

Note sulla santità popolare. Frammenti di riflessioni a più voci

Notes about the popular holiness. Fragments of plural considerations

di Ottavio Cavalcanti

Abstract: Sul discutibile concetto di pietà popolare contrapposto, in prospettiva cattolica, a quello di religione popolare; sulle motivazioni, in prospettiva storica, di un culto dei santi, come “compagni di condizione umana”, vale a dire coinvolti in rapporti terreni ed umani di patronato.

Abstract: This work will present the disputable concept of folk piety considered in opposition to the Catholic folk religion. A historical analysis will follow on the motives for the Cult of Saints, viewed as “fellow human beings”, who participate in worldly human patronage relationships.

Parole chiave: pietà - religione - culto dei santi - patrocinio

Key words: piety - religion - worship of saints - patronage

«Troppo spesso l'esperienza religiosa significativa di un popolo viene limitata a quella della sua leadership intellettuale, mentre la maggior parte dell'attività religiosa quotidiana della gente è relegata nel regno della superstizione popolare».

J.M. Kitagawa, Presentazione a *Il culto dei santi* di P. Brown

Nell'Enciclica *Evangelii Nuntiandi*, risalente al Pontificato di Paolo VI, al par. 48 si legge: «La religiosità popolare, si può dire, ha certamente i suoi limiti [...], è frequentemente aperta alla penetrazione di molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni», ed in prosieguo: «a motivo di questi aspetti, noi la chiamiamo volentieri “pietà popolare”, cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità». Il testo, apparentemente lineare, risulta in realtà problematico se sottoposto a esame critico. Il punto di partenza, in ordine di citazione, è costituito dal termine religiosità, il cui significato è il seguente: «Il fatto di essere religioso, atteggiamento e sentimento religioso, non necessariamente legati a una particolare religione storica» (Treccani). Non è allora del tutto chiaro perché lo si contrappone a religione, senza il seguito di un aggettivo qualificativo, che sta per:

a) «Complesso di credenze, sentimenti, riti che legano un individuo o un gruppo umano con ciò che esso ritiene sacro, in particolare con la divinità. [...]Con uso più ristretto nel linguaggio comune, il rispetto e il timore stesso della divinità e dei principi religiosi»;

b) «Il complesso dei dogmi, dei precetti, dei riti che costituiscono un dato culto religioso».

Le cose si complicano consultando il dizionario alla parola: pietà. Viene, infatti, considerata in una doppia accezione, con duplice specificazioni. Nella seconda, al punto a) si legge: «Nel linguaggio letterario, con significato più vicino a quello originario dal latino *pietas*, disposizione dell'animo a sentire affetto e devozioni verso i genitori, verso la patria, verso Dio, e a operare di conseguenza o, più in generale, rispetto reverenziale per ciò che è considerato sacro»; al punto b) «Devozione religiosa».

Si rifiuta, così l'uso di "religiosità" che sembrerebbe in ottica cattolica, il più appropriato, preferendo quello di "pietà", impropriamente decodificata come "religione del popolo".

Se, tuttavia, le complesse manifestazioni cui si riferisce la denominazione "religione popolare" sono considerate criticamente dalle élites ecclesiastiche o intellettuali come forme di interpretazione degradata del Cristianesimo, espressioni culturali viziate da deformazioni e superstizioni, si attua una trasposizione del giudizio dal piano fideistico al logico connotata come tentativo di forzare l'anello debole di una catena tesa a concretare lo scoperto tentativo egemonico della Chiesa cattolica al fine di eliminare i confini della sua espansione culturale. Certo è che fino ad oggi nessuno ha negato, a titolo esemplificativo, a quelle anglicana e ortodossa la qualifica di religione per imporre quella di pietà.

