

## RELIGIOSITA' POPOLARE E CATTOLICI DEL DISSENSO

Nel panorama variegato del mondo cattolico italiano non è certo insignificante il ruolo di quei credenti che, in modo certamente superficiale e di origine chiaramente giornalistica, vengono definiti « cattolici del dissenso ». Si tratta di una componente della Comunità cristiana decisamente esigua dal punto di vista numerico ma molto presente negli ambienti culturalmente più avanzati e negli strati operai più coscientizzati. Ne fanno parte credenti, per lo più inseriti in varie forme di comunità di base e in gruppi di impegno politico, che ritengono che l'essere cristiani oggi debba tradursi in una prassi ecclesiale espressamente alternativa al cristianesimo tradizionale. E' una realtà che, a partire dalle prime esperienze legate a vicende e personaggi abbastanza noti (l'Isolotto di don Manzi, la Comunità di San Paolo con Dom Franzoni, i cattolici del no al tempo del referendum sul divorzio) ha subito maturazioni anche profonde ed ha assunto connotati e strutture organizzative ormai stabili e precise.

Proprio questo settore del cristianesimo italiano costituisce l'oggetto della nostra ricerca che ha preso in esame, con una opzione necessariamente riduttiva, solo le esperienze più capillarmente diffuse ed organizzate (le comunità di base che fanno capo al collegamento nazionale, circa 300 in tutta Italia, e il movimento dei Cristiani per il Socialismo presente pressochè in ogni provincia) utilizzando quanto da esse è stato prodotto in occasioni ufficiali (Convegni, Congressi, Seminari) e quanto è stato pubblicato su riviste e periodici che ad esse fanno riferimento, soprattutto sul settimanale Com-Nuovi Tempi, unico a diffusione nazionale, che costituisce uno strumento indispensabile per una informazione aggiornata relativa all'ambito studiato.

Analizzare l'atteggiamento nei confronti della religiosità tradizionale dei credenti che gravitano in quest'area culturale ci è sembrato particolarmente stimolante, anche perché a nostro parere è inevitabile l'impatto con le problematiche connesse alla religiosità popolare per quanti « ritengono imprescindibile un impegno per liberare il Vangelo da tutte quelle schiavitù culturali, strutturali, liturgiche, dogmatiche che gli impediscono di essere forza di trasformazione radicale dell'umanità ».

Del resto nella storia dei « cattolici del dissenso » è costante

l'attenzione rivolta alla religiosità tradizionale, attenzione concretizzata qualche volta in iniziative ad essa finalizzate ma più spesso manifestatesi, sia pure con molte contraddizioni, nel continuo riemergere del tema all'interno del dibattito che agita il movimento.

Due linee di valutazione, spesso compresenti, risultano fin dai primi documenti esaminati: una che pone l'accento sul carattere sostanzialmente alienante della religiosità popolare, l'altra che tende invece ad individuare i valori positivi in essa presenti.

Un Convegno organizzato nel dicembre 1973 a Napoli da una associazione di preti progressisti, su « Alienazione religiosa nel contesto dell'alienazione socio-politica » si proponeva di prendere in considerazione i fenomeni della religiosità popolare negli aspetti magico-sacrali e nelle potenzialità di liberazione e arrivava alla conclusione che « tali forme rischiano di fermare la crisi in un orizzonte mitico rituale, di occultare la storicità del divenire e la coscienza della responsabilità individuale, per cui i momenti forti della vita religiosa popolare possono costituire una alienazione: cioè uno sfogo delle tensioni della propria vita, una evasione di fronte all'insicurezza e precarietà della vita quotidiana, l'attesa di una grazia e di un favore da un benefattore potente, una alienazione dalle proprie responsabilità individuali e da una storia da fare collettivamente » (1). Nei confronti di tale realtà dai connotati funzionali al permanere di una immagine di Chiesa fortemente contestata si intravedevano in quella occasione alcune piste di intervento rivolte essenzialmente ad una azione di recupero dei valori autentici della religiosità popolare. Si auspicava inoltre un profondo processo di demitizzazione degli aspetti magico-sacrali della religiosità tradizionale da realizzare non tanto attraverso una pura opera di distruzione ma, avendo presenti i motivi profondi che li muovono, con un complessivo progetto mirante a fornire delle serie alternative culturali e ad indirizzare le tensioni che si riservano alla sfera della religiosità verso una realizzazione più vera ed umana, cioè verso una assunzione collettiva di responsabilità per cambiare la propria condizione di subalternità.

