

Il linguaggio religioso

LUIGI ROMANO

1. L'esperienza umana

La memoria dell'umanità si perde nei meandri della storia allorché si voglia datare, archiviare o conoscere nei particolari la presenza della metafora religiosa e la pratica del culto religioso. I riti della quotidianità, del tempo di ritrovo familiare e sociale, della comunione festosa esprimono un bisogno di “*sentimento religioso verso la vita*”. L'agire ‘umano’ si colloca nella contemplazione della vita per lo stupore di quanto è posto nella realtà e per il desiderio di superare i limiti della storia. La religione è, dunque, l'azione partecipativa del divino nella storia perché l'uomo colga positivamente lo stupore della realtà umana¹. La coscienza sociale è data, così, dal vissuto popolare della religione. La letteratura evidenzia che il divino s'intreccia a piè pari con il vissuto dell'uomo e della donna; la religione diviene una realtà strutturale della coscienza individuale e sociale. La coscienza religiosa esprime la realtà della storia nella misura in cui gli individui e le comunità ne vivono naturalmente la portata esistenziale. L'accoglienza interiore/esteriore della sapienza religiosa è, naturalmente, un discorso che investe la riflessione nella visione d'insieme dei vari vissuti religiosi.

Il consenso scientifico alla *welthanschauung* religiosa della realtà riguarda, pertanto, la ricognizione e l'analisi antropologica. L'esperienza del sacro emerge così dall'identificazione materiale del metafisico con la soggettività umana. L'individuazione della fattispecie mistica nella storia culturale è il fulcro della rivelazione trascendentale/metafisica. L'africano Ogotemmêli non si limitò al racconto sapienziale/leggendario della creazione nella concezione naturale/positiva dell'esistenza ma descrisse minuziosamente all'interlocutore Marcel Griaule anche la sistematizzazione dei rapporti familiari, tribali e sociali, nonché l'organizzazione delle tappe significative generazionali, dei riti di passaggio, dei simboli della vita domestica, sociale, culturale e dei significati legati agli avvenimenti naturali della storia. La concezione teorica e sul campo della cultura dell'*homo*

*sapiens*² si presenta avvincente proprio nella ricerca delle motivazioni dei fatti dell'esistenza nella peculiare osservazione della fenomenologia religiosa.

Identificare in una sintesi storica la soluzione religiosa di quel desiderio ultimo nascosto/svelato del *cuore* della persona e della coscienza sociale significa colorarne il quadro di emozionalismo (ansia del divino), di fenomenologia (esperienza personale), di sociologismo (presenza animistica), di funzionalismo (funzioni latenti), di simbolismo (metafora religiosa), di strutturalismo (organizzazione sociale della religione), di storicismo (contesti religiosi), di neo-intellettualismo (controllo della ragione), di totemismo (vita magico-religiosa), di divinazione (desiderio del destino futuro). È il punto sulla continua rivalsa della questione religiosa. Questa base di partenza nella costruzione della realtà si presenta come pura filosofia della natura. La vita dell'uomo e della sua relazione con il cosmo è essenzialmente legata alla fenomenologia religioso/magica della sopravvivenza. L'espressione umana del *religiosum* fa leva su una specie d'identificazione della materialità con la grazia spirituale per la natura stessa della concezione dell'esistenza basata sull'unità psico-fisica della persona e del connettivo relazionale intra-gruppale. La definizione della trascendenza s'imprime a prescindere dall'impostazione fideista e, perciò, principalmente nella sua accezione culturale. La rivelazione del divino è umana. La cultura, come complessità della conoscenza e della comunicazione globale, viene filtrata evidentemente attraverso l'identità personale e sociale. L'impossibilità umana è, così, il *substratum* della memoria collettiva e dell'organizzazione sociale. L'esperienza dell'uomo fa lievitare questa dimensione culturale dell'esistenza concependo in sé e nella gruppaltà l'idea del divino e della sua storicità.