Con un'ulteriore precisazione, in ottica relativistica, secondo la quale tutte le religioni, ritenendosi depositarie di verità prevalentemente rivelate, si attestano sul piano del fondamentalismo, inevitabilmente alieno da tolleranza e pluralismo, o ad esso larvamente tendono. Si tratta di una storia antica se è vero che «il modello della "religione popolare" comunemente impiegato dagli studiosi della tarda antichità ha lo svantaggio di assumere che la "religione popolare" possa essere compresa solo dal punto di vista delle élite. Essa è presentata in certo modo come una diminuzione, un fraintendimento o una contaminazione di una "religione non-popolare". Sia essa decisamente caratterizzata come "superstizione popolare" o posta sotto la categoria di "forme inferiori di credenza", si suppone che la "religione popolare" esibisca modi di pensare e tipi di culto che sono meglio comprensibili se concepiti come forme di incapacità di essere qualcos'altro. Infatti, le incapacità di accettare la guida dell'élite è costantemente presentata come del tutto priva di rapporti con qualche peculiarità o qualità significativa propria della credenza "popolare"; essa è sempre attribuita ai limiti stabili del "volgo"». Così Peter Brown (1983: 28). Non diversamente da lui Dario Rei (1974: 265-280): «religiosità di tono minore, realizzazione ad un livello più basso e con tutte le modificazioni inevitabili, di contenuti elaborati e diffusi a livello superiore della cultura ecclesiastica»; «forma extraliturgica esemplata sulla liturgia, o alterazione più o meno inconsapevole della forma liturgica». Parla, lo stesso, sintetizzando esemplificativamente, del «latino della Chiesa che, nell'uso popolare, diventa qualcos'altro»; del «rituale che viene deformato a fini superstizioni»; dell'iconografia e onomastica, che entrano a far parte di un repertorio formulistico impiegato nelle varie occasioni della vita quotidiana. Sottolinea, in prosieguo, la "distanza" caratterizzante la popolarità delle manifestazioni religiose dal modello ufficiale, «non dovuta ad uno sforzo di elaborazione autonoma, ma a una derivazione puramente meccanica e ad un'assimilazione impoverita di ciò che è propagato dal centro alla "periferia"». A tutto ciò collega la concezione di «una trasvalutazione spirituale delle credenze precristiane in seno al cristianesimo, secondo un processo di selezione ed assimilazione degli elementi suscettibili di

essere ancora significativi su un nuovo piano di vita religiosa». Quanto al latino «della Chiesa che nell'uso popolare diventa qualcos'altro», l'autore non si serve di citazioni, ma risulta quasi automatico il riferimento a Gramsci che nella nota lettera alla sorella Teresina, del 16 novembre 1931, scrive: «Ricordi che zia Grazia credeva fosse esistita una "donna Bisodia" molto pia tanto che il suo nome veniva ripetuto nel Pater Noster? Era il *dona nobis hodie* che lei, come altre, leggeva donna Bisòdia e impersonava in una dama del tempo passato, quando tutti andavano in chiesa e c'era un po' di religione in questo mondo. Si potrebbe scrivere una novella su questa donna Bisòdia immaginaria che era portata a modello».