Il problema veniva riproposto quasi negli stessi termini un anno dopo, sempre a Napoli, nel II° Convegno nazionale dei Cristiani per il Socialismo. La seconda commissione discutendo su « Chiesa e potere nel mezzogiorno » si chiedeva infatti « è possibile un

---

(1) « Com. », Anno II (1973), numero 68.

recupero dei valori autentici impliciti nella religiosità popolare? E a quali condizioni? » Anche in quell'ambito poi emergevano analisi articolate e diversificate. Alcuni, partendo dalla constatazione che la religiosità popolare in tutte le sue forme note è servita storicamente a tenere in soggezione le masse popolari che vi si riferivano, sostenevano che in ogni caso si tratta di una realtà « negativa perché segnata dalla dipendenza e dalla sottomissione ad uno schema in cui l'uomo si situa in un atteggiamento di difesa di fronte ad una natura antagonista » (2). Per altri invece la religiosità folklorica esprime alcuni valori positivi che vanno recuperati all'interno di un corretto impegno politico: il senso aggregante e di vera comunità, l'idea di Dio collegata a una esigenza di giustizia e di eguaglianza, la realtà della festa come momento di comunicazione, la prospettiva della speranza come propria delle lotte popolari.

Sulla stessa linea si poneva un articolo apparso su *Com-Nuovi Tempi* nell'ottobre del '75 dal titolo « La religiosità popolare non è sempre liberante » (3) in cui si ammetteva la presenza di aspetti da recuperare anche se in un'ottica per così dire totalmente secolarizzata, quali il contenuto di protesta, di ansia del nuovo come portatore di valori di non subalternità, il senso della comunità, della solidarietà degli oppressi, si riteneva però necessario indirizzare lo spirito di reazione nei confronti della chiesa ufficiale presente nella religiosità popolare ad una presa di coscienza di cosa è la religione in generale, di cosa è stato il cristianesimo ufficiale, in modo che via via si potesse fare chiarezza sulle difficoltà che attualmente trovano molti credenti per dare alla fede un volto non alienante.

E' dello stesso periodo un incontro delle comunità di base sarde a Macomer che riflettendo sulla realtà delle feste e sul loro significato perviene ad un risultato che ancora una volta mette in luce la sostanziale ambiguità della religiosità tradizionale. Nel documento conclusivo si legge: « il dono, l'ospitalità, la solidarietà, la condivisione materiale dei beni, la gioia, spesso la riconciliazione pubblica tra famiglie rivali, l'apertura verso l'esterno possono essere considerati come elementi positivi della tradizione sarda... tutto questo ha però dei limiti ben precisi nel tempo e nei contenuti. C'è qualcosa in questo tipo di religiosità che viene utilizzato in modo da giocare un ruolo sostanziale di conservazione:

---

(2) « *Com. Nuovi Tempi* », Anno I (1974), numero 7.

(3) « *Com. Nuovi Tempi* », Anno II (1975), numero 36.

l'aspetto sacrale è spesso connesso con quello magico-fatalistico, l'uguaglianza è transitoria, ideale e perciò stesso mistificatoria » (4).

Abbiamo fin qui fatto riferimento solo ad alcuni episodi dell'ampio dibattito intorno al folklore religioso intrecciatosi fra i vari settori del dissenso cattolico, è possibile tuttavia individuarne già una prima caratteristica significativa, quella di un accostamento al problema finalizzato alla elaborazione di ipotesi di un intervento nel mondo popolare volto a suscitare una presa di coscienza religiosa ma soprattutto politica. Nel documento di Macomer prima citato, ad esempio, si sostiene la necessità a proposito della religiosità tradizionale « di cogliere quegli elementi che nell'ottica del cristianesimo possono essere considerati positivi..., e soprattutto di chiedersi quali condizioni creare perché le classi subalterne diventino esse stesse soggetto di riflessione ed elaborazione » (5).

Altre volte l'accento è invece posto sull'equivocità di una religiosità mossa più che altro da interessi turistici e fruita come bene di consumo da utenti totalmente estranei alla realtà locale. In un dibattito svoltosi a Ragusa in occasione della festa patronale nel '76, partendo dalla considerazione che una autentica fede cristiana per essere tale deve essere gesto di liberazione dall'egoismo e dalla alienazione, espressione di fedeltà a Cristo come unico esempio, esperienza di unità e di confronto, veniva messo in risalto che qualsiasi festa che presenta nel suo programma i soliti momenti devozionali (voti, processioni), manifestazioni profane (complessi di musica leggera in piazza), fuochi di artificio e niente altro, può sì servire come attrattiva turistica, ma non testimonia certo nessun significato liberante nè dal punto di vista religioso nè da quello umano.

