioventù, convocate ma non governate dall’istituzione... Si può e si deve ipotizzare una continua produzione di religiosità popolare a fianco e parallela ad altre forme di religiosità, che assume il nuovo e lo interpreta.

In questo senso, il problema della definizione si sposta da una logica “essenzialista” (cos’è la religiosità popolare) a una logica “per differenza”: la maggior parte degli studiosi opera opponendo coppie terminologiche che per sottrazione finiscono per definire quasi un’altra religione. Ad esempio si oppongono una religiosità della gente comune a quella di un élite, una non ufficiale a una ufficiale, una spontanea a una approvata, una di massa a una di pochi, una particolare a una standard, una religiosità scelta-rielaborata a una imposta e così via⁸.

L’elenco potrebbe continuare all’infinito e nei comportamenti religiosi si possono trovare mescolati posizionamenti nell’uno o nell’altro dei poli indicati, e molti di questi poli sono in realtà dei *continuum*, frastagliati in posizioni intermedie. Ci lasciano inoltre perplessi le definizioni per sottrazione perché nascondono sempre una posizione egemonica, suppongono un universale implicito che non chiede motivazione né spiegazione (le donne sanno bene cosa vuol dire essere state “sottratte” a un umano universale che si è pensato implicitamente come maschio, bianco, adulto, ecc...!)⁹.

Proponiamo piuttosto di considerare la necessaria riflessione critica e teorica sulla pratica e sulla vita a partire da spazi tensionali, che definiscono un “campo”, insieme campo magnetico di attrazione di diverse forze e campo di battaglia (o di gioco) dove i soggetti seguono le proprie strategie secondo i propri obiettivi e finalità, comunque confrontati con tutto il resto¹⁰. In questo insieme di spazio tensionale (dove ovviamente giocano anche le tensioni sopra indicate, ma non come sottrazione, ma piuttosto come somma) la domanda diventa dunque: quale capitale simbolico è giocato/è attrattivo da parte di pratiche religiose divergenti e quali indicatori di forze vanno evidenziando?

Va tenuto sempre presente che uno spazio tensionale è uno spazio che deve essere letto in modo dinamico, dato che è soggetto a deformazioni e cambia di volta in volta, a seconda degli accenti diversi e dei diversi “giochi” in corso, intercettando nuovi spazi o perdendone in relazione ad altre istanze.

UN QUADRO INTERPRETATIVO POSSIBILE

Questa logica di spazio tensionale, piuttosto che di definizione, necessita dunque di uno strumento o griglia che consenta di rilevare e interpretare gli elementi in campo. Lo prendiamo a prestito, con una certa libertà di interpretazione, dalla riflessione dei *Cultural studies*¹¹: questo approccio ha il vantaggio di interpretare le pratiche culturali in modo ampio, non concentrandosi esclusivamente né sugli oggetti/prodotti/comportamenti, né sui soggetti e sulla loro collocazione nella rete sociale, ma individuando piuttosto la descrizione di una dinamica costituita da un lato da dimensioni e dall'altro da finalità (nel linguaggio di Bourdieu si dovrebbe forse dire da *habitus* e capitali).

Le dimensioni individuate sono indicate come: testo, medium, comunicazione e performance. Con “testo” non si comprendono ovviamente solo i testi materialmente intesi: il testo indica la dimensione che potremmo dire contenutistica, i temi in gioco, sia consapevolmente indicati sia inconsapevolmente operati. Nell'esperienza religiosa si tratta qui della dottrina e delle sue varie sistematizzazioni, ad esempio; ma i livelli di dottrina possono essere molto diversi: dalla teologia al Magistero, ai contenuti catechistici, all'omiletica, al sapere tramandato in famiglia, ecc.

Il “medium” indica invece gli strumenti e i modi della comunicazione del testo nella comunità comunicativa. Nell'esperienza religiosa solo recentemente la prevalenza è data ai testi scritti (libri e documenti) come medium, ma in realtà la “multimedialità” ha una storia molto antica e differenziata nel religioso.