Ripotando il brano nel saggio che rappresenta il suo maggior contributo teorico alla storia degli studi antropologici italiani, Luigi Maria Lombardi Satriani (1974: 21) ricorda che «la fede in santi puramente immaginari è documentata dal folklore, anche in Calabria ad esempio si crede in *donna Bisòdia* o *donna Pissodia*, madre del padreterno». Lo stesso tiene a precisare in nota che «il tema della confusione del *dona nobis hodie* del *Pater Noster* e del personaggio immaginario donna Bisòdia è molto diffuso nell'area folklorica romanza (ivi: 5). Si collega così, quanto alla delimitazione di campo, a quanto sostiene Brown (1983: 4), secondo il quale «all'interno del vasto mondo cristiano tardo-antico, i paesi mediterranei di lingua latina e le loro propaggini settentrionali in Gallia [...] si imponevano come una regione a se stante, tale da costituire un continuum culturale e religioso autonomo...». E proprio in quel contesto, sempre secondo lo studioso citato, è possibile guardare andando «al di là delle stupefacenti creazioni con le quali una élite ecclesiastica ben definita e influente tentò di giustificare nell'architettura, nella poesia, nella narrazione storica e nel cerimoniale la propria interpretazione del significato e dei benefici del culto dei santi, ad altri gruppi all'interno della comunità cristiana per i quali lo stesso culto soddisfaceva bisogni differenti e tra i quali l'amore per i santi proruppe a volte in forme espressive molto diverse ma non meno significative» (ivi: 5). Con ciò si riproponevano steccati tra la vera religione e l'abituale suo fraintendimento da parte del volgo. Certo è che, a partire dal tardo IV sec. in poi «uomini e donne del Mediterraneo si rivolsero con una sempre più esplicita richiesta di amicizia, ispirazione e protezione in questa vita e nell'oltretomba, ad esseri invisibili che erano compagni di condizione umana e che essi potevano investire dei tratti definiti e tangibili di figure amate e potenti nella propria società» (ivi: 75).

Derivano da ciò: la diffusione di nomi cristiani riflettenti il bisogno di legare l'identità dell'individuo ad un santo; «il bisogno di intimità con un protettore con il quale potersi identificare in quanto compagno di condizione umana e stabilire rapporti concepibili in termini aperti alle sfumature proprie di rapporti umani ben noti tra patrono e cliente», «tratto distintivo della pietà cristiana del tardo IV secolo» (ivi: 86-87).

La difficoltà di comprensione di simbolismi e concezioni elaborate, aliene dagli orizzonti culturali dei subalterni di ieri e di oggi è, perciò, alla base del ribadito «bisogno di ritrovare il volto riconoscibile di un essere umano, il cui comportamento potesse essere reso intellegibile in riferimento a regole tacite che, disciplinando i rapporti di patronato propri della tarda romanità; nonché al "desiderio di vicinanza", interno alla logica del pellegrinaggio e dell'*incubatio*, oltre che al culto delle reliquie». È opportuno, quindi, soffermarsi sui diversi aspetti della percezione del mondo e della vita di ceti sociali caratterizzati da evidenti alterità culturali in grado di spiegare il bachtiniano "abbassamento", cioè trasferimento di ciò che è alto e spirituale, ideale ed astratto, sul piano materiale e corporeo, sul piano della terra e del corpo nella loro indissolubile unità (Bachtin 1979: 25). Riferiva lo studioso il discorso ad un periodo preciso e limitato come conviene alla serietà della ricerca storico-antropologica, ma è possibile estenderlo alle epoche successive, senza

gratuite forzature, all'insegna di leggende popolari non ufficiali, «talora comiche e non di rado anche irriverenti» (De Pilato 1925: 46). Così la festa di S. Martino ha precise connotazioni bacchiche per essere lo stesso patrono dei vigneti; S. Antonio Abate è protettore dei maiali per essere associato, nella iconografia, all'animale, simbolo di sporcizia e male, e come tale da lui dominato, ma comunemente considerato in ottica esclusivamente realistica. Ad essi si associa una folta schiera di santi, dai collerici agli specialisti, restando nella dimensione liturgica, ma travalicandola, anche nei culti extraliturgici. Tra i primi si distinguono S. Francesco di Paola e S. Pio. Il santo calabrese viene presentato come facile all'ira e manesco, l'unico effigiato, come nel canto popolare, con un bastone tra le mani:

«Ccu nu vastuni d'ilici a la manu / Le sona lu tammurru a li filetta».