Il tentativo più organico e forse più pretenzioso di una lettura complessiva del fenomeno religiosità popolare è stato attuato con il Seminario dei Cristiani per il Socialismo a Messina nel novembre del '76. Il tema « Religione popolare nel mezzogiorno: realtà e manipolazione della dinamica culturale delle classi subalterne nel sud » (6) è stato affrontato con l'intervento di molti « addetti ai la-

---

(4) « Com. Nuovi Tempi », Anno II (1975), numero 42.

(5) « Com. Nuovi Tempi ».

(6) Gli atti del Seminario si possono leggere in **Questione meridionale Religione e classi subalterne**, a cura di F. SAIJA, Napoli 1978.

vori » esterni al movimento e con l'intenzione di suscitare una feconda integrazione tra ricerca accademica ed esperienza di base. In tale prospettiva si collocavano perciò da un lato le relazioni di Lombardi Satriani, Di Nola, Nesti, Pizzuti e degli altri cultori della materia e dall'altro gli interrogativi, i dubbi, le testimonianze e financo le provocazioni dei militanti intervenuti nel dibattito. Nei vari contributi si sono confrontate, ancora una volta, linee spesso divergenti: chi ha insistito sulla originalità e le potenzialità della religiosità delle classi subalterne. Chi invece ha tenuto ferma la prospettiva della secolarizzazione e la necessità di lottare ogni tipo di manipolazione della religiosità popolare da parte della cultura dominante. Qualche intervento, prendendo in esame i rapporti tra religione ufficiale, Chiesa e classi subordinate del Mezzogiorno, invitava a non ridurre la religiosità popolare nel sud a manifestazioni magico-sacrali dalle valenze ambigue, accreditando l'immagine di un Mezzogiorno ancora legato ad un mondo magico, ai pellegrinaggi ai più remoti santuari, dal momento che nel Sud sono riscontrabili anche segni ed esperienze di una religiosità popolare diversa, cioè fondata sulle istanze economiche sociali e politiche delle popolazioni meridionali, a livello di comunità di base, parrocchie progressiste, gruppi di credenti impegnati nelle lotte di emancipazione delle classi subalterne del Meridione. Si tratta di esperienze che presentano dinamiche di liberazione religiosa e politica insieme, nuove forme di religiosità di cui, in una prospettiva che si proponga la crescita di nuovi livelli di coscienza nelle masse popolari, bisogna verificare la diffusione, l'incidenza, la portata e l'avvenire. Da altri si è evidenziata l'ambivalenza che è presente nella religiosità popolare ove « convivono dinamiche che si legano in maniera evidente alle dinamiche dei processi di liberazione e comportamenti, gesti e rituali che rinviano ad una accettazione passiva, alla conservazione dell'assetto socio-economico dato » (7).

Si è trattato, giova ripeterlo, di un tentativo solo in parte riuscito « di affrontare un problema difficile e complesso in maniera non accademica e nello stesso tempo in modo non superficiale, ...di trovare un momento di riflessione teorica e di discussione a livello scientifico tra esperti e militanti... impegnati nel movimento » (8).

---

(7) Idem.

(8) *Questione meridionale Religione...*, p. 7.

A conferma della nostra impressione di una sintesi fra due approcci non felicemente riuscita, è possibile ricordare il lungo periodo seguito al seminario di Messina senza che il tema venisse riproposto, ma soprattutto la sostanziale mancanza di ipotesi innovative a proposito della religiosità folklorica.

