

La religione popolare tra storia e scienze sociali: un dialogo tra sordi?

GIUSEPPE MARIA VISCARDI

Premessa

In occasione del convegno *Gabriele De Rosa e Roma*, svoltosi l'8 aprile 2011, presso l'Istituto Luigi Sturzo di via delle Coppelle a Roma¹, prendendo spunto da alcuni passaggi della mia relazione consacrata ai rapporti tra De Rosa e le Edizioni di Storia e Letteratura², nei quali parlavo della religione popolare, del vissuto religioso, della storia della pietà e della storia del sentimento religioso, Sofia Boesch Gajano, specialista della storia della santità e del culto dei santi, lanciò l'idea – che era anche una sfida – di organizzare un convegno sul tema della religione popolare da dedicare a De Rosa, per rendere omaggio allo studioso italiano che, scrivendo la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno, ma anche del Veneto e, per certi aspetti, del Lazio, aveva individuato proprio nella religione popolare il filo rosso che univa regioni così distanti geograficamente, ma, nello stesso tempo, così vicine spiritualmente, ossia dal punto di vista della sensibilità religiosa. Al convegno di Roma, era presente anche Michel Vovelle, noto studioso dell'argomento³, il quale si disse d'accordo sulla proposta.

Questo seminario vuole essere propedeutico al simposio al quale pensava Boesch Gajano e non un mero surrogato. Si terrà il maxi-convegno in onore di De Rosa? Ai posteri l'ardua sentenza, ma intanto sono già trascorsi alcuni anni. Noi, come Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, abbiamo, per così dire, raccolto il guanto di sfida e siamo, se non orgogliosi, soddisfatti di essere riusciti, con le poche risorse economiche di cui abbiamo potuto disporre, a realizzare questo colloquio, che è e vuole restare un primo passo (i miei colleghi più acculturati direbbero il primo *step*). Meglio di niente. E lasciatemi dire che, come lucano, mi fa molto piacere che questo incontro di studio si tenga in Basilicata, una regione che, con il Cilento

¹ Per gli atti si veda *Gabriele De Rosa. Un intellettuale del '900*, a cura di Francesco Malgeri, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2017.

² GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Gabriele De Rosa e le Edizioni di Storia e Letteratura*, in *Gabriele De Rosa. Un intellettuale del '900*, pp. 25-54. Il saggio è apparso in anteprima in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLI (2013), n. 84, pp. 7-34.

³ Michel Vovelle, di formazione marxista, specialista della Rivoluzione francese, titolare della cattedra di Storia della Rivoluzione francese alla Sorbona, dove ha sostituito un'autorità come Albert Soboul, si è dedicato allo studio delle mentalità, specialmente di quella rivoluzionaria, delle ideologie, della cristianizzazione e della festa. Con Gabriele De Rosa ha avuto una frequentazione assidua, essendo stato invitato più volte a tavole rotonde, seminari e convegni, organizzati dall'Istituto per le Ricerche di storia sociale e di storia religiosa di Vicenza e dal Centro studi per la storia del Mezzogiorno di Potenza, diretti da De Rosa. Ha collaborato assiduamente con la rivista «Ricerche di storia sociale e religiosa», fondata sempre da De Rosa nel 1972. Michel Vovelle ha, tra l'altro, vergato la prefazione del volume di GABRIELE DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, vol. I: MICHEL VOVELLE, *Les voies nouvelles que Gabriele De Rosa a su frayer*, ivi, pp. XXV-XXXII. Ma si vedano anche ID., *La «via italiana» della storia religiosa*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», X (1981), n. 19-20, pp. 353-358; ID., *Storia delle mentalità. Storia delle resistenze ovvero le catene di lunga durata*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XII (1983), n. 23, pp. 5-26. Cfr. infine nota 56.

– come ha dimostrato il nostro amico e collega Francesco Volpe nel suo bel volume *Lineamenti di storia della storiografia cilentana*⁴ – è sicuramente stata privilegiata dalle ricerche derosiane⁵.

Don Giuseppe De Luca e la storia della pietà

Ma questa è anche la terra che ha dato i natali a don Giuseppe De Luca⁶, il cui nome è indissolubilmente legato alla parola *pietà* e al progetto ambizioso di scriverne la storia. L'idea di «fare la storia di quanto e come gli italiani hanno amato Gesù, a dispetto di quel che se ne pensa e dice negli ambienti laici e ostili» – come scrive alla sorella Nuccia⁷ il 13 gennaio 1934⁸ – ha permeato di sé tutta la vita di De Luca, del sacerdote come dello studioso, della sua missione quotidiana come della produzione scientifica, il che si può facilmente inferire scorrendo le pagine appassionate e non convenzionali, tantomeno banali, del ricchissimo epistolario che il “prete romano” di Basilicata scambiò con uomini di cultura di diversa estrazione, intellettuali laici e sacerdoti, credenti e atei, convinto com'era della necessità di spingersi, per portare la sua testimonianza rispettosa, *in partibus infidelium*, ma anche di esplorare la pietà, ossia la presenza di Dio, perfino nel miscredente, nell'agnostico, nell'ateo professo, che, magari alla maniera provocatoria e ‘blasfema’, anzi empia, di Luís Buñuel, può ripetere: «Sono ateo, per grazia di Dio». In effetti, De Luca vuole scovare la pietà anche là dove non sembrerebbero esservi tracce, perfino, appunto, nell'empietà. Il 4 giugno 1952, don Giuseppe scrive a Palmiro Togliatti, il *leader* del Pci: «Le mando quel che è il mio biglietto da visita: l'introduzione all'Archivio. Ricorda che all'E. V. augurai un archivio, non certo della Pietà (ma avete anche voi la vostra, e io lo dico chiaro là dentro), ma della redenzione sociale?»⁹.

Scorrendo le pagine dell'*Introduzione alla storia della pietà*, incontriamo Nina Krupskaja, ossia Nadežda Kostantinóvna, sì proprio lei, la moglie di Vladimir Il'ic Ul'janov, ossia Lenin. De Luca sta parlando delle laudi, accenna a Jacopone da Todi, ma poi, passando di palo in frasca – come usa dire dalle nostre parti – scrive: «Dalle laudi saltando a un testo profanissimo, i ricordi su Lenin della Krupskaja [...] chi non vi scorge, soprattutto nelle prime decine di pagine, non marxismo, non storia, non poesia, ma reale ‘pietas’, cioè e purtroppo quell'ultima estremità a cui gli uomini sono giunti, di voler compiere il volere di Dio, partendo, per odio ai preti, nientemeno dal negare Iddio, e far

⁴ FRANCESCO VOLPE, *Lineamenti di storia della storiografia cilentana*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2014.

⁵ Per taluni aspetti, cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Gabriele De Rosa e la Lucania*, in *Tra res e imago. In memoria di Augusto Placanica*, a cura di Mirella Mafri - Maria Rosaria Pelizzari, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2007, vol. II, pp. 635-645.

⁶ Si veda GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La Lucania di don Giuseppe De Luca*, in *Scritti in memoria di Pietro Ebner*, a cura di Diomede Ivone - Francesco Volpe, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, pp. 91-104.

⁷ Maddalena (Nuccia) De Luca (Sasso di Castalda, Potenza, 21 marzo 1916 - Roma, 30 ottobre, 2007) era l'ultima delle sorelle di don Giuseppe. Cfr. RINO AVESANI, *Ricordo di Maddalena De Luca, zia Nuccia*, in «Rassegna storica lucana», XXIX (2009), n. 49-50, pp. 249-253; ripubblicato in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLI (2012), n. 81, pp. 255-258; ora anche in ID., *Per doverosa memoria. Campana, Battelli, Billanovich, Kristeller e altri amici*, Macerata, EUM, 2015, pp. 157-161.

⁸ GIUSEPPE DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà. I Archivio italiano per la storia della pietà. II Scrittori di religione del Trecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962, p. VIII, nota 1.

⁹ PALMIRO TOGLIATTI, *La guerra di posizione in Italia. Epistolario 1944-1964*, a cura di Gianluca Fiocco - Maria Luisa Righi, Torino, Einaudi, 2014, p. 178.

trionfare l'amore a colpi di odio?»¹⁰. E più avanti specifica: «È la santità senza Dio, con la perfezione senza morale; senza il Dio dei preti, dicono, senza la morale dei borghesi»¹¹.

Ora, senza scendere nei particolari – che pure sono, lo riconosco, importanti –, mi limito a osservare che l'intento di De Luca è quello di leggere la storia, tutta la storia, *sub specie pietatis*, visto e considerato che anche l'empietà o presenza odiata di Dio, «poiché *contrariorum eadem est ratio*, cade in tutto rigore nell'ambito di studio di quest'Archivio»¹².

In effetti, pietà ed empietà, amore e odio, carità e indifferenza o disprezzo, solidarietà ed egoismo fanno parte dell'uomo, della sua esistenza e della sua storia. Il riferimento a De Luca e alla sua *Introduzione*, che è una sorta di *discours de la méthode*, è doveroso non certo perché stiamo soggiacendo a una perniciosa forma di familismo non amorale, ma addirittura immorale – sono noti a molti, amici e colleghi, i miei rapporti di parentela con De Luca¹³ –, piuttosto perché le intuizioni e le suggestioni deluchiane, al loro apparire, non furono immediatamente comprese e analizzate, come riconosce Delio Cantimori¹⁴. Nel prendere in esame l'opera di Alberto Tenenti *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*¹⁵, pubblicata nel 1957, lo storico degli eretici cinquecenteschi, dopo aver svelato che essa si ispira alla lezione di Lucien Febvre, sottolinea che è «la storia di quella vita di sentimenti e di affetti, di sensibilità religiosa e morale elementare, che è pure una parte importante del fenomeno religioso, se lo si vuole intendere storicamente; storia della 'pietà', se si vuole, come ha detto così felicemente e finemente uno studioso cattolico in un suo scritto che non è stato abbastanza discusso, forse perché non tenuto nelle forme sistematiche e metodologiche correnti in sede universitaria»¹⁶.

Ovviamente, lo studioso cattolico è De Luca e lo scritto che non è stato abbastanza discusso è proprio l'*Introduzione* al volume I dell'«Archivio italiano per la storia della pietà», che è del 1951¹⁷.

Anche se gli studenti non le amano –uso un eufemismo, per non dire che le odiano–, noi sappiamo che le date sono importanti, se è vero – com'è vero – che la cronologia e la geografia sono gli occhi della storia. Si dà il caso che De Luca abbia coltivato, ancora giovinetto, il sogno di scrivere la storia della pietà. In una lettera a Giovanni Papini del 30 agosto 1928, confessa: «Da ragazzo ho portato in cuore quell'idea, ma da ragazzo non

¹⁰ DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, cit., p. 12.

¹¹ Ivi, p. 13.

¹² Ivi, p. 8.

¹³ La mamma di don Giuseppe, Raffaella (con una sola 'l') Viscardi, era sorella di mio nonno paterno Rocco. Morta la mamma di febbre puerperale, il piccolo Peppino – come veniva chiamato affettuosamente dai familiari – fu allevato dalla zia Maria Antonia Scelzo, moglie di Rocco Viscardi. Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Don Giuseppe De Luca tra storia della pietà e cronaca familiare (1898-1962)*, in «Rassegna storica lucana», VII (1987), n. 6, pp. 54-63.

¹⁴ Sui rapporti tra lo storico romagnolo e il sacerdote lucano cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Tra storia dell'eresia e storia della pietà: Delio Cantimori e don Giuseppe De Luca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXVII (2008), n. 73, pp. 157-192, ora anche nel volume *Delio Cantimori e la cultura politica del Novecento*, a cura di Eugenio Di Rienzo - Francesco Perfetti, Firenze, Le Lettere, 2009, pp. 41-77. Le citazioni saranno fatte a partire dal saggio ospitato nella rivista RSSR.

¹⁵ ALBERTO TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Einaudi, 1957.

¹⁶ DELIO CANTIMORI, *Osservazioni metodologiche*, in ID., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 428.

¹⁷ Cfr. VISCARDI, *Tra storia dell'eresia e storia della pietà: Delio Cantimori e don Giuseppe De Luca*, cit., pp. 165-166.

le sono mai stato fedele»¹⁸. Comprendiamo così che la pubblicazione dell'«Archivio» non è avvenuta *ex abrupto*, in quanto ha avuto una lunga, lunghissima gestazione. De Luca ha, dunque, il merito di aver teorizzato e fondato una “scienza nuova” – la storia della pietà – in un’epoca nella quale questo tipo di ricerca non era certo di moda. E, pur essendo originale il suo concetto di pietà – che, è bene rilevarlo, raramente si coniuga con l’aggettivo ‘popolare’¹⁹ –, la sua lezione si è riverberata, oserei dire inevitabilmente, non solo sulla storia della sensibilità religiosa – come ha rilevato Cantimori, che ho citato in precedenza –, ma anche sulla storia religiosa e della vita religiosa. Inoltre, De Rosa ricorda di aver imparato da don Giuseppe che la storia della Chiesa non può essere ridotta alla storia delle strutture giuridiche, né identificata con la storia dei rapporti fra Stato e Chiesa, dei conflitti giurisdizionali, del Papato, del temporalismo e della Questione romana, e neppure con la storia delle dispute teologiche, ancorché importanti²⁰. Di tutte queste cose, un tempo in voga, De Rosa, nella *Premessa* al volume *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, parla come di cose superate, che appartengono al passato e, perciò, sono state definitivamente archiviate: «Siamo oramai passati da tempo dalle storie dove i fatti religiosi erano sostanzialmente rappresentati dall’estenuante confronto fra Santa sede e Vice Regno e Regno, fra Nunzi e Cappellano Maggiore, fra Vescovi e Real giurisdizione»²¹.

Forse non è superfluo ricordare che proprio Cantimori e De Luca hanno contribuito in maniera decisiva a far conoscere in Italia «la rivoluzione storiografica» delle «Annales», come la definisce lo storico inglese Peter Burke²².

Il Mezzogiorno tra pietà e magia

Poco prima che uscisse l'«Archivio» di De Luca, era stato pubblicato, a metà degli anni Quaranta, *Cristo si è fermato a Eboli*²³, che svelò ai più un mondo sconosciuto, quello contadino, del quale Carlo Levi parla con accenti lirici. Sull’abbrivo del successo arriso al romanzo dello scrittore torinese, molti sociologi, antropologi ed etnologi, negli anni Cinquanta, si portano nel Mezzogiorno e specialmente in Basilicata per studiare la «civiltà contadina», caratterizzata – secondo Levi – da una religiosità pagana, precristiana e prelogica²⁴. Tra gli studiosi più eminenti che hanno compiuto spedizioni in Lucania, va

¹⁸ DON GIUSEPPE DE LUCA-GIOVANNI PAPINI, *Carteggio: 1922-1929*, a cura di Mario Picchi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, vol. I, p. 199. La lettera è contrassegnata dal n. 117.

¹⁹ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Don Giuseppe De Luca e Gabriele De Rosa. Pietà e religione popolare*, relazione presentata all’incontro seminariale *Gabriele De Rosa. Gli studi e le ricerche sulla Basilicata e sul Mezzogiorno* (Potenza, 25 e 26 febbraio 2011), organizzato dall’Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell’area mediterranea presso la Sala B del Consiglio regionale di Basilicata. Il testo sarà pubblicato prossimamente negli atti.

²⁰ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Dalla storia della pietà alla storia sociale e religiosa: l’itinerario culturale di Gabriele De Rosa*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXVI (2007), n. 72, pp. 195-225.

²¹ GABRIELE DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. V.

²² PETER BURKE, *The French Historical revolution. The «Annales» School, 1929-89*, Cambridge-Oxford, Polity Press and Basil Blackwell Ltd, 1990; trad. it. *Una rivoluzione storiografica francese. La scuola delle «Annales» 1929-1989*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

²³ CARLO LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1945.

²⁴ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Il Mezzogiorno fra identità e pregiudizio*, in ID., *Tra Europa e “Indie di quaggiù”. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Premessa di Gabriele De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 1-30, in particolare pp. 14-19.

ricordato certamente Ernesto de Martino²⁵, del quale, alla fine degli anni Cinquanta, viene stampato il volume più significativo ed emblematico, dove, fin dal titolo, *Sud e magia*²⁶, il destino del Mezzogiorno appare inestricabilmente e indissolubilmente legato a quello della magia. Come ho avuto modo di scrivere in altra circostanza²⁷, nel corso del tempo la ‘e’ congiunzione ha subito una sorta di metamorfosi ed è diventata copula – ‘è’ –, con la conseguenza che il Sud – tutto il Sud – è stato identificato *hic et nunc, sic et simpliciter* con la magia: da *Sud e magia* a *Sud è magia* il passo è stato breve. Insomma, il titolo dell’opera di de Martino suggeriva un legame, che ai più è parsa un’identità, una coincidenza, e così, forse *volente auctore*²⁸, il binomio (Sud e magia) è diventato un’equazione (Sud = magia)²⁹. Il cattolicesimo popolare lucano, secondo l’etnoantropologo napoletano, si caratterizza per il suo sincretismo magico-religioso³⁰.

L’epoca d’oro della religione popolare: gli anni Settanta

Benché le fondamentali ricerche di Ernesto de Martino siano state pubblicate tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio dei Sessanta – da non dimenticare *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* del 1961³¹, opera consacrata al tarantismo salentino, che in questi ultimi tempi sta conoscendo un *revival* almeno sul piano del linguaggio musicale con la manifestazione *La notte della taranta*³² –, l’epoca d’oro degli studi sulla religione popolare coincide senza dubbio con gli anni Settanta. Questa considerazione non vale solo per l’Italia, ma anche per altre nazioni, come la Francia.

Rosalind e Christopher Brooke, autori del volume *La religione popolare nell’Europa*

²⁵ Su de Martino cfr. GIUSEPPE GALASSO, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969; CARLA PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; AMALIA SIGNORELLI, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L’Asino d’Oro, 2015. Ma si veda anche *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, a cura di Clara Gallini e Francesco Gaeta, Fotografie di Arturo Zavattini - Franco Pinna - Ando Gilardi, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

²⁶ ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959.

²⁷ GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La religiosità popolare nel Cilento fra XVI e XIX secolo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXII (1993), n. 44, pp. 7-46, in particolare p. 8.

²⁸ Scrive Roberto Cipriani: «L’ipotesi che ci ha guidati in questa ricerca è che non sia più giustificato oggi parlare di un Sud magico (o solamente magico), secondo un uso limitato ed una interpretazione fuorviante della proposta di lettura avanzata da de Martino». E questo perché, «il Sud, pur presentando ancora elementi magico-sacrali, mostra talora anche aspetti sufficientemente evidenti di una religiosità popolare diversa, cioè politicamente orientata». ROBERTO CIPRIANI, MARIA MANSI, *Sud e religione dal magico al politico*, Roma, Borla, 1990, p. 34. Il corsivo è mio.

²⁹ Nella prefazione al volume citato nella nota precedente, a p. 5, possiamo leggere: «La scelta di un titolo che riecheggiasse il demartiniano *Sud e magia* non è casuale ma presume – pur a debita distanza dal modello utilizzato – di porsi anche dentro una linea di continuità rispetto ad altri contributi sulla religiosità meridionale».

³⁰ Cfr. ERNESTO DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1983, dodicesima edizione, il paragrafo *Magia lucana e cattolicesimo meridionale*, pp. 87-97; ID., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura e con prefazione di Rocco Brienza, Roma-Matera, Basilicata Editrice, 1975.

³¹ ERNESTO DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961. Ma si veda anche DE MARTINO, *Sud e magia*, Appendice: *Intorno al tarantolismo pugliese*, cit., pp. 140-144.

³² *La notte della taranta* è un festival di musica popolare che ha come scopo la valorizzazione della musica tradizionale del Salento e si svolge, in più luoghi, nel mese di agosto. La gestione del festival è affidata alla Fondazione omonima, che, dal 2008, favorisce lo studio del patrimonio etnografico salentino, con particolare attenzione al fenomeno del *tarantismo* o *tarantolismo*.

medievale (1000-1300), nell'introduzione rilevano: «Quando iniziammo a raccogliere materiale per questo libro, agli inizi degli anni Sessanta, la religiosità popolare era argomento trascurato, al punto che avemmo l'impressione di costituire l'avanguardia di una ripresa d'interesse. Come il Duca di Plazatoro, ora noi ci troviamo a guidare il reggimento dal fondo: l'ultimo decennio ha visto accumularsi sull'argomento pile di volumi e di articoli in riviste»³³.

In effetti, a metà degli anni Settanta appaiono tutti quei volumi – monografie e atti di convegni – che sono diventati la bibliografia di riferimento, come si può constatare dando un'occhiata ai tomi della Collection internationale *La piété populaire*³⁴. Vi sono segnalate le opere classiche del canonico Étienne Delaruelle³⁵, di Raoul Manselli³⁶ e di André Vauchez³⁷. Ancora del 1975 è l'opera dello studioso inglese Jonathan Sumption sull'immagine della religione medievale³⁸.

Ovviamente non possono essere dimenticati i fondamentali saggi di Jacques Le Goff su cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia³⁹ e cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo⁴⁰, rispettivamente del 1967 e del 1970, entrambi apparsi, qualche anno dopo, nel volume *Pour un autre Moyen Âge*⁴¹. Della fine degli anni

³³ ROSALIND BROOKE, CHRISTOPHER BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medievale (1000-1300)*, Bologna Il Mulino, 1989, p. 7, tit. orig. *Popular Religion in the Middle Ages*, London, Thames and Hudson, 1984.

