SE LA PROCESSIONE VA BENE ...

RELIGIOSITÀ POPOLARE ITALIANA NEL SUD AUSTRALIA

Antonio Paganoni
&
Desmond O'Connor

⇐

Dall'alto in basso: -
Madonna del Rosario, Manchester, 1920 (Colpi, Terri, *Italians forward. A visual history of the Italian community in Great Britain*, Edimburgo, Mainstream Publishing, 1991, p. 87).
Processione della Madonna dei Martiri, Port Pirie (Sud Australia), 1997.
Suore Giuseppine di Cuneo e bambini italiani, Moyeuvre Grande, Francia, in processione, 1920 (Archivio CSER).

SE LA PROCESSIONE VA BENE ...

RELIGIOSITÀ POPOLARE ITALIANA NEL SUD AUSTRALIA

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA - BIBLIOTECA
HEN. 300/6

Antonio Paganoni & Desmond O'Connor

SE LA PROCESSIONE VA BENE ...

RELIGIOSITÀ POPOLARE ITALIANA NEL SUD AUSTRALIA

ROMA
CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
1999

I fatti dimostrano che la religiosità popolare non è affatto sul viale del tramonto, non è un fossile da assicurare ai musei del folclore, ma una realtà viva e vitale, un organismo capace di autoimmunizzarsi di fronte alle aggressioni esterne.

Giacomo Panteghini

M
1
P2

Copyright © by Antonio Paganoni & Desmond O'Connor
Centro Studi Emigrazione - Roma
Via Dandolo, 58 - 00153 Roma
I diritti di traduzione, adattamento, totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Prima edizione: 1999

ISBN 88-85438-07-5

Alla memoria

di

Gianfausto Rosoli e Giacomo Panteghini

eruditi studiosi del fenomeno della religiosità popolare italiana

INDICE

Prefazione 9

Introduzione 15

PARTE PRIMA - La religiosità popolare in genere 19

Capitolo 1: La religiosità popolare: suo significato 21

- Premessa
- Religiosità: suo significato
- Popolare: suo significato
- Che cosa non è la religiosità popolare?
- Religiosità popolare e folclore
- Religiosità popolare e superstizione e magia
- Religiosità popolare e sopravvivenza di culti pagani
- Una religione delle classi subalterne?

Capitolo 2: A confronto con la cultura moderna 37

Capitolo 3: Volti diversi nella storia della chiesa e di altre confessioni religiose 43

- Nella Chiesa Cattolica
- Nella Chiesa Ortodossa
- Nelle Chiese Protestanti
- In altre religioni
- In Australia e Sud Australia
- Nel Meridione d'Italia

Capitolo 4: Valori, limiti, rischi della religiosità popolare 63

- Linguaggio simbolico
- Valori a rischio?
- Stimoli culturali
- Limiti e rischi

PARTE SECONDA - Religiosità popolare italiana nel Sud Australia 75

Capitolo 5: Religiosità popolare nel Sud Australia: i dati 77

Introduzione e metodologia
Le 32 feste: schede

Capitolo 6: La festa nel Sud Australia: analisi dei dati 145

Cronologia
Distribuzione regionale e provinciale
La festa: come nasce
La festa: caratteristiche
Comitato organizzatore

PARTE TERZA - Valutazioni 165

Capitolo 7: Sulle orme del movimento associazionistico in emigrazione 167

Capitolo 8: Un'alternatività: utile a chi? 177

Un punto di partenza importante
Soglie del sacro nella cultura popolare
Alcuni punti essenziali
Conseguenze

Capitolo 9: Conclusioni 189

" Se la processione va bene ..."
Culto e occulto
"Far festa"
In conclusione

Bibliografia 205

Prefazione

Il lavoro di Antonio Paganoni e Desmond O'Connor, *Se la processione va bene ... Religiosità popolare italiana nel Sud Australia* sviluppa un capitolo che è di estremo interesse non solo nella vita e nella storia della comunità italiana del Sud Australia, ma in genere di tutta l'emigrazione italiana nel mondo. Sotto ogni cielo straniero, infatti, gli italiani hanno portato e continuano a vivere il calore e la vivacità delle loro tradizioni religiose. Ne sono testimonianze le chiese e i santuari, i santi patroni e le devozioni, le feste e le processioni, che gli emigrati hanno trasferito nel nuovo mondo. Succede anzi spesso di incontrare all'estero, sopravvissute tra le comunità italiane, tradizioni religiose scomparse nelle zone di origine per effetto dell'esodo e dei rapidi cambiamenti culturali e religiosi.

Le espressioni della religiosità popolare italiana hanno spesso incontrato all'estero l'incomprensione della chiesa locale, preoccupata di integrare comunità che si attardavano in forme giudicate non solo diverse e altre, ma soprattutto arcaiche e paganeggianti. Sorte migliore non è toccata del resto alle stesse anche in Italia, se uno studioso come Bellah definiva ne *Il caso italiano*, libro famoso pubblicato nel 1974, la religiosità popolare come "il basso continuo religioso". Attraverso la metafora musicale suggeriva la caratteristica fondamentale, ossia "una sonorità profonda e ripetitiva, un bordone che continua nonostante tutti gli sviluppi melodici dei registri alti (le teologie e le filosofie normali), arrivando talvolta a soffocarli interamente". Il paradosso sta proprio nel contenuto del "basso continuo". La religione popolare è una forma di cultura particolaristica, emozionale, "selvaticamente chiusa al mondo esterno", che include "forme di lealtà alla famiglia e al clan, ai gruppi di pseudo-parentela come la mafia, al villaggio e alla città, alla frazione e alla cricca". È un esempio delle critiche che sono rivolte al mondo religioso popolare, particolarmente a quello dell'Italia meridionale; esso è ritenuto pagano o pre-

cristiano, irrazionale ed emotivo, di facciata e ritualistico, grossolano e fantastico, utilitaristico, pittoresco, ecc.

Non è mia intenzione entrare nel dibattito e nella valutazione teologica della religiosità popolare, compresa quella esportata dai nostri emigrati. Del resto non è questa la prospettiva neanche degli autori del libro. La cosa però mi ha sempre incuriosito e direi quasi affascinato. Tant'è vero che, dopo vent'anni di servizio all'estero come missionario scalabriniano, sono ritornato sui banchi della scuola per approfondire l'argomento. Per scoprire che dobbiamo ancora capire tante cose. Soprattutto nei riguardi di una cultura "altra", qual è la religiosità popolare. Sinteticamente, anche la Chiesa cattolica riconosce oggi che per comprendere il mondo religioso popolare è necessario riconoscere la validità del pluralismo culturale e la necessità della inculturazione della fede. Si deve inoltre comprendere la cultura popolare nella quale la fede, che è sempre transculturale, si incultura e si esprime. "La sintesi tra cultura e fede – dice Giovanni Paolo II – non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede. Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta".

In questo senso possiamo e dobbiamo parlare di cattolicesimo popolare: la fede non può essere stata accolta dal mondo popolare se non nella sua cultura. Ora, in termini meno classici e normativi, ma più attuali, antropologici ed esistenziali, la cultura si definisce come insieme di valori e significati condivisi. Sono i valori e i significati nei quali un popolo, un gruppo cresce, si nutre e comunica.

Alcuni autori ortodossi sottolineano proprio questa dimensione della "comunicazione", la cultura cioè come luogo della trascendenza e della comunicazione. Pavel Florenskij addirittura trova al cuore della cultura il *cultus*, un principio religioso che Vladimir Truhlar precisa come "l'adorazione dell'assoluto espressa in segni visibili, un riconoscimento "fisicizzato" (cioè reso percepibile alla vista, all'udito, al tatto) dell'assoluto nella sua adorabilità". Il punto centrale rimane dunque il riconoscimento dell'Altro. Vladimir Soloviev vede proprio nel riconoscimento dell'Altro il principio religioso, la fede. "La fede – dice – nel senso stretto del termine è affermazione di un'esistenza assoluta". Ma il principio religioso, la fede, si identifica nel cristianesimo con il principio agapico, l'amore.

Se come valore fondante della cultura stessa troviamo un principio religioso, il riconoscimento dell'Altro, siamo in grado di apprezzare

maggiormente l'approccio degli autori, che intendono cogliere la religiosità, cioè il vissuto religioso, non tanto nelle sue manifestazioni, quanto piuttosto nella sua radice antropologico-esistenziale che è universale, ecumenica e va ben al di là del mondo cattolico. Ma possiamo anche capire meglio che nel caso del cristianesimo popolare, della fede cattolica cioè inculturata nella cultura popolare, il rapporto cultura-fede fa sì che la fede si esprima in una cultura ma al tempo stesso che la fede diventi nella cultura un principio che la rinnova e la ricrea. La cultura, infatti, anche quella popolare, è una realtà dinamica, un organismo vivo che può anche staccarsi dal valore di fondo, quella della trascendenza e della comunicazione (noi cristiani diremmo dell'amore), che può fossilizzarsi in espressioni sclerotiche, etnocentriche che non esprimono più la matrice profonda e vivificante.

Un altro aspetto importante, che riguarda soprattutto la religiosità popolare, è il fatto che questa si esprime soprattutto attraverso i simboli, i riti e i miti, che sono rispettivamente i simboli celebrati ed i simboli narrati. Il simbolo è una realtà complessa che lega alla realtà trascendente, superiore, una realtà terrena, storica, particolare, contingente. E la realtà di un gruppo, di una persona, di una generazione, non è ovviamente uguale a quella delle generazioni successive. Da qui la difficoltà di cogliere, in espressioni che possono sembrare datate, il significato esistenziale e profondo che è sempre attuale.

È un esercizio che personalmente ho fatto applicando le categorie dell'antropologia semiotica e del processo rituale alla processione italiana che da più di cento anni si ripete a Londra, in Inghilterra, nel vecchio quartiere italiano della Little Italy. E siamo in tema proprio con l'apertura del titolo: "Se la processione va bene ...".

La processione, e la festa che la accompagna, costituisce quello che, nelle categorie dell'antropologia semiotica, si definisce testo, quell'insieme cioè di simboli che, strutturati in forma di opposizione o di mediazione, rivelano il significato di un fatto socio-culturale. Il testo, ed è la seconda premessa fondamentale dell'antropologia semiotica, conversa sempre con l'intertesto, la visione della vita, la cultura. La festa, come complesso dramma religioso fatto di simboli, gesti e riti, non può essere capito senza conoscere la vita delle persone che vi partecipano. È quindi la cultura religiosa degli italiani emigrati che dà significato e spessore alla festa. In una parola, tutto deve essere compreso nell'intertesto più ampio del cattolicesimo popolare dei

paesi di origine, che a sua volta è così configurato storicamente perché si è inculturato assumendo le forme proprie della cultura popolare. La terza premessa dell'antropologia semiotica dice inoltre che un testo o riflette, o fa riflettere su, il contesto. Si tratta del mondo in cui la manifestazione avviene, ed è contesto di una comunità emigrata e il suo rapporto con la società ospitante.

L'analisi del testo, dell'intertesto e del contesto, sviluppata dai concetti di struttura ed antistruttura, di liminarità e di communitas, anche nella applicazione fatta da Victor Turner al pellegrinaggio, ha permesso di cogliere significati inediti della processione e della festa italiana.

La processione rappresenta un momento di stacco, di separazione dall'ambiente normale, che per molti, soprattutto quando la comunità è dispersa, comporta un viaggio, un pellegrinaggio verso una mèta, un "luogo" culturale e sacro. Questo viaggio ha il sapore di un ritorno al centro, un ritorno nella comunità, un ritorno al paese. Nel caso di Londra la Little Italy è, infatti, immagine, ricordo del paese, spazio ben definito, mondo di distanze e allo stesso tempo di legami profondi. Attraverso la processione questo spazio è ricreato, continuamente ridefinito nei suoi confini e rivissuto, come dimensione dell'esperienza migratoria che oscilla tra ritorno nostalgico e ricerca di una nuova identità.

In questo "spazio" preciso si colloca il "momento" liminare della festa, come celebrazione della identità religiosa e culturale. La processione e la festa italiana sono un teatro sacro all'aperto, innanzi tutto l'affermazione pubblica di una pietà e devozione popolare italiana con cui gli emigrati si identificano, perché è la loro forma di essere cristiani. L'identità religiosa è popolare, ma ricca. Si rivolge verso l'alto, ma tocca la vita, è pubblica e privata, è segnata dalle ferite della sofferenza, ma è aperta alla speranza. È come la loro storia, un cammino che, sulle strade della vita ha per compagni il Cristo, la Madonna e i Santi. La processione e la festa si richiamano continuamente, è continuo il movimento tra la chiesa e la casa, dove ci sono gli stessi santi e le stesse immagini. Come rivelazione della pietà, la processione, nei suoi quadri ed elementi molteplici, rivela una profonda unità e una ricca espressione popolare. Questa affermazione costituisce ovviamente un'"inversione" molto forte rispetto alla religiosità della Chiesa ospitante, nella quale gli italiani chiedono

cittadinanza, non per contestare, ma per integrare con il loro senso più festivo.

L'identità religiosa è profondamente legata alla identità etnica del gruppo. La festa è un tempo particolare che le persone reclamano per se stesse, lontano dai luoghi di lavoro e dell'impegno quotidiano, un tempo sacro all'interno del quale possono essere se stessi, nell'affermazione dei loro valori più profondi e resistere ai ruoli loro imposti dal mondo produttivo.

Nella società ospitante gli italiani sono spesso una minoranza marginale. Sperimentano l'anomia, lo sradicamento, il disorientamento, l'anonimato. Nella festa si afferma l'identità del gruppo, come elemento antistrutturale nei riguardi della società dove si sentono dominati. Nella festa diventano se stessi, sono liberi, giocano, non lavorano o lavorano gratuitamente, si ricreano come uomini, per reinserirsi nella struttura. Che non contestano, cui anzi sono grati per le possibilità funzionali offerte, ma nella quale cercano nuova integrazione. La festa è terapia collettiva, nella quale essi escono dall'anomia per chiarire la loro identità e, ritornando nella struttura, ripropongono il discorso della vera integrazione, che non è eliminazione delle differenze culturali ma reciproco arricchimento. Nella liminarità come antistruttura è forte, infatti, l'affermazione dei valori universali in cui gli uomini si possono incontrare. Nella processione, loro che sono invisibili diventano visibili. Si appropriano anzi delle strade che non sono loro, diventano protagonisti, al centro, non più alla periferia.

La processione è benedizione delle strade, quelle della loro vita quotidiana, come un tempo al paese la Madonna e il santo benediceva la piazza, le strade, la terra.

La processione è testimonianza pubblica di unità. Anche questa è inversione antistrutturale, nei riguardi, questa volta, della comunità stessa. La comunità che a volte è divisa, campanilistica, mette insieme i santi e le devozioni della propria identità particolare per farla confluire nell'identità etnica più generale e comunitaria.

Un'altra inversione è l'unità della famiglia, pubblicamente professata. All'interno della famiglia esiste però il dramma intergenerazionale. Ma nella processione questa famiglia si presenta come dovrebbe essere.

Spesso la processione, soprattutto quando si tratta di feste della Madonna, è rivelazione pubblica delle gerarchie sessuali di potere

nella comunità. La rivelazione è un rovesciamento dei ruoli feriali, della vita quotidiana. Nella vita quotidiana la donna è sottomessa. Durante la festa è esaltata nella venerazione della Madre celeste che nella religiosità popolare e nella cosmovisione italiana è la figura più amabile del padre. Nel campo pubblico feriale è l'uomo il protagonista. In privato è la donna. Nella processione la struttura feriale del rapporto pubblico-privato è invertito poiché il potere delle donne è esaltato. Allo stesso tempo la processione insegna alle donne i limiti del loro potere. Vengono in genere per ultime, mentre la statua della Madonna o del santo è portata dagli uomini che sono pure i protagonisti dei gruppi associativi.

Nell'ambito più religioso, la processione rivela la tensione esistente tra religiosità popolare e religiosità della chiesa ufficiale dominata dal clero. Nella processione in genere il clero fa ben poco. Tutta l'organizzazione è curata dai laici. Questo aspetto anche all'estero è fonte spesso di conflitto ma non è privo di un suo messaggio.

In conclusione, credo che il fenomeno della religiosità popolare e della processione in particolare meritino tutta l'attenzione e l'empatia che gli autori rivelano nel loro lavoro. Si tratta di accogliere la dignità di una realtà molto significativa che non può essere ignorata né tantomeno sottovalutata. Credo soprattutto che essa riveli come anche le comunità emigrate abbiano una loro cultura, popolare, diversa, che però può incontrare e dialogare con altre culture, perché si fonda su valori e significati che sono particolari ma insieme universali, trascendenti. Sono i valori dell'uomo, di tutti gli uomini. Nel dibattito oggi corrente sul rapporto tra particolare e universale, tra globalizzazione e revival etnico, l'affermazione di un'identità religiosa e culturale non si configura assolutamente come chiusura, ma anche come luogo di incontro e di comunicazione. L'identità, infatti, altro non è che un'individualità in relazione.

Gaetano Parolin
Centro Studi Emigrazione
Roma

Introduzione

Anche pochi mesi di sosta nella città di Adelaide sono sufficienti per rendersi conto come nella collettività italiana, qui insediata negli anni del dopoguerra, sopravvivano feste e usanze religiose che si ricollegano a tradizioni italiane: Madonna di Montevergine, Madonna dell'Arco, S. Giorgio, S. Teodoro solo per citarne alcune. A eccezione dei mesi invernali, in ogni domenica dell'anno vi è un appuntamento con la festa di un santo o di una santa in una delle tante parrocchie della zona metropolitana o in un sito scelto dal comitato organizzatore della festa. Oltre ai devoti e simpatizzanti di un santo o una santa particolare, a ogni festa intervengono, a volte in numero elevato, fedeli e simpatizzanti che, ogni anno, prendono parte ai numerosi appuntamenti delle feste e sagre italiane.

Tale visibile fenomeno di aggregazione ha colto la nostra attenzione e ha fornito diverse motivazioni per il presente studio. Ricordiamone alcune: coinvolge un numero elevato di persone ogni anno; perdura nel tempo, nonostante l'inevitabile usura a cui anche le tradizioni più profonde sono soggette; e rappresenta una novità all'interno della vita cattolica australiana, come avremo modo di vedere in seguito.

A scanso di equivoci, desideriamo subito chiarire che lo studio non ha alcuna intenzione di valutare il fenomeno secondo i parametri della ortodossia religiosa o cattolica, un criterio che anche in tempi recenti ha goduto di un certo appoggio da parte di chi voleva a ogni costo avvicinare una realtà umano-religiosa in maniera univoca, dimenticando che la religiosità popolare "manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere".[1] Né si cerca di presentare ai pastoralisti e a tutti coloro che sono interessati a una "corretta"

[1]Paolo VI, *Evangelii nuntiandi* (1974), n. 48.

gestione del fenomeno dal di fuori suggerimenti per una pedagogia educativa.

Non spetta alle scienze sociali esprimere giudizi di valore, definire se tale produzione religiosa sia vera o se sia un surrogato elaborato dalla società dei consumi. A noi preme averne rilevato, anzitutto, l'esistenza e la persistenza della sua espressività, prima ancora dell'uso sociale cui può essere sottoposta. I nostri sforzi sono stati rivolti piuttosto a cogliere, attraverso i suoi aspetti esteriori ed organizzativi, la sua anima multiforme.

Non sarebbe possibile, infatti, avere una concezione autentica della religiosità popolare senza un ottimismo di fondo. La persona e in particolare modo l'emigrante è un soggetto pluridimensionale. Non è solo intelligenza, ma anche corpo, senso, sentimento e storia. Per prima capire e poi apprezzare tutto questo occorre entrare nell'anima, nella vita, nella storia del popolo, senza imporre aprioristicamente una scelta o criteri particolari di lettura.

Per raggiungere almeno in parte tale scopo e per dare voce e volto al mondo popolare, abbiamo ritenuto necessario avvicinarci alle espressioni religiose con un atteggiamento empatico, facendo leva sull'onda lunga di una storia bimillenaria e di recenti sviluppi all'interno delle scienze teologiche.

In passato si è preferito snobbare tale realtà e valutarla negativamente come un sottoprodotto della religione e della cultura dei poveri, etichettandola di conseguenza "cultura povera". È che, nonostante la tanto conclamata povertà, tale cultura rivela una esistenza e resistenza coriacea e insolita, come vari studi dimostrano e i cui risultati sono confermati anche dal perdurare di sue molteplici espressioni ad Adelaide.

Oltre a questa constatazione empirica vi sono anche due persuasioni. La prima è che è esistito, esiste e deve esistere il popolo dei credenti, non solo come destinatario di studio e di ammaestramento da parte di coloro che "sanno", ma anche come soggetto attivo e cioè artefice di caratteristici modi espressivi del sentimento religioso. Un popolo, quindi, che non solo attende di essere istruito, educato e guidato, ma va ascoltato e simpaticamente valutato per i modi con cui ha saputo socializzare la sua fede ed esprimerla coralmente nelle forme che sono più congeniali alla sua indole storica e alla sua concreta umanità.

La seconda è che il complesso fenomeno della religiosità popolare è una ricchezza apprezzabile e degna di attenzione, perché sani e provvidenziali sono i fattori che entrano a determinarla. E cioè il senso naturale del sacro e lo spirito di fede: l'uno proprio della natura umana come tale e l'altro conseguente alla Rivelazione di Dio e alla Redenzione.

In questo viaggio alla scoperta dell'essere recondito della religiosità popolare italiana nel Sud Australia, abbiamo privilegiato unicamente l'esperienza di coloro che hanno iniziato e costruito l'organizzazione necessaria per dare vita a tali feste. Di proposito abbiamo omesso il parere di personalità religiose o civili oppure di altre persone interessate a esprimere un loro punto di vista a tale riguardo. Questa "omissione" volontaria è stata accettata, anche se, limitandoci ai comitati delle feste religiose, eravamo consapevoli, dopo i primi sondaggi, di andare incontro a un mondo refrattario e resistente a una verifica scientifica.

Solo cercando di capire dall'interno, con un approccio esistenziale, può aiutare a valutare le virtualità spirituali (come anche gli aspetti negativi) del fenomeno in questione.

Per facilitare le nostre indagini abbiamo amministrato due questionari. In questo lavoro siamo stati assistiti da un gruppo di intervistatori, che desideriamo ringraziare. Siamo grati a Guido Cavallin, Santa Cirillo, Fulvia Corelli, Ennio Ferraretto e Bianca O'Connor per il loro prezioso contributo e soprattutto per la passione dimostrata verso un fenomeno che, nonostante le sue apparenze (processioni, fuochi d'artificio, presenza di personalità politiche e/o religiose) sa camuffare, quasi inconsapevolmente, una sua identità interiore. Siamo grati a Padre Gaetano Parolin che di buon animo ha accettato di scrivere una prefazione tematica. Desideriamo, inoltre, ringraziare Germana Paganoni per aver gentilmente letto la bozza del testo.

Antonio Paganoni & Desmond O'Connor
Giugno 1999

PARTE PRIMA

La religiosità popolare in genere

Capitolo 1

La religiosità popolare: suo significato

Premessa

"Che cosa fareste, se diventaste il padrone del mondo?" domandò un giorno un mandarino a un saggio cinese. E il saggio rispose: "Comincerei con il definire il senso delle parole". Siamo, infatti, di fronte a un fenomeno complesso per la polivalenza dei termini usati, per l'insufficiente chiarezza dei fenomeni osservati o vissuti e conseguenti valutazioni con giudizi diversi tra loro e a volte opposti. Non ultimo l'atteggiamento della Chiesa nei suoi confronti.

Il termine religiosità popolare (ma si parla spesso anche di religione o pietà popolare, di cattolicesimo popolare, di devozioni, di pratiche e credenze, ecc.), è esso stesso carico di ambiguità concettuali.[1] "Anche se questa espressione sembra la più diffusa e accettata e

[1]Alla Conferenza di Medellín (26 agosto-6 settembre 1968) sulla pastorale popolare l'espressione "religiosità popolare" viene definita in questi termini: "La religiosità popolare è frutto di un'evangelizzazione che risale al tempo della conquista spagnola ed è dotata di caratteristiche speciali. È una religiosità di voti, di promesse, di pellegrinaggi e di un'infinità di devozioni, una devozione basata sulla ricezione dei sacramenti, specialmente del battesimo e della prima comunione, ricezione che ha ripercussioni sociali assai più che un vero influsso sull'esercizio della vita cristiana. Nell'espressione della religiosità popolare si avverte un'enorme riserva di virtù autenticamente cristiane, specialmente in ordine alla carità, anche nei casi che la corrispondente condotta morale presenti delle deficienze. La partecipazione del popolo alla vita culturale ufficiale è quasi nulla, e molto scarsa è la sua adesione all'organizzazione della Chiesa. Questa religiosità d'indole piuttosto cosmica, nella quale Dio è la risposta a tutte le incognite e le necessità dell'uomo, può entrare in crisi" ("La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio", in Équipe Seladoc, *Religiosità popolare*, 1, Quaderni ASAL, 32, Roma, 1977, p. 14).

non solo tra gli studiosi",[2] pur tuttavia si presenta più come un contenitore di problemi che come una definizione precisa. Molto dipende dal punto di vista da cui si parte: i ricercatori del folclore, per esempio, identificano la religiosità popolare con sopravvivenze pagane o col cristianesimo folclorizzato.[3]

Siamo convinti che in genere i ricercatori in primo luogo *imparino* a vedere ciò che guardano. Dovranno poi in qualche modo conoscere l'universo cui appartengono i fenomeni che osservano, e il modo migliore sarà una partecipazione attiva. "Solo attraverso un coinvolgimento con il popolo, e non altrimenti, potremo conoscerne a fondo l'anima"(Lasso Szekely).

Questo comporta sviluppare un "terzo occhio" per la cultura popolare e, nella ricerca e individuazione dei contenuti della fede, essere scrupolosi e disponibili. "Chi ha il diritto di giudicare ciò che non comprende? Lì dove la distanza culturale è proprio misurabile dalla incapacità di comprendere?".[4] "Quando di un popolo si sa poco, si sa anche poco della sua religiosità".[5]

Rimane, dunque, la necessità di chiarire sia il sostantivo "religiosità" come l'aggettivo "popolare", descrivendo le dinamiche interne e i fattori culturali che evidentemente sono chiamati in gioco. Solo in questo modo si potrà arrivare a capire perché si preferisca il termine religiosità a religione, fede, cattolicesimo popolare, pietà popolare, ecc. E solo in questo modo avremo la possibilità di eludere il pericolo di cadere in eventuali fraintendimenti o pregiudizi sulle caratteristiche particolari della religiosità popolare italiana in Sud Australia.

Religiosità: suo significato

Percorrendo gli studi e la documentazione amplissima su questo tema, si ha spesso l'impressione che la terminologia usata sia piuttosto

---

[2]Vincenzo Bo, *La religiosità popolare. Studi, ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Cittadella, Ed. Assisi, 1979, p. 319.

[3]J. C. Schmitt, "Religione popolare e cultura folclorica", in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, VI, n. 11 (gennaio-giugno 1977), p. 15.

[4]L. Mazzacane, "Sette anni di feste", *Fotografia Italiana*, ottobre 1975, p. 26.

[5]José Luís Gonzales Novalín, *La religiosità popolare*, Roma, Teresianum, 1978, p. 41.

ambivalente e che allo stesso vocabolo non sempre corrisponda il medesimo contenuto.[6]

Anche se, come afferma A. Vauchez,[7] qualsiasi definizione di religione popolare è una nozione mal definita e suscettibile di essere interpretata in maniere molto diverse, è utile tentarne una definizione. Con il termine religiosità indichiamo "il vissuto religioso colto non tanto nelle sue manifestazioni, quanto piuttosto alla sua radice antropologico-esistenziale".[8] Di conseguenza, si intende porre in luce

---

[6]Vedi, per esempio, i 528 riferimenti bibliografici in AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1979, p. 329; o i 365 titoli in Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 330; o i numerosissimi riferimenti bibliografici (pp. 431-453) suddivisi per i singoli paesi del Sud America in Luigi Sartori, *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Convegno teologico pastorale sulla religiosità popolare tenutosi al CEIAL (11-13 maggio 1978), Bologna, Ed. Dehoniane, 1978, p. 457; D. Pizzuti, "La religiosità popolare", *Aggiornamenti sociali*, 29, 1978, pp. 273-290; i numeri 1-12 di *Ricerche di storia sociale e religiosa*, nuova serie; M. Marocchi, "Per la storia della spiritualità in Italia tra il 500 e il 600", *La Scuola Cattolica*, 106, 1978, n. 5, pp. 414-445. Segnaliamo due documenti italiani: Vescovi della Campania, "Lettera pastorale sul culto popolare e la comunità cristiana", *Testimonianze*, n. 166, 1974, su *Regno-Doc.* 19, 1974; G. Agostino, *Le feste religiose nel Sud*, pubblicata in LDC, collana "Maestri della fede", n. 118, 1976.

[7]A. Vauchez, *La religion populaire en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1976, p. 429, citato da F.A. Isambert, "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 43/2, aprile-giugno 1977, p. 183.

[8]Questa definizione particolarmente felice è di Giacomo Panteghini, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Padova, Ed. Messaggero, 1996, p. 29. Con il suo gentile permesso, i suoi due volumi, *La religiosità popolare* e *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla pietà popolare*, Padova, Ed. Messaggero, 1996, sono stati largamente utilizzati in questo studio. Lo studioso Gabriele De Rosa in *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1978, sottolinea come la religiosità popolare sia la stessa religione ufficiale, per così dire, vissuta secondo gli umori, gli interessi, le abitudini, le resistenze mentali di un qualsiasi ambiente storico. Secondo De Rosa, "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 i comportamenti religiosi popolari nel rapporto con il modello che per comodità di esposizione chiamiamo 'ufficiale'. Anzi, potremmo dire che la 'religione popolare' è in sostanza la storia di questo rapporto". Concetto che ritorna, anche se con sfumature diverse, negli elementi di riflessione offerti dal Celam (Consiglio Episcopale Latino-americano) al Sinodo dei vescovi del 1974: "Intendiamo qui per religiosità popolare il complesso di convinzioni e di pratiche religiose che gruppi etnici e sociali hanno elaborato attraverso un particolare adattamento a culture tipiche

il bisogno di trascendenza nel tipico modo umano di essere, come se questi fosse costantemente proiettato verso un altro, l'assoluto (Dio). Il termine comprende insieme "molti strati del rapporto dell'uomo con Dio e diverse forme specifiche di carattere storico".[9]

Usando il termine "cattolicesimo popolare" si fa torto al carattere mondiale della religiosità popolare che produce e manifesta, come vedremo in seguito, gli stessi riti e le stesse manifestazioni anche in altre religioni.[10] In termini reali, si tratta di un "ecumenismo popolare" che senza traumi scavalca i problemi e le difficoltà incontrate dall'ecumenismo ufficiale.

Parlare di "fede popolare" è inopportuno, perché questa espressione sembra dar per risolto l'interrogativo se, agli effetti pratici, si tratti di fede religiosa o no. Indagini ulteriori fanno ritenere che il problema c'è e occorre affrontarlo. Invece che di religione, fede o cattolicesimo popolare, è più consono trattare il tema in termini di religiosità, anche se questo implica una scelta precisa. Dal punto di vista antropologico, la religiosità si innesta nel "radicale bisogno di significato, nel connaturato desiderio di riscatto dalla fragilità esistenziale, nel dinamismo di autotrascendenza che caratterizzano l'esperienza umana. Rispetto alla religione istituzionalizzata la religiosità esistenziale e quella popolare a essa più vicina dal punto di vista della trasparenza culturale sono caratterizzate dal primato del vissuto sul sistematizzato".[11]

In genere, le religioni offrono alla religiosità un alveo normalizzato e quindi socialmente rassicurante. Questo non significa che spiri un vento tranquillo in tutti i casi. Il vissuto religioso non è identificabile esclusivamente con le forme sociali religiose, ne travalica gli ambiti. La religiosità popolare è assetata di esperienze arcane - spesso guardate con sospetto dalle religioni istituzionalizzate - e non di rado causa di incomprensioni. Le religioni tendono a gestire il sacro come

---

latinoamericane" ("La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio", Équipe Seladoc, cit., p. 26. Vedi anche il punto di vista di un acuto osservatore della religiosità meridionale, G. Agostino, *La pietà popolare, come valore pastorale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1987, pp. 26-28.

[9] T. Goffi & G. Piana (ed.), *Corso di morale. Etica della religiosità*, vol. 5 "Liturgia", Brescia, Queriniana.

[10] Basta osservare la devozione a S. Antonio nel mondo cattolico, ortodosso, musulmano e induista.

[11] G. Panteghini, *La religiosità popolare*, cit., p. 33.

elemento di ordine. Se tale ordine viene minacciato, ne segue un irrigidimento. Ambedue, sia la religiosità popolare che quella istituzionale, cercano una risposta ai problemi dell'esistenza umana. Ma in tale ricerca la religiosità popolare è molto più sensibile al problema individuale dei significati ultimi, mentre le religioni sono più preoccupate della rilevanza sociale dei valori.

In seguito si vedrà come le religioni ufficiali di fronte alla cultura moderna e alla secolarizzazione in atto abbiano perso molto terreno, mentre invece la religiosità popolare, forse perché meno razionalizzata e strutturata, non abbia subìto frenate, vacillazioni o turbamenti.

I vantaggi di questa prospettiva sono diversi. Anzitutto si apre un balcone panoramico su tutto l'insieme del fenomeno religioso. In secondo luogo, si mantiene aperto il problema, senza anticiparne la soluzione, come avviene invece parlando di "fede popolare", o limitandone la portata, quando si parla di "cattolicesimo popolare". Indirettamente aiutano anche le scienze sociali e teologiche a cogliere il problema essenziale, superando una preoccupazione derivante da espressioni esterne e dalla loro più o meno compatibilità con l'ortodossia e disciplina ufficiale. Le scienze teologiche sono spinte ad accostare le devozioni popolari al loro livello più profondo, là dove è possibile intravedere le tracce di un'azione di Dio dal basso.[12]

Popolare: suo significato

I termini "popolo" o "popolare" rimandano a contrastanti interpretazioni: quella illuminista che vede nel popolo una massa ignorante e immatura, mossa dal sentimento più che dalla ragione e che privilegia i segni esteriori per esprimere il proprio sentimento o fervore. Sotto questa prospettiva, la religione popolare è la religione del popolo ignorante, incapace di avere una fede matura e "illuminata", come coloro che sono guidati dall'intelligenza e dalla ragione.

La cultura romantica vede nel popolo originalità, freschezza di intuizioni e sentimenti, senso profondo del divino, valori che mancano

[12] Anche *Nostra aetate* (n. 2) distingue tra senso religioso profondo e rivestimenti espressivi culturali, cioè tutte quelle forme della presenza di Cristo nella storia (*semina Verbi*), riscontrabili nell'esperienza religiosa sia individuale che storica. Si è così sviluppata una lettura religiosa della storia, rivolta a scoprire le impronte del Suo Spirito nel cuore dell'uomo e nei solchi della storia universale.

invece nelle classi colte e dominanti, razionalmente fredde e preoccupate di conservare o aumentare il proprio potere sul popolo. Sotto questo profilo, la religiosità popolare, in quanto creazione del popolo, verrebbe a distanziarsi dalla religione "ufficiale" propria della Chiesa o delle classi dominanti. Questa distanza diventa un solco quasi incolmabile per la scuola gramsciana che collega la religiosità popolare alle classi subalterne e cioè ai lavoratori salariati, ai piccoli artigiani, agli agricoltori o pastori o alcuni ceti medi alla ricerca di una totale liberazione.

Giuseppe De Rosa, un attento critico del fenomeno osserva: "Se, infatti, con tale termine si intende la religione qual è vissuta, cioè sentita e praticata dal popolo, sorge subito la domanda: chi sono coloro che sociologicamente devono essere posti sotto la categoria di 'popolo'? I non-letterati? I non-chierici? Le classi subalterne, cioè quelli che non hanno nella società né ricchezza, né potere? E poi 'religione popolare' in rapporto a che cosa? A religione 'dotta'? A religione 'ufficiale'? A religione 'prescritta'? A 'religione delle classi dominanti'? Sono tutti interrogativi a cui non è possibile dare una risposta a priori. È preferibile, allora, per descrivere il fenomeno della religione popolare e individuarne i caratteri specifici, interrogare la storia. Solo dopo che si saranno visti i fatti e se ne sarà data una interpretazione, si potrà tentare una definizione".[13]

Mentre per l'aspetto storico rimandiamo il lettore a capitoli successivi, qui ci preme sottolineare come il cristianesimo cattolico o sarà un cristianesimo popolare o non esisterà. C'è sempre in molti viva la tentazione di parlare di popolo da una posizione di distacco: il popolo non è semplicemente appeso, per così dire, alla gerarchia e alle operazioni di rinnovamento iniziate dagli intellettuali. È esso stesso soggetto attivo di una storia. Giustamente anche l'episcopato latinoamericano ribadisce come "l'azione della Chiesa non deve essere orientata solamente verso il popolo, ma anche e, principalmente, dal popolo stesso tale da renderlo gestore insieme a Dio del proprio destino".[14]

---

[13] *La Civiltà Cattolica* (21 agosto 1979), "Che cos'è la religione popolare?", pp. 119-120.

[14] Dichiarazione dell'episcopato argentino (San Miguel, 1969). Conferenza di Medellín, Pastorale popolare, III, 12.

Scartate le prospettive illuminista e marxista, rimangono innegabili gli apporti di quella romantica che vede nel popolo una collettività collegata da un principio profondo (anima e spirito). Nell'ambito della vita della Chiesa, l'espressione "popolo di Dio" non rappresenta certo una novità, ma la continuazione di un concetto antichissimo.

Già nell'Antico Testamento, il termine "popolo" allude a un rapporto di parentela, a un legame profondo con Yahweh che genera, a sua volta, una identità morale che è ben diversa da quella di altri popoli limitrofi. Nel Nuovo Testamento il termine conduce in direzione diversa. L'interpretazione nazionalista di Israele fa posto a una coscienza universale che abbatte barriere nazionali, religiose e sociali. "Non esiste più né giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo né donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù".[15]

Come abbiamo già notato, l'accentuazione del termine "popolo" si impregna di sfumature diverse nella cultura liberale, romantica e marxista. Si compromette l'universalismo con lo scivolamento del concetto di popolo in quello di nazione che sfocia in nazionalismi, in quello di patria, sacralizzata con "altari" e "martiri" della patria, con razza che offre la giustificazione per razzismi vari e, infine, in quello di classe con la lotta del proletariato. Nessuno di questi si adatta al concetto più ampio di popolo di Dio.

Il recupero di questo concetto, iniziato dai teologi e poi formalizzato dal Concilio Vaticano II, si ricollega a una tradizione quanto mai feconda di applicazioni. Esso valorizza il senso di comunione e comunità come elemento costitutivo della chiesa prima di qualsiasi considerazione della sua articolazione gerarchica. Con questo non si intende negare la funzione della gerarchia. Uguaglianza non vuol dire appiattimento né rifiuto della molteplicità dei carismi. La gerarchia resta garante dell'unità del popolo di Dio, coordinandone i vari ministeri per il bene comune.

Nel vasto universo delle diversità religiose dentro e fuori della Chiesa, occorre comunque non perdere di vista il fatto che "religiosità" è il sostantivo e "popolare" il suo aggettivo che ne specifica l'espressione. L'osservazione appare banale. Sta il fatto che molti studiosi pongono l'accento sul "popolare", finendo per ridurre la

[15] Gal. 3, 28.

religiosità a un prodotto sociale, visto in chiave marxista, illuminista o romantica.

Spostando l'accento sulla religiosità si pone in risalto l'aspetto antropologico esistenziale. In questo studio non abbiamo solo rispettato la grammatica ma, a nostro parere, la natura e l'identità di un fenomeno quale quello della religiosità popolare italiana nel Sud Australia. Alle prime avvisaglie e verifiche sul campo, questa era apparsa con tutta la sua carica prorompente di timbro popolare, ma collocabile all'interno dell'universo caleidoscopico della religiosità.

Nello sforzo di precisare lo specifico di questa religiosità entra in gioco anche il concetto di cultura, intesa come filtro discriminante del vissuto. Le caratteristiche culturali possono far emergere aspetti negativi come positivi. Molto dipende da quale punto di vista si parte. La cultura dotta tende, di sua natura, alla concettualizzazione e favorisce la chiarezza espressiva. La cultura popolare, caratterizzata dalla immediatezza, spontaneità e trasparenza, cioè dalla presenza di mediazioni più semplici, favorirà il linguaggio dei simboli e la percezione del mistero.

Sarà appunto l'affettività, il forte coinvolgimento emotivo, il gusto del meraviglioso, il senso della festa, il diretto attingimento del reale nel simbolico (pensiamo al bisogno di contatto fisico con effigi sacre, per esempio) che scaveranno un solco, distanziando la religiosità popolare da quella istituzionale che privilegia la razionalità e l'approfondimento teologico, diffidando in qualche modo dell'emotività.

Non è nostra intenzione offrire parametri di giudizio. Anche dal punto di vista cristiano, un giudizio non può scaturire da un parametro culturale, ma da un riferimento costante a una persona storica sovraccarica di cultura, quale Gesù Cristo. Non si tratta di contrapposizione tra vero e falso, autentico o inautentico. Rispetto a quella "dotta e istituzionale", la religiosità popolare è semplicemente diversa, ma di una diversità che invoca integrazione e collaborazione. Quindi non contrapposizione o distruzione ma distinzione.[16] Seguen-

[16] "La forma più tradizionale di interpretazione ancora largamente diffusa nella Chiesa è quella che considera tutto questo [il mondo della religiosità popolare] come una reliquia dura a morire, frammenti di una maldestra conversione al cristianesimo per insufficiente evangelizzazione, tracce di un mondo protostorico da catalogare con la massima cura e da custodire nei musei delle tradizioni popolari perché sopravvivenze di collettività umane e delle loro espressioni altrimenti irraggiungibili. L'evangelizzatore dei Germani, il santo

do la prima alternativa, non si rimane forse esposti al rischio già lamentato da Giovanni Paolo II "che i quartieri, i paesi e i villaggi diventino deserto senza storia, senza cultura, senza religione, senza linguaggio e senza identità con conseguenze gravissime".[17]

Ma non tutti, nella Chiesa, rimangono convinti dell'effervescenza imbottigliata nel complesso di norme e simboli, riti ed emozioni, festosità e convivenza propri della religiosità popolare.[18]

È innegabile che la religiosità istituzionale e quella popolare indossino vesti diverse. La prima indossa una veste pesante che la difende dalle intemperie, la rende più sicura, ma ne appesantisce anche i movimenti. La seconda, invece, indossa abiti leggeri, più aderenti al corpo dell'esperienza umana, con i suoi cicli perenni di sofferenza e di morte, di fatica e di gioia, di ingiustizie e di nuove speranze. Ambedue le religiosità si integrano a vicenda e sono soggette a rischi e pericoli e, per questa ragione, ambedue devono essere sottoposte, almeno nell'ambito cristiano, al giudizio dell'unica Parola di Verità, Cristo.

---

monaco Bonifacio, parlando della difficoltà a sradicare dai popoli da lui evangelizzati le precedenti usanze e pratiche cultuali magico-religiose, si lamenterà con il Papa di aver a che fare con gente di difficile comprendonio religioso: 'carnales homines idiotae'. E non solo Bonifacio, ma un po' tutti i missionari, fino ai tempi nostri, hanno continuato allo stesso modo: ridicolizzando e combattendo il patrimonio religioso autoctono e le sue espressioni. Si è parlato sempre di superstizioni, paganità, riti e miti, da sradicare e distruggere semplicemente ... Ma non si è qualche volta un po' troppo esagerato in questo disprezzo" (B. Secondin, "Attualità e complessità della religiosità popolare" in *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente*, Roma, Teresianum, 1978, pp. 30-31).

[17]Ai vescovi della Basilicata e della Puglia (28 nov. 1981).

[18]"C'è però anche il disagio dei sacerdoti e delle persone ecclesiastiche in genere, ai quali vengono richiesti servizi religiosi in circostanze e forme aliene dalla mentalità attuale e dalle indicazioni pastorali odierne. Di qui il disagio che provano e il rifiuto che essi oppongono ad un sacro ritenuto pagano e confezionato in serie. Costoro vogliono - come dicono - vivere, celebrare, offrire una fede 'purificata' da contaminazioni precristiane, magiche e superstiziose. Di qui la loro avversione per quelle manifestazioni popolari quali le processioni, le devozioni, la gestualità collettiva dal fondo pagano, le pratiche di pietà del tempo passato, ecc. Il risultato più frequentemente constatato è che la massa dei fedeli ne resta sconcertata: e a volte reagisce accettando con sorda rassegnazione; altre volte ha il coraggio e la forza di imporsi facendo fare ai pastori anche quello che non vogliono fare; altre volte ancora si rifugia a praticare in privato e con ostinazione quello che le viene rifiutato sul piano collettivo [...] Pastoralmente sappiamo che queste tensioni sono diffuse" (B. Secondin, cit. pp. 20-21).

È, infatti, nell'interpretazione del profondo dell'espressività popolare, nel suo segreto irriducibile a concetti o schemi di parte, che si diversifica la lettura di un fatto che non solo resiste, ma pare si accresca in un tempo di rivoluzione culturale e di accentuato secolarismo. Se scientificizzato o tradotto esclusivamente in chiave psicologica, economica e sociale, la religiosità naturale viene snaturata, perché non còlta nella sua interezza.[19]

Che cosa non è la "religiosità popolare"

La difficoltà di chiarire definitivamente i due termini in questione nasce dal carattere eterogeneo delle diverse forme ed espressioni che essa ha assunto secondo le epoche, i luoghi, le circostanze storiche e soprattutto la genialità di popoli diversi. Per restare nell'ambito italiano, è chiaro che la religiosità popolare si esprime diversamente al Sud rispetto al Nord. È difficile e rischioso parlare di religiosità popolare come se fosse una categoria applicabile pienamente a tutte le forme storiche, passate e presenti. Ed è oltremodo impegnativo, per chi parla o scrive di religiosità popolare, non avere davanti agli occhi una forma particolare e non cercare inconsciamente di ridurre a tale forma tutte le altre o vederle attraverso di essa.

Sembra utile porre allora la domanda: che cosa *non* è la religiosità popolare? Di fronte a un mondo, quale quello della religiosità popolare, caratterizzato dalla complessità dei contenuti e dei fenomeni, dalla varietà delle interpretazioni e delle conseguenti valutazioni, la risposta alla domanda di cui sopra può aiutarci a individuare la vera natura del fenomeno.

Nessun fenomeno sociale si presenta allo stato puro. L'affermazione è particolarmente significativa per chi studia la religiosità popolare che da sempre, storicamente, si è mescolata con elementi folcloristici, superstiziosi e magici. Si ha poi l'impressione che sia una sopravvivenza, in forme rimaneggiate, di antiche tradizioni pagane. Da ultimo, rimane il problema, forse più difficile: quello riguardante la sua interpretazione. Che cosa veramente esprime e chi ne sono gli

[19] "Condividiamo la tesi che il trascendente, proprio perché tale, non sia accessibile all'osservazione scientifica e riteniamo che quanti pretendono una psicologizzazione di Dio siano antiscientifici. Analogamente può dirsi delle altre scienze: economica, sociologica, antropologica, ecc." (G. D'Aquino, *Religiosità e psico-analisi*, Torino, SEI, 1980, p. 39).

attori? È, cioè, la ricerca di una identità da parte di classi emarginate e subalterne, in opposizione alla classe dominante e alla Chiesa ritenuta sua alleata?

Religiosità popolare e folclore[20]

Secondo alcuni autori,[21] tutte le religioni sono folclore. Ma questo, osserva Gramsci, non deve essere considerato come una "bizzarria" o come un "elemento pittoresco", bensì deve essere studiato come "concezione del mondo e della vita di determinati strati della società in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiale o delle parti colte della società".

Il folclore è l'insieme di credenze, pratiche, usi e costumi, spettacoli e feste, paura e superstizioni ecc. che abbracciano tutto il ciclo della vita. Con l'avvento del cristianesimo nella cultura popolare europea, il folclore si è cristianizzato, a volte in maniera affrettata e superficiale, nel senso che su un antico fondo pagano si è venuto a sovrapporre un volto cristiano. Così la Madonna e Sant'Anna sono divenute patrone delle partorienti; Santa Caterina d'Alessandria è la protettrice delle fanciulle e S. Nicola da Bari è il protettore di ragazzi a cui porta doni (nei paesi del Nord divenuto Santa Klaus e poi Babbo Natale). Il ciclo dell'anno viene così ad essere contrassegnato da feste cristiane e sorgono innumerevoli racconti e fiabe popolari.

Anche se folclore e religiosità popolare hanno molti punti in comune, "sarebbe errato ridurre la religiosità popolare a puro fatto folcloristico. Essa è molto di più e di diverso. Infatti, il folclore è un fatto culturale, non religioso e, spesso, neppure morale. Cioè dal folclore è in genere assente la dimensione propriamente religiosa e morale. Le fiabe e i racconti popolari parlano di Cristo e dei santi in maniera molto umana, presentandoli più come personaggi meravigliosi che dispensano benefici spesso strani che come personaggi religiosi, che almeno in qualche modo ricordano il vangelo; i loro

---

[20]La letteratura sul folclore è copiosa. Ricordiamo, per es., G. Pitré che dal 1891 al 1913 ha scritto la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* in 25 volumi; G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Einaudi, 1952; P. Toschi, *Invito al folklore italiano*, Le regioni e le feste, Roma, Studium, 1963.

[21]J. C. I. Schmitt, A. Gramsci, L. M. Lombardi Satriani, A. Cirese e altri di ispirazione marxista.

interlocutori fanno più mostra di furbizia 'lazzaronesca' (Gramsci) che di spirito religioso o di sentimenti morali".[22]

Anche se presente nella religiosità popolare, il folclore non ne è né l'anima profonda né il contenuto più autentico. La stessa devozione ai santi può contenere elementi folclorici, ma in sostanza comporta e conduce alla preghiera e alla fede, che sono valori propriamente religiosi.

Religiosità popolare e superstizione e magia

Come alcuni riducono la religione popolare al folclore religioso, così altri la riducono alla superstizione e alla magia. Vari studiosi di tendenza neo-illuminista o marxista intravedono in tutti gli aspetti magico-religiosi l'espressione di forze occulte impersonali che condizionano la vita del mondo e dell'uomo.[23] E il superstizioso cerca di difendersi dagli influssi cattivi, dalla iettatura al malocchio, con formule di scongiuro o amuleti. Chiaramente tale situazione è molto lontana dalla fede cristiana in Esseri Personali.

