

LA GENERATIVITÀ SPIRITUALE E CULTURALE DELLA BASILICA DEL SANTO

LUIGI BERZANO

Oltre le molte discussioni circa la scomparsa delle religioni nelle società moderne e il loro ritorno, la religione popolare è sempre rimasta salda e viva. Il detto di Galileo «eppur si muove» si sarebbe dovuto dire anche della religione popolare negli anni in cui si preconizzava l'eclisse del sacro. La religione popolare è sopravvissuta anche nei decenni nei quali maggiore è stato il primato accordato all'espressione intellettuale della fede professata e vissuta nella militanza storica. È sopravvissuta in una sorta di clandestinità, fuori dai sistemi teologici della razionalità e dei meta-racconti annuncianti il trionfo della scienza e della laicità. E oggi, nella metamorfosi delle strutture materiali e simboliche delle società post-secolari, la religione popolare ritorna suggestiva per molteplici ragioni. Tra queste c'è anche il fatto che la religione popolare contribuisce a promuovere territori e comunità. Valorizzare un antico santuario alpino o un'abbazia romanica lungo il cammino dei pellegrini diretti a Gerusalemme o un santo popolare come Antonio da Padova, contribuisce a rigenerare un'intera vallata e rilanciare l'economia di una comunità.

INVENZIONE DELLA RELIGIONE POPOLARE

La rinnovata attenzione ai beni della religione popolare per le loro risorse di valorizzazione dei territori e delle comunità locali rivela i suoi frutti in forme molto diseguali. Non sono sufficienti le buone intenzioni per avere successo. Si tratta di un processo di valorizzazione che richiede modalità e capacità che non tutti hanno. A tal proposito, si direbbe che i beni della religione popolare

(santuari, sacri monti, croci campestri, chiese romaniche, antichi rituali, luoghi di santi, reliquiari millenari e molti altri), attivano le loro risorse economiche e promozionali solo a condizione che la religione popolare sappia continuare a svolgere la sua propria e peculiare capacità di *invenzione* della vita quotidiana.

L'*in-venire* della religione popolare – cioè tutto ciò che essa sa produrre e offrire al devoto – rappresenta una grande trasformazione, poiché essa, anziché critica del razionalismo e del funzionalismo, è la riscoperta e la pratica del «senso comune», cioè la *koinè aistesis* di cui parlava la tradizione greca che rinvia a tutti i sensi e al senso di tutti. La religione popolare è l'esperienza del mondo religioso in forma personale e collettiva, emotiva e intuitiva, creativa e orizzontale. Sono tutte caratteristiche ben lontane da ciò che Vico nella *Scienza Nuova* chiamava «barbarie della riflessione». L'*invenzione* della religione popolare è la religione che sa «essere all'altezza del quotidiano», come direbbe Max Weber. In due celebri conferenze il sociologo tedesco parlava della politica e della scienza che avrebbero dovuto «essere all'altezza del quotidiano» – cioè di ciò che sta in basso – del vivere insieme, dell'orizzontalità fraterna, dell'uomo in relazione con il gruppo, la natura, il sacro.

Oggi si potrebbe indicare la questione dell'*invenzione* della religione popolare con la nozione di generatività spirituale e culturale dei luoghi sacri, delle secolari tradizioni, dei grandi simboli, delle millenarie memorie dei santi, dei misteriosi reliquiari e delle stesse moltitudini di pellegrini post-moderni. A questa generatività infatti si richiamano anche le politiche di valorizzazione dei territori, di costruzione di immaginari che indichino il fascino unico di un luogo sacro o di un'antica tradizione.

Un luogo di generatività spirituale e culturale: così pare essere anche il complesso fenomeno della religione popolare che si è andato sviluppando da secoli attorno alla Basilica di Sant'Antonio a Padova. Quale immagine trae lo studioso che inizia a immergersi nella vasta letteratura sulla devozione popolare a sant'Antonio da Padova, fino alla recente ricerca che questo volume presenta?

Non è l'immagine romantica che considera tutto ciò che riguarda la religione popolare solo come fatto primordiale e inautentico.