³⁴ *La piété populaire. Répertoire bibliographique*, Collection internationale dirigée par Bernard Plongeron et Paule Lerou. Cfr. *La pietà popolare in Italia*, a cura di Giuseppe Maria Viscardi e Paule Lerou, t. I, Calabria, a cura di Enzo D'Agostino - Maria Mariotti - Giuseppe Maria Viscardi e Paule Lerou, Roma-Paris, Edizioni di Storia e Letteratura-Letouzey et Ané, 1996; *Piedade popular em Portugal*, direcção de Zília Osório de Castro e Paule Lerou, tomo I *Noroeste*, direcção de Rui Afonso da Costa e Paule Lerou, Lisboa-Paris, Edições Tavola Redonda-Letouzey et Ané, 1998; *Piedade popular em Portugal*, direcção de José Esteves Pereira - Paule Lerou - Rui Afonso da Costa, tomo II *Nordeste Centro-Norte*, Lisboa-Paris, Edições Tavola Redonda-Letouzey et Ané, 2001; *Piedade popular em Portugal*, direcção de José Esteves Pereira - Paule Lerou - Rui Afonso da Costa, tomo III *Centro*, Lisboa-Paris, Edições Terramar-Letouzey et Ané, 2011.

³⁵ ÉTIENNE DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Âge*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.

³⁶ RAOUL MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand - Vrin, 1975, trad. it. *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, a cura di Edith Pasztor, Roma, Studium, 1985. Ma si vedano pure RAOUL MANSELLI, *Il secolo XII: religione popolare ed eresie*, Roma, Jouvence, 1983; RAOUL MANSELLI (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1983.

³⁷ ANDRÉ VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, PUF, 1975, trad. it. *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978. Ma si vedano ID., *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, le Cerf, 1987, trad. it. *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore, 1989; ID., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents agiographiques*, Roma, École française de Rome, 1988, trad. it. parziale *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989.

³⁸ JONATHAN SUMPTION, *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, London, Faber & Faber, 1975, trad. it. *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma, Editori Riuniti, 1981.

³⁹ JACQUES LE GOFF, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», année 1967, volume 22, numéro 4, pp. 780-791, ora in ID., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 223-235.

⁴⁰ JACQUES LE GOFF, *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le Dragon*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di Luigi De Rosa, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1970, vol. II, pp. 51-90, ora in ID., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, cit., pp. 236-279.

⁴¹ JACQUES LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, cit. Si veda anche ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1977. I saggi: ID., *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia* e ID., *Cultura*

Settanta è la monografia di Jean-Claude Schmitt (allievo di Le Goff) sul santo levriero, Guinefort⁴². Negli stessi anni, si registra, per così dire, un coinvolgimento anche di nazioni extraeuropee⁴³, per esempio il Canada francofono, specialmente il Québec – e forse non è un caso –, che ha dato un contributo tutt'altro che trascurabile⁴⁴, grazie soprattutto all'impulso di due studiosi come Benoît Lacroix⁴⁵ e Pietro (Pierre) Boglioni⁴⁶, promotori di numerosi colloqui⁴⁷.

Da questo *nudus catalogus* si può immediatamente inferire che, come per altri temi, anche per quello della religione e della cultura popolare, il periodo privilegiato dall'indagine storiografica è stato soprattutto quello medievale⁴⁸. E tuttavia non si possono certamente dimenticare i fondamentali contributi che, per l'età moderna, sono stati dati da studiosi italiani e stranieri, soprattutto, ma non esclusivamente, francesi: da Robert Mandrou⁴⁹ a Carlo Ginzburg⁵⁰, da Keith Thomas⁵¹ a Gabriele De Rosa⁵², da Jean

ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il Drago sono rispettivamente alle pp. 193-207 e 209-255.

⁴² JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Le Saint-Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1979, trad. it. *Il santo levriero. Guinefort guaritore di bambini*, Torino, Einaudi, 1982.

⁴³ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Folklore e religione nell'archidiocesi di Salerno: gli statuti sinodali della Chiesa salernitana (secoli XV-XX)*, in ID., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, cit., pp. 153-185, in particolare pp. 153-156.

⁴⁴ Cfr. *La piété populaire. Répertoire bibliographique*, Collection internationale dirigée par Bernard Plongeron et Paule Lerou, *Canada*, t. I, *Le Québec*, par Benoît Lacroix et Madeleine Grammond, Turnhout-Montréal, Brepols-Bellarmin, 1989.

⁴⁵ Sul padre Lacroix cfr. *Dits et gestes de Benoît Lacroix, prophète de l'amour et de l'esprit*, sous la direction de Giselle Huot, Saint-Hippolyte – Montréal, Éditions du Noroît – Fondation Albert-le-Grand, 1995; *L'humanisme franco-canadien. Un cas: Benoît Lacroix*, Atti del convegno internazionale, Napoli, 14-15 novembre 2005, a cura di Marina Zito, Napoli, Università degli studi di Napoli «L'Orientale», 2007.

⁴⁶ Cfr. *Agiografia e culture popolari. Hagiography and popular cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*, Atti del convegno internazionale di Verona, 28-30 ottobre 2010, a cura di Paolo Golinelli, Bologna, Clueb, 2012.

⁴⁷ *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Textes et commentaries du 1er colloque international des religions populaires le 4 octobre 1970 à Saint-Gervais de Bellechasse, Textes édités par Benoît Lacroix et Pietro Boglioni, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972; *Le Merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires 1971*, Textes des travaux du second colloque organisé en 1971 par l'Institut supérieur de Sciences humaines de l'Université Laval, Textes présentés par Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Michel Stein, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1973; *La culture populaire au Moyen Âge*. Études présentées au quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 2-3 avril 1977, sous la direction de Pietro Boglioni, Montréal, L'Aurore Éditions Univers, 1979.

⁴⁸ È un discorso questo che vale per l'Italia e la Francia, ma anche per il Portogallo. Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Chiesa e cultura popolare nel Portogallo medievale e moderno (secoli XII-XVI)*, in «Itinerari di ricerca storica» n.s., XXX (2016), n. 2, pp. 61-77.

⁴⁹ ROBERT MANDROU, *De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Plon, 1964.

⁵⁰ CARLO GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; ID., *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. I: I caratteri originali*, a cura di Ruggiero Romano - Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1972, pp. 603-676; ID., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976; ID., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

⁵¹ KEITH THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971, trad. it. *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985.

⁵² Oltre al già citato – cfr. nota 21 –, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, si veda GABRIELE DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida (1971), 1983, seconda edizione riveduta. Le citazioni saranno fatte a partire dall'edizione del 1983.

Delumeau⁵³ a Mario Rosa⁵⁴, da Geneviève Bollème⁵⁵ a Michel Vovelle⁵⁶, da Natalie Zemon Davis⁵⁷ a Carla Russo⁵⁸, da Peter Burke⁵⁹ a Yves-Marie Bercé⁶⁰, da Robert Muchembled⁶¹ a Edward Palmer Thompson⁶².

⁵³ Si vedano almeno: JEAN DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, trad. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976; ID., *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, trad. it. parziale *Il cristianesimo sta per morire?*, Torino, SEI, 1978; *La mort des pays de Coccagne: comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976; *Histoire vécue du peuple chrétien*, sous la direction de Jean Delumeau, Toulouse, Privat, 1979, 2 volumes, trad. it. *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di Jean Delumeau, edizione italiana a cura di Franco Bolgiani, Torino, SEI, 1985. Si vedano inoltre dello stesso DELUMEAU, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, trad. it. *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1984; ID., *Storia della cristianizzazione e religione popolare*, in «Rassegna storica lucana», II (1981), n. 2, pp. 11-23; ID., *Religione ufficiale e religione popolare durante la Riforma e la Controriforma in Francia*, in «Concilium. Rivista internazionale di teologia», (1986), n. 4, pp. 26-35.

⁵⁴ MARIO ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976.

⁵⁵ GENEVIÈVE BOLLÈME, *Les almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale*, Paris - La Haye, Mouton et Cie, 1969; EAD., *La Bibliothèque bleue. Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Julliard, 1971; EAD., *La Bible bleue. Anthologie d'une littérature populaire*, Paris, Flammarion, 1975.

⁵⁶ MICHEL VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1973; ID., *La storia della pietà: fonti e metodi di ricerca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», V (1976), n. 10, pp. 265-328; ID., *La religion populaire: problèmes et méthodes*, in «Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie», 1977, n. 1-4, pp. 7-32; ora col titolo *La religion populaire*, in ID., *Idéologies et mentalités*, Paris, F. Maspéro, 1982, pp. 125-162, trad. it. *La religione popolare*, in ID., *Ideologie e mentalità*, Napoli, Guida, 1989, pp. 125-163. Recensendo questo volume, nel quale Vovelle raccoglie quindici contributi di diversa provenienza (articoli apparsi in riviste, in opere collettanee, in atti di convegni, etc.), pubblicati tra il 1976 e il 1980, CLAUDE MICHAUD rileva che «l'A. rappelle ses discussions avec Ariès; puis la religion populaire et la religion popularisée (ce n'est pas la même chose) pour lesquelles il faut dépasser les comptages un peu primaires de G. Le Bras, et renoncer à la dichotomie, trop simple, peuple/élite» (cfr. le *Notes de lectures* ospitate nella rivista «Dix-huitième Siècle», v. 15 (1983), n. 1, pp. 484-485).

⁵⁷ NATALIE ZEMON DAVIS, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, edited by Charles Edward Trinkaus and Heiko Augustinus Oberman, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. 307-376; EAD., *Society and Culture in Early Modern France. Eight Essays*, Stanford (California), Stanford University Press, 1975, trad. it. *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980.

⁵⁸ CARLA RUSSO, *La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi*, in EAD. (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«Ancien régime»*, Napoli, Guida, 1976, pp. XVI-CCXLIV; EAD., *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Atti del V Convegno di aggiornamento (Bologna, 3-7 settembre 1979), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 137-190.

⁵⁹ PETER BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980.

⁶⁰ YVES-MARIE BERCÉ, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1976, trad. it. *Festa e rivolta*, Cosenza, Pellegrini, 1985.

⁶¹ ROBERT MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, trad. it. *Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna (XV-XVIII secolo)*, Bologna, Il Mulino, 1991. Su quest'opera mi permetto di rinviare alla mia recensione pubblicata in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXVI (1997), n. 51, pp. 326-328.

⁶² EDWARD PALMER THOMPSON, *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di Edoardo Grendi, Torino, Einaudi, 1981. In questo volume sono pubblicati saggi apparsi tra il 1967 e il 1978. Per esempio, dell'inizio degli anni Settanta è lo studio relativo allo *charivari* inglese: EDWARD PALMER THOMPSON, *Rough Music: le charivari anglais*, in «Annales E.S.C.», v. 27 (mars-avril 1972), n. 2, pp. 285-312. Nel volume appena citato, *Società patrizia, cultura plebea*, il saggio *Rough Music: lo charivari inglese* si trova alle pp. 137-180.

Nell'ottobre 1976, si svolge a Vicenza la Tavola rotonda internazionale *Religione e religiosità popolare*, promossa da Gabriele De Rosa, alla quale partecipano studiosi italiani e stranieri, soprattutto francesi: dallo stesso De Rosa a Émile Poulat, da Jacques Revel a Carlo Ginzburg, da Jean-Claude Schmitt a Keith Thomas. Gli atti della Tavola rotonda vicentina furono pubblicati l'anno successivo nella rivista «Ricerche di storia sociale e religiosa»⁶³, fondata da De Rosa nel 1972, anno nel quale si celebrò il fondamentale convegno di Capaccio-Paestum: *La società religiosa nell'età moderna*⁶⁴, al quale prese parte «la nuova generazione di storici delle *Annales*»⁶⁵, e che rappresenta una svolta nel panorama della storiografia.

Di questo importantissimo congresso ebbe a scrivere, all'indomani della sua celebrazione, lo scrittore Mario Pomilio:

Un convegno, si sa, è quello che è: un incontro d'uomini, uno scambio d'idee e d'informazioni, delle relazioni, dei dibattiti. Quello di Capaccio è stato qualcosa di più, ha quasi segnato una nascita, ha rappresentato il momento in cui i vari gruppi hanno preso coscienza di formare una scuola, e il concetto di storia socio-religiosa, avanzato appena otto anni fa quasi a titolo d'ipotesi, è uscito di minorità ed è stato elevato a categoria. [...] Sembra difficile indicare oggi vie più adatte o più nuove per uscire dagli stanchi schemi già acquisiti e fare in modo moderno una nuova storiografia dell'Italia⁶⁶.

Quello a cui assiste e che descrive e registra, con estrema lucidità e senso profetico, l'autore dei romanzi *Il quinto Evangelio*⁶⁷ e *Il Natale del 1833*⁶⁸ è lo stato nascente non solo di una scuola, ma anche di una maniera 'nuova' di concepire e realizzare il lavoro storiografico, almeno in Italia⁶⁹. Ma bisogna ricordare che l'anno prima, nel 1971, De Rosa aveva dato alle stampe il già citato⁷⁰ *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, che, come ho scritto altrove⁷¹, rappresenta la *Bibbia* della storia sociale e religiosa. E, ancora una volta, il commento di Mario Pomilio è suggestivo: «Per me è un libro di poesia»⁷². Nel primo dei saggi che compongono l'opera, quello, per intenderci, consacrato all'irpino Angelo Anzani, singolare figura di vescovo di una sperduta diocesi del Mezzogiorno nell'età

⁶³ *Religione e religiosità popolare*, Atti della Tavola rotonda internazionale tenutasi a Vicenza nei giorni 25 e 26 ottobre 1976, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI (1977), n. 11, pp. 5-205. Sull'evento cfr. ADA FERRARI, *Religione e religiosità popolare: studiosi italiani e stranieri a confronto a Vicenza*, in «Vita e Pensiero», n. 6 (1976), pp. 114-120.

⁶⁴ *La società religiosa nell'età moderna*, Atti del Convegno studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972, a cura di Francesco Malgeri, Napoli, Guida, 1973.

⁶⁵ GABRIELE DE ROSA, *La storia che non passa. Diario politico 1968-1989*, a cura di Sara Demofonti, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1999, p. 31.

⁶⁶ MARIO POMILIO, *Convegno di storia sociale e religiosa*, in «Il Mattino» n. 143 del 26 maggio 1972, p. 3. Il passo è stato riportato da VOLPE, *Lineamenti di storia della storiografia cilentana*, cit., pp. 180-181.

⁶⁷ MARIO POMILIO, *Il quinto Evangelio*, Milano, Rusconi, 1975.

⁶⁸ ID., *Il Natale del 1833*, Milano, Rusconi, 1983.

⁶⁹ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno moderno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLI (2013) n. 83, pp. 133-212; ID., *Dalla storia della pietà alla storia sociale e religiosa: l'itinerario culturale di Gabriele De Rosa*.

⁷⁰ Cfr. nota 52.

⁷¹ VISCARDI, *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno moderno*, cit., p. 212.

⁷² DE ROSA, *La storia che non passa*, cit., p. 29.

moderna⁷³, De Rosa sceglie, per così dire, come interlocutore privilegiato Ernesto de Martino, col quale polemizza proprio a proposito del rapporto tra religione popolare e magia, che, nella concezione dell'etno-antropologo napoletano, verrebbero *sic et simpliciter* identificate, col conseguente ridimensionamento e addirittura riduzione della prima alla seconda. Ma su questo argomento tornerò più avanti.

Mi preme, invece, ricordare un altro importante convegno, quello che si celebrò, tra Potenza e Matera, nel settembre 1975: *Società, strutture ecclesiastiche e pietà in Basilicata nell'età moderna e contemporanea*. Come si può vedere, nel titolo fa capolino la parola 'pietà', che – come s'è già detto all'esordio – richiama immediatamente il nome di De Luca e del suo «Archivio italiano per la storia della pietà», anche se non compare più nel titolo definitivo, quello degli atti: *Società e religione in Basilicata nell'età moderna*⁷⁴. Il simposio si tenne all'indomani dell'apertura della sezione distaccata di Potenza del Centro studi per la storia del Mezzogiorno⁷⁵, che faceva parte dell'Università degli studi di Salerno, fondato nel 1967 e diretto da Gabriele De Rosa fino all'inizio degli anni Ottanta. Il Centro, nel corso del tempo, si è fatto promotore di convegni e incontri seminariali incentrati prevalentemente sulla storia sociale e religiosa dell'Italia meridionale⁷⁶ e si è distinto nell'opera di recupero di archivi ecclesiastici e civili, nonché di biblioteche pubbliche e private finite sotto le macerie causate dal terremoto del 23 novembre 1980, che colpì l'Irpinia e la Basilicata⁷⁷.

Come il simposio di Capaccio-Paestum, anche questo lucano, che inaugura una serie di convegni che si svolgeranno in Basilicata negli anni successivi⁷⁸, vede la partecipazione, oltre che di studiosi italiani – tra gli altri, Giuseppe Galasso, Romana Guarnieri e Pasquale Villani – anche di storici e ricercatori francesi come Émile Poulat e Maurice Aymard.

⁷³ Id., *Problemi religiosi della società meridionale nel Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, in «Rivista di studi salernitani», a. I (1968), n. 2, ora in Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, (1971), pp. 5-92; (1983), pp. 7-91, in particolare p. 11. La diocesi è quella di Campagna e Satriano.

⁷⁴ *Società e religione in Basilicata nell'età moderna*, Atti del Convegno di Potenza-Matera, (25-28 settembre 1975), a cura di Gabriele De Rosa - Francesco Malgeri, Roma, D'Elia, 1977, 2 voll.

⁷⁵ ANTONIO CESTARO, *Centro studi per la storia del Mezzogiorno*, in *Guida alla storia di Salerno e della sua provincia*, a cura di Alfonso Leone - Giovanni Vitolo, Salerno, Laveglia, 1982, vol. III, pp. 991-993; GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Il «Centro studi per la storia del Mezzogiorno»*, in «Rassegna storica salernitana», a. I (1984), n. 2, pp. 225-227; *Venti anni di studi e ricerche in Basilicata 1974-1994*, Quaderni della Rassegna storica lucana 2, a cura di Giovanni G. Libertazzi, Venosa (Potenza), Osanna, 1996. In questo volume, è riportata anche la Convenzione tra l'Università degli studi di Salerno e la Regione Basilicata, datata 20 dicembre 1974, che è all'origine della sezione potentina del Centro studi.

⁷⁶ Si vedano la *Premessa* di ANTONIO CESTARO e *Attività e impegno di un gruppo di docenti e ricercatori* di GIOVANNI G. LIBERTAZZI, in *Venti anni di studi e ricerche in Basilicata 1974-1994*, pp. 7-13 e pp. 15-21.

⁷⁷ *Il recupero dei beni archivistici e bibliografici nelle zone terremotate della Basilicata e della Campania: bilancio e prospettive di ricerca*, Atti del Convegno di studio promosso dall'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea (Potenza-Rifreddo, 12-14 aprile 1984), a cura di Gabriele De Rosa - Antonio Cestaro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985. Si veda in proposito il resoconto di ANNA LISA SANNINO, *Il Convegno di Potenza sul recupero dei beni archivistici e bibliografici nelle zone terremotate della Basilicata e della Campania* (Rifreddo-Potenza, 12-13-14 aprile 1984), in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIII (1984), n. 25-26, pp. 355-359. Cfr. anche GABRIELE DE ROSA, *Il terremoto del Sud (23 novembre 1980) e la «memoria storica»*. Si tratta della relazione sul lavoro di recupero degli archivi ecclesiastici e comunali nelle zone terremotate della Campania e della Basilicata da parte del Centro studi per la storia del Mezzogiorno. La relazione fu letta in occasione dell'inaugurazione della Mostra organizzata dal Centro, con il contributo del Foromez, a Potenza, il 6 febbraio 1982. Il testo è stato pubblicato in GABRIELE DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, cit., pp. 469-479. Si veda anche l'intervista di DE ROSA sulla mostra: *Sono cadute tutte le pietre è rimasta in piedi la memoria*, in «Il Sabato» del 19 giugno 1982.

⁷⁸ *Venti anni di studi e ricerche in Basilicata 1974-1994, Convegni e incontri seminariali*, cit., pp. 91-96.

Particolarmente significativi ai fini del nostro tema risultano i saggi di Guarnieri, *Tra storia della pietà e sensibilità religiosa: Don Giuseppe De Luca e Lucien Febvre*⁷⁹, di Aymard, *Histoire religieuse, histoire de la piété, histoire des mentalités*⁸⁰ e di Poulat, *Le Mezzogiorno et sa religion. Un article de Mgr Benigni (1902)*⁸¹. È proprio in questa circostanza che Poulat lancia la famosa provocazione intesa a problematizzare la frase che è poi il titolo dell'opera di Carlo Levi, ossia *Cristo si è fermato a Eboli*: «Oublions un instant tout ce que nous savons. Oui, le Christ s'est arrêté à Eboli. Mais d'où venait-il? La phrase le suppose, mais ne le dit pas. Et si l'on renversait l'hypothèse implicite, comme Galilée? Si le Christ, arrivant de l'Orient, avait débarqué au Sud et y était resté? Si, remontant vers le Nord, il n'avait pas dépassé Eboli?»⁸².

Incontri e scontri

Nel 1977, a ottobre, a Parigi, presso il Musée des arts et traditions populaires, si svolge il Colloque International *La notion de «religion populaire» en Europe occidentale, du Moyen Âge à nos jours*, i cui atti *La religion populaire* sono diventati una pietra miliare e un punto di riferimento ineludibile⁸³. Sui simposi di Vicenza e Parigi, mi sono soffermato in maniera analitica in altra sede⁸⁴ e, perciò, evito di ripetermi. Sarà sufficiente richiamare l'attenzione sul fatto che il confronto serrato e polemico tra De Rosa e Ginzburg, che aveva caratterizzato la Tavola rotonda di Vicenza, continua a Parigi: è una sorta di duello tutt'altro che rusticano, in quanto si combatte con le armi affilate di analisi raffinate e sofisticate, di acute osservazioni e obiezioni. Qual è la materia del contendere? Proprio la nozione di religione popolare. Secondo Ginzburg, che, all'epoca dell'incontro-scontro con De Rosa, aveva già pubblicato ricerche significative⁸⁵, la religione popolare sarebbe la religione propria delle classi subalterne, «tesi classica, gramsciana, ma, a parer mio,» – chiosa De Rosa – «se la religione popolare fosse veramente la religione delle classi subalterne, poiché il Sud è tutto religione popolare, vuol dire che esso è solo classe subalterna, cioè sottosviluppo, in attesa di essere egemonizzato dalla classe dominante»⁸⁶.