Di estrazione contadina, particolarmente venerato per i suoi accorati, sdegnosi attacchi, a “principi spirituali” e “secolari e mondani”, come scrive in una nota lettera inviata a Simone Delli Alimene e, a livello popolare, un “compagno di condizione umana” ribelle per temperamento, dallo «slancio irrefrenabile di fede contro tutti che la fede non rispettassero, dal piccolo al grande, dall'umile al potente, in nome della giustizia e più che altro della carità» (Giunta 1983: 23). Di estrazione contadina anche il secondo, noto nell'agiografia, non solo popolare, per gli scontri fisici col diavolo evidenziati all'esterno della cella monacale dallo sferragliare di catene con le quali il Maligno veniva percosso. Entrambi caratterizzati da rozzezze comportamentali e uso del dialetto, come conviene al loro ceto sociale di appartenenza. Con la straordinaria capacità del secondo di rapportarsi ai fedeli nel dialetto loro proprio. Quanto ai santi specialisti, ricorda Annabella Rossi (1986: 82) che «se i santi medici, Cosma e Damiano, sono guaritori generici, e ugualmente generici sono S. Filomena, S. Francesco di Paola e S. Gerardo, altri sono specialisti in determinate malattie: S. Donato per l'epilessia, e la pazzia in genere; S. Marco per il mal d'orecchi; S. Marina per il mal di testa; S. Paolo per il morso dei serpi e per il tarantismo; S. Rocco per gli storpi e i morsi dai cani; S. Pantaleo per i foruncoli; S. Antonino per gli indemoniati; S. Liberata ancora per gli indemoniati; S. Venanzio per i reumatismi». Ad essi andrebbero aggiunti molti altri, come S. Bruno per la cura delle malattie mentali; S. Vito, in Francia, per la cura dell'infertilità delle donne; ma più significativa, ai fini del discorso, risulta la cospicua serie dei culti extraliturgici, ampiamente documentata sia per il presente che per il passato.

«Nel territorio di santa Sofia di Epiro – scrive Dorsa (1884: 59-60) – c'è una contrada detta *santa Venere*, e in quella una chiesuola di remota origine, avanzo di altro villaggio antico, *Pedelato*, ora distrutto e nella quale si ha il culto di una vergine e martire di detto nome. Le giovanette Sofiote quando dirette ai lavori campestri passano innanzi a quella chiesuola o vi si recano liete a celebrarne la festa, il 27 luglio, le diriggono la seguente preghiera tradotta dal linguaggio loro originale: Tu, santa Venere nostra, sei la madre nostra, / Noi veniamo per farti una devota preghiera: / Tutte le compagne si maritarono e andarono via; / Mandaci anche noi al nostro destino / E non abbandonarci come tinello da bucato nel fiume». Il culto in questione trova corrispondenze in Francia, almeno fino al secolo VII, in quello di una santa Venise, sposa di sant'Amatore, domestico di S. Giuseppe (ivi: 62); mentre nello stesso Paese si ricorda la venerazione per un saint Phallier, “avente la virtù di fecondare le donne”. Più di recente «appartengono a quest'ultima categoria – scrive sempre la Rossi – il culto reso al corpo mummificato di Vincenzo Camuso, a Bonito (Avellino); al corpo mummificato della Sposa Bianca a Torre Annunziata (Napoli); ad Alberto, l'anima di un giovane che si reincarna in una zia, a Serradarce (Salerno); a Marietta D'Agostino, veggente per opera della Madonna, a Orta nova (Foggia); al corpo di Giovanni Esposito a Cimitile; a Natuzza Evolo di Paravati (Catanzaro); a Giacomo Izzo di Leporano (Caserta); a Carmela