Questa visione, pur affascinata, del popolare, estromette però anche la religione popolare dalla realtà storica, considerandola solo come fatto marginale e negativo. Non è nemmeno l'immagine fenomenologica che individua la religione popolare come sopravvivenza e residuo del passato e da analizzare, prima che tutto si estingua sotto l'avanzare del progresso scientifico e tecnologico. Ancor meno è l'immagine che si ispira al Gramsci dei *Quaderni del carcere*, per il quale la religione popolare si identifica con quella del folklore inteso come concezione del mondo e della vita implicita e tipica di determinate classi e strati sociali, in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiale. Emerge piuttosto una quarta immagine della religione popolare che si pone come crocevia di molteplici processi socio-culturali ed economici individuali e collettivi. È la religiosità popolare come ripresentazione, trasformazione, quasi come un *avatar* o rinascita della religione di sempre. In questa visione, la presenza del Santo e il suo santuario sono il luogo privilegiato della sosta spirituale del popolo dei pellegrini alla ricerca di rassicurazione contro i rischi esistenziali e di guarigione simbolica e materiale. Per questo, accanto alla religione ufficiale, il popolo dei pellegrini a Padova ha sempre vissuto una sua vita religiosa fatta di credenze, di esperienze fuori dal quotidiano, di momenti di festa, di riti di liberazione e di allontanamento del male.

RELIGIONE QUOTIDIANA E RISCHI ESISTENZIALI

La religione popolare, che da secoli costituisce parte significativa della città di Padova, è un grande sistema di sicurezza che moltitudini di individui hanno messo in atto contro i rischi esistenziali. Le tracce di tale sistema giungono fino a noi da tempi antichi quale insieme di percorsi obbligati di rassicurazione simbolica e materiale sotto la pressione della paura di improvvise disgrazie. Luogo di protezione, rituali e formule per superare rischi e minacce. La lotta al male e alle sue raffigurazioni simboliche è passata attraverso l'individuazione di tecniche oppostive, canoniche o extracanoniche, ritenute di provenienza sovranaturale, e la ricerca della forza del Santo in grado di ostacolare o ridurre gli interventi malefici. Di

fronte al male, sentito incombente e misteriosamente incidente sulla propria condizione, a volte, ci si è rivolti a sant'Antonio quando non funzionava più la forza della fede religiosa ufficiale.

Piero della Francesca rappresentò analoghi sistemi di sicurezza nel coro di San Francesco ad Arezzo affrescando *La leggenda aurea* di Jacopo da Varagine. Lo stesso Piero affrescò una delle aree di rischio più comuni nel 1400. Si tratta della *Madonna del parto* in una delle cappelle campestri della campagna della Valtiberina. L'immagine di Maria in stato di gravidanza avanzata era a garanzia del rischio riguardante le puerpere: morire di parto per mancanza di igiene, per scarsa alimentazione, per freddo. Non poteva bastare la solidarietà delle donne e il loro sapere pratico e magico per risolvere le urgenze fisiologiche, spesso drammatiche dell'evento. Si comprendono così le tante cappelle delle *Madonne del parto*, *Madonne del latte*, santuari terapeutici. Nella costituzione e nel ricorso ai sistemi di sicurezza contro il rischio esistenziale, la religione ufficiale e la religione popolare, anziché contrapporsi, si pongono come due sistemi cognitivi simili nel genere di operazioni che implicano e nelle funzioni che assolvono. Tali sistemi di assicurazione, sia individuali che collettivi, iniziano, dunque, là dove l'uomo si sente nel pericolo di soccombere nel mondo circostante.

È successo, in alcuni casi, che questi sistemi di sicurezza si siano trasformati attraverso i secoli, pur rimanendo sempre situati nello stesso luogo. In questi casi, la storia del luogo e dei suoi simboli miracolosi sono passati attraverso la continuità della presenza di molteplici divinità e religioni: da quelle delle dee a noi sconosciute a quelle delle dee della civiltà agro-pastorale: la dea Cernia italica, la Uni etrusca, Cerere, Giunone Lucina e, infine, Maria di Nazareth. In questi casi sono cambiate le forme dell'indigenza, e quindi dei rischi esistenziali, e nel contempo sono cambiati anche i rituali per esorcizzarli, ma è rimasta identica la funzione a cui tali sistemi assolvono. Si sono dissolti i luoghi ierofanici tradizionali; ma ne sono emersi altri, legati a nuovi rituali terapeutici. Le antiche divinità hanno lasciato il posto a nuove figure di protezione.