Ma non è questa l'unica considerazione che De Rosa svolge nel suo diario a proposito del Colloque International. Nel commentare le giornate parigine, mette subito in evidenza la diversità di approccio al tema della religione popolare, che si è manifestata nella circostanza e individua tre posizioni. Dopo aver sottolineato che «non v'è minimo accordo nella definizione della religione popolare»⁸⁷, aggiunge:

⁷⁹ ROMANA GUARNIERI, *Tra storia della pietà e sensibilità religiosa: Don Giuseppe De Luca e Lucien Febvre* in *Società e religione in Basilicata nell'età moderna*, vol. I, cit., pp. 81-129.

⁸⁰ MAURICE AYMARD, *Histoire religieuse, histoire de la piété, histoire des mentalités*, ivi, vol. I, pp. 131-142.

⁸¹ POULAT, *Le Mezzogiorno et sa religion. Un article de Mgr Benigni (1902)*, ivi, vol. II, pp. 587-597.

⁸² Ivi, p. 587.

⁸³ *La religion populaire*, Actes du Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, n° 576, Paris, Musée des arts et traditions populaires, 17-19 octobre 1977, sous la direction de Guy Duboscq - Bernard Plongeron - Daniel Robert, Paris, Éditions du CNRS, 1979. Il titolo esatto del Colloquio viene riportato dai curatori degli Atti nell'*Introduction*, p. 7.

⁸⁴ VISCARDI, *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno moderno*, cit., pp. 160-167.

⁸⁵ Cfr. nota 50.

⁸⁶ DE ROSA, *La storia che non passa*, p. 179.

⁸⁷ Ivi, p. 180.

Vi sono coloro che ne fanno un discorso solo di antropologia culturale, ignorando lo spessore religioso. L'uomo che prega è analizzato come un reperto archeologico; v'è poi la posizione di coloro che invece ne discutono come di una specie di quarta dimensione dello spirito umano. L'esaltano come la vera religione, che alimenta l'altra, "l'ufficiale", sempre che "l'altra" non sia trattata come "potere repressivo"; infine v'è la posizione più cauta e prudente degli storici, come Le Goff, che ne studia significato e portata secondo le epoche, e insiste, da buon medievista, sul ruolo del laicato. Io mi trovo vicino alla posizione di Le Goff, ma non ritengo che la religione popolare abbia una autonoma validità scientifica e culturale; se l'avesse diverrebbe più cultura folklorica che religiosa. Ritengo che la religione popolare si misuri rispetto all'*altro*, e questo *altro* non è solo la religione ufficiale, ma la cultura dell'ambiente, con il suo spazio e la sua economia⁸⁸.

Nel presentare la collezione internazionale *La piété populaire*, Bernard Plongeron⁸⁹ e Paule Lerou si richiamano proprio a questo fondamentale convegno, rilevando anche come da molto tempo si parlasse di religione popolare, specialmente in appositi convegni, che avevano visto la partecipazione di specialisti delle varie discipline, che, con i loro approcci differenti, avevano dato luogo a discussioni animate, perfino accese e fortemente polemiche, rivelatrici di un disaccordo di fondo che non portava da nessuna parte:

Longtemps on a parlé de "religion populaire" dans plusieurs colloques, dont le plus important, international et interdisciplinaire, se déroula, à Paris, en 1977. Les discussions animées entre les spécialistes de disciplines différentes (historiens, sociologues, iconographes, ethnologues et théologiens) firent vite apparaître leurs désaccords, d'autant plus profonds que le problème des rapports sociaux entre élites et masses était au cœur du débat. La religion populaire n'était-elle qu'un produit des classes subalternes? Et si tel était le cas, ne pouvait-elle être appréciée que par les élites (critiques et condamnations des "superstitions"), selon les époques? Par ailleurs le même colloque avait vu surgir deux conceptions antagonistes: la vision archéo-passéiste des Européens, proche du "folklore" souvent déprécié, et la vision dynamiste du Nouveau Monde pour lequel la religion populaire continue à vivifier les manifestations de la foi⁹⁰.

Dunque, Plongeron e Lerou respingono la visione ideologizzata della religione popolare e ritengono il concetto «trop ambigu, trop multiforme, trop "chargé" de considérations idéologiques contradictoires»⁹¹, che «ne conduisait pas à une méthodologie suffisamment sûre et opératoire»⁹². Per questa ragione, essi optano per l'espressione «piété populaire», che, a loro dire, «présente un double avantage»⁹³: «D'abord elle convient parfaitement à une investigation de type historique, tout en continuant à faire appel à des champs interdisciplinaires, iconographie, musicographie, folklore (pris dans son sens

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Plongeron è l'autore di opere significative sulla storia religiosa, ma anche sulla religione popolare. Mi limito a citare: BERNARD PLONGERON, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris, Picard, 1969; ID., *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973; ID. (sous la direction de) *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976; *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, sous la direction de Bernard Plongeron et Robert Pannet, Paris, Centurion, 1976.

⁹⁰ Cfr. *Introduction. La collection*, in *La pietà popolare in Italia*, cit., p. 9.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

étymologique) pouvant éclairer la connaissance des formes dévotionnelles, et, second avantage, l'expression consiste à ne porter aucun jugement de valeur sur les pratiques, us et coutumes»⁹⁴.

Alla luce di queste considerazioni, ma soprattutto della scelta del termine *piété*, si spiega, da un lato, perché don Giuseppe De Luca abbia rappresentato una felice 'scoperta' per alcuni studiosi francesi – penso in particolare a Émile Goichot⁹⁵ – e perché Paule Lerou abbia prima caldeggiato la traduzione dell'*Introduzione alla storia della pietà* di De Luca in francese⁹⁶ e poi si sia adoperata, con singolare e ammirevole determinazione, per realizzarla⁹⁷.

Riprendendo il filo del discorso, dobbiamo dire che, qualche anno dopo il simposio di Parigi, appaiono sul mercato editoriale italiano alcuni volumi come *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno* di De Rosa, già citato⁹⁸, – che faceva seguito alla pubblicazione degli Atti della Tavola rotonda di Vicenza su *Religione e religiosità popolare*⁹⁹ –, *Questione meridionale, religione e classi subalterne*¹⁰⁰, nonché il numero speciale di «Quaderni storici», intitolato *Religioni delle classi popolari*, a cura di Carlo Ginzburg¹⁰¹. All'inizio degli anni Ottanta, usciranno i due volumi *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, curati da Giuseppe Galasso e Carla Russo¹⁰², nonché

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ ÉMILE GOICHOT, *Une lecture "française" de l'Introduzione*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», v. IX (1996), pp. 355-363; ID., *Sentiment religieux, pietà, vissuto religioso*, in *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi a Gabriele De Rosa. Con presentazione di Antonio Lazzarini e un profilo biografico di Gabriele De Rosa tracciato da Fulvio Salimbeni*, a cura di Anna Laura Coccato, Vicenza-Roma, Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa - Istituto Luigi Sturzo, 1999, pp. 35-61, ora anche in ÉMILE GOICHOT, *Henri Bremond, historien de la "faim de Dieu"*, Choix de textes et introduction par François Trémolières, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, pp. 213-243; ID., «*La mia università sono stati loro*»: *Wilmart, Bremond, Guibert et l'Archivio*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento*, Atti del Convegno nel centenario della nascita (Roma, 22-24 ottobre 1998), a cura di Paolo Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 191-205; ID., *Sturzo lecteur de Henri Bremond*, in *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Atti del Convegno internazionale di studio, Roma, Istituto Luigi Sturzo, 28-29-30 ottobre 1999, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2001, pp. 103-122. Su Émile Goichot (1926-2003), storico della spiritualità, specialista di Henri Bremond, cfr. *Émile Goichot historien de la spiritualité, textes réunis par François-Xavier Cuhe et François Trémolières*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009. Il volume raccoglie gli Actes de la Journée internationale d'études consacrée à Émile Goichot, tenue auprès de l'Université Marc-Bloch de Strasbourg (Strasbourg, 10 mai 2007). Per i rapporti di Goichot con De Luca, Sturzo e De Rosa, si veda GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Émile Goichot et les intellectuels catholiques italiens*, ivi, pp. 83-102. Cfr. anche ID., *Émile Goichot e gli intellettuali cattolici italiani*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXVI (2007), n. 71, pp. 141-159.

⁹⁶ GIUSEPPE DE LUCA, *La piété. Approche historique*, Préface d'ANDRE VAUCHEZ, Paris, Letouzey et Ané, 1995. La traduzione è opera di Émile Goichot ed Elisabeth Arnoulx de Pirey. Di GOICHOT è anche il saggio introduttivo *Don Giuseppe De Luca et l'histoire de la piété*, ivi, pp. 9-28, ripubblicato in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXIV (1995), n. 48, pp. 91-111. Per l'accoglienza riservata in Francia all'opera di De Luca, cfr. la recensione di ÉMILE POULAT, in «Archives de sciences sociales des religions», v. 92 (1995), n. 1, pp. 151-152. Ma si veda pure ID., *Piété à l'italienne*, in «La Croix» del 10 gennaio 1997, p. 16.

⁹⁷ Parlando di Madame Lerou, Goichot ha scritto: «À Paris, Paule Lerou s'est dépensée pour mettre en chantier l'entreprise et l'a constamment suivie» (GOICHOT, *Don Giuseppe De Luca et l'histoire de la piété*, cit., p. 27).

⁹⁸ Cfr. nota 21.

⁹⁹ Cfr. nota 63.

¹⁰⁰ *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, a cura di Francesco Saija, Napoli, Guida, 1978.

¹⁰¹ *Religioni delle classi popolari*, a cura di Carlo Ginzburg, Edizione speciale di «Quaderni storici», XIV (1979), n. 41. Si veda la *Premessa giustificativa*, pp. 393-397.

¹⁰² *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di Giuseppe Galasso - Carla Russo, Napoli, Guida, 1980-1982, 2 voll.

dello stesso Galasso *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*¹⁰³.

Come si può notare, Ginzburg non utilizza l'espressione "religione popolare" o "religiosità popolare", diventata, a suo parere, «una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale»¹⁰⁴, e fa ricorso al plurale 'Religioni', volendo evidentemente sottolineare la difficoltà di ridurre a una sola dimensione un fenomeno estremamente eterogeneo e multiforme. Ma anche De Rosa ritiene che «non abbiamo [...] una stessa religione popolare, eguale dappertutto, ma più religioni popolari, con maggiore o minore relazione con il modello ufficiale»¹⁰⁵. E ciò perché, considerata localmente, «la religione popolare può assumere aspetti e contenuti diversi rispetto al modello prescritto»¹⁰⁶.

È doveroso ricordare ancora che, in Francia, nel 1977, in felice coincidenza con il convegno celebrato presso il Musée des arts et traditions populaires, appare il già citato¹⁰⁷ numero monografico della rivista «Le Monde alpin et rhodanien», avente come oggetto, per l'appunto, la religione popolare, e che si avvale di una ricca introduzione di Michel Vovelle, anch'essa già citata¹⁰⁸.

Ritornando in Italia, con riferimento alla produzione antropologica ed etnologica, dobbiamo dire che negli anni Settanta, che, a questo punto, possiamo considerare, a tutti gli effetti, 'favolosi', vedono la luce le opere di Alberto Mario Cirese¹⁰⁹, di Luigi Maria Lombardi Satriani¹¹⁰, Alfonso Maria di Nola¹¹¹ e di Vittorio Lanternari¹¹², del quale, alla

¹⁰³ GIUSEPPE GALASSO, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, Mondadori, 1982. Il volume ha avuto varie edizioni ed è stato parzialmente tradotto in francese: *L'autre Europe*, Roma, École française de Rome, 1992.

¹⁰⁴ CARLO GINZBURG, *Premessa giustificativa*, cit., p. 393.

¹⁰⁵ GABRIELE DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, in ID., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, cit., pp. 3-20, in particolare p. 8.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. nota 56.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ ALBERTO MARIO CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971; ID., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976.

¹¹⁰ LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI, *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Rimini, Guaraldi, 1973; ID., *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rimini, Guaraldi, 1974. Si veda anche ID., *Attuale problematica della religione popolare*, in *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, a cura di Francesco Saija, Napoli, Guida, 1978, pp. 8-33.

¹¹¹ ALFONSO MARIA DI NOLA, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Firenze, Vallecchi, 1974; ID., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976. Come si legge nella quarta di copertina, «con gli strumenti analitici del neomarxismo – all'incontro tra canoni storico-materialistici e metodi antropologici – sono interpretati tre campioni del patrimonio religioso e magico dei ceti rurali italiani: il culto dei serpenti, i rituali del bue genuflesso, l'allevamento sacrale del maiale di sant'Antonio abate, tutti appartenenti a una cultura abruzzese coinvolta nei processi di rifondazione industriale». Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La vita religiosa in Abruzzo e nel Mezzogiorno dall'Antico Regime alla Restaurazione*, in *Europa mediterranea. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Angelo Sindoni*, a cura di Alberto Monticone - Mario Tosti, Roma, Studium, 2018, pp. 118-131.

¹¹² VITTORIO LANTERNARI, *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1974; ID., *Religioni primitive e religione popolare. Corso di etnologia*, Roma, Bulzoni, 1975; ID., *Religione popolare. Prospettiva storico-antropologica*, in «Civiltà delle macchine. Rivista bimestrale di cultura contemporanea», 4-6 (1979), pp. 131-140; ora, col titolo leggermente modificato, *Religione popolare: prospettiva storico-antropologica*, in ID., *Festa carisma e potere*, Palermo, Sellerio, 1989², pp. 85-108, Il testo è stato pubblicato anche in francese: *Religion populaire. Prospective historique et anthropologique*, «Archives de Sciences sociales des religion», 53 (1982), n. 1, pp. 121-143.

fine degli anni Cinquanta, era uscita la monografia *La grande festa*¹¹³, subito dopo *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*¹¹⁴ e, circa dieci anni dopo, *Occidente e Terzo mondo*¹¹⁵.

Nel 1977, è la volta di due volumi che suscitano non poche curiosità e interesse: *Religione e classi subalterne*¹¹⁶ di Carlo Prandi e *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine*¹¹⁷ di Henri Mottu e Miriam Castiglione. Così declinato, il titolo di quest'ultimo libro potrebbe indurre il lettore ignaro o semplicemente superficiale e distratto a pensare che Antonio Gramsci, anziché l'intellettuale comunista che tutti conosciamo, fosse un cristiano di fede protestante oppure un esponente di punta della teologia riformata. Vero è che il libro vede la luce nel periodo nel quale matura l'esperienza dei Cristiani per il socialismo (Cps)¹¹⁸, un movimento della sinistra cristiana, che accomunava cattolici ed evangelici 'progressisti'¹¹⁹, i quali cercavano di conciliare Gesù e Marx, coniugando il Vangelo con l'analisi marxista della storia¹²⁰, a partire magari dalla teologia della liberazione¹²¹.

Mi preme sottolineare il fatto che entrambi i libri appena ricordati mettono l'accento sull'aggettivo 'subalterno': il primo sulle "classi subalterne", il secondo sulla "cultura subalterna". Carlo Prandi fa presente che

il problema della religiosità delle classi subalterne, da settore particolare (e sino a qualche tempo fa assai trascurato) della storia delle religioni, sta diventando, nella

¹¹³ ID., *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ID., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo, 1976, 2ª edizione.

¹¹⁴ ID., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960, nuova edizione riveduta e ampliata 1974.

¹¹⁵ ID., *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; 1972, 2ª edizione.

¹¹⁶ CARLO PRANDI, *Religione e classi subalterne*, Roma, Coines, 1977.

¹¹⁷ HENRI MOTTU, MIRIAM CASTIGLIONE, *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine*, Torino, Claudiana, 1977. Ma si veda anche MICHELE CASSESE, *L'interpretazione protestante. Religione e prassi religiosa nel mondo protestante*, in *La "religione popolare". Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, a cura di Attilio Agnoletto, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1991, pp. 107-213; GIACOMO PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Padova, Messaggero, 1996, cap. 5: *La religiosità popolare nella tradizione protestante*, pp. 77-90.

¹¹⁸ All'esperienza dei Cps fa esplicito riferimento MIRIAM CASTIGLIONE, *Protestantesimo e religiosità delle classi subalterne*, in MOTTU, CASTIGLIONE, *Religione popolare in un'ottica protestante*, cit., pp. 53-109, in particolare pp. 53-54.

¹¹⁹ Il gruppo diede vita, nel 1973, alla rivista «Com-Nuovi Tempi», frutto della fusione tra «Com», rivista dei cattolici di sinistra, diretta da Don Giovanni Franzoni, abate di San Paolo Fuori le Mura, e «Nuovi Tempi», rivista diretta dal pastore valdese Giorgio Girardet. Si vedano GIULIO GIRARDI, *Cristiani per il socialismo: perché? Questione cattolica e questione socialista*, Assisi, Cittadella, 1975; *Cristiani per il socialismo. Storia, problematica e prospettive*, a cura di José Ramos Regidor - Aldo Gecchelin, Bologna, Il Mulino, 1977. Fondamentale è l'opera di JACQUES DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972, trad. it. *La sinistra di Cristo*, Milano, Mondadori, 1972. Sulla copertina dell'originale, compare la scritta *Peut-on concilier Marx et Jésus?*, che non c'è nel frontespizio, mentre nella versione italiana, sempre in copertina, si può leggere la scritta *La Chiesa, il potere, la rivoluzione*, che è assente nel frontespizio.

¹²⁰ RANIERO LA VALLE, *Fuori dal campo*, Milano, Mondadori, 1978, *Dalla parte di Cristo, dalla parte di Marx*, pp. 90-99; HANS KÜNG, JOSÉ RAMOS REGIDOR, *Con Cristo e con Marx. Cristianesimo e liberazione degli ultimi*, Roma, Datanews, 2007.

¹²¹ Sul tema cfr. almeno l'opera classica, fondamentale del peruviano GUSTAVO GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, trad. it. *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972; JOSÉ RAMOS REGIDOR, *La teologia della liberazione*, Roma, Edup, 2004.

coscienza di storici e antropologi – sollecitati dai fatti di cui i grandi movimenti popolari del nostro tempo appaiono indiscutibilmente i protagonisti – un momento rilevante della vicenda, ancora in gran parte da studiare dei ceti «senza storia»¹²².

Infine, nel biennio 1978-1979, vengono pubblicati due volumi, che sono il frutto di altrettanti convegni organizzati nell'area veneta, che diventa così protagonista, come dimostra anche la Tavola rotonda di Vicenza di qualche anno prima, voluta da De Rosa: *Religiosità popolare e cammino di liberazione*¹²³ e *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*¹²⁴. Come è facile intuire dai titoli, si tratta di simposi nati negli ambienti dei teologi, che evidentemente decisero di intervenire nel dibattito, evitando di lasciare campo libero agli storici e agli scienziati sociali. Ma questi volumi, come alcuni articoli del gesuita Giuseppe De Rosa, apparsi, più o meno nello stesso periodo, nella rivista «La Civiltà Cattolica»¹²⁵ e successivamente pubblicati in un volumetto¹²⁶, potrebbero essere anche la prova che i teologi cattolici raccolsero il guanto di sfida lanciato, solo un anno prima, da Ermanno Genre, docente di Teologia pratica alla Facoltà valdese di teologia, del quale si parlerà più avanti.

Il contributo degli storici

Ovviamente, questa da me richiamata, in rapida sintesi, non è tutta la bibliografia, ma credo e spero sia sufficiente per poter dire che il tema della religione popolare – ma anche della cultura popolare¹²⁷ – ha conosciuto un grande successo proprio a metà degli anni Settanta del secolo scorso, vedendo coinvolti nel dibattito¹²⁸ non solo i tradizionali addetti ai lavori – antropologi, etnologi, studiosi del folklore e delle tradizioni popolari, sociologi –, ma anche gli storici, specialmente quelli maggiormente sensibili e interessati ai temi

¹²² CARLO PRANDI, *Religione e classi subalterne*, cit., p. 7. Cfr. inoltre ID., *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Brescia, Queriniana, 2002.

¹²³ *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Atti del Convegno teologico-pastorale su la “religiosità popolare” tenutosi al CEIAL (Verona S. Massimo) con la partecipazione di teologi latino-americani e teologi delle Tre Venezie (11-13 maggio 1978), a cura di Luigi Sartori, Bologna, EDB, 1978. A questo incontro partecipò Leonardo Boff, che, nell'occasione, anticipò alcune delle riflessioni che avrebbe approfondito successivamente.

¹²⁴ *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Atti del Simposio tenuto dall'Istituto di Liturgia pastorale dell'abbazia di S. Giustina in Padova nel corso dell'anno accademico 1977-1978, a cura dell'Istituto di Liturgia pastorale dell'abbazia di S. Giustina, Padova, Bologna, EDB, 1979.

¹²⁵ GIUSEPPE DE ROSA, *Che cos'è la «religione popolare»?*, in «La Civiltà Cattolica», a. 130 (1979), v. II, pp. 114-130; ID., *La religione popolare è folklore, superstizione e magia?*, ivi, (1979), v. III, pp. 358-370; ID., *«Religione delle classi subalterne»? Il significato della religione popolare*, ivi, (1979), v. IV, pp. 320-334; ID., *Valorizzazione pastorale della religione popolare*, ivi, (1980), v. IV, pp. 437-451; ID., *Evangelizzare la religione popolare*, ivi, (1980), v. IV, pp. 540-551.

¹²⁶ ID., *La religione popolare. Storia, teologia pastorale*, Roma, Edizioni Paoline, 1981.