2. Il tratto spirituale dell'*humanitas*

Il senso del sacro — s'è visto — è ineliminabile nella costruzione sociale del-

l'esistenza umana. L'interrogativo/corrispondenza della mente/ cuore nella pratica religiosa rifunzionalizza il pensiero che usa il linguaggio dell'alterità/complementarità³. L'arte della pratica religiosa è segno della positività della relazione divino-umana nell'auto-comunicazione salvifica⁴. La divinità incarnata è la rivelazione della coscienza pura, del *cuore* come centro propulsore delle strutture ontologiche dell'umano nella storicità del suo contesto di vita. Il disturbo del pensiero — considerando le accezioni negative della personalità — è legato fondamentalmente ad un malessere di fondo nella struttura generale della persona (unità psico-fisica). Nel legame tra psiche e metafisicità, ciò che valida alla base l'etica della persona è, dunque, la cura delle cause del malessere nella valorialità religiosa. La vita interiore struttura la sapienza religiosa della persona e della comunità. Ogni funzione della personalità — compresa quella bio-psichica e intellettuale — risale al fulcro dell'esperienza vitale e religiosa che è la struttura interiore della personalità, la coscienza, il *cuore*. La ricerca scientifica (neuroscienze — biogenetica — sociobiologia) è presa dalle eccezionali scoperte sul complesso del DNA, ma si schiude continuamente al confronto con i temi della coscienza, dell'etica, della divinità, del culto, della natura. Per esempio, nella religione cristiana la divinità autocomunica la sua paternità salvifica, reiterata nel percorso storico-salvifico del popolo d'Israele e compiuta storicamente nell'incarnazione del *Logos*, per il compimento cosmico della storia (*metastoria*). Con la storicizzazione del *Logos* il tempo interseca gli spazi della *metastoria*. Il senso della storia è dato proprio dall'agire, in direzione *metastorica*.

La storia della personalità religiosa è il paradigma della costruzione sociale dell'identità umana nella progettualità del suo desiderio di felicità — nel vissuto della comunità. L'utopia, pertanto, è la realtà della divinità/umanità dei risorti⁵. La stessa resurrezione che celebrano le comunità, nel cristianesimo, è la ritualiz-

zazione della modalità umana del divino storicizzato/destoricizzato⁶. La prospettiva identificativa della divinità è l'umano vissuto nella storia del sentimento religioso.

3. L'identità e la divinità

La rivelazione ha come motivazione la salvezza nella storia, nella carne, nei fatti della vita quotidiana, negli avvenimenti personali e sociali; perciò, la trascendenza è immanenza storica; il divino è un tutt'uno con l'umano; pertanto, la rivelazione divina agisce nella storia se non nella configurazione del contesto e dei vari contesti; il senso della trascendenza è impresso nella realtà socio-etno-culturale. Parrebbe che la trascendenza/divinità soggiaccia alla pretesa totalizzante della visione interiore dell'uomo⁷. Il *fascinosum* e il *tremendum*, pertanto, sono le categorie dell'umano che danno corpo alla vitalità della grazia nella costruzione della storia personale e comunitaria. L'esempio rivela l'importanza sia dell'influenza divina nella storia personale/familiare/sociale e sia del rapporto naturale con la donna, con il tratto peculiare al femminile della cultura. La divinità è comunione al femminile; è rivalutazione della coscienza come vissuto peculiarmente femminile della persona umana. È il nodo sulla questione del vissuto religioso nella declinazione culturale con la valenza personale e sociale.

Per significazione al femminile si propone, dunque, la coscientizzazione del senso religioso in una visione identitaria che si appropria della femminilità spiritualizzata, rimodellata sui canoni della metafisicità classica. L'accento è posto sulla questione della fede nella *devotio* mariana e nella particolare visione al femminile del volto divino; una rivelazione al femminile. La rivelazione è il vissuto simbolico/esperienziale della coscienza sociale al femminile. Il divino si rivela nell'accezione della complementarità mascolino?femminino e fonda, di per sé, una comunità (etnia) che cerca nel tratto della femminilità l'organizzazione identitaria dei rapporti sociali. La coscienza sociale, come fattore religioso, è incontrabile nel dato costruito dalla mediazione dei simboli propri dell'identità più intima che è quella del genere⁸. In questo contesto, particolarmente giocato dal ruolo delle categorie umane prende vita la sfida sull'identificazione della pienezza umana con la risignifica-

zione religiosa della salvezza. La salvezza che l'uomo chiede è, per questo, la rivelazione della realtà divina, la condizione dell'in-sé-divino nella realtà sociale.