La dimensione della “comunicazione” indica la rete relazionale che l'uso di questi medium viene a creare e i processi di identificazione, appartenenza, creazione di nuovi significati che si mettono in atto. Nell'esperienza reli-

giosa la comunicazione è la forma (o meglio *le forme*) di Chiese e comunità, con le loro strutturazioni più o meno istituzionalizzate, le gerarchie di organizzazione, i diversi ruoli, e così via.

La dimensione della “performance” indica l’osservazione dell’insieme del processo, anche nei suoi aspetti più materiali (gli spazi e le costruzioni, ad esempio) e nella sua scansione di tempi. Nell’esperienza religiosa l’attenzione a questi aspetti come si sa è ed è stata molto dettagliata: spazi e tempi sacri caratterizzano con forza ogni via religiosa e solo negli ultimi due secoli nel cristianesimo europeo si è assistito a una progressiva disattenzione alla *performance* a causa di una concentrazione quasi ossessiva sulla dottrina.

Le finalità individuate sono invece tre: memoria, compensazione, simbolica. La memoria indica la funzione di formazione di identità, attraverso l’interiorizzazione per conformare i singoli sé individuali a un’identità condivisa. La compensazione indica invece la portata terapeutica propria di ogni pratica culturale, che consente di compensare appunto la fatica, il negativo, il dolore e la frustrazione che la realtà impone, in un sistema di significazioni e solidarietà. La simbolica indica la capacità creativa e immaginativa che trascende la pura materialità e diventa il vero luogo e il linguaggio condiviso che rendono collettivo il soggetto della pratica culturale.

Possiamo riassumere questa griglia interpretativa delle pratiche culturali attraverso una tabella:

	memoria	compensazione	simbolica
testo	1	2	3
medium	4	5	6
comunicazione	7	8	9
performance	10	11	12

In una prima approssimazione potremmo dire che questa griglia disegna un utile campo tensionale per descrivere le esperienze religiose, in cui le finalità rappresentano il capitale in gioco e le dimensioni gli *habitus* utiliz-

zati. In questo senso, le varie esperienze possono essere fisicamente localizzate nella tabella in base al maggiore o minore investimento che attuano. Solo per fare un caso (in modo assai superficialmente espresso), potremmo dire ad esempio che l'esperienza del cattolicesimo parrocchiale medio in Italia si collocherebbe nella casella 1, per il suo straordinario investimento catechetico-dottrinale, con un'eccezionale fiducia nella trasmissione dei contenuti, mentre il mondo che ruota intorno a Medjugorje si collocherebbe per estremo nella casella 12, per il suo investimento globale di performance (il viaggio, la salita al monte, il tempo, i fenomeni astronomici...) e di forte creazione di simbolica condivisa che genera identificazione intensissima nel gruppo e nella "tradizione" trasmessa.

Pare ovvio che ben altro spazio di analisi e dettaglio sarebbe richiesto, sia per suddividere le singole caselle al loro interno in posizioni diversamente sfumate, sia per analizzare le esperienze particolari con una maggiore finezza analitica. Ci è sufficiente qui indicare una linea di studio che consentirebbe di superare la ricerca (essenzialista) per opposizione di ciò che la religiosità popolare sarebbe, e permetterebbe invece di riconoscere le peculiarità in gioco e gli apporti di plurime esperienze religiose che si contaminano l'una con l'altra continuando a stabilire tensioni, conflitti e consensi, spostandosi in questo "campo" e disegnando così vettori di diversa produzione culturale.