¹²⁷ Cfr. *Cultura popolare e marxismo*, a cura di Raffaele Rauty, Roma Editori Riuniti, 1976; *Sociologia della cultura popolare in Italia*, a cura di Roberto Cipriani, Napoli, Liguori, 1979; *Cultura popolare e cultura di massa*, a cura di Amalia Signorelli, in «La ricerca folklorica», IV (1983), n. 7. Ma si veda anche *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo Cultura popolare e marxismo*, a cura di Raffaele Rauty, Postfazione di Tullio Seppilli, Sesto San Giovanni (Milano), Mimesis, 2015.

¹²⁸ GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La religiosità popolare nel dibattito del XX secolo: un'introduzione*, in Conferenza episcopale di Basilicata, *Memoria e profezia per il futuro della Basilicata*, Atti dei Convegni regionali in preparazione al 5° Convegno ecclesiale nazionale Firenze, 9-13 novembre 2015, a cura di Gianluca Bellusci, Lagonegro (Potenza), Gagliardi, 2017, pp. 173-188.

della cultura popolare, della sociologia religiosa, della pietà e della mentalità¹²⁹.

Il contributo della riflessione storiografica è stato particolarmente significativo sia sul piano metodologico sia su quello scientifico. Gli orizzonti e i confini si sono considerevolmente estesi. Questo fatto si è tradotto in un ampliamento delle prospettive di ricerca soprattutto al passato, specialmente medievale, grazie a un certosino lavoro di scavo archivistico che ha portato alla luce una documentazione di valore, spesso poco apprezzata o perfino trascurata, perché sostanzialmente sconosciuta, ma ha reso anche più complesso e complicato l'approccio al tema.

La letteratura sull'argomento – notava De Rosa a metà degli anni Settanta – «da noi e in Francia, è oggi straordinariamente abbondante»¹³⁰. «Segno questo – aggiungeva – che, qualunque cosa si pensi del termine e della sua definizione, si trova molto comodo farne uso nelle ricerche sia sociologiche sia storiche»¹³¹. Il dibattito si è, senza dubbio, notevolmente affinato e arricchito, anche se spesso si sono dovuti registrare i toni di quello che Fernand Braudel, con riferimento al rapporto tra storia e scienze sociali, ha definito «un dialogo tra sordi»¹³². Il coro delle voci e l'orchestra non sempre si sono mossi di concerto, ossia in armonia, e raramente hanno prodotto una sinfonia avvincente e coinvolgente: non sono mancate le stonature. La metafora dell'orchestra mi è stata, in un certo senso, suggerita da Michel Vovelle, il quale rileva:

Le thème de la religion populaire dans les sociétés traditionnelles s'est imposé aux historiens depuis quelques années: on lui consacre des livres et des articles; à vrai dire, c'était déjà pour les folkloristes et les ethnologues une vieille connaissance, et l'on a pu s'étonner à bon droit d'une découverte aussi tardive... et aussi peu discrète. Mais c'est que la religion qu'exhument les historiens, et qui prend une place légitime au rang des approches actuelles de la culture populaire, n'est peut-être pas celle de leurs devanciers. Il s'en faut que les uns et les autres aient accordé leurs violons; et les chercheurs, qui prouvent en marchant sinon le mouvement du moins la friabilité de leur thème de recherche, s'interrogent en même temps sur une définition recevable par tous de la «religion populaire»¹³³.

In realtà, storici e antropologi, sociologi e folkloristi non necessariamente hanno parlato e parlano lo stesso linguaggio, a cominciare dal concetto di religione popolare, della quale

¹²⁹ GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La religiosità popolare nella diocesi di Policastro attraverso i sinodi (secoli XVII-XIX)*, in ID., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, cit., pp. 97-131, in particolare pp. 97-98.

¹³⁰ DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, cit., p. 4.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² «Sociologi e storici non parlano ancora lo stesso linguaggio. Il dialogo che ne esce è, come ha detto lo storico francese Fernand Braudel, 'un dialogo tra sordi'» (PETER BURKE, *Sociology and History*, London, Allen & Unwin, 1980, trad. it. *Sociologia e storia*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 8).

¹³³ MICHEL VOVELLE, *La religion populaire: problèmes et méthodes*, cit., p. 7; ID., *La religion populaire*, cit., p. 125: «Il tema della religione popolare nelle società tradizionali si è andato imponendo agli storici in anni recenti. Si è cominciato a dedicarvi libri ed articoli anche se, a dire il vero, per gli studiosi del folclore e gli etnologi si trattava di una vecchia conoscenza ed è stato giusto stupirsi di una scoperta così tardiva e così... indiscreta. Ma il fatto è che la religione riesumata dagli storici, e che detiene una sua posizione legittima nella schiera degli approcci attuali alla cultura popolare, non è, in fin dei conti, quella dei suoi precursori. *Siamo ben lontani dall'accordo in questo campo*; e i ricercatori, che lungo il cammino se non la direzione per lo meno l'affidabilità del loro tema di ricerca, si interrogano tuttora sulla possibilità di una definizione accettabile per tutti di "religione popolare"» (nella traduzione italiana, che viene qui riproposta, è scomparso, come si può notare, il riferimento ai violini, che evocano l'orchestra. Il corsivo è mio).

danno una definizione che non è univoca¹³⁴. La ricchezza semantica che descrive questa fenomenologia sta a testimoniare ampiamente. Si parla, infatti, di pietà popolare, pietà del popolo, religione o religiosità popolare, religione del popolo, religione di popolo, religione delle classi popolari, religione delle classi subalterne, religioni delle classi popolari: è questo il titolo – come pure s'è già ricordato¹³⁵ – del numero speciale di «Quaderni storici», la rivista che più di altre in Italia ha fatto sua la 'lezione' delle «Annales d'histoire économique et sociale», la famosissima rivista fondata, nel 1929, da Marc Bloch e Lucien Febvre e che è alle origini di quella che Jacques Le Goff ha chiamato «la nouvelle histoire»¹³⁶.

Senza indugiare troppo sull'argomento, converrà dire almeno che uno dei motivi dell'incomprensione tra gli storici e gli scienziati sociali è rappresentato dalla tendenza di taluni sociologi a concepire la sociologia come *scientia scientiarum*, con tutte le conseguenze derivanti da tale atteggiamento mentale, che finisce di fatto per relegare la storia a una dimensione ausiliaria, meramente ancillare. Nelle opere di alcuni scienziati sociali, la storia viene trattata, per dirla col linguaggio di Zygmunt Bauman, alla stregua di una scienza 'liquida', che non ha consistenza. La tentazione autoritaria, ossia la tendenza della sociologia a 'colonizzare' e 'sottomettere' la storia, non è un'invenzione di storici permalosi o invidiosi, ma una realtà denunciata con coraggio da un sociologo francese: Pierre Bourdieu. Alla domanda dello storico Robert Chartier: «Che ne è di quella pretesa della sociologia di essere 'la' scienza sociale, che può tanto infastidire quanto indurre alla reazione gli storici?», Bourdieu risponde senza nascondersi dietro il classico dito: «Per quanto mi riguarda, ho completamente abdicato all'ambizione della disciplina sovrana, che costituiva, in maniera alquanto netta, un caposaldo della sociologia. Nella classificazione delle scienze stilata da Auguste Comte, la sociologia era collocata al vertice, ne era il coronamento. Penso che, sulle rivalità che oppongono filosofi e sociologi, pesi ancora l'ombra di Auguste Comte e della sua ambizione»¹³⁷.

Bourdieu non esita a prendere le distanze dal padre della sociologia: «Da parte mia, credo che si tratti di un'ambizione priva di senso pratico»¹³⁸ e perfino pernicioso. In altra circostanza, il sociologo francese fa notare, infatti, che «la separazione tra sociologia e storia è disastrosa e totalmente priva di giustificazione epistemologica: ogni sociologia deve essere storica e ogni storia sociologica»¹³⁹. Ma una responsabilità notevole viene attribuita anche a Émile Durkheim, il cui progetto – come ricorda Robert Chartier – «ha potuto presentare la sociologia come una sorta di scienza delle scienze che, attraverso i suoi metodi, avrebbe unificato tutte le altre discipline»¹⁴⁰. È questa, secondo Bourdieu, «l'ambizione, che potremmo definire spinozista, della produzione di una verità che

¹³⁴ GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Aspetti e temi della religiosità popolare nel Mezzogiorno nell'età delle Riforme e del Tridentino*, in ID., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, cit., pp. 305-348.

¹³⁵ Cfr. nota 101.

¹³⁶ *La nouvelle histoire*, Paris, RETZ-CEPL, 1979, trad. it. *La nuova storia*, a cura di Jacques Le Goff, Milano, Mondadori, 1980. Si veda anche *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, trad. it. *Fare storia*, a cura di Jacques Le Goff e Pierre Nora, Torino Einaudi, 1981.

¹³⁷ PIERRE BOURDIEU, ROBERT CHARTIER, *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Éditions Agone et Raison d'agir, 2010, trad. it. *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Bari, Dedalo, 2011, p. 78.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ PIERRE BOURDIEU, LOÏC J. D. WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil, 1992, trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992. Il passo è riportato da Mirella Giannini nella *Prefazione*, in BOURDIEU, CHARTIER, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, cit., pp. 5-24, in particolare p. 6.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 78.

trascende gli interessi particolari»¹⁴¹.

Cos'è il «popolare»?

Non è tanto il sostantivo – pietà, religione, religiosità, cultura – a generare perplessità, ma è l'aggettivo 'popolare' ad avere provocato e alimentato la *vexata quaestio* e tuttavia anche sul sostantivo non mancano i distinguo. Lo storico inglese John Bossy, per esempio, giudica 'sbiadito' il termine 'religiosità'. Ricorda, infatti, che «in generale, nel XVI secolo, l'espressione *christiana religio* va tradotta con "devozione cristiana" e non con "la religione cristiana", tanto che abbiamo dovuto inventare lo sbiadito 'religiosità' per colmare la distanza che ci separa dalla 'religione' di un tempo»¹⁴². Secondo l'allievo di Henry Outram Evennett, autore di una notevole monografia sullo spirito della Controriforma¹⁴³, la *Institutio christiana religionis* di Calvino vuole essere una «istruzione nella pietà cristiana»¹⁴⁴.

A sua volta, il sociologo Roberto Cipriani, dopo aver parlato «della difficoltà di una chiarificazione terminologica»¹⁴⁵, fa rilevare che «già la distinzione fra religione e religiosità abbisogna di qualche motivazione esplicita»¹⁴⁶. E ciò perché «parlare di religione anziché di religiosità più facilmente potrebbe indurre ad inglobare in una particolare religione storica gli specifici comportamenti rilevabili in ambito popolare»¹⁴⁷. D'altra parte, «una tale opzione richiamerebbe indirettamente la necessità di un confronto e di un giudizio di valore tendenzialmente negativo nei riguardi di una categoria succedanea rispetto alla forma istituzionalizzata e codificata»¹⁴⁸. E così la preferenza si è manifestata a favore dell'espressione "religiosità popolare", ma c'è un motivo: «In definitiva parlare di religiosità popolare appare una scelta d'obbligo tesa ad aggirare gli ostacoli e i pericoli connessi alla polisemia dei termini affini»¹⁴⁹.

Ora con riferimento al termine 'popolare'¹⁵⁰, volendo semplificare, possiamo dire che ci sono studiosi che gli danno una connotazione sociologica e di classe e studiosi che gli attribuiscono un significato antropologico. I primi – Cirese, Lombardi Satriani, Ginzburg, Lanternari e altri –, facendo propria la lezione di Antonio Gramsci, identificano 'popolare' con 'subalterno', con 'dominato', per cui la religione popolare è la religione delle classi subalterne, dominate, contrapposta alla religione delle classi egemoni, dominanti.

Nelle *Osservazioni sul folclore*, formulate nei *Quaderni del carcere*, l'intellettuale comunista di origine sarda, dopo essersi lamentato del fatto che «finora il folclore sia

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² JOHN BOSSY, *Some elementary forms of Durkheim*, in «Past and Present», n. 95 (1982), pp. 3-18, trad. it. *Alcune forme elementari di Durkheim*, in ID., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 117-140, in particolare p. 120.

¹⁴³ HENRY OUTRAM EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, edited with a postscript by John Bossy, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

¹⁴⁴ BOSSY, *Alcune forme elementari di Durkheim*, cit., p. 119.

¹⁴⁵ ROBERTO CIPRIANI, MARIA MANSI, *Sud e religione dal magico al politico*, cit., p. 10.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ivi, p. 12.

¹⁵⁰ Cfr. RAYMONDE COURTIAS, FRANÇOIS-A. ISAMBERT, *Etnologi e sociologi alle prese con la nozione di «popolare»*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo*, cit., pp. 89-109.

stato studiato prevalentemente come elemento ‘pittorresco’¹⁵¹, precisa il suo pensiero nel modo seguente: «Occorrerebbe studiarlo invece come “concezione del mondo e della vita”, implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch’essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo ‘ufficiali’ (o in senso più largo, delle parti colte delle società storicamente determinate), che si sono successe nello sviluppo storico»¹⁵². Più oltre, aggiunge: «Il folklore non dev’esser concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittorresco, ma come una cosa seria che è molto seria e da prendere sul serio»¹⁵³.

Insomma, Gramsci attribuisce al folklore la dimensione, la dignità e lo statuto che sono propri di una *Weltanschauung*, di una concezione del mondo, che è alternativa, in contrapposizione alla cultura ‘ufficiale’, della quale contesta la pretesa ‘universalità’.

Altri studiosi – Manselli, De Rosa, Delumeau – vedono il termine ‘popolare’ non come l’antitesi di elitario o egemone, bensì dialetticamente connesso col termine ‘prescritto’, per cui popolare diventa sinonimo di ‘vissuto’. Vorrei ricordare che la lezione inaugurale, tenuta da Jean Delumeau al Collège de France nel 1975, il 13 febbraio, s’intitola per l’appunto *Le prescrit et le vécu*¹⁵⁴. In questa ottica, la religione popolare è la religione prescritta dalla norma ecclesiastica così come essa viene letta, interpretata e vissuta nel concreto dalla maggioranza delle persone. Per dirla con Bernard Plongeron e Paule Lerou, curatori della già menzionata collezione internazionale *La piété populaire*, la religione popolare è «ce qui est pratiqué et cru par le plus grand nombre, toutes classes sociales confondues»¹⁵⁵.

Ma qual è l’obiezione fondamentale che questi studiosi sostenitori della dialettica prescritto-vissuto muovono a coloro che hanno una visione di classe della pietà popolare? Credo che la considerazione svolta da Raoul Manselli possa considerarsi paradigmatica, perché essa coglie nel segno. Manselli, che è un vero e proprio pioniere degli studi sull’argomento, nel prendere in esame la proposta di Ginzburg, che suggerisce di sostituire *religione popolare* con l’espressione *religioni delle classi popolari*, rileva preliminarmente: «Senza entrare nel merito di quanto questa proposta possa valere per l’età moderna, dobbiamo subito dire che non funziona per il Medio Evo»¹⁵⁶. Quindi ne spiega le ragioni: «Se intendiamo bene l’espressione classi popolari, come indicativo di una realtà sociale, allora come possiamo dire appartenenti alla classe popolare un Carlo Magno o un Federico Barbarossa o un Enrico di Leone, dei quali non diremo davvero che sul piano della religiosità fossero molto superiori ai propri sudditi?»¹⁵⁷.

Anche De Rosa è perentorio quando afferma che «la religione popolare non ha qui nessun significato classista: ci è sempre sembrata equivoca la definizione della religione

¹⁵¹ ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 2311.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 2314.

¹⁵⁴ La lezione inaugurale, tenuta il 13 febbraio 1975, ha avuto come oggetto *Le prescrit et le vécu*. Il testo della *Leçon inaugurale au Collège de France* è stato riportato in JEAN DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Annexe: *Le prescrit et le vécu*, pp. 177-211, trad. it. *Il Cristianesimo sta per morire?*, Appendice: *Il prescritto e il vissuto*, pp. 161-194.

¹⁵⁵ Cfr. *Introduction. La collection*, in GIUSEPPE MARIA VISCARDI, PAULE LEROU (a cura di), *La pietà popolare in Italia*, t. I, *Calabria*, a cura di Enzo D’Agostino - Maria Mariotti - Giuseppe Maria Viscardi - Paule Lerou, Roma-Paris, Edizioni di Storia e Letteratura-Letouzey et Ané, 1996, p. 9.

¹⁵⁶ RAOUL MANSELLI, *Il problema metodologico della religiosità popolare*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo*, cit., p. 53.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

popolare come religione delle classi subalterne»¹⁵⁸. Il motivo? Semplice. «Una tale definizione è respinta da tutta la tradizione religiosa del Mezzogiorno; la pratica religiosa, anche quando è inserita in un tessuto di magia e di superstizione, si ritrova in tutte le classi: braccianti, massari, fittavoli, proprietari, baroni e anche clero»¹⁵⁹. Più avanti precisa che «se ci fermiamo a considerare la situazione socio-religiosa del Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna fino all'unificazione, ci pare evidente che nel comportamento del popolo, rustico o artigiano, plebeo o borghese, nei confronti della "religione prescritta" dobbiamo comprendere anche il clero locale»¹⁶⁰, non solo quello di estrazione contadina, ma anche il clero «figlio di famiglie gentilizie e redditiere, restio e recalcitrante ai decreti e alle prescrizioni del vescovo, in un rapporto polemico, se non di diffidenza e di opposizione, con il governo episcopale e che tuttavia non presume di stare fuori dalla Chiesa»¹⁶¹.

A sua volta, Giuseppe Galasso mette in rilievo la necessità «di una definizione non classistica e non sociologica del 'popolare'»¹⁶² a vantaggio di «una sua definizione di ordine eminentemente antropologico-culturale»¹⁶³, per poi concludere: «In questo senso il 'popolare' è l'elementare, il semplice, il tradizionale, l'immediato, il concreto etc. in una serie di determinazioni che vanno e possono essere soltanto storicamente ricostruite. In questo senso il 'popolare' non è soltanto del popolo e del mondo subalterno, così come finezza e profondità di sentimento religioso non sono soltanto dei ceti superiori»¹⁶⁴. E, richiamandosi alla lezione crociana, aggiunge: «La nostra linea vuole, [...], stabilire, in sostanza, una differenza categoriale e metodologica di principio fra il 'popolare' e il 'non popolare', analoga a quella fra "poesia popolare" e "poesia d'arte" teorizzata da B. Croce»¹⁶⁵.

Il sociologo Carlo Prandi, dopo aver sottolineato che «la definizione di "religione popolare" soffre attualmente¹⁶⁶ delle particolari difficoltà in cui si dibatte, più ampiamente, la qualificazione di 'popolare'»¹⁶⁷, fa presente che «un approccio corretto della religiosità popolare (termine la cui insufficienza appare sempre più evidente, quanto la difficoltà di sostituirlo con uno più adeguato) richiederebbe l'intervento di più discipline per mezzo delle quali porre in rilievo le componenti di una fenomenologia che appare assai difficilmente circoscrivibile da interpretazioni di tipo esclusivamente sociologico o psicologico»¹⁶⁸. In effetti, secondo Prandi,

¹⁵⁸ DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, cit., Premessa, pp. V-VII, in particolare p. VI.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 4.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² GIUSEPPE GALASSO, *La storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, cit., pp. XI-XXXI, in particolare p. XXVIII. Il testo è stato ripubblicato col titolo *La storia socio-religiosa e i suoi problemi*, in ID., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, cit., pp. 414-430. Il passo citato è a p. 428.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ GALASSO, *La storia socio-religiosa del Mezzogiorno: problemi e prospettive*, cit., p. XXIX, nota 43; ID., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, cit., p. 429, nota 43. Il riferimento è all'opera di Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza, 1933.

¹⁶⁶ Prandi scrive all'inizio degli anni Ottanta.

¹⁶⁷ CARLO PRANDI, *Alle origini moderne dell'egemonia. «Religione» e «popolare» in Italia tra XVIII e XIX secolo*, in GUSTAVO GUIZZARDI, CARLO PRANDI, MIRIAM CASTIGLIONE, ENZO PACE, ANTONIO MOROSI, *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, Torino, Claudiana, 1981, pp. 30-74, in particolare p. 30.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

il problema di fondo, con ogni probabilità, consiste nel non ridurre il binomio «religione popolare» al suo secondo termine, come se questo costituisse il supporto di tutta la complessa fenomenologia inerente al binomio stesso, ma nel volgere l'attenzione alle modalità dialettiche attraverso le quali i due termini hanno giocato i rispettivi ruoli nel concreto della vicenda umana, ed entro i limiti di un contesto storico definito. Ciò significa che nell'analisi di determinati aspetti e momenti della storia religiosa non è possibile, né legittimo utilizzare un qualsiasi concetto di religione¹⁶⁹.

Qualche anno fa, Giovanni Vitolo, ha avuto modo di precisare che «il termine 'popolare' è da intendere non in senso sociale, ma in quello antropologico-culturale di mondo dei non-dotti, tanto più che i dotti stessi non è che fossero estranei a quelle pratiche»¹⁷⁰, tipiche della pietà e della devozione medievale e che, magari, travalicano i confini dell'età di mezzo.

Piaccia o non piaccia, la pietra dello scandalo è rappresentata dall'aggettivo 'popolare', che, proprio negli anni Settanta, ha conosciuto una fortuna notevole. Genre, nel 1977, dopo aver fatto presente che «il problema della "religione popolare" sta suscitando, nel nostro paese soprattutto e nel mondo cattolico in particolare crescente interesse», tanto è vero che «le ricerche, i dossier, crescono in maniera sorprendente», non poteva fare a meno di concludere che «un accordo sul significato da attribuire al concetto di "religione popolare" è però ancora da costruire»¹⁷¹. E aggiungeva: «Oggi tutto ciò che si definisce 'popolare' è politicamente rilevante e quindi oggetto di studio e di valutazione critica»¹⁷². E così «anche la "religione popolare" acquista crescente udienza nelle analisi politiche»¹⁷³. Gustavo Guizzardi, scrivendo all'inizio degli anni Ottanta, notava, con fine ironia, che «il tema del 'popolare' è argomento di moda ed è capace di conferire a chi se ne occupa, e per il solo fatto che se ne occupa, un'aureola di "studioso aperto ai problemi di fondo" della società»¹⁷⁴.