La ricerca sui «pellegrini di sant'Antonio», presentata in questo volume, si pone nella tradizione di studio dei sistemi di sicurezza che gli individui hanno da sempre messo in atto per il superamento

delle realtà a rischio. La continuità sta nel fatto che il rapporto tra devoto e divinità passa ancora, come millenni fa, attraverso uno scambio, quasi un patto di doveri e diritti tra protettore e fedele obbligati a dare e a ricambiare. Il tutto avviene anche oggi nello spazio sacro della Basilica del Santo e nel tempo sacro del pellegrinaggio. Per secoli sant'Antonio è stato dispensatore di grazie impossibili, senza che la sua devozione raggiungesse mai scene di fanatismo e di esaltazione magico-religiosa proprie di altri luoghi miracolosi.

Nella presentazione di Alessandro Castegnaro, la ricerca indica quale prima conclusione la trasversalità sociale, culturale, anagrafica e anche religiosa dei pellegrini. Sono giovani, adulti e anziani, donne e uomini con diversi livelli di istruzione, italiani e stranieri, cattolici praticanti e non praticanti, e, di recente, anche cristiani e non cristiani. Non è più il popolo degli strati inferiori, ma è la società intera che, seppur in forme, tempi e modalità diverse ha partecipato all'Ostensione del corpo del Santo. Il profilo demografico vede individui di ogni età, genere, cultura e condizione socio-professionale. Anche il profilo religioso richiama la tipologia che si ritrova nelle altre ricerche di sociologia della religione in generale: credenti praticanti e coinvolti, credenti saltuari, credenti «a modo loro». Questa trasversalità dei pellegrini contrasta con l'idea della religione popolare propria solo di gruppi con limitata cultura e sensibilità.

È sulla base di questi dati che si comprende la grande varietà delle motivazioni che spingono i pellegrini alla devozione a sant'Antonio. Le pratiche del pellegrinaggio sono orientate in primo luogo alla protezione del singolo pellegrino e delle persone vicine, e inoltre ai problemi di salute, di lavoro e di rapporti con altri. Sono problemi presenti o che si teme possano accadere in futuro. Si tratta di motivazioni che si riscontrano in tutte le pratiche della religione popolare, nelle devozioni, nei pellegrinaggi, nelle preghiere.

La fonte della assicurazione, nel nostro caso, è la figura di sant'Antonio al quale il devoto si sente legato emotivamente e con il quale mantiene relazioni di ricordo, di lode, di riconoscenza con preghiere, visite e offerte. Tale legame si rafforza nelle situazioni di maggior rischio esistenziale. Tra i pellegrini ci sono sia quelli che

partecipano per chiedere una grazia sia quelli che, avendola già ricevuta, sentono il bisogno di esprimere riconoscenza e rinsaldare il legame, la fiducia e la speranza di aiuti futuri. Dai dati presentati in questa ricerca risulta che le motivazioni di aiuto e protezione sono il 47,9 per cento, quelle di ringraziamento il 25,2 per cento, quelle di devozione e attaccamento il 22 per cento, quelle di partecipazione casuale il 4,9 per cento.

Nella logica di queste motivazioni e delle pratiche conseguenti sta il rapporto tra il dono richiesto al Santo (la grazia) e il dono offerto dal devoto al Santo. Si tratta di un rapporto di scambio: il pellegrino presenta la sua richiesta e lui stesso offre preghiere, promesse, ceri, fiori, ex voto, offerte in denaro. In questo rapporto di scambio, e nelle sue varie funzioni materiali di «rifare l'ordine» in una situazione di rischio esistenziale, non sono da rilevare unicamente le forme di preghiera tradizionale quale quella antica della richiesta della pioggia. Altre ricerche sui pellegrini ai grandi santuari terapeutici quali Fatima e Lourdes hanno evidenziato che la grazia ricevuta sta sia nella risoluzione del problema che nella forza ottenuta nell'affrontare e accettare la situazione di rischio. Non quindi l'uomo primitivo che attendeva la pioggia dopo aver eseguito il rituale previsto, ma l'uomo che ricerca con le sue pratiche la terapia e la forza morale di affrontare e accettare come attore forte il suo avvenire¹.