D'Auria di Boscoreale (Napoli); al Beato Giulio di Montevergine (Avellino); a Flora De Santis di Napoli» (Rossi 1986: 24). L'assunzione del divino come risolutore dei problemi, prevalentemente dell'al di qua, travalica le apparenti stranezze, concretando concezioni culturali con specifiche logiche mutuata dalla società e dalle sue dinamiche, ma proiettate anche, specularmente, nell'al di là, come dimostra il noto proverbio secondo il quale chi ha santi avvocati va in Paradiso. Si invoca l'intervento dei santi per la soluzione di tutti i problemi che affliggono l'umanità a causa di un'esistenza per definizione problematica, non solo in ottica esistenzialistica: dalla sofferenza alle malattie, alla morte, ma anche per la difesa e la riparazione dei torti; per problemi lavorativi e sentimentali, giudiziari ed economici, giù, giù, fino al superamento di prove come gli esami o la vittoria della squadra del cuore. Il tutto non gratuitamente, ma dietro corrispettivo, nella logica antica e persistente del "do ut des", dall'ex voto a donazioni in denaro e preziosi, ma anche di generi alimentari, animali, vestiti, ecc., prestazioni o comportamenti penitenziali, come le celebrazioni di messe o feste con fondi frutto di elemosine o il percorso delle navate dei santuari in ginocchio strisciando la lingua per terra, sempre alla ricerca del rapporto fisico con la divinità, ad esempio avvicinando alle statue bambini da proteggere e malati per facilitarne la guarigione o ricorrendo alla tecnica onirica dell'*incubatio*. Risponde alla stessa *ratio* la forzatura dei santi a compiere il prodigio esponendoli sotto la neve per farla cessare o il ricorso ad altri espedienti per invocare/provocare o far cessare la pioggia «accade spesso nei villaggi calabresi che quando lunghe piogge o siccità minacciano il raccolto delle campagne, si avvincono di funi la statua del santo patrono, e così in un atto di prigioniero si trasporta dalla chiesa in cui si trova in un'altra perlopiù fuori l'abitato nella campagna. Si crede che per liberarsi da questi ceppi il santo implori potentemente da Dio il tempo favorevole alle messi» (Dorsa 1884: 71). In un rapporto tutto terreno ed umano non erano, talora non sono, escluse imprecazioni blasfeme, bestemmie, volgarità proprie del linguaggio familiare in caso di mancato accoglimento, anche temporaneo, delle richieste, come nel caso della tardiva liquefazione del sangue di S. Gennaro. «Per lo contrario, se avviene una sciagura, la fiducia nei santi si cambia in odio e vendetta. Il Calabrese perde allora la sua rassegnazione cristiana, e si sfoga contro di essi lacerando o rompendo le immagini, minacciando di non più onorarli di feste e di doni e peggio; come appunto faceano presso i Romani gl'infelici che credeansi abbandonati dagli dei tutelari, e i pastori di Arcadia che caricavano di percosse gl'idoli del dio Pane quando non prosperava il loro gregge» (ivi: 72). Condizione indispensabile per evitare complicazioni e vere e proprie rappresaglie da parte dei santi era il mantenimento delle promesse. Così il fuoco che S. Antonio può togliere, guarendo il sofferente, o mandare a titolo di punizione, o la malattia mentale da parte di S. Donato. Il tutto non per una presunta, pervicace, durezza, ma perché sia ribadita la necessità del mantenimento della parola data, regola non scritta tra le fondamentali dell'etica popolare in una società priva di certezze e rigore.

Lo stesso accade nel caso dei santi collerici per la loro capacità di ricorrere a punizioni corporali, soprattutto nella dimensione onirica, ritenute indispensabili ancora oggi, non solo presso i ceti subalterni, per correggere comportamenti moralmente e socialmente scorretti. Stessa possibilità d'intervento si riconosce ai defunti, come dimostra la comune spiegazione dei lividi, segnali evidenti della trasgressione, mentre per la formazione dei culti extraliturghici è stata ritenuta "causa non secondaria" l'atteggiamento restrittivo della chiesa nei confronti delle forme tradizionali di culto popolare che rivelano "bisogni, credenze, aspettative, ideali delle classi subalterne" (Lombardi Satriani 1971: 13). Risultano essi espressione di un sentimento religioso "modellato secondo criteri magico-popolari" (Rossi 1986), già rilevato da de Martino, secondo il quale «in genere i miti e i riti cattolici sono sentiti prevalentemente dai contadini in senso magico, e la mobilitazione magica del

Pantheon cattolico è un fatto corrente. Il Battesimo, per esempio, è una garanzia contro il malocchio e vale tanto quanto gli “abitini” che i bambini locali portano ancora sotto le vesti, appunto contro il malocchio». In questa prospettiva scompaiono però le alterità culturali e ci si inoltra in un mare magnum nel quale quasi tutti si ritrovano a navigare con o senza evidenti amuleti e talismani, nel cui ricco mercato sono a vario titolo compromessi anche i critici verbali dell’uso.