Sic stantibus rebus, era quasi inevitabile che il termine finisse per provocare e alimentare quella che più sopra ho chiamato la *vexata quaestio*. Vovelle scrive, appunto, *Le populaire en question*¹⁷⁵. Dopo aver rilevato che è una parola alla moda, il che non significa necessariamente qualcosa di negativo, visto che ci sono delle mode buone, lo storico francese invita con vigore a non accontentarsi delle semplificazioni e a uscire dalla dicotomia cultura elitaria/cultura popolare, come se fossero in frontale contrapposizione

¹⁶⁹ Ivi, pp. 30-31. Ma si veda anche CARLO PRANDI, *Storia e in-attualità del concetto di religione popolare*, in *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, a cura di Luigi Berzano - Alessandro Castegnaro - Enzo Pace, Padova, Edizioni Messaggero, 2014, pp. 15-38.

¹⁷⁰ GIOVANNI VITOLO, *I caratteri del monachesimo cavense. L'esperienza di un millennio*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La Badia di Cava nei secoli XI-XII*, Atti del Convegno internazionale di studi (Badia di Cava, 15-17 settembre 2011), a cura di Maria Galante - Giovanni Vitolo - Giuseppa Z. Zanichelli, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 3-12, in particolare p. 7.

¹⁷¹ ERMANNO GENRE, *Introduzione*, in MOTTU, CASTIGLIONE, *Religione popolare in un'ottica protestante*, pp. 5-18, in particolare p. 5.

¹⁷² Ivi, p. 7.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ GUSTAVO GUIZZARDI, *Tra popolare ed egemonia. Ipotesi per un modello interpretativo*, in GUSTAVO GUIZZARDI, CARLO PRANDI, MIRIAM CASTIGLIONE, ENZO PACE, ANTONIO MOROSI, *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, cit., pp. 9-29, in particolare p. 9.

¹⁷⁵ MICHEL VOVELLE, *Le populaire en question*, in ID., *Idéologies et mentalités*, cit., pp. 121-124. Ma si veda anche JACQUES REVEL, *Duas variações acerca do 'popular'*, in ID., *A invenção da sociedade*, Lisboa, Difel [s.d.], pp. 43-47.

e non ci fossero scambi e influenze reciproche tra le due. Sulla cultura popolare, soprattutto dopo la pubblicazione dell'opera pionieristica di Robert Mandrou¹⁷⁶, e sulla religione popolare, «sa cousine germaine, qui lui ressemble beaucoup, les essais se sont multipliés ces dernières années»¹⁷⁷. Vovelle scrive queste cose alla fine degli anni Settanta del secolo scorso e aggiunge:

L'ouverture de ce (ou de ces) territoire(s) représente une incontestable conquête: la culture, privilège d'élite, longtemps intimement liée à l'histoire de la littérature, de l'art, des idées ou du goût, s'est associée une nouvelle province, à partir du moment où les historiens ont entrepris d'élargir l'enquête à ces masses que l'on avait trop longtemps dites «incultes», pour découvrir les traits d'une autre culture, de transmission orale et d'expression originale.

Telle conquête n'est point cependant sans ambiguïté: qu'est-ce que le populaire, dans le domaine de la culture comme de la religion? On s'est trop aisément satisfait d'une dichotomie simple, culture d'élite d'une part, culture populaire de l'autre: l'une mobile, l'autre non, conservatoire d'héritages de longue durée, évoluant suivant leurs rythmes propres¹⁷⁸.

Dunque, si riconosce che la cultura, intimamente legata alla storia della letteratura, dell'arte, delle idee o del gusto e considerata, perciò, appannaggio pressoché esclusivo di un'élite, ha notevolmente ampliato i suoi confini, nel momento in cui gli storici hanno deciso di allargare le loro indagini alle masse 'incolte'. Ma la conquista non è stata pacifica, nel senso che ha comportato dei problemi, a cominciare da quelli connessi con la definizione proprio del termine 'popolare', giacché gli studiosi – come pure s'è già accennato – si sono irrigiditi in schemi e atteggiamenti, per così dire, dogmatici, rivelatisi poco fecondi e produttivi, per non dire sterili, proprio perché hanno contrapposto le due culture come se fossero due realtà non comunicanti fra loro, autosufficienti e addirittura autoreferenziali.

Recensant les définitions qui ont été données du populaire, on navigue entre l'affirmation de traits structurels a priori (empirisme, spontanéité...) que échapperaient au temps, l'enracinement dans un héritage folklorique de si longue durée que les origines s'en discernent avec peine, et des lectures plus directement historiques, relativisant le 'populaire' dans le cadre d'un affrontement dialectique entre culture dominante et dominée¹⁷⁹.

E qui Vovelle richiama l'esperienza della già ricordata rivista «Le Monde alpin et rhodanien»: «Sans se limiter aux apports, cependant riches, d'un dialogue à plusieurs voix qui associait l'historien, l'ethnologue et le sociologue, on a cherché à faire le point plus largement, en présentant une synthèse en marche sur un chantier qui demeure ouvert»¹⁸⁰. Lo storico transalpino ritiene che sia assolutamente necessario uscire dalla contrapposizione cultura popolare/cultura d'élite, che ha paralizzato il dialogo, fino a

¹⁷⁶ MANDROU, *De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, cit. Cfr. nota 49. Si veda anche JACQUES REVEL, *A beleza do morto: o conceito de "cultura popular" e Formas de especialização: os intelectuais e a cultura 'popular' em França (1650-1800)*, in ID., *A invenção da sociedade*, cit., pp. 49-75 e 77-98.

¹⁷⁷ VOVELLE, *Le populaire en question*, cit., p. 123.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 124.

renderlo del tutto sterile e improduttivo: è quello che si è cercato di fare con il simposio *Les intermédiaires culturels* del giugno 1978, organizzato dal Centre méridionale d'histoire sociale, des mentalités et des cultures. Chi sono gli intermediari culturali? Sono «personnages qui naviguent entre les deux cultures, agents de communication entre deux mondes»¹⁸¹.

Stando a questa definizione, un perfetto intermediario, nella società d'Antico regime, era certamente il parroco¹⁸² e, più in generale, il clero. È questo un discorso che vale anche per il Medio Evo. Tra la religiosità popolare e la religiosità colta – ce lo ricorda Raoul Manselli –, «l'elemento intermedio è il clero che non è costituito soltanto dalle grandi personalità, culturalmente elevate e spesso potenti anche sul piano politico, ma soprattutto da quelli che, preti o comunque clerici, trasmettevano ai fedeli i dati essenziali della fede e, più tardi, le conclusioni dei concili, locali o nazionali che fossero, e delle assemblee nelle quali venivano discusse le più diverse questioni, dalle politiche alle religiose»¹⁸³.

Il ricorso a queste figure che fanno da tramite, che sono il *trait d'union* fra le due culture e i due mondi, non è, tuttavia, – tiene a precisare Vovelle – una maniera surrettizia «pour introduire une troisième strate – solution paresseuse et compromis artificiel –, mais pour réintroduire une lecture beaucoup plus dynamique, faite d'échanges réciproques»¹⁸⁴. E aggiunge: «Car tel est bien l'enjeu: le populaire nous confronte à la tentation de l'ethnographie, de la longue durée quasi monolithique de la civilisation traditionnelle telle que l'abordent certains anthropologues. *Il ne s'agit pas de rejeter l'ethnographie au nom d'une défense quasi corporative de l'histoire, mais bien de justifier la spécificité de notre démarche dans un domaine qui l'a trop longtemps méconnue, pour parvenir à une véritable ethnographie historique*»¹⁸⁵.

A loro volta, gli autori del già citato volume *Chiesa e religione del popolo*, apparso all'inizio degli anni Ottanta, dopo aver ricordato che il libro «si colloca in una linea di ricerca tendente a superare l'incomunicabilità fra diverse discipline, che affrontano l'analisi del fenomeno religioso»¹⁸⁶, ammettono che il problema «non consiste nella sostituzione pura e semplice di una prospettiva ad un'altra: la storia al posto della sociologia (o viceversa), l'antropologia al posto di entrambe, ecc.»¹⁸⁷, giacché «il problema è più complesso e consiste nel vedere quanto, e in qual modo, sia possibile spaccare gli specifici e far circolare le competenze verso tipi di analisi le cui metodologie siano 'compatibili'»¹⁸⁸.

Ora, se riflettiamo sul fatto che anche la *Leçon inaugurale* di Delumeau si tiene nel 1975, quando – come abbiamo visto – appare la maggior parte dei testi sul tema oggetto della nostra relazione, potremmo dire – parlando appunto di religione popolare – che il 1975 è un “anno magico”, e ne approfittiamo subito per precisare che la religione non si

¹⁸¹ *Ibidem*. Si veda MICHEL VOVELLE, *Les intermédiaires culturels*, in ID. *Idéologies et mentalités*, cit., pp. 163-176, trad. it. *Gli intermediari culturali*, in ID., *Ideologie e mentalità*, cit., pp. 165-178.

¹⁸² LUCIANO ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 895-947.

¹⁸³ RAOUL MANSELLI, *Introduzione*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo*, cit., pp. 9-46, in particolare p. 25.

¹⁸⁴ VOVELLE, *Le populaire en question*, cit., p. 124.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Il corsivo è mio.

¹⁸⁶ GUSTAVO GUIZZARDI, CARLO PRANDI, MIRIAM CASTIGLIONE, ENZO PACE, ANTONIO MOROSI, *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, Torino, Claudiana, 1981, Presentazione, p. 7. Il corsivo è mio.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*. Il corsivo è nel testo.

identifica con la magia e le pratiche magiche. Ricorda De Rosa che «nella “religione popolare” vi possono essere anche ingredienti magici, ma non vi è coincidenza fra i due»¹⁸⁹. La critica che De Rosa muove a de Martino riguarda il fatto che «la religiosità in De Martino diventa tutt’uno con la pratica magica»¹⁹⁰. De Rosa non nega la realtà del sincretismo magico-religioso, ma si rifiuta di leggere «la storia del Mezzogiorno come storia della superstizione, come storia del magismo, come storia dell’antistoria»¹⁹¹: insomma, si rifiuta di credere che tutta la storia meridionale possa essere letta attraverso le lenti della magia e delle superstizioni popolari.

Il sociologo Cipriani sembra confortare De Rosa, allorché afferma che «quando si parla di religiosità popolare sovente si sottintende che in essa siano presenti delle manifestazioni di tipo magico»¹⁹². In realtà, «alla diffusione di tale idea hanno contribuito non poco le stesse ricerche socio-antropologiche, fra le quali ha avuto indubbiamente un peso preponderante in Italia l’opera di Ernesto de Martino, [...], che ha più volte messo in evidenza lo stretto legame fra magia e cattolicesimo»¹⁹³.

«Non so perché» – dice De Rosa – «si debba sempre e solo parlare di pratica magica, di sincretismi, di tendenze destoricatrici delle plebi del Mezzogiorno e si parli così poco o nulla di questa straordinaria vitalità religiosa, che forse solo il termine pietà, nel senso deluchiano, riesce a esprimere»¹⁹⁴.

Circa dieci anni prima aveva scritto: «Troppi aspetti e momenti noi dobbiamo tenere presenti per la nostra storia: nemmeno potremmo definire esaustivo il ricorso al termine ‘pietà’ per ricostruire nella sua esistenzialità il comportamento dei devoti»¹⁹⁵. Anche alla luce di questa affermazione, risulta maggiormente intelligibile quanto scriverà più tardi. In effetti, nel dare alle stampe, nel 1983, la seconda edizione di *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, apparso per la prima volta nel 1971, all’inizio, cioè, dei favolosi, fantastici anni Settanta, lo storico che aveva, con la storia sociale e religiosa, dato origine a un nuovo fecondo filone di studi, aveva, in un certo senso, preso le distanze da De Luca, ma anche da Henri Bremond e Gabriel Le Bras «non sembrandomi soddisfacente del tutto né il termine *pietà*, così come l’aveva delineato Giuseppe De Luca, né il bremondiano *sentimento religioso*, per certa sua assonanza troppo letteraria, né quello di *sociologia religiosa*, alla Le Bras, tanto per intenderci, sebbene un po’ di tutti e tre fosse compreso nel mio tessuto narrativo della vita religiosa del Sud»¹⁹⁶.

¹⁸⁹ DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, cit., p. 15. Cfr. ANGELOMICHELE DE SPIRITO, *Magia, scienza e religione in alcune interpretazioni contemporanee*, in «Sociologia», IX (1975), n. 2, pp. 75-110; ID., *Magia e religione nel Sud*, in *Sociologia della cultura popolare in Italia*, cit., pp. 261-281.

¹⁹⁰ GABRIELE DE ROSA, *La storiografia socio-religiosa in Italia e in Francia*, in ID., *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, cit., pp. 449-459, in particolare p. 454. Si vedano in proposito GIUSEPPE GIARRIZZO, *Limiti e validità delle tesi di Ernesto de Martino*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI (1977), n. 11, pp. 150-156; ANTONIO LOTIERZO, *Il concetto di religione popolare in Ernesto De Martino e in Gabriele De Rosa*, in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, a cura di Antonio Cestaro, Napoli, Ferraro, 1980, pp. 99-119.

¹⁹¹ GABRIELE DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all’età contemporanea*, vol. I, cit., pp. 477-489, in particolare p. 488.

¹⁹² CIPRIANI, MANSI, *Sud e religione dal magico al politico*, cit., p. 14.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ GABRIELE DE ROSA, *L’emergere storico della frattura Nord-Sud*, in «La Chiesa nel tempo», a. III (1987), n. 3, ora in GABRIELE DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all’età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1994, vol. II, p. 308.

¹⁹⁵ DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, cit., p. 13.

¹⁹⁶ ID., *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, cit., p. V.

La preoccupazione di De Rosa è fondamentalmente quella di inserire nei circuiti della storia tanto la pietà quanto la magia. O, per dirla in altra maniera, De Rosa non separa la pietà e neppure la magia dal circolo della storia.

Prima di dare la parola ai teologi, dobbiamo rilevare il fatto che una parte significativa degli studiosi citati ha evidenziato l'enorme interesse che la religione e la cultura popolare hanno suscitato specialmente negli anni Settanta. Vovelle e Guizzardi hanno parlato del 'popolare' come di un argomento di moda, *à la page*, come dicono i nostri cugini francesi. E Carlo Ginzburg lo ha sottolineato nel modo seguente, vergando l'*Introduzione* al volume di Burke:

A volte le mode culturali in Italia divampano improvvisamente, bruciano rapidamente e si spengono senza lasciare traccia. Ma è facile prevedere che gli studi (storici e non) sulla cultura popolare sopravviveranno alla moda che oggi li circonda.

Che si tratti anche di una moda, non c'è dubbio. Dietro ad essa s'intravede tuttavia un interesse reale, diffuso negli ambienti più vari. Amministratori locali, ricercatori giovani e meno giovani, gruppi cattolici di base, sindacalisti, militanti o ex militanti della sinistra estrema e meno estrema, seguaci di Comunione e Liberazione, cantanti, preti e professori si sono occupati negli ultimi anni della cultura delle classi subalterne, producendo libri, film, canzoni, inchieste, discussioni e spettacoli¹⁹⁷.

Com'era scontato, gli esiti di tutte queste iniziative sono stati i più disparati, giacché la qualità dei progetti era molto varia. Ginzburg riconduce l'emergere di questi temi alla temperie, non solo culturale, dell'inizio degli anni Sessanta, caratterizzati dal «manifestarsi di tensioni nuove (di classe o razziali) nelle metropoli» e dalla «fine degli antichi dominî coloniali»¹⁹⁸. È bene ricordare che, nel 1961, periodo nel quale la violenza coloniale si scatena con la guerra d'Algeria – chi non ricorda il drammatico, ma bellissimo film di Gillo Pontecorvo *La battaglia di Algeri* del 1966? – appare *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon¹⁹⁹, con prefazione di Jean-Paul Sartre, diventato ben presto punto di riferimento e motivo di ispirazione per tutti i militanti anticolonialisti.

Sempre nel 1961, esce in Italia una ricerca sociologica sulle classi sociali nella bassa Lombardia, *Autobiografie della leggera* di Danilo Montaldi²⁰⁰, definito da Ginzburg «ricercatore originale e isolato»²⁰¹. Accanto al libro di Montaldi, sempre Ginzburg ricorda anche il volume di Raniero Panzieri *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, uscito postumo²⁰². Queste due pubblicazioni vanno inserite nel clima di un'epoca di grande passione civile e politica, ma anche di impegno sociale e religioso. Per quest'ultimo

¹⁹⁷ CARLO GINZBURG, *Introduzione*, in BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., pp. I-XV, in particolare p. I.

¹⁹⁸ Ivi, p. II.

¹⁹⁹ FRANTZ FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions Maspéro, 1961, trad. it. *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1972.

²⁰⁰ DANILO MONTALDI (a cura di), *Autobiografie della leggera*, Torino, Einaudi, 1961. L'espressione *Ricerca sociologica sulle classi sociali nella bassa Lombardia* compare in copertina, ma non nel frontespizio. Il libro, ripubblicato nel 1972, sempre da Einaudi, reca in copertina la scritta *Vagabondi, ex carcerati, ladri, prostitute raccontano la loro vita*. Nel 1998 e nel 2002, è stato pubblicato da Bompiani: nell'edizione del 1998, compare la scritta *Emarginati, balordi, ribelli raccontano la loro storia*, mentre, in quella del 2002, si può leggere *Emarginati, balordi e ribelli raccontano le loro storie di confine*.

²⁰¹ GINZBURG, *Introduzione*, cit., p. II.

²⁰² RANIERO PANZIERI, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, a cura di Sandro Mancini, Torino, Einaudi, 1976.

aspetto, va certamente ricordata la figura di don Lorenzo Milani²⁰³, priore di Barbiana, ma non si possono dimenticare le aperture della Chiesa operate da Giovanni XXIII e sfociate nel Concilio Vaticano II (1962-1965), che ha cambiato, se non il volto, l'atteggiamento della Chiesa, specialmente nei confronti del mondo moderno.

Forse bisognerebbe aggiungere che erano gli anni nei quali, con linguaggio marxiano, si parlava tanto delle masse popolari protagoniste della storia e specialmente della imminente rivoluzione politica e sociale. Anche la cinematografia registra e celebra, in un certo senso, questa tendenza: si pensi a film come *La Cina è vicina* del 1967, dove c'è un'allusione, fin dal titolo, al maoismo e alle correnti radicali della sinistra, specialmente del movimento studentesco, e *La classe operaia va in paradiso* del 1971. Ed è proprio la classe operaia la punta di diamante delle masse popolari, che a essa guardano non solo come a un modello di riferimento, ma anche come a una sorta di popolo eletto, portatore di un progetto 'messianico' che è, nello stesso tempo, escatologico e palinogenetico.

Il ruolo dei teologi: riforma o abolizione della religione popolare?

C'è un'altra questione che mi preme affrontare: il ruolo della teologia e dei teologi, il loro concreto contributo alla riflessione. In passato, quando i teologi facevano invasione di campo, si intimava loro: *Silete theologi in munere alieno*. Dubito che nel caso di una riflessione sulla religione popolare possiamo non dare o addirittura togliere loro la parola. *Ratione materiae*, i teologi sono coinvolti, eccome! Nel menzionato repertorio francese sulla pietà popolare, Plongeron e Lerou citano, tra gli specialisti, oltre ai soliti – storici, sociologi, etnografi, folkloristi – anche «les iconographes et les théologiens»²⁰⁴ e, quando parlano di *iconographes*, si riferiscono agli specialisti non di storia dell'arte, ma del linguaggio e delle immagini.

Nello schema presentato nel 1941, tra i tanti modi nei quali si può narrare la storia della pietà, oltre a devozioni popolari, preghiere, pellegrinaggi, chiese, oratori, oggetti di pietà, don Giuseppe individua anche le «teorie di teologi»²⁰⁵.

Nell'edizione del 1951, De Luca sembra aver corretto il tiro, allorché afferma che la filosofia e la teologia della verità non sono la verità. E poi: «Teologo e pio, *non convertuntur*; si può essere l'uno e l'altro, non perciò chi è l'uno è l'altro, e chi è l'altro è l'uno»²⁰⁶. Quindi cita Galilei: «Il sonar l'organo non s'impara da quelli che sanno far organi, ma da chi gli sa sonare»²⁰⁷. Il commento, se si vuole ovvio, di don Giuseppe a queste affermazioni galileiane è che «i teologi fanno gli organi, quanto a saperli sonare è un'altra cosa»²⁰⁸.

Eppure ci sono teologi che hanno studiato il fenomeno con grande acume e rispetto, mettendosi, per così dire, in ascolto della religione popolare: penso in particolare ad Harvey Cox e a Leonardo Boff. Il primo è l'autore di un libro affascinante e, per molti aspetti, sconvolgente, soprattutto se pensiamo che è stato scritto da un protestante: *The*

²⁰³ GINZBURG, *Introduzione*, cit., p. IV.

²⁰⁴ Cfr. *Introduction. La collection*, cit., p. 9.

²⁰⁵ GABRIELE DE ROSA, *Giuseppe De Luca e il lungo itinerario della «storia della pietà»*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, vol. I, cit., pp. 509-522, in particolare p. 519.

²⁰⁶ DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, cit., p. 98.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

*Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*²⁰⁹. Il secondo è l'autore di *Igreja: carisma e poder*²¹⁰.