Quanto si è detto della superstizione vale, a maggior ragione, della magia. Questa comanda o crede di comandare, mentre la fede cristiana prega. Attraverso formule e riti di efficacia "infallibile", la magia vuole ottenere effetti benefici o malefici superiori alle forze ordinarie dell'uomo. Le fattucchiere o maghi usano forme diverse di magia, ma sempre con lo stesso scopo.[24]

Storicamente sono avvenuti due tipi di influsso. Soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, quando popoli pagani sono divenuti cristiani senza un'adeguata evangelizzazione, la superstizione e la magia hanno preso dei "prestiti". Il secondo genere di contatti, ben più vistoso del primo, si è avuto con l'infiltrazione di pratiche super-

---

[22]G. De Rosa, "La religione popolare è folklore, superstizione e magia?" *La Civiltà Cattolica*, III, 1979, p. 363.

[23]Ricordiamo Alfonso Di Nicola, C. Ginzburg e il maggiore esponente Ernesto De Martino.

[24] Oltre alla magia contagiosa, nera o bianca, esiste quella omeopatica, secondo cui il simile produce il simile. Così, per produrre o "chiamare" la pioggia, basta versare acqua per terra o bagnare la statua d'un santo; per catturare la selvaggina basta trafiggere un pupazzo o un'immagine che la rappresenta; per accecare una persona o farla morire, basta trafiggere gli occhi d'un pupazzo di cera costruito a sua immagine o distruggerlo. Vedi De Rosa, cit., p. 365.

stiziose o magiche nella vita cristiana.[25] Non sono mai mancate infiltrazioni di spirito superstizioso nella pratica sacramentale come nella religiosità popolare. Per tamponare pratiche devianti, la Chiesa è ricorsa anche a sanzioni canoniche.[26]

Religiosità popolare e sopravvivenza di culti pagani

Che nella religione popolare vi siano sopravvivenze di pratiche e culti pagani antichissimi è vero. Come si è visto, tale fenomeno si spiega con il modo nel quale è avvenuta la cristianizzazione dell'Europa. Molti luoghi di culto pagani sono stati sostituiti con la venerazione della Madonna o dei santi.[27] Con una cristianizzazione superficiale sotto nomi e località cristiane sono continuate a sopravvivere culti, pratiche e feste pagane. Ma chi volesse concludere che la religiosità popolare, in tutte le sue e diversissime manifestazioni, è il frutto di un fondo pagano correrebbe un rischio maggiore di colui che tendesse a negare qualsiasi influenza del mondo pagano. Le sopravvivenze pagane non costituiscono né il fondo né l'essenza della religiosità popolare. "E non sono tutta la religione popolare e neppure la parte essenziale".[28]

Spesso è molto difficile tracciare i confini tra religiosità popolare da una parte e il folclore, la magia e la superstizione dall'altra. Sia negli operatori pastorali come negli studiosi si passa facilmente da un atteggiamento benevolo a uno rigorista. L'estraneità di elementi o

---

[25] "La presenza della mentalità superstiziosa e magica nel cristianesimo è avvertibile, in più o meno larga misura, in tutto il corso della sua storia. Così, certi modi di praticare il culto dei santi e delle loro reliquie sanno certamente più di superstizione che di autentica religiosità. Ridurre, per es., il santo a 'colui che fa la grazia' e legare la concessione della grazia a certe preghiere, a certe formule o a certi gesti, come 'toccare' la statua del santo o una sua reliquia; l'uso di oggetti religiosi (immagini sacre, oggetti che hanno toccato le reliquie d'un santo o un'immagine ritenuta miracolosa) come amuleti o portafortuna contro le malattie o certe disgrazie; la fiducia riposta in certe pratiche di infallibile efficacia sono espressione di spirito superstizioso e magico" (G. De Rosa, cit., p. 367).

[26] Come nel caso, per es., del divieto posto dall'Autorità Ecclesiastica di andare "correndo" al santuario della Madonna dell'Arco in provincia di Napoli.

[27] Il santuario della Madonna di Montevergine è stato costruito da San Guglielmo di Vercelli tra il 1114 e il 1126 sui ruderi di un antico tempio della dea Cibele.

[28] G. De Rosa, cit., p. 369.

manifestazioni spurie non è sempre percepita dai fedeli. Si capisce così la difficoltà enorme della Chiesa a correggere una deviazione. Pur lottando contro elementi inquinanti, la Chiesa ha sempre dichiarato che la religiosità popolare è autentico cristianesimo.

Una religione delle classi subalterne?

Si passa ora dai contenuti ai modelli interpretativi.

Gli approfondimenti della religiosità popolare, soprattutto in Italia, sono stati condotti, in un primo tempo, con uno schema interpretativo nettamente classista, sul secco bipolarismo fra classi dominanti e classi subalterne. Di conseguenza, l'espressione religiosa delle classi subalterne risentirebbe, in primo luogo, dell'opera di controllo esercitata dalla religione dominante, cioè dalla Chiesa gerarchica; e, in secondo luogo, nello sforzo di difendere la propria identità, del carattere di contestazione popolare verso la religione ufficiale.

Le classi subalterne, secondo la visione marxista, sono dominate e oppresse dalle classi dominanti, di cui fa parte anche la Chiesa, ma anche in opposizione dialettica a esse. Di conseguenza, la loro ideologia e modus vivendi riflette e, allo stesso tempo, contesta quella delle classi egemoni.

Gli studiosi di tendenza moderata e cattolica fanno notare come il panorama della religiosità popolare appaia mosso e sfumato. Cioè la distinzione fra egemonico e subalterno nelle espressioni religiose popolari rimane velleitaria e platonica. In realtà si rivela in una serie molteplice di forme intermedie e di raccordi di maggiore o minore rilievo. Sono proprio questi gli elementi che fanno dedurre come la religiosità popolare non esista al di fuori della religione istituzionale, ma sia, invece, la religione istituzionale della Chiesa nella sua forma popolare, come è vissuta dal popolo.

È necessario sfuggire alla tentazione di rifarsi a modelli di comportamento prefabbricati a tavolino. È indispensabile insistere sugli spazi di autonomia e sulla capacità di resistenza degli strati popolari alle pratiche religiose imposte dalle leggi canoniche. Se si può parlare di due atteggiamenti religiosi è comunque infondato e fuorviante parlare di una costante coercizione da parte degli illuminati sulla base popolare o viceversa. Non è mai stato un cammino a senso unico, con

le forze illuminate trainanti il resto della cattolicità, ma piuttosto uno scambio di esperienze, di scontri e di tensione salutare tra la religione praticata dal popolo e la religione insegnata dalla Chiesa con i suoi Concili, sinodi e vescovi.

Inoltre, innumerevoli studi storici hanno messo in evidenza che si tratta di religione praticata da tutti i fedeli, senza distinzione di classi sociali. Il carattere popolare, con la sua cultura e impegno religioso, vissuto secondo gli umori, le convenienze, gli interessi e le abitudini presenti in un determinato contesto sociale, non è una riserva di caccia delle classi dominanti.

E come non si può parlare di coercizione dall'alto, così non si può parlare di un'autogestione da parte delle classi subalterne, come se la Chiesa ufficiale non esistesse. Sia al momento della nascita come nel periodo della sua formazione, oltre all'intervento del popolo nella sua accezione più larga, vi è anche l'intervento della chiesa gerarchica.

Quando vi è stata l'opposizione della Chiesa, questa non ha riguardato la religiosità popolare in se stessa, ma i suoi abusi e le sue deviazioni. E gli esempi non mancano: la sua riduzione a un fatto puramente esteriore, senza il minimo di coinvolgimento religioso,[29] oppure a espressioni tipicamente contrattuali (*do ut des*) sottostante la ricerca di favori o grazie temporali; l'intercessione onnipotente della Madonna o dei Santi tale da oscurare Dio e Gesù Cristo; il distacco incolmabile fra la liturgia della Chiesa e certe pratiche di religione popolare.[30]

---

[29]Nel 1974, i vescovi della regione campana, in una loro lettera pastorale, affermavano: "le numerose feste popolari organizzate nella nostra regione hanno spesso solo la parvenza del sacro. Accompagnate come sono da prevalenti manifestazioni esteriori (luminarie, fuochi di artificio, 'concertini', rappresentazioni profane, manifesti pubblicitari ecc.)" ("Il culto popolare e la comunità cristiana" *Regno-doc.* 74/3, 1 feb. 1974, p. 122). Nel 1979, la Conferenza Pugliese è tornata sull'argomento: "le feste religiose esprimono, nell'anno, la fede antica, radicata nelle nostre popolazioni e rappresentano un patrimonio che deve essere custodito perché non sia contaminato da profane e secolaresche manifestazioni non degne del culto e non siano trasformate, come spesso avviene, in occasione di sperpero di denaro, di dissipazione o, peggio, di peccato".

[30]Valutando espressioni religiose popolari negli Stati Uniti prevalenti durante la stagione dei grandi flussi dall'Europa e dall'Italia in specie, Jay P. Dolan afferma: "Devotional Catholicism fostered the practice of ritual and a demonstrative piety, but orthodoxy had its limits. This meant Church-sanctioned rituals, rather than popular folk practices: moderate displays of piety

La lotta della Chiesa contro abusi e deviazioni esistenti, non sempre coronata da successo, è stata mossa dalla necessità di preservarne l'autenticità religiosa e non di spegnere tutti i fermenti vivi per incapsularla entro il macrosistema istituzionale cattolico.[31]

---

and emotion, rather than excessive demonstrations [...]. In their efforts to standardise devotional Catholicism, church authorities could not overcome such deep-rooted practices and grudgingly allowed them to survive. Only later, as the people themselves became more acculturated to the American way of life, did such folk practices disappear" (Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, London, University of Notre Dame Press, 1992, p. 237).

[31] Vedi R. Cipriani, "Vescovi, popolo e feste religiose nel Sud", in *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, a cura di F. Saija, Napoli, Guida, 1978, p. 186.

Capitolo 2

A confronto con la cultura moderna

Di fronte alla crisi generalizzata delle Chiese, all'irruzione di una nuova religiosità postmoderna e di una nuova concezione e approccio al sacro,[1] la religiosità popolare tiene bene il suo terreno. È passata indenne "attraverso il fuoco di sbarramento della modernità secolarizzata e sembra ora poco sensibile anche alle sirene della postmodernità".[2]

E neppure il processo di secolarizzazione è riuscito a intaccare il fenomeno della religiosità popolare. Anzi, sono vaste le aree geografiche e le fasce della popolazione in cui le espressioni popolari del cristianesimo hanno resistito alle sfide della modernità e della società contemporanea, della critica scientifica, tecnologica e consumistica, smentendo le ipotesi di Marx, Weber e Durkheim. Le loro previsioni non si sono avverate, ma le loro tesi hanno dominato e dominano il mondo della cultura. E aggiungiamo subito di una parte della cultura "ufficiale", anche all'interno della Chiesa. Perché, anche in pieno secolo ventesimo, il secolo che ha conosciuto nel corso dei suoi anni più progresso scientifico e tecnico di quanto non ne abbia conosciuta tutta la storia precedente dell'umanità, la religiosità popolare continua il suo cammino imperterrita, quasi insensibile ai grossi mutamenti culturali in atto nelle società contemporanee.

---

[1]Secondo il CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) attualmente nel mondo sarebbero coinvolti circa quattrocento milioni di persone. Si tratta di realtà molto diverse tra loro: si passa dai nuovi movimenti religiosi del nuovo protestantesimo evangelico e pentecostale alle sette (Mormoni e Testimoni di Geova ecc.), ai gruppi di matrice orientale ed esoterico, come per es. *New Age* e, infine, alle confraternite religiose. Vedi Panteghini, cit., p. 103.

[2]*Ibid.*, p. 91.

La parola modernità indica un periodo della storia europea che parte dal rinascimento e arriva fino ai nostri giorni. È caratterizzata da una serie di passaggi: la rivoluzione culturale, scientifica, politica e industriale. Su tutte queste si è innescato il processo di secolarizzazione che ha investito Chiese e società in uguale misura. Per quanto riguarda la religione, ne è risultata una diminuzione del suo prestigio e rilevanza culturale, relegandola in una dimensione privata, anche se autori parlano con insistenza di un revival del sacro.[3]

La modernità ha diradato l'affluenza alle parrocchie, non ai santuari. Il vento della modernità si è infiltrato in qualche misura attraverso le complesse strutture della religiosità istituzionale. Non è invece riuscito a penetrare attraverso le pareti, semplici ma robuste, della religiosità popolare. Una prima spiegazione, e forse la più importante, risiede nel fatto che la religione istituzionale, sotto la spinta della modernità, ha valorizzato le mediazioni umane, intese come potere donato da Dio a uomini e a istituzioni e il primato che in esse assume la ragione sul sentimento. Su questo terreno era inevitabile il confronto con la modernità e con le sue promesse di una salvezza storica a portata di mano.

La religiosità popolare ha sempre mantenuto vivo il senso dell'impotenza dell'uomo di fronte ai grandi e piccoli problemi dell'esistenza. Si è affidata più che altro alla sapienza del cuore coniugata quasi sempre con la sapienza della tradizione, rifiutata e a volte derisa dalla modernità, tutta protesa e orientata al futuro.

A questa sapienza si può ricondurre la fondamentale contrapposizione tra religiosità popolare e modernità. Chiaramente siamo nel

[3]"Contro il trionfalismo delle interpretazioni universali si avverte il bisogno di un ritorno al concreto: la dignità irripetibile del frammento, con tutta la carica di luci e di ombre che le inserisce, emerge con nuovo vigore; l'incompiuto, il provvisorio, il singolare, l'oscuro acquistano nuovo rilievo [...]. L'altra direzione in cui si profila la reazione alle pretese totalizzanti della ragione illuministica è quella della riscoperta del simbolo: contro un pensiero solare, che presume di essere totalmente trasparente a se stesso e di ridurre a questa trasparenza tutta la realtà, si riscopre il valore di ciò che è evocativo, di ciò che mette insieme quanto è infinitamente lontano, senza annullare le differenze. Nel simbolo si sperimenta più significato di quanto possa essere articolato e compreso, vengono suscitati nuovi impulsi di pensiero e di vita, ci si sente raggiunti da una alterità, che prova, nutre e dischiude orizzonti imprevisti, ci si apre ad una sintesi che l'analisi non esaurisce" (Bruno Forte, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa. Simbolica Ecclesiale 8*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1989, pp. 14-15).

mondo della tradizione, intesa come trasmissione di un patrimonio di esperienza capace di dare senso, specialmente nei momenti più tragici, alla vita individuale e comunitaria, che si manifesta come recupero delle proprie radici e senso di appartenenza.

La perdita del contatto con queste radici o l'affievolirsi dei dinamismi che sono alla base delle esperienze religiose riducono la religiosità a semplice folclore. Per la religiosità popolare resta il problema della interiorizzazione o della personalizzazione dei valori tradizionali: solo a questa condizione il passato non diventa freno alla crescita e all'assimilazione del nuovo, ma si rivela come il terreno in cui affondare le radici e attingere la linfa per il processo di crescita.

Questo viene ampiamente osservato anche oggi, specialmente in coloro che sono usciti da un proprio ambiente, come gli emigranti che hanno trapiantato altrove tradizioni e usanze. Se la distanza o gli impegni di lavoro lo permettono, ritornano con la loro famiglia per rivivere, insieme con i figli cresciuti altrove, momenti significativi della loro vita passata. È innato il desiderio dei genitori di trasmettere in qualche modo ai figli ciò che essi hanno ricevuto dalla vita.[4]

Certo non mancano i rischi. Quando la tradizione perde il suo mordente e la sua attualità diventa un semplice perpetuarsi di comportamenti abitudinari, perde la sua carica vitale e innovativa. Sono rischi che riguardano non soltanto espressioni culturali o religiose popolari, ma anche la religiosità istituzionale. E non si deve confondere la tradizione, processo vitale, con il tradizionalismo, che costituisce la sclerotizzazione patologica di esigenze umane. È come un fiore secco di fronte a un fiore vivo.[5]

L'immagine del fiore secco può rimandare al fallimento della modernità, un crollo da cui sono partite due strade diverse. La prima si è indirizzata verso la rinuncia del pensiero "forte" proprio dell'era metafisica e scientifica. Venuta meno la fiducia nella ragione umana, ci si accontenta ora di frammenti di verità, senza valori assoluti. Viene

---

[4]Qui gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito. Al di là dei reportage che appaiono, con frequenza, sulla stampa etnica delle "altre Italie" sparse per il mondo, sono stati pubblicati numerosi studi. Ci limitiamo a segnalarne due: Robert Anthony Orsi, *La Madonna of 115th St. Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985; R. M. Miller & T.D. Marzik, *Immigrants and Religion in Urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977.

[5]Panteghini, cit., p. 99.

meno la memoria normativa o una speranza, anche se utopica, orientatrice della storia. Resta un presente che vivacchia all'insegna del "carpe diem" da bruciare nella soddisfazione immediata e, a volte, come capita nel mondo giovanile, si ripiega in un atteggiamento suicida che travolge valori, idoli e tabù, progetti e impegni. Il futuro non solo appare incerto, ma anche minaccioso.

La seconda strada invece è quella del ritorno alla religiosità come recupero di sicurezze perdute.[6] Anche le nuove forme religiose esprimono la nostalgia insopprimibile di Dio insita in ogni uomo. In questo momento di passaggio, la religiosità come bisogno di significato trascendente e totalizzante sembra riconquistare, anche se a volte in maniera confusa, il terreno che si riteneva perduto.

Si tratta di una sfida per le chiese che hanno perso terreno proprio perché non hanno saputo reggere alla concorrenza su questo terreno. Con la conseguenza che molti non ne comprendono il messaggio, i riti e i simboli e si indirizzano ad altri messaggi, riti e simboli. Non c'è dubbio che la nostalgia di Dio esiste nel mondo d'oggi. Ma la Chiesa, per potersi fare interprete di questa nostalgia, deve sapere rispondere alle grandi attese dell'uomo d'oggi. Solo una chiesa che diviene autentica trasparenza del divino e che vive ed esprime intensamente la comunione fraterna, prestando attenzione alle persone singole, può presentarsi come risposta credibile alla ricerca di Dio.

Il ritorno alla cultura del sacro si allinea con le istanze suscitate dalla religiosità popolare, anche se non collimano nel modo di interpretare la risposta a esso. Anche se la cornice esterna l'anima, i progetti e le speranze della religiosità popolare sono ben diverse dalle nuove forme di religiosità. La religiosità popolare è da sempre caratterizzata dall'attesa della salvezza dall'alto, quella postmoderna è affascinata dalla prospettiva di una salvezza dal basso, dal di

[6] "L'avventura umana degli ultimi cinque secoli si sintetizza nella parabola di un uomo che, stanco di essere portato in braccio dalle tradizioni religiose, ritenendosi ormai abbastanza cresciuto, ha voluto camminare con le proprie gambe. Innegabilmente con queste gambe ha fatto molta strada (lo provano le conquiste della scienza e della tecnica), ma in questo cammino raso terra ha finito per perdere le ali. E ora ne sente la nostalgia. Il risveglio religioso postmoderno sembra nascere appunto da questa nostalgia delle ali, da una ritrovata voglia di volare, come alternativa allo sconforto del moderno 'carpe diem' o del rinunciatario 'pensiero debole' " (*Ibid.*, pp. 101-102).

dentro, da un divino immanente. È il sogno eterno di salvarsi con le proprie forze!

Un'altra differenza tra le due forme di religiosità sembra data dal diverso grado di influenzabilità di fronte ai venti culturali. La religiosità popolare continua il suo cammino, impermeabile alla modernità di ieri e alla post-modernità di oggi. In questo si rivela come una saggia riserva e solida diga di umanità di fronte allo sperpero dei valori contemporanei. Le religioni nuove sono influenzate dalle contingenze culturali e appaiono meno resistenti alle lusinghe delle mode del momento.

Capitolo 3

Volti diversi nella storia della chiesa e di altre confessioni religiose

Le considerazioni di carattere teorico fatte finora sono solo servite ad alzare il sipario su un mondo che, come abbiamo visto, rimane per sua natura resistente di fronte alla modernità, restio a volere essere organizzato o intruppato in un sistema di pensiero o di prassi dettate dall'esterno. Lungi dall'essere un fenomeno passeggero e transitorio o giudicato il prodotto di una sottocultura, generata da mentalità retrograde o strati della popolazione non scolarizzati o succube del mondo della magia e della superstizione, la religiosità popolare ha creato una sua nicchia precisa nella storia delle religioni e, in particolar modo, della Chiesa Cattolica. Le sue ramificazioni più profonde si perdono nell'Antico Testamento, a testimonianza di un anelito inarrestabile dell'animo umano provato di fronte al sacro e al divino. Senza parlare, come vedremo in seguito, di altre confessioni cristiane o religioni mondiali.

Esistono punti di osservazione universalmente diffusi, come la questione delle immagini o luoghi segnati dalla manifestazione del sacro: apparizioni, santuari, processioni, pellegrinaggi o culto rivolto verso personaggi straordinari, ritenuti mediatori o rivelatori del sacro. Senza entrare nel merito del bisogno onnipresente di vedere o toccare il sacro, i linguaggi e simboli tipici di questa religiosità attraversano un po' tutte le religioni e potrebbero costituire un campo proficuo di dialogo interreligioso.

Nella Chiesa Cattolica

Dato che l'oggetto della nostra ricerca si rivolge a espressioni di religiosità popolare nell'ambito cattolico, diamo ora uno sguardo agli

sviluppi storici che manifestazioni di carattere popolare hanno avuto all'interno della tradizione giudeo-cristiana.

Già nell'Antico Testamento troviamo non soltanto espressioni peculiari religiose in alcuni personaggi, come Tobia, Ester, Anna e Noemi ma anche il pellegrinaggio svolge un ruolo di primo piano, cioè l'usanza di trovare un "luogo sacro" come centro di orientamento e di ritrovo delle proprie radici. Anche se ovviamente riempite della fede di Israele, troviamo nell'antico testamento varie forme di cammino, come ritiri, cortei e processioni. Una pratica che verrà subito ripresa dal mondo cristiano verso i luoghi santificati dal passaggio di Gesù, o verso la tomba dei primi apostoli cristiani.

È ormai fuori dubbio che gli osservanti israeliti non si limitavano ad alcuni atti di culto nel tempio o ad adunanze in sinagoga. Tra le pareti domestiche esisteva un mondo sommerso di formule o cantilene da recitare. Sull'onda dell'esperienza israelita, anche la comunità cristiana primitiva non si accontentava solo della fede interiore, ma ammetteva accanto a essa riti e costumi vari.[1] "Il mondo della primitiva religiosità popolare era più vasto di quanto fin qui si è riferito; in esso vi trovano posto tante abitudini della comunità primitiva: le preghiere per i bisognosi e i magistrati, le formule di fede e le tessere di cui i viaggiatori si premunivano per essere accolti dalle chiese locali, l'impegno nel conoscere e interpretare visioni, lo studio nel raccogliere il sangue dei martiri, nel seppellire solennemente le loro spoglie".[2]

Con la fine del III secolo assistiamo a un consolidamento tra cristianesimo e cultura classica che darà frutti ulteriori soprattutto con l'entrata nella Chiesa della classe dirigente dell'impero. Questi, immersi pienamente nella cultura classica, ne sapranno utilizzare le risorse ampiamente. Il politeismo del mondo classico si concretava in usanze pratiche. Per rendere concreta la fede di cui era portatore, anche il Cristianesimo dovette far ricorso a forme o filosofie ana-

---

[1] "Così il pasto comune tra i fedeli dapprima legato all'Eucarestia e poi, probabilmente a causa di abusi, separato. Così anche il banchetto funerario (refrigerium) presso la tomba del defunto e che si ritiene debba giovargli nello stato di attesa della risurrezione finale. [...] Così anche l'usanza di pregare rivolti all'Oriente, perché dall'Oriente si aspetta il ritorno del Signore" (Giuseppe De Rosa, "Che cos'è la religione popolare?", *Civiltà Cattolica* (21 agosto 1979).

[2] José Luís Gonzales Novalín, "Il movimento ondulatorio della religiosità popolare nell'antichità e nel Medio Evo", in AA. VV., *La Religiosità popolare. Valore spirituale permanente*, Roma, Teresianum, 1978, p. 47.

loghe.[3] Questo bagno reciproco tra la cultura classica e il Cristianesimo ha creato le premesse necessarie per lo sviluppo della cultura medioevale e classica, ma ha oscurato per lungo tempo il carattere universale della religione cristiana, frenando la sua diffusione in altre culture.

Con l'era costantiniana finisce l'èra dei martiri. Con la legge del 28 febbraio 380 dell'imperatore Teodosio si prescrive il cristianesimo come religione dello stato.[4] In quest'epoca, la devozione popolare si dirige verso figure di eminenti imitatori di Cristo. Nasce così la venerazione per l'eremita Antonio, per altri asceti del deserto e per vescovi difensori della fede come Atanasio, Ambrogio, Basilio, Martino di Tours. La fiducia nella protezione dei martiri spinge i cristiani a chiedere di essere sepolti vicino alle loro tombe, anche se Agostino fa notare che non giova ai defunti il luogo della sepoltura, ma la vita buona e la preghiera offerta per loro. Non mancano le preoccupazioni: si lamenta la forza d'attrazione delle pratiche magiche esercitate da astrologi, guaritori, indovini, ricercati anche dai cristiani. Talvolta anche gli stessi chierici svolgono attività di maghi e stregoni, tanto che il concilio di Laodicea decreta che tali persone vengano destituite dai loro incarichi. Sovrabbondano formule magiche e amuleti.[5]

Dopo il concilio di Efeso (431), si sviluppano nuove forme di culto mariano, analoghe a quelle dei santi, con feste, santuari, pellegrinaggi

---

[3]"Se da una parte Giustino e Ippolito devono molto allo stoicismo, Origene al platonismo di mezzo, Gregorio di Nissa e Agostino al neoplatonismo di Plotino e di Porfirio, dall'altra il ricorso alla filosofia ha portato a deviazioni ed eccessi: basta riflettere sulla dialettica astratta di Aezio, fondatore dell'anomismo, e del suo discepolo Eunome" (Vincenzo Bo, *La religiosità popolare*, cit., p. 122).

[4]Vale la pena ricordare i punti salienti del decreto: "Noi vogliamo che tutti i popoli governati dalla nostra clemenza praticchino quel culto che, come dice la religione, l'apostolo Pietro ha trasmesso ai Romani e tuttora continua a insegnarlo. Tale culto è guidato dal papa Damaso", e "ordiniamo che tutti coloro che seguono questa legge abbiano il nome di cattolici" (Cod. Theod. XVI, 1 & 2).

[5]"Sant'Agostino sa che alcuni cristiani si servono del libro dei Vangeli per prevedere il futuro o se lo mettono sul capo per guarire dal mal di testa. Nelle campagne si resta ancora attaccati al culto degli alberi, delle sorgenti e delle rocce. Soprattutto esercitano attrattiva sui cristiani le feste delle calende di gennaio, in cui si celebra in maniera molto rumorosa l'inizio dell'anno. Il refrigerium assume spesso la forma chiassosa e sfrenata delle cerimonie funebri pagane" (Gabriele De Rosa, *Che cos'è la religiosità popolare*", cit., p. 122).

e reliquie. Teodoreto di Ciro (393-466) ha tramandato alcune osservazioni che ci fanno capire come le motivazioni e le dinamiche della religiosità popolare non impallidiscano di fronte allo scorrere del tempo: "I santuari dei nostri gloriosi martiri sono splendidi e attirano l'attenzione di tutti; sono imponenti per la loro maestosità e adorni di ricchezze abbaglianti. [...] Spesso commemoriamo le loro feste. [...] Quanti vi si recano chiedono di poter conservare la salute, di essere liberati dalle proprie sofferenze. Gli sposi che non hanno figli ne domandano; le donne sterili chiedono di poter divenire madri; quante hanno la fortuna di ricevere questa grazia, supplicano perché la prole cresca sana. I viaggiatori in procinto di partire per terre lontane pregano i martiri di accompagnarli e di guidarli nel cammino. Coloro che hanno la gioia di ritornare portano l'espressione della loro riconoscenza. [...] Ora quanti supplicano con fede ottengono ciò che domandano. Ne sono prova gli ex voto che attestano la loro guarigione".[6]

La sfida si acuisce ancora di più con l'invasione dell'impero da parte delle popolazioni germaniche. La cristianizzazione è affrettata: battesimi in massa, come nel caso dei Sassoni, sottomessi da Carlo Magno, ed accettato per sfuggire a morte sicura; predicazione scarsa da parte del clero, anche per difficoltà linguistiche; celebrazioni liturgiche in latino incomprensibile dal popolo lasciano tracce solo superficiali.[7]

Maestra benevola, ma a volte diffidente, la gerarchia ha sentito a un certo punto il bisogno di fare chiarezza di fronte a riti popolari risalenti alle feste di Bacco, Pan, Dioniso ecc. Fin dal Concilio Niceno (787), si è preoccupata di incanalare devozioni popolari con la classica distinzione tra culto di *latria* (riservato a Dio), di *iperdulia* (riservato a Maria) e di *dulia* (riservato ai santi). Anche se questa distinzione classica è tuttora usata per classificare espressioni di devozione popolare, in pratica poi i rapporti fra la gerarchia o coloro che sono preposti all'insegnamento della fede e tradizione cristiana sono sempre stati caratterizzati da un atteggiamento dominante: da una

---

[6]Teodoreto di Ciro, PG 83, 1031-32; SC 57, 333-334, citato da Panteghini, *La religiosità popolare*, p. 51.

[7]Il De Vries, studioso della religione dei Germani, constata che non vi era campo o bosco, sorgente o cascata, pianta o corso d'acqua, in cui il Nordico non avvertisse una presenza numinosa che veniva mitologizzata in una figura divina o demoniaca. Si veda Vincenzo Bo, *La religiosità popolare*, cit., p. 143.

parte, la Chiesa è stata disposta a chiudere un occhio sui contenuti poco chiari del vissuto, purché le forme fossero accettabili; e, dall'altra, la religiosità popolare ha sviluppato la tendenza ad adeguarsi alle categorie della religiosità ufficiale, senza condividerne le preoccupazioni dottrinali.

Questa tensione, mai assopita e risolta, è stata particolarmente vivace con il culto delle immagini. Vi è, da una parte, il bisogno popolare di vedere, toccare, sperimentare direttamente il sacro e, dall'altra, la preoccupazione della gerarchia di evitare sconfinamenti o deviazioni nel magico. Esemplare è stato l'insegnamento di Gregorio Magno.[8] Lo stesso insegnamento viene ripreso, nell'870, dal sinodo di Costantinopoli.[9]

Il culto delle immagini rimanda al campo ben più ampio dell'arte cristiana, a cui va riconosciuto non solo un ruolo di supplenza, ma di docenza. Nel corso della storia cristiana, la "Bibbia dei poveri" è stata uno dei mezzi più importanti di comunicazione della fede, specialmente quando la lettura della Bibbia o delle opere di teologia era riservata ad una cerchia ristretta di dotti. È con l'arte che il simbolo si esprime con una forza universale ineguagliabile, riuscendo a coinvolgere tutte le emozioni della persona, credente o no.

Durante il lungo periodo che va dal secolo VII alla Riforma protestante, la cristianità romana si stacca progressivamente dalla cristianità bizantina. Questa distanza spirituale non incide in maniera significativa sulla religiosità popolare. Si acuisce la distanza anche fra chierici e laici, interessati a ritagliare propri spazi di religiosità più affettiva e spontanea.[10] Il problema è acuito dal problema della lingua:

---

[8] "Una cosa è adorare la pittura, altra cosa è apprendere attraverso la pittura ciò che si deve adorare, poiché la pittura insegna agli illetterati ciò che la Scrittura insegna ai letterati. Infatti gli ignoranti vedono nella pittura quello che devono operare; in essa leggono coloro che ignorano la lettura" (PL 77,1030. Cf. G. Fedalto, "La comunicazione catechetica dell'icona bizantina", in *Cristologia e catechesi patristica*, Roma 1985, p. 232).

[9] "Noi comandiamo di venerare la santa icona di Cristo Gesù nostro Signore allo stesso modo del libro dei Vangeli. Come tutti ricevono la salvezza dalle sillabe che lo compongono, così anche attraverso i colori delle icone tutti, sapienti ed ignoranti, traggono profitto da quanto esse possiedono, poiché ciò che le parole annunciano attraverso le sillabe, i colori della pittura lo fanno vedere" (Mansi, XVI, 400, citato in Panteghini, pp. 55-56).

[10] "Sono i testi delle prediche dei secoli VI e VII a documentarci la vistosa, anche se incipiente, spaccatura che si va formando tra l'espressione religiosa del clero (ma non di tutto), dei monaci (ma di pochissimi) e di una esigua élite di

il latino rimane la lingua ufficiale della liturgia e della cultura, ma non del popolo. Assistiamo a un allontanamento della liturgia, perché incomprensibile e distaccata.

Il popolo non cede nella sua esigenza di accostare fisicamente il sacro. Si scatena il fenomeno delle "reliquie", degli oggetti che sono stati in contatto con Cristo o con la Madonna, si cercano le ossa dei santi. A questi si attribuiscono diverse specializzazioni: la capacità di ottenere un certo tipo di grazie, di guarire certe malattie. Le diverse corporazioni e confraternite hanno un loro santo specifico e si affidano a feste di santi per iniziare le stagioni.

Per secoli, il maggiore ispiratore della pietà popolare è stato il monachesimo: monasteri, abbazie ed eremi diventano luoghi di gravitazione della religiosità delle popolazioni. Un impulso notevole è generato da Francesco di Assisi con la sua devozione a Gesù bambino nel presepio e al Signore sofferente sulla croce. Le processioni del Corpus Domini attirano grandi folle, come anche i pellegrinaggi ai santuari (Compostella, Montserrat, Aquisgrana, Loreto, Bari e il monte Gargano) fatti per ottenere aiuto o per penitenza dei propri peccati.

Con la riforma protestante, si accentuano i toni polemici soprattutto oltralpe. Calvino nel 1536 in Svizzera dà ordine di distruggere ogni immagine, statua e altare nelle chiese e nei monasteri. Il Concilio di Trento, pur condannando gli abusi, rivendica la legittimità di questo culto.[11]

Di fronte al vento demolitore protestante, i paesi cattolici accentuano la devozione popolare. Contro la negazione della presenza reale si diffonde la pratica delle Quarantore; in risposta alla negazione del culto mariano si moltiplicano e santuari e devozioni. Si diffondono altre devozioni come la devozione al Sacro Cuore con la pratica dei primi nove Venerdì del mese, la devozione alla medaglia miracolosa.

---

laici letterati o dell'alta aristocrazia da una parte e dall'altra l'espressione religiosa del resto dei fedeli" (Vincenzo Bo, cit., p. 146).

[11] "Perciò quelli che affermano che alle reliquie dei santi non si deve né venerazione né onore, che inutilmente i fedeli onorano tali reliquie o altri sacri ricordi e invano frequentano i luoghi consacrati alla loro memoria per ottenere il loro aiuto, tutti costoro sono assolutamente da condannarsi" (Denzinger, 1821-1822, cit. da Panteghini, p. 70).

La religiosità popolare, rifiutata dai Riformatori, viene sostenuta dalla gerarchia cattolica: ricordiamo a questo proposito gli sforzi del vescovo Giberti di Verona e del Borromeo che fonda molti santuari mariani per arginare l'avanzata protestante dal Nord. Questo sforzo va capito di pari passo con l'impegno della gerarchia cattolica di ottenere un clero più colto e un popolo più spirituale. Con molta probabilità è in questo periodo che la religione viene definita in termini di credo specifico. Questa insistenza porta a una frattura fra il modello ufficiale, vissuto con la paura della perdizione e del giudizio divino e il comportamento del popolo, attaccato a espressioni popolari. Non dobbiamo però cadere nell'errore di pensare che questa frattura si possa spiegare con una strategia classista. Almeno la distinzione non è così netta.

In tempi più recenti, alcune indicazioni sulla religiosità popolare è rintracciabile nei documenti del Concilio Vaticano II.[12] Molto più stimolanti risultano le prese di posizione di diversi episcopati. Dal sinodo dei vescovi del 1974 esce la *Evangelii nuntiandi* (1976) e nel 1977 la *Catechesi tradendae* (1979). Con i documenti di Medellín (1968), di Puebla (1979) e di Santo Domingo (1993), i vescovi riconoscono alla religiosità popolare il terreno di incubazione dei "semi del Verbo" e di antidoto contro colonizzazioni nuove e vecchie. In Italia, oltre ad accenni generali sulla religiosità popolare in alcuni documenti della Conferenza Episcopale Italiana, vi sono prese di posizione specifiche.[13]

Pur con precauzioni e riserve, i documenti ufficiali della Chiesa offrono una prospettiva significativa di comprensione della religiosità popolare. Le difficoltà, come sempre, risiedono nella traduzione di queste prospettive nella realtà concreta.

Un caso particolarmente significativo riguarda la storia di tante collettività italiane residenti all'estero. Soprattutto nel primo periodo di insediamento, rispecchiano quasi sempre la difficoltà di comprensione di forme di religiosità giudicate dalla gerarchia almeno spurie, se non addirittura devianti. Citiamo il caso del Nord America. I

---

[12] *Lumen Gentium* (nn. 66-67) per il culto mariano; *Ad Gentes* (n. 10); *Gaudium et Spes* (n. 44).

[13] *Il culto popolare e la comunità cristiana* (1974), il documento dei vescovi della Campania (1974) e la lettera pastorale del vescovo di Crotone Agostino su *Le feste religiose nel Sud* (1976).

vescovi americani (Gibbons, McCloskey, Corrigan e Becker) furono particolarmente severi verso gli italiani. Secondo i vescovi americani, gli italiani non solo annullavano sforzi rivolti verso di loro, ma, per la loro ignoranza religiosa fin dei più elementari rudimenti della fede insieme alle dubbie manifestazioni di religiosità popolare, diventavano facili prede di sette religiose. Dato che la maggior parte degli italiani proveniva dal Meridione, nacque una "questione meridionale" che non può essere compresa se non esaminando le reali situazioni dei cattolici italiani negli Stati Uniti a quel tempo.[14]

Come hanno già osservato diversi studiosi, la religione dei chierici e quella dei laici non erano realtà antitetiche.[15] Hanno avuto i loro momenti conflittuali, ma il concreto e storico sviluppo delle varie forme di religiosità è così vario e profondo che non può essere ridotto a schematizzazioni sociologiche.

Nella Chiesa Ortodossa

Nel mondo ortodosso la religiosità popolare è un prolungamento e un'estensione di quella liturgica. La Chiesa ortodossa preferisce non incanalare giuridicamente la vita dei fedeli. Il progetto della Chiesa è l'unione del fedele con Dio, cioè la sua divinizzazione. Per la realizzazione di tale progetto, i fedeli accordano più attenzione ai Padri spirituali che alle autorità costituite. I vescovi stessi sono tenuti in considerazione solo se persone spirituali. Se vengono citati con preferenza i detti e i fatti dei Padri del deserto, ciò è dovuto al fatto che nel mondo ortodosso l'autorevolezza deriva dalla santità.

Oltre alla vita liturgica, i fedeli fanno uso della forza dei simboli, tra i quali occupano un posto speciale le icone, che indicano la presenza del divino che si estende al di là della celebrazione liturgica.

---

[14] "Le condizioni di reale povertà (per cui gli irlandesi cedevano gratuitamente l'uso dello scantinato della Chiesa, ma invero proibivano con i poliziotti l'accesso alla chiesa superiore) e la persistenza del pregiudizio hanno mantenuto a lungo gli italiani, anche all'interno della Chiesa, in condizioni di inferiorità e di discriminazione, come del resto nella società civile. Se gli italiani non hanno conosciuto scismi hanno subìto grandemente l'attrattiva delle chiese protestanti per l'ostilità dei cattolici" (G.F. Rosoli, *Insieme oltre le frontiere*, Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996, pp. 38-39).

[15] Étienne Delaruelle, *La piete populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975; e Philippe Aries, "Religion populaire et reformes religieuses", *La Maison Dieu*, 122, 1975, pp. 84-97.

Diverse sono le tradizioni non ufficialmente cristiane legate a momenti della vita umana. Per es., in Romania, davanti al corteo che accompagna gli sposi in chiesa si porta un grande specchio e un grande ramo d'albero, di solito di pino, abbellito con frutta, nastri colorati. Al ritorno, dopo la celebrazione del matrimonio, qualche volta si presentano persone con un secchio pieno d'acqua per augurare che la loro vita sia piena di realizzazioni. All'ingresso in casa una delle mamme oppure una parente più anziana riceve i due sposi avvolgendoli con un lungo asciugamano, per rafforzare l'unione realizzata in chiesa.

Anche in occasione delle feste principali, la pietà popolare supera i provvedimenti che riguardano il rituale. Per es. la celebrazione liturgica del battesimo di Gesù acquista un carattere cosmico. L'ingresso del Figlio di Dio nel Giordano santifica l'acqua, ma anche quelli che bevono oppure si aspergono con essa. I fedeli fanno benedire anche gli animali domestici, i campi e i giardini. A Pasqua, si portano in chiesa per la benedizione: pane, formaggio, carne di agnello e uova rosse, offerte alla fine ai poveri e ai presenti, reminiscenza dell'agape di una volta.

Nel culto ortodosso, la natura viene associata al culto portato al Creatore: "Tu (Signore) mediante la tua volontà tutto hai portato dalla non esistenza all'esistenza. Con il tuo potere conservi il creato [...]. Te loda il sole, te glorifica la luna, a te si sottomettono le stelle. A te ubbidisce la luce [...] oggi risplende tutta la creazione. [...] Oggi le creature celesti fan festa insieme alle terrene [...] oggi la terra e il mare prendono parte alla gioia del mondo e il mondo è pieno di allegrezza".[16]

Oltre alle molte e svariate forme penitenziali, anche nel mondo ortodosso i pellegrinaggi rivestono un significato particolare. Per il cristiano ortodosso, il desiderio più arduo è quello di visitare la Terra Santa, mentre per i monaci prevale il desiderio di visitare il monte Athos. In Romania sono sentiti anche pellegrinaggi a certi monasteri in occasione della loro festa patronale. In Russia sono le icone nei monasteri che godono di particolare venerazione. Spesse volte i fedeli vengono a piedi per centinaia di chilometri, digiunano, si confessano agli Starez (ministri) e tornano alle loro case con grande tripudio spirituale. Non mancano in tali casi le guarigioni. Non mancano

[16] *Preghiere dell'Oriente Cristiano*, Morcelliana, 1975, citato in G. Panteghini, *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla pietà popolare*, cit., pp. 59-60.

rituali precristiani, come le pratiche dei fuochi in autunno per la festa di San Demetrio, oppure in primavera nel periodo del carnevale.

L'autorità ecclesiale ha avuto un atteggiamento elastico, ha preferito non combattere tali prassi, ma dare loro un senso cristiano. È significativo l'inno di Natale, festa cristiana che ha sostituito quella del dio Sole: "La tua natività, o Cristo Dio nostro, ha fatto risplendere sul mondo la luce della conoscenza. In essa, infatti, gli adoratori degli astri imparano da una stella ad adorare te, Sole di giustizia e a riconoscere te, Oriente venuto dall'alto; Signore, gloria a te!".[17] Questo inno è un esempio di come la Chiesa integra ed evangelizza una vecchia credenza, un compito che non è sempre stato facile. I canoni 62 e 65 del Concilio di Trullo (691-692) rivelano che alcune pratiche pagane non erano ancora scomparse. Esse persistevano nelle cerimonie dei primi del mese chiamate calende, nella festa delle pecore dedicata al dio Pan e nella festa del vino dedicata a Bacco.

Dopo questo breve sguardo alla religiosità popolare della Chiesa ortodossa, è bene ricordare come Cristo non sia venuto per sostituire o annullare la legge e la cultura precedente, ma per completarla. Paolo non ha combattuto il dio sconosciuto degli Ateniesi, ma ha tenuto a dire che il Dio che loro non conoscevano si era rivelato. San Gregorio Magno non è stato d'accordo con la demolizione dei luoghi di culto precristiani, ma ha consigliato di mettere loro in cima la croce cristiana.

Nelle chiese protestanti

Anche se esistono notevoli divergenze di interpretazioni dottrinali in merito all'eredità devozionale dell'antichità e Medioevo nelle singole confessioni protestanti, si assiste chiaramente alla stagione della potatura. Espressioni religiose ritenute cristianamente spurie o poco conformi a Cristo testimoniato dalla Sacra Scrittura vengono abbandonate e abbattute. Ne scaturisce una sobrietà evangelica nel vivere la fede che agirà da argine, anche nei secoli successivi.

È quasi impossibile presentare una panoramica organica dell'insieme dell'esperienza protestante, anche perché la rivolta contro Roma e contro il papato ha privato le Chiese di un riferimento preciso. Ci limiteremo a due esempi che rappresentano due mondi e due

[17] *Ibid.*, p. 63.

culture molto diverse: l'esperienza della fede luterana e l'anelito alla libertà dei neri d'America.

Dopo il 1517, Lutero unisce attività di docente universitario con un'attiva opera di predicazione. La sfida è impegnativa: si tratta di superare una religiosità avvertita come superficiale, priva di consapevolezza e responsabilità e di portare qualsiasi persona a vivere un rapporto personale con Cristo. Secondo Lutero, dopo anni di insistenza, visite e verifiche porteranno alla luce un gran numero di cristiani abituati a vivere come "il buon bestiame" che non sanno recitare i dieci comandamenti, il Padre Nostro o il Credo e la cui frequenza all'Eucarestia e Confessione è praticamente nulla. La libertà evangelica viene vissuta più che altro come libertinaggio.

La risposta di Lutero è la pubblicazione del *Piccolo e Grande Catechismo*. Redatti per persone con una sufficiente cultura di base (*Grande*) e per persone culturalmente meno preparate (*Piccolo*), i due Catechismi tentano di evidenziare gli aspetti essenziali della rivelazione: i Dieci Comandamenti, il Credo, il Padre Nostro, il Battesimo e la Cena del Signore. L'iniziativa di Lutero costituisce ancor oggi una sfida per chiese cristiane impegnate a testimoniare la capacità della fede di plasmare la vita di uomini e donne in tutti i luoghi della terra.

Nel 1619, gli schiavi neri arrivano in America. Nel primo gruppo di venti, Anthony Johnson viene battezzato. Suo figlio è il primo bambino di colore battezzato in America. Di fronte al sistema sociale della schiavitù che i padroni perseguono decisamente, giustificato da un atteggiamento di laissez faire nonché a volta di aperta collaborazione della Chiesa in genere, unica eccezione i Quaccheri, la cristianizzazione dei neri conosce incertezze. Poche sono le voci discordanti. Tale situazione conduce evidentemente i neri a rifiutare la predicazione ricevuta. Molti altri, però, manifestano un'insospettata capacità di elaborarla e trasformarla, distinguendo tra il Cristo ascoltato e la testimonianza che ne rendono i cristiani bianchi.

Le vicende dell'antico Israele diventano una chiave per rileggere la propria situazione. Gesù Cristo è visto come l'amico degli oppressi, ma anche come il giudice potente che punirà chi strumentalizza o banalizza la Sua parola. Gli schiavi e i loro discendenti si accomiateranno dalle Chiese, ma non da Cristo, fondando le loro chiese, con i loro predicatori. La prima comunità nera metodista sorge nel 1787 a Philadelphia. A poco a poco, anche nelle piantagioni, si fa strada

l'alfabetizzazione. Gli schiavi leggono la Bibbia e, sotto la spinta della predicazione metodista e battista, si assiste a una grande rinascita. I *meetings* (le feste popolari dei neri) godono di una popolarità indiscutibile: per giorni e giorni, all'aperto, numerosi predicatori si danno il cambio e cantano e pregano con i presenti.

Dando ampio spazio all'emotività e alle sue diverse espressioni, i neri si sentono compresi nelle proprie radici e sensibilità. La repressione dei padroni non argina un fenomeno che dilaga. In questo ambiente si diffondono gli spirituals, canti di dolore e di speranza, in cui il messaggio biblico si inserisce su una struttura e messaggio tipicamente africano.

Pur con meno intensità e varietà di espressioni, anche nell'esperienza delle Chiese protestanti si costruisce e si sviluppa una reazione popolare. Di fronte alla Bibbia o a una esperienza di Chiesa in un momento particolare, il popolo tenta di dare una sua risposta significativa e comprensibile. Sotto il martello insistente del ritorno alle fonti della Parola di Dio, il popolo cristiano non esita a modellare e plasmare una sua religiosità, particolarmente quando, come abbiamo visto, nel caso dei Neri deportati in America, le condizioni socioculturali lasciavano ben poco spazio per iniziative private.

In altre religioni

La ricerca da parte di individui e di gruppi sociali di un contatto e di una protezione con una Potenza arcana, concepita come un Soggetto capace di prendersi cura di problemi individuali e collettivi, non è limitato o non si esprime solo all'interno del mondo cristiano. È chiaro che qui non possiamo dilungarci. Ma un po' ovunque la dimensione pietosa e compassionevole del sacro e della religione, l'esigenza di cura e protezione, non conosce barriere geografiche o religiose.

Soprattutto nell'area mediterranea, dove interagiscono tre grandi religioni, come l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam, permangono fenomeni, quali il culto dei santi, il frequente ricorso a santuari, i pellegrinaggi alle tombe dei santi. Tutti fenomeni che sostengono l'urto di una modernità generalizzata e scavalcano, con una facilità straordinaria, divisioni esistenti fra classi sociali.[18]

---

[18]"Proteggersi attraverso un protettore sacro che si prenda cura dei bisogni individuali e delle strategie di identificazione collettiva di gruppi umani più o

In ambiente islamico, nel *Maghreb*, il culto dei santi e delle sante si espleta attraverso una fitta rete di santuari sparsi su un territorio gestito da confraternite religiose che custodiscono la tomba del santo. Queste organizzano i riti e le principali cerimonie che si accostano al nutrito programma di preghiere canoniche che ogni buon musulmano è tenuto a recitare cinque volte al giorno, secondo una ritualità scandita nel tempo. Rispetto a un Dio, clemente e misericordioso, ma pur sempre imperscrutabile, il culto dei santi avvicina il sacro all'individuo e lo porta alla misura dei bisogni concreti individuali e alle domande di identificazione collettiva di interi gruppi umani.