LA RELIGIONE DEI SENSI

Trascorrere un giorno alla Basilica del Santo per osservare i pellegrini durante i riti individuali e collettivi conferma un ulteriore elemento che emerge dalla ricerca che questo libro presenta. Non si tratta di una religione intellettuale, ma di una religione dei sensi. Tutte le pratiche della religione popolare hanno un forte riferimento ai sensi: il profumo degli incensi e della cera delle candele; le

¹ Cf. L. VOYÈ, *Les jeunes et le mariage religieux* dans «Social Compass» 38 (4/1991), pp. 405-416. ID., *Religion populaire et pèlerinage en Europe*, dans *Marche vers la Splendeur. Ton Dieu marche avec toi*, Conseil Pour la Pastorale des Migrants, Rome 1992.

mani che toccano i marmi, le balaustre e i reliquiari; i canti, il suono dell'organo e il sottofondo delle preghiere bisbigliate dai pellegrini; il pellegrino in piedi o in ginocchio, le mani alzate o giunte, il capo appoggiato al grande reliquiario che custodisce il corpo del Santo. Tutta la struttura della Basilica è per l'*homo videns* che guarda, contempla, si immerge nei diversi spazi della penombra, dei colori soffusi o della piena luce. Tutto si offre al pellegrino perché egli lo faccia suo, se ne appropri nei modi e forme che maggiormente lo emozionano. Per tutto ciò il pellegrino è contrario a quanto ridimensiona la prevalenza dei sensi; per questo è contrario alle candele elettriche che, pur conservando il simbolo della luce, sottraggono l'odore della cera che brucia e il calore della fiamma.

Accendere meccanicamente con una moneta una candela che simula la fiamma, non produce l'emozione che si prova nell'accendere personalmente un cero dopo averlo scelto tra molti e averlo deposto nel luogo voluto davanti alla statua del Santo o nel posto significativo per la propria devozione. Alla candela elettrica manca tutto ciò, oltre che il profumo della cera, la fiammella che si muove a ogni soffio, il fumo della cera che si brucia. Nel mondo dei simboli al quale appartengono anche i ceri, nulla è insignificante soprattutto nelle cose minime. La religione popolare ha sempre seguito il principio secondo cui gli uomini conoscono l'invisibile attraverso il sensibile e il senso si imprime nelle pratiche corporali che risultano esse stesse di natura discorsiva.

Ma la permanenza della materialità delle pratiche rituali non presuppone però che nel tempo non si trasformi il loro significato. Come si è detto sopra a proposito delle trasformazioni dei significati della preghiera per la pioggia, ritroviamo qui un ultimo modo di usare i riti che definiamo postsecolare, cioè effetto della secolarizzazione. La forza trasformativa della secolarizzazione – ma qui potremmo dire più evocativamente de-magificazione o disincantamento – si ritrova in questa sua forza di ridefinizione del senso delle cose. Nella storia della religione popolare molte volte si è verificato l'equivoco di sistemi rituali fatti propri da classi popolari, ma con diverso significato. Risulta significativo un richiamo a Michel de Certeau a proposito dell'equivoco che minava dall'interno il «successo» dei colonizzatori spagnoli fra le etnie indiane.

«Sottomessi e persino consenzienti, spesso questi indios trasformavano le azioni rituali, le rappresentazioni o le leggi a loro imposte in qualcosa di diverso da ciò che i conquistatori credevano di ottenere attraverso di esse; le sovvertivano non già respingendole o cambiandole, bensì usandole a loro modo per fini e in funzione di riferimenti estranei al sistema al quale non potevano sottrarsi. Erano insomma altri, sia pure all'interno della colonizzazione che li assimilava esteriormente; il loro uso dell'ordine dominante riusciva a frasi gioco del suo potere, in mancanza di mezzi per respingerlo; gli sfuggivano senza sottrarvisi. La forza della loro differenza derivava dai modi di consumo».

In forme molto diverse e con funzioni maggiormente sottili è possibile individuare un analogo equivoco anche in qualche parte della religione popolare? L'ipotesi di Certeau rimane un'indicazione significativa.