Negli ultimi mesi del '78 Com Nuovi Tempi ha lanciato fra i lettori la proposta di una nuova riflessione sull'argomento. I primi interventi non sembrano tuttavia rivelare molte novità, sembra anzi notevolmente attenuata l'ipotesi delle valenze liberatorie della religiosità popolare, mentre risulta accentuato il richiamo ad una essenzialità evangelica nettamente contrapposta alle forme più usuali della espressione religiosa popolare. Si afferma a proposito di lotte popolari e religione popolare: « Questa simbiosi tra istanze politiche rivoluzionarie ed attaccamento alle antiche tradizioni religiose, sono da più parti vedute come espressione di una cultura proletaria che, non solo non deve essere soffocata, ma anzi rivalutata. Il suo valore è visto nel momento di aggregazione, di spontaneità quale segno di una vitalità collettiva oggi sempre più in via di sparizione, in una società come la nostra in cui lo sviluppo tecnologico ed industriale isola ed aliena gli individui ». Per concludere però: « La vera religiosità popolare è quella che scaturisce dal confronto con la Parola di Dio e che guida l'uomo al cambiamento della mentalità sua e della società. Non ne conosco altre, se non quella che lotta e che conduce alla giustizia, alla verità, alla libertà, nel servizio e nell'amore. Ma forse, questa religiosità, più che popolare è impopolare » (9).

Innegabile nel complesso la sensazione che per questo settore più radicale dei cattolici del dissenso l'interesse per la religiosità folklorica, al di là di iniziative dal taglio scientifico o parascientifico, si traduca soprattutto nella ricerca di strumenti di intervento tesi ad un superamento di fondo del fenomeno in esame al quale si riconoscono caratteristiche di fatto culturale ma non di fatto di fede nel Cristo rivelato dal Vangelo.

In questo contesto profondamente secolarizzato che assolutizza la distinzione-contrapposizione tra religione e fede non mancano tuttavia alcune esperienze significative di segno diverso. Si tratta di alcune comunità a prevalente composizione popolare, esclusivamente meridionali, molto radicate nel contesto locale, che

---

(9) « Com. Nuovi Tempi », Anno V (1978), numero 44.

uniscono a un netto radicalismo evangelico e ad una polemica antiistituzionale spesso violenta un profondo rispetto del patrimonio delle credenze religiose popolari. In esse è possibile rintracciare esempi di interventi in positivo a proposito della religiosità popolare, interventi che al di là del dibattito accademico o meno, possono permettere a quanti sono credenti non per un fatto esclusivamente culturale ma per una esplicita adesione di fede di uscire dalle secche di un dilemma spesso paralizzante tra accettazione acritica e rifiuto illuministico.

In quest'ottica può risultare illuminante il manifesto-invito diffuso da una di queste comunità, quella di Gioiosa Jonica in Calabria, in occasione della festa patronale. « La imminente festa di San Rocco si colloca in un periodo storico attraversato da un posente anelito di tutti i popoli a realizzare rapporti di maggior giustizia, ma anche dagli ostinati egoismi di coloro che vogliono conservare assurdi privilegi, mettendo in pericolo la sopravvivenza stessa dell'umanità. Poiché le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non faccia vibrare il loro cuore, i festeggiamenti di un nostro fratello, San Rocco, che ha dedicato la sua vita per i sofferenti, possano essere testimonianza della nostra solidarietà alla causa di tutti gli oppressi e manifestazione della nostra speranza nella vittoria finale dell'amore e della giustizia ».

L'esistenza qui sopra documentata di questo recupero di manifestazioni della religiosità popolare in una chiave che esula dall'usuale contesto magico-sacrale mi sembra posso indicare tutto un nuovo filone di ricerche da condursi sul campo, comunità per comunità, che può consentire una conoscenza più approfondita e concreta della prassi ecclesiale dei « cattolici del dissenso ».

**Giuseppe Lipari**

## RELIGIONE POPOLARE E COMUNITA' DIVERGENTI

Nel novero degli incontri organizzati dalla Federazione Italiana Tradizioni popolari di Trapani, il tema da noi dibattuto costituisce, senza dubbio, un ritorno; un ritorno, ma, anche, una rinnovata riflessione su un argomento che già è stato oggetto della nostra attenzione nel corso del Seminario tenutosi a Trapani nel 1976 (1).

Una nuova riflessione, dicevamo; ma, ci sia consentito sottolineare, come essa sia in aderenza con il programma/impegno di questi nostri periodici incontri, che tendono, non solo ad una progressiva chiarificazione dei temi nel senso della specificità, ma, fatto ancor più rilevante, vogliono allargare sempre più la **recensio** dei fatti folklorici presenti, oltre che in area trapanese, sull'intero scenario culturale popolare siciliano. In questo senso si spiega la nostra proposta di riprendere l'analisi, relativa alle nuove forme di religiosità popolare esistenti in Sicilia, nella già prospettata ottica di una scissione tra religione ufficiale, religione tradizionale, religione popolare; come si spiega il nostro tentativo di meglio profilare la qualità religiosa popolare delle comunità divergenti, la cui varia presenza, in posizione alternativa rispetto alle altre forme di religiosità, anche quelle più tradizionalmente popolari, non può più essere misconosciuta, perché riprova di quell'invenzione/trasformazione che rigenera i portati culturali di determinate classi, nel loro rispondere alle intrinseche attese ed esigenze di compensazione degli squilibri socio-economici e culturali che tuttora le investono (2).