In *Giappone* la devozione agli antenati (Butsudan) e agli dèi della famiglia (Kamidana) si esercita all'interno di una famiglia o di un gruppo di famiglie. È un modello di religiosità familiare che si trova in molti villaggi, cosicché ogni villaggio possa vantare un proprio dio, proprie feste e riti diversi da quelli di altri villaggi. L'universo delle particolarità specifiche si mescola e si unisce ai grandi riti collettivi tradizionalmente scanditi dal cambiamento delle stagioni: feste delle offerte di primizie a primavera, di ringraziamento del raccolto in autunno, di inizio dell'anno del culto dei morti.[19]

---

meno vasti costituisce una traccia profonda che resta a volte latente nei comportamenti sociali indotti dai processi di modernizzazione e che riemerge prepotentemente di tanto in tanto o che più semplicemente convive con le forme moderne dell'agire sociale, indipendentemente dalle classi sociali e dal livello di istruzione dei soggetti implicati nel fenomeno. Latenza e convivenza potrebbero essere i due termini che meglio consentono di afferrare un fenomeno sociologicamente non facile da classificare come la religione popolare. In fondo, è frequente constatare, anche nelle società moderne e fra strati sociali medio-alti, come al manifestarsi di una malattia ritenuta incurabile dalla medicina "ufficiale" si ricorra o ad altre forme di terapia non convenzionale o paranormale ovvero si compiano itinerari "della speranza" marcati profondamente dai gesti e dai simboli propri dell'universo religioso-popolare: andare verso un luogo dove si ritiene che sia concentrata la potenza sacra di un santo che possa prendersi cura della malattia e, una volta che si è ottenuto sollievo, mettersi sotto la sua protezione rappresentano dei momenti tipici di un agire orientato a valori religiosi e allo stesso tempo strumentale, diretto a ottenere un beneficio immediato individuale non altrimenti raggiungibile" (Enzo Pace, "Pietà popolare" in G. Panteghini, *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla pietà popolare*, cit. pp. 22-23).

[19] "La pratica di culto di un giapponese si svolge secondo un calendario che è la somma dei diversi calendari rituali degli specifici mondi sociali e religiosi in cui è inserito". Si veda s.v. *Giappone* (religioni), in G. Filoramo (a cura di) *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi, 1993, p. 332.

Anche se la somma di doveri e ancor di più di sentimenti sono radicati in un luogo e in una comunità specifica, il tutto viene incanalato, sostenuto ed espresso in rapporto alla presenza di un principio unitario religioso che fa sorgere una dimensione carismatica delle relazioni che si stabiliscono tra singoli fedeli o gruppi di fedeli e la presenza del sacro. Secondo Weber, è la potenza del sacro che dà prova di essere tale e che stabilisce un rapporto sociale diverso. È in questo contesto che si possono collocare i fenomeni della pietà popolare contemporanea.

In Australia e Sud Australia

Studi recenti, pur enfatizzando la dimensione popolare del cattolicesimo australiano,[20] non rivelano alcunché di simile ai movimenti della religiosità popolare italiana in Sud Australia sorti perlopiù durante gli ultimi cinquant'anni.[21] Durante la breve storia del cattolicesimo australiano vari movimenti laici si sono affiancati agli sforzi della gerarchia cattolica. Altri, una minoranza, stabilirono con la gerarchia cattolica un rapporto, se non di tensione aperta, almeno di una autonomia relativa, causata o da una loro dichiarata militanza politica o perché, con l'andare del tempo, è venuto a crearsi un aperto

---

[20]Per esempio, Naomi Turner non esita a dichiarare: "This is the story of the rich experience of Catholics in Australia. It is a story of people, not of a clerical institution or of religious congregations except insofar as they touch the people. Since, in the late eighteenth and nineteenth centuries, it was largely the Irish men and women who brought the Catholic faith to this land, the story begins with them" (Naomi Turner, *Catholics in Australia*, North Blackburn VIC, Collins Dove, 1992, Vol. 1, p. viii).

[21]La produzione storiografica sul cattolicesimo e le sue origini in Australia si va arricchendo ogni giorno sempre più. Per eventuali ricerche, rimandiamo alla bibliografia presentata alla fine del secondo volume di *Catholics in Australia*, cit., di Naomi Turner, pp. 362-371; si veda anche Roger C. Thompson, *Religion in Australia, A history*, Melbourne, Oxford U.P., 1994, pp. 149-158. Per quanto riguarda specificamente lo Stato del Sud Australia si vedano le segnalazioni contenute nel secondo volume di Margaret M. Press, *Colour and Shadow, South Australian Catholics (1906-1962)*, Archdiocese of Adelaide SA, 1991, pp. 235-237. Il rapporto fra religioni e diversità culturali è stato esaminato durante un convegno ("The religion and Diversity Conference") tenuto a Melbourne nel luglio del 1997. Diversi saggi del convegno sono apparsi in *Migration Action*, Collingwood VIC, vol XIX, nn. 1, 2, 3, 1997.

dissenso dalle posizioni della gerarchia cattolica. I movimenti laici sorti dopo il Concilio Vaticano hanno obiettivi laici, non religiosi.[22]

Il ruolo pubblico di tutte le religioni cristiane ha subìto un brusco rallentamento durante gli ultimi trent'anni.[23] Che dire, allora, dei vari movimenti italiani che, nello stato del Sud Australia (e in altre zone del continente australiano),[24] possono essere raggruppati sotto il comune denominatore "religiosità popolare italiana"? Nonostante le loro diversità interne, esercitano una capacità amalgamante e associativa notevole. E checché uno ne pensi, la statua del santo continua a uscire dai recinti delle Chiese Cattoliche per invadere le strade e il mondo vicino, come un'affermazione sottovoce che anche il sacro ha diritto a sentirsi a casa in ogni tempo e in ogni luogo. I Comitati addetti all'organizzazione delle festività, pur facendo riferimento diretto alla dimensione del sacro rappresentata da un santo o da una santa, mantengono una posizione decisamente autonoma nei confronti della Chiesa, rappresentata dal sacerdote o cappellano per gli emigranti.

Salvo pochissime eccezioni, le feste popolari italiane sono nate dall'iniziativa di laici e sono cresciute sotto il loro impulso e, nonostante che siano state inizialmente volute per onorare il santo o la santa del paese d'origine, con il passare del tempo hanno sviluppato un loro dinamismo e identità specifica, anche quando la tradizionale struttura di far festa risultava o scomparsa o profondamente alterata in Italia. Oltre a un distacco dalle loro origini geografiche, queste espressioni religiose popolari non hanno parallelismi illuminanti nella storia del cattolicesimo australiano.

---

[22]"La maggioranza dei nuovi raggruppamenti nella Chiesa australiana (dopo il Concilio Vaticano) sono orientati a obiettivi e finalità affini al mondo laico (salvaguardia del matrimonio, formazione teologica, cura della gioventù) non subordinate a scopi prettamente religiosi o pertinenti alla chiesa e comunque sotto l'egemonia del clero, come si era verificato in passato, nel caso di molte associazioni sorte prima del Concilio Vaticano" (Naomi Turner *Catholics in Australia*, cit., Vol. 2, p. 137).

[23]Con il declino della pratica religiosa in tutte le maggiori denominazioni cristiane, anche il ruolo pubblico della religione viene incrinato. A questo occorre aggiungere un deterioramento della moralità pubblica e privata che si riflette a tutti i livelli, compresi quelli dello stato come quelli della Chiesa. Altri fattori sono discussi in "The making of post-Christian Australia, 1961-1993", in Roger C. Thompson, *Religion in Australia. A history*, cit., pp. 113-137.

[24]Basta sfogliare il settimanale in lingua italiana, *Il Globo*. Ogni settimana ci sono diversi servizi su feste o ricorrenze religiose in tutti gli stati della Confederazione australiana.

Nel meridione d'Italia

Il riferimento preciso al meridione d'Italia è doveroso per un duplice motivo. In primo luogo, perché la maggior parte delle celebrazioni di religiosità popolare nel Sud Australia risalgono a paesi o regioni del Sud Italia,[25] in particolare modo alle regioni della Calabria e della Campania, le quali annoverano le collettività più numerose nel Sud Australia. Ma anche la regione veneta ha una sua folta rappresentanza, specialmente di Trevisani, anche se evidentemente la loro sensibilità religiosa è molto diversa da quella degli italiani del Sud. In secondo luogo, perché su tale realtà storicamente evidenziabile è stato condotto un buon numero di ricerche.[26]

Sono decenni che in Italia si parla del problema del Mezzogiorno, con i vari connotati di emarginazione, sottosviluppo, mondo rurale primitivo ecc. Una tentazione facile sarebbe quella di pensare che il fenomeno della religiosità popolare si situi nella realtà meridionale in uno stretto rapporto con la sua struttura socioeconomica retrograda. Avviene pertanto che si giudichino, sia in Italia come altrove, le molteplici espressioni della religiosità popolare meridionale come rozze, barbare, irrazionali e incomprensibili.

Sia per il mondo culturale in generale come per le espressioni tipiche della religiosità popolare, e non solo italiana, si è giunti, grazie agli sforzi dell'antropologia moderna, a individuare una sua unitarietà, cioè l'intima connessione che lega tra loro tali manifestazioni. "Nelle forme particolari che la cultura assume, questo nesso logico e la corrispondenza tra le singole espressioni possono spesso sfuggire a chi è estraneo. Una preparazione specifica consente di cogliere l'aspetto razionale dei fenomeni culturali e di rilevare le corrispondenze e la

---

[25]Vedi il capitolo sulle singole feste popolari. Le uniche eccezioni sono dovute alla festa in onore di S. Pio X che raggruppa i devoti del Santo di Riese in provincia di Treviso e della Madonna di Monte Berico che raccoglie i Vicentini. La diversità di queste due feste dalle altre è anche dovuta al fatto che l'aspetto pubblico (per es. processione, giochi e raduno conviviale all'aperto) è quasi totalmente assente.

[26]Ricordiamo i contributi di E. De Martino, Zantemari, Rossi, Cirese, Galini, Lombardi-Satriani, Di Nola, Borzomati e Rosoli, quest'ultimo sulla religiosità popolare del Sud trapiantata in varie parti del mondo.

coerenza che li uniscono in sistema".[27] L'analisi scientifica ha rivelato l'esistenza di sistemi di pensiero e livelli di appartenenza in tutte le culture e anche nelle manifestazioni religiose più disparate.

Se queste affermazioni, peraltro condivise da molti studiosi moderni, sono interpretate come una rivalutazione del mondo delle classi subalterne o del mondo a volte etichettato come magia o superstizione, tale entusiasmo viene smorzato dal paradosso della osservazione e ricerca scientifica. E cioè per osservare e descrivere un mondo culturale differente dal proprio,[28] e tale è la religione popolare, si ricorre a precise categorie o concetti, con il rischio di manipolare la realtà sotto osservazione. Un rischio di cui i due autori di questo studio sono stati particolarmente consapevoli durante ogni fase della ricerca.

Continuando il discorso sul cosiddetto problema del Mezzogiorno, tuttora esistente in Italia e di riflesso anche nelle numerose collettività italiane residenti all'estero, occorre poi ribadire che la molteplicità delle culture, la loro coerenza interna comportano un'altra conseguenza rilevante. Nessuna di esse può presumere di erigersi a giudice e a norma o criterio di validità delle altre. Ogni cultura è relativa, non una cittadella inespugnabile o inattaccabile. Oltre ad affermare una loro intercomunicabilità, ogni cultura, come la singola persona, è, e rimane, in stato di attesa dell'altra o delle altre, in un dialogo teso a cogliere gli elementi fondamentali della cultura altrui, come della propria. Di conseguenza, si sarà spinti a ripercorrere non solamente la storia della cultura altrui, ma anche la storia della propria cultura. E la vita religiosa ne costituisce una delle dimensioni fondamentali.[29]

Un appassionato osservatore di questa realtà religiosa, Maffeo Pretto, individua due tratti caratterizzanti la cultura popolare in Calabria (e non solo in Calabria a nostro avviso):[30] si tratta di una

---

[27] B. Bernardi, *Uomo. Cultura. Società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano, 1984, p. 38.

[28] E tale è stata l'esperienza dell'attuale ricerca.

[29] "Oggi non ha più alcun senso, se pur l'ha mai avuto, espungere dall'analisi della vita sociale una parte di essa. La dimensione religiosa va assunta con tutta la necessaria problematica e analizzata con il massimo rigore senza pregiudizi di alcun segno" (L. M. Lombardi Satriani, "Attuale problematica della religione popolare", in F. Saija (a cura di), *Questione meridionale - Religioni e classi subalterne*, cit., pp. 11-12).

[30] Maffeo Pretto, *Santi e Santità nella pietà popolare in Calabria*, 2 v., Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1993, e Id., *La pietà popolare in Calabria*, Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1988, p. 439. L'obiettivo dei tre volumi è quello di

cultura orale, e si esprime soprattutto nell'ambito del mondo sensibile e di realtà sensibili.[31] Su queste due dimensioni si inserisce anche la religiosità popolare.

Il sentimento religioso popolare si scontra subito con l'esperienza del destino. Contro le minacce e le sfide che attraversano continuamente la vita umana nella cultura popolare emerge il senso della sorte, del destino, della fortuna.

> La mia esistenza ha in sé la presenza di una malvagia assurdità, fredda e spietata che dall'interno del mio essere e nel mio agire colpisce, ferisce la mia vita. Il sentimento del destino e della sfortuna opprime l'uomo come un peso cupo perché mi riguardano da vicino, sono anzi dentro la mia vita, ma nello stesso tempo vengono da assai lontano; appartengono a ciò che è più mio, la mia esistenza, ma nello stesso tempo mi sono stranieri, sono realtà inserite nella trama della mia vita, ma nello stesso tempo le loro radici ramificano lontano, sopraggiungono dal di fuori, ma insieme, fin da principio, fin dalla nascita si inseriscono dentro la radice della mia vita. È una situazione esistenziale che emerge continuamente e con la quale la cultura popolare fa il conto.[32]

Da questo crocevia esistenziale possono partire diverse risposte religiose: può nascere un fatalismo esasperato con il rifiuto pratico di ogni trascendenza, come, dall'interno dell'esperienza del destino, può sorgere il senso della presenza di Dio. E cioè si riconosce a Dio la capacità di dominare e cambiare il destino aprendo la vita alla speranza.[33]

---

cogliere i tratti dei Santi e della Santità come sono stati configurati ed espressi dalla religiosità popolare in Calabria.

[31]Questo nasce non soltanto dal fatto che le condizioni economiche e sociali specialmente di un tempo venivano riflesse in un'esperienza comune di vita, ma anche dal fatto che questa avventura umana non può essere affrontata senza una misura di appoggio dall'alto, dai santi che vengono continuamente ricordati e propiziati anche con una vicinanza fisica (le loro fotografie sono appese in molte case o la statua del santo è volutamente posta in chiesa in una posizione che possa non impedire la voglia di toccarlo e venerarlo).

[32]M. Pretto, *Santi e santità nella pietà popolare in Calabria*, cit., p. 18.

[33]Sono numerosissime a questo riguardo le espressioni popolari (proverbi, preghiere, gesti individuali e collettivi). Vedi M. Pretto, *La pietà popolare in Calabria*, cit., pp. 157-196.

La presenza di un Dio provvidenziale si chiarisce ulteriormente in riferimento a Cristo. Le grandi feste dell'anno sono celebrazioni dei fatti principali della vita di Cristo. La Madonna è conosciuta e venerata con una serie vastissima di titoli e la sua statua si trova in tutte le chiese.

Nella religiosità popolare si scontrano due dimensioni. Da un lato, la dimensione della pietà che supera il senso di oscurità e di pessimismo dell'esperienza del destino, aprendosi alla speranza di Dio. "Ciò che Dio vuole", "Dio sa" sono, per esempio, espressioni di tale convinzione e fanno parte del linguaggio quotidiano. Dall'altro lato, la dimensione dell'empietà, dove Dio, Cristo e la Madonna, pur rimanendo all'orizzonte della visione propria, diventano oggetto di contestazione, rancore e odio, in quanto le Persone sopraccitate sembrano comportarsi in maniera opposta a quella che ci si aspetterebbe da persone amiche e potenti. L'empietà blocca la vita in una continua tensione con l'esperienza del destino e della mala sorte e si rivela incapace di costruire una speranza duratura.

Nell'introduzione alla sua ricerca, Maffeo Pretto afferma: "Con la cultura popolare si deve, quindi, avere un atteggiamento di dialogo per entrare in comunicazione con il mondo popolare. Dall'interno emergeranno nel cattolicesimo popolare: che si muove fra l'empietà e la pietà, limiti, deviazioni, deformazioni religiose che si sono accumulate con l'influsso della secolarizzazione; ma si coglieranno anche i profondi valori da esso contenuti che si possono rivelare un vero patrimonio della Chiesa".[34]

[34]M. Pretto, *Santi e santità nella pietà popolare in Calabria*, pp. 32-33.

Capitolo 4

Valori, limiti e rischi della religiosità popolare

Non a caso iniziamo con i valori. Alcuni decenni or sono si sarebbe data volentieri preferenza ai limiti e ai rischi insiti nella religiosità popolare. In passato si è preferito un giudizio, a volte sommario e dal di fuori, quasi dall'alto della cattedra di un sapere scientifico. Nel mondo cattolico abbiamo assistito negli ultimi anni, sotto la spinta di autori latino-americani quali Boff e Segundo, a una rivisitazione di tale realtà, con il risultato che si è passati ad avvicinarsi a tale realtà come a un ospite, anche se non del tutto gradito. A trattare di religiosità popolare sono in genere i dotti, laici o chierici, ma non certo gli utenti.

E qui occorre precisare come una visione dall'esterno possa deformare sia il vissuto popolare come la sua enorme spinta vitale. La prospettiva corretta esige che si affronti il problema al suo interno, con un atteggiamento di ascolto e di empatia per avvicinarsi senza preconcetti alla sua logica, al suo linguaggio e anima interna.[1] Vi sono dei motivi ben precisi che hanno sostenuto una logica di carattere scientifico e razionale.

---

[1] "Falliti i tentativi di comprenderla dal di fuori, con categorie e quadri di riferimento estranei al suo vissuto concreto, si cerca ora di coglierne la dinamica interna, con categorie ad essa più congeniali, facendone emergere valori e limiti nel contesto della cultura moderna e dell'ecclesiologia dei nostri giorni. Operazione questa che finisce per mostrare nella religiosità popolare una preziosa riserva di umanità, leggendo nel suo stesso presunto conservatorismo il segno di una preziosa resistenza a fattori culturali per certi aspetti dissolutori dell'umano integrale, tendenti a misconoscere il dinamismo teocentrico dell'esistenza e a cancellare l'orizzonte trascendente della speranza" (Panteghini, *La religiosità popolare*, cit., pp. 155-156).

Linguaggio simbolico

La cultura occidentale ha privilegiato il linguaggio concettuale, dando maggiore risalto alla logica della ragione che a quella del cuore. Ora il concetto serve a definire, a porre dei limiti alle cose, alle persone e al mondo circostante. Nel mondo moderno, tale modo di procedere è servito a costruire quel potere scientifico che ha portato a dominare e ad abbrutire la natura.

Il simbolo invece rappresenta il linguaggio dell'unione e della comunione. Esso guarda alla realtà come a un tutt'uno, impregnato di significati reconditi e misteriosi, del mondo esoterico e sacro. Il simbolo congloba sentimenti ed emozioni umane dandovi corpo e sostenendole con un'unica vitalità e trasparenza misteriosa. Il simbolo diventa, nella comprensione popolare delle cose e del mondo, un linguaggio di comunione che permette di andare oltre le barriere logico-razionali, coinvolgendo tutto l'essere umano nelle sue dimensioni intellettuale ed emotiva, individuale e sociale, storica e spaziale.[2]

Si pensi alla devozione verso Maria, la madre di Dio, o la devozione a S. Antonio nel mondo, specialmente ma non esclusivamente in strati di popolazione cattolica. Un osservatore attento si troverà di fronte a un vasto sistema di relazioni non concettualizzate, ma vissute in tempi, modi e spazi geografici diversi. Anche le espressioni, come il toccare la reliquia di un santo o la sua statua, possono assumere valori diversi a secondo che vengano giudicate nella loro logica razionale della distinzione o in quella simbolica dell'unione. E in questa dimensione conta non ciò che si vede, ma ciò che si lascia intravedere; falliti i tentativi di comprenderla dal di fuori, con categorie e quadri di riferimento estranei al suo vissuto concreto, si cerca ora di coglierne la dinamica interna, con categorie a essa più congeniali, facendone emergere valori e limiti nel contesto della cultura moderna e dell'ecclesiologia dei nostri giorni. Operazione questa che finisce per mostrare nella religiosità popolare una preziosa riserva, a patto che non ci si fermi all'esteriorità dei comportamenti e delle forme espressive, ma si cerchi in esse l'intenzionalità che le anima e le sostiene.

Si tratta di una sfida perenne, e cioè quella di arrivare all'atteggiamento interiore di chi compie una pratica religiosa. Riti,

[2] *Ibid.*, p. 157.

feste, processioni, formule possono diventare un freno e una barriera se non si giunge a coglierne l'anima. Questa non può essere compresa se non all'interno di un universo culturale proprio della religiosità popolare. Un approccio essenzialmente diverso da quello intellettuale e razionale.[3]

Valori a rischio?

"Ricca e vulnerabile" allo stesso tempo, affermò Paolo VI parlando della religiosità popolare. Pur accennando a limiti, questi vengono intesi come vulnerabilità o fragilità di fronte al mondo illuminista o post-illuminista in cui viviamo. Da qui l'invito ad una lettura critica ed empirica: critica, non per presa di distanza o altri criteri che vengono a chiudere un fenomeno così variegato entro schemi ideologici, ma nel senso di un giudizio affine al campo in cui opera; ed empatica, perché basata sulla partecipazione di chi vive al suo interno e ne fa parte. La ricchezza di tale religiosità, con tutti i suoi pregi e difetti, deve essere verificata sul campo e solo in tale maniera ne può nascere una adeguata conoscenza. Gli strumenti delle scienze sociali e della riflessione pastorale non possono non sostenere lo sforzo di un'approfondita conoscenza di tale realtà.

Già da vari anni è in atto un recupero di valori come l'espressività simbolica, l'affettività, l'intuizione, il radicamento nella tradizione e la solidarietà. Secondo i vescovi latinoamericani "la sapienza popolare possiede una capacità di sintesi vitale; ingloba creativamente il divino e l'umano, Cristo e Maria, spirito e corpo, comunione e istituzione, persona e comunità, fede e patria, intelligenza e affetto".[4]

Anche se non mancano i documenti che incoraggiano uno sguardo nuovo a tale realtà, le risposte dei pastoralisti sono molto diverse. Non mancano le resistenze e posizioni pregiudiziali, anche se all'interno della Chiesa si vanno moltiplicando tentativi e sforzi per mirare

---

[3]La presente ricerca sulla religiosità popolare italiana nel Sud Australia si colloca a questo livello. È stata voluta e sorretta da una duplice intenzione: la prima, periferica, che è quella di raccogliere informazioni su un fenomeno che, nonostante la sua estrema povertà di documentazione e storia scritta, persiste nel tempo; e la seconda, molto più impegnativa, che, al di là di un quadro informativo, si arrivi a intravedere o almeno intuire l'interiorità che la anima.

[4]*I documenti di Puebla*, Bologna, EMI, Bologna 1979, n. 457, citato in Panteghini, p. 161.

sempre di più a due obiettivi nel campo specifico della religiosità popolare in genere: da un lato, alla sua purificazione e, dall'altro, all'affermazione dei suoi valori che riflettono un vissuto di fede non sufficientemente evidenziato.

Nel 1997 i sacerdoti della diocesi di Siracusa stilarono alcune linee operative comuni che possono tornare utili.[5] La prima esigenza è "possedere una concezione empatica della pietà popolare" semplicemente perché una visione distorta di tale realtà, si afferma, "induce a snobbare queste espressioni popolari" e a valutarle negativamente come sottoprodotto della religione. Esse sono una manifestazione dell'inculturazione della fede di un popolo. Tra la liturgia della Chiesa e la religiosità popolare esiste un rapporto circolare, nel senso che una rimanda all'altra e da essa ne viene sostenuta e irrorata di nuova vitalità.

La seconda esigenza è quella di identificare il soggetto che celebra: e cioè la comunità cristiana locale e non il comune o la provincia o un'azienda del turismo. La seconda esigenza è la pedagogia educativa che occorre sviluppare. Particolare attenzione dovrà essere data a coloro che vivono una religiosità poco illuminata. Questa dovrà essere, di conseguenza, illuminata con un atteggiamento di ascolto, di dialogo e di discernimento critico in un'azione di gradualità reciproca.

I documenti compendiano le linee operative appena esposte in tre impegni pastorali: non intervenire senza "ascoltare"; non abolire senza "sostituire"; non "festeggiare" senza evangelizzare.

Stimoli culturali

Di fronte a una serie di valori riscoperti, studiosi in genere hanno individuato una vitalità nascosta e sommersa, scoprendovi una serie di stimoli utili a riequilibrare una civiltà post-moderna che manifesta tutta una serie di sfasature.[6] Con il suo intellettualismo, razionalismo, utilitarismo, la modernità ha rischiato di soffocare lo slancio vitale dell'uomo. Si è camminato troppo con le gambe, senza usare le ali.

---

[5] In *Settimana*, 20-27 luglio 1997, p. 3.

[6] "La religiosità popolare con il suo patrimonio di valori ci appare portatrice di stimoli positivi sia sul piano culturale che su quelle ecclesiale, perché ha saputo custodire elementi di umanità che la cultura laica e la stessa religiosità istituzionale hanno finito per lasciare in ombra" (Panteghini, *La religiosità popolare*, p. 162).

Le ali del sacro anzitutto. Alcuni hanno accusato la religiosità popolare di farsi portatrice di inerzia sociale e indifferenza di fronte alle scoperte della modernità. A volte tale critica è stata sostenuta, e non senza ragioni, anche all'interno della Chiesa. Altri, ed è la tendenza in atto, hanno preferito vedere nelle espressioni di religiosità popolare un istinto di conservazione di alcuni valori essenziali di fronte alle minacce che l'uomo contemporaneo va creando sul suo cammino.

Sia i simboli come le espressioni della religiosità popolare sono impregnati di sacro nelle sue rappresentazioni e nei suoi segni e nella ricerca di un contatto con il sacro che passa sempre attraverso il bisogno di sentire, vedere, toccare e portare con sé. Una esigenza questa che ha fatto salire la temperatura delle emozioni sia favorevoli che sfavorevoli a tali manifestazioni. È forse sotto la spinta della crisi dei modelli moderni che si riqualificano alcuni rapporti dimenticati, come la capacità di cogliere il senso profondo delle cose, l'ambito misterioso in cui tutto si unifica. Con la ricerca del trascendente non si sottovaluta l'elemento corporeo, anzi lo si proietta verso una dimensione comunionale che si prova in maniera accentuata durante la festa. Si tratta pur sempre di un aspetto di aggregazione sociale il cui simbolo centrale rimane il santo o la santa.

La cultura moderna privilegia quello che è utile, il lavoro e la produzione. Ma l'essere umano non vive di solo lavoro o di sola logica utilitaristica. Vive anche di riposo, di festa, di gratuità e di dono.[7]

Per il popolo la festa è un momento di recupero, di fantasia, di coinvolgimento collettivo in uno spirito di generosità e gratuità con un rimando preciso al "Dio del sabato" che invita a riconoscere la dignità di ogni uomo, anteponendola a qualsiasi idea di produttività utilitaristica così prorompente per la mentalità moderna.

E come con la festa, la processione e l'incontro con gli altri ci apre al "Dio del sabato", così ci apre, ma forse in misura minore, anche agli altri meno fortunati di noi. Forse il rapporto fra la religiosità popolare

[7] "Una società che bada solo alla produzione finisce per mortificare le dimensioni improduttive, ma non meno essenziali dell'uomo: la contemplazione, il gusto estetico, la condivisione, la comunione, il gusto dello stare insieme senza calcoli, dell'aiutare senza parcelle professionali. Tutte queste dimensioni, assieme ad altre, come la gioia, il senso di libertà, ecc. trovano la loro almeno parziale rivalsa nella festa, almeno come la vive la pietà popolare" (*Ibid.*, p. 167).

e la solidarietà non è stato messo in luce. Non mancano iniziative illuminanti a tale riguardo. A volte le devozioni sono rappresentate come il dominio esclusivo di un intimismo di carattere religioso senza un aggancio vitale con la realtà mondiale della povertà o dello sradicamento dalla propria terra. Nei documenti di *Medellín* (1968) e di *Puebla* (1979) gli episcopati dell'America Latina riconoscono il potenziale caritativo-sociale della pietà popolare, anche se mortificata dalla tendenza individualistica del nostro tempo.[8]

Se spostiamo il riflettore sulla realtà contemporanea della Chiesa, notiamo come la religiosità popolare abbia resistito agli assalti della modernità in maniera molto più gagliarda delle religioni istituzionali. Si parla di crisi di religiosità istituzionale, ma non di quella popolare. Le chiese sono vuote, ma non i santuari o i luoghi di culto popolare. Essi riflettono il bisogno religioso che vive nel cuore stesso dell'esperienza umana, senza appesantirlo di mediazioni culturali complesse, come capita nelle istituzioni religiose dove il processo di inculturazione è molto più complesso ed elaborato.

Non desideriamo ritornare a una religiosità rurale del passato, in cui la religione andava a braccetto con la cultura del popolo. Ma alcuni valori come, per esempio, la salvaguardia dell'ambiente, recuperati dalla mentalità moderna erano molto sentiti in alcuni riti, come le rogazioni di un tempo, in cui i campi e le future messi ricevevano la benedizione di Dio e dove le speranze dell'uomo si fondevano con quelle di Dio e viceversa.

Mentre la religione istituzionale e sacramentale ha dei ritmi e riti ben precisi ed è diffidente verso gli aspetti psicologici ed esperienziali della religiosità, la religione popolare invece si incentra sulla forza e intensità dell'esperienza anche mistica. Nella seconda la logica del cuore prevale su quella della mente. È il mondo della spontaneità e del sentimento.[9] È una religiosità che esprime bisogni, tensioni, aspettative, soddisfazioni e insoddisfazioni che si traducono in spontaneità, ma non in quadri concettuali. Sotto questo aspetto, la religiosità popolare ha qualcosa da dire e da dare a quella istituzionale, portata,

---

[8] *Ibid.*, p. 170.

[9] "L'elemento popolare *sente*, ma non sempre comprende e sa; l'elemento intellettuale *sa*, ma non sempre comprende e specialmente *sente*" (A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1982, p. 39).

di sua natura, a essere più aperta alla purezza della dottrina e correttezza di forme e riti che a un coinvolgimento vitale.

Si è incominciato a parlare di "cristologia popolare" o di come il popolo legge il messaggio e la persona Cristo all'interno della sua vita. Il coinvolgimento affettivo così caratteristico di questa religiosità trova il suo spazio naturale nella visione dell'umanità di Cristo, in cui si proietta il riscatto dalla propria emarginazione e dolore, nonché la speranza di liberazione. È una lettura che chiaramente non divide la vita dalla fede, ma privilegia alcuni momenti particolari nella vicenda di Cristo.

Per la religiosità popolare le feste più sentite sono il Natale, cioè l'umanizzazione di Dio e soprattutto il venerdì santo, dove l'immaginario collettivo del popolo raggiunge apici notevoli. I segni della presenza del Cristo sofferente e morto sono numerosi ovunque, con le raffigurazioni e recite popolari che diventano momenti di intensa emozione e con forti accenti di coralità e di sentimenti comuni.

È appunto per il senso spiccato dell'umano e del tangibile che nella religiosità popolare la dimensione femminile ha potuto trovare un'accoglienza migliore. Lo dimostra una serie di fatti.[10] Vi sono poi alcuni valori della femminilità che hanno trovato un terreno fertile nella religiosità popolare. Anzitutto una maggiore congenialità con i valori della trascendenza: la donna si sente più coinvolta nell'esperienza dell'essere e della vita, considerati più come dono che conquista e potere. La donna sembra avere quasi un senso istintivo della trascendenza, iscritto quasi biologicamente nella sua vocazione alla maternità, fatta di apertura all'altro e alla vita.

Il declino della religiosità istituzionale può essere spiegata, almeno in parte, con la crescita del senso di potere o di controllo sul mondo esterno, anche se quest'ultimo aspetto è stato messo in crisi dagli sviluppi degli ultimi decenni. La religiosità popolare e la donna

10 "Il dato numerico (da sempre il nucleo forte di questa religiosità è costituito dalle donne); la minore rilevanza - rispetto alla religiosità istituzionale - delle discriminazioni tra uomo e donna; il fatto che la donna qui può liberamente esprimersi e spesso esercita una vera leadership e lo stesso uomo-maschio può senza inibizioni esprimere il femminile che è in lui; l'orientamento mariano, che implica il riconoscersi in colei che è il massimo simbolo del volto materno di Dio; la significativa corrispondenza tra i valori richiamati dal 'genio femminile' e quelli vissuti nella religiosità popolare" (Panteghini, *La religiosità popolare*, p. 204).

sembrano avere in comune il dono di un'esperienza integrata, lontana dalle contrapposizioni tra materia e spirito, anima e corpo, tipiche invece della mentalità maschile e della religiosità istituzionale. Contrapposizioni che hanno generato diverse guerre di religione.

In un senso molto reale, la donna come la religiosità popolare possono portare una religiosità meno formale, più umana, più vitale e spontanea, più concreta. E non in contrapposizione con il mondo e mentalità maschile. Nel corso della storia, donne e uomini, religiosità ufficiale e religiosità popolare sono confluite nell'unico alveo della comunità cristiana, anche se i ruoli e specifici contributi hanno risentito di prevalenze e sfasature. Come nel caso del ruolo della donna, anche la religiosità popolare contribuisce alla completezza del vissuto ecclesiale, con offerta e accoglimento di una serie di valori che tutti arricchiscono.

Al di là del fatto che esistono ragioni esistenziali per approcci popolari alla persona di Cristo o dei Santi,[11] e che tali fenomeni a volte manifestino limiti ed evidenti ambiguità, si impone un atteggiamento di rispetto profondo e di ascolto privo di pregiudizi. Un'avversione preconcetta non risolve nulla, lascia i problemi così come sono, incluso il dotto dogmatismo di chi crede più alle parole e alle nozioni che al vissuto concreto, anche se non privo di tare, del popolo.

Limiti e rischi

Come ogni realtà umana, anche la religiosità popolare è soggetta alle sue tentazioni: a un vago sentimentalismo o miracolismo, alla tendenza magico-superstiziosa o ad aggregazioni religiose di dubbia lega che sono quasi sempre il frutto della spontaneità e immediatezza con cui ci si avvicina al sacro.[12]

---

[11] "Il Dio dei poveri, dei contadini, degli schiavi è sempre stato il Cristo sofferente, povero e indifeso. L'uomo dei dolori parlava a coloro che nel dolore vivevano. Queste persone emarginate lo hanno compreso, partendo dalla loro situazione concreta, meglio dei ricchi e dei padroni" (J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 64).

[12] "È frequentemente aperta alla penetrazione di molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni. Resta spesso a livello di manifestazioni culturali senza impegnare un'autentica adesione di fede. Può ancora portare alla formazione di sette e mettere in pericolo la vera comunità ecclesiale" (*Evangelii nuntiandi*, n. 48, citato in Panteghini, p. 180).

Una critica frequente alla religiosità del popolo è la sua dimenticanza o trascuratezza per l'impegno a costruire un mondo migliore e il Regno di Dio anche su questa terra. La presenza così pervasa di Dio e dei suoi santi a volte non si traduce in fermento di cambiamento sociale. È quasi un'immagine di Dio distorta, perché nasconde il volto di un Dio reale che associa l'uomo alla sua opera creativa e salvifica.

In questa interpretazione si inserisce la svolta avvenuta in seguito al processo di secolarizzazione degli ultimi decenni. Classificata come "cultura dell'impotenza" ed espressione dell'impotenza umana di fronte alla natura e soprattutto alle catastrofi naturali, i sostenitori della secolarizzazione avevano anticipato una sua possibile ritirata e scomparsa con l'avanzare della cultura moderna e dello sviluppo scientifico. Il tramonto della modernità ha però messo in luce il fatto che la religiosità popolare attinge a radici più profonde di quanto un osservatore anche imparziale possa capire. Queste, infatti, rimandano all'esigenza insopprimibile di trascendenza e di inadeguatezza di fronte ai problemi della condizione umana.

Senza sottovalutare le ambiguità a cui va incontro la religiosità popolare nella sua ricerca di aiuto e di protezione dall'alto e nella conseguente capacità contrattuale per tirarsi dalla sua parte il Santo o Dio stesso, rimane pur sempre un mondo di intenzionalità che li sostiene, con uno spirito che li anima.

Una seconda fonte di ambiguità è il costante riferimento alla tradizione. E cioè a tutti quei riferimenti culturali che creano e danno un senso di continuità e di appartenenza a individui e collettività. Quando la tradizione perde la sua vita e ragione di essere e si riduce al perpetuarsi matematico di comportamenti e riti, essa finisce per perdere la sua anima. L'esodo massiccio dalle campagne ha provocato la rottura, in molti casi, tra la memoria storica che detta le pratiche religiose e la mentalità che ispira il vissuto quotidiano. Anche se risorge la dimensione folcloristica, le esigenze religiose profonde trovano nuovi canali di espressione.

Un altro rischio è quello del miracolismo, e cioè della ricerca del meraviglioso e dello straordinario. Le folle accorrono a luoghi dove sono avvenuti fatti prodigiosi, apparizioni mariane o a luoghi testimoni di statue che piangono. S. Paolo scriveva ai cristiani di Corinto: "gli Ebrei vorrebbero miracoli e i Greci si fidano della loro ragione. Noi invece annunziamo Cristo crocifisso, scandalo per gli Ebrei e

stoltezza per i Greci".[13] Questa visione è ben lontana da una concezione mercantilistica della religione, dove questa viene utilizzata per appagare le proprie esigenze attraverso il ricatto.[14] O da una visione della religione che sconfina nel surrogato della magia o nel folclorismo che equivale al mantenimento di forme esterne senza un'anima che le sostenga e dia loro un significato autentico.

La religiosità popolare non va confusa con aberrazioni di marca pagana o contemporanea, anche se talora convive con qualche loro forma. Nulla esiste allo stato puro, e la religione non si sottrae a questa legge.

Pur lottando contro gli elementi inquinanti della religiosità popolare, la Chiesa dichiara che questa nella sua sostanza è autentico cristianesimo e la accoglie come una delle forme di inculturazione della fede espressa nel linguaggio del popolo.

Conclusione

Dopo un approfondimento dei termini "religiosità" e "popolare" e dopo una breve ricognizione storica delle sue manifestazioni, sia all'interno della Chiesa cattolica che in altre confessioni cristiane e religiose, appare abbastanza evidente come la ricerca dell'identità reale del fenomeno e della sua memoria storica faccia sorgere alcune costatazioni che si rivelano, nel contempo, anche sfide. Abbiamo notato come la religiosità popolare non sia la stessa in ogni tempo e in ogni luogo e nemmeno si identifichi con la scelta e con la cultura di una classe.

Come l'identità individuale è creata e sostenuta da una totalità di ricordi o esperienze, così l'identità collettiva di un gruppo o di un fenomeno storico è modellata da una sua memoria specifica. Questa, nel caso della religiosità popolare, appare estremamente lacunosa per una sua forte reticenza verso tutto quello che non sia esperienza vissuta e tradizione orale, nonché, come abbiamo visto, per i profondi travisamenti e incomprensioni a cui è andata soggetta.

---

[13] 1 Cor. 1, 22-23.

[14] Come, per esempio, in una tradizione portoghese, le ragazze in cerca di marito, in caso di mancato successo, voltano l'immagine di S. Antonio verso il muro.

L'enorme cantiere dei ricordi storici della religiosità popolare non può, comunque, sfuggire alla sfida del setaccio della storia. Anche perché oltre alla memoria, con il passare del tempo, subentra anche l'oblio. E oltre a essere una facoltà che dimentica, la memoria poi ricostruisce, seleziona, richiama e ricrea. L'evidente rispetto per la tradizione che caratterizza espressioni di religiosità popolare deve andare di pari passo con un'attenta valutazione storica e critica. Lo sforzo di comprendere, con gli strumenti delle scienze moderne, la varietà di espressioni storiche non solo porterà alla luce aspetti reconditi del fenomeno in questione, ma agevolerà enormemente lo studio di modalità contemporanee, in quanto esse stesse sono il frutto postumo di tradizioni ed esperienze intergenerazionali.

Il bagaglio di identità acquisite nel tempo e nello spazio e ora diventate memorie celebrate diventa ancora più significativo per coloro che, come gli emigranti, abbandonano un luogo fisico per trasferirsi e trapiantare altrove memorie, riti e simboli. Nel caso specifico del Sud Australia, si vedrà come la matrice mediterranea riesca a operare un inserimento in un contesto culturale diverso come quello australiano.

PARTE SECONDA

Religiosità popolare italiana nel Sud Australia

Capitolo 5

Religiosità popolare italiana nel Sud Australia: i dati

Introduzione e metodologia

Secondo i dati rilasciati dalla diocesi di Adelaide, sono almeno 40 le feste italiane che si celebrano ogni anno nelle parrocchie del Sud Australia.[1] La maggior parte dei festeggiamenti include celebrazioni liturgiche in chiesa nella tarda mattinata e durante il pomeriggio e la sera un programma di trattenimenti. Alcune feste si limitano invece alla celebrazione di una Messa in onore del santo o della santa, oppure a un incontro di devoti che si radunano per pregare insieme. La lista diocesana non include le feste tuttora in via di formazione e di cui si ha qualche notizia.[2]

---

[1]Una lista contenente alcune informazioni essenziali, quali il nome del Santo o della Santa, il nome, cognome e indirizzo di recapito del Presidente in carica e la data scelta per la celebrazione che rimane immutata di anno in anno, salvo rare eccezioni dovute di solito ad aggiunte di nuove feste, viene diramata ogni anno a tutti i comitati dal Centro Multiculturale Diocesano. Questa ha lo scopo di evitare che vi siano più celebrazioni durante lo stesso fine settimana, in quanto molteplici occorrenze complicherebbero alcuni aspetti ritenuti essenziali per la buona riuscita della festa, quali la presenza di carabinieri in alta uniforme, il concerto bandistico e, anche se in misura minore, la presenza di un sacerdote di lingua italiana.

[2]È il caso, per esempio, del culto del Volto Santo che si venera a Lucca il 14 settembre in occasione della festa dell'Esaltazione della Croce, e che l'Associazione Toscana di Adelaide cominciò a celebrare nel 1996 con una Messa presso la Chiesa del SS. Nome di St Peters seguita da un pranzo presso il Circolo Toscano. Negli anni 1997 e 1998 Messa e pranzo diventarono un'unica celebrazione che si svolse in parrocchia. Recentemente l'Associazione ha ricevuto in dono, dall'Associazione Lucchesi nel Mondo, l'effigie bronzea del Volto Santo, la quale sarà unita a una croce di legno che è stata ordinata ad Adelaide. Si pensa così di ampliare i festeggiamenti nel 1999, includendo nel programma sia il triduo di preparazione spirituale che la processione. Con

Ai fini dell'attuale ricerca i due autori hanno deciso di limitare l'indagine e l'analisi a quelle feste il cui programma include non solo la Messa ma anche altre componenti, quali la processione e la parte ricreativa. Sono state identificate, così, 32 feste, di cui 31 celebrate ad Adelaide e una a Port Pirie (a 227 km dal capoluogo). Al presidente del comitato di ciascuna associazione religiosa sono stati inviati tre documenti: anzitutto un invito a collaborare al progetto, il cui frutto sarebbe stata la pubblicazione di un volume che, oltre a documentare le caratteristiche di ciascuna festa, avrebbe messo in risalto sia gli aspetti esteriori e organizzativi della festa sia i suoi dinamismi interni; un questionario "chiuso", che mirava a raccogliere i dati essenziali della festa (la sua storia, le sue caratteristiche, l'effigie e la sua storia, e informazioni sui membri del comitato e sulle loro riunioni); e, infine, un riassunto dettagliato delle domande che l'intervistatore avrebbe rivolto durante un incontro da fissare in seguito con l'intervistatore. Queste domande "aperte" hanno richiesto risposte più impegnative sui rapporti del comitato con il paese d'origine, con la parrocchia locale e con altri gruppi, e hanno invitato gli intervistati a descrivere la vita interna del comitato e la festa come esperienza di vita e di religiosità. Il questionario chiuso, debitamente compilato dal presidente o dal segretario, è stato ritirato dall'intervistatore all'inizio dell'incontro, mentre il questionario aperto sarebbe rimasto in possesso dell'intervistatore che lo avrebbe compilato durante l'intervista.

Sono stati invitati a far parte del *team* di intervistatori cinque italiani, scelti perché noti nella collettività e per la loro buona conoscenza dell'italiano.[3] Durante alcuni incontri preliminari si è discusso del contenuto dei questionari e si è elaborata una strategia comune che facilitasse la raccolta delle informazioni desiderate. Gli intervistatori, appaiati, hanno scelto le associazioni che hanno ritenuto di poter contattare più facilmente. Un paio di settimane dopo la spedizione della lettera l'intervistatore ha telefonato al presidente dell'associazione per fissare un appuntamento con alcuni membri del comitato (presidente, segretario e uno dei fondatori). Quasi tutti i presidenti si sono subito mostrati disponibilissimi, tanto è vero che non poche volte,

---

l'effigie sorge il problema di trovare un parroco disposto a ospitare il sacro simulacro nella propria chiesa parrocchiale.

[3] I cinque collaboratori erano Guido Cavallin, Santa Cirillo, Fulvia Corelli, Ennio Ferraretto e Bianca O'Connor.

al momento dell'intervista, ci si è trovati in presenza di tutti i membri del comitato desiderosi di partecipare e di contribuire. Sulle prime alcuni presidenti hanno temporeggiato, non capendo lo scopo dell'intervista, oppure perché restii a essere intervistati. In questi casi si è spiegata l'importanza dell'inchiesta e si è fatta capire la necessità di includere tutte le feste nell'analisi, per mettere in risalto il prestigio di ciascuna associazione.

L'intervista di solito è durata da due a tre ore e gli intervistatori sono quasi sempre stati ospitati in casa del presidente o del segretario. In qualche caso il questionario chiuso non era stato riempito prima dell'incontro, quindi i dati essenziali riguardanti la festa sono stati raccolti all'inizio dell'intervista. Durante l'incontro si è ottenuto un esemplare della riproduzione stampata dell'effigie del santo venerato e possibilmente copie di altro materiale (programmi, statuto, opuscoli vari) che aiutassero a dare un quadro completo della festa e della sua storia.

Dalle informazioni ricavate durante l'intervista è stata preparata per ogni festa una "scheda" contenente i dati essenziali della festa, della sua storia e del suo programma. Per evitare eventuali errori o inesattezze e per avere ulteriori aggiornamenti, a distanza di qualche mese la bozza di questa scheda è stata spedita a ciascun presidente per la verifica dei dettagli. Le schede relative alle 32 feste sono raccolte nelle pagine seguenti.

Sant'Anna Congregazione Laziali e Amici nel Mondo del SA

Anno della fondazione: ottobre 1990

Soci fondatori:
Anna Caperna
Severino Caperna
Bianca De Santis
Gildo De Santis
Ilidio R. De Sousa
Maria Frocione
Severino Frocione

Attuale presidente: Severino Caperna

Recapito: 889 Lower North East Road, Dernancourt SA 5075

Gruppo servito: sia italiani provenienti dal Lazio, e in particolare da Veroli (provincia di Frosinone), che simpatizzanti da altre regioni.

Scopo dell'Associazione: portare Sant'Anna in Australia per poterLa festeggiare come si era sempre fatto nella contrada di Sant'Anna a Veroli, Frosinone.

Data della celebrazione della festa: prima domenica di marzo. In Italia invece si celebra la festa il 26 luglio. Ad Adelaide la sera della data liturgica si celebra una Santa Messa.

Luogo: chiesa del Santissimo Nome (Holy Name), St Peters. I festeggiamenti sono preceduti da un triduo di preparazione. La domenica mattina alle 10.15 la processione parte dalla chiesa del Sacro Nome e percorre le vie Stepney ed Henry per poi far ritorno alla stessa chiesa passando per Payneham Road. La statua di Sant'Anna viene scortata dai carabinieri in alta uniforme seguiti dalla Banda Giuseppe Verdi,

dai rappresentanti di altre associazioni religiose, e da numerosi fedeli (circa 450 già nel 1991). La Messa cantata è il culmine delle celebrazioni religiose che terminano con la distribuzione delle "ciambelle benedette" e con la recita della preghiera a Sant'Anna. Segue il pranzo, durante il quale si possono acquistare i dolci tradizionali. Nel pomeriggio si ascoltano musiche e si esibiscono gruppi folcloristici. La festa si conclude a tarda sera con l'estrazione della lotteria e con lo scoppio dei fuochi artificiali.

Origini della festa e della statua: durante una riunione dell'Associazione Laziale il fondatore, Severino Caperna, lanciò l'idea di fare una festa per Sant'Anna, molto venerata a Veroli. In seguito, però, Caperna decise di iniziare la festa separatamente dal club e invitò italiani provenienti anche da altre regioni a formare un apposito comitato. Fece arrivare dalla Galleria di Arti Grafiche di Roma una statua di Sant'Anna, la quale, grazie alla generosità del parroco di St Peters, Mons. Tiggeman, venne collocata nella Chiesa del Sacro Nome, Stepney.

Comitato attuale: il comitato si riunisce in parrocchia saltuariamente a seconda del bisogno. I membri sono:

Anna Caperna
Severino Caperna (presidente)
Roberto Ciccone
Angelo De Vito
Matilde De Vito
Carmine Guerriero (tesoriere)
Cristina Guerriero
Francesco Lalli
Rosa Lalli (segretaria)
Antonio Mauriello
Carmine Romano (vice presid.)
Nicolina Romano

Comitato di Sant'Antonio da Padova di Payneham

Anno della fondazione: 1972

Soci fondatori:

Biagio Fantasia (presidente)
Erminio Rinna (segretario)
Vincenzo Siciliano (cassiere)
Consiglieri
Orazio Adamo
Pietro Bartemucci
Vincenzo Belperio
Antonio Clemente
Giuseppe D'Alessio
Cosimo De Palma
Donato De Palma
Metello Febi
Antonio Lambrusco
Antonio Leonardis
Nicola Mercorella
Orazio Rossi
Giorgio Scarino
Giovanni Spagnuolo
Concetto Trotta
Antonio Ture

Attuale presidente: Biagio Fantasia

Recapito: 32 Henry Street, Payneham SA 5070

Gruppo servito: tutti gli italiani del Sud Australia.