LA DOMANDA CHE CI RAGGIUNGE

Un ultimo passo vorremmo ancora almeno accennare, innanzi tutto per non rimanere in questo contributo su un livello puramente formale. Ci piacerebbe mostrare come questo tipo di analisi non si limiti ad essere uno sguardo dall'esterno (una scienza umana che osserva il religioso come un oggetto dal di fuori), ma possa essere di estrema utilità anche per una lettura dall'interno dell'esperienza religiosa stessa, per una teologia che si faccia attraversare dalla prospettiva delle scienze umane, non limitando alla sola filosofia l'individuazione delle procedure del proprio pensare e del proprio dire. Siamo sempre più consapevoli, come teologi, di quanto ci sia neces-

saria una maggiore capacità di considerare, in una logica di complessità, le pratiche e le vite dei credenti come un vero “luogo teologico” e di come per questo abbiamo bisogno di strumenti di astrazione e linguaggio che integrino la nostra sperimentata frequentazione della filosofia.

In questo senso ci pare vada letto il più volte ripetuto invito di papa Francesco, ad esempio, a fare della religiosità popolare un momento anche di studio per i teologi¹², oltre che di attenzione pastorale.

Potremmo innanzi tutto dire, in modo fin troppo sintetico, che (almeno in Italia e negli ultimi due secoli) abbiamo assistito a una concentrazione progressiva dell'esperienza religiosa più visibile e strutturata intorno alle caselle in alto a sinistra della nostra indicata tabella. Un'ossessione veritativa ha spostato gli investimenti di risorse ed energie verso la preoccupazione identitaria e definitoria e dunque sui testi e verso la memoria. Un certo tentativo di correzione postconciliare ha cercato di espandere lo sforzo, recuperando da un lato esperienze più comunicative e relazionali (con investimento sui medium e sulla comunicazione) e, dall'altro, intuendo la necessità di reintrodurre la simbolica, in specie attraverso la riforma liturgica. Essendo l'opera tutt'altro che semplice o di breve periodo, ben si comprende come proprio quest'ultimo aspetto abbia suscitato resistenze e fratture e sia, almeno per ora, segnato da una certa incompiutezza: l'opera sul testo liturgico (la riforma dei riti) non ha ancora del tutto trovato i suoi medium (una compiuta formazione simbolico-rituale dei pastori e del popolo di Dio tutto) e incespica drasticamente sulla comunicazione e sulla performance (dall'architettura al ritmo liturgico, a prassi che possano trovare una certa scioltezza nell'agito)¹³.

Così esaminata la questione, ci sembra diventi immediatamente visibile che una colonna e una riga della nostra tabella risultino drasticamente sottovalutate: la finalità compensativa e la dimensione di performance sembrano essere quasi del tutto assenti dall'attenzione.

Uno studio storico più attento e senza troppi pregiudizi ci consentirebbe di vedere come invece per almeno quindici secoli questi due assi sono stati al centro dell'esperienza religiosa cristiana, con una grande capacità di produzione culturale che ha saputo influenzare profondamente la civiltà europea.

D'altro canto, non stupisce che esperienze religiose minoritarie e dal basso (quelle che si chiamerebbero religiosità popolare, forse) spingano esattamente su questi vettori trascurati come una domanda che raggiunge con forza l'esperienza religiosa maggioritaria.

Spesso queste esperienze hanno, ad esempio, una forte caratterizzazione corporea, spingendo dall'intellettivo e verbale verso la performance: si cammina, si colpisce/verte/trasforma il corpo (proprio o quello rappresentato nelle statue), si determinano spazi, tempi, ritmi, ripetizioni, si applicano asceti e manipolazioni corporee. Se non c'è uno spazio/tempo pubblicamente condiviso per la dimensione performativa, è il corpo il luogo che diventa il visibile e l'esposto di un'immaginazione che mira a ricostruire un effetto di globalità processuale.

Inoltre, queste esperienze hanno sempre in primissimo piano una finalità terapeutica, ovvia nei luoghi e nelle pratiche taumaturgiche (santuari ecc.), ma non meno presente nella compensazione che si crea attraverso, appunto, pratiche corporee che non sono caratterizzate dalla qualità del risultato, quanto dalla consolazione della procedura compiuta: è il "farlo" che cura, non ciò che eventualmente si ottiene.