In effetti la scissione in due dei termini: religione popolare e religione tradizionale, può apparire inusitata; ma è l'unica — a nostro avviso — in grado di recuperare, qualitativamente come fenomeni religiosi popolari, sia i movimenti del dissenso, centrifughi, a carattere comunitario, presenti all'interno dello stesso Cattolice-

---

(1) A. AMITRANO SAVARESE, **Connessioni dinamiche tra religione ufficiale religione tradizionale e religione popolare**, Trapani 1977, pp. 55-64.

(2) « I fatti religiosi subalterni vengono letti come espressione dell'universo ideologico del mondo popolare, anzi, servono, a loro volta, ad esplicitarlo, e lo esplicitano come mondo di bisogni, in gran parte, insoddisfatti sicché la insoddisfazione si veicola fino al piano religioso ». Così: A. RIGOLI, **Gli studi italiani di antropologia religiosa e una proposta di metodo**, Trapani 1979, p. 6.

simo ufficiale; sia i movimenti devianti, quest'ultimi di matrice, in massima parte, protestante.

Nè del resto la nostra ipotesi è improbabile: essa matura, in pratica, sul bel noto iato esistente tra cultura tradizionale e cultura popolare, dal momento che quest'ultima, nella sua più moderna accezione di cultura delle classi subalterne, supera la ipostatizzazione del « popolare » come categoria formale, ed estende l'indagine oltre agli aspetti arcaizzanti (quelli cioè che si rinnovano per elaborazione), anche a quegli impulsi innovativi e a quelle varie manifestazioni anticonformiste ed antiistituzionali che si propongono quali caratteri specifici della cultura subalterna nel suo essere, per posizione, avversa alla cultura ufficiale (3).

Problema diviene, semmai, stabilire in che modo la **questio** della religione popolare — canale prediletto per esprimere le esigenze di protezione storica e metastorica propria di quei ceti cui lo **status** di vassallaggio economico e la condizione marginale costringono, tuttora, ad una compensazione, sul piano rituale, del male naturale e sociale — si cementa a quello dei nuovi modelli di religiosità popolare.

Punto di partenza è individuare, in ottica gramsciana, la religione come contrassegno culturale e considerarla, quindi, indice termometrico per evidenziare le opposizioni tra ceti dominati e ceti dominatori (4). « La nozione di religione popolare — scrive in proposito Vittorio Lanternari — lungi dalle suggestioni romanticheggianti — con le quali fu inteso il termine popolare da folkloristi o studiosi di letteratura e arte fino a pochi decenni or sono, assume, per noi, una precisa connotazione gramsciana. Come tale la nozione di religione (e di cultura) popolare assume senso nella misura in cui le si oppone la nozione antagonista di religione (e cultura) ufficiale: tra due forme dandosi un'apposizione tutt'altro che nominale. Infatti religione (e cultura) popolare, religione (e cultura) ufficiale corrispondono — come Antonio Gramsci ci ha ben illustrato — a mondi sociali ben definiti e contrapposti sul piano dei rapporti socio-economici, e, quindi, culturali e psicologici: corri-

---

(3) In proposito cfr. V. LANTERNARI, **La religione popolare e il dilemma della scienza demologica** in AA.VV. « Demologia e Folklore. Studi in memoria di G. Cocchiara », Palermo 1974, pp. 53 ss.

(4) In questo assunto è la lezione di A. GRAMSCI, **Osservazioni sul folklore**, in « Letteratura e vita nazionale », Torino 1953, pp. 215-221.

spondono ossia ad un mondo sociale subalterno opposto ad un mondo sociale egemonico » (5).