Scopo dell'Associazione: riunire i membri della comunità cattolica del Sud Australia sia italiani che di altre nazionalità allo scopo di onorare S. Antonio da Padova.

Data della celebrazione della festa: la domenica più vicina al 13 giugno, giorno in cui morì il santo. La festa è preceduta, 15 giorni prima, da un ballo dell'amicizia e da una settimana di preparazione spirituale (ogni sera dal lunedì al sabato), presenti c. 400 devoti.

Luogo: chiesa della Madonna Regina della Pace, Payneham. Alle 9.45 la processione parte dalla chiesa del Santissimo Nome di St Peters e si

snoda lungo Payneham Rd., Albert St. e Portrush Rd., per poi giungere un'ora dopo alla chiesa di Payneham. Sono invitati a partecipare alla processione con i propri costumi e distintivi tutte le associazioni e i comitati delle feste del SA. Alla fine della Santa Messa delle 11 (presenti c. 5.000 fedeli, incluse autorità religiose, politiche e civili) ha luogo la benedizione dei bambini seguita dalla benedizione e distribuzione dei panini. Nel pomeriggio ha inizio un programma di canti e musica e giochi per bambini seguito in serata da un intrattenimento musicale.

Origini della festa e della statua: nel 1971 padre Andrew Zerafa della parrocchia di Norwood, il quale aveva una statuetta di S. Antonio, celebrò una messa in onore del santo nella scuola di Payneham, già prima della costruzione della chiesa parrocchiale. L'anno successivo, ricevuta in prestito la stessa statua di Norwood, una messa fu celebrata all'aperto a Payneham da Padre Domenico Ceresoli. Nel 1973 alla ditta Albion di Melbourne fu ordinata una statua nuova, che dopo la consegna fu benedetta e collocata provvisoriamente nella chiesa del SS. Nome di St Peters da dove partì quell'anno la processione. In seguito, un'apposita nicchia fu creata nella nuova chiesa di Payneham. Dal 1972 al 1988 la messa fu celebrata ogni anno da un padre scalabriniano. A partire dal 1989, invece, anno in cui Ennio Tessari fece arrivare da Padova una reliquia del Santo, ogni giugno in onore del Santo è stato invitato ad Adelaide un prete di Padova.

Comitato attuale: si riunisce ogni tre mesi nella parrocchia della Chiesa della Madonna Regina della Pace. I membri sono:

Fr Allan Winter (parroco)
Biagio Fantasia (presidente)
Angelo Zimbardi (vice pres.)
Tony Calabrese (segretario)
Conni Zito (vice segretaria)
Angelo Fantasia (tesoriere)
Antonio Cesare (Vice tesoriere)
Luigi Fantasia (relazioni pubb.)
Consiglieri
Orazio Adamo
Giuseppe Bruno
Antonio Caporaso
Giuseppe D'Alessio
A. Di Caterina
Mario Di Rubbo
Antonio Dovi
Carmine Emanuele
Nazzareno Fragnito
Antonio Lambrusco
Adriano Mercorella
Nicola Mercorella
Antonio Nuzzo
Antonio Rapuano
Erminio Rinna
Pellegrino Rossi
Giorgio Scarino
Pino Titaro
Antonio Ture

Consorelle dell'Addolorata

Anno della fondazione: 1960

Soci fondatori: Giovanni Amadio
Cesira Amadio
Nazzareno Scipioni

Attuale presidente: Maria Simonetti

Recapito: 8 Hill Street, Campbelltown SA 5074

Gruppo servito: italiani originari di Castignano (prov. di Ascoli Piceno).

Scopo dell'Associazione: portare la devozione della Madonna Addolorata fra gli italiani del Sud Australia.

Data della celebrazione della festa: con un triduo dove partecipano circa 50 persone, per la maggior parte marchigiani, si iniziano le celebrazioni della festa della Madonna Addolorata che ha luogo ogni anno nella seconda domenica di settembre. Alla processione e alla Santa Messa partecipano circa 500 persone.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton, scelta già nel 1960 perché ritenuta la chiesa nazionale italiana ad Adelaide. La giornata della domenica inizia con la Messa delle 10.30, dopo la quale davanti alla chiesa viene portata in processione la statua dell'Addolorata, seguita dalle Consorelle vestite di nero con fascia azzurra e con la medaglia della Madonna. A differenza di quanto succedeva in passato quando i festeggiamenti includevano un programma ricreativo, oggi la festa si conclude con la processione e si limita alla parte liturgica.

Origini della festa e della statua: la celebrazione della festa è iniziata grazie alla devozione dei signori Giovanni e Cesira Amadio e di alcuni marchigiani abitanti ad Adelaide, i quali, già devoti in Italia alla Madonna Addolorata, pensarono bene di promulgare la loro devozione qui nella nuova terra. Così, assieme ad altri marchigiani, la famiglia Amadio si prodigò a raccogliere i fondi per la statua, un tempietto con gruppo della Pietà, che fu fatta arrivare da Castignano. La domenica in cui si celebra la festa è stata scelta per evitare che coincida con altre feste del luogo. Nei primi tempi il programma ricreativo includeva la "Coppa Marchigiana", che veniva disputata dai migliori ciclisti del Sud Australia. Oggi sono soprattutto gli anziani che partecipano a questa festa.

Comitato attuale: il comitato, composto di sole donne, si riunisce ogni tre mesi. I membri sono:

Maria Simonetti (presidente)
Antonina Allevi (segretaria)
Cesira Amadio
Maria Calvaresi
Adalia Carosi
Giuseppina Castellucci
Giuseppina Cerasa
Albina Cuzzocrea (tesoriera)
Maria Ederosi
Elisa Emili
Maia Equizi
Carolina Esposita
Maria Falciani
Carmela Farina
Lia Fioravanti
Palma Mecozzi
Anna Maria Moschetta
Francesca Musolino
Raffaella Pepicelli
Alessandra Pepicelli
Fioretta Priori
Maria Polifrone
Maria Santarone
Ida Scipioni
Laura Scipioni
Lisa Scipioni
Giuseppina Seminara
Emma Tassotti
Rosa Tassotti

Santi Cosma e Damiano

Anno della fondazione: 1961

Soci fondatori:
Cosimo Gagliardi
Giacomo Mezzina
Giuseppina Mezzina
Damiana Paparelli
Elizabeth Paparelli
Fred Paparelli
Mimi Spadavecchia
Vito Spadavecchia

Attuale presidente: Vincenzo Condina

Recapito: P.O. Box 278, Brooklyn Park SA 5032

Gruppo servito: i pugliesi provenienti da Molfetta e da Bitonto (prov. di Bari); dal 1998 anche gli oriundi di Sant'Eufemia d'Aspromonte, paese calabrese dove il culto dei due santi martiri è molto sentito.

Scopo iniziale dell'Associazione: personale e familiare in ringraziamento per grazia ricevuta.

Data della celebrazione della festa: dal 1962 al 1982 sempre al 27 settembre, data della ricorrenza liturgica; dal 1983 al 1997 il 26 settembre. Nel 1998 la festa è stata celebrata la domenica seguente la data liturgica.

Luogo: Sacred Heart Church, Hindmarsh. Per più di dieci anni la Santa Messa veniva celebrata alle 10.30, preceduta da nove giorni di preparazione e dalla processione. Ora i giorni di preparazione si sono ridotti a un triduo ma la processione e la Santa Messa si celebrano come sempre. Alla festa dei Santi Cosma e Damiano partecipano più di 500 persone. Le statue dei due santi dal 26 aprile 1998 si trovano nella chiesa di Sacro Cuore, Hindmarsh. Nel 1998 la festa è stata organizzata dall'Associa-

zione Sant'Eufemia, dato che a S. Eufemia d'Aspromonte si venera il culto dei SS. Cosma e Damiano da lungo tempo.

Origini della festa e dell'effigie: la signora Damiana Paparelli già da bambina aveva perso la vista da un occhio a causa di un incidente e, con l'avanzar degli anni, sfortunatamente era diventata completamente cieca. I medici dicevano che non c'era niente da fare, e che anzi sarebbe stato meglio levare anche il secondo occhio, cosa che la signora non volle mai fare. Si rivolse con la preghiera all'intercessione dei Santi Cosma e Damiano di cui possedeva un quadro nella sua camera. Un giorno nel 1961 incominciò a vedere un po' di luce e da quel giorno la sua vista andò sempre migliorando. Convinta di essere stata miracolata, la signora Paparelli volle far arrivare dall'Italia due statue, che furono poi messe in casa sua in una teca collocata su un altarino. Come ringraziamento, la signora decise di far dire una Santa Messa una volta l'anno. Molte persone incominciarono ad assistere alla Messa, a venerare i due Santi in casa Paparelli e a partecipare ai festeggiamenti che ogni anno la famiglia organizzava in casa con tanto cibo e tanta musica. Da quando il marito della signora Spadavecchia è morto (1994), i festeggiamenti in casa dopo la Santa Messa non si fanno più. Il quadro che si usava nella processione arrivò in Australia dall'Italia nel 1983, dopo che la signora Giuseppina Mezzina aveva fatto un sogno dove i Santi le dicevano che per la Santa Messa ci voleva un quadro più grande e che questo quadro doveva venir portato in processione. Ora il quadro, incorniciato e con una base solida, e illuminato tutto intorno, è proprio come la signora Mezzina aveva sognato. Nel 1998, per la prima volta, sono state portate in processione le due statue.

Comitato attuale:

Giacomo Mezzina
Mimi Spadavecchia

(*Dal 1998*)
I membri del comitato di S. Eufemia (q.v.)

Cristo Re

Anno della fondazione: 1979

Soci fondatori: Alfredo Buttignon
Carmine Russo
Silvestro Zollo
Padre Frank Trzpek

Attuale presidente: Silvestro Zollo

Recapito: 13 Castres St, Glynde SA 5070

Gruppo servito: italiani provenienti da tutte le regioni d'Italia.

Scopo dell'Associazione: quello di dare ai parrocchiani e ad altri italiani la possibilità di onorare Cristo Re tramite una festa sia religiosa che ricreativa.

Data della celebrazione della festa: quella del calendario liturgico, la penultima domenica di novembre.

Luogo: presso la chiesa dell'Annunciazione, Hectorville. Le celebrazioni della Festa di Cristo Re iniziano con un triduo (presenti c. 100 devoti), che include ogni sera l'Esposizione, l'Adorazione e la Benedizione Eucaristica. La domenica alle 9.30 viene celebrata in italiano la Messa cantata seguita alle 11.00 dalla Messa in inglese per i giovani. Dalle 12.00 alle 15.00 in chiesa c'è l'Esposizione del Santissimo con adorazione fatta a turno dalle famiglie. Alle 13.30 ha inizio la processione Eucaristica a cui partecipano più di 900 persone, inclusi i rappresentanti delle associazioni religiose, gruppi giovanili, bambini, la banda musicale e i carabinieri che fungono da guardie d'onore al Santissimo. Alle 16.00 in chiesa viene fatta la Benedizione Eucaristica. Finite le celebrazioni religiose iniziano i festeggiamenti che

proseguono fino alle 22.00 e includono musica e balli, cena e estrazione della lotteria.

Origini della festa e dell'effigie: fu un sacerdote polacco, Padre Frank Trzpek, che durante un colloquio con alcuni parrocchiani italiani di Hectorville propose di celebrare una festa per la comunità italiana in onore di Cristo Re. L'idea fu accolta con entusiasmo da diversi parrocchiani che in seguito formarono, sotto la guida del sacerdote, un gruppo religioso avente lo scopo di organizzare ogni anno la festa. Lo stendardo che si usa per le celebrazioni è stato fatto da un parrocchiano australiano, il grafico pubblicitario Bill Morris, che per l'esecuzione del lavoro ha utilizzato, come traccia, l'effigie di Cristo Re stampata su una immaginetta sacra.

Comitato attuale: si riunisce ogni tre mesi in parrocchia. I membri sono:

Silvestro Zollo (presidente)
Peter De Palma (seg. & tesor.)
Vincenzo Bernardi
Francesco Crisci
Giulio Del Prete
Giuseppe De Vizio
Angelo Di Troia
Dora Di Troia
Ennio Dubbioso
Pasqualina Esposito
Giuseppe Iadarola
Nick Ianera
Antonietta Mignone
Biagio Mignone
Giovanni Mustaca
Fiore Antonio Pallotta
Antonietta Parisi
Raffaela Pepicelli
Carmine Piantedosi
Giulia Piantedosi
Emilio Porcaro
Teodoro Russo
Luca Scalzi
Giovanni Silvestri
Anna Maria Silvestrini
Ada Tudorovic
Olga Zollo

San Donato

Anno della fondazione: 1971

Soci fondatori: Salvatore D'Antonio
Donato Polvere
Carlo Rosella

Attuale presidente: Donato De Palma

Recapito: 26 Ashleigh Ave, Felixstow SA 5070

Gruppo servito: italiani provenienti da Benevento e soprattutto dal paese di Pago Veiano.

Scopo dell'Associazione: celebrare, tra i pagoveianesi ad Adelaide, la festa di San Donato, patrono e protettore di Pago Veiano.

Data della celebrazione della festa: la terza domenica di gennaio, e ogni tre anni la quarta domenica di gennaio. A Pago Veiano la festa viene celebrata in estate, il 7 agosto. Ad Adelaide, nei giorni precedenti la festa, un centinaio di devoti partecipa al triduo di preparazione.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton, scelta perché ritenuta chiesa nazionale italiana. La domenica, alle 10.00, la processione, che rimane dentro i confini della proprietà della chiesa, viene accompagnata dalla banda "Giuseppe Verdi" e da centinaia di devoti. Seguono poi la Messa e il pranzo all'aperto. Dalle 17.30 in poi canti, musica e gruppi folcloristici allietano la serata. La festa si conclude con l'estrazione della lotteria alle 21.30.

Origini della festa e del quadro: tra i pagoveianesi residenti ad Adelaide all'inizio si faceva una colletta per sostenere la festa al paese d'origine, ma poi si pensò che, per dare più soddisfazione ai devoti,

sarebbe stato meglio fare la festa anche qui in Australia, ma d'estate e non secondo il calendario liturgico, al 7 agosto. Nel 1976 fu deciso di sostituire il primo quadro raffigurante San Donato con un altro più bello che meglio ricordasse la statua che si trova a Pago Veiano. Al noto artista di Adelaide Franco Del Col fu commissionato così un quadro nuovo. Questo si trova ora nella chiesa di San Francesco d'Assisi.

Comitato attuale: si riunisce ogni due mesi in parrocchia o in casa privata. I membri sono:

Carlo Rosella (presidente onor.)
Donato De Palma (presidente)
Donato Polvere (vice presidente)
Peter De Palma (segretario)
Frank De Palma (vice segretario)
Alberto Rosella (tesoriere)
Alfonso Polvere (vice tesoriere)
Donato De Ieso (capo consigliere)

Consiglieri

Michele Caporaso
Michele Cardone
Giuseppe Casalbore
Giuseppe De Girolamo
Isidoro De Ieso
Nicola De Ieso
Donato De Palma
Donato De Palma
Rosario De Palma
Justin De Rosa
Pellegrino De Rosa
Alfredo Morganella
Michele Ottaviano
Damiano Rosella

Associazione S. Eufemia Vergine e Martire

Anno della fondazione: 1991

Soci fondatori: Vincenzo Condina
Giuseppe Condina
Nino Monterosso
Raffaele Surace
Rosario Surace

Attuale presidente: Vincenzo Condina

Recapito: P.O. Box 278, Brooklyn Park SA 5032

Gruppo servito: italiani provenienti dal paese di S. Eufemia d'Aspromonte (Reggio Calabria).

Scopo dell'Associazione: promuovere, organizzare e gestire la festa e altre attività religiose e culturali miranti a celebrare la Santa; incoràggiare e assistere i membri dell'Associazione a partecipare ad attività religiose, culturali, sociali e ricreative; aiutare i poveri e i bisognosi.

Data della celebrazione della festa: prima domenica di febbraio (a S. Eufemia d'Aspromonte, invece, la ricorrenza si celebra il 16 settembre). La festa è preceduta da un triduo di preparazione spirituale, presenti c. 150 devoti, e dalla Sagra delle salsicce e il Luminario ("Ballo du camillu" e tarantella).

Luogo: chiesa del Sacro Cuore, Port Road, Hindmarsh. La domenica, le celebrazioni religiose iniziano con la processione per le vie della parrocchia, al termine della quale viene celebrata la Messa solenne cantata. La parte ricreativa inizia nel pomeriggio con giochi e musica

e si conclude in serata con un concerto e con il tradizionale rientro in chiesa della statua di S. Eufemia in mezzo ai fuochi (presenti c. 2.000 persone).

Origini della festa e della statua: nel 1991 un gruppo di eufemiesi si riunì per studiare la possibilità di poter formare un comitato con lo scopo di festeggiare anche in Australia S. Eufemia, Patrona del loro paese. La comunità eufemiese rispose in modo positivo e nel febbraio del 1993, alla presenza del parroco di S. Eufemia e di 46 compaesani venuti appositamente dall'Italia, fu celebrata la prima festa. La statua della Santa, copia di quella che si trova a S. Eufemia d'Aspromonte, fu scolpita ad Adelaide nel 1991 da uno scultore polacco, Z. Richard Mazurczak. Durante l'anno la statua rimane esposta nella chiesa del Sacro Cuore.

Comitato attuale: il comitato esecutivo si riunisce una volta al mese nella parrocchia del Sacro Cuore. I membri sono:

Pino Carbone (vice presidente)
Giuseppe Condina
Vincenzo Condina (presidente)
Rosario Conte
Francesco Fedele (tesoriere)
Salvatore Luppino
Cosimo Montagnese
Nino Monterosso
Domenico Musolino (segretario)
Pasquale Ortuso
Stefano Pinneri
Vincenzo Pinneri
Angelo Saccà
Diego Surace
Raffaele Surace
Domenico Tripodi
Antonio Visconti
Vincenzo Visconti

Committee of St Gabriel Inc.

Anno della fondazione: 1984

Soci fondatori:

Padre Luca Spinosi
Gino Allevi
Italo Bafile
Antonio Centofanti
Antonio Del Monaco
Metello Febi
Giuseppe Giuliani
Giovanni Ionni
Angelo Lacanale
Serafino Maglieri
Antonio Maiale
Antonio Marino
Raffaele Nardi
Albino Ragnelli
Gabriele Tomassoni

Attuale presidente: Albino Ragnelli

Recapito: St Paul's Retreat, 15 Cross Road, Glen Osmond SA 5064

Gruppo servito: gli abruzzesi del Sud Australia.

Scopo dell'Associazione: promuovere il culto di S. Gabriele dell'Addolorata, patrono d'Abruzzo e compatrono della gioventù; organizzare e gestire le celebrazioni religiose e familiari in onore di S. Gabriele; curare la statua del Santo custodita nella chiesa dei Padri Passionisti a Glen Osmond.

Data della celebrazione della festa: Al santuario S. Gabriele ai piedi del Gran Sasso la festa viene celebrata l'ultima domenica di agosto. Ad Adelaide, invece, è stata scelta una domenica estiva, quella più vicina al 27 febbraio, ricorrenza della morte del Santo. La festa è preceduta da un triduo di preparazione (vi partecipano in media 250 devoti).

Luogo: St Paul's Retreat, Glen Osmond. La festa inizia con la messa in mattinata, seguita nel pomeriggio dalla processione, che si snoda attraverso il parco del monastero, e da una seconda messa all'aperto (presenti c. 3.000 devoti). In serata ha luogo un intrattenimento musicale e per tutta la giornata i fedeli possono degustare le varie specialità regionali.

Origini della festa e della statua: nel 1984 padre Luca Spinosi, sacerdote Passionista residente ad Adelaide, Metello Febi, Antonio Del Monaco e Antonio Maiale si riunirono con l'intento di organizzare la festa del santo patrono d'Abruzzo. Poco dopo fu formato un comitato che includeva altri abruzzesi. Si capì subito che la chiesa più adatta in cui festeggiare S. Gabriele Passionista era il monastero a Glen Osmond. Per avere la statua il comitato, dietro consiglio dei Passionisti del santuario S. Gabriele (prov. di Teramo), si rivolse a uno scultore di Bolzano, il quale completò l'opera in legno nello stesso anno e la inviò via aerea ad Adelaide. Nel vedere la statua di S. Gabriele tanta fu la commozione di padre Spinosi che, caricatala su un furgoncino, volle in compagnia di Antonio Marino fare un giro della città per mostrarla subito ai cittadini prima di portarla nel monastero.

Comitato attuale: si riunisce ogni mese a St Paul's Retreat (dove inoltre per onorare S. Gabriele i devoti l'ultimo venerdì di ogni mese ascoltano la Messa).

Giovanni Andreucci
Maria Bafile
Alfredo Carusi
Michelina Carusi
Fernando Cassiani
Alfonso Centofanti
Raffaele Centofanti
Giuseppe Circelli
Lucia Circelli
Italia Di Fabio
Vincenzo Di Fabio
Caterina Di Silvio
Palmerino Di Silvio
Giuseppe Giuliani
Maria Giuliani
Antonio Iacovino
Giovanni Ionni (tesoriere)
Maria Ionni
Padre Justin Ize
Carmela Lazzaro
Carmelo Lazzaro (vice pres.)
Albino Ragnelli (presidente)
Nicola Ruffilli
Antonietta Zanon (segretaria)
Lorenzo Zanon

San Giorgio Martire

Anno della fondazione: 1957

Soci fondatori:

Angelino Belperio
Concetto Belperio
Pietro Belperio
Antonio Ciccarello
Sigfrido Ciletti
Giorgio De Ionno
Salvatore De Ionno
Antonio De Lorenzo
Giorgio Gagliardi
Giuseppe Lagozzino
Pietro Lagozzino
Raffaele Leone
Giorgio Mercorella
Giovannangelo Vorrasi

Attuale presidente: Giovannangelo Vorrasi

Recapito: c/- 8 Dale Street, Campbelltown SA 5074

Gruppo servito: campani provenienti dal paese di San Giorgio La Molara in provincia di Benevento.

Scopo dell'Associazione: mantenere tra i Sangiorgesi di Adelaide la devozione a San Giorgio Martire, santo patrono e protettore del paese.

Data della celebrazione della festa: l'ultima domenica di aprile. A San Giorgio La Molara si celebra la festa il 23 aprile.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, scelta sin dall'inizio più di 40 anni fa perché nella zona abitava allora la maggior parte dei soci fondatori. I preparativi per la festa solenne iniziano con un triduo a cui partecipano più di 200 devoti. La domenica mattina alle 9.30 ha luogo la processione di moltissimi fedeli accompagnati dalla banda, dai rappresentanti delle Associazioni religiose e dai Carabinieri in alta uniforme. Al rientro della processione si celebra la Santa Messa cantata. Nel 1997, per solennizzare il quarantesimo anniversario della festa fu invitato

dall'Italia Don Michele Marinella, parroco di S. Marco dei Cavoti. Nel pomeriggio si possono gustare delle specialità culinarie regionali, e ci sono gare e spettacoli vari per i 1.500 partecipanti. Verso sera viene fatta l'estrazione della lotteria e vengono fatti scoppiare i fuochi artificiali.

Origini della festa e della statua: l'idea scaturì da Salvatore De Ionno che con l'aiuto della moglie Giuseppina e di alcuni paesani volle prendere l'iniziativa di tramandare qui in Australia la devozione e la festa in onore di S. Giorgio Martire. L'allora cappellano Padre Silvio Spighi, ora deceduto, accolse molto volentieri l'idea e si prodigò subito per ordinare presso uno Studio di Arte Sacra a Ortisei (Bolzano) la statua del Santo. L'imponente gruppo scultoreo arrivò ad Adelaide nell'ottobre del 1957 e fu esposto nella chiesa di San Francesco d'Assisi a Newton sotto la custodia dei padri Cappuccini.

Comitato attuale: si riunisce ogni mese in parrocchia o al Club San Giorgio. I membri sono:

Giovannangelo Vorrasi (presid.)
Salvatore Belperio (vice presid.)
Vittorio Caroscio (tesoriere)
Vince Meccariello (vice tesor.)
Lina Caporaso (segretaria)
Anthony Troncone (vice segret.)
Andrea Belperio
John Belperio
Giuseppe Caporaso
Mario Caretti
Antonio Ciccarello
John De Cicco
Carmine Emanuele
Michele Girolamo
Tony Manuele
Vic Manuele
Donato Mercorella
George Mercorella
Rosario Mercorella
Alberto Moffa
Donato Vella
George Vorrasi

S. Giuseppe
Parrocchia di Newton

Anno della fondazione: 1978

Soci fondatori: Giuseppe Leopardi
Giuseppe Pacillo
Antonio Centofanti (presidente)
Mario Centofanti (segretario)
Alfonso Centofanti (tesoriere)

Attuale presidente: Antonio Centofanti

Recapito: 13 Lauretta Street, Newton SA 5070

Gruppo servito: italiani provenienti da Sulmona (L'Aquila, Abruzzo).

Scopo dell'Associazione: unico scopo è quello religioso e spirituale.

Data della celebrazione della festa: per comodità e per attirare più fedeli, la festa viene sempre celebrata la domenica prima del 19 marzo, festa di San Giuseppe, e non, come in Italia, il giorno stesso. Alla festa partecipano circa 500 fedeli, 100 dei quali, in media, partecipano anche al triduo di preparazione.

Luogo: la festa viene celebrata nella chiesa di S. Francesco d'Assisi, a Newton, scelta perché la maggior parte dei devoti abitano in quella zona. La festa inizia con la Santa Messa delle 10.30 seguita dalla processione intorno alla chiesa a cui partecipano 300 persone, inclusi i rappresentanti dei comitati delle altre Associazioni religiose. Da alcuni anni per motivi organizzativi non vengono più inseriti nel programma i giochi e gli altri intrattenimenti che in passato facevano parte dei festeggiamenti della domenica.

Origini della festa e della statua: in principio un gruppo di paesani residenti ad Adelaide e provenienti dal Comune di Sulmona, Frazione Marane (c. 400 abitanti) decise di inviare un'offerta in Italia in occasione della festa di San Giuseppe, la più importante che si celebra ogni anno a Marane. Più tardi, però, e precisamente nel 1978, si pensò di celebrare la festa anche ad Adelaide. Per onorare il Santo il comitato si servì della piccola statua di San Giuseppe che già si trovava nella chiesa di Newton. Nel 1991, una nuova statua più grande, di legno, fu fatta arrivare da Sydney. Questa statua si trova attualmente nella chiesa di Newton, dove i devoti possono andare a pregare il Santo tutto l'anno.

Comitato attuale: si riunisce ogni due o tre mesi in parrocchia. I membri sono:

Antonio Centofanti (presidente)
Mario Centofanti (segretario)
Alfonso Centofanti (tesoriere)
Lorenzo Centofanti (vice presidente)
Gino Centofanti
Sergio Pacillo (vice tesoriere)

Comitato San Giuseppe (Salisbury)

Anno della fondazione: 1972

Soci fondatori:

G. Dominato
F. Costanzo
Paolo De Maria
S. De Maria
Padre F. Ferronato
Sig.ra Guidotto
G. Guidotto
A. Leonello
Francesco Noto
G. Noto
D. Papasergi
D. Reitano
G. Rossi
S. Scarfò
E. Serpo
Carmelo Siciliano
T. Siciliano
D. Tripodi
Luigi Varacalli
M. Varacalli

Attuale presidente: Salvatore Garreffa

Recapito: P.O. Box 411 Salisbury SA 5108

Gruppo servito: italiani provenienti dalla provincia di Reggio Calabria e in particolare dal paese di Molochio.

Scopo dell'Associazione: celebrare la festa di San Giuseppe protettore di Molochio (RC) e Patrono della Chiesa Universale; aiutare le famiglie bisognose.

Data della celebrazione della festa: la domenica più vicina al 19 marzo, festa di San Giuseppe. La festa è preceduta da un triduo di preparazione al quale partecipano circa 500 persone.

Luogo: chiesa di Sant'Agostino di Salisbury. Alle 10.30 viene celebrata la Santa Messa cantata dopo di che la statua di San Giuseppe viene portata in processione accompagnata oltre che da numerosi fedeli e dalle varie associazioni religiose, anche dalla banda

e dai carabinieri in alta uniforme. Dopo i discorsi di apertura le migliaia di persone che partecipano alla festa possono gustare le innumerevoli specialità regionali e divertirsi ascoltando musica e cantanti noti. La sera tutti sono invitati a "danzare sotto le stelle". La giornata si conclude con l'estrazione della lotteria e con lo spettacolo dei fuochi artificiali.

Origini della festa e della statua: alcuni dei membri fondatori avevano partecipato in gioventù alla festa a Molochio (paese di 3.000 abitanti), che ha come suo protettore San Giuseppe. Così da Carmelo Siciliano, molochiese, partì l'idea di fare una festa anche qui in Australia e specialmente a Salisbury dove si trovavano circa 35 famiglie provenienti da Molochio. Però il numero dei molochiesi non fu sufficiente per formare il comitato, così si fece un appello a chiunque volesse partecipare all'organizzazione della festa. Molti calabresi e anche alcuni connazionali da altre regioni si aggiunsero quindi al comitato a cui aderì anche Padre F. Ferronato. Si riuscì così a organizzare la prima festa nel 1972 e a comprare nelle Filippine la statua di San Giuseppe.

Comitato attuale: il comitato si riunisce ogni mese al Centro Italiano di Salisbury. I membri sono :

Nazareno Bigolin
Padre Aldo F. De Luca
Paolo De Maria
Antonio Desteno
Salvatore Fazzari
Vincenzo Foti
Giuseppe Furina (segretario)
Connie Garreffa
Giuseppe Garreffa
Salvatore Garreffa (presidente)
Giovanni Maiello
Antonio Malavindi
Giuseppe Marafioti (tesoriere)
Immacolata Marafioti
Francesco Noto
Giuseppe Parisi
Nicola Piccolo
Antonio Polimeni
Giuseppe Romeo (vice presid.)
Gino Santoro
Luigi Varacalli

Società di Sant'Ilarione

Anno della fondazione: 1955 (ottobre)

Soci fondatori: John Anthony Costa
Giuseppe Ciccarello
Ilario Fazzalari
Ilario Lamberto

Attuale presidente: Nick Fazzalari

Recapito: 410 Henley Beach Rd., Lockleys SA 5032

Gruppo servito: italiani provenienti da Caulonia (Reggio Calabria).

Scopo dell'Associazione: mantenere e promuovere le tradizioni religiose e culturali dei cauloniesi del Sud Australia attraverso la venerazione di Sant'Ilarione, Patrono di Caulonia; organizzare la festa; assistere gli ammalati e gli anziani della comunità.

Data della celebrazione della festa: il 21 ottobre oppure la domenica successiva. La festa è preceduta da una missione religiosa di sei giorni a cui partecipano in media 500 devoti.

Luogo: chiesa di Mater Christi, Airdrie Ave., Seaton. La festa inizia con una processione che si snoda per le strade della parrocchia. Dopo il rientro della statua in chiesa viene celebrata una Messa cantata. Il programma ricreativo che segue include un pranzo (durante il quale si possono gustare le specialità della regione), giochi per bambini, musica e intrattenimenti vari a cui assistono fino a 8.000 persone.

Origini della festa e della statua: alla prima festa, celebrata nel 1955 presso la chiesa di S. Giuseppe a Flinders Park, i devoti, per venerare il santo, si raccolsero attorno a una piccola statua di S. Ilarione, proprietà di Giuseppe Ciccarello. L'anno seguente, quando la festa fu trasferita alla chiesa di S. Francesco d'Assisi a Campbelltown, parrocchia dei Padri Cappuccini, cappellani della comunità italiana di allora, Padre Nicola Simonazzi fece arrivare da Bologna una statua nuova e più grande. Per un breve periodo nei primi Anni Sessanta, a Campbelltown i festeggiamenti includevano anche i fuochi d'artificio e il cavalluccio di fuoco preparati dal pirotecnico Domenico Roccisano. Nel 1977 la festa fu trasferita nella chiesa dei Padri Scalabriniani a Seaton, parrocchia più vicina ai sobborghi di Lockleys e Fulham Gardens, i quali erano noti allora per l'orticoltura e per la presenza di molti cauloniesi.

Comitato attuale: il comitato si riunisce ogni mese presso Villa Saint Hilarion, Fulham. I membri sono:

Ilario Albanese
Antonio Bombardieri
Franco Chitti
Maria Circosta
Vincenzo Circosta (vice presidente)
John Anthony Costa
John Anthony Felice Costa
Nicola Fameli (tesoriere)
Giuseppe Fantò
Nick Vincent Fazzalari (presidente)
Roy Anthony Fazzalari
Giuseppe Ienco
Domenico Pileggi
Lina Rinaldo
Rosemary Velardo (segretaria)

San Libero
Torrecuso Entertainment & Cultural Society Inc.

Anno della fondazione: 1974

Soci fondatori: Antonio Barile
Nicola Colangelo
Erasmo Cutillo
Salvatore Pedicini
Gennaro Pulcino

Attuale coordinatore della festa: Antonio Rillo

Recapito: 5 Lisa Court Fulham SA 5024

Gruppo servito: gli oriundi di Torrecuso (prov. di Benevento).

Scopo dell'Associazione: continuare nel Sud Australia la tradizione della venerazione di San Libero vescovo e martire, protettore di Torrecuso e dei torrecusani emigrati.

Data della celebrazione della festa: la domenica più vicina al 15 maggio (data in cui si festeggia San Libero a Torrecuso). Ad Adelaide un triduo di preparazione spirituale (presenti c. 100 devoti) precede la festa.

Luogo: chiesa di Christ the King, 452 Henley Beach Rd., Lockleys. La mattina della domenica viene celebrata una Messa solenne con canti religosi, seguita dalla processione in onore di San Libero a cui partecipano altre associazioni religiose (presenti c. 400 fedeli). Al rientro in chiesa della processione viene benedetta la statua del Santo. I festeggiamenti continuano poco dopo con un pranzo che comprende cibi regionali e barbecue. Nel pomeriggio ci sono giochi e attrazioni varie e uno spettacolo di musica leggera.

Origini della festa e della statua: nel 1974 alcuni devoti torrecusani si riunirono con lo scopo di organizzare la celebrazione della festa in onore del loro protettore San Libero (anche se già nel 1965 alla Queen of Angels, Thebarton, Antonio Barile aveva fatto celebrare una messa in onore del santo). Fu scelta la chiesa di Christ the King (Cristo Re) in quanto diversi torrecusani abitavano ancora nella zona di Lockleys nota nell'immediato dopoguerra per la coltivazione degli ortaggi. In seguito fu fatto arrivare un quadro dipinto a mano che la comunità custodiva in casa esponendolo solamente in occasione della festa. Nel 1992, come testimonianza del legame profondo che unisce tutti i torrecusani, il sindaco e i cittadini di Torrecuso vollero offrire in dono ai torrecusani di Adelaide una bella statua del loro Santo Patrono, opera eseguita dalla ditta Giuseppe Stuflesser di Ortisei (Bolzano). In un primo momento i frati di Lockleys rifiutarono di sistemare la statua nella chiesa di Christ the King in quanto avevano già avuto diverse richieste simili da altre associazioni religiose. Alla fine però la richiesta dei torrecusani fu accolta e oggi la statua del Santo si trova in questa chiesa.

Comitato attuale: si riunisce quattro o cinque volte l'anno presso l'ANFE (Associazione Nazionale Famiglie Emigrati). I membri sono:

Pasquale Cocchiaro (presidente)
Libero Iannella (segretario)
Giuseppe Formichella (tesoriere)

Coordinatori della festa:

Antonio Barile
Angelo Colangelo
Nicola Colangelo
Erasmo Cutillo
Giuseppe Cutillo
Nicola Formichella
Angelo Iannella
Salvatore Mazzone
Vito Melino
Salvatore Pedicini
Gennaro Pulcino
Antonio Rillo
Giuseppe Rillo
Carmine Russo
Antonio Sauchella
Vincenzo Zotti

Santa Lucia

Anno della fondazione: 1996

Soci fondatori:
Giuseppina Arace
Rosaria Compatti
Giovanna Dal Santo
Malverina D'Apollonia
Evelina Di Giacomi
Domenica Giglio
Lina Matarazzo
Anna Tonzano
Alberta Vagnoni

Attuale presidente: Giuseppina Arace

Recapito: 66 Second Ave., St Peters, SA 5069

Gruppo servito: italiani devoti a Santa Lucia provenienti da diverse parti d'Italia.

Scopo dell'Associazione: quello di riunirsi con fede e far conoscere la Santa ad una comunità sempre più vasta.

Data della celebrazione della festa: seconda domenica di dicembre, quella più vicina al 13 dicembre, festa di Santa Lucia. Precede la celebrazione un giorno di preparazione a cui partecipano un centinaio di persone.

Luogo: chiesa del Santissimo Nome (Holy Name), St Peters. Alla vigilia della festa le funzioni religiose includono l'Adorazione al SS. Sacramento, la Santa Messa e l'Unzione degli infermi. Fino al 1997, la domenica si portava il quadro della Santa davanti all'altare, dopo di che si celebrava la Santa Messa. A partire dal 1998, invece, con l'arrivo della statua di Santa Lucia, la Messa viene preceduta dalla processione, la quale percorre le strade attigue alla chiesa (le vie Stepney, Payneham e Nelson). Durante il pranzo si esibisce il coro diretto da Rosario Zito e viene raccontata e messa in

scena la vita di Santa Lucia. La festa si conclude con balli, musiche folcloristiche e lotteria.

Origini della festa e dell'effigie: l'idea della festa è nata in seguito alla morte, nel 1991, di Sofia, figlia di Giuseppina Arace, che dopo aver visto un'immagine di Santa Lucia a casa di un'amica, decise di onorare la santa con un quadro, il quale si trova attualmente nella chiesa del SS. Nome. Nel giugno del 1998 è stata benedetta la nuova statua della Santa modellata da un artista di Adelaide, lo scultore polacco Z. Richard Mazurczak. Questa statua è stata portata in processione per la prima volta durante la festa del 1998.

Comitato attuale: si riunisce ogni tre mesi in casa di uno dei membri, i quali non hanno cariche esecutive ma si consultano con il consiglio pastorale della parrocchia. Il comitato è composto da:

Giuseppina Arace
Rosaria Compatti
Giovanna Dal Santo
Malverina D'Apollonia
Carmelina D'Apruzzo
Enzo D'Apruzzo
Evelina Di Giacomi
Domenico Giglio
Lina Matarazzo
Anna Tonzano
Alberta Vagnoni

Associazione Maria SS. dell'Arco

Anno della fondazione: 1980

Soci fondatori: Alfonso Bocchino
Francesco Esposito
Vincenzo La Montagna
Luciano Melito

Attuale presidente: Tony Esposito Alaia

Recapito: 116 Stradbroke Road, Rostrevor SA 5073

Gruppo servito: i campani di Adelaide, specialmente quelli provenienti dalla provincia di Napoli.

Scopo dell'Associazione: mantenere la devozione a Maria SS. dell'Arco e incoraggiare i soci alla pratica della vita cristiana con l'impegno di aiutare i bisognosi.

Data della celebrazione della festa: la terza domenica di novembre. Anche in Italia la festa viene celebrata in primavera, al lunedì in Albis. Il santuario della Madonna dell'Arco (prov. di Napoli) è mèta ogni Pasqua di moltissimi pellegrini. Ad Adelaide la festa è preceduta da un triduo di preparazione e (il sabato) da una serata sociale.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi a Newton. La domenica alle 9.30 dal campo sportivo di Campbelltown parte la processione che attraverso Stradbroke Road arriva in chiesa alle 10.30 dove inizia la Messa Solenne cantata. Alla processione partecipano i "battenti" o "fuienti" vestiti di bianco e con una fascia azzurra e rossa che avvolge traversalmente il loro corpo. Alle 17.30 inizia la parte ricreativa che

include un programma musicale, giochi, trattenimenti vari e, al termine della serata, l'estrazione della lotteria.

Origini della festa e del quadro: fin da bambino Vincenzo La Montagna era stato devoto alla Madonna dell'Arco. Si rivolgeva spesso alla Vergine per ottenere la grazia per suo fratello, il quale purtroppo morì a soli 21 anni. Una volta ad Adelaide La Montagna, sempre saldo nella sua fede, come segno della sua devozione alla Madonna, ogni lunedì di Pasqua, per dieci anni, fece dire una Santa Messa in Suo onore. Poi, con l'aiuto del figlio Angelo, fece arrivare da Napoli un quadro della Vergine e, invitando una cinquantina di paesani a partecipare alla Messa, diede inizio, così, alla festa che si modella su quella che ha luogo ogni anno nel Santuario della Madonna dell'Arco nel napoletano (la denominazione "dell'Arco" probabilmente fu data in origine a un affresco della Madonna trovato nei pressi di un acquedotto romano).

Comitato attuale: si incontra mensilmente in parrocchia. I membri sono:

Antonio Esposito Alaia (presidente)
Pietro Toscano (vice presidente)
Frank Limone (tesoriere)
Gennaro La Montagna (vice tesoriere)
Antonio Caccia
Angelo La Montagna
Angelo Lo Sapio
Joe Luciano (segretario)
Antonio Monda
Giovanni Porsiello
Frank Spera

Comitato Madonna del Carmine

Anno della fondazione: 1957

Soci fondatori:
Giovanni Angelino
Giovanni Cocca
Charlie De Ieso
Immacolata De Ieso
Angela La Vista
Marco La Vista
Carmela Petroccia
Salvatore Petroccia
Giovanni Piteo

Attuale presidente: Marco La Vista

Recapito: 75 Graves Street, Newton SA 5074

Gruppo servito: i campani di Adelaide che provengono da San Marco dei Cavoti, in provincia di Benevento.

Scopo dell'Associazione: quello di dare ai sammarchesi l'occasione per continuare la devozione alla Madonna. Questa è la seconda festa annuale organizzata dai sammarchesi di Adelaide. La prima è quella di San Marco (q.v).

Data della celebrazione della festa: la domenica più vicina al 16 luglio, data in cui si celebra la festa in Italia. Ad Adelaide la festa è preceduta da un triduo al quale partecipano circa 60 persone.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton, scelta perché la maggior parte dei paesani abita nei dintorni. Circa 800 devoti si riuniscono per seguire la processione e per celebrare la Santa Messa in onore della Madonna del Carmine. La festa continua con un lauto

pranzo nella sala della parrocchia dove i commensali vengono intrattenuti da un'allegra orchestrina. La giornata si conclude con l'estrazione della lotteria alle 17.

Origini della festa e della statua: a molti paesani il ricordo e la nostalgia delle feste celebrate in onore della Madonna del Carmine al paese di origine suscitarono nel loro cuore il desiderio di portare queste tradizioni anche ad Adelaide. Così nel 1957 si formò il primo comitato e fu ordinata ad Ortisei (Bolzano) la statua della Madonna. La statua si trova nella chiesa di San Francesco a Newton.

Comitato attuale: si riunisce una volta l'anno in parrocchia. I membri sono:

Ermelinda Angelino
Giovanni Angelino (vice pres.)
Elvira Cocca
Giovanni Cocca
Donata Capobianco
Giorgio Capobianco
Concetta Caporaso
Michele Caporaso
Angela La Vista
Marco La Vista (presidente)
Luigi Morelli (tesoriere)
Maria Morelli (segretaria)
Carmela Petroccia
Carmela Rotolo
Santo Rotolo

Maria Santissima di Crochi

Anno della fondazione: 1980

Soci fondatori: Vincenzo Chiera
Natalina Gentile
Ilario Mazza
Domenico Piscioneri
Joe Piscioneri
Maria Smith

Attuale presidente: Giuseppe Piscioneri

Recapito: 12 Trim Crescent, Evanston Park SA 5116

Gruppo servito: italiani provenienti da Crochi, una piccola Frazione di Caulonia, in provincia di Reggio Calabria.

Scopo dell'Associazione: mantenere viva tra la comunità di Crochi in Sud Australia la devozione a Maria Santissima di Crochi.

Data della celebrazione della festa: la festa ha luogo la seconda domenica di settembre, preceduta da un triduo di preparazione spirituale che include una messa in onore dei defunti e la benedizione dei bambini. A Crochi la festa viene celebrata l'8 settembre.

Luogo: chiesa dell'Assunta, Penfield Road, Virginia. La festa inizia con la Messa parrocchiale alle 9.30, al termine della quale la statua di Maria SS., accompagnata da numerosi fedeli e dalla banda, viene portata in processione fino al palco che si trova di fronte alla chiesa, dove viene celebrata la Messa Solenne con panegirico in onore della Madonna. Segue poi il pranzo e, nel pomeriggio, musica e trattenimenti vari, presenti circa 2.000 devoti. La sera ha luogo un concerto seguito dallo spettacolo fantasmagorico dei fuochi artificiali.

Origini della festa e della statua: alcuni paesani provenienti dalla piccola Frazione di Crochi, dove si trova il Santuario dedicato alla Madonna, pensarono che per sentirsi ancora più a casa dovevano organizzare una festa religiosa in onore della loro Maria SS. di Crochi, e festeggiarLa proprio come La si festeggia in Italia, con le stesse tradizioni, usi e costumi. Fu scelta la parrocchia di Virginia sia perché la zona rassomiglia al paese di campagna di Crochi sia perché la parrocchia era disposta ad accettare la festa e i membri del comitato. Questi bussarono alle porte di paesani e conoscenti per raccogliere i fondi necessari. La statua proviene da Ortisei (Bolzano).

Comitato attuale: si riunisce mensilmente nella propria sede a Virginia. I membri sono:

Giuseppe Piscioneri (presidente)
Antonio Bombardieri (vice pres.)
Natalina Gentile (segretaria)
Maria Bovalina (tesoriera)
Francesco Di Fava (vice tesor.)
Alfredo Castafaro
John Chiera
Maria Chiera
Rocco Luca
Mimma Macheda
Teresa Piscioneri
Bernardino Tirri
Carmela Vallelonga
Teresa Vallelonga (Salisbury)
Teresa Vallelonga (Smithfield)

Consiglieri
Joe Bovalina
Maria Castafaro
Vincenzo Chiera
Giovanni Maiolo
Cosimo Manno
Robert Marotti
Italia Tirri
Alfredo Vallelonga

Madonna delle Grazie di Panduri

Anno della fondazione: 1994

Soci fondatori: Vincenzo Brizzi
Luigi Blefari
Domenico Minorchio
Rocco Trimboli
Domenico Zito

Attuale presidente: Bruno La Scala

Recapito: 19 Melaleuca Drive, Athelstone SA 5076

Gruppo servito: italiani provenienti da Careri, provincia di Reggio Calabria.

Scopo dell'Associazione: unire i careresi tramite la celebrazione della festa della Madonna del loro paese; incoraggiare i membri a organizzare manifestazioni religiose, sociali e culturali e a fare opere di beneficenza.

Data della celebrazione della festa: la seconda domenica di ottobre, la stessa data in cui si celebra la festa a Careri. I festeggiamenti sono preceduti da un triduo di preparazione spirituale a cui partecipano c. 300 devoti.

Luogo: chiesa della Madonna Regina della Pace, Portrush Rd., Payneham. La domenica alle 12.30 il quadro della Madonna, accompagnato dai devoti careresi e dai rappresentanti di altre associazioni religiose con i loro stendardi, viene portato in processione per le strade circostanti la chiesa. Alle 13 si celebra la Messa Solenne cantata, presenti c. 1.500 fedeli, dopo di che inizia la parte ricreativa: pranzo con barbecue, zeppole e altre specialità

regionali; giochi paesani come le "bombole" e il "piriglio"; musiche e balli. In serata si assiste a un concerto di musica leggera seguito dal ballo del "cavalluccio" (cavallo di cartapesta che sputa fuochi d'artificio).

Origini della festa e del quadro: in un primo momento i careresi di Adelaide avevano avuto l'idea di fondare un proprio club, ma nel 1994 fu deciso invece di formare un'associazione religiosa che onorasse la Madonna del loro paese, "la Madonna di Panduri", così nominata perché si narra che in tempi lontani, là dove sorgeva anticamente la città greca di Panduri, un contadino, mentre arava il campo vicino a Careri, trovò un quadro della Madonna da lungo tempo sepolto. Per avere una copia dell'effigie, il comitato di Adelaide nel 1993 si rivolse a due artisti sudaustraliani, Ken Vear, scultore in legno, e Denise Gilfillan, pittrice, i quali eseguirono un trittico raffigurante la Madonna e il Bambino Gesù con Sant'Anna e San Nicola. Nel 1994 si ebbe il permesso di collocare il trittico nella chiesa della Regina della Pace a Payneham.

Comitato attuale: si riunisce mensilmente, di solito in parrocchia. I membri sono:

Padre Alan Winter
Rocco Aloisi
Carmine Ielasi
Bruno La Scala (presidente)
Maria La Scala
Antonio Macrì
Domenico Minorchio
Maria Minorchio
Antonia Parisi
Antonio Trimboli
Rocco Trimboli
Rose Trimboli (segretaria)
Connie Zito (tesoriera)
Domenico Zito
Franca Zito
Gerry Zito
Rocco Zito
Rosa Zito (1)
Rosa Zito (2)
Vincenzo Zito (vice presid.)

Comitato Festa Madonna Immacolata Concezione

Anno della fondazione: 1975

Soci fondatori:

Giovanni Beltrame
Livia Bigolin
Gino Bonifazi
Brother Ian Breen
Ralph Cannella
Angela Caporelli
Sister Carmel Pilcher
Father Peter Dunn
Carmela Pivato
Basso Police
Luciana Savocchia
Nicola Scalzi
Don Schirripa
Vic Schirripa
Tony Staltari
Francesco Tripodi
Rosario Trimboli
Cosimo Varricchio

Attuale presidente: Vic Schirripa

Recapito: 4 Wilford Ave Underdale SA 5032

Gruppo servito: tutta la comunità italiana, e soprattutto i fedeli della parrocchia Regina degli Angeli, Thebarton SA.

Scopo dell'Associazione: tramite la venerazione della Madonna riunire sia gli italiani sia le altre comunità della parrocchia; aiutare la scuola parrocchiale (questa è ora chiusa).