Si inquadrano in questa prospettiva, non in quella della pura e semplice irriverenza, tutti gli episodi di parodia sacra, alla quale Bachtin (1979: 96-100) ha dedicato pagine illuminanti, costante dei culti popolari da epoca precristiana in poi, che la Chiesa preconciliare consentiva, ad esempio nel *risus paschalis*, cercando di conciliare “la presenza devota alla messa ufficiale con la parodia allegra del culto ufficiale”. Persistono a tutt’oggi forme talora plateale di essa che acquistano carattere contestativo nei confronti del cattolicesimo ufficiale, ma ci si rende conto della superfluità dell’aggettivo, perché il cattolicesimo è per definizione tale, o non è. Ci riferiamo, in particolare, ai Giudei di San Fratello, ma anche, in forma del tutto larvata, ad alcuni momenti delle Cene quaresimali di Sessa Aurunca o della contestazione alla processione del Venerdì Santo che indusse il vescovo del centro campano ad abolirla con suo decreto nel 1965 (Cavalcanti 1995: 89-121).

Vero nel contempo è che nell’approdo, recente in prospettiva storica, alla desacralizzante cultura di massa, la parodia sacra è scaduta sul piano del semplice, bonario umorismo, come dimostra la figura di S. Pietro nello spot televisivo di una nota ditta produttrice di caffè.

È da precisare, a tal punto, che «le feste hanno avuto sempre il contenuto essenziale e il senso profondo di una concezione del mondo» (Bachtin 1979: 11-12) e, nello specifico, essa va ricercata in un sentimento religioso teso ad esaltare la figura non del Cristo crocefisso, ma del risorto, come ho avuto più volte occasione di sostenere occupandomi della processione del Venerdì Santo a Cassano Jonio. Sfrenatezze nel mangiare e nel bere ne sono l’appendice obbligata.

Come il cane che si morde la coda, con esagerazioni citazioniste. Scrive Laternari (1967: 130) «L’intera storia cristiana, con le sue eresie e i suoi moti antieretici, con i suoi dinamici contrasti tra istituzionalismo centralizzato ed effervescenze popolari, non è altro, in realtà, che un continuo dialettico processo di autotrasformazione di una teologia profetico-messianica, largamente spirituale e universale, venuta a contatto e in dialettica opposizione con le più elementari esigenze culturali, religiose, sociali, di origine popolare».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bachtin, Michail 1979. *L’opera di Rabelais e la cultura popolare*. Torino

Brown, Peter. 1938. *Il culto dei santi*. Torino

Cavalcanti, Ottavio. 1995. *Le cene quaresimali di Sessa Aurunca*, in *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*. Soveria Mannelli: 89-121

De Pilato, Sergio 1925. *Leggende sacre di Basilicata*, in «La Basilicata nel mondo». II. 1. Napoli

Dorsa, Vincenzo. 1884. *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore*. Cosenza

Lanternari, Vittorio 1967. *Occidente e Terzo Mondo*. Bari

Lombardi Satriani, Luigi Maria. 1971. *I riti di Pasqua*, in «Esso Rivista». 2: 13. Milano-Roma

Lombardi Satriani, Luigi Maria. 1974. *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Rimini

Giunta, Nicola. 1983. *Francesco da Paola*. Cosenza

Rei, Dario. 1974. *Note sul concetto di "religione popolare"*, in «Lares». XL: 265-280. Firenze

Rossi, Annabella. 1986. *Le feste dei poveri*. Palermo