In passato tale opposizione, circoscritta alle categorie di stratificazione sociale « contadinato », « borghesia », « cafoni » e « padroni » (la gerarchia è socio-economica e articolata sulla base di un modello strutturale tipicamente rurale), si veicolava, essenzialmente, nei termini di una resistenza di tipo implicito e meccanicistico, proprio quella che noi intendiamo espressa dalla religione tradizionale arcaizzante, paganeggiante e magica. Oggi, nell'odierno mutamento antropologico, segnato dall'urto fra due differenti modelli esistenziali, tradizionale il primo, industriale consumistico il secondo — se non proprio dal tramonto della cultura contadina —, la religione popolare trova nuove espressioni per veicolare i nuovi temi e i nuovi motivi esemplificativi del distacco politico-sociale con la cultura ufficiale. Temi e motivi che maturano « dal di dentro » di una cultura subalterna peculiarmente antiegemone, e, quindi, anche polimorfica e trans-classista (6). In pratica, mutate, in seguito agli evidenti cambiamenti di tipo strutturale, le condizioni di tipo strutturale, le condizioni di disagio, di precarietà dei ceti e dei gruppi subalterni, sono mutate anche le espressioni religiose che tale disagio e precarietà veicolano. Da qui la distanza della religione tradizionale dalla religione popolare di tipo innovativo, nonché l'assiomatizzazione di quest'ultima ai movimenti religiosi divergenti. Essi, infatti, nel loro esistere sanzionando l'inequivocabile diritto alla non emarginazione e denunciando il malessere di una società che crea meccanismi di precarietà e di sfruttamento, danno prova di essere indici culturali consapevolmente alternativi, e di rispondere alle valenze intrinseche di una religione di popolo attraverso cui non solo si tenta di raggiungere una sicurezza biologica e cosmologica — non a caso il rapporto con la divinità è ricercato dai singoli e dal gruppo in senso dominatorio per raggiungere scopi pratici —, (7) ma si esprime, anche, — ribaltan-

---

(5) V. LANTERNARI, **Religioni primitive e religione popolare**, Roma 1975, pp. 8-9.

(6) Il « popolare » non è categoria socio-economica-culturale omogenea. Anche in contesto subalterno esiste una diversificazione sociale che si traduce in una diversificazione culturale. Su questo tipo di stratificazione socio-culturale si veda, ad esempio, R. BRIENZA, **Contadini pastori e intellettuali nel mezzogiorno**, Napoli 1979.

interessante leggere lo scritto di G. ZANGHI (a cura di), **Relazione di significative inchieste sul comportamento religioso ed ateizzante degli italiani**, in AA.VV. « Dove va la religione in Italia? » Roma 1971, pp. ss.

(7) Sulle varie forme del comportamento religioso, presenti, oggi, in Italia, è

dovi il proprio specifico conflittuale antiegemone — una radicale critica agli ordinamenti politici e sociali (8).

E' inutile sottolineare che un simile approccio, oltre ad essere sostanzialmente laico, è tecnicamente antropologico: è infatti proprio sulla scia di questa interpretazione che vuole la religione come fatto sociale (9) e, pertanto, chiave per risolvere — per dirla con De Martino — più i problemi « dell'al di qua che quelli dell'al di là » che è emersa la qualità religiosa dei movimenti divergenti.

Ma può bastare una interpretazione scientifica a connotare il vero (10)?

Se consideriamo che i movimenti religiosi si distanziano sia dal conformismo ufficiale che da quello tradizionale, per dare vita a nuove forme di tipo salvifico, permane il problema di verificare fino a che punto quest'ultime possono essere identificate come « forme religiose » **stricte sensu** (11).

L'obiezione più comune è che gli stessi, essendo fuori dalla organizzazione Chiesa, privi del controllo della gerarchia ecclesiale, contrari ai suoi modelli culturali, non possono definirsi come fenomeni religiosi (12). In questo caso la loro dequalificazione è chiaramente etnocentrica, nel senso che sul giudizio grava, come unica discriminante, il proprio « essere religioso », la propria « ve-

---

(8) V. LANTERNARI, **Il dissenso antiistituzionale: dalla religione alla politica**, in « Antropologia e imperialismo », Torino 1974, pp. 119 ss.

(9) Tra i primi studiosi, a cogliere un nesso tra la religione e la causalità sociale fu E. DURKHEIM. Di questo studioso vedi **Le forme elementari della vita religiosa**, Milano 1963; ma, anche, l'altro volume, **Le regole del metodo sociologico**, Milano 1963.

(10) Ha scritto M. WEBER: « Ogni richiesta di redenzione è espressione di uno stato di bisogno e la pressione sociale o economica non è affatto l'esclusiva sorgente del suo costituirsi, anche se, naturalmente è tra le più importanti. **Economia e Società**, Milano 1961, Vol. 1, p. 492.