Data della celebrazione della festa: la festa ha luogo la domenica più vicina all'8 dicembre, ed è preceduta da un triduo nei giorni di mercoledì, giovedì e venerdì (presenti circa 150 devoti).

Luogo: Regina degli Angeli, South Rd., Thebarton. Il triduo include l'Unzione degli ammalati che viene fatta sia nella chiesa che a domicilio. La domenica, alle 10.30 viene celebrata la Santa Messa in italiano e in inglese (presenti c. 300

persone) seguita dalla processione che partendo dalla chiesa parrocchiale passa per le vie Kintore, Dew, George e Pierson. Dopo il rientro della processione i fedeli possono pranzare e, il pomeriggio, partecipare a giochi e trattenimenti vari. Fino al 1995 si organizzava anche un ballo.

Origini della festa e della statua: il parroco Mons. Thomas Horgan con la collaborazione del cappellano Padre Peter Dunn, Suor Carmel Pilcher e il Fratello Marista Ian Breen diedero la prima spinta, invitando un gruppo di italiani a formare il primo comitato, il quale ebbe il compito di organizzare la festa e di radunare le varie comunità in parrocchia. La statua che si usava allora, cioè dal 1975 al 1979, era una piccola statua della Madonna che veniva presa in prestito dalla cattedrale di San Francesco Saverio. Qualche anno dopo però il comitato, con il consenso del parroco, in poche settimane raccolse i fondi necessari per l'acquisto di una statua che il parroco ordinò in Italia a Ortisei (Bolzano). Questa statua ora si trova nella chiesa di Thebarton e viene portata in processione il giorno della festa.

Comitato attuale: si riunisce ogni tre mesi in parrocchia con Suor Giovanna Sambusi e il tesoriere William (Bill) Glass, che sono sempre stati validi sostenitori della festa. I membri sono:

Livia Bigolin
Alberto D'Aloia
Grace Ferrabetta (segretaria)
Carmela Pivato
Antonio Romeo
Don Schirripa (tesoriere)
Vic Schirripa (presidente)
Frank Tripodi

Si ricordano altri membri che sono stati attivi negli anni 1975-1997:

Teresa Catanzariti
Salvatore Cutri
Rosa Lombardi
Carmelo Lustri
Francesco Terminelli
Frank Violi
Carmel White
Giuseppina Zandonà

Madonna dei Martiri Molfetta Club Inc. Port Adelaide

Anno della fondazione: 1957 (12 ottobre)

Soci fondatori:
Gaetano Bacolo (promotore)
Leonardo Altamura
Mauro Altamura fu Donato
Michele Bini
Felice Cappelluti
Domenico Farallo
Giovanni Petruzzella

Attuale presidente: Giuseppe Annese

Recapito: 44 Westlakes Boulevard, Albert Park SA 5014

Gruppo servito: molfettesi del Sud Australia e in particolare di Adelaide e Port Adelaide.

Scopo dell'Associazione: mantenere e promuovere le tradizioni e la cultura dei molfettesi nel Sud Australia attraverso la venerazione della Madonna dei Martiri, compatrona di Molfetta (Bari); promuovere tra i membri, e a nome loro, attività ricreative, culturali e assistenziali.

Data della celebrazione della festa: originariamente la prima domenica di ottobre ma attualmente a metà settembre, di solito la settimana successiva alla celebrazione della festa omonima a Port Pirie. La festa è preceduta da un triduo cui partecipano in media c. 70 devoti e da un ballo (c. 350 partecipanti).

Luogo: St Mary's Church, Dale Street, Port Adelaide, chiesa molto frequentata negli anni cinquanta dalla comunità molfettese di

Glanville, Port Adelaide e Ethelton. Alla festa e processione partecipano oggigiorno c. 2.500 persone. La processione inizia nella chiesa di St Mary e prosegue lungo Commercial Road fino al fiume del porto dove la statua della Madonna viene imbarcata su un motopeschereccio per il tradizionale giro nelle acque del porto. Allo sbarco della statua viene impartita la benedizione del mare e della flotta peschereccia.

Origini della festa e della statua: Gaetano Bacolo racconta che dopo aver partecipato, nel 1956, alla festa della Madonna dei Martiri a Port Pirie, dove non gli era stato permesso di portare la statua durante la processione, fece un sogno in cui la Madonna gli chiese di fondare un'altra festa in Suo onore a Port Adelaide. Con Mauro Altamura fu Donato visitò quindi tutte le case dei molfettesi di Port Adelaide e dintorni, invitandoli a partecipare a una riunione e a raccogliere dei fondi per fare una bella statua della Madonna. Il 12 ottobre 1957 fu costituito così il primo comitato e l'anno dopo fu ordinato alla Ditta Salvatore Bruno di Bari una statua in cartapesta, la quale giunse a Melbourne nell'agosto del 1958 sulla motonave *Roma*. Trasportata poi in treno, la statua arrivò ad Adelaide il 22 agosto e fu collocata nella chiesa di St Mary. Fu portata in processione durante la prima festa celebrata il 28 settembre 1958.

Comitato attuale: il comitato si riunisce due volte al mese circa presso la sede della Italian Catholic Association Madonna dei Martiri Molfetta Club Inc. ad Albert Park. I membri sono:

Giuseppe Annese (presidente)
Sergio Gadaleta (segretario)
Maria Turci (tesoriera)
Vince Nappi (vice presidente)
Rosa Paparella (vice segretaria)
Rena Paparella (vice tesoriera)
Frank Andriani
Maria Andriani
Anna De Gennaro
Isabella Minervini
Marta Minervini
Nick Minervini
Luigi Paparella
Mauro Petruzzella
Damiano Salvemini
Rosa Salvemini

Our Lady of Martyrs Port Pirie Italian Community Inc.

Anno della fondazione: Origini: gli Anni Venti

Soci (1937): Antonio De Gennaro
Giovanni Germinario
Rosinella Mezzina
Antonietta De Giglio
Maria Caputo
Pasqua Minervini
Rosinella Annese

Attuale presidente: Dino Gadaleta

Recapito: P.O. Box 1047, Port Pirie SA 5540

Gruppo servito: molfettesi del SA e in particolare di Port Pirie.

Scopo dell'Associazione: mantenere e promuovere le tradizioni culturali e religiose della comunità italiana di Port Pirie attraverso la venerazione della Madonna dei Martiri, compatrona di Molfetta (Bari); preparare e organizzare la festa nota come la "Benedizione della flotta"; promuovere amicizia e comprensione reciproca tra i membri e i cittadini tutti.

Data della celebrazione della festa: la seconda domenica di settembre (a Molfetta la processione ha luogo l'8 settembre). La festa è preceduta da un triduo cui partecipano in media circa 60 devoti e da un "ballo delle debuttanti" (c. 450 partecipanti).

Luogo: le chiese di S. Antonio e di S. Marco, Port Pirie. Alla festa e processione partecipano oggigiorno c. 600 persone. La festa inizia con una messa solenne nella chiesa di S. Antonio (oppure nella cattedrale di S. Marco) seguita da una processione che si dirige verso il molo

dove una barca accoglie la statua della Madonna. La barca risale il fiume per poi tornare alla banchina dove il vescovo di Port Pirie benedice le barche da pesca e il mare. La processione torna alla chiesa di S. Antonio per la Benedizione Eucaristica.

Origini della festa e della statua: già negli Anni Venti ogni 8 settembre i molfettesi di Port Pirie celebravano la Madonna dei Martiri con una messa e un ballo. La prima descrizione della festa si ha nel 1931 (*Port Pirie Recorder*, 9 sett. 1931, p. 241) quando nella chiesa di S. Marco fu celebrata una Messa cantata e quella sera fu organizzato un ballo al quale partecipò tutta la comunità italiana nonché le autorità locali e altri cittadini australiani. L'anno dopo un comitato formato da signore molfettesi raccolse delle offerte con lo scopo di far pervenire da Molfetta una statua della Madonna (*Il Legionario*, 3 dic. 1932, p. 17). La statua, opera del noto scultore molfettese Giulio Cozzoli, fu fatta spedire a Port Pirie nel 1932 da Antonio De Gennaro e fu collocata nella casa di quest'ultimo dove rimase fino al 1934 quando una disastrosa alluvione recò gravi danni a molte case della zona, inclusa quella della famiglia De Gennaro. Miracolosamente la statua non fu danneggiata e come segno della sua gratitudine De Gennaro donò la statua, ormai veneratissima, alla chiesa parrocchiale. Perciò, oggigiorno l'anno 1934 viene riconosciuto come data ufficiale della fondazione della festa. Nel 1947 un incendio distrusse la chiesa di S. Marco ma di nuovo la statua della Madonna, pur essendo di cartapesta, rimase intatta. Fu sistemata nella chiesa di S. Antonio fino al 1965 quando una nuova statua, fatta di legno e più grande, fu ordinata dall'Italia. La prima statua, restaurata, si trova ora nella chiesa di S. Raffaele a Parkside (Adelaide).

Comitato attuale: il comitato si riunisce una volta al mese nella sala parrocchiale di S. Antonio. I membri sono:

Mons. Don Victory
Dino Gadaleta (presidente)
Michele Corrieri (segretario)
Angelo Gaudio (tesoriere)
Frank Amato
Norm Bellifemini
Roy Bellifemini
Mauri Capurso
Nicola Capurso
Salvatore Caputo
Vic Caputo
Don De Giglio
Giovanni De Pinto
Nicola Gaudio
Gaetano Lo Russo
Joe Mezzini
Frank Mezzino
Roy Mezzino
Sebastian Mezzino
Domenico Palumbo
Domenico Pepe

Festa della Madonna di Monte Berico Ente Vicentini nel Mondo

Anno della fondazione: 1994

Soci fondatori:

Ennio Boldrin
Cecilia Curtoni
Bonaventura Dal Corobbo
Gianni Dall'Osto
Giancarlo Danese
Adolfo De Angelis
Franco Farina
Antionietta Filippi
Danilo Filippi
Dina Giraldi
Silvano Girardi
Maria Mendo
Gianfranco Mendo
Camillo Oberti
Giuseppe Oberti
Virgilio Zavagnin
Zaira Zavagnin

Attuale presidente: Camillo Oberti

Recapito: 6-8 Toogood Avenue, Beverley SA 5009

Gruppo servito: italiani provenienti dalla provincia di Vicenza.

Scopo dell'Associazione: conservare la tradizione della venerazione della Madonna di Monte Berico, principale Patrona della città di Vicenza.

Data della celebrazione della festa: la domenica più vicina alla ricorrenza, che è l'8 settembre. La festa non include né triduo né processione.

Luogo: la chiesa di Nostra Signora Regina della Pace, Payneham. La domenica mattina viene celebrata una Santa Messa e dopo la funzione ai 200-300 partecipanti viene offerto un rinfresco dall'Ente Vicentini nel Mondo.

Origini della festa e della statua: l'Ente Vicentini nel Mondo di Adelaide nella sua costituzione elenca, fra gli altri scopi, il mantenimento delle tradizioni dei paesi di origine, tra cui gli aspetti culturali e religiosi. Per soddisfare tale promessa, nel 1994 alcuni vicentini espressero il desiderio che, come a Vicenza dove sul Monte Berico sorge il Santuario, mèta ogni anno di tantissimi fedeli, la Madonna fosse onorata anche dai vicentini ad Adelaide. Così nella chiesa di Nostra Signora Regina della Pace è stata fatta costruire una cappella dedicata alla Madonna vicentina inaugurata e benedetta da S.E. Mons. P. Nonis, vescovo di Vicenza, il quale venne appositamente dall'Italia nel 1994 al nono anniversario dell'Ente. La statua, di ceramica, fu ordinata da una ditta di Nove (Vicenza). Collocata nella cappella della chiesa di Payneham, secondo i vicentini assomiglia perfettamente alla statua che si trova nel Santuario di Monte Berico.

Comitato attuale: si riunisce una volta al mese, ma l'organizzazione della festa viene discussa alle due o tre riunioni che precedono la festa in parrocchia o al Veneto Club. I membri sono:

Cecilia Curtoni
Bonaventura Dal Corobbo
Gianni Dall'Osto (vice presid.)
Giancarlo Danese (tesoriere)
Franco Farina (segretario)
Antonietta Filippi
Danilo Filippi
Camillo Oberti (presidente)
Gianfranco Mendo
Massimiliano Sandonà
Virginio Zavagnin

Santa Maria Goretti

Anno della fondazione: 1982

Soci fondatori:

Jim Di Gianni (presidente)
Maria Coppola (segretaria)
Giovanni Pierobon (vice presidente)
Maria Guastella
Toni Guida
Giuseppe Simionato
Padre Gavin Small

Attuale presidente: Giuseppe De Donatis

Recapito: 3 Letcher Road, Oaklands Park SA 5046

Gruppo servito: italiani provenienti da tutte le regioni e il gruppo multiculturale della Chiesa di Ascot Park.

Scopo dell'Associazione: ricordare la Santa e mantenere la tradizione che si aveva in Italia, però in un ambiente multiculturale dove alla festa partecipano tante etnie diverse.

Data della celebrazione della festa: si è preferito celebrare la festa in primavera, la seconda o terza domenica di ottobre, anziché il 6 luglio, giorno in cui si festeggia la santa in Italia. Alla festa partecipano in media 350 fedeli.

Luogo: chiesa di Santa Maria Goretti, 30 Wood Street, Ascot Park SA. La processione, che ha luogo alle 10.30 nel cortile della chiesa, è seguita da una Santa Messa celebrata e cantata in italiano. Verso le 12.30 viene offerto il pranzo e dal primo pomeriggio fino alle 20 vengono organizzati intrattenimenti vari, inclusi balli folcloristici.

Con la Benedizione del SS. Sacramento alle 17 termina la parte religiosa della festa.

Origini della festa e della statua: inizialmente il gruppo fu creato per celebrare una Santa Messa ogni mese nella Chiesa di Santa Maria Goretti. Nel 1982, dietro proposta di Padre Gavin Small, fu formato un comitato presieduto da Jim Di Gianni con il proposito di iniziare ad onorare ogni anno la santa a cui era stata dedicata la loro chiesa parrocchiale di Ascot Park. In principio per la festa si aveva solo il quadro, che si pensa già esistesse quando la chiesa è stata costruita (1950). La statua invece fu ordinata e acquistata dal Comitato della festa nel 1983 a Nettuno (Roma) dove si trova il Santuario di S. Maria Goretti della Comunità Passionista. A quel tempo il parroco della parrocchia di Ascot Park era Padre Robert Rice che appoggiò con entusiasmo l'idea di una statua e della continuazione della festa.

Comitato attuale: si riunisce in parrocchia una volta al mese nei tre quattro mesi precedenti la festa. I membri sono:

Giuseppe De Donatis (presidente)
Claudia Di Lernia (segretaria)
Elsa Campagna
Teresa Di Tizio
Toni Di Tizio
Maria Feleppa
Luigi Giurastante
Elena Lena
Irma Melta
Pasquale Ortuso
Natalina Plos

Maria SS. di Montevergine

Anno della fondazione: 1955

Soci fondatori: Orlando Saccone
Luigi Abete
Antonio Cantone
Giorgio Pancione

Attuale presidente: Domenico Zollo

Recapito: 10 Sunset Strip, Athelstone SA 5076

Gruppo servito: i campani delle province di Benevento e Avellino e altri membri della comunità italiana di Adelaide.

Scopo dell'Associazione: è quello di diffondere la devozione alla Madonna di Montevergine in tutta Australia e specialmente tra gli italiani del Sud Australia.

Data della celebrazione della festa: l'ultima domenica di settembre. Da lunedì a venerdì viene celebrata una Santa Messa con omelia in italiano e con una tematica particolare. Il sabato sera invece viene celebrata una Santa Messa pre-festiva in italiano e inglese, alla fine della quale il quadro della Madonna viene portato nella chiesa di Hectorville dove rimane esposto per essere venerato dai fedeli fino alle 9.30 del mattino della domenica. Il sabato che precede la festa ci sono i tornei di pallacanestro e di calcio per la coppa Montevergine.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton. La domenica mattina dalla chiesa di Hectorville, dopo la recita del Rosario guidata dal gruppo "Rosario vivente", la processione, alla quale partecipano

alcune migliaia di devoti, si avvia lungo la Montecute Road, Newton Road e Graves Street per arrivare puntualmente alle 10.30 alla chiesa di San Francesco d'Assisi dove viene celebrata dal vescovo di Adelaide una Messa Solenne cantata. Alla fine della Santa Messa viene servito un gustoso pranzo preparato dalle dame di Montevergine. Prima dei riti pomeridiani (Rosario, Benedizione Eucaristica e Messa in inglese) ci sono i tornei sportivi con la tradizionale consegna dei trofei. Verso sera si assiste numerosissimi a un concerto. La festa termina alle 22 con lo spettacolo dei fuochi d'artificio.

Origini della festa e del quadro: nel 1955 durante un incontro di campani e con la guida dei Padri Cappuccini di Newton si è iniziata questa festa che trae la sua origine dall'abitudine secolare dei campani di fare "l'andata" al Santuario di Montevergine (Avellino) per venerare la bruna Madonna del Partenio. Nel 1956 i soci fondatori fecero venire da Firenze un quadro a olio della Madonna, la quale però non piaceva perché poco somigliante all'immagine della "Mamma Schiavona" che si trova nel Santuario di Montevergine. Nel 1974 un quadro più autentico fu dipinto dall'artista italo-australiano Franco Del Col e questo si trova ora nella chiesa di S. Francesco d'Assisi a Newton. Fra i tanti fedeli che partecipano ogni anno alla festa (circa 7.000), molti sono quelli che arrivano appositamente da Melbourne. I legami con il Santuario di Montevergine vengono tenuti saldi grazie agli abati di Avellino che ogni tanto vengono in visita ad Adelaide.

Comitato attuale: il comitato si riunisce ogni tre mesi in parrocchia. I membri dell'esecutivo sono:

Comitato	*Dame di Montevergine*
Domenico Zollo (presidente)	Giuseppina Fantasia (coordinatrice)
Raffaele Ruggiero (vice presid.)	Sandra Pepicelli (vice coord.trice)
Giuseppina Fantasia (segretaria)	Margherita Catalano (segretaria)
Nicola Zollo (vice segretario)	Michelina Piantadosi (vice segret.)
Carmine Barone (tesoriere)	Alma Piantadosi (tesoriera)
Raffaele D'Onise (vice tesoriere)	
Altri 50 sono consiglieri.	*Altre 45 sono consigliere.*

Maria SS. di tutte le Grazie (Inc.) Associazione Sinopolese del S.A.

Anno della fondazione: 1993

Soci fondatori:

Rocco Alvaro
Diego Caruso
Antonio Ciccone
Marcantonio Clemente
Fortunato Condo
Giuseppe Leonello
Rocco Leonello
Francesco Panuccio
Grazia Panuccio
Paolo Panuccio
Domenicantonio Papalia
Saverio Puccini
Gius. Zampaglione Snr.

Attuale presidente: Luigi Ciccone

Recapito: 1613 Main North Road, Salisbury East SA 5109

Gruppo servito: italiani del Sud Australia provenienti dal paese di Sinopoli (Reggio Calabria).

Scopo dell'Associazione: onorare la Madonna, Protettrice di Sinopoli, e mantenere vive le usanze e le tradizioni del paese d'origine.

Data della celebrazione della festa: seconda domenica di settembre. L'8 settembre viene celebrata una Santa Messa seguita dalla fiaccolata in onore della Natività della Madonna. Un triduo precede la festa (presenti c. 200 persone). Il sabato mattina si celebra la Messa per gli anziani con l'Unzione dei malati. Alla festa della domenica partecipano c. 5.000 persone.

Luogo: chiesa di Mater Christi, Seaton, scelta appositamente in quanto molti sinopolesi risiedono nella zona. Nel cortile antistante la chiesa, la sera dell'8 settembre, terminata la fiaccolata, si assiste al

ballo "Du Camillu", cioè il ballo dell'asino che sbuffa fuochi d'artificio da tutte le parti. Intanto, delle girandole fissate su dei pali girano scoppiettando e spargendo fuochi. La serata si conclude con un rinfresco gratuito per tutti i presenti e con la partecipazione di musica di organetti e tamburelli. Alle ore 10 della domenica le funzioni iniziano con la processione seguita da una Messa Solenne cantata. Nel pomeriggio, dopo il pranzo, i trattenimenti includono spettacoli musicali, gare e l'estrazione della lotteria. Per finire la serata, come si faceva in Italia, ci sono i fuochi artificiali.

Origini della festa e del quadro: la decisione di formare un'associazione sinopolese risale all'ottobre del 1993. Alcuni anziani sinopolesi vollero istituire questa festa come ricordo di una tradizione che a Sinopoli si tramanda da secoli e che a loro mancava tanto e ricordavano con tanta nostalgia. Nel 1994 nella chiesa di Mater Christi fu benedetto il quadro della Madonna SS. di tutte le Grazie donato dal Comitato Feste Patronali di Sinopoli. Quell'anno il quadro fu trasportato presso la chiesa di Sant'Agostino di Salisbury dove si celebrò la prima festa. Riportato il quadro a Seaton, a partire dal 1995 la festa si celebra nella chiesa di Mater Christi.

Comitato attuale: si riunisce ogni mese in parrocchia. I membri sono:

Luigi Ciccone (presidente)
Saverio Puccini (vice presid.)
Andrea Leonello (tesoriere)
Rocco Panuccio (vice tesoriere)
Maria Panuccio (segretaria)
Giuseppe Alvaro (vice segret.)
Lorenzo Carbone
Giuseppe Caruso
Domenico Ciccone
Feroleto De Leo
Giuseppina Fontanelli
Rocco Fontanelli
Paolo Laurito
Francesco Panuccio
Grazia Panuccio
Luigi Panuccio
Giuseppe Passalacqua
Grazia Puccini
Rocco Rugari
Luigi Tripodi
Francesco Visconte
Rosa Vitalone

San Marco Festa Committee

Anno della fondazione: 1957

Soci fondatori:
Giovanni Angelino
Michele Caporaso
Pellegrino Carpinelli
Giovanni De Conno
Giuseppe De Conno
Charlie De Ieso
Immacolata De Ieso
Salvatore Petroccia
Santo Rotolo

Attuale presidente: Giovanni Angelino

Recapito: 75 Graves Street, Newton SA 5074

Gruppo servito: i campani provenienti dal paese di San Marco dei Cavoti (provincia di Benevento).

Scopo dell'Associazione: quello di promuovere, tra i paesani e gli altri fedeli in Sud Australia, la devozione a San Marco Evangelista, protettore e santo patrono dei sammarchesi.

Data della celebrazione della festa: in Italia si celebra la festa il 25 aprile, ad Adelaide la penultima domenica di aprile. Al triduo di preparazione partecipano circa 60 persone e viene letta la biografia del santo.

Luogo: chiesa di San Francesco, Newton. Alla fine della Messa delle 10.30 la statua di San Marco viene portata in processione intorno alla chiesa. Vi partecipano circa 800 persone prevalentemente anziane. La festa si limita alla parte liturgica e termina con il rientro in chiesa della processione.

Origini della festa e della statua: l'idea è nata da un gruppo di sammarchesi di Adelaide che ha voluto onorare il Patrono anche in terra d'emigrazione. La prima statua del Santo fu inviata dal paese di San Marco dei Cavoti, mentre la stata attuale, scolpita dalla ditta Ferdinando Perathoner, fu acquistata a Ortisei (Bolzano).

Comitato attuale: si riunisce ogni tre mesi in parrocchia. I membri sono:

Ermelinda Angelino
Giovanni Angelino (presidente)
Concetta Caporaso
Donata Capobianco
Giorgio Capobianco
Michele Caporaso (segretario)
Elvira Cocca
Giovanni Cocca (vice segretario)
Iolanda De Conno
Marco De Conno
Luigi Morelli (tesoriere)
Maria Morelli
Carmela Petroccia (vice tesor.)
Carmela Rotolo
Santo Rotolo (vice presidente)

St Nicholas Society Inc.

Anno della fondazione: 1971

Soci fondatori:
Antonio Corbo
Carmelo Corbo
Cosimo Corbo
Pasquale Corbo
Carmine De Cicco
Franco Fallace
Giuseppe Guerrera
Angelo Iadarola
Rolando Sale
Angelo Salomone
Nicola Salomone
Michele Silvestri

Attuale presidente: Pasquale Corbo

Recapito: 328 Montacute Road, Rostrevor SA 5073

Gruppo servito: italiani provenienti dalla provincia di Benevento e in particolare dal paese di Fragneto Monforte.

Scopo dell'Associazione: onorare San Nicola, protettore di Fragneto Monforte; organizzare altre funzioni sociali nel corso dell'anno; favorire rapporti sociali più stretti tra le persone di origine italiana e altri cittadini del Sud Australia.

Data della celebrazione della festa: la prima domenica di dicembre (in Italia si celebra la festa in paese il 6 dicembre). Al triduo che precede la festa partecipano c. 50 devoti.

Luogo: chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton. Alla Santa Messa segue la processione nei dintorni della chiesa, a cui partecipano c. 600

persone, inclusi i comitati delle varie feste religiose e la banda "Giuseppe Verdi". Nella sala parrocchiale si prepara la "Tavola San Nicola", e durante il pranzo ha luogo un programma musicale con varie attività folcloristiche. San Nicola (Babbo Natale) distribuisce doni sia ai bambini che agli anziani.

Origini della festa e del quadro: alcuni paesani di Fragneto Monforte (c. 1.000 abitanti), per onorare il Santo e ricordare le loro origini, hanno voluto dar inizio alla venerazione del Santo Patrono del loro paese. Il quadro di San Nicola è stato dipinto ad Adelaide da Franco Del Col su ispirazione di un'immaginetta pervenuta dall'Italia. È collocato nella chiesa di San Francesco d'Assisi, Newton. L'effigie che si venera a Fragneto Monforte è una statua di mezzo busto.

Comitato attuale: si riunisce prima e dopo la festa e mensilmente, in casa privata. I membri sono:

Antonio Cardone
Carmelo Corbo (vice presidente)
Cosimo Corbo (segretario)
Pasquale Corbo (presidente)
Giacomo D'Aloia
Antonio Iuliano
Antonio Piccirillo
Angelo Salomone (tesoriere)
Angelo Silvestri
Michele Silvestri

Amministrazione San Pellegrino Martire

Anno della fondazione: 1977

Soci fondatori:

Armando Matto (presid. onorario)
Enrico Grande (presidente)
Mario Villani (vice presidente)
Nicola Iasiello (segretario)
Francesco Bruno (vice segretario)
Roberto Forte (tesoriere)
Antonio Bosco (vice tesoriere)

Consiglieri:
Armando Bruno
Pellegrino Bruno
Bernardino D'Argento
Francesco Di Troia
Domenico Mastrogiacomo
Sabino Sabatino
Bernardino Tirri
Nicola Tropeano

Attuale presidente: Bernardino Tirri

Recapito: 137 William St., Norwood SA 5067

Gruppo servito: italiani originari di Altavilla Irpina (prov. Avellino).

Scopo dell'Associazione: portare avanti le tradizioni religiose degli altavillesi; unire la comunità altavillese nel Sud Australia e a questo scopo organizzare la Festa di S. Pellegrino Martire imitando il più possibile la festa omonima ad Altavilla.

Data della celebrazione della festa: per evitare la variabilità dell'inverno si decise di celebrare la festa non il 25 agosto (data dei festeggiamenti ad Altavilla) ma il terzo fine settimana di gennaio. Dopo un triduo di preparazione (presenti in media 150 devoti), la festa inizia il sabato a mezzogiorno e continua fino alla mezzanotte di domenica.

Luogo: chiesa di S. Ignazio, Norwood. Il sabato è dedicato a giochi per bambini, musica e canti e intrattenimenti vari. La mattina seguente dall'Altavilla Sports & Social Club si avviano i "battenti", un gruppo di devoti, per la maggior parte donne e bambini, i quali indossano un vestito bianco con a tracolla una fascia rossa. La tradizione vuole che camminino a piedi nudi con un ritmico saltellare e con la ferrea regola di non tenere mai lo stesso piede poggiato a terra (donde l'appellativo "battenti"). Sfilano per le strade di Norwood per poi raggiungere la chiesa di S. Ignazio salutati dallo scoppio dei mortaretti, dopo di che viene celebrata la Messa Solenne cantata. Nel pomeriggio lungo le strade circostanti ha luogo la processione con il quadro di S. Pellegrino, Patrono di Altavilla Irpina. Vi partecipano autorità religiose, politiche e civili e solitamente un gran numero di fedeli (c. 10.000). In serata il programma include un concerto e uno spettacolo di fuochi artificiali.

Origini della festa e del quadro: nel 1977 alcuni altavillesi si rivolsero ai sacerdoti gesuiti della parrocchia di S. Ignazio, tra cui anche padre Andrew Zerafa, per avere il permesso di celebrare il loro Santo in quella parrocchia, in quanto il 60% dei membri del neo-comitato frequentava la chiesa di S. Ignazio e diversi altavillesi abitavano in quella zona. In un primo momento il parroco non volle saperne (perché temeva "disordinate" manifestazioni "medievali" o addirittura "pagane"), ma poi cedette alle loro insistenze e la prima festa fu celebrata il 29 gennaio 1978, presenti c. 15.000 persone. Un quadro rassomigliante la statua del Santo custodita ad Altavilla fu dipinto nel 1977 dal pittore italo-australiano di Adelaide, Franco Del Col. Uno stendardo preparato a Napoli fu fatto arrivare da Altavilla.

Comitato attuale: si riunisce ogni mese. I membri sono:

Pellegrino Forte (pres. onorario)
Bernardino Tirri (presidente)
Teodoro Spiniello (segretario)
Walter Iasiello (tesoriere)
Carmine Sabatino (vice presid.)
Giuseppe Luciano (vice segret.)
Roberto Marotti (vice tesoriere)

Consiglieri:
Pellegrino Carbone
Antonio Caruso
Francesco Di Troia
Antonio Severino

San Pio X

Anno della fondazione: 1958 (novembre)

Soci fondatori:
Alfonso Beltrame
Battista Beltrame
Giuseppe Beltrame
Orazio Bonin
Maria Crespan
Giuseppe Daminato
Luigi Gazzola
Giuseppe Maschio

Attuale presidente: Mario Montin

Recapito: 1 Airdrie Avenue, Seaton SA 5023

Gruppo servito: i trevisani del Sud Australia e in particolare quelli provenienti dal Comune di Riese Pio X.

Scopo dell'Associazione: riunire i riesini, compresi quelli di Spineda, Poggiana e Vallà e altri veneti, per festeggiare il figlio di Riese, San Pio X, Patrono dei trevisani.

Data della celebrazione della festa: la fine di agosto (in Italia: il 21 agosto). La festa è preceduta da un triduo (presenti c. 200 devoti).

Luogo: chiesa di Mater Christi, Seaton. Viene celebrata una messa solenne cantata seguita da un pranzo al Veneto Club (c. 400 partecipanti).

Origini della festa e della statua: nel 1958 a un gruppo di trevisani presenti a un matrimonio insieme con altri appena venuti dall'Italia fu ricordato che in quel giorno a Riese si celebrava la festa di S. Pio X. Da

lì nacque l'impeto di festeggiare la ricorrenza anche ad Adelaide. Nel novembre dello stesso anno fu inviata in Australia con la *Toscana* una statua del santo. Era stata affidata per il trasporto a Bertilla Berno in Daminato, che viaggiava con la stessa nave. Dopo una messa celebrata a Flinders Park la statua fu portata in processione alla chiesa di S. Francesco d'Assisi a Campbelltown dove ogni novembre tra il 1958 e il 1963 si commemorò il santo. In seguito i trevisani, pur rimanendo devoti a Pio X, celebrarono pubblicamente il loro santo solo negli anni 1966-1969 e 1976-1978. Nel 1991 la festa fu ripristinata dal comitato dell'Associazione Trevisani nel Mondo. Nel 1967 Anita Berno in Zanardo comunicò alla parrocchia di Riese Pio X una guarigione che riteneva miracolosa: quando il suo bambino Roberto di 4 anni fu ricoverato d'urgenza all'ospedale per una ostiomelite, lei iniziò una novena e fece inghiottire al figlio una piccola reliquia di stoffa di S. Pio X. Tre mesi dopo con stupore di tutti il bambino fu completamente guarito.

Quando nel 1961 arrivarono ad Adelaide gli Scalabriniani, stabilendosi a Gleneagles (Seaton), i riesini desiderarono che la festa venisse trasferita in una località più vicina a dove risiedeva la comunità trevisana. Benché la statua di S. Pio X non fosse esposta allora nella chiesa di Campbelltown (Newton), non fu dato loro il permesso di trasferirla alla parrocchia scalabriniana. Fu così che il comitato del 1965 (composto di Egidio Antonini, Antonietta Baldin, Narciso Ballestrin, Carlo Boin, Leo Conci, Antonio Gazzola, Serafino Oliviero e Luigi Santin) decise di far arrivare dall'Italia un'altra statua. Grazie all'aiuto di Vittorio Pastro, questa arrivò nel 1966 e fu esposta nella chiesa di Mater Christi a Seaton. La prima statua è collocata tuttora nella chiesa di S. Francesco d'Assisi a Newton.

Comitato attuale: il comitato si riunisce prima e dopo la festa incontrandosi o al Veneto Club o in case private. I membri sono:

Renza Basso
Marisa Bresolin
Lino Camozzato
Sempliciano Caon
Guido Cavallin (segretario)
Giuseppe Daminato
Resi D'Arsiè
Gioffredi Fabbian
Anna Fassina
Aldo Loro
Giuseppe Martini
Mario Montin (presidente)
Mario Rodato (vice presid.)
Cesare Rulla (tesoriere)
Luciano Simionato

Santa Reparata
Comunità di Pesco Sannita

Anno della fondazione: 1971

Soci fondatori: Serafino Boffa
Antonio Boffa
Nicolino Boffa
Antonio Capozza
Fulvia Caruso
Nicola Corbo
Girolamo Gianquitto

Attuale presidente: Serafino Boffa (fondatore)

Recapito: 11 Hann Street, Glynde SA 5070

Gruppo servito: la comunità sudaustraliana di Pesco Sannita (prov. di Benevento), che consiste di sole 25 famiglie emigrate ad Adelaide nel dopoguerra.

Scopo dell'Associazione: venerare Santa Reparata, protettrice di Pesco Sannita; essere uniti in Australia per potersi meglio difendere dalla solitudine e dalla discriminazione; e continuare le proprie tradizioni, sia sociali che spirituali, che fanno parte della cultura della comunità di Pesco.

Data della celebrazione della festa: il fine settimana più vicino al 19 agosto, data della festa a Pesco Sannita. Il sabato sera c'è una funzione sociale e ricreativa, e la domenica si celebra la festa religiosa

con la Messa Solenne cantata dove si ricorda la Santa e le sue opere. Inoltre, una seconda celebrazione si ha in gennaio quando si organizza un picnic comunitario.

Luogo: si è scelta la chiesa di Regina della Pace di Payneham perché la maggior parte dei pescolani vive nelle vicinanze della parrocchia. Generalmente, ma non sempre, si inizia la festa con un triduo. Alla domenica non c'è la processione.

Origini della festa e del quadro: nel 1970 Serafino Boffa scrisse a sua madre Maria per avere un quadro di Santa Reparata. Sua madre consegnò il quadro a due loro amici che erano andati in Italia in vacanza e questi lo portarono in Australia. Il quadro rimase in casa Boffa per alcuni mesi e poi fu offerto a tutta la comunità pescolana di Adelaide e collocato nella vecchia chiesetta di Payneham. Successivamente fu trasferito nella nuova chiesa di Regina della Pace, alla cui costruzione il comitato di S. Reparata diede un consistente contributo organizzando un comitato italiano per la raccolta dei fondi. Il quadro raffigura in modo allusivo le spoglie mortali della Santa racchiuse nella teca che si venera a Pesco Sannita. Nel 1996 fu deciso di stampare un santino con una nuova preghiera e con l'immagine più luminosa della Santa, conforme a quella fresca della giovane ragazza ricordata dalla storia.

Comitato attuale: il comitato si riunisce in casa privata ogni tre mesi. I membri sono:

Costantino Boffa
Marilyn Boffa
Mario Boffa
Serafino Boffa
Vito Boffa
Antonio Capozza
Pino Capozza
Fulvia Caruso
Vittoria Caruso
Nicola Corbo
Vincenzo D'Aloia
Girolamo Gianquitto

San Rocco Committee

Anno della fondazione: 1957

Soci fondatori: Pietro D'Onofrio
Pasquale Baldino
Nicola Caruso
Domenico Cirocco
Raffaele Fragnito
Antonio Girolamo
Luciano Pacella
Angelo Spagnoletti
Giuseppe Spagnoletti

Attuale presidente: Pietro D'Onofrio

Recapito: P.O. Box 342, Virginia SA 5120

Gruppo servito: campani provenienti da Molinara (provincia di Benevento).

Scopo dell'Associazione: attraverso le solennità annuali diffondere in seno alla comunità la devozione a San Rocco Patrono di Molinara e protettore di tutti gli emigrati.

Data della celebrazione della festa: seconda domenica di gennaio, scelta per via della stagione e non per il calendario. A Molinara, invece, la festa si celebra il 16 agosto. Precede la festa un triduo di preparazione e al sabato sera un trattenimento musicale (presenti c. 250 persone).

Luogo: la domenica mattina la processione parte dalla chiesa di San Marco in Reid Avenue, Magill. La statua di San Rocco viene scortata dai carabinieri in alta uniforme e, accompagnata da numerosi fedeli al

suono della banda Giuseppe Verdi, percorre la St. Bernard's Road e la Newton Road. Alle 10.30 la statua arriva alla chiesa di San Francesco d'Assisi a Newton dove si celebra una Messa Solenne. Nel pomeriggio, dopo il pranzo, c'è una seconda Messa seguita da una breve processione con la benedizione dei campi e delle case, cui partecipano fino a 2.500 persone. Durante la giornata si possono assaggiare dei piatti tradizionali e assistere a trattenimenti vari. La sera hanno luogo un programma musicale e l'estrazione della lotteria.

Origini della festa e della statua: per ricordare quello che avveniva a Molinara e desiderando perpetuare la devozione al Santo, il 16 agosto 1955 un gruppo di molinaresi di Adelaide chiese ai Padri Cappuccini di celebrare una Messa nella nuova chiesa di San Francesco d'Assisi a Newton. Due anni dopo, i devoti di San Rocco fecero arrivare la statua da Ortisei (Bolzano), opera lignea di Vincenzo Moroder. La collocarono nella chiesa di Newton, conosciuta allora come la Chiesa Nazionale Italiana.

Comitato attuale: il comitato si riunisce ogni tre mesi in parrocchia o al Molinara Club. I membri sono:

Pietro D'Onofrio (presidente)
Domenico Cirocco (vice presid.)
Nascenzio Baldino (segretario)
Giuseppe Callisto (vice segret.)
Donato Callisto (tesoriere)
Rocco Gentilcore (vice tesoriere)
Angelo Addabbo
Antonio Baldino
Rocco Baldino
Nicola Boffa
Angelo Caruso
Cosimo Caruso
Angelo Cirocco
Donato Cirocco
Donato Cirocco
Donato Cirocco
Germano Cirocco
Pellegrino Cirocco
Raffaele Cirocco
Germano Cirocco
Carmelo Gentilcore
Rocco Gentilcore
Donato Girolamo
Cosimo Greco
Donato Greco
Giuseppe Greco
Carmelo Simile

St Theodore Association of SA Inc.
Associazione di San Teodoro SA

Anno della fondazione: 1973

Soci fondatori: Cosimo Aloi (1)
Cosimo Aloi (2)
Teodoro Aloi
Angelo Carrera
Vincenzo Franze

Attuale presidente: Nazzareno Franze

Recapito: P.O. Box 93, Fulham Gardens SA 5024

Gruppo servito: italiani provenienti da Santo Tòdaro, frazione di Nardodipace, provincia di Vibo Valentia.

Scopo dell'Associazione: mantenere le tradizioni che si avevano in Italia; onorare e festeggiare San Teodoro Martire, Santo Patrono del paese.

Data della celebrazione della festa: la seconda domenica di novembre. Un triduo di preparazione precede la festa (presenti c. 150 devoti). In Italia si celebra la festa di San Teodoro al 9 novembre.

Luogo: chiesa di Mater Christi, Seaton, scelta perché diversi calabresi abitano nei dintorni e perché il parroco italiano fu disposto a collocare la statua in quella chiesa. La festa della domenica inizia alle ore 10.00 con la processione che percorre un tratto di Grange Road. La statua del Santo, portata a spalla dai giovani, viene seguita in processione dalla banda Giuseppe Verdi, dai rappresentanti di diverse associazioni

religiose e da numerosi fedeli. Alle 10.30 ha inizio la Messa Solenne cantata che include la Benedizione dei bambini. La parte ricreativa inizia con il pranzo durante il quale si possono assaggiare varie specialità regionali come le zeppole e i *mastazzoli*. Nel pomeriggio, alla presenza di c. 2.000 persone, iniziano le musiche, i giochi e i divertimenti. Dopo la Messa delle 18.00 si ha un altro spettacolo di musica e varietà che termina con lo scoppio dei fuochi artificiali.

Origini della festa e della statua: ad alcuni calabresi nativi di Santo Tòdaro, ricordando con nostalgia le feste che si facevano al paese, venne la voglia di organizzare qualcosa di simile anche ad Adelaide. I fondatori fecero fare la statua in Italia (a Ortisei, scultore Flavio Pancheri), dopo aver raccolto, tra i compaesani, sufficiente denaro per ordinarla. Dopo grande attesa la statua di San Teodoro giunse in aereo nel luglio del 1976, e la prima festa fu celebrata il 9 novembre di quell'anno. Per la processione la statua fu trasportata su un camion e non come avviene a Santo Tòdaro dove il Santo viene portato fuori dalla chiesa e messo all'asta, dando così il privilegio a chi paga di più di portarlo sulle spalle. Nella chiesa di Mater Christi la statua di San Teodoro aspetta ancora di avere la propria nicchia, celeste come quella in Italia.

Comitato attuale: si riunisce ogni mese in parrocchia. I membri sono:

Nazzareno Franze (presidente)
Vic Aloi (vice presidente)
Cosimo Aloi (tesoriere)
Mario Tassone (segretario)
Cosimo Aloi (1)
Cosimo Aloi (2)
Angelo Carrera
Anna Maria Carrera
Bruno Cavallaro
Frank Coluccio
Eddie Dichiera
Vincenzo Dichiera
Cosimo Franze
Teodoro Franze
Vincenzo Franze
Antonia Galimitakis
Angelo Ierace
Cosimo Loielo

Capitolo 6

La festa nel Sud Australia: analisi dei dati

Cronologia

La Madonna dei Martiri di Port Pirie fu la prima festa italiana celebrata nel Sud Australia. A Port Pirie, cittadina costiera nel Golfo di Spencer a 227 km da Adelaide, già nel tardo Ottocento si era stabilito il primo nucleo di una comunità di pescatori molfettesi.[1] Nel 1934 una disastrosa alluvione colpì la cittadina senza però danneggiare l'abitazione di Antonio De Gennaro che da due anni teneva la statua della Madonna in casa sua. La statua, ritenuta ormai miracolosa, fu trasferita trionfalmente nella chiesa di San Marco dove fu venerata dai molfettesi soprattutto in occasione della festa di settembre. Comunque già prima del 1934 i pescatori molfettesi di Port Pirie erano abituati a festeggiare la loro protettrice e compatrona l'8 settembre di ogni anno. Secondo un giornale dell'epoca, nel 1931 almeno 250 italiani partecipavano alla celebrazione "annuale" che includeva una Messa con predica in italiano e un ballo nella sala parrocchiale di Port Pirie alla presenza del sindaco e del console d'Italia ad Adelaide.[2]

---

[1]Per informazioni più dettagliate sull'insediamento degli italiani a Port Pirie si veda Desmond O'Connor, *No need to be afraid. Italian settlers in South Australia between 1839 and the second world war*, Kent Town SA, Wakefield Press, 1996, pp. 68-79.

[2]"The gaily decorated Parish Hall last night was the scene of the ball held annually by the local Italian community to celebrate the feast of the Madonna dei Martiri. Included among those present were the Italian Consul for SA (Signor G. Amerio) and the mayor of Port Pirie (Mr M.M. Middleton) [...]. Approximately 250 members of the local Italian community yesterday attended morning service at the Pirie Catholic Church, where Father Hayes delivered a brief address in the Italian language" (*The Port Pirie Recorder*, 9 sett., 1931, p. 241).

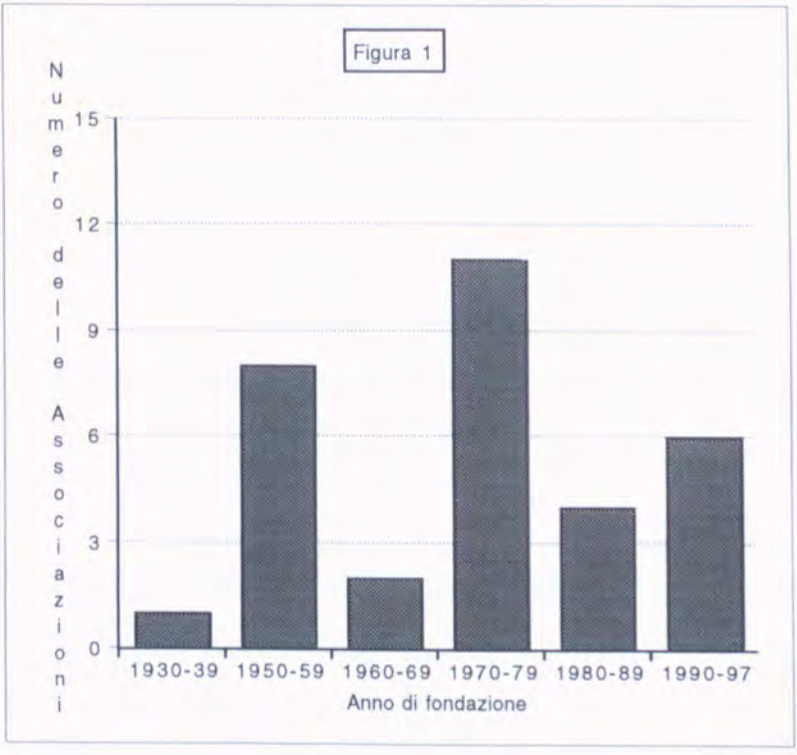
L'ultima festa in ordine di tempo, tra quelle esaminate, è invece la festa di Santa Lucia, che fu fondata ad Adelaide nel 1996 in seguito ad una disgrazia familiare. La Fig. 1 illustra la distribuzione quantitativa e cronologica delle 32 feste tra il 1930 e il 1997. Solo una festa risale al periodo prebellico ed è appunto la festa che ha luogo a Port Pirie. Le otto feste fondate negli Anni '50 nascono tutte nella seconda parte del decennio, la maggior parte (6) tra il 1957 e il 1958 e fanno pensare che qualche gruppo sentì quasi subito, appena arrivato, il bisogno di dare inizio a una propria festa, anche perché esisteva un numero sufficiente di compaesani o devoti per realizzarla.

Tra il 1954 e il 1971 la presenza italiana nel Sud Australia passa da 11.833 a 32.428 unità (Fig. 2). Va notato che negli Anni '60 vengono fondate solo due feste: in questo decennio il bisogno più urgente è stato quello di sistemarsi, di lavorare e di ambientarsi in un paese che accoglieva gli italiani per le loro braccia e non per le loro tradizioni e i loro costumi. La politica attuata dal governo federale del tempo continuava a essere la piena e rapida assimilazione degli immigrati, soprannominati "nuovi australiani", termine appositamente scelto per far capire che i nuovi arrivati sarebbero stati assorbiti dagli australiani di origine britannica. Molti anglo-australiani erano contrari agli immigrati italiani, soprattutto meridionali, che parlavano un'altra lingua, che per le loro abitudini alimentari erano "oleosi" e "puzzavano di aglio", che, indifferenti ai precetti religiosi, in chiesa

---

Nel 1932 il segretario del Fascio di Port Pirie, Francesco Camporeale, riferì che "le manifestazioni che ogni anno la colonia italiana di Port Pirie svolge in occasione della ricorrenza della festa della Madonna dei Martiri sono state quest'anno più imponenti di quelle degli anni scorsi [...] Veniamo informati che un comitato formato da alcune signore italiane sta organizzando una colletta per adornare la chiesa cattolica di St Mark di una statua della Madonna dei Martiri che verrebbe espressamente fatta venire da Molfetta" (Australian Archives SA, AP501/2, Camporeale, Relazione del 12 sett., 1932 inviata a *Il Legionario*, Roma, e pubblicata il 3 dic. 1932, p. 17). Sembra certo quindi che i molfettesi festeggiassero la loro Madonna già negli Anni Venti. Per un resoconto dell'ingresso della statua nella chiesa di St. Mark nel 1934 e della cerimonia di dedicazione si vedano *Port Pirie Recorder*, 10 sett. 1934, p. 231 e *Adelaide Advertiser*, 17 sett. 1934, p. 13. Per altre informazioni sulla storia della festa si vedano: Leonardo M. Di Pinto, *La Madonna dei Martiri in Australia*, Molfetta, Mezzina, 1996, pp. 32-34, 49-59; Dino Gadaleta & Michael Peter Corrieri, *History of Devotion. Our Lady of Martyrs*, Port Pirie, Our Lady of Martyrs-Port Pirie Italian Community, 1993, pp. 23-33; Michael Peter Corrieri, *Italians of Port Pirie. A social history*, Port Pirie, Our Lady of Martyrs-Port Pirie Italian Community, 1992, pp. 59-66.