Le ragioni sussistenti del senso più interiore, nell'esperienza del sacro, sono da ricercare nella sua specifica identità. La negazione delle differenzialità/alternatività delle strutture della personalità devia la possibilità che la categoria di genere inventi una coloritura umana nell'appropriazione religiosa della realtà. La dialettica di potere sulle cose della vita si presenta ambivalente allorché il vissuto religioso della realtà manca della strutturazione polivalente e differenziale nell'armonia delle categorie di genere e della soggettività identitaria. La positività della carnalità — rivelatrice di un valore esistenziale — è data dalla mediazione al femminile. La peculiarità della mediazione materno/femminile evoca la positività dell'armonia di genere come luogo della divinità/amore nella storia. Sul tema è utile accennare alla concezione delle tre grandi religioni storiche monoteiste. L'ebraismo coglie la dinamica rivelativa nella storia con i principi della creazione (maschio-femmina) e della storia della salvezza (attesa della salvezza dalla morte e della piena reintegrazione della dignità maschile/femminile). Nei termini religiosi l'amore umano — intimamente legato alla sessualità — è un dono e la maturità è un segno della benedizione del cielo. La rivelazione è, perciò, peculiarmente antropomorfa nella complementarità di genere con l'acquisizione della prassi devozionale a beneficio dell'appropriazione al femminile della coscienza collettiva. Si tratta del metodo umano e umanizzante della religione. Il riequilibrio dell'identità umana si compie per l'auto-rivelazione divina alla stessa maniera degli assunti naturali della vita umana. L'umanizzazione della natura divina si pone come un metodo privilegiato di salvezza per l'uomo dalla morte e dalla precarietà del limite insito nella struttura ontologica della libertà umana e della società. Il nesso sociale è, così, segnato indelebilmente dalla femminilità del vissuto religioso in virtù dell'incarnazione per mezzo della maternità. Il metodo prescelto, di cui la divinità si serve per umanizzarsi sino al punto liminare della natura animale, è segnato dalla generalità femminile dell'esistenza come linguaggio della complementarità umana.

L'identità di genere contraddistingue la

relazionalità, in quanto bisogno primario dell'uomo, ma asseconda i valori della religione e della magia in quanto propongono un'idealizzazione della stessa complementarità. La storia sull'identità rivela che questa è data dalla relativizzazione del genere sessuale (filosofia della differenza — antropologia della diversità culturale) assegnando il primato alla auto-coscienza identitaria di essere 'uomo'. Il mondo della 'Globalizzazione', del 'Post human' e della 'Risk society' rivela oggi e, in un certo senso, conferma significativamente la crisi dell'identità della persona e delle identità socio-etno-culturali. La stessa crisi della differenza di genere è indicativa del disorientamento sull'educazione della personalità, corrispondente più in generale alla questione sul senso della vita. L'evoluzione della dialettica culturale con l'antropologia religiosa è, pertanto, il presupposto filosofico anche del "pensiero della differenza"⁹. L'auto-consapevolezza della differenza crea l'identità in essere e pone l'individuo nell'obbligatorietà della relazione intima e sociale. Il bello maschile pertanto assume i caratteri della forza, del dominio e del conflitto. L'idea della femminilità è stata sempre legata al presupposto della procreazione. La grande dea madre egiziana Nehit — ad esempio — non era soltanto la personificazione dell'ideale femminile della maternità e della procreazione ma si identificava nella cultura di uno dei popoli più antichi ed illustri della storia come il vero mistero della vita¹⁰. Come si pone, dunque, la complementarità di genere sul piano della pura astrazione religiosa? La risposta è data proprio dalla diversificazione dell'impostazione della rivelazione nel contesto ambientale/sociale. Il punto nevralgico nella ricerca della verità religiosa, allora, è dato dalla differenza tra la divinità femminile e la divinità cristiana (peculiarmente significato non soltanto nel vissuto della salvezza ma anche in quella storica).

L'identità sessuale nella relazione personale/sociale con la divinità è imperniata sull'insieme dei fattori definenti il complesso paradigma della struttura psichica della persona (componente maschile, componente femminile, integrazione dinamica di mascolino-femminino). Si rileva che tale differenziazione, oltre alla caratterizzazione bio-psichica dell'essere, è assolutamente relativa nella fruizione salvifica della proposta religiosa¹¹. Ciò è dimostrato dall'importanza della

verginità e castità (specie nel cristianesimo) con cui si è rivelata la presenza storica della divinità nel mondo.