Cox è ministro della Chiesa battista statunitense, nonché esponente della teologia radicale, mentre il francescano brasiliano Boff lo è della teologia della liberazione²¹¹, che ha avuto il suo terreno di coltura, sicuramente il più fertile, in America Latina, dove è nata. La posizione di Cox si può apprezzare ancora di più alla luce delle considerazioni che svolge Peter Burke a proposito del diverso atteggiamento che ebbero la Chiesa cattolica e le Chiese riformate a proposito della «riforma della cultura popolare»²¹². Con questa espressione, lo storico britannico intende «descrivere il tentativo sistematico da parte di alcune persone appartenenti all'élite culturale (e indicate perciò come 'i riformatori' o 'gli zelanti') di modificare gli atteggiamenti e i valori del resto della popolazione o, per dirla più ipocritamente, di 'migliorarli'»²¹³. In realtà, «i riformatori cattolici e protestanti [...] non furono ugualmente ostili nei confronti della cultura popolare né lo furono per le stesse ragioni. Mentre infatti la riforma cattolica voleva dire, in linea di tendenza, modificazione, quella protestante significava, più verosimilmente, abolizione»²¹⁴. Non è per caso che Agostino Paravicini Bagliani abbia scritto che «lo zelo dei riformatori protestanti, nella loro ricerca di purezza evangelica, avrebbe portato ad una cancellazione ben più sistematica e brutale del patrimonio folklorico europeo»²¹⁵.

A sua volta, Alain de Benoist ha affermato: «Vive per secoli, se non per millenni, la maggior parte di queste tradizioni sono forse oggi scomparse o in via di sparizione. Comprendendo che erano nate in seno al paganesimo europeo, la Chiesa aveva tentato, senza ottenere grandi risultati, di sradicarle, prima di essere costretta a venire a patti con esse, sforzandosi di dare loro un nuovo contenuto»²¹⁶.

Jean Delumeau, analizzando la natura e il profilo del cattolicesimo così come si venne delineando «entre Luther et Voltaire»²¹⁷, ossia nel periodo compreso tra la Riforma protestante e il secolo dei Lumi, non esita a parlare di «leggenda del Medioevo cristiano»²¹⁸ e di «folklorizzazione e di paganizzazione del cristianesimo». In effetti,

²⁰⁹ HARVEY COX, *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York, Simon and Schuster, 1973, trad. it. *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia, Queriniana, 1974.

²¹⁰ LEONARDO BOFF, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de ecclesiologia militante*, Petrópolis, Vozes Editora, 1981, trad. it. *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma, Borla, 1984.

²¹¹ ID., *E a Igreja se fez povo*, Petrópolis, Vozes Editora, 1986, trad. it. *Una prospettiva di liberazione. La teologia, la Chiesa, i poveri*, saggio introduttivo di Ernesto Balducci, Torino, Einaudi, 1987; LEONARDO BOFF, CLODOVIS BOFF, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti degli uomini*, Roma, Datanews, 1999.

²¹² BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cap. VIII *Il trionfo della Quaresima: la riforma della cultura popolare*, cit., pp. 203-236.

²¹³ Ivi, p. 203.

²¹⁴ Ivi, p. 210.

²¹⁵ AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Prefazione*, in MARINA MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. X.

²¹⁶ ALAIN DE BENOIST, *Tradizioni d'Europa*, Napoli, Controcorrente, 2006, p. 7, tit. orig. *Les traditions d'Europe*, Paris, Labyrinthe, 1982.

²¹⁷ JEAN DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, trad. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976.

²¹⁸ DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, parte terza, capitolo terzo *La leggenda del Medioevo cristiano*, cit., pp. 201-224. Nella nuova edizione dell'opera, riveduta e aggiornata con il contributo di Monique Cottret, è stato attenuato il giudizio perentorio; la sezione B del capitolo III s'intitola, infatti, *Moyen Âge chrétien?*: JEAN DELUMEAU, MONIQUE COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996, p. 316.

secondo lo storico transalpino, «les structures mentales et la pesanteur d'une civilisation restée archaïque provoquèrent la folklorisation non seulement des cérémonies et des fêtes, mais encore des croyances et par là même une sorte de retombée dans le paganisme»²¹⁹. Molti fatti aiutano a comprendere «combien la mentalité populaire folklorisait inconsciemment le Christianisme»²²⁰. Per esempio, il culto dei santi: «Officiallement modèles de vertu et intercesseurs spirituels auprès de Dieu, ils étaient devenus et restèrent parfois jusqu'à nos jours des sortes de divinités spécialisées dans la guérison de telle ou telle maladie ou la conjuration d'un éventuel malheur»²²¹.

Più avanti, Delumeau specifica: «Ce processus de folklorisation et paganisation du Christianisme était difficilement évitable dans une civilisation où l'instruction était peu répandue et que pressaient de toute part, en raison du faible niveau de la technique et de la science, la crainte de la faim, la menace des éléments, l'imminence de la maladie et de la mort»²²². In realtà, i risultati ai quali sono pervenuti gli storici e gli studiosi del folklore portano tutti verso una sola direzione, ossia che «l'Européen moyen au début du XVIIe siècle restait largement pénétré de mentalité animiste»²²³. *Sic stantibus rebus*, «comment sa religion ne s'en serait-elle pas ressentie?»²²⁴.

Ora, alla luce delle riflessioni svolte da Burke, Paravicini Bagliani, de Benoist e Delumeau, possiamo forse comprendere meglio le affermazioni di Ermanno Genre a proposito del diverso approccio che hanno avuto la teologia cattolica e la teologia protestante nei confronti della religione popolare. Scrive il teologo valdese:

una critica teologica alla religione popolare da parte cattolica è ancora tutta da costruire: la tradizione cattolica ha utilizzato e tollerato la religiosità popolare come leva di consenso, intervenendo soltanto nei casi di insubordinazione, di disobbedienza alla gerarchia, di minacciate separazioni dalla chiesa di Roma. Nel protestantesimo invece, [...] la critica teologica alla religione ha una storia ed una metodologia ben definite ed il cui punto di riferimento non è la chiesa e nella chiesa, ma la Bibbia. In campo protestante questa critica teologica alla religione popolare affonda le sue radici nella Riforma del XVI secolo e si radicalizza nella teologia dialettica di Karl Barth²²⁵.

Non so, per la verità, se si possa condividere il giudizio perentorio di Genre – «una critica teologica alla religione popolare da parte cattolica è ancora tutta da costruire» –, in quanto il programma di riforma della Chiesa cattolica tra XV e XVI secolo può essere compendiato nella formula felice «tollatur abusus non substantia», che, mi pare ovvio, si applica anche alla religione popolare e alle sue manifestazioni 'superstiziose'. Basterebbe leggere cosa scrivono sul tema i monaci camaldolesi Pietro Quirini e Paolo Giustiniani, patrizi veneziani, nel *Libellus ad Leonem X* (1513), per rendersi conto dell'importanza che l'élite ecclesiastica annetteva alla necessità di combattere le pratiche magiche e superstiziose²²⁶. Ancora una volta mi viene, per così dire, in soccorso Peter Burke, il quale

²¹⁹ Ivi, p. 339. Cfr. anche PRUDENCE J. JONES, NIGEL PENNICK, *A History of Pagan Europe*, London-New York, Routledge, 1995.

²²⁰ DELUMEAU, COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, cit., p. 340.

²²¹ *Ibidem*.

²²² Ivi, pp. 341-342.

²²³ Ivi, p. 332.

²²⁴ *Ibidem*. È solo di qualche anno fa il libro di ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo «pagano» della religiosità popolare*, Padova, Messaggero, 2014.

²²⁵ GENRE, *Introduzione*, cit., pp. 11-12.

²²⁶ Sul programma di riforma dei monaci camaldolesi cfr. EUGENIO MASSA, *Una cristianità nell'alba del*

fa rilevare che «i riformatori si opposero soprattutto a certe forme della religione popolare, come le sacre rappresentazioni ('miracoli' e 'misteri'), i sermoni popolari e, in particolare, le feste religiose, come i giorni dedicati ai santi o i pellegrinaggi, ma si opposero anche ad un buon numero di elementi della cultura popolare secolare»²²⁷. Quali sono questi elementi? «Una lista completa raggiungerebbe davvero proporzioni enormi, ma anche un elenco riassuntivo dovrebbe comprendere: attori, ballate, burattini, carte da gioco, *charivari*, ciarlatani, combattimenti di cani contro gli orsi, corride, dadi, danze, divinazione, fiere, libretti popolari, magia, maschere, menestrelli, predizioni dell'avvenire, racconti popolari, stregoneria e taverne»²²⁸.

Come si può inferire da quanto appena riportato, la priorità della Chiesa cattolica era la riforma della religione popolare. La conferma ci viene da Josep Fontana, per il quale uno degli obiettivi della Chiesa post-tridentina era «l'imposizione di una religiosità e di una morale 'normalizzata'», che «esigeva prima di tutto il controllo della religiosità 'popolare', dalla quale andavano eliminate le pratiche autonome di qualsiasi tipo, che verranno pertanto condannate come 'superstizione'»²²⁹.

D'altra parte, Burke rileva che dagli ambienti cattolici, anche prima del Tridentino, l'obiezione che si muoveva a taluni aspetti della religione popolare era teologica: «i riformatori, cioè, disapprovavano le usanze popolari in quanto reliquie superstiti del paganesimo, 'superstizioni' nel significato originario del termine»²³⁰. Erasmo da Rotterdam considerava il Carnevale un residuo della mentalità pagana e occasione di eccessi e atteggiamenti smodati. Il principe degli umanisti cristiani aveva assistito, nel 1509, al Carnevale di Siena e lo aveva bollato come «non cristiano», in quanto conteneva «tracce dell'antico paganesimo»²³¹. Alcuni anni dopo, Carlo Borromeo paragonerà il Carnevale ai *Bacchanalia* dell'Antichità. Ma lo stesso farà Thomas Naogeorgus, luterano bavarese, e tanti altri²³². I protestanti, però, andarono oltre e finirono per considerare molte pratiche ufficiali della Chiesa di Roma come residui precristiani, riti pagani, culti idolatrici²³³. Alcuni tra loro paragonarono il culto della Madonna a quello di Venere, e dei santi fecero *tout court* i successori degli dei e degli eroi greci e romani, «dei quali avrebbero fatto proprie le funzioni di cura delle malattie e di protezione dai pericoli»²³⁴.

Sofia Boesch Gajano ricorda, infatti, che «con la Riforma la negazione della funzione mediatrice dei santi si accompagnò alla critica violenta contro forme culturali giudicate idolatriche»²³⁵. Furono prese di mira anche le reliquie²³⁶. In taluni casi, come conseguenza

Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «*Libellus ad Leonem X*» (1513), Genova, Marietti 1820, 2005.

²²⁷ BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., p. 204. Il corsivo è mio.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ JOSEP FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1994, trad. it. *L'Europa allo specchio. Storia di un'identità distorta*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 114.

²³⁰ BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., p. 205.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ Con riferimento alla realtà del Nuovo Mondo e alla lotta condotta dalla Chiesa cattolica contro gli idoli delle popolazioni indigene cfr. CARMEN BERNAND, SERGE GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, trad. it. *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi, 1995.

²³⁴ BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., p. 205.

²³⁵ SOFIA BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 120.

²³⁶ Cfr. JEAN CALVIN, *Traité des reliques*, Genève, Fides et Labor, 2000. L'opera apparve nel 1543. Sul tema mi limito a rinviare a UGO FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Cortina, 2015.

di questa critica, si ebbero fenomeni di iconoclastia²³⁷, furono distrutte le immagini, ma furono anche bruciati i resti mortali di santi: è il caso di Francesco di Paola, morto a Tours nel 1507. Circa sessant'anni dopo, il 13 aprile del 1562, gli ugonotti riesumarono il corpo, rimasto intatto, e vi diedero fuoco²³⁸. Questo accadeva in Francia, il cui sovrano si fregiava del titolo di "re cristianissimo". Nell'Inghilterra del periodo successivo allo scisma anglicano, – come ci ricorda Keith Thomas – «i protestanti non solo attaccavano la magia popolare ma anche buona parte di quella ecclesiastica, e guardavano quindi con minore indulgenza ad alcune oziose stranezze della devozione popolare»²³⁹.

Certamente più radicale fu l'atteggiamento degli anabattisti²⁴⁰ e di tutti quei cristiani etichettati come non-conformisti, che potremmo, in un certo senso, far rientrare, almeno dal punto di vista semantico, nella categoria dei *chrétiens sans Église*, studiati magistralmente dallo studioso marxista polacco Leszek Kołakowski²⁴¹. Si tratta di quei cristiani che diedero vita alle conventicole di fervorosi, come le ha definite, con una felice espressione, Mario Bendiscioli, e che proliferarono soprattutto in Gran Bretagna, dove era avvertita come oppressiva e ingombrante la presenza della Chiesa di Stato anglicana, che, emancipatasi da Roma e dal papato, era sottomessa all'autorità del sovrano. Alcuni di questi gruppi – si pensi ai *Ranters*²⁴², ai *Levellers*²⁴³ e agli stessi quaccheri²⁴⁴ – furono protagonisti durante e dopo la prima Rivoluzione inglese²⁴⁵, dando la parola anche alle

²³⁷ A mo' di esempio, dirò che la cattedrale gotica di Meaux, la città sede della diocesi che ebbe come vescovi Guillaume Briçonnet e Jacques-Bénigne Bossuet, porta ancora oggi i segni di quella violenza: molte delle statue in pietra che ornano l'edificio risultano danneggiate.

²³⁸ *De la vita di S. Francesco di Paola, fondatore dell'Ordine de' Minimi scritta da monsignor Giuseppe-Maria Perrimezzi del medesimo Ordine, vescovo di Ravello, e Scala, (...)*, In Napoli, nella Stampa di Michele-Luigi Muzio, 1713. L'opera è stata ristampata anastaticamente da Rubbettino di Soveria Mannelli (Catanzaro), nel 1998. Cfr. anche GIUSEPPE ROBERTI, *S. Francesco di Paola, fondatore dell'Ordine dei Minimi (1416-1507). Storia della sua vita*, Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 1963; ALESSANDRO GALUZZI, *Martirio di San Francesco di Paola e diffusione del culto e delle reliquie*, in *Fede, pietà e religiosità popolare a s. Francesco di Paola*, Atti del II Convegno internazionale di studio, Paola 7-9 dicembre 1990, Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 1992, pp. 165-178.

²³⁹ KEITH THOMAS, *L'opposizione ecclesiastica alla magia*, in *La stregoneria in Europa*, a cura di Marina Romanello, Bologna, Il Mulino, 1978², p. 179. Il brano è tratto da THOMAS, *La religione e il declino della magia*.

²⁴⁰ UGO GASTALDI, *Storia dell'anabattismo. 1. Dalle origini a Münster (1525-1535). 2. Da Münster ai giorni nostri*, Torino, Claudiana, 1972-1981.

²⁴¹ LESZEK KOŁAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

²⁴² CHRISTOPHER HILL, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, London, Oxford University Press, 1971, trad. it. *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1990; ID., *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972, trad. it. *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981.

²⁴³ HENRY NOEL BRAILSDORF, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 1961, trad. it. *I livellatori e la Rivoluzione inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1962.

²⁴⁴ ALAN COLE, *I quaccheri e la rivoluzione inglese*, in *Crisi in Europa 1560-1660. Saggi da Past and Present*, a cura di Trevor Aston, con introduzione di Christopher Hill, Napoli, Giannini, 1968, pp. 457-479, tit. orig. del volume *Crisis in Europe 1560-1660*, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1965. Sui quaccheri in generale, si veda JOHN SYKES, *The Quakers. A New Look at Their Place in Society*, London, Allan Wingate, 1958, trad. it. *Storia dei quaccheri*, Firenze, Sansoni, 1966.

²⁴⁵ *Saggi sulla Rivoluzione inglese del 1640*, a cura di Christopher Hill, Milano, Feltrinelli, 1957; *L'utopia nella storia: la Rivoluzione inglese*, a cura di Arrigo Colombo - Giuseppe Schiavone, Bari, Dedalo, 1992. Su altri aspetti cfr. ENRICO NUZZO, *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Napoli, ESI, 1984; EDMUND LEITES, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, Yale, Yale University Press, 1986, trad. it. *Coscienza puritana e sessualità moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

donne²⁴⁶, ma hanno continuato la loro attività di predicazione nei secoli successivi sia in patria sia nelle colonie americane, dove gli spazi enormi offrivano loro la possibilità di muoversi senza condizionamenti, in tutta libertà²⁴⁷. Appartenevano, in generale, alla categoria di quei movimenti, sette e chiesuole – ‘ecclesiole’ le chiama Michael A. Mullet²⁴⁸ – rientranti nella fenomenologia dell’entusiasmo religioso, sulla quale ha scritto pagine finissime Ronald Arbuthnott Knox²⁴⁹.

Peter Carey, autore del bellissimo romanzo *Oscar e Lucinda*, le cui vicende si svolgono nell’Ottocento tra la Gran Bretagna e l’Australia, parlando di Theophilus Hopkins, antenato del protagonista Oscar Hopkins, ci fornisce il ritratto di uno di questi cristiani non-conformisti, che aveva un atteggiamento radicale, estremista, intransigente e magari poco propenso a riconoscere le ragioni dei propri interlocutori: «Era membro della Confraternita di Plymouth e riteneva – fatto in cui non vi era nulla di folle – che le festività della Chiesa cristiana non fossero affatto cristiane»²⁵⁰. Per di più, «era un predicatore, e il suo grande talento consisteva nella capacità di far condividere agli ascoltatori i propri sentimenti»²⁵¹, a cominciare dalle emozioni ‘negative’ concernenti la festa del Natale: «Insomma: il Natale lui non lo chiamava affatto così, ma Yuletide»²⁵², ossia «Periodo della Yule». ‘Yule’ è un modo alternativo, arcaico, ormai desueto, con il quale in inglese viene, per l’appunto, designato il Natale²⁵³. Ma la cosa interessante è che Theophilus Hopkins «aveva convinto a un punto tale la sua piccola congregazione di contadini, pagliaroli, guardacaccia, carbonai e pescatori – tutta gente schietta e ingenua, che seppure sapeva leggere, ci riusciva lentamente, posando il dito sulle parole a una a una –, a un punto tale, dicevo, che *il Natale non era soltanto pagano, ma anche papista*, che nella santa ricorrenza quelli se ne andavano per campi e viottoli come se fosse un giorno qualsiasi. I vicini battisti gli ridevano dietro. Ma intanto sarebbero bruciati all’inferno»²⁵⁴.

E che dire degli anabattisti cinquecenteschi, gli antenati dei battisti che deridevano gli adepti di Hopkins? Anch’essi consideravano molte cerimonie e riti cattolici come invenzioni papiste o addirittura del demonio. Infatti, negli articoli di Münster dell’estate 1533, si legge che «oli, rami, acqua, erbe, sale, lumi e tutte le altre cose che i preti adoperano durante il battesimo, sono state inventate dal Diavolo e dall’Anticristo, cioè dal papa romano, per turpe guadagno»²⁵⁵ e che «l’ostia consacrata sull’altare è la grande

²⁴⁶ Si veda, per esempio, KEITH THOMAS, *Le donne e le sette durante la guerra civile*, in *Crisi in Europa 1560-1660. Saggi da Past and Present*, cit., pp. 425-456.

²⁴⁷ Sull’importanza dello spazio cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1835-1840, 2 volumes, trad. it. *La democrazia in America*, Bologna, Cappelli, 1957.

²⁴⁸ MICHAEL A. MULLET, *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, London, G. Allen & Unwin, 1980, trad. it. *Dissenso religioso e società civile. Movimenti religiosi radicali in Europa nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1983.

²⁴⁹ RONALD A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Century*, Oxford, Oxford University Press, 1950, trad. it. *Illuminati e carismatici. Una storia dell’entusiasmo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970.

²⁵⁰ PETER CAREY, *Oscar and Lucinda*, S. Lucia, Queensland (Australia), University of Queensland Press, 1988, trad. it. *Oscar e Lucinda*, Milano, Tea, 1992, p. 13.

²⁵¹ Ivi, p. 14.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*. Cfr. la nota del traduttore Mario Biondi.

²⁵⁴ *Ibidem*. Il corsivo è mio.

²⁵⁵ HERMAN VON KERSSENBROICK, *Geschichte der Wiedertauffer zu Münster in Westfalen. Nebst einer Beschreibung der Hauptstadt dieses Landes. Aus einer lateinischen Handschrift Herman von Kerksenbroick übersetzt*, 2. Aufl., Münster, Aschendorf, 1881, pp. 415-418. La traduzione italiana si trova in JOSEF MACEK, *La Riforma popolare*, Firenze, Sansoni, 1973, I diciannove articoli degli anabattisti

Baal»²⁵⁶. Dunque, l'ostia consacrata era paragonata alla divinità siro-fenicia, anzi identificata con essa, considerata l'archetipo dell'idolatria, il cui culto talvolta si diffondeva tra il popolo ebraico, con grave disappunto dei profeti, a cominciare da Elia. Ora, questi articoli furono redatti nel momento in cui si acuì lo scontro tra l'ala radicale, che faceva capo a Bernhard Rothmann, e la borghesia luterana. Gli anabattisti erano consapevoli di essere invisibili tanto ai cattolici – chiamati papisti – quanto ai seguaci di Lutero. Nell'articolo settimo troviamo l'eco di questa polemica non solo verbale: «Papisti e luterani sono empì. Essi mangiano, trincano, fornicano e si oppongono alla parola di Dio. Gli anabattisti, però, sono denigrati non soltanto dai cattolici, ma anche dai luterani, dai quali tuttavia derivano la loro origine»²⁵⁷. Viene, inoltre, ricordato che, nel 1533, il giorno dopo Pentecoste, Rothmann aveva scritto al predicatore di Warendorf, Hermann Regeward, lamentandosi delle persecuzioni alle quali erano sottoposti i suoi seguaci da parte dei luterani, ma mostrandosi nel contempo fiducioso che Dio avrebbe concesso un felice esito “alla sua causa”, che era la stessa degli anabattisti: «Non posso descrivere a sufficienza» – leggiamo sempre nell'articolo settimo – «quanto i luterani ci perseguitino e cerchino di opprimerci: noi, però, non abbiamo paura, ma nutriamo l'incrollabile fiducia che Dio concederà un felice esito alla sua causa»²⁵⁸.