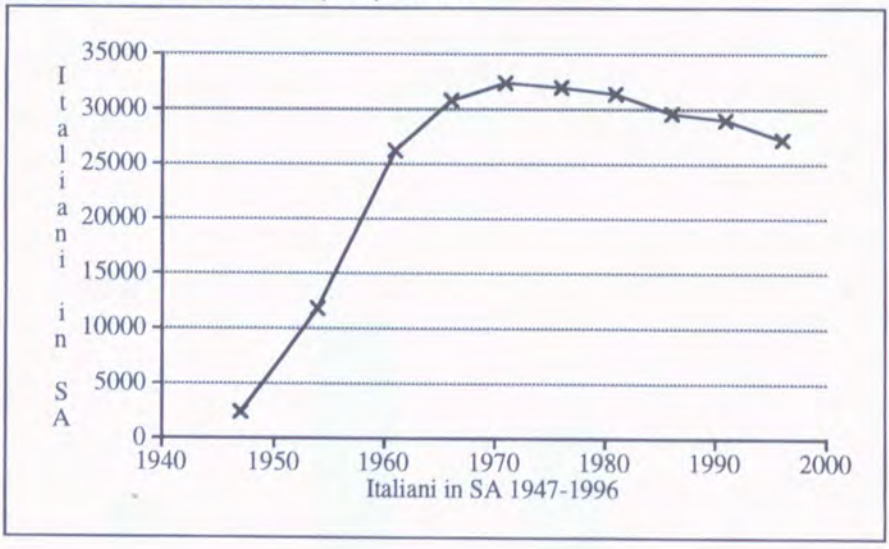
capitavano al massimo due o tre volte all'anno. Dal canto loro, gli italiani appena arrivati, preoccupati di guadagnarsi il pane e spinti ad assumere comportamenti australiani, capivano che non era il momento più idoneo per manifestare pubblicamente la propria diversità.



Nei decenni successivi (1970-1997), invece, vennero fondate nel Sud Australia due terzi (21) di tutte le feste religiose italiane. Il più grande boom avvenne negli anni '70 (11 feste) (Fig. 1), non per caso il decennio che vide al potere il partito laburista riformatore di Gough Whitlam (1972-1975) preceduto, a livello statale, da quello sudaustraliano capeggiato da Don Dunstan, italofilo, italofono (aveva studiato l'italiano a Perugia) e grande sostenitore del multiculturalismo. Dunstan non solo ammirava gli italiani ma li frequentava, li incoraggiava a mantenere la loro lingua e a condividere con gli altri le loro tradizioni, e li assisteva quando avevano bisogno di aiuto. Si apriva un capitolo nuovo per gli italiani di Adelaide che cominciarono a

sentirsi stimati e parte integrante della comunità sudaustraliana. Di conseguenza, per la prima volta potevano, volendo, manifestare la

Fig. 2: *Immigrati italiani in Sud Australia nel periodo 1947-1996.*
Fonte: *Censimenti quinquennali.*



loro molteplice diversità, senza complessi di inferiorità e senza sentirsi emarginati. Questi furono gli anni in cui Dunstan dichiarò di essere "onorato di essere amico degli italiani" e affermò che il Sud Australia doveva "imparare dall'Europa e dall'Italia".[3] Egli raramente rifiutò l'invito a partecipare a una manifestazione o celebrazione italiana: per citare alcuni esempi fra i tanti, pose la prima pietra del Veneto Club (1973), strinse i contatti con la Camera di Commercio Italiana,[4] e inaugurò il Festival Italiano (1976) iniziando in italiano il suo discorso con le parole "Cari amici italiani".[5] In questo periodo, dietro il suo esempio, per la prima volta i deputati parlamentari cominciarono ad accettare regolarmente l'invito a partecipare alle feste organizzate dagli italiani.

---

[3]*La Fiamma*, 25 maggio 1970, p. 18, e 15 giugno 1970, p. 18.
[4]*Ibid.*, 14 ottobre 1974, p. 21.
[5]Alessandro Gardini, "Reclaiming the Town", in Desmond O'Connor & Antonio Comin (a cura di), *The First Conference on the Impact of Italians in South Australia. Proceedings*, Adelaide, Italian Congress Inc. and Italian Discipline, The Flinders University of South Australia, 1993, p. 147.

A partire dall'inizio degli Anni '70 gli emigrati italiani provenienti dalla stessa regione o dalla medesima provincia trovavano che la propria festa (oppure il proprio club, il quale però richiedeva maggiori risorse finanziarie) offrisse un'occasione favorevole per incontrarsi, per esprimere la propria identità, e per rinsaldare i legami familiari. La festa creata all'interno del gruppo diventava allo stesso tempo un mezzo molto spontaneo e profondamente sentito per recuperare la vita associativa e religiosa vissuta in Italia prima dell'espatrio nonché lo strumento per mantenere vivi i rapporti con il proprio paese.

Né è venuto meno col passare del tempo il desiderio di celebrare le proprie origini. Negli anni novanta (1990-1997), cessato da trent'anni il flusso immigratorio, ad Adelaide sono state fondate finora altre sei feste (Fig. 1), quasi tutte legate a piccole comunità (originarie di Careri, S. Eufemia d'Aspromonte, Veroli, Sinopoli), composte ciascuna da poche centinaia di espatriati. Trovandosi ormai in condizioni economiche più agiate, i membri di queste comunità hanno voluto anch'essi dare alla collettività italiana locale e alla società australiana un'immagine più visibile di sé, del proprio santo e del proprio paese d'origine.

La distribuzione regionale e provinciale delle feste

Più della metà (18) delle 32 feste religiose è stata fondata per servire, in primo luogo, gruppi provenienti dalla Campania o dalla Calabria (Tab. 1). È una proporzione che rispecchia, grosso modo, la distribuzione regionale del flusso migratorio verso il Sud Australia nel secondo dopoguerra. Un terzo delle feste è campano, con la provincia di Benevento che fa la parte del leone (8), seguita da Avellino (2) e la provincia di Napoli (1). Tra le feste calabresi, sei su sette servono gruppi provenienti dalla provincia di Reggio. Non sorprende, tra le feste meridionali, l'assenza di una rappresentanza lucana, sarda o siciliana: nel SA sono comunità poco numerose, anche se da tempo esiste un "Sicilia Social Club" che unisce i siciliani di Adelaide. Per i gruppi di origine settentrionale e centrale il discorso di celebrazioni religiose popolari registra un'espressività ridotta. Per il gruppo cospicuo di veneti (trevisani e vicentini), le due ricorrenze annuali rivelano una sensibilità religiosa marcatamente diversa, in quanto l'aspetto esteriore della festa è ridotta ai minimi termini. I laziali e i marchi-

giani, oltre a un numero esiguo di presenze, riversano su una sola festa annuale il loro fervore religioso.

Tabella 1: *Distribuzione regionale delle feste*

Campania	11
Calabria	7
Puglia	3
Abruzzo	2
Veneto	2
Marche	1
Lazio	1
Più regioni	5

Poche sono le feste dichiaratamente "regionali", nel senso che il santo è venerato come patrono dell'intera regione. Solo la festa di San Gabriele è ritenuta "abruzzese" in quanto intende servire tutti i devoti provenienti dall'Abruzzo. Le due feste campane, quella della Madonna di Montevergine e della Madonna dell'Arco, anche se in Italia sono limitate geograficamente all'interno di una regione, nel Sud Australia possono considerarsi "regionali" per la massiccia affluenza, alle due feste, dei devoti campani oriundi di tutte e cinque le province.

La maggior parte delle feste è nata per riunire o i devoti provenienti da una sola provincia oppure, più comunemente, da un solo paese.[6] Si mira cioè a trasferire in Sud Australia la festa celebrata in paese dall'emigrato prima dell'espatrio. La presenza della festa ad Adelaide è quindi determinata non dalla grandezza del paese d'origine o dall'importanza che la festa ha in Italia, bensì, in molti casi, semplicemente dal fatto che il gruppo emigrato da un determinato paese e insediatosi ad Adelaide ha sentito il bisogno di festeggiare il santo del proprio paese e ha trovato i mezzi per farlo. Gli emigrati provenienti dal paesino di Fragnete Monforte (c. 1.000 abitanti, provincia di Benevento), per esempio, celebrano ogni anno ad Adelaide, presenti c. 600 devoti, la festa di San Nicola, il santo patrono

[6]Così pure nell'Australia Occidentale dove molte feste celebrano il santo patrono del paese. Per un breve studio delle feste religiose in questo Stato si veda Richard Bosworth & Margot Melia, "The Italian *feste* of Western Australia and the Myth of the Universal Church", in R. Bosworth & M. Melia, *Aspects of Ethnicity. Studies in Western Australian History*, XII, University of Western Australia, Department of History, 1991, pp. 71-84.

del paese. Può capitare che un solo paese celebri due feste ben distinte, oppure che un unico santo venga festeggiato simultaneamente e separatamente da due gruppi diversi: gli oriundi di San Marco dei Cavoti (3.000 abitanti, provincia di Benevento) ad Adelaide celebrano San Marco in aprile e la Madonna del Carmine in giugno, sempre nella stessa parrocchia; San Giuseppe viene festeggiato in marzo sia dagli abruzzesi provenienti da Sulmona (AQ) sia dai calabresi di Molochio (3.000 abitanti, provincia di Reggio), sempre ad Adelaide, ma in parrocchie diverse; e sin dagli Anni Cinquanta i molfettesi celebrano la festa della Madonna dei Martiri non solo a Port Pirie ma anche a Port Adelaide, attenti però a non far coincidere i festeggiamenti la stessa domenica di settembre.

Tale campanilismo può manifestarsi nella celebrazione non solo del santo del paese ma addirittura del santo venerato in una piccola frazione da cui è partito un gruppo di emigrati. Così in Sud Australia gli oriundi di Marane (frazione di 350 abitanti, nel comune di Sulmona) celebrano la festa di San Giuseppe, quelli di Santo Tòdaro (250 abitanti, comune di Nardodipace) la festa di San Teodoro, quelli di San Nicola (600 abitanti) e di altre frazioni vicino al santuario a qualche chilometro da Caulonia la festa della Madonna di Crochi.

In genere la provenienza dei devoti fa sorgere e determinare la festa in Sud Australia. Solo cinque feste (Tab. 1) si possono chiamare interregionali. Di queste cinque la festa di Sant'Antonio da Padova è un caso a sé: può ritenersi festa "nazionale" in quanto il Santo di Padova è venerato in tutta Italia, ma può considerarsi anche regionale per il fatto che è gestita, sin dalla sua fondazione nel 1972, da un comitato quasi esclusivamente di origine campana.

Il carattere regionale oppure, in senso più stretto, provinciale della maggior parte delle feste sudaustraliane è confermato dal fatto che tra le 32 feste non ce n'è una che onori i santi patroni d'Italia, San Francesco d'Assisi e Santa Caterina da Siena. È chiaro che le comunità italiane che si sono stabilite in Sud Australia non percepiscono la festa religiosa né come occasione per celebrare la loro italianità e amor patrio né come espressione corale della loro religiosità nazionale e cattolica. Nel voler venerare il santo del proprio paese o paesino sottolineano le tante realtà locali che da sempre, nonostante i 140 anni di unità politica, fanno dell'Italia un caleidoscopio di storie, linguaggi, usi, costumi e tradizioni. La celebrazione in Sud Australia della festa

religiosa è la realizzazione e la manifestazione di un duplice viaggio: quello sincronico, che ha trasportato e ha trapiantato in un paese anglo-celtico una realtà sociale, culturale e religiosa particolare, e quello diacronico, il viaggio nel passato e nella memoria storica e collettiva che ogni devoto intraprende, celebrando la festa del proprio paese.

La festa: come nasce

Delle 32 associazioni religiose, 11 hanno legami con un club della stessa regione oppure della stessa provincia operante in Sud Australia. Di queste 11, cinque sono nate come conseguenza della fondazione del club, cioè i membri del club avevano sentito il bisogno di formare una sezione che si occupasse, oltreché del profano, anche del sacro. Le altre sei associazioni, al contrario, hanno preceduto il club ricreativo alla cui formazione hanno peraltro contribuito, spinte dal desiderio di dare ai compaesani la possibilità di incontrarsi e di svagarsi non solo nel periodo della festa ma anche durante l'anno e in un ambiente accogliente.

Nella maggioranza dei casi la proposta di celebrare una determinata festa parte dal gruppo di emigrati che ne sente il bisogno, anziché dal clero diocesano oppure da un sacerdote della parrocchia. Nella storia del cattolicesimo anglo-celtico del Sud Australia l'impulso di celebrare una festa religiosa è venuto sempre dall'alto, da direttive ecclesiastiche, mentre la festa italiana è stata sempre, e rimane, celebrazione e culto del popolo, e nasce, ed è mantenuta in vita, dagli stessi devoti. Basta pensare, per restare sempre nel Sud Australia, che fu il clero anglo-celtico a gestire la processione in onore di San Patrizio, santo patrono d'Irlanda, che ebbe luogo ogni anno tra il 1870 e il 1935, e quella in onore della Vergine iniziata dall'arcivescovo di Adelaide nel 1949. E fu lo stesso arcivescovo Beovich che fece scolpire una statua della Vergine durante un suo soggiorno in Portogallo nel 1950.[7] Giunta ad Adelaide, la statua della Madonna fu portata di chiesa in chiesa come in un pellegrinaggio che coinvolgeva tutti i fedeli della diocesi. Nel 1951, durante il congresso mariano, una lunghissima processione si snodò per le strade del centro cittadino. Vi partecipa-

[7]Margaret M. Press, *Colour and Shadow. South Australian Catholics 1906-1962*, Adelaide, Archdiocese of Adelaide, 1991, pp. 118, 215-218.

rono vescovi e sacerdoti nonché migliaia di cattolici con in testa un gruppo nazionale irlandese e un altro di "nuovi australiani".[8] Tra le processioni eucaristiche la più nota e la più grande (fino a 18.000 partecipanti) fu quella organizzata a partire dal 1902, durata fino agli anni cinquanta, dai Padri Passionisti presso il loro monastero a Glen Osmond.[9] Al contrario, la festa italiana arriva in Sud Australia "straniera", cioè portata dai devoti, senza il sostegno della chiesa ufficiale e senza una sede in cui sistemarla.

Almeno due feste italiane videro la luce in Sud Australia solo dopo un periodo di gestazione nella casa di un emigrato, dove, sulle prime, l'effigie del santo o della Madonna veniva venerata in forma privata oppure in presenza di pochi amici e familiari. Ci riferiamo specificamente alla festa dei Santi Cosma e Damiano celebrata in casa di una devota, prima davanti a un quadro e successivamente davanti a una teca contenente le due statue inviate dall'Italia; e a una statuetta di Sant'Ilarione venerata nella casa di un cauloniese prima che nascesse

---

[8]La partecipazione alla processione di altri gruppi etnici collocati in un posto secondario dietro i nazionalisti irlandesi mirava esplicitamente a sottolineare l'universalità della Chiesa, e della tradizione mariana all'interno della chiesa universale, ma implicitamente metteva in risalto il tentativo da parte del clero di Adelaide di assimilare e di assorbire i gruppi stranieri. Si veda a proposito Katharine Massam, *Sacred Threads. Catholic Spirituality in Australia 1922-1962*, Sydney, University of NSW Press, 1996, pp. 20-22.

Sul cattolicesimo di pretta marca irlandese e sul "problema" della presenza, nel secondo dopoguerra, di emigrati italiani, si vedano: Adriano Pittarello, "Understanding Italian Religiousness", in Gaetano Rando & Michael Arrighi (a cura di), *Italians in Australia. Historical and Social Perspectives*, University of Wollongong NSW, Department of Modern Languages, 1993, pp. 178-196; Frank W. Lewins, "The Italian Problem in Australia: Forty Year Later" e Michael Kelly "Problems Associated with a Parish comprised of Australians of Italian and Irish Descent", *The Australian Catholic Record*, LVI, No. 1, Jan. 1979, pp. 3-10 e 30-39. Il "problema" sarebbe che o gli italiani partecipano poco alla vita della parrocchia o non frequentano più la chiesa. L'atteggiamento di Kelly è, tutto sommato, poco diverso da quello anglo-centrico dei decenni precedenti: gli italiani dovrebbero adattarsi, rinunciare a certe tradizioni e abitudini e avvicinarsi alle "molte ricchezze del modo di vivere degli australiani". "The Italian must realise he is in a new country and that sometimes certain devotional practices are no longer viable on the community level" (p. 37).

[9]David Hilliard, "Popular Religion in Australia in the 1950s: A Study of Adelaide and Brisbane", *The Journal of Religious History*, 15, No. 2, Dec. 1988, p. 225. Si veda anche David Hilliard & Arnold D. Hunt, "Religion", in Eric Richards (a cura di), *The Flinders History of South Australia. Social History*, Netley SA, Wakefield Press, 1986, p. 221.

la festa omonima. Inoltre, anche se si celebrava la festa della Madonna dei Martiri già prima del 1934, la statua entrò in chiesa solo in quell'anno, dopo essere rimasta due anni in casa di un molfettese di Port Pirie, dove venne venerata privatamente. Questo desiderio spontaneo di venerare in forma privata il santo patrono, fra le pareti domestiche, lontani dalle autorità ecclesiastiche, non è diverso da quanto succedeva a New York nel tardo Ottocento.[10]

A parte alcune feste, la maggior parte è nata da una proposta avanzata all'interno della comunità. Questa, riunendosi, ha deciso di rendere omaggio al protettore o alla protettrice del proprio paese e di manifestare così, in terra straniera, i valori spirituali e culturali insiti nella storia secolare che ogni membro ha portato con sé. Per poter realizzare la festa e restare fedeli alle proprie tradizioni paesane, occorre fare due passi importanti: da un lato, è necessario far modellare o far pervenire l'effigie del santo protettore, rassomigliante il più possibile a quella venerata in paese, dall'altro, bisogna trovare una chiesa in cui celebrare la festa e un parroco disposto a sistemare l'effigie, statua o quadro che sia, in una nicchia o in un angolo della chiesa dove può essere vista e venerata tutto l'anno.

Non tutti i parroci si sono mostrati favorevoli ad accogliere l'effigie e quindi la festa. In qualche caso il comitato organizzatore si è sentito dire che il sacerdote non condivideva le celebrazioni italiane perché aliene dal modo di pregare e di festeggiare dei parrocchiani e perché la parrocchia non doveva essere divisa in ripartizioni etniche. Si pretendeva invece che la comunità italiana facesse lo sforzo per integrarsi nella vita parrocchiale. In non pochi casi il parroco è stato persuaso a cedere quando ha appreso che un contributo annuale di una certa consistenza sarebbe stato versato a favore della parrocchia se avesse accettato di sistemare la statua in qualche angolo della chiesa.

La soluzione più facile è stata certamente quella di rivolgersi a una parrocchia in cui risiedeva un sacerdote italiano o italofono. Questi non solo capiva l'importanza delle ricorrenze religiose regionali e paesane ma coglieva l'occasione per riunire un'altra piccola comunità dispersa che aveva bisogno di essere sostenuta nella fede. Delle 32

[10]La festa della Madonna del Carmine a East Harlem iniziò nel 1882, prima nel cortile e poi al primo piano di una casa privata dove fu costruito un altarino. Per ulteriori dettagli si veda Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p. 52.

feste che stiamo esaminando almeno tre quarti vengono infatti celebrate in parrocchie dove c'era una volta, o c'è attualmente, un sacerdote italiano o italofono. La chiesa che ha accolto più feste (11) è quella di San Francesco d'Assisi a Newton, denominata sin dalla sua costruzione nel 1953 la chiesa "italiana" o "nazionale", sia perché la parrocchia è stata affidata ai Padri Cappuccini, sia perché si trova nel bel mezzo della più grossa comunità di Adelaide, quella a nord-est della città.[11] Tra la altre chiese che ospitano più di una festa vanno menzionate Mater Christi a Seaton (4 feste), Madonna Regina della Pace a Payneham (4), SS. Nome a St Peters (2), Sacro Cuore a Hindmarsh (2). Solo una chiesa ospita la festa in una parrocchia frequentata da pochissimi italiani: si tratta del monastero dei Passionisti di St Paul's Glen Osmond, i cui sacerdoti acconsentirono di accogliere la festa di San Gabriele perché il santo abruzzese era Passionista. In più, tra i primi promotori della festa c'era un sacerdote italiano, Luca Spinosi, allora membro della congregazione di Glen Osmond.

La chiesa di San Francesco d'Assisi di Newton è la chiesa più frequentata dagli italiani di Adelaide e racchiude in sé la storia religiosa della comunità italiana dei quartieri di Campbelltown, Hectorville e Payneham, dove oggigiorno gli italiani della prima generazione, per la più parte di origine campana, costituiscono addirittura il 12% degli abitanti. All'interno della chiesa, dove in tante nicchie sono collocati altrettanti santi, in questi ultimi 45 anni si sono giurati fedeltà migliaia di sposi italiani e al fonte battesimale hanno ricevuto la vita cristiana migliaia di bambini italo-australiani. Sia per il fatto che la chiesa di San Francesco d'Assisi diventò quasi subito il centro religioso della comunità italiana sia per l'impegno e l'appoggio dei Padri Cappuccini di allora, negli Anni Cinquanta (tra il 1955 e il 1958) furono iniziate ben sette feste (le uniche ad Adelaide allora, se si esclude quella della Madonna dei Martiri di Port Adelaide, nata nel 1957): la Madonna di Montevergine, Sant'Ilarione, San Rocco, San Giorgio, la Madonna del Carmine, San Marco e la festa di San Pio X.[12] Con l'arrivo dei Padri Scalabriniani nel Sud Australia nel 1961, per la cura spirituale degli italiani il vescovo di Adelaide divise la

[11] Per una breve sintesi dei primi dieci anni di vita della chiesa di San Francesco d'Assisi a Newton si veda "La comunità italiana di Adelaide", *La Fiamma. Supplemento*, ottobre 1963, p. 35.

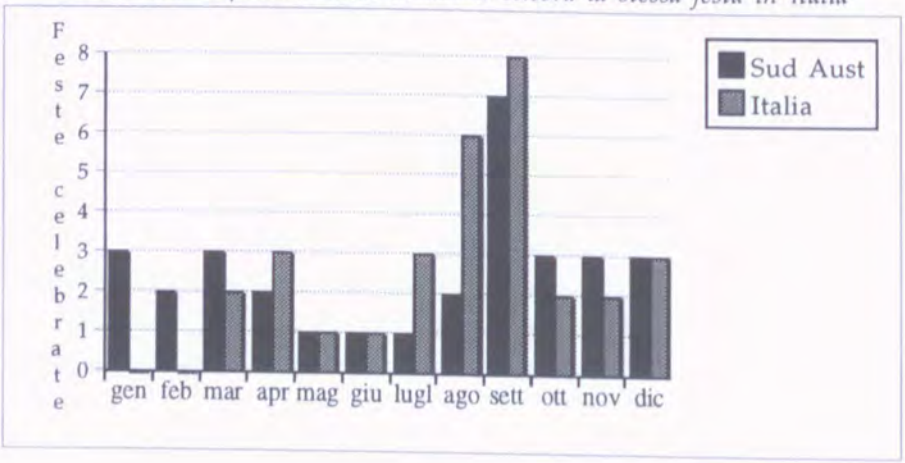
[12] *Ibid.*, p. 37.

diocesi in due zone, quella a nord-est della città affidata ai Cappuccini e quella ad ovest affidata agli Scalabriniani, molti dei quali veneti, i quali si stabilirono nella parrocchia di Mater Christi a Seaton, zona che includeva Lockleys e Fulham Gardens e una consistente comunità italiana, composta per la maggior parte da veneti e calabresi. Questa ripartizione di Adelaide in due parrocchie "italiane" fu da qualcuno percepita come una divisione in zone "regionali", tanto è vero che più tardi i comitati promotori di due delle feste soprannominate - Sant'Ilarione e San Pio X - decisero di trasferire la loro festa a Seaton, non senza qualche difficoltà.

La festa: caratteristiche

La maggior parte delle feste viene celebrata la domenica più vicina alla data in cui si festeggia il santo in Italia. Ma siccome le feste celebrate durante l'estate in Italia cadono d'inverno in Australia (quindi nella stagione meno idonea a celebrazioni e processioni all'aperto), qualcuna è stata spostata a gennaio e febbraio, i mesi più caldi in Australia (Fig. 3). Per motivi prettamente climatici, quindi, si è preferito ignorare la data liturgica e quella tradizionale del paese, garantendo così la buona riuscita della sagra e una grande affluenza di devoti.

Fig. 3: *Calendario delle feste: mese in cui la festa viene celebrata in Sud Australia rispetto al mese in cui si celebra la stessa festa in Italia*



Si possono delineare delle caratteristiche che sono comuni a quasi tutte le 32 feste. Il programma tipico consiste di: un triduo o, meno spesso, una novena che ha luogo durante la settimana precedente la festa; una Messa, di solito cantata, la domenica mattina, seguita o preceduta dalla processione che si svolge o intorno alla chiesa o nelle strade vicine; pranzo all'aperto con bancarelle dove si vendono bibite e cibi vari, inclusi dolci regionali (quello più cospicuo è la zeppola di origine meridionale); nel pomeriggio musica e giochi regionali e paesani; durante la serata un concerto che mira ad attirare i giovani oltreché gli anziani; una lotteria e, per ultimo, se le risorse finanziarie lo permettono, uno spettacolo di fuochi artificiali.[13] Prima della festa i membri del comitato si rivolgono ai compaesani per chiedere un'offerta e per distribuire il programma che di solito consiste di un opuscolo contenente una sintesi degli avvenimenti e diverse pagine di annunci pubblicitari. Qualche gruppo fa stampare anche un santino che viene distribuito prima o durante la festa. Di solito c'è una bancarella dove si vendono medagliette, ricordini e opuscoli vari.

I dati raccolti che illustrano il numero dei partecipanti alle varie feste sono solo delle stime, in quanto i membri dei comitati, rispondendo a questa domanda, hanno gonfiato le cifre, come era, del resto, da aspettarsi. È chiaro comunque che i tridui sono poco frequentati (le stime vanno da 50 a 500 con la cifra media tra i 100 e i 200 devoti) e vi assistono quasi esclusivamente i fedeli anziani. Sono anche soprattutto gli anziani che partecipano alla Messa e alla processione, mentre i giovani partecipano più numerosi alla parte ricreativa (i festeggiamenti del pomeriggio e della sera).[14] Le presenze alla festa della domenica variano notevolmente da festa a festa, spaziando tra le 300

[13]La parte ricreativa, per cui si mobilitano forze di volontariato ingenti, costituisce il fulcro insostituibile, intorno al quale si sviluppano e si costruiscono le capacità finanziarie del gruppo, atte a sostenere non soltanto gli oneri finanziari che vengono incorsi nell'allestimento della festa all'aperto, ma anche i progetti che nel corso del tempo un comitato decide di intraprendere.

[14]Praticamente le feste religiose popolari ai giovani non dicono niente. Partecipano come consumatori, non come promotori. Nello sforzo di coinvolgere l'elemento giovanile, vari comitati, pur di accondiscendere alle loro aspettative, hanno introdotto nel programma sociale numeri congeniali ai loro gusti. I giovani partecipano alla festa con una mentalità da civiltà dei consumi, essenzialmente per l'aspetto ludico che la festa stessa offre. Nel clima consumistico che tutto avvolge anche gli organizzatori delle feste cedono alla tendenza, gareggiando nella rivalità paesana del salto in alto delle spese.

e le 10.000, quest'ultima cifra indicata come il numero medio dei partecipanti a tre feste. A 10 feste partecipano più di 2.000 persone e a 17 feste meno di 1.000. La festa assume maggiore rilievo qualora ci siano presenti persone importanti, coloro che gli italo-americani chiamavano "i prominenti":[15] parlamentari federali e statali, sindaci, uomini d'affari, avvocati, l'arcivescovo della diocesi e il prete del paese fatto venire appositamente dall'Italia, alle volte insieme con il sindaco e altri paesani.[16] Sono di solito pochissimi i parrocchiani anglo-celtici che partecipano alla festa che si svolge nella propria parrocchia, ulteriore prova questa che la venerazione del santo è da loro ritenuta soprattutto un'espressione di etnicità e quindi una manifestazione che sta ai margini della vita religiosa della parrocchia. Fino a poco tempo fa in una parrocchia si sentivano i sacerdoti, ogni anno alla vigilia della festa, invitare i parrocchiani a starsene alla larga della chiesa dalle 11 in poi, in quanto quel giorno avrebbe avuto luogo una festa "italiana" e di conseguenza la Messa sarebbe stata celebrata in lingua italiana. La festa veniva vista quindi come una ricorrenza che, per forza maggiore, si doveva sopportare, durante la quale un gruppo etnico avrebbe preso possesso della chiesa e del terreno circostante.[17]

La processione

La processione va bene, anzi molto bene, se insieme con i "prominenti" prendono parte i rappresentanti delle altre associazioni religiose con i loro stendardi, donne e uomini in divisa (per esempio i battenti), ex

[15]Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street*, cit., p. 7.

[16]Quella di invitare il sacerdote e il sindaco del paese a partecipare alla festa sudaustraliana è un'abitudine che è andata sempre più diffondendosi in questi ultimi anni e che si spiega sia per la facilità, oggigiorno, con cui ci si muove tra Italia e Australia sia per la buona salute economica di cui godono molte associazioni e *last but not least* per la rivalità e la competitività che caratterizzano spontaneamente quasi tutte le associazioni religiose (si cerca sempre di promuovere la propria festa come grande evento religioso e ricreativo).

[17]Secondo le affermazioni di un sacerdote italiano residente in una parrocchia che ospita diverse feste religiose, la normale partecipazione dei fedeli a tutte le Messe celebrate durante i fine-settimana in cui si svolgono le feste registra un calo visibile. Il parere dello stesso sacerdote è che i parrocchiani che non condividono simili espressioni religiose preferiscono rendersi assenti in tali occasioni.

carabinieri in alta uniforme e la banda musicale. È il momento di maggiore spettacolo visivo e uditivo: l'effigie del santo viene portata in alto, sopra le teste dei processionanti, i quali la seguono recitando ad alta voce preghiere e intonando canti che ricordano la vita e le opere del loro protettore.

La processione si inoltra nelle strade, così come a Molfetta e all'estero il simulacro della Madonna dei Martiri si avvia sulle acque, verso l'ignoto, così come in Italia il santo del paese esce dall'abitato e, seguito dai devoti, si snoda per le strade campestri in un viaggio liberatorio, in un gesto di fede accesa che riduce le distanze, che placa le paure, che coinvolge tutti, osservanti, osservatori e osservati. I canti e la musica della banda sono una grande preghiera corale, colmano i vuoti, annunciano agli abitanti del quartiere australe, ai curiosi, atei o credenti che siano, il trionfo del santo e l'introduzione ordinata, la penetrazione rituale e solenne della piccola comunità nello spazio "britannico" della società ospitante. La festa, e soprattutto la processione, non è solo devozione, non è solo fede, non solo auspicio che vada bene il lavoro, la pesca, o checché sia; la processione all'aperto, alla luce del sole, è anche attaccamento, amore per la propria terra, per il proprio paese. È il richiamo forte e irreprimibile, in terra straniera, delle proprie radici. È, infine, la presa di possesso di uno spazio non soltanto fisico, ma altresì morale, in un contesto, come abbiamo visto altrove, caratterizzato dalla presenza di una cultura egemone.

L'effigie

L'effigie preferita dalle 32 associazioni religiose è la statua (23 feste). Si ricorre di solito al quadro (9 feste) se tale è l'opera d'arte che in paese oppure nel santuario in Italia rappresenta l'immagine del santo. Va segnalato che 12 effigi, più di una su tre, non sono più quelle che si usavano al momento in cui fu fondata la festa nel Sud Australia. Col passare del tempo quattro quadri sono stati sostituiti da statue, sei statuette sono state rimpiazzate da statue più grandi, un quadro (San Donato) ha ceduto il posto a un altro più bello, e una statua (San Pio X) ha dovuto essere sostituita perché all'associazione non era stato dato il permesso di trasferirla da una chiesa a un'altra. Sembra allora che contino soprattutto le dimensioni, l'imponenza, la bellezza

dell'effigie e non la sua particolare sacralità come icona, totem o amuleto.[18] La statua o il quadro è piuttosto segno e simbolo, visibile e tangibile, del legame che allaccia la comunità espatriata al paese d'origine. A differenza dell'effigie venerata in Italia, quella degli emigrati non ha storia, ha fatto pochi miracoli, è venuta a contatto con pochi ex-voto, può essere scartata e sostituita da un'altra che colpisce di più chi la vede e chi la tocca. Con tutto ciò, però, non diminuisce la sua funzione nel programma delle celebrazioni. La statua per forza occupa un posto di primaria importanza nel rito: senza l'immagine la festa non avrebbe senso; tutto può mancare ma non la statua o il quadro.

Per quanto riguarda la provenienza delle effigi, 21 sono opere artigianali italiane, 10 sono state confezionate in Australia e una (S. Giuseppe, a Salisbury) nelle Filippine. Non meraviglia che nove associazioni si siano rivolte a uno studio di arte sacra a Ortisei (Bolzano) perché la Val Gardena è notissima per l'artigianato artistico e in particolar modo per l'arte di intagliare il legno.[19] Inaspettatamente, otto immagini sono state realizzate ad Adelaide: quattro quadri sono stati dipinti da Franco Del Col (nato nel 1942 a Fontanafredda, PN), pittore che ha imparato il mestiere nel Sud Australia;[20] due statue sono state scolpite dallo scultore polacco Z. Richard Mazurczak di Salisbury Downs (SA);[21] il trittico raffigurante la Madonna di Panduri è opera di due artisti di Adelaide, Ken Vear,

---

[18]Due associazioni religiose, quella che organizza la festa di Sant'Ilarione e l'altra la festa di S. Antonio da Padova, hanno restituito all'immagine la sua dimensione sacrale facendo arrivare dall'Italia una reliquia del santo. La festa può così vantare due oggetti sacri, che si integrano a vicenda e si venerano simultaneamente.

[19]In Val Gardena l'arte di intagliare il legno veniva praticata già attorno alla metà del Seicento. Oggi gli intagliatori sono famosi ben oltre i confini dell'Alto Adige per la produzione di crocifissi, la rappresentazione scultoria dei santi, le stazioni del calvario e i presepi. Per ulteriori dettagli si veda il sito Internet: http://www.altoadigeonline.it/artigianato/index.html.

[20]Tra le altre opere realizzate da Franco Del Col si ricordano il crocifisso nella chiesa di S. Francesco d'Assisi (Newton) e le immagini dipinte su vari stendardi usati dalle associazioni religiose italiane.

[21]Mazurczak è nato in Polonia nel 1941. Nel 1965 studiò arte all'Accademia di Belle Arti di Cracovia. Prima di emigrare in Australia nel 1982 si era già fatto un nome in Polonia, avendo vinto diversi premi come scultore. Nel Sud Australia l'opera sua più nota è il mosaico raffigurante cinque gruppi etnici che si trova nella chiesa di S. Maximillian Kolbe a Ottoway.

scultore in legno, e Denise Gilfillan, pittrice; l'immagine di Cristo Re sullo stendardo usato nella festa omonima è stata eseguita da un parrocchiano, Bill Morris, grafico pubblicitario. L'opera più pregevole dal punto di vista artistico è indubbiamente la prima statua della Madonna dei Martiri destinata a Port Pirie, eseguita dal noto scultore molfettese, Giulio Cozzoli, nel 1932.[22] L'opera, oggi quasi dimenticata, è stata collocata nella chiesa di S. Raffaele a Parkside.

Comitato organizzatore

Il comitato che organizza la festa è composto, in media, da una decina di membri ma in qualche associazione si può arrivare anche a una cinquantina fra consiglieri, membri di sottocomitati o comitati femminili. Di norma i membri sono tutti italiani o figli di italiani, per la maggior parte oriundi del paese o della regione di cui si celebra il santo patrono. La stragrande maggioranza è di sesso maschile; fanno eccezione i comitati di Santa Lucia e S. Maria Goretti nei quali le donne sono più numerose degli uomini; il comitato delle Consorelle dell'Addolorata è tutto femminile. Di solito gli incarichi affidati alle donne riguardano il ruolo di segretaria o di tesoriera, non di presidente o vice presidente. L'età media dei membri si colloca tra i 50 e i 70 anni e rispecchia quella della comunità italo-australiana odierna (prima generazione). Il comitato s'incontra mensilmente o, al limite, ogni due o tre mesi. Il luogo preferito dal 50 per cento dei comitati è la parrocchia, gli altri si riuniscono o in una casa privata o al club. Durante le riunioni si parla italiano oppure sia l'italiano che l'inglese. Poco più della metà dei comitati (16) ha steso un documento contenente gli obiettivi del gruppo oppure si sono rivolti a un legale per far redigere lo statuto dell'associazione. La maggior parte dei comitati (25), dopo ogni riunione, stende o un resoconto scritto o un verbale che riassume le discussioni e le decisioni prese.

Interpellati sui temi maggiormente discussi dai membri durante le riunioni, i comitati ne hanno individuati soprattutto due: i dettagli della festa sia precedente che successiva e la partecipazione dei devoti.

---

[22]Giulio Cozzoli (Molfetta, 1882-1957) realizzò numerose opere in Italia, da monumenti ai caduti, a tombe gentilizie, a splendide statue di cartapesta, tra cui appunto quella della Madonna dei Martiri fatta arrivare in Sud Australia negli Anni Trenta.

Le risposte indicano che durante le riunioni poco spazio viene dato ad argomenti religiosi (anche se tre quarti dei comitati affermano di ricevere e leggere i documenti emanati dalla diocesi), e solo un comitato su tre invita un sacerdote a parteciparvi. Per le funzioni in chiesa tutti ricercano il consiglio del cappellano o del parroco, tre quarti si rivolgono al sacerdote per gli aspetti organizzativi della festa, ma quasi nessuno interpella il prete per un consiglio su come utilizzare i fondi raccolti durante la festa. È chiaro quindi che c'è una distinzione netta tra ricavato spirituale e ricavato pecuniario e tra chi gestisce l'uno e l'altro.

Alla domanda che riguardava i mezzi impiegati per coprire le spese necessarie alla realizzazione della festa, 24 hanno risposto che i maggiori introiti vengono dalle offerte date prima, durante e dopo la festa. Queste offerte provengono dalla vendita di opuscoli, programmi e libretti di preghiere, dal ricavato della vendita di cibi, bevande e ricordini sacri e, in qualche caso, dalla vendita di biglietti in occasione di balli, cene, pranzi e scampagnate organizzati durante l'anno. Alcuni comitati hanno voluto sottolineare che parte dei profitti ricavati dalla festa viene devoluta a opere di beneficenza in Sud Australia oppure al santuario in Italia.

Per quanto riguarda i legami che ha attualmente l'associazione con il paese d'origine, la metà dei comitati (16) hanno risposto che non c'è nessun rapporto né con il parroco né con il sindaco del paese né con il presidente del comitato in Italia. Questa quindi è un'ulteriore prova che, fra tali devoti, la festa rappresenta il recupero dell'identità del gruppo espatriato, la ripresa di esperienze vissute negli Anni Cinquanta e Sessanta, e soprattutto la manifestazione, dopo tante avversità, del trionfo dell'emigrato che è riuscito a gettare un ponte non tra due feste distanti nello spazio ma tra due culture, due tradizioni, due modi di percepire la religiosità.

Quando ci si è soffermati sulle preoccupazioni che possano avere oggigiorno i comitati, quasi tutti hanno risposto che ciò che li preoccupa maggiormente è l'invecchiamento dei membri e la mancanza di giovani interessati a sostituirli. Il fatto è che, salvo qualche eccezione, pochissimi giovani desiderano entrare a far parte del comitato o ad aiutare il comitato a organizzare la festa. I comitati attuali sono ben consapevoli che il futuro della festa dipende dalle capacità dei membri di invogliare gli italiani della seconda e terza generazione a parteci-

pare numerosi alla festa (non solo alla parte ricreativa, abbastanza seguita dai giovani, ma anche alla parte religiosa) e di convincerli che la festa è una tradizione che merita attenzione.

PARTE TERZA

Valutazioni

Capitolo 7

Sulle orme del movimento associazionistico in emigrazione

Come ogni comunità etnica, di recente insediamento in un contesto socioeconomico diverso, tende a dar libero sfogo a sentimenti identitari con la creazione di vari raggruppamenti,[1] così sul versante specificamente religioso si creano e si stabiliscono confraternite o gruppi religiosi che perseguono finalità proprie specifiche. Questo è anche il caso di Adelaide dove, dopo la seconda guerra mondiale, la componente italiana, già presente fin dagli inizi della colonizzazione del Sud Australia,[2] ha conosciuto una primavera rigogliosa con l'immissione di decine di migliaia di italiani provenienti, nella grande maggioranza, da tre regioni: la Campania, la Calabria e il Veneto. La successiva fioritura di club e varie associazioni è dovuta all'apporto della

[1]"Giuseppe Prato, il primo valido studioso del fenomeno dell'associazionismo italiano all'estero, ha analizzato le caratteristiche del fenomeno quale risultava dall'inchiesta del Ministero degli Affari Esteri del 31 gennaio 1896. In quella data venivano rilevate 1.159 società italiane nel mondo (di cui 302 in Argentina e 427 negli Stati Uniti) per un totale di circa 200 mila iscritti. Prato successivamente prolungava l'analisi fino al 1906, attraverso le informazioni dei rapporti consolari [...] Il *Bollettino dell'Emigrazione* del 1908 pubblicava l'elenco delle società all'estero: si trattava di 1.190 società italiane all'estero, in prevalenza società di mutuo soccorso (con l'eccezione di un centinaio) con un totale di 230 mila soci" (Gianfausto Rosoli, "Confraternite ed emigrazione", *La Regione Calabria - Emigrazione*, anno VI, 8-9, agosto-settembre 1993, p. 10).

Notevole la rete di associazioni in Argentina: "Il contributo delle comunità italiane in Argentina appariva determinante, confermato anche dal censimento argentino del 1914 (con 460 associazioni italiane e 166 mila soci contro le 250 spagnole e 110 mila soci). Considerando i soli maschi e le aree urbane si poteva stimare che un italiano su tre era membro di qualche società italiana in Argentina" (*Ibid.* p. 12).

[2]Vedi a questo riguardo Desmond O'Connor, *No need to be afraid. Italian settlers in South Australia between 1839 and the Second World War*, cit.

comunità italiana.[3] Attualmente si calcola che, fra prima generazione e i loro discendenti, ad Adelaide vi siano ottantamila italiani e loro oriundi.[4] Da soli rappresentano un terzo dell'intera popolazione cattolica.

Il rapporto fra emigrazione e religione è stato studiato e analizzato dalla storiografia americana. Molto meno da quella europea, anche se l'esigenza era stata sentita a vari livelli e da vari studiosi agli inizi degli Anni '60.[5] A quel tempo, in Europa, il problema degli immigrati era affrontato quasi esclusivamente sul piano dell'azione, anche se non erano mancati suggerimenti e proposte concrete rivolte ad approfondire il rapporto fra emigrazione e religione.[6] In seguito, notevole attenzione si è data ai processi di adattamento o integrazione delle varie collettività italiane all'estero, con un'attenzione particolare, del resto legittima, alle seconde generazioni. Sfortunatamente le indagini scientificamente valide rivolte a sondare il mondo religioso della prima generazione sono state scarse.[7] Molto più numerose sono state le pubblicazioni sullo stesso argomento scaturite, come già abbiamo visto nei capitoli precedenti, da varie correnti di pensiero o metodi dell'indagine storica prevalenti in epoche diverse. Si è così passati da una visione tradizionalista e assimilazionistica a quella conflittiva

---

[3]Secondo il conteggio più recente (*Directory of Italian Associations, Organisations and Clubs in South Australia,* by Council for Italians abroad, South Australia), esistono nel Sud Australia 140 associazoni di vario genere, senza contare i gruppi parrocchiali o vari movimenti religiosi, come i Carismatici, il terz'ordine Francescano, ecc. Le confraternite religiose, organizzate in comitati a volte con statuto civile e con una loro festa annuale (il soggetto di questo studio) sono, come si è già detto, circa una quarantina.

[4]Circa tredicimila italiani con passaporto italiano, secondo fonti ufficiose del Consolato Italiano di Adelaide.

[5]Vedi a proposito l'articolo di A. Grumelli, "Il comportamento religioso degli immigrati", *Studi Emigrazione,* anno I, no. 2, pp. 1-17.

[6] Vedi la relazione su "Gli emigrati cattolici in ambiente di pluralismo religioso" di G.B. Sacchetti alla XXXIII Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia (Reggio Calabria, 1960).

[7]"La diffusione delle confraternite tra gli emigrati italiani all'estero, benché ancora poco approfondita in sede scientifica, è fenomeno rilevante e indiscusso. Esso rientra nel più vasto contesto delle manifestazioni di socialità e religiosità espresse dal vasto e complesso movimento migratorio italiano all'estero" (G.F. Rosoli, "Confraternite ed emigrazione", cit., p. 4). "La scarsa conoscenza del fenomeno rende una qualsiasi quantificazione difficilmente ponderabile" (p. 9).

degli anni 1960 e in seguito a quella pluralista degli anni più recenti, dove la Chiesa viene vista come forza mediatrice.[8]

Quel che a noi pare ancora più interessante è che, in anni recenti, si è passati dallo studio di fonti ufficiali (archivi diocesani e della Santa Sede) o di pronunciamenti di vescovi, per esempio americani o italiani,[9] a dar maggiore attenzione alle realtà delle singole parrocchie o dei singoli gruppi.[10] È proprio nell'analisi del loro sviluppo all'estero[11] che si chiariscono i conflitti e gli adattamenti delle varie ondate

---

[8]S. M. Tomasi & E. Stibili, *Italian Americans and Religion. An annotated bibliography*, New York, CMS, 1978; G. Tassello, "Religione ed emigrazione. Una selezione bibliografica", *Studi emigrazione*, XXI, 72, 1984, pp. 439-523; R.J. Vecoli, "From the Uprooted to the Transplanted: The writing of American Immigration History, 1951-1989", in V. Gennaro Lerda (ed.), *From melting pot to multiculturalism: the evolution of ethnic relations in the United States and Canada*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 25-53. Per quanto riguarda il Sud America e il Brasile in particolare, vedi: L. Favero, "Gli Scalabriniani e gli emigrati italiani nel Sud America", in G.F. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER, 1989, pp. 389-410, oltre ai numerosi saggi pubblicati dal CEMLA di Buenos Aires; G.F. Rosoli (a cura di), *Emigrazioni europee e popolo brasiliano*, Roma, CSER, 1987, pp. 272-292, con tabella delle festività a p. 280. Per indagini qualitative sulle confraternite in emigrazione rimandiamo all'interessante articolo di G.F. Rosoli sopraccitato e a L. Favello, "Confraternite italiane a Buenos Aires", in G. Trimboli (a cura di), *S. Maria di Polsi. Storia e pietà popolare*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1990, pp. 359-370.

[9]Il lettore troverà numerosi saggi in G.F. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit. Per esempio, oltre ai saggi di James Henessey, John E. Zucchi e altri che analizzano la risposta dei vescovi e del clero americano, S. Tramontin esamina la pastoralità dei vescovi veneti e Maria Assunta Colombo tratta delle iniziative della diocesi di Milano per l'emigra-zione temporanea.

[10]S. M. Tomasi, "Americanizzazione o pluralismo? La Chiesa etnica italiana come istituzione mediatrice nel processo d'integrazione degli emigrati negli Stati Uniti d'America", in *Gli Italiani negli Stati Uniti*, a cura dell'Istituto di Studi Americani, Università degli Studi di Firenze, 1972, pp. 389-422. Id., *Piety and power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area, 1880-1930*, New York, CMS, 1975.

Per quanto riguarda l'Australia, illuminanti sono i seguenti articoli: Patrick O'Farrell, "Writing the 1968 Catholic Church"; T. Bolland, "Thirty years on: the O'Farrell era"; Gregory Haines, "Writing parish History"; Austin Cooper, "A select bibliography"; apparsi in *Australasian Catholic Record*, April 1998, LXXV, 2, pp. 139-180.

[11]"Si può in sintesi ritenere che gli stessi modelli organizzativi confraternali che si sono diffusi in Italia abbiano anche prosperato all'estero. [...] Anche la problematica religiosa registra in concreto espressioni e tensioni religiose simili a quelle sperimentate in Italia, quali la recriminazione per lo scarso impegno spirituale dei consociati, i contrasti con il clero circa l'indirizzo religioso delle

di immigrati cattolici alla chiesa locale, con la molteplicità delle loro espressioni culturali.[12]

Molto aderente alla realtà dei fatti è l'analisi di G.F. Rosoli: "Una importanza del tutto singolare acquistano le feste, siano a carattere regionale o meno per la funzione identitaria che svolgono nei confronti del gruppo di origine. La festa religiosa diventa quindi un *topos* importante da analizzare: essa non si presenta certo immutabile, anche se scaturita dalla tradizione, ma è oggetto di continue sollecitazioni pratiche e simboliche da parte della comunità etnica non meno che di quella locale, conservando a volte a lungo i suoi caratteri specifici, altre volte perdendoli in un più celere processo di assimilazione, non senza lasciare, allora, un segno profondo nei caratteri della società locale. Alcune delle feste più popolari oggi nei quartieri delle metropoli americane sono la continuazione e l'adattamento di feste patronali degli immigrati".[13] È comunque innegabile come l'evoluzione delle associazioni religiose segua un andamento paragonabile ai raggruppamenti con finalità laicali e politiche.[14]

La varietà di espressioni religiose, molto accentuate nella religiosità meridionale, non solo ha causato incomprensioni notevoli nelle zone di nuovo insediamento (in Nord America ricordiamo l'*Italian problem* per i vescovi statunitensi, e, in parte minore, in Sud America) ma ha anche stentato a essere capito dai vescovi italiani nel Meridione d'Italia.

Un profondo conoscitore della realtà religiosa meridionale, Pietro Borzomati[15] afferma che iniziative popolari sono state evase dall'episcopato meridionale. Si ha l'impressione che l'episcopato meridionale non riuscì a cogliere il rapporto di ogni giorno tra Chiesa ed emigrazione reso robusto dalla religiosità popolare che aveva stabilito

---

confraternite ed eventuali deviazioni" (G.F. Rosoli, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., p. 5).

[12] Vedi a questo proposito il saggio del gesuita Andrew J. Zerafa, *San Pellegrino comes to Norwood: an Italo-Australian religious feast*, Fitzroy VIC., C.I.R.C. papers, no. 29, 19, 1981, che racconta le avventure connesse con l'inizio delle festività in onore di S. Pellegrino nella parrocchia di Norwood ad Adelaide.

[13] G.B. Rosoli, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, pp. 22-23.

[14] R. Vecoli, "Italian religious organizations in Minnesota", e G. Mormino, "The Church upon the Hill", *Studi Emigrazione*, n. 66, 1982, pp. 191-202 e 203-224.

[15] P. Borzomati, *Chiesa, società ed emigrazione nel Mezzogiorno. Dalla restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma, Studium, 1982.

un ponte ideale tra comunità di emigrati all'estero e la patria lontana. Gli stessi vescovi, del resto, non avevano compreso nella sua ampiezza il ruolo assunto dalle nuove congregazioni religiose meridionali che, dalla fine del secolo scorso, si erano spinte nelle lontane Americhe con finalità apostoliche, ed ebbero non pochi rapporti con i conterranei emigrati.