La stessa rivelazione della realtà divina nella storia si contraddistingue in una sorta di ambivalenza di genere. È l'identità personale che si reinventa nell'esperienza del sacro e costruisce la realtà interiore di fronte al mistero della vita¹². La peculiarità riguarda la rivelazione della divinità. Questa rivelazione suscita altrettanto naturalmente la domanda sulle ragioni della contrapposizione agli schemi del male/peccato. Ogni religione contrappone l'identità del divino con le ambivalenze dell'umano, specie sul piano della sessualità. Ma per passare dall'identità di genere, come particolare significato della relazionalità umana, al discorso più generale sulla mediazione nel vissuto religioso si ripropone la categoria del sacro. L'esperienza delle pratiche di culto, in tal modo, rifunzionalizza il pensiero nella responsabilizzazione soggettiva e collettiva della conoscenza interiore della realtà. Non si vuole rincorrere l'analisi psicologica del vissuto religioso, ma s'intende materializzare in qualche modo quel bisogno di rimuovere e di rivalutare allo stato della coscienza sociale, dato dalla simbolizzazione degli elementi trascendentali, per contraddistinguersi come 'cibo' dell'interiorità e dell'agire 'umano' nell'esperienza del sé, della personalità che si autocomunica nella ricerca della sua verità storica.

Il divino è, dunque, umanamente mediato nella costruzione sociale della realtà per mezzo del simbolo, sia esso di ordine materiale, naturale, animale, personale. La realtà diventa essa stessa il veicolo del reale che è implicato nella contestualizzazione storica della natura angelica. Sono questi aspetti della memoria del divino mediato a dare corrispondenza e senso all'ansia dell'uomo di gustare le percezioni e le emozioni della sua storia quotidiana e comunitaria. Il vissuto sociale nella costruzione religiosa della realtà è, pertanto, veicolato dal linguaggio del dono e dello scambio culturale tra i fattori storico-sociali dell'esperienza e il racconto tradizionale e liturgico del mito nell'originazione del mondo. La comunicazione dei simboli della trascendenza nella comunità, che fa memoria della sua vivenza nell'*habitat* naturale, postogli dinanzi, è dato così dalla concezione della realtà con le categorie della cultura come processo e vissuto esistenziale nel rapporto tra l'uomo e il gruppo. Lo *zenit* della religione è, così, la rivela-

zione del segno nell'esperienza della pratica di culto.

In questo senso, la religione è la cultura dell'uomo espressa nella costruzione della realtà esteticamente sperimentabile. Il linguaggio che adopera la pratica di culto è aderente, pertanto, alla percezione interiore ('invisibile') della grazia e del divino mediato dal racconto del mito, nella genesi religiosa della storia. La profezia della religione è l'incarnazione di questa spirazione della grazia nei diversi rapporti umani e sociali contestuali. Per differenze, perciò, intendiamo le divergenze di pensiero religioso, di contenuto nel rapporto col *sacrum*, di interiorizzazione della metafisica, di pratiche della religione, delle religioni nell'assunto filosofico e mistico, di personalizzazione del rapporto sociale nella costruzione della realtà storico-religiosa. Le differenze sono alla base della *metacultura*¹³ e, quindi, della fenomenologia sociale nella mondialità dell'esperienza religiosa.

La criteriologia della 'decisione', come condivisione partecipativa dell'esperienza del sacro, concorre nel valutare ed evidenziare l'elemento antropologico delle diversità che stanno a fondamento nelle dinamiche soggettive del sentimento religioso, delle strutture sociali delle religioni, della diversità filosofica delle consuetudini rituali, delle divergenze etiche della coscienza religiosa collettiva e personale, delle differenti metodologie della prassi culturale¹⁴. Non resta — al fine d'evitare digressioni — che concordare sulle plausibili capacità della personalità umano/soggettiva di relazionarsi al contesto sociale della religione e delle differenti simbolizzazioni delle pratiche misteriche. L'espressione naturale dello spirito diviene, in questo modo, la religiosità della natura umana. Questo rapporto col divino è generato dal tratto culturale nella comunicazione dei segni e dei significati dell'umano percepibile e della struttura immaginaria dell'*uomo invisibile*. La cultura è l'anima della vita religiosa e della pratica religiosa per il linguaggio della mediazione trascendentale. Il significato che assume l'incarnazione della grazia divina nella storia sta proprio in questa primarietà della cultura, data dalla tensione tra umano e divino, per il dramma e la pretesa dell'esistenza. Le feste più antiche della storia umana — si pensi alle feste ebraiche di cui si ha testimonianza nelle sacre scritture — sono contraddistinte *in primis* dal rapporto dell'uomo con la natura allo scopo