In effetti, cattolici e luterani, in base al principio che “il nemico del mio nemico è mio amico”, misero da parte la loro rivalità e si coalizzarono per porre fine al “Regno di Sion” instaurato dagli anabattisti a Münster²⁵⁹.

Ma ritornando al culto dei santi, dobbiamo dire che se è vero che Filippo Melantone, nella *Confessio fidei augustana* (1530), lo condanna, in quanto la Sacra Scrittura non lo promuove né lo raccomanda e tantomeno lo impone²⁶⁰, è altrettanto vero che già Erasmo, nell'*Elogio della follia*, scritto nel 1509 e pubblicato la prima volta nel 1511, aveva denunciato, con la consueta finissima ironia, che talora sfocia nel sarcasmo, le degenerazioni che non erano addebitabili solo alla ‘gentarella’, ossia alla gente comune, ai devoti ignoranti, *idiotae et illitterati*, ma perfino ai professori di religione. Facendo parlare la follia in prima persona, il canonico agostiniano olandese, nel capitolo, manco a dirlo, consacrato alla superstizione, scrive di credenze che

sono scempiaggini senza senso, che quasi quasi me ne vergogno io...; eppure sono approvate, ma non dalla gentarella soltanto, sì anche dai professori di religione.

di *Münster del 1533*, pp. 71-73, in particolare p. 71.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ivi, p. 72.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Su queste vicende si può vedere la magistrale ricostruzione fatta da MARGUERITE YOURCENAR nel romanzo storico *L'œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1968, trad. it. *L'opera al nero*, Milano, Feltrinelli, 1998. Cfr. FRIEDRICH PERCYVAL RECK-MALLECZEWEEN, Bockelson, Berlin, Schützen 1937, trad. it. *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Milano, Rusconi, 1971, Milano, Res Gestae, 2012. Ma si veda anche la pièce di JOSÉ SARAMAGO, *In Nomine Dei*, by arrangement with Dr. Ray-Güde Mertin, Literarische Agentur, Bad Homburg, Germany, 1993, trad. it. *In Nomine Dei*, in ID., Teatro, Torino, Einaudi, 1997, pp. 207-296.

²⁶⁰ «Sul culto dei santi insegnano che il ricordo dei santi può essere proposto al fine di imitare la loro fede e le buone opere, ciascuno secondo la propria vocazione; così l'Imperatore può imitare l'esempio di Davide nel condurre la guerra per scacciare i turchi dalla patria, poiché ambedue sono re. Ma la Scrittura non insegna ad invocare i santi o a chiedere l'aiuto dei santi, perché ci presenta soltanto Cristo come mediatore, riconciliatore, sommo sacerdote e intercessore» (La Confessione augustana del 1530, a cura di Giorgio Tourn, Introduzioni di GIORGIO TOURN, MICHELE CASSESE, PAOLO RICCA, ATTILIO AGNOLETTI, UGO GASTALDI, JÜRIG KLEEMANN, Torino, Claudiana, 1980, pp. 136-137).

Non è poi la stessa pazzia che i paesi pretendano ognuno ad uno speciale santo protettore? Distribuiscono ad ognuno di questi santi le varie mansioni, ad ognuno di essi attribuiscono particolari cerimonie per onorarli, dimodoché nel mal di denti ti viene in aiuto un santo, un altro assiste le partorienti, un terzo ti restituisce ciò che ti è stato rubato. E c'è un quarto che, durante un naufragio, ti arride per salvarti, un altro che ti protegge le greggi, e così si potrebbe continuare, ché passarli tutti in rassegna sarebbe troppo lungo. Ci son dei santi che han poteri estesi in parecchi campi, soprattutto la Vergine Madre di Dio, a cui la gente attribuisce quasi più autorità che a suo figlio²⁶¹.

Questa pagina conferma quanto scritto da Burke a proposito del diverso atteggiamento dei riformatori cattolici e di quelli protestanti di fronte alla cultura e alla religiosità popolare. In effetti, i cattolici volevano limitarsi a eliminare dalle manifestazioni religiose gli 'abusi', i protestanti, invece, volevano abolire, sopprimere tutte quelle manifestazioni che non trovassero conferma e riscontro nella Bibbia, che non fossero, cioè, compatibili con la lettera e lo spirito del testo sacro e che, in sostanza, erano percepite come superfetazioni non solo inutili, ma dannose: «Come c'era da aspettarsi, i riformatori cattolici della cultura popolare furono meno radicali di quelli protestanti; non si opposero al culto dei santi, bensì solo ai suoi 'eccessi', come il culto dei falsi santi, la credenza in certi aneddoti sulle vite dei santi²⁶² o l'attesa di favori mondani, come cure o protezione, da parte loro; pretesero che le feste venissero purificate, ma non del tutto abolite; difesero altresì, in linea di principio, il culto delle immagini pur contrastando certi singoli esempi»²⁶³.

Ma l'atteggiamento che sembra di netto rifiuto del culto dei santi e di altri culti cattolici, bollati come pagani, non è riscontrabile solo nei protestanti e neppure solo nei protestanti della prima ora. Il tedesco Theodor Trede, infatti, alla fine del XIX secolo, pubblica *Das Heidentum in der römischen Kirche: Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Südtaliens*, un'opera monumentale, in 4 volumi, di complessive 1665 pagine²⁶⁴.

La tesi dell'autore, esplicitata già nel titolo – letteralmente, *Il paganesimo della Chiesa romana: immagini dalla vita religiosa e morale del Sud Italia* –, è che la Chiesa cattolica, lungi dall'aver sconfitto il paganesimo greco-romano, al contrario, ne è stata sconfitta. E questo è accaduto in particolare nel Mezzogiorno d'Italia, considerato, non solo da Trede, come il luogo dove sopravvivono credenze superstiziose riconducibili a una mentalità, per l'appunto, pagana²⁶⁵. Insomma, come afferma Ernesto de Martino, a commento

²⁶¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di Tommaso Fiore, Introduzione di DELIO CANTIMORI, Torino, Einaudi, 1981, p. 68.

²⁶² Una esemplificazione illuminante, ancorché paradossale, è stata fornita da frate Antonino da Scasazza, alias Nino Frassica, nella trasmissione di Renzo Arbore *Quelli della notte*, andata in onda nel 1985 sulla seconda rete Rai. Nella circostanza, frate Antonino promuoveva il culto di un improbabile Sani Gesualdi, un santo vissuto presumibilmente fra l'888 e il 1555, protettore di Scasazza, un luogo surreale che sorge lungo una linea di terra che unisce le province di Catania, Siracusa e Ragusa. Volendo favorire e nello stesso tempo caldeggiare la devozione al santo, frate Antonino, francescano, raccontava, in maniera esilarante, 'nanetti', ossia aneddoti e fatti mirabolanti della vita di Sani Gesualdi. L'attività 'predicatoria' si è tradotta in alcune pubblicazioni: NINO FRASSICA, *Il libro di Sani Gesualdi*, Milano, Longanesi, 1985; ID., *Terzesimo libro di Sani Gesualdi. Il secondo si disperque in una battaglia navale*, Milano, Longanesi, 1986; ID., *Il libro di Sani Gesualdi. Con l'aggiunta del Dizionario di frassichese*, Milano, Longanesi, 1988; ID., *Sani Gesualdi superstar. Nabbe nel III, morve nel 1777*, Milano, Mondadori, 2017.

²⁶³ BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., p. 211.

²⁶⁴ THEODOR TREDE, *Das Heidentum in der römischen Kirche: Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Südtaliens*, Gotha, Friedrich Andreas Berthes, 1889-1891, 4 voll.

²⁶⁵ Croce ricorda che Napoli era identificata, nell'opinione pubblica europea del XVIII secolo, «come il

dell'opera del protestante tedesco, «nell'otre è rimasto il vino vecchio, solo l'etichetta è cambiata»²⁶⁶.

Alcuni anni dopo, agli inizi del XX secolo, Pierre Saintyves, pseudonimo di Émile Nourry, studioso di folklore, pubblicò un libro il cui titolo è tutto un programma: *Les saints successeurs des dieux*²⁶⁷. Lo studioso francese, con una vocazione al sacerdozio mai portata a compimento, amico di Alfred Loisy (1857-1940), il più famoso dei modernisti transalpini²⁶⁸, dava, dunque, fin dal titolo, ragione a tutti coloro che, come i protestanti, ritenevano il culto dei santi poco o per nulla evangelico. Senza entrare nel merito, mi limito a dire che le ricerche di eminenti studiosi come Peter Brown²⁶⁹ e André Vauchez²⁷⁰ pervengono a conclusioni completamente diverse. Sofia Boesch Gajano, profonda conoscitrice dell'agiografia specialmente medievale²⁷¹, ricorda che Brown, rifiutando la tesi della funzione sostitutiva nei confronti dei culti pagani, «interpreta genialmente la nascita del culto [dei santi] come un evento nuovo», che è «espressione di bisogni diversificati, ma comuni alle élites come al popolo, di trovare protezione spirituale e materiale in un mondo in crisi»²⁷². Lo storico statunitense, in questa maniera, rompe «definitivamente con la tradizione che vedeva nel culto un'espressione di religiosità inferiore, cui la cultura ecclesiastica sarebbe stata costretta a discendere»²⁷³.

C'è da dire, però, che, nel mondo protestante, soprattutto in certi ambienti, il rifiuto del culto dei santi non è così radicale come, a un primo sguardo, potrebbe apparire. Tale opposizione, infatti, «non intaccò la fede nei martiri antichi e non impedì forme di riconoscimento dei nuovi martiri, attestate dai martirologi 'protestanti'»²⁷⁴. Lo stesso dicasi del culto mariano, che permane anche in luoghi e città dalla solida impronta protestante. È il caso di Basilea, che era stata la città di Erasmo, che lì aveva uno dei suoi editori prediletti, Johann Froben (o Johannes Frobenius), presso la cui casa soggiornò a lungo, ma anche di Calvino che vi pubblicò la prima edizione della sua fondamentale

paese tipico della superstizione», e che a diffondere quest'immagine erano stati in particolare i viaggiatori stranieri – inglesi, francesi, tedeschi –, i quali erano «o protestanti o illuministi, e, spesso, le due cose insieme». BENEDETTO CROCE, *La vita religiosa a Napoli nel Settecento*, in ID., *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, Laterza, 1943, p. 113.

²⁶⁶ DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 93.

²⁶⁷ PIERRE SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux. Essays de mythologie chrétienne*, Paris, Émile Nourry, 1907, trad. it. *I santi successori degli dei. L'origine pagana del culto dei santi*, Roma, Arkeios, 2016.

²⁶⁸ Nourry, a partire dal 1909, pubblicò nelle sue edizioni quasi tutte le opere di Loisy, divenendone, di fatto, l'editore per eccellenza. Alla luce di questo fatto, si può capire meglio la posizione di Nourry-Saintyves rispetto ai santi e al relativo culto.

²⁶⁹ PETER BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago-London, Chicago University Press, 1981, trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983.

²⁷⁰ ANDRÉ VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École française de Rome, 1981, 1988², trad. it. parziale *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989. Si veda anche *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Roma, École française de Rome, 1991.

²⁷¹ Cfr. SOFIA BOESCH GAJANO (a cura di), *Agiografia altomedioevale*, Bologna, Il Mulino, 1976; EAD., *Il culto dei santi. Filologia, antropologia e storia*, [s. l. e s. n.], 1982; EAD. (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Atti del 1° Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996, Roma, Viella, 1997.

²⁷² EAD., *La santità*, cit., p. 126.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ Ivi, p. 120.

opera *Institutio christianae religionis* (1536). Marco Cavarzere, che ha studiato proprio il caso di Basilea, ossia la 'regina' secondo un'etimologia medievale, ricorda che «anche dopo l'avvento della Riforma, la protezione della Madonna non era stata dimenticata»²⁷⁵ e la cosa riveste un particolare interesse qualora si pensi che nella città elvetica vi aveva operato Giovanni Ecolampadio, prete e umanista, passato poi al campo della Riforma e vicino alle posizioni radicali di Zwingli. Secondo Cavarzere, «resta ora da mettere mano agli armadi della Riforma e vedere quali fossero gli oggetti sacri della quotidianità religiosa, a prescindere dai proclami dei teologi e dei Riformatori»²⁷⁶. E ciò perché «seguendo questa pista di indagine, si scoprirà forse che la forza degli oggetti può arrivare a distruggere miti storiografici persistenti»²⁷⁷.

Ma, tornando all'atteggiamento della Chiesa cattolica e di alcuni suoi rappresentanti nei confronti delle devozioni e delle superstizioni popolari, dobbiamo ricordare almeno le opere, che sono classiche nel loro genere, di Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) e Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), anche se non trascurerei quanto scritto in precedenza, nel XVI secolo, soprattutto nella Penisola iberica, dal francescano Fray Martín de Castañega e dal sacerdote Pedro Sánchez Ciruelo, matematico e teologo, conosciuto come il Maestro Ciruelo (così egli si firmava), precettore di Filippo II: il primo è l'autore del *Tratado de las supersticiones y hechizarias*²⁷⁸, il secondo della *Reprobación de las supersticiones y hechizarias*²⁷⁹, pubblicate entrambe nel 1529.

A partire dal 1679, appare in Francia il *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des Théologiens*²⁸⁰, libro dell'abbé Thiers, curato di Champrond-en-Gâtine, diocesi di Chartres. Considerata da Jean Delumeau «una testimonianza etnografica di un'eccezionale importanza»²⁸¹, l'opera ebbe varie edizioni e un seguito²⁸². Questo etnografo *ante litteram*²⁸³ analizza le superstizioni concernenti i sacramenti, alla luce delle Sacre Scritture e dei decreti

²⁷⁵ MARCO CAVARZERE, *La Riforma e il potere degli oggetti. Ostie, tesori e Madonne nella Svizzera riformata*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. XXX (2017), pp. 19-40, in particolare p. 38. Il volume è dedicato alla *Materialità del dissenso religioso - Matérialités de la dissidence religieuse*.

²⁷⁶ Ivi, p. 39.

²⁷⁷ Ivi, p. 40.

²⁷⁸ FRAY MARTÍN DE CASTAÑEGA, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias, y vanos conjuros, y abusiones, y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, en casa de Miguel de Eguía, 1529.

²⁷⁹ PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechizarias*, Salamanca, [s. e.], 1529. Sulla controversa datazione di quest'opera e per altre informazioni sui due trattati rinvio a quanto scritto in VISCARDI, *La religiosità popolare nel Cilento fra XVI e XIX secolo*, cit., p. 31, nota 70; ID., *La mentalità religiosa nelle diocesi campano-lucane tra XV e XVI secolo*, in ID., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, cit., pp. 253-304, in particolare pp. 258-259, note 29 e 30.

²⁸⁰ JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des Théologiens*, Paris, A. Dezallier, 1679, II édition revue, corrigée et augmentée, 2 voll., Paris, A. Dezallier, 1697, III édition, 2 voll., Paris, 1712.

²⁸¹ JEAN DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, SEI, 1979, p. 109, tit. orig. *La peur en Occident. XIVe- XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

²⁸² JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des Saintes Pères et des Théologiens*, 2 voll., Paris, Jean de Nully, 1703-1704. Si tratta di un'opera distinta dalla precedente, della quale è la continuazione, del resto annunciata da Thiers nella prefazione del 1679.

²⁸³ Cfr. FRANÇOIS LEBRUN, *Le «Traité des superstitions» de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle*, in «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (Anjou, Maine, Touraine)», tome 83 (1976), n. 3, pp. 443-465. Per le notizie relative alle varie edizioni del *Traité des superstitions*, riportate da me alle note 256 e 258, si veda l'articolo appena citato di Lebrun, p. 444, nota 6.

conciliari, nonché delle opinioni dei Padri della Chiesa e dei teologi. Egli si muove in piena ortodossia cattolica, perché coniuga Bibbia e Tradizione, incarnata in particolare dai Padri della Chiesa, facendo riferimento all'autorità di entrambe. La *sola Scriptura* è, infatti, un principio luterano che verrà condiviso da altri riformatori, ma è respinto dai padri conciliari a Trento, i quali ribadiranno l'autorità della Tradizione accanto a quella della Bibbia. Lo scopo dell'*abbé* Thiers è chiaro: «dresser un catalogue aussi complet que possible des superstitions, pour mieux en dénoncer le ridicule ou la malfaisance et en faciliter la disparition»²⁸⁴. Dunque, l'obbiettivo dell'autore del *Traité des superstitions* era la compilazione di un catalogo possibilmente completo, per meglio denunciare la diffusione delle superstizioni e mostrarne il lato ridicolo, al fine di facilitarne la scomparsa. Come Erasmo da Rotterdam, anche il curato francese fa presente che le superstizioni si ritrovano non solo tra le persone mediocri e nel popolo 'minuto', ma anche tra i cosiddetti grandi e sono perfino autorizzate dall'ignoranza degli ecclesiastici, che dovrebbero impedirle con tutte le loro forze. Per questo, ogni regno, ogni provincia, ogni parrocchia ha le sue superstizioni e magari le difende tenacemente. Scrive, infatti, Thiers: «(Les superstitions) trouvent créance dans l'esprit des grands; elles ont cours parmi les personnes médiocres; elles sont en vogue parmi le simple peuple»²⁸⁵. Ne consegue che «chaque royaume, chaque province, chaque paroisse a les siennes propres»²⁸⁶, ma la cosa più grave è che «elles entrent jusque dans les plus saintes pratiques de l'Eglise, et quelquefois même, ce qui est tout à fait déplorable, elles sont publiquement autorisées par l'ignorance de certains ecclésiastiques qui devraient empêcher de toutes leurs forces qu'elles ne prissent racine dans le champ de l'Eglise où l'ennemi les sème durant la nuit sur le bon grain»²⁸⁷.

Nel 1686, usciva un altro trattato di Thiers, il *Traité des jeux et des divertissemens qui peuvent être permis, ou qui doivent être défendus aux Chrétiens et selon les Regles de l'Eglise et le sentiment des Pères*²⁸⁸. Anche in quest'opera non manca il riferimento e l'ossequio alle prescrizioni ecclesiastiche – le regole della Chiesa – e al sentimento dei Padri. Ci sono dei giochi e dei divertimenti che possono essere praticati dai cristiani, ma sono quelli permessi dalla Chiesa e dalla Tradizione²⁸⁹.

Ritorniamo in Italia, dove, a metà del XVIII secolo, Muratori dà alle stampe due importanti e significative opere, *De superstitione vitanda*²⁹⁰ e *Della regolata divozion de'*

²⁸⁴ LEBRUN, *Le «Traité des superstitions» de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle*, cit., p. 444.

²⁸⁵ Thiers scrive queste cose nella prefazione della prima edizione dell'opera (1679). I passi sono citati da LEBRUN, *Le «Traité des superstitions» de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle*, cit., p. 444, nota 5.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des jeux et des divertissemens qui peuvent être permis, ou qui doivent être défendus aux Chrétiens et selon les Regles de l'Eglise et le sentiment des Pères*, Paris, A. Dezallier 1686.

²⁸⁹ Cfr. GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Undicesimo: non giocare. Feste giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione*, in *Il gioco pubblico in Italia. Storia, cultura e mercato*, a cura di Giuseppe Imbucci, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 109-120, in particolare pp. 113-114; ID., *Feste e giochi tra esaltazioni teologiche e divieti canonici (secoli XV-XX)*, in *Mercato ed etica del gioco pubblico*, a cura di Giuseppe Imbucci, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 71-104.

²⁹⁰ LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *De superstitione vitanda sive Censura voti sanguinarii in honorem immaculatae conceptionis deiparae emissi, a Lamindo Pritanio antea oppugnati, atquem a Candido Parthenomino theologo Siculo incassum vindicati [...]*, Mediolani prostant venales; Venetiis, apud Simonem Occhi sub signo Italiae, 1740.

*cristiani*²⁹¹, che rientrano in quel Settecento riformatore e religioso studiato con acribia e finezza specialmente da Franco Venturi²⁹² e Mario Rosa²⁹³. Il contrasto che emerge è tra “pietà illuminata” e religione popolare, tra “regolata devozione” e superstizioni popolari.

E venendo, finalmente, a un periodo più vicino a noi, mi pare che non si possano ignorare i documenti del Concilio Vaticano II concernenti la religione popolare²⁹⁴ e neppure le prese di posizione di alcuni vescovi all’indomani del Concilio. In un documento, Paolo VI mette in guardia sui rischi ‘settari’ della religiosità popolare²⁹⁵, ma anche i vescovi non esitano a intervenire sull’argomento. Jacques Duquesne parla degli ordinari diocesani della Campania, i quali «promulmano una serie di misure impressionanti, il cui tenore ben palesa che la riforma era davvero urgente»²⁹⁶. In effetti, se torniamo solo per un attimo indietro, al periodo fascista, dobbiamo registrare la dura presa di posizione di Nicola Monterisi²⁹⁷, arcivescovo di Salerno, del 19 giugno 1933:

Sono dovuto andare oltre e proibire non solo l’illecito ma anche quello che di per sé sarebbe lecito: le rappresentazioni sacre. Oggi il senso critico è deformato anche nelle campagne e non è possibile mantenere la disciplina nei limiti. Se si permette un dramma sacro, vi si aggiunge dopo magari una farsa che guasta tutto. Vi promettono un dramma sacro ed eseguono invece uno profano e lubrico. *L’unico modo è la proibizione assoluta e la chiusura preventiva della chiesa non avendo l’autorità ecclesiastica sanzioni efficaci per farsi obbedire*. Altrettanto è il cinematografo: chi può rivedere tutte le pellicole? E come si può evitare che invece

²⁹¹ ID., *Della regolata divozion de’ cristiani. Trattato di Lamindo Pritanio All’altezza sereniss. di Maria Anna del Sac. Rom. Imperio Principessa di Liechtenstein [...]*, Venezia, nella stamperia di Giambattista Albrizzi, 1747, ristampata più volte; si veda, perciò, LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, Cinisello Balsamo (Milano), 1990. Cfr. l’Introduzione di P. STELLA, *La «regolata devozione» di Muratori nella storia della religiosità cattolica*, ivi, pp. 7-31.