Questa svista storica, durata vari decenni, rimane tale anche oggi, perché nelle parrocchie d'origine e in numerosi santuari si possono rintracciare, adesso come allora, testimonianze varie dei legami con gli emigrati (liste di offerte, ex-voto, folta corrispondenza ecc.). Particolarmente ai santuari mariani o dei santi più venerati venivano inviate costantemente offerte o lettere contenenti confidenze personali, spirituali e sociali. Chiaramente tutto ciò non poteva accadere se all'estero tali devozioni non erano più sentite. Queste venivano sentite e rivissute dagli emigrati come riaffermazione della propria identità in una società che rimaneva loro estranea.

In Argentina, le processioni, come altri aspetti tipici della religiosità popolare, avvenivano in occasione del Corpus Domini nella parrocchia di San Carlo e a "Mater Misericordiae" a La Boca nella prima domenica di ottobre. Il coinvolgimento di centinaia e centinaia di bambini e bambine delle scuole gestite dai Salesiani conferiva alle manifestazioni un fascino notevole. Lo stesso dinamismo e partecipazione popolare caratterizzavano le feste di S. Antonio, della Madonna del Carmine e del Rosario, di S. Lucia, S. Michele e S. Rocco. Il fiorire di feste religiose popolari suscitava contrasti tra l'elite della comunità italiana e i gruppi cattolici, alcuni dei quali di indirizzo intransigente. Era in questione la leadership e rappresentanza della comunità italiana. Ma al di là delle polemiche o tra gruppi religiosi o tra questi e gli anticlericali, il popolo non cessava di conservare le tradizioni religiose del paese o regione d'origine.

Nel secondo dopoguerra riprende l'emigrazione italiana con circa mezzo milione di italiani ivi emigrati tra il 1946 e il 1960. L'80% è costituito da meridionali e, di questi, il 30% da calabresi. Con il ringiovanimento per le forze nuove che arrivano, forze nuove riprendono forme di socialità che languivano o ne sorgono di nuove.[16] Nella sola

[16] A. Bernasconi, "Confradías religiosas e identidad en la immigración italiana en Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, V, n. 14, pp. 211-224; L. Favero, "Confraternite italiane a Buenos Aires", in G. Trimboli (a cura di), *S.*

zona di Buenos Aires nel 1988 esistono 44 Confraternite italiane con lo scopo di organizzare la festa del santo.[17] La stessa cosa si ripete a Toronto che ospita circa 300.000 italiani, in gran parte meridionali. La richiesta dell'autorizzazione diocesana non ha mortificato il fenomeno: il numero delle feste dei santi autorizzati è cresciuto da 59 nel 1981 a 65 nel 1988.

La continuità di "far festa", celebrata magari il medesimo giorno in città straniere lontane tra loro, dà un'idea della solidarietà che si è sviluppata e si alimenta come momento di identità e comunione. Per esempio, il forte associazionismo dei calabresi in Argentina, che annovera una cinquantina di società di ispirazione religiosa, alimenta nelle città, specie nella capitale, la celebrazione di numerose feste mariane e dei santi.[18]

È soprattutto in vista di un fenomeno così diffuso che una menzione specifica merita il "problema italiano" o la cosiddetta "questione meridionale all'interno della Chiesa americana".[19] Non è che il proble-

---

Maria di Polsi - Storia e pietà popolare, cit., pp. 359-370. G. Rosoli, "Festività mariane dei calabresi in Argentina", in Trimboli, pp. 403-416.

[17]L'estrazione è prevalentemente meridionale (17 dalla Campania, 12 dalla Calabria e 5 dal Molise) con meno di un quinto fondate prima del 1945 e 11 dopo il 1976. Sorrette da un'organizzazione piuttosto semplice, il 63% delle confraternite ha un'assemblea annuale e il 40% è provvista di sede propria. Il ricambio ai vertici è scarso.

[18]Trimboli, p. 153.

[19]"The growth and consolidation of devotional Catholicism was the most significant reform that took place in American Catholicism during the era of the immigrant church. It ranks in significance with another period of reform, that of the post-Vatican II era of the 1960s and 1970s" (Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. A history from colonial times to the present*, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 218-219).

Tale rivoluzione ha avuto i suoi momenti di tensione che in alcuni casi sfociò anche in violenza: "The Italians offered the classic example of one group's practice of religion being misunderstood and consequently labeled by others as pagan superstition. Italian Catholicism was rooted in the confraternity and festive celebrations in honor of popular saints, rather than regular attendance at Mass and frequent reception of the sacraments. This shocked many American clergy - the Irish especially - and led to a litany of complaints, criticisms, and even conflict. One group of New York Italians, in fact, stormed the rectory of their Irish priest and 'destroyed' it after he refused to support their demand to have a procession through the streets on the feast of St. Rosalia" (*ibid.*, p. 237).

Per altri studi sui cattolici italiani negli Stati Uniti vedi i riferimenti bibliografici citati in Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and*

ma sia stato visto esclusivamente a contatto con una religiosità popolare di stampo italiano. Incomprensioni e conflitti di tal genere si sono ripetuti anche con flussi migratori più recenti provenienti dal Centro e Sud America.[20] Ma anche nel secolo scorso con emigranti provenienti dall'Europa vi sono state resistenze notevoli di fronte a tentativi che miravano a una rapida americanizzazione. Oltre al caso del laico tedesco Peter Paul Cahensly, l'opposizione ad alcuni vescovi votati a politiche assimilazionistiche è ben nota.[21] Questo problema non si è caricato degli stessi risvolti in un contesto ecclesiale abbastanza simile, per lingua e tradizioni, come quello australiano.[22] Ma lo

---

community in Italian Harlem, 1880-1950, New Haven, Yale Uni. Press, 1985, pp. 271-281.

[20]"The clergy's inability to understand and appreciate the religious world of Mexican immigrants created a cultural chasm between the two groups" (Jay P. Dolan, cit., p. 372).

[21]"Forced americanization generally meant the banishment of foreign languages from parochial schools or the refusal to build national parishes for particular groups. Cardinal Mundelein of Chicago antagonized the Polish community by issuing an 'English Only' edict for parochial schools, refusing to establish new Polish parishes, and assigning Polish priests to mixed territorial parishes. Bishop William Hickey of Providence, Rhode Island, became the arch-enemy of many French Canadians because of his strong assimilationist views. 'It is not the blood in one's veins that makes the Catholic', he told the people, 'but it is belief in a doctrine and submission'. This point of view clashed with the fiercely proud French Canadians and resulted in a five-year battle between the Irish bishop and militant French Canadians who viewed assimilation as apostasy" (Jay P. Dolan, cit., p. 364).

[22]A. Pittarello, "Understanding Italian religiousness" in G. Rando & M. Arrighi, *Italians in Australia. Historical and social perspectives,* cit., pp. 178-196. L'autore menziona esplicitamente l'esistenza di un "problema italiano" anche in Australia. Da notare che il dibattito non ha mai raggiunto i livelli conflittuali del Nord America. Vi sono due ragioni fondamentali a nostro avviso. In primo luogo la religione in Australia, fin dagli inizi della coloniz-zazione del continente, è stata relegata alla dimensione privata. In secondo luogo, la Chiesa Cattolica australiana è stata influenzata per molti anni da una mentalità irlandese che, a livello di gestione pastorale pratica delle diverse espressioni religiose dei migranti, ha voluto mantenere un atteggiamento prammatico di cautela e circospezione, non condividendo, ma neppure ostacolando, la religiosità tipica dell'area mediterranea. La questione è tuttora aperta, anche se, con la scomparsa graduale della prima generazione di emigrati, il "problema italiano" tenderà a diminuire. Si veda a proposito la nota 8 a p. 153 del presente studio. Si veda inoltre B. Santamaria, "The Italian Problem in Australia", *The Australasian Catholic Record,* vol. XVI, October 1939, no. 4, pp. 291-305, e Sam Dimattina, "A priest-sociologist's reflections on the situation of Italians and the Church", *ibid.*, Vol. LVI, Jan. 1979, no. 1, pp. 22-29.

scoglio culturale che la religiosità popolare meridionale ha rappresentato per la gerarchia americana può aiutare a inquadrare problemi di coesistenza che anche oggi si verificano all'interno della Chiesa australiana.[23] E anche se, in genere, l'atteggiamento della gerarchia e del clero irlandese-australiano è stato improntato da un atteggiamento di "laisser faire", non sono mancati perplessità e punti interrogativi, non nuovi del resto,[24] frequentemente sollevati in rapporto alla maniera con cui pratiche e devozioni vengono organizzate.

In numerosi memoriali inviati alla Santa Sede, i vescovi americani giudicano severamente la religiosità meridionale. L'insuccesso dei loro sforzi è spiegato dalle misere condizioni di vita, dall'abbandono di ogni forma di culto ("non hanno religione"), dall'ignoranza religiosa delle nozioni più fondamentali e dall'apostasia di molti, o per interesse o per ignoranza. È risaputo che gli irlandesi cedevano gratuitamente l'uso del *basement* della Chiesa e proibivano con i poliziotti l'accesso alla chiesa superiore.

In una circolare della Santa Sede del marzo 1886, indirizzata ai vescovi del Mezzogiorno e citata da Gianfausto Rosoli, vi si legge che gli italiani negli Stati Uniti avevano un comportamento morale e religioso "tanto depravato da essere di scandalo ai fedeli del posto". "Senza comprendere appieno le condizioni di miseria da cui fuggivano, si qualificavano gli emigrati come attaccati al guadagno, di essersi abbassati a una vita quasi animale (non era simile il linguaggio quando si parlava dei neri o di altre etnie 'inferiori', come i cinesi?), di aver abbandonato ogni forma di religione e di culto, sia pubblico che

---

[23] A questo riguardo, risultano utili i saggi di F. Lewins, *Less positive aspects of the Australian Catholic Church's Response to Migrants*, Fitzroy VIC, C.I.R.C. papers, no. 31, 1982, e di G. Visentin, *Australian parishes and Italian immigrants*, Fitzroy, VIC, C.I.R.C. papers, no. 1, 1979.

[24] "Il rapporto con il clero, sia della stessa origine etnica che della Chiesa locale, continua a essere problematico, nonostante l'indubbia domanda di religiosità, anche se spesso elementare e non aggiornata. Una certa parte del clero non partecipa alla festa e si oppone a certe manifestazioni esterne e in particolare all'uso dei fuochi d'artificio, che risultano invece un elemento fondamentale nella realizzazione della festa. In genere manca un collegamento organico con la parrocchia locale. [...] Per l'osservanza dei doveri religiosi, solo un 30% dei membri delle società possono essere considerati come fedeli praticanti, un altro 30% sono da considerarsi come saltuari o pasqualini. Una buona parte è quindi sostanzialmente estranea alla vita della Chiesa e non ricerca collegamenti con altre espressioni della pratica religiosa" (G.F. Rosoli, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, p. 36).

privato e di non frequentare più i sacramenti. Li si accusava di essere passati per venalità al fronte nemico delle Chiese protestanti. Per la verità, quando non era per ignoranza (caso non infrequente), era solo perché la Chiesa protestante era più attiva nel proselitismo e nell'azione sociale. Perfino alcuni sacerdoti italiani, passati al fronte avverso, erano di gravissimo scandalo".[25] Le manifestazioni religiose degli emigrati, legate a un mondo contadino ricco di espressioni affettive tipiche della religiosità popolare, a volte generavano scandalo, quando non accuse di paganesimo o di idolatria.

Conclusione

Se le varie manifestazioni di religiosità popolare si inseriscono a pieno diritto, pur con la loro specificità, nel movimento associazionistico fiorente in mezzo alle collettività di emigrati, non sempre tale fenomeno ha riscosso la comprensione delle autorità ecclesiastiche o delle élite italiane. In Australia, non siamo a conoscenza di prese di posizione che rassomiglino anche minimamente alle posizioni dell'episcopato americano.[26] La fioritura di feste e creazione di relativi comitati sono avvenute in un momento in cui la Chiesa Cattolica, dopo un periodo di rapido sviluppo fino agli Anni Cinquanta, ha subìto un arresto e ora è considerata, e non solo dalla stessa leadership cattolica, una forza perdente nel paese.

A livello di singole comunità parrocchiali, non poche volte una vicendevole incomprensione iniziale è stato rimpiazzata da una tolleranza de facto. Anche se la maggior parte delle feste religiose popolari avviene intorno a, o con l'aiuto di, clero proveniente dall'Italia,[27] anche da parte del clero australiano esiste un'accetta-

---

[25]G.F. Rosoli, *ibid.*, pp. 127-128.

[26]Anche perché nel frattempo i rapporti fra laici e gerarchia si sono, diciamo pure, adeguati ai tempi nuovi in cui viviamo. Oltre a questa affermazione che appare inconfutabile, desideriamo ricordare come il laicato sia andato incontro a una profonda revisione di fondo. Molto probabilmente le stesse ragioni teologiche e bibliche che stanno alla base della rivalutazione del laicato hanno giocato un ruolo decisivo nella valorizzazione della religiosità popolare, come vedremo in seguito.

[27]Come abbiamo rilevato a p. 155, la maggior parte delle feste religiose popolari italiane è celebrata nella chiesa di S. Francesco a Newton, parrocchia gestita dai Frati Cappuccini e in minor misura nella chiesa di Mater Christi a Seaton, sotto la responsabilità dei Padri Scalabriniani.

zione dettata più da ragioni prammatiche che da convinzioni basate su una solida teologia della religione popolare.

Questa accettazione superficiale ha avuto come risultato una scarsa partecipazione del clero alla festa, alle riunioni del comitato e una scarsa risonanza sui bollettini parrocchiali. E come questo studio dimostra, questa distanza del clero autoctono e italiano non ha causato recriminazioni o risentimenti da parte dei diversi comitati. Anche se a livello di desiderio, questi hanno dimostrato un'apertura e disponibilità ad accogliere, durante le riunioni del comitato, un sacerdote della parrocchia o un cappellano, a livello pratico sono pochi i comitati che hanno richiesto una presenza del sacerdote.

Rimane, comunque, indiscutibile il fatto che i santi sono emigrati insieme con i loro devoti, in una compagnia e solidarietà che per molti emigrati sono diventate un sostegno continuo all'interno delle pareti domestiche, nella chiesa dove viene ospitato il proprio santo o santa e nei sobborghi limitrofi alla chiesa.

Capitolo 8

Un'alternatività utile a chi?

Il movimento associazionistico delle comunità italiane emigrate all'estero e di cui le molte manifestazioni religiose popolari ne sono una componente quanto mai rappresentativa, anche se a volte sospettata di pecche già menzionate altrove in questo studio, ha preparato il terreno per trattare l'argomento, per alcuni lo scoglio, dell'alternatività all'interno della Chiesa o società ospite.

Non desideriamo ripetere quanto affermato altrove e cioè che le manifestazioni della religiosità italiana nel Sud Australia non hanno ricalcato modelli o parametri già esistenti nella storia del cattolicesimo australiano.[1] Abbiamo solo intenzione di approfondire il significato di un tema quanto mai dibattuto,[2] partendo non da un punto di vista sociologico o filosofico, ma teologico. Questa scelta è suggerita dal fatto che la religiosità popolare si inserisce a pieno diritto nella ricerca del sacro e del trascendente.

Abbiamo già notato come i rapporti fra popolo, clero o intellettuali e vescovi siano caratterizzati da una tensione dialettica difficilmente risolta, come due poli diversi di una stessa realtà. Consapevoli, poi, che nessuna ricerca parte senza una autocomprensione, desideriamo riflettere sul significato dell'alternatività popolare e non solo in riferimento all'istituzione ecclesiastica. La vita di fede del popolo racchiude simultaneamente fattori contrastanti: il popolo partecipa

---

[1]Vedi a questo proposito p. 56.

[2]Una delle contrapposizioni più correnti fra egemonico e subalterno è quella di derivazione gramsciana che ha tenuto campo per vari decenni in Europa. I numerosi saggi di storiografia religiosa già citati lasciano intendere come le contrapposizioni possano rivelarsi semplificazioni di comodo, in quanto non tengono conto che il rimescolamento sociale è in realtà molto più complesso.

alla vita della Chiesa, ma allo stesso tempo critica la gerarchia in modo analogo a quanto Cristo, per es., faceva con i Farisei.

Esiste un evidente nesso fra alternatività e organicità: come il popolo è Chiesa e accetta i contributi istituzionali, così ha le sue varianti e identificazioni incomplete. Le evidenti sfasature storiche sono dovute a molteplici fattori.

Anzitutto l'incomunicazione, causata dalla diversità di orizzonti di coloro che pure cercano il contatto nella ricerca comune del progetto di Dio, così severo per le esigenze che ad esso sono legate. In secondo luogo, occorre ricordare che non ci si pone di fronte alle cose alle quali non si dà credito. Il credito che si dà alla Chiesa e alla sua gerarchia nasce dalla stima della loro funzione.

Per terzo è necessario aggiungere che l'alternatività può anche essere frutto delle infedeltà del popolo alla chiamata di Dio. Non si può accettare acriticamente il diverso, perché tale diversità può essere anche il segno di una deviazione o comportamento aberrante,[3] il frutto di un conservatorismo improprio,[4] il risultato di una indecenza materialistica del consumismo.

Un quarto fattore di alternatività nasce dalla constatazione che è la libertà di ogni uomo, nella sua solitudine interiore, a decidere, nonostante la pressione degli avvenimenti esteriori. Sotto questo aspetto, una resistenza a Dio può tradursi anche in una resistenza alla Chiesa.

L'alternatività per la Chiesa non è solo posta in gioco dalla religiosità popolare o da forze o ideologie ad essa esterne, ma è, in radice, un risultato del vangelo di Cristo, matrice indistruttibile di critica su se stessa. Il Vangelo permane oltre le realizzazioni che sono pure fatte dalla comunità cristiana. Ciò implica una contestazione inevitabile della Chiesa dentro la Chiesa medesima.[5] Contestazione

---

[3]Vedi a questo riguardo L. Milani, *Esperienze pastorali*, Firenze, Ed. Fiorentina, 1958 o alcune pagine di P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1975, specialmente pp. 97-110.

[4] S. Tommaso osserva che "c'è in ogni cosa la tendenza naturale a conservare il proprio essere. Ora, questo essere non si conserverebbe, se venisse trasformato in un'altra natura" (*Summa Teologica*, I, 62, 3).

[5]Oltre al caso contemporaneo più clamoroso di obiezione pratica alla "Humanae Vitae" di Paolo VI, possiamo menzionare la disobbedienza alle disposizioni della Conferenza Episcopale Italiana per scelte elettorali; il rapporto fra ascolto della Scrittura e impegno storico concreto con la teologia della liberazione. Ogni Chiesa locale ha poi le sue memorie (vedi, per esempio,

che assume una duplice dimensione e direzione: dall'alto in basso - da Dio per Cristo agli uomini - e dal basso in alto - dagli uomini per Cristo a Dio, in una circolarità di idee, di progetti e di accettazione o lagnanze reciproche. Più che una effettiva realizzazione, qui si tratta di una prospettiva.

Per scoprire la vera portata e natura di questa circolarità ascendente e discendente, passerà ancora molto tempo. Nel frattempo l'orientamento è chiaro. Nel documento del Concilio Vaticano II, il capitolo "Popolo di Dio" precede quello sulla gerarchia. A fatica si fa strada la speranza che la partecipazione popolare cessi di essere un fantasma e che la Chiesa gerarchica e magisteriale animi tutte le manifestazioni dello Spirito con la sapienza del Vangelo. In questa prospettiva, la fede di un popolo può diventare ed essere considerata uno dei "luoghi" nei quali la verità di Dio è riflessa in una Chiesa più verace.

Un punto di partenza importante

Per cogliere la ricchezza di esuberanza umana e religiosa, come anche le ombre e penombre della religiosità popolare, non si può partire dal cattolicesimo ufficiale e dalla sua autocomprensione.[6] Allargando gli orizzonti, non solo si sarà in grado di apprezzare più adeguatamente

---

quanto sopra esposto in relazione al cosiddetto problema della religiosità italiana negli Stati Uniti).

[6]"Il cattolicesimo ufficiale si orienta mediante la fissazione della retta dottrina, la conoscenza delle verità rivelate e delle fonti della fede, l'osservanza della disciplina canonizzata, la pratica sacramentale, l'espressione liturgica della pietà e l'integrazione del fedele nella comunità parrocchiale. Se assumiamo questo quadro come l'unica espressione possibile del cristianesimo, l'unica valida per conservare la tradizione di fede che viene da Cristo e ci lega a Cristo, allora, fin dall'inizio dobbiamo squalificare teologicamente il cattolicesimo popolare. Infatti esso appare marginale; dovrà essere integrato al cattolicesimo ufficiale, e il popolo ignorante dovrà essere istruito e formato. Una pastorale modellata su tale comprensione teologica si organizzerà in termini di missione popolare per ricondurre il popolo alle pratiche ufficialmente consacrate; si servirà di quelle pratiche popolari che sono compatibili con la comprensione ufficiale e rifiuterà le altre che non potranno legittimarsi entro gli schemi di riferimento dell'ufficialità. Il cattolicesimo popolare non sarà accettato come alterità, ma soltanto in quegli aspetti che hanno gli stessi contenuti del cattolicesimo ufficiale. [...] Non ci sarà incontro, ma solo scoperta dell'identico" (L. Sartori (a cura di), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna, Dehoniane, 1978, pp. 290-291).

lo spessore della religiosità popolare, ma anche la stessa funzione della gerarchia e del clero. Occorre, di conseguenza, ricadere sulla nozione di "storia della salvezza".[7]

Questa ci pone di fronte a due realtà: anzitutto l'offerta di Dio a ogni uomo nella sua situazione concreta, dove questi lavora, vive, prega e muore. Ogni uomo è raggiunto all'interno del suo mondo e questi ha un'esperienza del Suo perdono e della Sua grazia nella preghiera che rivolge ai santi protettori, nelle feste che celebra.[8]

La seconda realtà presente nella storia della salvezza è la presenza del rifiuto, del peccato. Alla continua offerta di Dio si alterna la chiusura dell'uomo, trincerato sulle sue posizioni. Il problema non risiede in Dio, ma nell'uomo. La salvezza passa sempre attraverso mediazioni concrete, ma vi sono delle mediazioni costruite dall'uomo che oscurano e di fatto impediscono la manifestazione di Dio. Nella Bibbia appare lo zelo per la purezza della religione contro forme esistenti di magia e di idolatria e Cristo si trovò in aperto contrasto con molte forme del giudaismo ufficiale.

La storia della salvezza apre alla valutazione teologica della religiosità popolare, perché costituisce una forma - una "totale significatività" (L. Sartori) - nella quale Cristo incontra il suo popolo e lo salva. Il sacerdote od ogni altra persona mentalmente assente o, comunque, all'esterno di essa corre il rischio di perdere l'universalità e le orme di un Dio vivente nella storia del Suo popolo.

---

[7] "È quanto esprime la dottrina antica e diffusa del 'sensus catholicus' o 'sensus fidei' o 'consensus Ecclesiae', che sottolinea la profonda convergenza dell'istinto della fede nel cuore dei credenti e del contenuto oggettivo di essa sotto l'azione dell'unico e medesimo Spirito. Grazie a questa visione, che corrisponde al recupero operato dal Vaticano II dell'ecclesiologia totale, della dignità cioè di ciascun battezzato in quanto segnato dall'esperienza dell'avvento, si può affermare che tutti nella comunione ecclesiale sono chiamati ad approfondire la conoscenza del Mistero, sia pure in forma ed in misura diverse" (Bruno Forte, "La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al mondo della teologia come storia", *Simbologia Eccesiale*, 2, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1987, p. 140).

[8] "Teologicamente dobbiamo dire: "l'orazione forte" al santo protettore è ben più che il santo "forte"; la candela accesa è ben più di una candela accesa, ecc. Questi segni mediano ed esprimono la ricerca e l'incontro di un Assoluto nella vita. Ebbene, è Dio nella storia. La salvezza conosce sempre la via dell'incarnazione" (*Ibid.*, p. 291).

Sotto questa luce appaiono piuttosto frettolosi e privi di sicuri fondamenti teologici alcuni riformismi.[9] Come il cattolicesimo ufficiale può avere le sue patologie, così allo stesso modo la religione del popolo. In entrambi i casi è imprescindibile uno spirito di discernimento alla luce dei primi tempi della Chiesa e soprattutto di Colui che rappresenta il perno centrale della fede cristiana.

Sia la forma letteraria dei Vangeli come lo stile stesso di Cristo non lasciano dubbi. Il linguaggio di Gesù appartiene alla letteratura popolare. Gesù stesso è un uomo del popolo e non un uomo dei ranghi ufficiali, ai quali appartenevano gli Scribi e i Farisei di quel tempo. La storia delle prime comunità cristiane ci insegna che, nonostante le loro tensioni e dispute interne, come le prese di posizione diverse tra Paolo e Pietro, tutti poi si riconoscono nell'unica fedeltà a Cristo morto e risorto.

È difficile a questo punto affermare che non solo sono gli illuminati e i rappresentanti dell'ortodossia ufficiale ad essere fedeli al Cristo dei Vangeli?[10] Non si tratta di scommettere più sull'uno che sull'altro, ma di capire come, a livello di metodologia, contenuti e prospettiva, tanto la religiosità popolare quanto quella ufficiale debbano percorrere un cammino di autocritica.

---

[9] "Quando nel secolo scorso, durante il processo di romanizzazione del cattolicesimo, o nel post-concilio nel processo di riforma ecclesiale, molti sacerdoti tolsero dagli altari i santi tradizionali del popolo ed imposero devozioni moderne, oppure contrastarono alcune feste popolari per far valere una pietà più liturgica e formale, forse hanno agito sotto la spinta di un atteggiamento teologico lacunoso. Forse non hanno saputo scoprire la presenza di Dio in quelle manifestazioni popolari. Riuscivano a scorgere la vera sostanza cristiana soltanto nei loro cari santi o nelle festività liturgiche ufficiali. In genere, il popolo mostrò una maggiore comprensione teologica: accettò e seppe trovare Dio e la sua grazia nei nuovi santi imposti, e si sottomise a una riforma che lo privò di grandi valori espressivi suoi e della sua storia, ma non perdette la fede" (*Ibid.*, 293-294).

[10] "La funzione storico-salvifica della Chiesa consiste nel fatto che essa può essere un sacramento indicatore della salvezza universale presente nel mondo e non soltanto in se stessa. Nella Chiesa prende sostanza la coscienza della salvezza, si elabora il messaggio e si proclama in modo ufficiale e pubblico l'amore universale di Dio. [...] Alla prassi corrisponde una adeguata teoria, alla fede una teologia e una liturgia. [...] Nel cattolicesimo ufficiale dovrebbe fiorire la visione contemplativa storico-salvifica; dovrebbe essere il luogo della formazione della coscienza universale, capace di vedere e di celebrare le manifestazioni della salvezza del Risorto anche oltre i propri limiti, nelle religioni e nei movimenti ideologici del mondo" (*Ibid.*, pp. 296-298).

Anche per l'intellettuale di sinistra come di destra o dell'area cattolica rimane inattaccabile il principio che le teorie, anche le più fascinose, non possono rimanere distaccate dal popolo-nazione. Solo diventando storiche, e cioè avvicinandosi al mondo concreto delle passioni umane, alle arene perenni in cui si riversano le arterie e vene di una umanità pulsante e credente, le teorie si purificano di elementi intellettualistici e si fanno vita.[11]

Soglie del sacro nella cultura popolare

Colui che ha e si sente mosso dalla consapevolezza del sacro vive la sua condizione sullo spartiacque di un mondo percorso dal richiamo dell'invisibile e del sacro. E cioè sente nei canti più semplici l'intuibile, pronuncia nelle giaculatorie più rozze l'indicibile, vede nelle oleografie più modeste l'invisibile, partecipa nel panegirico del sacerdote sul santo alle vite eroiche di personaggi venerabili.

La religiosità popolare, così carica di rappresentazioni, di luoghi di culto e di immagini venerate, consente a tutti di rispecchiarsi in semplicità: nel santino, nel capitello di contrada, nell'immagine a capo del letto, nella preghiera rivolta al patrono. Tutti questi gesti, fisici o orali, si saldano con le parole scritte dei maestri e al pensiero dei mistici e costituiscono la trama silenziosa che ha unito intere generazioni di uomini e di donne nel riconoscimento della comune azione dell'uomo insieme con il suo Dio.

Le occasioni sono innumerevoli: dalle veglie funebri o luoghi del narrare si va ai momenti di forte relazione e socialità, come i grandi lavori collettivi, le nozze o la partecipazione ai riti in chiesa, alle processioni, alle feste patronali o a una minuziosa geografia domestica del sacro, con la disposizione minuziosa di immagini o fotografie dei cari defunti o dell'ulivo benedetto. Tutte occasioni che servono per rinsaldare il legame fra il popolo e il loro Dio e che, in passato, hanno prodotto, nonostante le più disparate strettezze, istituzioni di solidarietà comunitaria.[12]

---

[11] Si veda L. Sartori, *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, cit., p. 24.

[12] "Il gelso delle anime che veniva piantato a un incrocio di strade nella parrocchia e nel maggio dei fioretti e delle devozioni mariane dava con le sue foglie nutrimento a una manciata di bachi da seta che ogni famiglia metteva a disposizione perché il ricavato della vendita dei bozzoli andasse a sostegno dei più poveri ancora. Oppure ancora il maiale di S. Antonio, comprato dalla

Tutti i gesti (feste e processioni) e oggetti che costituiscono il patrimonio della religiosità popolare sono collocati a metà strada tra la tradizione che continua nella vita e la posizione di coloro che non sanno o non vogliono più chiedersi quale sia la loro origine e quale il fine ultimo. Quest'ultima è una scelta molto diffusa oggi e tende a svuotare di significato i momenti della vita, privandoli delle loro radici che affondano nella storia dell'uomo e della stessa natura umana.[13]

Non si può chiudere gli occhi di fronte alla religiosità popolare. La persona che vede accendere lumi alla Madonna, che vede chiedere nelle intenzioni di preghiera l'intercessione dei Santi, che vede scrivere con piena confidenza alla Madonna di Lourdes, come se scrivesse a sua madre o quando si vedono bruciare statuine di cera che a Fatima rappresentano il bambino prodigiosamente guarito e che vede anche ballare in onore di Dio e della Vergine suscitano domande inquietanti.

Persone e gesti oggettivi che rimandano al principio che tutto ciò che nel mondo è stato creato, e per quanto decaduto, porta in sé una profonda nostalgia della propria interezza e del proprio significato. Questo non solo corrisponde al bisogno dell'uomo, ma completa il disegno di Dio.

La Chiesa che ha tenuto per prima i registri dei nati e dei morti non può abbandonare un immenso patrimonio di tradizioni, dichiarandoli arretrati o escludendone il contenuto genuinamente religioso. Correrebbe lo stesso rischio di coloro che si fermano al godimento puramente estetico di opere d'arte amputandole della memoria e intensa attesa di cui sono tuttora portatrici e rivelatrici.

Recuperare o restaurare, secondo una pedagogia di evangelizzazione, con un'intelligente comprensione dei modi e delle forme propri

---

comunità con piccolo ma sofferto esborso di denaro e poi lasciato razzolare di famiglia in famiglia fino alla stagione d'autunno quando, fattosi grasso, veniva macellato e spartito tra i parrocchiani più miseri angosciati dalla mancanza di scorta per l'inverno. Una pietà generosa e attiva, che fornirà sostegno alle iniziative proposte dalla dottrina sociale: le casse rurali e artigiane, gli affitti collettivi, le latterie turnarie, le leghe sindacali" (Ulderico Bernardi in AA.VV., *La religiosità popolare. Tra trasmissione di fede ed espressione culturale*, Bologna, Dehoniane, 1988, p. 185).

13 "Questa religiosità popolare non è necessariamente un sentimento vago, carente di solida base dottrinale, una forma inferiore di espressione religiosa. Quante volte è, invece, l'espressione vera dell'anima di un popolo, perché toccata dalla Grazia e forgiata dall'incontro felice tra l'opera della evangelizzazione e la cultura locale" (Giovanni Paolo II, Discorso a Zapopan, Messico, 31 gen. 1979).

a ciascun popolo nella sua inesauribile ricerca di Dio e di se stesso si affaccia come una sfida continua, ma saldamente ancorata sulla base di un rapporto costante e duraturo nella storia di tutti i popoli e soprattutto del popolo cristiano.

La religiosità popolare ha una materialità, presenta costanti comportamenti che, luogo per luogo, fisicamente anche sono legati ai ritmi della vita, alle situazioni ambientali. E in tal modo entrano a far parte della cultura di un popolo. Così ogni popolo sviluppa i suoi modi di esprimersi, che in primo luogo devono essere amati perché è Cristo stesso che li ha amati amando l'uomo e incarnandosi, in un tempo e luogo precisi. Egli ha assunto i gesti e i ritmi di quel tempo e di quel luogo, segnando anche in questo la via da seguire.

Alcuni punti essenziali

Con il suo enorme bagaglio storico di simboli, riti e appoggio di massa, la religiosità popolare non solo ha diritto d'esistere come alternativa valida, ma ricopre una sua funzione specifica all'interno della Chiesa. A questo punto, possiamo legittimamente chiedere quali ne siano i fondamenti principali, i punti cardine, senza i quali ogni comprensione del fenomeno risulterebbe monca e superficiale.

Tenteremo di chiarire il ruolo di Cristo nella storia, la missione affidata alla Chiesa di raccogliere tutte le ricchezze di Cristo seminate nella storia dell'umanità e, per ultimo, chi sia il soggetto concreto in cui tale visione acquista una concretezza storica.

Anzitutto, il discorso sulla storia della salvezza invita a scoprire concretamente le "tracce" di Cristo nella storia in uno sforzo di ricapitolazione di quanto la presenza di Dio dentro la storia ha operato. Questa posizione non nega l'ambiguità dell'eredità storica, ma la riveste di mistero e di ottimismo, obbligando la Chiesa a tenersi aperta a ricchezze almeno probabili, presenti anche fuori delle sue zone sacre. Quasi come un cercare Colui che si è già fatto trovare.[14]

---

[14] "L'altro problema è quello del riferimento necessario di ogni iniziativa religiosa dell'uomo per rapporto a quella di Dio rivelatasi in Cristo. Cristo è venuto per escludere l'iniziativa dell'uomo? o non invece per trasformarla dal di dentro, perché il suo non-valore si trasformi in valore? Si deve ricorrere all'aut-aut (secondo alcune chiese protestanti), o non si deve piuttosto ammettere che Cristo opera nell'uomo e con l'uomo? E supposto questo fatto, dell'assunzione cioè da parte di Cristo della iniziativa religiosa dell'uomo, oltre

La collocazione della religiosità popolare dentro il mistero di Cristo, già presente nella storia che appare fuori o prima di Lui, è la migliore intuizione della Chiesa latino americana. Questa si è espressa attraverso documenti e istituti pastorali,[15] inserendo la religiosità popolare nella riflessione ecclesiale, vista come una delle voci legittime appartenenti alla varietà interna della Chiesa. Per questo si applicano alla religiosità popolare le intuizioni del Concilio Vaticano II in tema di "missione" e di "rapporto con le religioni non cristiane". Da notare che in tale prospettiva si è ampliata la ricerca di quello che costituisce l'essenza dell'evento Cristo, libero da tutti i condizionamenti storici e culturali ecc.

In secondo luogo, la riscoperta del mistero totalizzante di Cristo obbliga la Chiesa a uscire da recinti troppo stretti, ad abbandonare concezioni riduttive, contrapposizioni inutili o solo mire espansionistiche tendenti ad allargare o prolungare i propri confini. Allora, al posto dello schema geografico-politico dei confini tra chi è dentro e chi è fuori si preferisce sostituire lo schema dei "gradi di orientamento e di appartenenza". Il Concilio Vaticano II ha approfondito il concetto di cattolicità della Chiesa, perché la Chiesa appaia missionaria, non solo in termini di espansione ed esportazione, ma di valorizzazione e promozione. In questa maniera si mette in risalto la profonda umanità della Chiesa.[16]

---

alla purificazione, quale e quanto deve essere da parte dell'uomo l'impegno del collegamento con l'iniziativa di Cristo, di Dio? Può essere solo implicito?" (AA.VV, *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna, Dehoniane, 1979, p. 35).

[15] "Il Concilio Vaticano II ha sottolineato il fatto che la grazia circola fuori della Chiesa rendendo possibile la salvezza di coloro che non sono esplicitamente cristiani. [...] L'incarnazione è l'impegno irreversibile di Dio per gli uomini; l'umanità è in cammino verso la salvezza. Il Creatore desidera la salvezza di tutta l'umanità e la mette in atto per lo Spirito nelle culture che vivono ai margini del Cristianesimo ufficiale, non solo perché esse hanno valori religiosi che preparano al cristianesimo, come una specie di antico testamento posto nelle culture, ma come azione che è già salvifica, come seme del Verbo di Dio che, prima di farsi carne, illumina ogni uomo che viene a questo mondo" (*Seminario di pastorale dei nativi*, Lima 1974).

[16] "La Chiesa non solo è impegnata maggiormente a essere umana in se stessa ma anche a farsi più umana quando si accosta agli altri, così da entrare profondamente nelle realtà nelle quali vuole portare Cristo, ma anche in modo da assumere e raccogliere frammenti di Cristo" (AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare*, cit., p. 38).

In questa prospettiva la Chiesa si trova ad affrontare e accettare la diversità di carismi e doni al proprio interno, ma anche le acculturazioni diverse che si propongono continuamente alla sua attenzione. Questo sforzo tendente a rendere visibile un'universalità concreta risulta in una gradualità di crescita sia all'interno che all'esterno della Chiesa. La tentazione della Chiesa potrebbe essere quello di "discriminare", anche con le migliori intenzioni. Cattolicità significa creare spazio e costruire legittimità, perché nessuna forma e tappa del credere sia emarginata.[17]

Per ultimo, solo da un'attenzione a tutte le forme di presenza di Cristo nella storia, la Chiesa può sperare di trarre la sua consistenza e vocazione, di sapere veramente chi sia. Siamo di fronte alla dimensione universale e missionaria della Chiesa da un lato e cioè a tutta la ricchezza presente ovunque sulla terra e dall'altro alla dimensione umanistica, cioè a tutto quello che l'uomo esprime. Si incontrano due livelli: quello intenso (cioè dentro tutto l'umano) e quello esteso (dentro tutti gli uomini).

E oggi la conversione richiesta alla Chiesa va piuttosto nella direzione e recupero di ciò che è vitale, concreto, organico e storico. L'istituzione ha prevalso a volte sulle persone vive, sulle comunità storiche reali. La nozione Popolo di Dio diventa così soggetto organico che induce alla partecipazione attiva di tutti i suoi membri.

Per guardare serenamente dentro la religiosità popolare e vederne i valori e i doni dello Spirito Santo che passano attraverso quel filone umano, è necessario possedere un'apertura, una simpatia e capacità di lettura a tutta prova. Da notare che oltre a riconoscere la religiosità popolare come compito di chiesa esiste anche il problema del riconoscimento della cultura popolare come impegno culturale della società in quanto tale. Ogni cultura confrontandosi con un'altra, in qualche cosa riesce superiore e in qualche altra rimane perdente.

All'interno della Chiesa, come la storia dimostra, sono sempre esistiti due atteggiamenti e posizioni fondamentali, che si contendono il

---

[17] "La vera cattolicità impegna alla sincera valorizzazione di ogni singolo momento e di ogni singolo frammento; ne difende l'autonomia e la consistenza, proprio per amore del traguardo finale, perché la ricapitolazione risulti il raccolto di quelle ricchezze che hanno realmente avuto modo di maturare, uscendo ciascuna dallo stadio di germe e di seme nascosto" (*Ibid.*, p. 41-42).

terreno della legittimazione: i cosiddetti "protettori" e i "detrattori".[18] Le due tendenze si equivalgono sia nella posizione di sostanziale estraneità sia in un'accettazione riduttiva della religiosità popolare. In ambedue i casi si giudica in fretta, senza coinvolgimento personale come se non fosse un fenomeno che interpella la Chiesa.

Conseguenze

Il discorso dell'alternatività ha spaziato su diversi fronti e ci induce ad alcune conclusioni.

Anzitutto, qualsiasi studio o ricerca non può rimanere estranea al contesto sociale di popolo in cui si svolge. La religiosità popolare verrà capita solo da chi le si avvicinerà, non con una curiosità puramente scientifica, ma con l'impegno di liberare il fenomeno dalla scorie della storia o da contraffazioni ideologiche.

In secondo luogo, si tratta di un cattolicesimo che privilegia la mediazione: nel voto, nella candela accesa, nella venerazione dei santi vi si trova il Vangelo perché rivela una propria identità in una gamma di articolazioni storiche. E si tratta di cattolicesimo popolare perché avviene all'interno di un universo simbolico, con un proprio linguaggio e grammatica.

In terzo luogo, è cattolicesimo popolare romano. Le dottrine fondamentali, i santi, i sacramenti, la Madonna ecc. sono presi dal cattolicesimo ufficiale che lo alimenta in continuazione e gli conferisce o nega la legittimità, ma lascia il popolo abbastanza libero di seguire le sue devozioni.[19]

---

[18] *Bulletin pro Mundi Vita* (no. 61, luglio 1976; titolo "Que le peuple vive en paix").

[19] "A questo livello, il cattolicesimo popolare possiede una creatività e dà sfogo all'esperienza religiosa di esprimersi senza impedimenti. A sua volta, questa esperienza alimenterà la teologia ufficiale, il rinnovamento delle istituzioni ufficiali e aprirà nuove forme di presenza del cattolicesimo ufficiale nella cultura erudita del tempo. Non è senza ragione che i grandi movimenti di rinnovamento, le nuove forme di pietà, i grandi profeti, santi e mistici siano sbocciati dall'ambiente popolare, dove l'esperienza di Dio e Gesù Cristo, libera dai super ego della dottrina ufficiale, poteva sperimentare una nuova mediazione. Senza il cattolicesimo popolare non vive il cattolicesimo ufficiale, senza il cattolicesimo ufficiale non si legittima nel suo carattere cattolico il cattolicesimo popolare" (Luigi Sartori, *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, cit., p. 164).

Per ultimo, il cattolicesimo popolare romano, come quello ufficiale, può presentare deviazioni. Di sua natura, è maggiormente esposto a devianze, dato che predomina l'esperienza sulla critica ed è più facilmente soggetto a contaminazioni derivanti da interpretazioni ideologiche, estranee alla sua vera natura.

Anche se il versante patologico deve essere tenuto ben presente, la religiosità popolare all'interno del cattolicesimo significa fondamentalmente un atteggiamento ottimista di fronte a forme culturali, tradizioni e modi di vivere diversi. In ogni luogo dove il cattolicesimo fu impiantato nacque una cultura cattolica, con i suoi monumenti, le sue chiese, la sua arte sacra e la sua letteratura. E forse, sotto questo aspetto, il cattolicesimo australiano è chiamato a essere più tradizionale e meno tradizionalista.

Capitolo 9

Conclusioni

Al termine di uno studio, l'autore presenta il risultato del lavoro compiuto. Anche se ogni realtà umana riserva almeno un'ulteriore briciola di mistero, le conclusioni, pur non definitive, aiutano a compiere un passo in avanti nella comprensione dei fenomeni umani che ci circondano.

A questo punto ci pare utile ribadire la straordinaria complessità e profondità di manifestazioni religiose legate al mondo popolare. Nei suoi ritmi e modalità, non sempre identificabili con le posizioni ufficiali, questo è stato avvicinato da numerosi studiosi di varia tendenza che hanno fatto sorgere una varietà di interpretazioni non solo in riferimento alla terminologia seguita, ma anche ai suoi contenuti.

Questa complessità terminologica e contenutistica, rilevata fin dall'inizio dello studio, ha assunto una sua intensità man mano che veniva compiuta l'analisi dei dati primari e secondari della ricerca. La religiosità popolare italiana nel Sud Australia, collocata accanto ad altre innumerevoli esperienze, è apparsa in tutta la sua forza drammatica di luce e di ombra.

La lettura delle immagini di luce e di ombra nel mondo popolare, e cioè nei modi di dire, nei dialetti, nei testi letterari e nelle manifestazioni religiose, ci mostra una cosa. Che apparentemente la luce e l'ombra, anche nelle loro gradazioni diverse, sono due campi semantici strettamente correlati, ma esclusivi: cioè l'uno esiste senza e contro l'altro. Apparentemente appunto. Ma non realmente.

Più che pretendere di insistere unicamente o sulla luce o sull'ombra, sarebbe meglio adottare il termine "chiaroscuro" che ci immette in un sistema di relazioni potenziali fra i due termini. Più avanti daremo uno sguardo ad alcuni temi che orientano il significato della relazione fra

luce e ombra e governano il senso o di singole espressioni o di singole parole.

Se il discorso si spostasse al livello dell'opposizione fra luce e ombra, diremmo che la luce è il dominio della definizione, poiché è anche quello della vista e della chiarezza, mentre l'ombra è il terreno dell'indefinito, perché è anche quello dell'oscurità e dell'incertezza. Ancora una volta, tuttavia, questo vale fino a un certo punto. La categoria "definito e indefinito" può attraversare la luce e l'ombra in modo impertinente. La luce, da un lato, mette in chiaro le cose; ma perché, a volte, acceca e abbaglia, può, dall'altro, far perdere i contorni di una realtà. Se prendiamo l'ombra accade lo stesso. Solitamente un oggetto in ombra sta in basso regime di visibilità. Oltre al significato abituale di mettere o di rimanere in ombra, in certi casi sono proprio le ombre le sole cose ad avere un profilo o un contorno.

Le categorie "definito e indefinito" o "luce e ombra", se applicate alla religiosità ufficiale e a quella popolare, rivelano la stessa doppia valenza e potenzialità di essere o diventare, in una continua tensione dialogica, luce e ombra vicendevolmente.

In genere le forme di religiosità popolare possono forse mancare di precisione teologica in quanto presentano Dio in modo troppo antropomorfico; non dimostrano di essere in linea con le ultime acquisizioni teologiche su verità rivelate; sono piene di espressioni azzardate o addirittura sfacciate rivolte al Signore, alla Madonna o ai santi. Ma anche l'Antico Testamento è pieno di simili espressioni. Queste rivelano un rapporto di familiarità e una convinzione precisa della realtà personale di Dio, forse più vicina all'atto di fede cristiana propostoci dal Credo. Questi non ci chiede adesione a verità astratte, ma piuttosto alla Persona, o meglio alle persone in Dio. Anche se prive di precisione teorica, tali espressioni ripropongono anche positivamente la loro fede nella misericordia e nella potenza di un Dio Padre che ha cura di noi anche nei nostri affanni e interminabili difficoltà.[1]

---

[1] "A pensarci bene, in tante preghiere ed espressioni rivolte dai devoti alla Madonna e ai santi c'è più comunione dei santi che in tante elucubrazioni accademiche o disquisizioni teologiche. Inoltre, le espressioni di religiosità popolare non sembrano essere difformi o in dissonanza con la fede che si richiede per l'appartenenza alla Chiesa" (V. Bo, *La religiosità popolare. Studi, ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Assisi, Cittadella Ed., 1979, p. 256). Vedi anche *Dei verbum*, n. 5.

In passato, i vari catechismi della Chiesa cattolica hanno definito la fede come l'assenso della mente umana alle verità rivelate, dando così alla fede una dimensione prevalentemente intellettuale. Documenti più recenti parlano di un assenso volontario dell'uomo intero: e cioè comprendente le sue emozioni e i suoi sentimenti.[2] Oltre l'intelletto e la volontà, anche le altre facoltà dell'uomo, con tutta la gamma di sentimenti ed emozioni, devono trovare un proprio spazio nell'esplicitazione della propria fede. La religiosità popolare coinvolge e privilegia maggiormente queste altre facoltà e richiama la partecipazione attiva dell'uomo con tutte le sue facoltà. E di conseguenza aiuta a vivere l'ideale religioso in una maniera più confacente alla condizione sociale, economica e culturale della persona concreta.

Come è vero che i recenti approfondimenti biblico-teologici oggi permettono di vedere, con molta chiarezza, che le Scritture sono sorte da una visione del mondo tipica di una certa mentalità e in una certa cultura, così è altrettanto vero che ciò permette di constatare quanto manifestazioni esterne della devozione siano necessarie alla fede come conseguenza dell'Incarnazione stessa. Con maggior lucidità e tranquillità oggi sappiamo che il cristianesimo non si trova mai allo stato puro: è sempre stato assimilato dalla cultura del popolo che lo assumeva. I riti, le feste e le benedizioni che la gente richiede o frequenta favoriscono il radicamento del loro spirito e l'espressione anche esterna delle loro convinzioni. Tutte queste forme danno spazio alla drammatizzazione, alla fantasia, al sentimento che devono essere coinvolti nell'omaggio religioso dell'uomo tutto intero.

"Se la processione va bene ..."

Il rito della processione, considerato a sé stante o, come più spesso avviene, inserito in un rito più ampio, costituisce una delle manifestazioni religiose più antiche, essendo conosciuto in tutte le religioni. Appunto per questa sua storia millenaria, ha subìto profonde trasformazioni, caricandosi spesso di significati diversi o nuovi.[3]

---

[2] "La fede è innanzi tutto un'*adesione personale* dell'uomo a Dio; al tempo stesso e inseparabilmente, è *l'assenso libero a tutta la verità che Dio ha rivelato*". (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Ed. Vaticana, 1992, n. 150, p. 42).

[3] In una recente nota pastorale pubblicata per conto della commissione ecclesiale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport della Conferenza Episcopale Italiana, "Venite, saliamo sul monte del Signore" e commentata da D.

Nella storia del cattolicesimo australiano, come di altre confessioni religiose, quali in particolare l'anglicana e la metodista, negli Anni 1950 hanno avuto un successo rilevante sia le processioni mariane o eucaristiche come i raduni o crociate di Billy Graham o di Padre Patrick Peyton.[4] Da notare che in tutti questi casi, l'iniziativa e l'organizzazione delle cerimonie e processioni veniva gestita o direttamente dalla gerarchia o sotto l'occhio attento della stessa. Questa presenza o influenza della gerarchia appare, come abbiamo visto, molto limitata nel caso della religiosità popolare italiana nel Sud Australia.