della sua stessa sopravvivenza. Ogni religione si lega ad una particolare storia per il senso *metaculturale* che investe l'ansia nella costruzione della realtà sociale. È proprio la differenza culturale, dunque, a costruire il senso religioso della storia umana. L'Altro è, in fondo, ciò che si cerca nell'affare religioso della storia.

4. La *devotio*

Se nelle epoche più remote della storia, l'adorazione degli dei e delle dee era una pratica talmente legata alla politica e all'organizzazione della *polis* e della *civitas*, da congiungere finanche la riuscita delle imprese epiche e belliche con il senso religioso della vita, la pratica religiosa nelle civiltà di tradizione cristiana assume il tono degli elementi poetici e delle vibrazioni emotive particolarmente nel fare memoria della maternità divina. La storia, che è essenzialmente interrelazione tra l'uomo e la natura/cultura¹⁵ e, il mito che è racconto della *metastoria*¹⁶, condividono questo mistero della donna come madre della vicenda umana. Ma, la credenza mariana fa diventare storia il concetto pragmatico della religione incarnata. Gli elementi della natura conferiscono nel culto al femminile il significato dell'appartenenza identitaria tra la materialità delle pratiche religiose e l'interiorità della grazia¹⁷.

L'identificazione dell'uomo nel laboratorio culturale della globalizzazione religiosa¹⁸ sta nel decodificare il sistema simbolico del rito al femminile. Questa condizione interiore, ed esteriorizzata nel carattere folklorico della spiritualità devozionale, si rende possibile per la fruizione del sacro da parte del popolo. La comunità s'interroga e, nello stesso tempo, rivela il significato, in genere, della pratica devozionale. Se è vero che da parte della chiesa, a volte, si registra il richiamo verso particolari forme di devozione, è pur vero che l'ago della bilancia nel valutare la positività della storia di un determinato processo folklorico/devozionale segna dritto sulla massificazione della componente emotivo/religiosa. Spesso, quando il rito di una processione esaspera le percezioni enfatiche dell'esperienza religiosa è proprio in quel momento, — della configurazione religiosa di un popolo —, che avviene lo scacco matto della validità storico/sociale del fatto spirituale. Il fattore 'umano' della cultura è la religione¹⁹.

I contenuti simbolici della pratica reli-

giosa hanno come centro catalizzatore, in tutte le esperienze religiose, l'*humanum*. Ciò che cerca l'*homo religiosus* nella sua ricerca esistenziale e nella contemplazione della dimensione interiore della realtà è, in fondo, la natura umana. La *homo natura* è, dunque, il simbolo più significativo nella comunicazione culturale degli avvenimenti della storia²⁰.

Nella Vergine Maria — una comune donna ebrea, il fascino della purezza e la miseria umana convergono nell'immagine della bellezza del divino. L'umano e il divino si realizzano in un'armonia che s'esprime nella bellezza creata e nella tenerezza sensibile della divinità buona.

5. L'apparizione

Il genere delle visioni e delle apparizioni rientra prepotentemente nella serie delle categorie culturali che hanno segnato sempre la storia della vita spirituale. La natura dell'angelicità indossa così le vesti della corporeità e della fisicità cosmica lasciando l'ampio tessuto dell'immaginario fantastico nel 'mondo delle idee'. L'apparizione della Madonna è un'acquisizione della tradizione che risale al primo millennio cristiano. Le tre fiammelle sull'acqua sono il simbolo della visione nella semantica dell'introspezione trascendentale. I segni della natura ricompongono la loro armonia cosmica nella presunta illusorietà dei fatti soprannaturali. L'apparizione della Madonna è, pertanto, il motivo di fondo nel racconto della propria identità di cittadini che si riconoscono nella millenaria tradizione cristiana.