Sembra proprio che il trascurare questa finalità terapeutica da un lato e il sottolinearla dall'altro siano uno dei terreni di massima tensione che viene mostrato dalla presenza di una pluralità di esperienze religiose in campo in questo momento in forme anche drasticamente diverse.

Ci sembra chiaro quanto lavoro attenderebbe i teologi per prendere sul serio questa richiesta di immaginare vie e forme di Chiese che rimettano nella giusta centralità delle performance a forte carattere compensativo... e come questo non si qualifichi semplicemente come un'esigenza posta dalla necessità di tener conto delle domande dei destinatari. Piuttosto si tratta di cogliere il segno dei tempi che la domanda che ci raggiunge propone, chiedendoci di riportare alla luce il valore performativo e compensativo dell'e-vangelo, a partire dall'*eidos* stesso di Gesù.

Infatti, se si esce da una logica monodirezionale e paternalistica (chi sa e decide vaglia ed educa alla luce dell'esattezza dei contenuti coloro che non sanno o non sanno dire), logica davvero improduttiva e scompensata per le esperienze cristiane, e si va verso una logica multidirezionale e di reale

uguaglianza di dignità e diversità di luoghi e responsabilità (chi vive non è solo e si misura con tutti gli altri che vivono, con le loro premesse e promesse), allora diventa fecondo chiedersi come le “parole silenziose” di chi mantiene la memoria di parti oscurate possano arricchire il sapere e il dire dei teologi a servizio di tutto il popolo di Dio.

Qui le nostre parole si fermano, ma non le mani, i piedi, gli occhi e le orecchie, la mente, il cuore e l’immaginazione che servono per credere... perché l’esperienza religiosa possa davvero essere sempre più popolare, di tutto un popolo di Dio in cammino verso il regno.

¹ E. Montale, *Non chiederci la parola*.

² Cf. J. Moltmann (ed.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, Queriniana, Brescia 1998; F. Grosso, *Teologia e biografia: un dialogo aperto*, Messaggero, Padova 2012.

³ Cf. A. García-Rivera, *St. Martín de Porres: The “Little Stories” and the Semiotics of Culture*, Orbis Books, New York 1995.

⁴ San Martino de Porres è nato a Lima in Perù nel 1579, il padre era un nobile spagnolo, mentre la madre era un’ex schiava di origine africana. Canonizzato da Giovanni XXIII il 6 maggio 1962, dopo un iter iniziato nel 1660 e poi interrotto, Martino de Porres è considerato il primo santo di colore della Chiesa cattolica. È il patrono del Perù e della giustizia sociale. La commemorazione liturgica ricorre il 3 novembre.

⁵ Immagine della *Virgencita de Guadalupe* reinterpretata dalle donne latine contemporanee negli Usa.



⁶ È sufficiente notare l'oscillazione terminologica, sia nella letteratura socio-antropologica sia in quella teologica: religiosità popolare, pietà popolare, devozione popolare, mistica popolare ecc.

⁷ Cf. L. Maldonado, "Religiosità popolare", in AA.VV., *Concetti Fondamentali del cristianesimo*, vol. 3, Borla, Roma 1998, pp. 1097-1107.

⁸ Cf. ad esempio M.B. McGuire, *Lived religion: faith and practice in everyday life*, Oxford University Press, Oxford 2008; E. Pace, *New paradigms of popular religion*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 64/1987, pp. 7-14 (in particolare, pp. 12-13).

⁹ Cf. M. De Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina 2006, pp. 184-187.

¹⁰ Ovvio in questa categoria il debito a P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», 3/1971, pp. 295-334, e più in generale al suo pensiero.

¹¹ Cf. C. Lutter - M. Reisenleitner, *Cultural studies: un'introduzione*, a cura di M. Cometa, Bruno Mondadori, Milano 2004.

¹² Cf. *Evangelii gaudium*, 126: «Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un *luogo teologico* a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione».

¹³ Cf. A. Grillo, *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto delle interpretazioni*, Queriniana, Brescia 2007; G. Bonaccorso, *L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.