Come il titolo di questo studio suggerisce, l'animo degli organizzatori delle feste popolari si riempie di inspiegabile soddisfazione ogni qualvolta possano ammirare le folle di fedeli in processione, in cammino e in movimento al seguito del santo o della santa. Al di là di ritualità profondamente segnate dal tempo e dalla tradizione, in quanto l'ordine, per esempio, della processione deve attenersi a criteri molto rigidi e ripetitivi, vi è tutto un mondo umano in movimento.

Alla memoria storica riproposta e rivissuta, anche in maniera confusa, del paese di origine e dei propri antenati, toccati dallo stesso simbolo religioso, al contenuto di fede che viene espresso in canti e preghiere, possiamo aggiungere un rilievo di carattere sociologico: l'organizzazione della processione, la fraternità sperimentata sono dati oggettivi che non mancano di avere riflessi sulla concezione del mondo e di sé nel mondo. Il farsi vedere e lo stare in processione, il far festa e il pregare insieme presentano modelli di comportamento che

---

Brandolino in *Vita Pastorale*, (n. 10, 1998, pp. 32-36), i pellegrinaggi e le processioni vengono dichiarate un'importante risorsa pastorale. E vien posto un quesito di sempre. Come migliorare questa espressione di fede per renderla sempre più adatta a rispondere alle domande di senso della società attuale?

[4] "To encourage devotion to the Virgin Mary and spread knowledge of the Fatima message, the archdiocese of Adelaide in October 1951 organized Australia's first Marian Congress. [...] On the final Sunday afternoon a statue of Our Lady of Fatima, carved in Portugal, was carried from St Francis Xavier's Cathedral through the city to the final ceremonies in Elder Park. Twenty thousand Catholics from all over South Australia - school groups, 'New Australians', Children of Mary, and men of the parishes - took part in the procession, reciting the rosary and singing hymns, while another thirty thousand people watched" (David Hilliard, "Popular religion in Australia in the 1950s: a study of Adelaide and Brisbane", *The Journal of Religious Studies*, vol. 15, no. 2, Dec. 1988, p. 223). Si veda inoltre Katharine Massam, *Sacred Threads. Catholic Spirituality in Australia 1922-1962*, cit., pp. 93-102.

pongono interrogativi non solo a coloro che partecipano, ma anche a coloro che si imbattono per caso in tali manifestazioni.[5]

Anche se alcuni autori hanno accostato il fenomeno delle processioni a quello dei pellegrinaggi, a noi pare che, anche se esistono delle rassomiglianze, in quanto ambedue i fenomeni nascono come risposta a una richiesta non ben definita di incontro con il sacro, tale accostamento esuli dalle intenzioni di questa ricerca.[6]

Un fatto che pastori d'anime constatano con rammarico è che mentre la liturgia tecnicamente perfetta e riformata in seguito al Concilio Vaticano II attrae meno partecipanti, i luoghi che sono mèta di pellegrinaggi, di feste patronali o popolari, registrano un notevole aumento di partecipanti.[7] Questo fatto, constatato anche qui ad Adelaide, è dovuto alla persistente necessità di espressioni religiose che hanno un'immediatezza e intelligibilità che spesso le celebrazioni liturgiche non suppliscono.[8] In altre parole, la gente ha bisogno di sentire realizzati i suoi sentimenti religiosi in gesti e termini che non esulano troppo dalla sua situazione esistenziale. Ed è per questo che forme di religiosità popolare persistono nonostante tante profezie negative.

Perché è importante che la processione vada bene? Quali sono le ragioni che sottostanno a questo tipo di aspettativa? La processione è per eccellenza il rito del movimento che va quasi sempre congiunto con

---

[5]In non poche occasioni, durante processioni in strade battute dal traffico, il grosso pubblico non ha lesinato le sue invettive e recriminazioni per il traffico intralciato dalla manifestazione religiosa. Molto probabilmente le stesse persone non batterebbero ciglio se si trattasse di una manifestazione sportiva o culturale. La statua del santo o della santa, la simbologia religiosa e il comportamento dei devoti chiaramente suscita un sentimento di avversione verso il sacro uscito dai suoi soliti recinti, invadendo uno spazio ritenuto di dominio proprio del mondo laico.

[6]Per quanto riguarda la pratica del pellegrinaggio, rimandiamo il lettore a David Carrasco, "Le forme e la diversità dei pellegrinaggi", *Concilium XXXII*, 4, 31 (1966); E. Bernbaum, "Pilgrimage, Tibetan Pilgrimage", in *The Encyclopedia of Religion*, 11, New York, MacMillan, p. 351; Gennaro Matino, *Anno 2000. Giubileo e conversione*, Milano, Paoline, 1997, pp. 94-110.

[7]Significative le testimonianze di operatori pastorali e le statistiche riportate nella pubblicazione del dicastero Pontificio per la cura dei migranti, rifugiati e turisti, "On the move".

[8]Rimandiamo il lettore ai dati presentati in questo studio a pp. 157-158 in merito alla esigua partecipazione al triduo o alla missione in preparazione alla festa e alle folle che caratterizzano molte delle feste popolari celebrate nel Sud Australia.

una coreografia particolare. Il movimento appare fenomenologicamente una delle forme espressive più efficaci per l'aspetto dinamico che comporta e per l'aspetto comunitario che gli è connaturale.

Il movimento comporta il passo, la marcia o la danza ed include chiaramente i caratteri della ripetizione come insistenza e come atto di forza. Quando il movimento è accompagnato da parole, espressioni, preghiere, canti e musica, come avviene di solito nelle processioni, si aggiunge una dimensione di testimonianza che non soltanto suggerisce, ma a volte impone ed esprime una resistenza e una lotta. Il rito della processione è movimentato: non c'è soltanto un andare avanti, ma anche animazione, c'è la volontà di prendere l'iniziativa, di farsi sentire.[9]

La processione mette in risalto un momento particolare di coesione comunitaria. Se il rito religioso è di solito gestito da un incaricato cui gli altri fedeli acconsentono e assistono, la processione si pone a un livello corale.[10] Il rito della processione, nella misura in cui è un andare insieme cantando, pregando, non soltanto unisce i fedeli tra di loro, non soltanto stimola la partecipazione visiva, ma suggerisce anche che il valore del rito è dato dall'amalgama religioso che esso riesce a creare. Non soltanto la processione scandisce il tempo tramite la ripetizione ma misura anche lo spazio e coinvolge un luogo nel suo insieme.[11]

---

[9]Non dimentichiamo il fatto che le processioni religiose si accostano a diversi correlati (cortei, manifestazioni e *rallies* religiose o politiche) con i loro risvolti di protesta e richiesta sociale e politica. Vedi a questo riguardo le osservazioni fatte da D. Hilliard in merito alle *rallies* di Padre Patrick Peyton o di Billy Graham in "God in the suburbs: The religious culture of Australian cities in the 1950s", *Australian Historical Studies*, vol. 24, April 1990-Oct. 1991, pp. 399-419.

[10]"As the procession filed through the streets, Catholics were marking off their neighbourhood, laying claim to it, and telling people that this was their piece of the earth. People from other religions or ethnic groups might have lived in the area and even watched the parade march by, but on these days Catholic Irish, Polish, Italians or Mexicans were laying claim to the neighbourhood and saying in a very clear and symbolic way that this was their Little Poland or Little Italy, etc. [...] Such processions helped to forge a sense of solidarity among Catholics and remind them all that this was their neighbourhood, and these were their people parading along the street with the symbols, the icons, of their God" (Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience*, cit., p. 208).

[11]È questa la ragione per cui, nella presentazione delle singole feste e comitati, si è dato risalto alla geografia (strade, vicoli, ecc.) del percorso in cui si snoda una processione.

E, infine, la processione è un mezzo impiegato per portare la divinità fuori della clausura del sacro. Si tratta, cioè, di portare il sacro a contatto del profano per rendere sacro anche quello che per sé non è sacro. Nelle varie religioni sono famosi i carri con i quali le divinità venivano e vengono tuttora portate fuori dal tempio.[12] Anche nella storia d'Israele, le processioni con l'Arca comportano una particolare benedizione congiunta in modo speciale con il territorio che viene percorso o attraversato dalla processione.[13]

Nella società australiana dove finora la simbologia religiosa non è riuscita a trovare una sua nicchia legittima, una processione religiosa che ricalca e ripresenta riti e culti di altri tempi e luoghi appare in tutta la sua forza provocatoria. Questa deriva non solo dal simbolo religioso che invade uno spazio laico, ma da una partecipazione popolare che induce a rispolverare l'anima dei segni religiosi, con una richiesta silenziosa di continuità.

Culto e occulto

Nello sforzo di descrivere l'incontro non facile, come abbiamo notato altrove, fra la cultura "retrograda" degli italiani emigrati in Nord America e il Cattolicesimo americano, Rudolph J. Vecoli ha coniato la frase "culto-occulto" che rimane, a nostro giudizio, paradigmatica nello studio di tutte le espressioni di religiosità popolare italiana nel mondo.[14]

Con il culto dei santi, gli emigrati italiani hanno portato anche le loro occulte tradizioni, memorie, riti e pratiche. Pur non sotto-

---

[12]Vedi J. Gonda, "Le religioni dell'India", in *Storia delle religioni*, a cura di G. Castellani, Torino, 1970, p. 407; F. Derchain, "La religione egiziana", in *La storia delle religioni*, a cura di H.C. Puech, Bari, 1976, pp. 97-98.

[13]"Si racconta che allorché gli dèi Egizi Nebtu ed Eka si recavano in campagna, il loro passaggio attraverso le campagne aveva come effetto di far spuntare la vegetazione e sbocciare i fiori" (F. Derchian, cit., p. 97).

[14]"The *contadini* (peasants) of the South, who comprised the majority of the immigrants to America, continued to live according to a centuries old way of life. Their folk religion was a syncretic mending of ancient pagan beliefs, magical practices, and Christian liturgy. Cult and occult had fused into a magical-religious world view which was deeply rooted in the psyche of this people" (R.J. Vecoli, "Cult and Occult in Italian-American Culture: The Persistence of a Religious Heritage", in Randall M. Miller & Thomas D. Marzik (a cura di), *Immigrants and Religion in Urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977, pp. 25-47).

valutando le infiltrazioni varie che sono avvenute nel corso del tempo, non è il caso di ricalcare visioni riduttive. Queste comporterebbero l'abbandono di un immenso patrimonio di tradizioni e, nel contempo, l'adesione a una moda prevalsa in ambienti anche cattolici di tacciare come arretrati o paganeggianti i secoli o i popoli della religiosità diffusa.

Esiste veramente il pericolo di annettere a tali espressioni dello spirito un senso solo antropologico o sociologico di sub-cultura, escludendo o ignorando il contenuto religioso. La lunga stagione dell'oralità nella cultura popolare è segnata da istituzioni spontanee o formali dove la devozione e la socialità trovano soddisfazione insieme. Dai luoghi del narrare come le veglie funebri, dai più intensi momenti di relazione, come i grandi lavori collettivi stagionali, i funerali e la partecipazione ai riti, dalle feste tradizionali, come le sagre patronali, da una geografia domestica del sacro con la disposizione di immagini o dei defunti o dell'ulivo benedetto o di una minuscola acquasantiera, si passa a una dimensione interiore di sentimenti, di preghiera, di ricordi e di lode. Sono tutte occasioni per nutrire lo spirito e per aprire varchi in una modernità gelida e priva di trascendenza.

Allora, le litanie dei santi, le preghiere mormorate a fil di labbra in processione o dentro le pareti domestiche diventano gradini per arrampicarsi verso la comprensione del mondo e dei cieli. E allora le pratiche devozionali popolari si rivelano non testimonianze stantie, ma braci su cui soffiare davanti al gelo spirituale del secolo, per cavarne nuovo calore di comunità.

Il nostro compito non è quello di approfondire la sopravvivenza della religiosità popolare all'interno delle pareti domestiche. Tuttavia, non c'è alcun dubbio che la dimensione domestica esista e che fra la componente dell'espressione pubblica, quali sono le feste, e la dimensione pratica esista un rapporto dinamico.[15]

Ci sembra molto più utile, invece, spostare l'attenzione sulla sopravvivenza della religiosità popolare nella sua dimensione pubblica. Molti comitati hanno lamentato la mancanza dell'elemento

[15]Sono frequenti e numerose le testimonianze, per esempio, di operatori pastorali (sacerdoti, suore e laici, organizzati in un comitato apposito) che, nel contatto quotidiano con famiglie cattoliche di origine italiana, incontrano il "sacro popolare".

giovanile, che, a loro parere, pone una sfida bruciante al comitato promotore sulla continuità della festa. Che la seconda o terza generazione non nutra gli stessi sentimenti e passione verso celebrazioni del santo è comprensibile, data la loro diversa matrice culturale e geografica.

Anche se da parte delle successive generazioni non si tratta di un rifiuto netto o di un ostacolo a tali espressioni di religiosità, vi è un calo molto netto di adesione e di supporto a espressioni di religiosità popolare italiana.[16] Questo, però, non significa un avvicinamento alla cultura religiosa o modalità proprie della gioventù autoctona.

Secondo vari studi condotti nel continente nordamericano e citati da Rudolph J. Vecoli, oltre a un atteggiamento freddo di fronte alle tradizioni dei loro genitori o nonni, gli italo-americani assumono un comportamento indifferente o perlomeno non equiparabile alla norma.[17] Anche se non esistono studi sul comportamento religioso delle seconde e terze generazioni in Australia, l'osservazione informale suggerisce che tale fenomeno di scollamento avvenuto altrove sia applicabile, grosso modo, anche al contesto australiano. Da notare

---

[16]Non mancano a tale riguardo vari contributi. Oltre agli studi già citati di Rudolph J. Vecoli e di Gianfausto Rosoli, vedi i vari riferimenti bibliografici contenuti in "seconde generazioni", *Studi Emigrazione*, anno XXVIII, dic. 1991, n. 104, pp. 580-581.

[17]"However, on the sacramental index, attendance at Mass, reception of Holy Communion, and confession, the significant discrepancy between Irish and Italian behaviour is not only maintained in the second and third generations, but even increases. [...] One could conclude that if the distinctive qualities of Italian Catholicism are being washed out in the second and third generations, still the Italian-Americans are not moving toward the Irish Catholic model. If anything, the data suggest that their behaviour is best described by [Francis] Femminella's concept of 'indifference' " (R. J. Vecoli, "Cult and Occult in Italian-American culture", cit., p. 36).

Cfr. quanto nota Adriano Pittarello: "What was good for the first-generation immigrants, however, says Herberg, became a problem for their children. Although some of them wished to be only Americans and others wished to cling faithfully to their ethnic traditions, the majority could commit themselves to neither side. The Church which had been the main source of ethnic identification suffered greatly from this equivocal situation. A decline in religious participation of second-generation migrants was an obvious consequence. The third generation, on the contrary, returned to the church" (A. Pittarello, *Integration of immigrants and the role of religion. A literature review*, CMSS Selections, no. 1, p. 5).

che il fenomeno della secolarizzazione nella società australiana è in fase molto avanzata.[18]

"Far festa"

In una società che tende a livellare sia uomini che istituzioni, un altro valore che la religiosità popolare ribadisce è il "far festa". Il motivo è di mettere in risalto qualche avvenimento che spicca oltre il corso normale delle cose. La vita dell'uomo è composta di avvenimenti spesso banali e abitudinali che richiedono l'impegno delle sue facoltà. Questo inesorabile succedersi di avvenimenti tende a disperdere l'interesse dell'uomo in tante direzioni disparate. Di qui la necessità di trovare un'esperienza che possa includere la totalità della sua persona. La festa supplisce questa esperienza unificante, perché coinvolge tutta la persona: intelletto, cuore, volontà, sensi, emozioni e corpo.[19]

Anche i rapporti interpersonali sono, in un certo senso, sospesi. Mentre tali rapporti vengono regolati secondo norme precise durante tutto l'arco dell'anno, nella festa del santo patrono tali rapporti sono

---

[18]"God is an ice-chest in a world which has invented the refrigerator", B. Wilson, *Can God survive in Australia?*, Albatros Sutherland, 1983.

Per quanto riguarda il ribasso nella pratica religiosa delle seconde generazioni in Australia, alcune statistiche peraltro confermano le tendenze in atto. "Sotto una calma apparente si cela un'inespressa volontà di rinnovamento. Tale volontà non mira a sconvolgere più di tanto i capisaldi della cultura in genere e religiosa in specie" (N. Criniti, "Religiosità popolare, confraternite ed emigrazione", *Vivarium*, no. 4, 1996, p. 469). Ma si tratta pur sempre di fasi transitorie: "Da una recente ricerca di antropologia religiosa in Brasile meridionale, molti dei comportamenti religiosi quotidiani tra i discendenti degli italiani si ricollegano alla religiosità di origine. Così, per esempio, il culto dei morti è estremamente radicato e orienta l'atteggiamento verso il decoro della tomba, i riti e le preghiere di suffragio, le ricorrenze. Così pure la benedizione annuale delle case ha costituito fino a oggi un rito importante, che mette a contatto il pastore con tutti i suoi fedeli, anche i più dispersi, e rappresenta una propiziazione per la famiglia" (G.F. Rosoli, "Fede e pietà popolare dei migranti nella Chiesa", in *Orizzonti pastorali oggi*, Padova, Messaggero, 1987, pp. 76-90).

[19]Anche gli osservatori meno critici notano come, nella gestione della festa popolare, gli schemi, modalità e programmi siano ripetitivi. Questo, tuttavia, non toglie quel gran che al fatto che la gente e i devoti si radunano in un ambiente che sentono oramai loro per alcune ore di distensione e di divertimento, ma anche di preghiera e di riflessione in un'atmosfera festaiola, dove ogni persona si sente a suo agio e ha uno spazio morale suo.

gestibili non tanto senza alcuna norma, ma secondo una normativa diversa che è appunto quella festiva. Ciascuno viene messo ipoteticamente nella condizione di contattare chiunque. È sospeso il controllo sociale. Entro certi limiti questo vale anche nel rapporto tra i sessi. Non a caso nella festa ci si incontra, ci si conosce e ci si sceglie.

Questa interazione festiva è sostenuta e alimentata da due fattori. Anzitutto il cibo. L'offerta di alcuni cibi, il dono del cibo, lo scambio di doni sotto forma di cibi hanno svolto in passato e in minor misura anche oggi una funzione di integrazione e coesione sociale.[20] Il cibo era il mezzo, la forma, il segno attraverso cui si suggellavano o si consolidavano numerosi rapporti e relazioni che caratterizzavano la struttura sociale, basata sull'amicizia e parentela. La cultura popolare ha saputo sviluppare per ogni occasione liturgica di rilievo, come il Natale e la Pasqua, cibi tipici che con l'andare del tempo hanno sviluppato una loro forza evocativa.

Il secondo fattore è la dimensione penitenziale che oggi, almeno qui in Australia, è quasi totalmente scomparsa. Le ragioni sono molteplici e sono riconducibili a stimoli esterni provenienti sia dalla società come dalla Chiesa e a sviluppi che si sono verificati all'interno dei singoli comitati che organizzano le feste. La notevole concorrenza tra i comitati non riguarda certo forme penitenziali.

Secondo alcuni studiosi (L. Maillard e D. Grisoni), le feste, sia quelle sanzionate dal calendario liturgico che quelle locali, come quelle civili, si stanno lentamente sradicando dalle loro origini e dal nucleo che le ha generate.[21] È l'idea del sacro al crepuscolo. Per altri, vi è, invece, un ritorno del sacro nel mondo contemporaneo.[22] Di fronte

---

[20]Abbiamo detto soprattutto "in passato" perché, anche se queste tradizioni sono ancora praticate, il comitato organizzatore tende a organizzare la festa in vista di un profitto finanziario che viene usato non soltanto per coprire le spese a volte enormi, ma per mettere da parte risparmi che con l'andare del tempo diventano cospicui.

[21]Molte delle feste religiose tradizionali che ebbero inizio alla fine del secolo scorso o all'inizio di questo secolo in Nord America si sono lentamente trasformate in festival etnici, dove la matrice religiosa, pur esistente, è passata in secondo ordine. Forse è per queste ragioni che vi sono coloro che sostengono che la festa popolare non è, ormai, che un mito destinato ad andare in pezzi e che i soli luoghi dei legami collettivi siano gli stadi. Vedi L Maillard, "La fête. Emmene moi au bout de la fête", *Les nouvelles litteraires*, (53), n. 2465, pp. 8-9.

[22] Gilles Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, Ebrei, Musulmani alla riconquista del mondo*, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 256.

alla modernità, con l'assenza di risposte per la stessa società secolare, laica, figlia dell'Illuminismo, nonostante i miti della scienza e del progresso che hanno generato un mondo senza Dio, vi è, per reazione, un ritorno ai testi sacri, Bibbia o Corano, dove si cercano le chiavi di una diversa contemporaneità.

A noi sembra invece che la ricerca del sacro e del trascendente, all'interno dei quali si collocano le manifestazioni di religiosità popolare, costituiscano o un'innegabile resistenza all'usura del tempo o un'indubbia capacità di rigenerazione continua, anche nel contesto secolarizzato della società australiana.[23]

Le interviste ad alcuni membri del comitato hanno rivelato come le riunioni periodiche, oltre agli innumerevoli contatti con i devoti, partecipanti o sostenitori durante l'anno, in occasione di serate sociali, siano sostenuti e incanalati nell'alveo comune del desiderio di far festa, di rendere onore al Santo o alla Santa. Si lavora praticamente tutto l'anno per poi arrivare all'appuntamento annuale più ambito. Anche se non privo di finalità umane o finanziarie, il loro interesse appare ancorato al simbolo e al mondo religioso. E con il desiderio di far piacere al Santo o alla Santa, si evitano, ma non sempre con successo, le diatribe e divisioni interne.

Con il volto pubblico della celebrazione della festa si stabilisce e si crea quasi un teatro all'aperto, un'estensione della propria domus e di tutto un mondo di gusti culinari e religiosi, di modi di vita, di speranze sommerse e di gratificazioni incipienti, di emozioni religiose che possono a volte anche sconfinare nel superficiale, di incontri con la realtà umana e divina. In un tale mondo estremamente complesso, ma reale, la comunità rivela a se stessa un'identità propria, nello sforzo, non sempre compreso, rivolto alla ricerca di una legittimazione e gioiosa celebrazione. Anche se la vita a volte riserva colpi mancini, nella festa si conferma il sentimento che, di fronte al duro e ignoto destino, non si è mai soli.

---

[23]Vedi a questo riguardo i contributi apparsi in *Migration Monitor*. Rimandiamo il lettore alla bibliografia citata al termine del volume. I vari contributi mettono in risalto come espressioni religiose popolari siano una forza notevole di coesione sociale ed emotiva nel processo di graduale inserimento nella società ospite. L'interessante ricerca di Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street*, cit., mette in risalto come "la loro Madonna" sia diventata il simbolo delle loro lotte e conquiste nel nuovo Mondo in una alleanza indiscussa e tenace.

La festa abbraccia la Chiesa, ma anche il vicinato, il divino ma anche l'umano, la dimensione sofferente ma anche gaudente, il genere maschile come quello femminile, fondendola in un'espressione comunitaria rilevante.[24]

In conclusione

Dopo aver discusso il significato di un'alternanza all'interno della Chiesa e, molto più limitatamente, della società ospite, la domanda sull'utilità e sul ruolo della religiosità popolare italiana nel Sud Australia è stata esaurita in maniera soddisfacente?

Per quanto riguarda la società civile, A. Grassby in un articolo di sole due pagine puntualizza un aspetto estremamente significativo per la società australiana.[25] Mette in risalto le aree geografiche molteplici da cui provengono la maggior parte dei santi, patroni nazionali dei vari gruppi etnici insediatisi sul suolo australiano e che non coincidono con la provenienza geografica delle singole collettività.[26] Oltre a offrire riferimenti di carattere etico e religioso, i vari Santi offrono un panorama, anche se poco conosciuto da coloro che li invocano, quanto

---

[24]"So the street theologians proclaimed that divine and human are in a relationship of mutual responsibility and reciprocity; that the divine needs the human as the human needs the divine; that Christ's redeeming blood established an intimacy between heaven and the domus [...]; that living and dead, holy and human exist together in a communion of saints [...]; that reality is communal, not individual, and destiny shared; that suffering can become triumph. The Italians brought an ancient religious heritage to the community along the East River; and the American Catholics of the downtown church, dazzled by the prospects of success at last in the United States and embarrassed by this Mediterranean spirituality spilling onto the streets and into the awareness of Americans, might have learned from listening to the voices of the streets" (Robert A. Orsi, p. 230).

[25]Al Grassby, "The Saints can teach us", *Migration Monitor*, year 2, no. 4, 1987, pp. 7-8.

[26]"The largest single ethnic contribution to Australia has been made by the English who comprise about 40% of the total 16 million. The patron saint of England is St George who would, if he were alive today, be a Turkish citizen, while in his day, he would have been an ethnic Greek and a Roman citizen very much like his brother St Nicholas. It would come as a shock to the majority of Anglo-Australians to learn that not only was he not an Englishman but he had never been to England. It would come just as much as a shock to the strong Scottish component of the Australian population to learn that their patron saint, St Andrew, was a Jewish man who was martyred in Greece" (Al Grassby, "The Saints can teach us", p. 8).

mai eterogeneo. Visti in questa luce, anche i santi della religiosità popolare confermano la regola di un'universalità a tutto campo, di un mondo libero di muoversi in qualsiasi direzione esso voglia. E di un mondo dove l'emigrante ha tutto il diritto a mantenere una sua identità specifica.[27]

Per quanto riguarda la Chiesa, chiaramente il discorso già affrontato altrove in questo studio ci esime dall'incorrere in ripetizioni inutili. Se la celebrazione delle feste dei santi serve a dar significato a un'esperienza in emigrazione, tali devozioni possono essere interpretate come uno sforzo di essere fedeli a un patrimonio storico, dove la cultura e la religione hanno trovato, in passato, un terreno propizio. E anche in una società secolarizzata, come quella australiana, oltre a rinfrancare una coesione sociale, diventano un veicolo di trasmissione di valori etnici e di fede.[28]

E anche se la Chiesa Cattolica in Australia ha seguito una logica prammatica di benigna tolleranza, non certo di coinvolgimento attivo, sarebbe utile introdurre negli indicatori ufficiali della pratica religiosa dei cattolici, al momento presente ridotta al conteggio dei partecipanti

---

[27] "How is it that poor immigrants have triumphed over planners and philosophers and lovingly defended and preserved their own traditions? This last question has an obvious answer. The basic theme of modern migration, especially that to Australia, is of planning derailed. The popular will of the migrants has won victory after victory over the tidy schemes of officials and authorities, be they of Church or State. History has survived or been re-invented despite well-meaning attempts to exorcise it" (R. Bosworth & M. Melia, "The Italian *feste* of Western Australia and the Myth of the Universal Church", *Aspects of Ethnicity. Studies in Western Australian History*, XII, April 1991, p. 76).

[28] "Experience shows that groups formed along ethnic lines tend to resurrect religious devotions and traditions peculiar to their country of origin. If migrants are considered an addition to the Church in Australia, then such devotions and traditions are considered foreign to the Australian context; they meet with opposition, with the resulting effect that migrants feel alienated by their own Church. However, if migrants are considered *the* Church in Australia, then also their religious traditions find legitimacy, and are not seen as foreign, but as an enrichment to the local religiousness" (A. Pittarello, "Migrants and the Catholic Church in Australia", *The Australasian Catholic Record*, April 1988, LXV, 2, p. 156). Rimane da stabilire e chiarire ulteriormente l'affermazione di Frank W. Lewins: "to be a migrant is more sociologically significant than to be a Catholic" *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, Vol 12, no. 2, June 1976, p. 132. Anche se, come nota l'autore, si tratta di prospettive teoriche, chiaramente queste non possono essere separate da una realtà umana che appare, nonostante tutto, unitaria.

alla Messa domenicale, anche la partecipazione popolare alle feste o alle tante funzioni religiose, come le Messe celebrate in memoria dei defunti. L'inclusione servirebbe non soltanto a dare un quadro molto più realistico della presenza e partecipazione alla vita della Chiesa, ma darebbe ai dati ufficiali anche una dimensione popolare etnica. È stato ribadito che nella Chiesa non c'è posto per lo straniero e che comunque ogni straniero perde di colpo la sua estraneità.

Al di là di qualsiasi considerazione di carattere utilitaristico che si possa fare in merito alla collocazione della religiosità popolare nella società e chiesa australiana, ritornano in mente due indicazioni.

La prima attinta da uno studioso come A. Gramsci. "L'elemento popolare sente, ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale sa, ma non sempre comprende e specialmente sente. [...] L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza *sentire ed essere appassionato* (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere), cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica". E questo restare unito con il popolo-nazione passa, anche per l'intellettuale, attraverso il contatto con i cosiddetti "semplici": è qui che si devono individuare i problemi da studiare. "Solo per questo contatto una filosofia diventa storica, si depura degli elementi intellettualistici di natura individuale e si fa vita".[29]

La seconda indicazione sul modo di accostare la cultura e la religiosità popolare è contenuta nell'espressione "sarcasmo appassionatamente positivo, creatore, progressivo" (A. Gramsci). Si tratta di evitare due pericoli: il pericolo di idealizzare acriticamente la cultura popolare caricandola di valenze che non ha e indulgendo così a un certo populismo; e il pericolo di operare indebite riduzioni del fenomeno distruggendolo nel suo nucleo vivo.[30] I due pericoli sono

[29]A. Gramsci, *Opera omnia*, p. 1505, citato da Luigi Sartori, *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, cit., p. 24.

[30]La stessa preoccupazione è condivisa dallo studioso Luigi Lombardi-Satriani: "La religione popolare non va mitizzata come serbatoio della purezza e della ingenuità contadina, o, con operazione di segno diverso, come alternativa rivoluzionaria in sé; ma, certo, non può neanche essere liquidata come insieme di superstizioni, ammasso disgregato di relitti culturali, perché questo signifi-

presenti anche nell'azione pastorale di coloro che vivono a contatto, gomito a gomito, con espressioni di religiosità popolare.[31]

L'intenzione originale dei due autori di raccogliere materiale documentativo, unitamente allo sforzo di almeno intravedere un universo umano e religioso in cui si incontrano molteplici identità, piuttosto refrattarie a qualsiasi misurazione empirica, sottolineano il fatto che i numeri non bastano. Oltre al resto, cambiano gli stili di pensiero prevalenti e, in docile concomitanza, l'impostazione delle ricerche.

In un tempo non così lontano, negli anni dell'immediato dopoguerra, si era soliti pensare nei termini di una grande dicotomia tra strutturalisti e relazionali. I primi trattavano i fenomeni come cose, mentre i secondi si rifugiavano all'interno di gruppi primari, per esprimere il mondo difficilmente evidenziabile dei rapporti interpersonali. La tensione fra le due impostazioni oggi appare sbiadita e polverosa.

La tensione oggi ha mutato registro: passa e si manifesta fra analisi quantitativa e qualitativa, anche se siamo ancora lontani da ipotizzare un incontro fra le due dimensioni a metà strada. Nella ricerca quantitativa le categorie teoriche sono già fisse e vengono applicate al materiale empirico per riordinarlo secondo schemi prestabiliti. Nella ricerca qualitativa, il processo di categorizzazione parte dalla realtà ed è quindi non definito aprioristicamente. Più che condensare i risultati tende a indicare le direzioni in cui occorre scavare ed esplorare.

Per i due autori quella "metà strada" rimane una sfida tuttora aperta. Anche se il movente iniziale è stato duplice (l'osservazione di un dato di fatto, cioè la presenza di molteplici feste e comitati nel Sud Australia, e la conseguente elaborazione di strumenti - i due questionari - basati su nozioni teoriche), lo svolgimento della ricerca ha spostato notevolmente il baricentro verso un patrimonio, quale quello della religiosità popolare italiana, che va ulteriormente studiato e approfondito.

---

cherebbe soltanto eludere un problema ben altrimenti complesso. Questo è dinnanzi a noi e non possiamo accantonarlo" (*IDOC Internazionale*, no. 5, "Religiosità popolare nel Meridione", maggio 1976, p. 14).

[31]Rimandiamo i Pastoralisti ai cinque suggerimenti tuttora validi proposti da G. Visentin, *Australian parishes and Italian immigrants*, C.I.R.C. Papers, 1979, pp. 13-17.

Bibliografia

Si menzionano esclusivamente volumi, saggi di riviste specializzate o articoli consultati dai due autori.

Per una più ampia selezione, il lettore può consultare il numero considerevole di pubblicazioni sull'argomento, elencate in alcuni libri o riviste citate nel nostro studio (vedi nota 6, p. 23 e nota 8, p. 169). Si veda pure Studi Emigrazione, *nn. 76 (1984), 100 (1990), 108 (1992), 128 (1997) per le varie rassegne bibliografiche.*

AA.VV., *La religiosità popolare. Tra manifestazione di fede ed espressione culturale*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1988.

AA.VV., *Maghi, incantesimi e scongiuri. Storie di maghi e di magia nel Molise*, Campobasso, Ass. dei Comuni Molisani, 1988.

Abalos, David T., *Latinos in the United States. The sacred and political*, University of Notre Dame Press, 1986.

Aerts, H.G., "Religious problems of migrants", *Twentieth Century*, vol. 23, summer 1968, pp. 144-154.

Agostino, Giuseppe, *La pietà popolare come valore pastorale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1987.

Aminthe, Marilyn, "The Virgin Mary: The feminine symbol of a patriarchal religion", Honours dissertation, Anthropology Dept., University of Adelaide, 1990.

Baggio, Giorgio, "Hints for the understanding of the Ethnic, Social and Religious background of the Italian Migrants", *The Australasian Catholic Record*, vol. 56, no. 1, 1979, pp. 11-21.

Bernasconi, A., "Confradías religiosas e identidad en la immagración italiana en Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 14, 1990, pp. 211-224.

Bo, Vincenzo, *La religione sommersa*, Milano, Rizzoli, 1986.

Bo, Vincenzo, *La religiosità popolare. Studi, ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Assisi, Cittadella Ed., 1979.

Borzomati, P., *Chiesa, società ed emigrazione nel mezzogiorno. Dalla restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma, Studium, 1982.

Bosworth, Richard & Margot Melia, "The Italian *feste* of Western Australia and the myth of the universal Church", in R. Bosworth & M. Melia, *Aspects of Ethnicity. Studies in Western Australian History*, Uni. of W.A., Dept. of History, April 1991, pp. 71-84.

Campion, Edmund, *Australian Catholics. The contribution of Catholics to the development of Australian society*, New York, Viking, 1987.

Castellani, Italo, "Religiosità popolare tra impiego reale e magia consolatoria", *Orientamenti Pastorali*, 3, marzo, 1977, pp.27-34.

Chiarappa, Vittoria et al., *Santi di casa nostra. La Puglia dei Patroni e della feste patronali*, Monopoli, Centro Regionale dei servizi educativi e culturali, 1996.

Cipriani, Roberto et al., *Il simbolo conteso. Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali*, Roma, Ianua, 1979.

Cocchiara, G., *Storia del folklore in Europa*, Torino, Einaudi, 1952.

Colangelo, A. Giovanni, "Aspetti della pietà degli emigrati meridionali", *Studi Emigrazione*, XXVI, n. 93, marzo 1989, pp. 109-125.

Corrieri, Michael P., *Italians of Port Pirie. A Social History*, Port Pirie, Our Lady of Martyrs-Port Pirie Italian Community, 1992.

Criniti, Nicola, "La religiosità popolare: confraternite in emigrazione", *Vivarium*, (4) 3, 1996, p. 455-472.

Curà, Gaetano (a cura di), *Dizionario dei discorsi di Giovanni Paolo II ai Calabresi*, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 1990.

D'Agostino, Enzo, *I vescovi di Gerace - Locri*, Catanzaro, Frama Sud, 1981.

D'Aquino, G., *Religiosità e psico-analisi*, Torino, SEI, 1980.

De Martino, Ernesto, *Sud e Magia*, Milano, Feltrinelli, 1960.

De Rosa, Gabriele, *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1978.

De Rosa, Gabriele, *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Roma, Ed. Paoline, 1981.

Denisi, Antonio & Petris, Luigi (a cura di), *A servizio del vangelo con gli emigrati calabresi in Germania*. Atti del 29mo Convegno Nazionale delle Missioni Cattoliche Italiane in Germania e Scandinavia, Copanello di Staletti, 2-8 maggio 1984.

Di Nola, Alfonso M., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Borlinghieri, 1976.

Dimattina, Sam, "A priest-sociologist's reflections on the situations of Italians and the Church", *The Australasian Catholic Record*, vol. LVI, no. 1, Jan. 1979, pp. 22-39.

Di Pinto, M., *La Madonna dei Martiri in Australia*, Molfetta, Mezzina, 1996.

Dixon, Robert E., *The Catholics in Australia*, Canberra, AGPS, 1996.

Dolan, Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, University of Notre Dame Press, 1992.

Emanuel, John, "The cult of St. Januarius at Naples", *The Australasian Catholic Record*, vol. 56, no. 1, 1979, pp. 40-49.

Favero, Luigi, "Confraternite italiane a Buenos Aires", in G. Trimboli (a cura di), *S. Maria di Polsi, Storia e pietà popolare*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1990.

Gadaleta, Dino & Michael P. Corrieri, *History of Devotion. Our Lady of Martyrs*, Port Pirie, Our Lady of Martyrs-Port Pirie Italian Community, 1993.

Gemelli, Bruno, *'Ndrangheta e Mass Media*, Scarti di magazzino, Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1991.

Gonzales, Roberto O., *The Hispanic Catholic in the United States: a socio-cultural and religious profile*, New York, Hispanic American Pastoral Investigations, 1985.

Grasso, Pasquale & Pompeo Russoniello, *Fede e folklore in Irpinia. Foto-reportage sulle sagre più caratteristiche*, Cava dei Tirreni, Di Mauro Editore, 1979.

Grassby, Al., "The Saints can teach us", *Migration Monitor*, 2, n. 4, Jan. 1987, pp. 7-8.

Grumelli, A., "Il comportamento religioso degli immigrati", *Studi Emigrazione*, I, n. 2, 1964, pp. 1-17.

Hilliard, David, "God in the suburbs: the religious culture of Australian cities in the 1950s", *Australian Historical Studies*, vol. 24, April 1990-October 1991, pp. 399-428.

Hilliard, David, "Popular Religion in Australia in the 1950s: A Study of Adelaide and Brisbane", *The Journal of Religious History*, 15, n. 2, Dec, 1988, pp.219-235.

Hilliard, David & Arnold D. Hunt, "Religion", in Eric Richards (a cura di), *The Flinders History of South Australia. Social History*, Netley SA, Wakefield Press, 1986, pp. 194-234.

I Campani in Sud Australia, Adelaide, The Federation of the Associations of Campanian Emigrants in South Australia, 1989.

IDOC Internazionale, "Religiosità popolare nel Meridione", n. 5, maggio 1976.

Iero, Caterina, *Sancta Euphemia. Cenni storici, vita civile e costume di Santa Eufemia d'Aspromonte*, Reggio Calabria, Laruffa Ed., 1996.

Johnstone, Gabrielle, "Popular Catholicism: looking beneath the facade. The Italo-Australian example", *Migration Monitor*, 2, 6, July 1987, pp. 3-7.

Kelly, Michael, "Problems Associated with a Parish comprised of Australians of Italian and Irish Descent", *The Australasian Catholic Record*, 56, n. 1, Jan. 1979, pp. 30-39.

"La comunità italiana di Adelaide", *La Fiamma. Supplemento*, ottobre 1963.

Lewins, Frank, "Ethnicity as process: Some considerations of Italian Catholics", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, vol. 11, no. 3, Oct. 1975, pp. 15 - 17.

Lewins, Frank W., "The Italian Problem in Australia: Forty Years Later", *The Australasian Catholic Record*, v. 56, n. 1, Jan. 1979, pp. 3-10.

Lewins, Frank W., *Less positive aspects of the Australian Catholic Church's Response to Migrants*, Fitzroy VIC, C.I.R.C. papers, n. 31, 1982.

Lewins, Frank W., *The Myth of the Universal Church*, Canberra, Australian National University, 1978.

Longo, Paolo & Vittorio Stagnani, *Puglia sacra. Dalla festa al voto nella religiosità popolare*, Bari, Ecumenica Editrice, 1980.

Massam, Katharine, *Sacred Threads. Catholic Spirituality in Australia 1922-1962*, University of New South Wales Press, 1996.

Massam, Katharine, "The Blue Army and the Cold War: anti-communist devotion to the Blessed Virgin Mary in Australia", *Australian Historical Studies*, 24, April 1990-Oct. 1991, pp. 420-428.

Matino, Gennaro, *Anno 2000. Giubileo e conversione*, Milano, Paoline, 1997.

Mormino, G., "The Church upon the Hill", *Studi Emigrazione*, n. 66, 1982, pp. 203-224.

Morwood, Michael, *Tomorrow's Catholic. Understanding God and Jesus in a New Millenium*, Melbourne, Spectrum, 1997.

Musolino, Giovanni, "La religiosità popolare in emigrazione", *Servizio Migranti*, 1989, pp. 86-95.

Nadile, Vincenzo, *Il culto della Madonna del Rosario nella diocesi di Gerace-Locri*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1983.

Nadile, Vincenzo, *Il culto di S. Rocco a Gioiosa Ionica (1593-1993)*, Bovalino (RC), Litografia Diaco, 1994.

Nadile, Vincenzo, *Maria SS.ma delle Grazie nella fede e nella tradizione a San Giovanni di Gerace e in Australia. Con una raccolta di canti popolari religiosi*, Catanzaro, Frama Sud, 1979.

Negrini, Angelo, "Pietà popolare in emigrazione e società secolarizzata", *Quaderno UDEP*, n. 38-40, 1991, pp. 37-68.

Nesti, Arnaldo, *Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*. Roma, Ianua, 1982.

O'Connor, Desmond, *No need to be afraid. Italian settlers in South Australia between 1839 and the second world war*, Kent Town SA, Wakefield Press, 1996.

O'Connor Desmond & Antonio Comin, *The first Conference on the Impact of Italians in South Australia. Proceedings*, Adelaide, Italian Congress Inc. and Italian Discipline, Flinders University of South Australia, 1993.

O'Leary, Humphrey, "Priestly ministry to migrants: the Options", *Migration Monitor*, 3, 16, Jan. 1990, pp. 4-11.

Orsi, Robert Anthony, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Panteghini, Giacomo, *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla pietà popolare*, Padova, Messaggero, 1996.

Panteghini, Giacomo, *La religiosità popolare, Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Padova, Messaggero, 1996.

Parolin, Gaetano, "La processione della Madonna del Carmine e la sagra italiana di Londra", *Studi Emigrazione*, 35, n. 129, pp. 99-125.

Pittarello, Adriano, "Understanding Italian Religiousness", in Gaetano Rando & Michael Arrighi (a cura di), *Italians in Australia. Historical and Social Perspectives*, University of Wollongong, NSW, Dept. of Modern Languages, 1993.

Pittarello, Adriano, *Integration of immigrants and the role of religion. A literature review*. An occasional series of papers and reprints in the fields of migration and the pastoral care of migrants, CMMS, 1.

Pittarello, Adriano, "Migrants and the Catholic Church in Australia", *The Australasian Catholic Record*, vol. LXV, 2, April 1988, pp. 141-158.

Pizzuti, D., "La religiosità popolare", *Aggiornamenti sociali*, 29, 1978, pp. 273-290.

Pizzuti, Damiano, *Fede popolare*, Torino, Marietti, 1979.

Pizzuti, Domenico, "Religiosità popolare e pastorale nel Mezzogiorno", *Orientamenti Pastorali*, 5, maggio, 1978.

Porcaro, Giuseppe, *Feste e tradizioni popolari in Campania*, Roma, Edizioni G. & M. Benincasa, 1990.

Press, Margaret M, *From our broken toil. South Australian Catholics 1836-1906*, Archdiocese of Adelaide SA, 1986.

Press, Margaret M. *Colour and Shadow. South Australian Catholics 1906-1962*, Archdiocese of Adelaide SA, 1991.

Pretto, Maffeo, *La pietà popolare in Calabria*, Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1988.

Pretto, Maffeo, *Santi e Santità nella pietà popolare calabrese*, 2 voll., Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 1993.

Provitera, Gino et al., *Lo spazio sacro. Per un'analisi della religione popolare napolitana*, Napoli, Guida Ed., 1978.

Renzo, Luigi, *Culti popolari in Calabria. La liturgia, la Madonna e i Santi*, Cosenza, Editoriale progetto 2000, 1993.

Rivera, Anna Maria, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari, Dedalo, 1988.

Rosoli, Gianfausto, "Fede e pietà popolare dei migranti nella Chiesa", in AA.VV., *Orizzonti pastorali oggi*, Padova, Messaggero, 1987, pp.76-90.

Rosoli, Gianfausto, *Insieme oltre le frontiere, Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Roma, Sciascia Ed., 1996.

Rosoli, Gianfausto (a cura di), *Scalabrini tra Vecchio e Nuovo Mondo*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989.

Rosoli, Gianfausto, "Le festività mariane dei Calabresi in Argentina", in Trimboli, G. (a cura di), *S. Maria di Polsi. Storia e pietà popolare*, Reggio Calabria, Laruffa Ed., 1990, pp. 403-416.

Rosoli, Gianfausto, "Confraternite ed emigrazione", *La Regione Calabria. Emigrazione*, VI, 8-9, agosto-settembre 1993, pp. 1-39.

Saija, F. (a cura di), *Questione meridionale. Religione e classi subalterne*, Napoli, Guida, 1978.

Santamaria, B., "The Italian Problem in Australia", *The Australasian Catholic Record*, XVI, no. 4, Oct. 1939, pp. 291-305.

Sartori, Luigi (a cura di), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Convegno teologico pastorale sulla religiosità popolare tenutosi al CEIAL (11-13 maggio 1978), Bologna, Ed. Dehoniane, 1978.

Thompson, Roger C., *Religion in Australia: a history*, Oxford Uni. Press, Melbourne, 1994.

Tomasi, S.M., "Americanizzazione o pluralismo? La Chiesa etnica italiana come istituzione mediatrice nel processo d'integrazione degli emigrati negli Stati Uniti d'America", in *Gli Italiani negli Stati Uniti*, a cura dell'Istituto di Studi Americani, Università di Firenze, 1972, pp. 389-422.

Tomasi, S.M., *Piety and Power. The role of Italian parishes in the New York metropolitan area*, New York, CMS, 1975.

Toschi, P., *Invito al folklore italiano. Le regioni e le feste*, Roma, Studium, 1963.

Trimboli, G. (a cura di), *S. Maria di Polsi. Storia e pietà popolare*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1990.

Turner, Naomi, *Catholics in Australia. A social history*, 2 voll., North Blackburn VIC, Collins Dove, 1992.

Turner, Naomi, *Ways of belonging. Stories of Catholics 1910-1990*, North Blackburn VIC, Collins Dove, 1993.

Vecoli, Rudolph, "Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church", *Journal of Social History*, vol. 2, Spring 1969, pp. 217-268.

Vecoli, Rudolph, "Italian religious organizations in Minnesota", *Studi Emigrazione*, 66, 1982, pp. 191-202.

Vecoli, Rudolph, "Cult and Occult in Italian-American Culture: The Persistence of a Religious Heritage", in Randall M. Miller &

Thomas D. Marzik (a cura di), *Immigrants and Religion in Urban America*, Philadelphia, Temple University Press, 1977, pp. 25-47.

Visentin, Giuseppe, *Australian parishes and Italian immigrants*, Fitzroy VIC, C.I.R.C. papers, no. 1, 1979.

Vrielink, G. Oude, *Pastoral Problems and Pastoral care: a migrant perspective*, C.I.R.C. papers, no. 20, 1980.

Zerafa, Andrew J., *San Pellegrino comes to Norwood: an Italo-Australian Religious feast*, Fitzroy VIC, C.I.R.C papers, n. 29, 1981.

ANTONIO PAGANONI, scalabriniano, ha fondato e diretto lo Scalabrini Migration Center (SMC) di Manila e la rivista *Asian Migrant* per vari anni. Collabora attualmente con il Centro Studi Emigrazione Roma (CSER) e svolge la sua attività nella parrocchia di Seaton (Adelaide, Sud Australia).

Oltre ai diversi articoli scritti per riviste accademiche sul tema delle migrazioni filippine e asiatiche, ricordiamo le seguenti pubblicazioni: *Migration from the Philippines* (ed.) (Manila, 1984), *Filipino Church Personnel Abroad, Some Facts and Implications* (Manila, 1985), *Filipinas in Migration, Big Bills and Small Change* (V. P. Cruz & A. Paganoni, Manila, SMC, 1989), *Philippine Labor Migration, Impact and Policy* (G. Battistella & A. Paganoni, Manila, SMC, 1992) e *Asian Women in Migration* (G. Battistella & A. Paganoni, Manila, SMC, 1996).

DESMOND O'CONNOR, MA (Melb), PhD (Flinders), è direttore del Dipartimento di Italianistica presso la Flinders University of South Australia. Ha pubblicato libri e saggi sulla lessicografia italiano e inglese, sulla poesia italiana dell'Otto e Novecento, sulla didattica dell'italiano, e sull'emigrazione italiana nel Sud Australia. Tra i suoi scritti vanno ricordati *A History of Italian and English Bilingual Dictionaries* (Firenze, Olschki, 1990) e *No Need to be Afraid. Italian Settlers in South Australia between 1839 and the Second World War* (Kent Town SA, Wakefield Press, 1996). Ha inoltre pubblicato (con Antonio Comin) gli Atti del primo convegno su "The Impact of Italians in South Australia" (Flinders University of SA, 1993).

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
ROMA
BIBLIOTECA

⇒

Dall'alto in basso: -
Nova Bassano (Rio Grande). Processione in onore di S. Bassiano, 1907 (Archivio CSER).
Processione della Madonna del Carmine, Londra, primo Novecento (Colpi, Terri, *Italians forward. A visual history of the Italian community in Great Britain*, Edimburgo, Mainstream Publishing, 1991, p. 33).
Processione di S. Antonio da Padova in Houston e Sullivan Street, New York City, s.d. (Archivio CSER).
Festa della Madonna del Rosario, Whit Walk, Manchester, c. 1905 (Colpi, 1991, p. 33).

Partendo da un esame della religiosità popolare come fenomeno multiforme, con volti diversi in molte religioni del mondo di ieri e di oggi, gli autori procedono a un'analisi dettagliata di 32 feste religiose italiane celebrate ogni anno nello Stato del Sud Australia. Oltre all'aspetto tipicamente religioso, queste feste dimostrano una capacità notevole di aggregazione sociale e di espressività culturale anche nel contesto di una società secolarizzata.