²⁹² FRANCO VENTURI, *Settecento riformatore. I. Da Muratori a Beccaria. 1730-1764*, Torino, Einaudi, 1969.

²⁹³ MARIO ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, in particolare i capitoli II *Mistica visionaria e «regolata devozione»*, e VIII *«Pietà illuminata» e religione popolare*, rispettivamente alle pp. 47-73 e 225-266; ID., *La contrastata ragione. Riforma e religione nell’Italia del Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

²⁹⁴ Si veda FRANCESCO SPORTELLI, *Lineamenti della religiosità popolare nel magistero postconciliare della sede apostolica e delle collegialità episcopali*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXVIII (2009), n. 75, pp. 175-189; ID., *La religiosità popolare nel cammino della Chiesa cattolica contemporanea fra “diffidenze” e “valorizzazioni”*, in Conferenza episcopale di Basilicata, *Memoria e profezia per il futuro della Basilicata*, pp. 189-202.

²⁹⁵ Per questo e altri aspetti, si veda l’interessantissimo volume di ROBERTO P. VIOLI, *Storia di un silenzio. Cattolicesimo e ‘ndrangheta negli ultimi cento anni*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2017, p. 232.

²⁹⁶ JACQUES DUQUESNE, *Un dibattito d’attualità: «La religione popolare»*, in MANSELLI, *La religiosità popolare nel Medio Evo*, cit., pp. 111-121, in particolare p. 117, tit. orig. *Un débat actuel: «la religion populaire»*, in *Religion populaire et reforme liturgique*, Paris, Cerf, 1975, pp. 7-19.

²⁹⁷ Sul vescovo originario di Barletta cfr. GABRIELE DE ROSA, *Nicola Monterisi (1867-1944): “Pensieri ed Appunti”. Magia e popolo nelle esperienze di un vescovo meridionale*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», v. VI (1970), pp. 403-491, ripubblicato col titolo *Magia e popolo nelle esperienze di un vescovo meridionale: Nicola Monterisi*, in ID., *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, cit., (1971), pp. 203- 239. Fondamentale è la consultazione di N. MONTERISI, *Trent’anni di episcopato. Monti e istruzioni*, a cura di Antonio Balducci, Prefazione di Giuseppe De Luca, Isola del Liri (Frosinone), Casa Editrice Pisani, 1950; ristampa anastatica con Premessa di Gabriele De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. Si può vedere anche NICOLA MONTERISI, *Trent’anni di episcopato nel Mezzogiorno (1913-1944). Memorie, scritti editi ed inediti*, a cura di Gabriele De Rosa, Roma, AVE, 1981.

della pellicola onesta, ne diano altra²⁹⁸?

Ora, nella lettera pastorale dell'episcopato campano del 1974, intitolata *Il culto popolare e la Comunità cristiana*²⁹⁹, a proposito di alcuni abusi che si verificavano durante le processioni, possiamo leggere: «Si rinnova la proibizione di ogni forma di 'licita' per mettere all'asta in processione delle statue e per qualsiasi altro motivo»³⁰⁰. Intanto mi preme rilevare che il verbo utilizzato è 'rinnovare', il che significa che c'erano state altre prese di posizione della gerarchia ecclesiastica, evidentemente ignorate dai fedeli e da chi organizzava le feste. Duquesne commenta così: «Riforma, e non soppressione». E in effetti «la tendenza più generalizzata, nella gerarchia, è alla trasformazione piuttosto che all'abolizione»³⁰¹. La conferma ci viene anche dalla lettera pastorale per la Quaresima del 1976 di Giuseppe Agostino, arcivescovo di Crotona-Santa Severina, dal titolo *Le feste religiose nel Sud*³⁰².

Alla luce di quanto siamo venuti dicendo, possiamo affermare che c'è un filo rosso che lega la Chiesa dell'età pre e post-tridentina a quella del Concilio Vaticano II: la Chiesa dei secoli scorsi e quella del XX secolo propendono entrambe per la riforma e non per l'abolizione delle costumanze religiose popolari.

Temo che tutta questa produzione, questa letteratura alla quale ho fatto allusione, sia stata 'dimenticata' o trascurata da Ermanno Genre, allorché, nel 1977, affermò che «una critica teologica alla religione popolare da parte cattolica è ancora tutta da costruire», a meno che Genre non volesse affermare che la critica della Chiesa e della teologia cattolica alla religione popolare era 'insufficiente'. Ma chi è che stabilisce la sufficienza o meno di una critica, di una riforma, di un progetto culturale? L'ottica cattolica – lo dice molto bene Burke, citato più sopra – è diversa da quella protestante. E certamente nessuna delle due può diventare paradigma per l'altra.

Riprendendo in particolare l'affermazione di Burke, secondo il quale la Riforma protestante abolì la cultura popolare, cancellandola come si fa con un tratto di penna, dobbiamo rilevare che anche nei Paesi protestanti, come accadde in quelli cattolici, non mancarono le resistenze³⁰³. Questa operazione repressiva, come si può facilmente

²⁹⁸ La lettera è stata riportata da ROBERTO P. VIOLI, *Le feste patronali nel Mezzogiorno tra prescrizioni ecclesiastiche e direttive fasciste*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXVI (2007), n. 71, pp. 69-104, in particolare p. 76. Il corsivo è mio. Si vedano dello stesso MONTERISI, *Religiosità e religione (1930) e Sono cristiane le nostre feste? (1931)*, in ID., *Trent'anni di episcopato. Moniti e istruzioni*, 2005, pp. 457-461 e 461-464.

²⁹⁹ *Il culto popolare e la Comunità cristiana*, Lettera pastorale dei vescovi della Campania, in «Il Regno», febbraio 1974, pp. 121-123.

³⁰⁰ DUQUESNE, *Un dibattito d'attualità: «La religione popolare»*, cit., p. 117.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² GIUSEPPE AGOSTINO, *Le feste religiose nel Sud. Lettera pastorale per la Quaresima 1976*, [s. l.], [s. e.], 1976. Per l'autore, la pietà popolare è un tipo di inculturazione della fede, mentre la religiosità popolare è gestualità, comportamento esteriore, talora perfino folklore. Alla fine la lettera riporta le disposizioni del vescovo circa lo svolgimento delle feste. Si veda ID., *La pietà popolare come valore pastorale*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1987. Cfr. VIOLI, *Storia di un silenzio. Cattolicesimo e 'ndrangheta negli ultimi cento anni*, cit., pp. 231-236.

³⁰³ Cfr. BERNARD DOMPNIER, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris, Le Centurion, 1985; JEAN DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, trad. it. *Rassicurare e proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell'Europa medievale e moderna*, Milano, Rizzoli, 1992, cap. XII *Il protestantesimo e le "superstizioni" rassicuranti*, pp. 409-435; ID., *Les Réformateurs et la superstition*, in *Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24-28 octobre 1972)*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 1974, pp. 451-487; PHILIPPE JOUTARD, *Protestantisme*

immaginare, non fu indolore, anzi. Proprio tenendo in debito conto quanto avvenuto in passato nei Paesi protestanti, possiamo cogliere, in tutta la sua portata, l'originalità non solo del pensiero, ma anche dell'atteggiamento di Cox, che si manifesta in un approccio rispettoso alla complessa fenomenologia della *People's Religion*. Un solo esempio. Conviene ricordare che è stata in auge per un certo periodo la teologia della morte di Dio³⁰⁴, di cui era portatrice proprio quella teologia radicale della quale – come s'è detto – il teologo battista caro a Paolo VI era esponente di punta. Ebbene il pastore del Massachusetts afferma: «Se Dio è morto, Maria è viva e merita la nostra attenzione. La pietà mariana è solo un esempio, fra le mille forme della religione popolare dei poveri»³⁰⁵.

Queste affermazioni risultano particolarmente significative, se pensiamo che i riformatori protestanti cinquecenteschi – forse con la sola eccezione del finlandese Mikael Agricola (1509-1557) – avevano abolito il culto mariano³⁰⁶, avendo ridimensionato, nell'economia della salvezza, il ruolo di Maria, che, a partire dal Concilio di Efeso (22 giugno 431), nella tradizione orientale è la *Θεοτόκος* (*Theotókos*) e in quella latina è la *Deipara* o *Dei genetrix*, ossia la Madre di Dio. Converrà ricordare, inoltre, che Melantone, nella già citata *Confessione di Augusta*, tace sul culto mariano³⁰⁷.

Ma ancora e sempre Cox fa autocritica e riconosce che «il movimento della teologia radicale non ha la sua unica fonte di fragilità nella dimenticanza della pietà popolare»³⁰⁸, giacché «il dibattito si è fatto più aspro in questi ultimi anni quando si è imposta all'attenzione dei teologi la categoria del 'gioco'»³⁰⁹. Sull'abbrivo di queste considerazioni non possiamo dimenticare che Cox ha scritto un'opera esemplare sulla festa dei folli, che è, come recita il sottotitolo, un «saggio teologico sulla festività e la

populaire et univers magique: le cas cévenol, in «Le Monde alpin et rhodanien», pp. 145-171. Ma si vedano anche BERNARD VOGLER, *XVIe-XVIIe siècles. La religion populaire en Allemagne luthérienne*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome 1, pp. 365-386; ID., *La piété luthérienne d'après les recueils de prières (1550-1700)*, in «Histoire, économie et société», 7e année (1988), n. 1, pp. 79-91; MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *De la tradition médiévale aux recueils des XVIIe et XVIIIe siècles. Les cantiques en pays tchèques*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome 1, cit., pp. 405-430.

³⁰⁴ Per una visione d'insieme sulla teologia della morte di Dio, cfr. BATTISTA MONDIN, *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Torino, Borla, 1968, 1970, 2ª edizione riveduta e aggiornata.

³⁰⁵ COX, *La seduzione dello spirito*, cit., p. 194. Ma si veda tutto il cap. VII *Religione popolare e teologia radicale*, pp. 185-215. Anche oggi, nell'epoca di internet, la Madonna ha successo, spopola nella rete, dalla quale, invece, è assente Dio, che, come ho avuto modo di dire in una circostanza, evidentemente non si lascia 'irretire'. Sul visionarismo cattolico, specialmente mariano, si veda PAOLO APOLITO, *Internet e la Madonna*, Milano, Feltrinelli, 2002.

³⁰⁶ Si vedano BRUNERO GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967; ID., *Lutero-Maria: pro o contro?*, Pisa, Giardini, 1985; EMIDIO CAMPI, «Via antiqua». *Umanesimo e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino, Claudiana, 1986; DIANA PACELLI, *Maria in Calvino. Riflessioni teologiche attorno ai "Sermoni sulla natività"*, in «Asprenas», 36 (1989), pp. 178-192, 245-260.

³⁰⁷ Mi pare che ATTILIO AGNOLETTO non accenni alla devozione mariana allorché scrive *I «silenzii» della «Confessione Augustana»*, in *La Confessione Augustana del 1530*, cit., pp. 43-54. Ne fa cenno, invece, MICHELE CASSESE: *Augusta 1530: il dibattito Luterano-Cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione Pontificia*, a cura di Michele Cassese, Milano, Libera Facoltà Biblica Internazionale, 1981, p. 48: «Taciute, ma "implicate in maniera indiretta", sono le altre questioni sull'ispirazione personale nella lettura della Bibbia, sul sacerdozio universale, sul Papato quale Anticristo, sulla Mariologia».

³⁰⁸ COX, *La seduzione dello spirito*, cit., p. 194.

³⁰⁹ Ivi, p. 201.

fantasia»³¹⁰ e, più recentemente, sulle feste ebraiche³¹¹.

È, d'altra parte, significativo che uno dei capitoli del volume *La seduzione dello spirito* abbia come titolo *Al di là di Bonhoeffer*³¹², ossia al di là del «cristianesimo non religioso» proposto dal teologo tedesco, oppositore di Hitler e del nazismo, morto impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945. E la cosa si fa più interessante qualora pensiamo che anche nel mondo cattolico non mancano coloro che sono fautori di un cristianesimo declinato secondo i moduli e le tesi di Dietrich Bonhoeffer³¹³. Inoltre, Cox, richiamandosi alla lezione dell'antropologo di origine peruviana Carlos Castaneda, in particolare all'opera *A scuola dallo stregone*³¹⁴, parla della necessità che i teologi, tutti i teologi – a maggior ragione, i teologi radicali, alla cui schiera appartiene – devono andare «alla scuola della religione popolare»³¹⁵. È questo un atteggiamento di grande umiltà e attenzione, che dovrebbe essere fatto proprio da tutti gli intellettuali che si apprestano a studiare non solo la cultura e la religione popolare, ma qualsiasi altro tema³¹⁶. Ricordo *en passant* che, sempre negli anni Settanta, era di moda l'espressione «a scuola di», se è vero come è vero che Giorgio Napolitano, *militante e leader comunista*, fa presente che la sua formazione teorico-ideologica maturò nell'andare «alla scuola della classe operaia»³¹⁷. Questo fatto era rivelatore di un atteggiamento e di una mentalità autenticamente 'popolari'.

È certamente indicativo che la rivista «Communio», nel numero dedicato a *Religiosità popolare e teologia popolare*, a circa quindici anni dall'uscita dell'opera *La seduzione dello spirito*, abbia reso, in un certo senso, omaggio a Cox citandolo. Nell'editoriale di Antonio Sicari, che è interessante anche per altri aspetti, possiamo, infatti, leggere:

La religiosità popolare – non quella vissuta, ma quella esaminata da sociologi e teologi – ha conosciuto una rapida caduta nell'abisso e un'altrettanto rapida esaltazione sulle cime dell'«attenzione critica». Siamo passati cioè da un periodo

³¹⁰ HARVEY COX, *The Feast of the Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge (US), Harvard University Press, 1969, trad. it. *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, Milano, Bompiani, 1971. Anche per gli opportuni approfondimenti bibliografici, mi permetto di rinviare a: VISCARDI, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*; ID., *Undicesimo: non giocare. Feste giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione*; ID., *Feste e giochi tra esaltazioni teologiche e divieti canonici (secoli XV-XX)*.

³¹¹ HARVEY COX, *Common Prayers. Faith, Family and Christian's Journey Through the Jewish Year*, Mariner Books, 2002, trad. it. *Le feste degli ebrei*, Milano, Mondadori, 2003.

³¹² ID., *La seduzione dello spirito*, cit., cap. V *Al di là di Bonhoeffer*, pp. 135-157.

³¹³ Si veda, per esempio, SANDRO VESCE, *Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Feltrinelli, 1976.

³¹⁴ CARLOS CASTANEDA, *A scuola dallo stregone*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1970. In realtà, il titolo originale è altro: *The teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley, University of California Press, 1968.

³¹⁵ COX, *La seduzione dello spirito*, cit., cap. VI *Alla scuola della religione popolare*, pp. 158-184.

³¹⁶ Su questi aspetti rinvio a GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *La religiosità popolare nel dibattito del XX secolo: un'introduzione*, cit., pp. 173-188.

³¹⁷ Alla domanda dello storico Eric J. Hobsbawm: «Come è andata maturando la vostra formazione teorico-ideologica, dopo l'ingresso al Partito?» Giorgio Napolitano, risponde: «Intanto bisogna dire che il nostro impegno principale consistette nell'andare «alla scuola della classe operaia». L'espressione può apparire retorica. Ma in una città come Napoli il Partito aveva davvero il suo nerbo nei quadri operai. E fu, in effetti, per noi una scuola abbastanza severa. Il nostro sforzo fu innanzitutto quello di apprendere una disciplina di lavoro e di riuscire a cogliere i problemi e a conoscere la realtà della classe operaia, del movimento dei lavoratori, di formarci quindi come quadri politici, capaci di organizzare e di dirigere. Penso di poter dire che questo sforzo fu fatto con modestia e seriamente da tanti di noi» (GIORGIO NAPOLITANO, *Intervista sul PCI*, a cura di Eric J. Hobsbawm, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 6).

ancor molto recente in cui essa veniva umiliata e quasi distrutta dalle acute critiche, provenienti dal mondo protestante e riprese dai sociologi e teologi della secolarizzazione, ad un ultimo periodo in cui veniamo quasi esortati a immergerci in essa, a «esperimentare e lasciarci modificare dalla forza primordiale» racchiusa in tale religiosità così carica del «grido dei poveri e degli umili»³¹⁸.

E veniamo finalmente all'altro teologo, che ho citato all'inizio di questo paragrafo, il brasiliano Leonardo Boff. Di lui mi piace riportare la definizione di religione popolare che ha significative analogie con quella di De Rosa:

Embora não queiramos entrar na complexa discussão do que seja popular, aqui tomamos o conceito numa dimensão relativa. Popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do católico. Catolicismo popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferentes, exatamente aqueles populares. Por isso ele não deve necessariamente ser encarado como desvio em relação ao catolicismo oficial. Constitui um diferente sistema de tradução do cristianismo dentro de condições concretas da vida humana. Sua linguagem se embasa no pensamento selvagem e sua gramática segue os mecanismos lógicos do inconsciente. Por isso para entendê-lo faz-se mister um instrumental adequado e diferente daquele com o qual se analisa o catolicismo oficial que se orienta pelo pensamento reflexo e pelo rigor lógico de sua sistematização dotrinal³¹⁹.

Per un utile, immediato, fecondo confronto, riporto la definizione di Gabriele De Rosa:

La religione popolare è così definibile sempre in rapporto a un comando, a un divieto, a un modello che viene dall'autorità ecclesiastica, dalla norma scritta, dalle leggi della Chiesa. Non è cioè una categoria a sé, un'altra religione, con connotati chiaramente e nettamente autonomi, ma è la stessa religione «ufficiale», per così dire, vissuta secondo gli umori, le convenienze, gli interessi, le abitudini, le resistenze mentali dell'ambiente storico locale. *La religione popolare, in altre parole, non rappresenta una religione più autentica o meno, a seconda dei punti di vista, di quella dei preti e dei vescovi, non è l'altro termine di una dialettica di distinti: il suo uso serve allo storico sociale che studia comportamenti religiosi popolari nel rapporto che per comodità di esposizione chiamiamo «ufficiale». Anzi potremmo dire che la «religione popolare» è in sostanza la storia di questo rapporto*³²⁰.

Cox e Boff sono due amori di gioventù, ai quali sono sempre rimasto fedele. Ricordo che, a metà degli anni Ottanta, proposi a De Rosa un saggio sulla religione popolare secondo Cox e Boff. La risposta di De Rosa si espresse in forma interrogativa: «Cosa ne uscirà?». Non capii bene se diffidasse più di me o dei teologi. Fatto sta che rinunciai al

³¹⁸ ANTONIO SICARI, *Religiosità popolare e teologia popolare*, in «Communio. Strumento internazionale per un lavoro teologico», n. 95 (settembre-ottobre 1987), p. 1. Forse non è superfluo ricordare che «Communio» è stata fondata nel 1972 da Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e altri teologi, che mostrano un maggior rispetto per la Tradizione. Essa è nata, per taluni aspetti, in contrapposizione alla già citata – cfr. nota 53 – rivista «Concilium», fondata nel 1965 da Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, Gustavo Gutierrez.

³¹⁹ BOFF, *Igreja: carisma e poder*, p. 142. Nella traduzione italiana *Chiesa: carisma e potere*, il passo è alle pp. 150-151.

³²⁰ DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, cit., p. 7. Il corsivo è nel testo.

mio proposito, che evidentemente non era fermo.

In realtà, vale anche per i teologi il discorso fatto da Delumeau a proposito dell'*élite* ecclesiastica; si tratta di una raccomandazione rivolta a noi storici, che non siamo tenuti a condividere il giudizio degli uomini di Chiesa del passato e a dichiarare con essi che il loro era il vero cristianesimo, mentre la religione che combattevano era 'superstiziosa', in quanto un giudizio del genere non è di nostra competenza. Scrive, infatti, Delumeau: «L'historien n'a pas à prendre ici le parti des hommes d'Église de l'époque et à déclarer que leur christianisme était le vrai tandis que la religion qu'ils combattirent était 'superstitieuse'. Un tel jugement n'est pas de notre ressort»³²¹.

Il problema, per la verità, si pone anche per l'oggi, per la realtà dei nostri tempi. E a ricordarcelo è un sacerdote belga, andato missionario in Brasile, Joseph Comblin, che ha cambiato il nome in José, ed è stato collaboratore di Dom Helder Câmara, vescovo di Recife. Nel delineare «uma tipologia do catolicismo no Brasil», il teologo della zappa – come potrebbe essere definito a partire dalla sua azione pastorale svolta nel mondo rurale³²² –, dopo aver rilevato che «a diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisto, que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm a problemática de ortodoxia, nem de autenticidade»³²³, aggiunge:

Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo nas condições concretas da vivência humana. As formas populares merecem tanto respeito quanto as formas oficiais. A conversão ao cristianismo não se fará por imposição a todos de um cristianismo oficial definido *a priori* pelos clérigos e sim pelo contato renovado com o Evangelio, que cada um firma dentro de suas próprias estruturas. Não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem de dentro do seu próprio dinamismo. Mas essa atitude supõe que reconhecamos pelo menos a existência e a coerência dos católicos populares³²⁴.

E con questi auspici e raccomandazioni chiudo.

³²¹ JEAN DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, cit., p. 192.

³²² José Comblin, dal 1969, ha collaborato alla fondazione dei seminari rurali a Pernambuco e a Paraíba e queste esperienze sono all'origine della *teologia da enxada*, ossia della teologia della zappa.

³²³ JOSÉ COMBLIN, *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, in «Revista eclesiástica brasileira», 28 (1968), pp. 46-73, in particolare p. 48. Citato da BOFF, *Igreja: carisma e poder*, cit., p. 142, nota 71.

³²⁴ *Ibidem*.