(11) Le situazioni di disagio sociale hanno, spesso, dato origine a movimenti guidati da capi carismatici con la promessa di una redenzione terrena e ultra terrena per gli oppressi. Alcuni sono di carattere più spiccatamente politico, altri più specificatamente religiosi. Un'ampia **recensio** di questi movimenti, presenti un po' dovunque nel mondo, è in G. GUARIGLIA, **Prophetismus und heilserwartunge-bewegungen als volkerkudliches und religionsgeschichtliches problem**, Horn-Wien 1959; ed anche in V. LANTERNARI, **Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi**, Milano 1959.

(12) In genere la posizione dell'istituzione Chiesa rispetto ai movimenti religiosi è di mutua indifferenza se non di aperta conflittualità. Un'ampia documentazione sulla natura di questi rapporti è in P. WARNIER, **Il fenomeno delle comunità di base**, Milano 1973, pp. 32 ss. Del resto, noi stessi abbiamo avuto il possibile metro della posizione della chiesa da alcuni colloqui con diversi parroci che, sul loro terreno giurisdizionale, hanno visto nascere di questi movimenti.

rità di fede », l'esclusivismo dei propri modelli culturali, mai sottoposti a verifica, e, quindi, mai relativizzati, anzi presentati come definitivi e universali.

Come deterrente agisce, in pratica, il mancato inserimento nelle ufficiali e collaudate strutture ecclesiastiche: sfuggire ad una organizzazione territoriale distinta per parrocchia e diocesi, ad una organizzazione verticale, non rispettare le regole codificate, mette in opera un meccanico aut aut. Mentre, in contrasto con tale rigidità, i movimenti vogliono qualificarsi come gruppi di ricerca e di rinnovamento all'interno di un'etica peculiarmente cristiana (13).

C'è allora da chiedersi perché la Chiesa, che non ha mai espunto, davvero, la **diversità religiosa** della religione tradizionale, nel suo « credere per » e nel suo instaurare un rapporto con la divinità a fini meramente strumentali, (14) nega, invece, il concetto di una ulteriore nuova dimensione del rapporto col trascendente, sia metafisico, sia psicologico, tanto più che non è utilizzato a fini utilitaristici e contingenti. La risposta è che, in effetti, la religione tradizionale risulta essere più controllabile. « Le superstizioni », le vane osservanze sono state la materia su cui la chiesa ha potuto far gravare il suo linguaggio. Ponendosi come intermediaria, essa ha formalizzato alcune delle espressioni alternative dei cosiddetti subalterni, le ha permeate di sé, e, quindi, ha mitigato quelle valenze compensative che la qualificano (15). Valenze che, pur permanendo le stesse, nei movimenti ottengono, invece, esiti polemicici. Inoltre è noto come le parrocchie — perpetuando il mito di una comunità rurale/patriarcale —, assumino un valore « difensivistico » (16); quindi si spiega come i movimenti religiosi, informali, provvisori e fluttuanti, autogestiti e contestativi della società stabilita, non possano, in tali ambienti, essere assunti come religiosi. Laddove — e questa valga come proposta — forse è auspicabile che, per la più completa comprensione della società/cultura nel suo **continuum unicum**, le istituzioni, che di questa sono la parte

---

(13) Le comunità di base, ad esempio, si configurano come dei veri e propri « gruppi di chiesa ». Cfr. P. WARNIER, cit. pp. 17 ss. ma vedi, anche, D. BARBE', **Domani, le comunità di base**, Milano 1971.

(14) Sulle **diversità** della religione popolare/tradizionale, cfr. A. AMITRANO SAVARESE, Prefazione a G. PITRE', **Feste Patronali in Sicilia**, Palermo 1979, e, certamente, la bibliografia ivi citata.

(15) Cfr. A. ROSSI, **Le feste dei poveri**, Bari 1969.

(16) G. DELLA PERGOLA, **La Conflittualità urbana. Saggi di sociologia critica**, Milano 1977, pp. 82 ss.

articolante, rapportino a sè non soltanto il tradizionalizzato/formalizzato, ma, anche, il non formalizzato o l'ancora non tradizionalizzato, in un processo dialettico di proficuo scambio e in un'ottica di comune miglioramento <sup>(17)</sup>.

Proprio in quest'ultimo senso ci si consenta di sottolineare alcuni elementi, costanti e comuni, che abbiamo racchiuso nel binomio religione tradizionale/religione popolare, e che, pertanto, rendono questi movimenti quasi predisposti al dialogo. Tali elementi sono:

- 1) La religione è fenomeno sociale; essa cioè è un complesso di fatti presenti nei gruppi umani. Questi gruppi sono caratterizzati da un tipo di « comportamento religioso » e con ciò si intende che ci sono comportamenti comuni ai membri di tali gruppi.
- 2) Caratteristica del comportamento religioso è l'uso di un particolare discorso religioso.
- 3) Ogni discorso religioso contiene un nucleo vitale che ne costituisce « il credo ».
- 4) L'accettazione del « credo » assume un carattere identificante <sup>(18)</sup>.

Orbene, analizzando il « vissuto » dei movimenti (abbiamo avuto colloqui con gli appartenenti a molti dei gruppi in esame), ci si è resi conto della effettiva presenza di questi elementi e della loro articolazione, tale da formulare l'ipotesi di trovarci al cospetto di fenomeni tipologicamente religiosi. Ai fini dell'analisi sono risultati determinanti i seguenti caratteri comuni un po' a tutti i gruppi:

- a) Un'affinità che nasce dalla comune condizione marginale.
- b) L'esistenza di un « contratto di partenza » per la scelta dei propri compagni.
- c) La messa in discussione della proprietà privata e, per converso, l'accento posto sulla condivisione.
- d) Una nuova divisione del potere.
- e) Il desiderio di favorire l'espressione, la creatività e la responsabilità di tutti e di ciascuno.

---

(17) Che le testimonianze non tradizionalizzate/non formalizzate del contesto subalterno possano contribuire alla più corretta assunzione dei fenomeni anche a livello ufficiale, il tutto per la più completa comprensione della società/cultura nella sua sequenza di passato-presente-futuro, è tra i più importanti assunti di un recente volume di A. RIGOLI. Cfr., in proposito, **Magia e Etnostoria**, Torino 1978, pp. 122 ss.

(18) Sono questi, in effetti, dei tratti comuni presenti in ogni religione. Cfr. J. M. BOCHENSKI, **La logica della religione**, Roma 1977, pp. 17-18.

- f) Un atteggiamento di rottura e di contestazione verso la società ufficiale.
- g) Una forte adesione al programma della propria cellula.

Quali allora le linee di questa nuova religione marcatamente sociale? Ricaviamole dal narrato di uno solo di questi gruppi, scelto come exemplum: <sup>(19)</sup> formato da « operai, disoccupati, padri di famiglia, casalinghe », gli adepti si collocano nella comunità in un rapporto di reciprocità e di stretta collaborazione. I loro comportamenti, sulla base di una identificazione essenzialmente socio-economica, risultano essere omogenei. Un nuovo dialogo fedele-Dio, basato su un rapporto interattivo e dinamico che toglie il fedele da una posizione di passività e di immobilismo rinunciatario, caratterizza il discorso religioso. Un brano del Vangelo, il racconto di una propria esperienza di vita, divisa con gli altri, rappresentano la parte più vitale e proficua dell'assemblea.

Il gruppo affonda le proprie radici nel « vissuto ». Bandita la contemplazione astratta, preghiera è considerata l'azione incisiva che si svolge nei « settori della miseria »; il che rivela un modo di concepire l'esistenza cristiana come condivisione della condizione umana, soprattutto quella dei poveri e degli emarginati. Nuovo credo è la politica intesa come impegno umano fondamentale: non solo si deve intendere ogni essere umano come un fratello, e come tale trattarlo, ma si deve garantire la difesa della persona, la solidarietà con gli oppressi, la lotta contro l'ingiustizia. Nella dimensione del movimento, portato segnatamente religioso è quello di « credere » in una possibile generale trasformazione della società secondo il modello dell'autogestione partendo dal quartiere.

Nell'odierna società, se è vero come è vero che il destino collettivo sembra orientato da una corsa cieca essenzialmente individuale alla produzione e al consumo — diremo « all'al di qua » — allora, il movimento può rappresentare un antidoto; ed aderirvi può, davvero, significare dar vita ad una nuova fede, fede di popolo, da sentire essenzialmente come propria.

**Annamaria Amitrano Savarese**

---

(19) La « Comunità di Corso Calatafimi », Via Grisanti, 19 - Palermo.