Il percorso processionale a Foggia nella vigilia della festa patronale del 22 marzo e nella vigilia della festa dell'Assunta del 15 di agosto è segnato dalla memoria storica resa visibile e materiale per mezzo di altarini con l'effigie dell'Iconavetere. Non è il peso della tradizione a controbilanciare il *sensus fidei* della comunità, ma, piuttosto, la necessità che la ritualizzazione devozionale si assimili alla fenomenologia culturale dei processi evolutivi della globalizzazione²¹. La pratica devozionale sulla Madonna è l'elemento portante di questo rapporto religioso della comunità locale con il divino. A Foggia, più che altrove, praticare la credenza per fare memoria della propria storia di fede significa disegnare il volto di Maria sulla faccia di un tavolo immaginario, ma reale, tra i pochi ricordi e reperti della tradizione millenaria locale. Il simbolo della vecchia e nascosta icona

della Vergine produce, in tal modo, l'evocazione spirituale del grande mistero cristiano della divinità diventata nella storia una presenza umana, in carne e ossa²². L'esempio della *devotio* all'Iconavetere è, in definitiva, la dimostrazione sul senso religioso universale che si esprime nella domanda del volto divino impresso nell'interiorità della realtà storico-umana. Nei vari riti, il folklore è estremamente relativo al fattore ecclesiale della religiosità naturale. Questa importazione non è la regola dell'onore civile locale, ma si configura in quella comunicazione del linguaggio culturale che presiede al senso religioso della coscienza sociale.

In questo senso, la cultura del fatto religioso dell'apparizione mariana sorge dalla corrispondenza dell'*humus* della natura con il dominio culturale del suo abitante e produttore, che è l'uomo — unito nel suo gruppo. Questa nascita ed evoluzione sociale diventa una traccia civica ed urbana consolidata e stabilizzante poiché il nucleo etnico primigenio della nuova città, venuta alla storia nel periodo della civiltà feudale, amplifica il valore della sua posizione geografica e politica, nonché religiosa. La ritualizzazione della memoria storico-religiosa dell'avvenimento, che ha fondato la comunità, rinvigorisce proprio il desiderio celato ma sempre presente nella coscienza sociale di rinnovare le ragioni della propria storia²³. In quell'occasione, vi fu la vera apparizione del volto della Madonna sul sacro tavolo. I riti della festa e della venerazione dell'Iconavetere dimostrano che, *a priori*, la comunità vuole e deve celebrare la propria tradizione²⁴. La processione del 22 marzo, che avviene nel periodo penitenziale della quaresima, sigilla la sacralità dell'apparizione e del rinvenimento del tavolo dell'Iconavetere come archetipo della vita religiosa di tutta la città. Si tratta di una latenza della memoria che soggiace alla pretesa della coscienza sociale di cogliere nella rievocazione religiosa l'appropriazione dell'identità storica.

La credenza è data dal mistero del sacro tavolo che ha una valenza nel senso della credenza stessa. La misurazione antropica del livello culturale-religioso è mediata dal carattere personale della devozione mariana a Foggia.

La devozione locale, infatti, si mantiene e si conserva grazie al significato più generale della metafora mariana nella storia del cristianesimo e delle società che abitano questo verbo incarnato della

fede²⁵. È la conservazione del sacro tavolo che fa la memoria religiosa del popolo di questa terra del Meridione d'Italia.

Ciò dimostra l'attaccamento dei foggiani alla Madonna dei Sette Veli, il desiderio di conoscere la storia del ritrovamento del sacro tavolo, la volontà di ritualizzare nel vissuto religioso della comunità il senso della pietà mariana, la speranza che questa tradizione locale non si affievolisca nella valenza religioso-folklorica e nella volontà di partecipazione a ricostruirne i segni e i rapporti di affetto popolare. In un questionario rivolto ai ragazzi di scuola elementare, sulla devozione e sulla conoscenza della storia dell'Iconavetere, è emerso il desiderio di poter vedere il volto della Madonna che si nasconde sotto i sette veli neri del sacro tavolo. Ciò permette di valutare che è impossibile venir meno nella costruzione personale e sociale della realtà religiosa dinanzi ai presupposti strutturali della consapevolezza umana di avvertire il desiderio religioso per la vita e per la storia. La trascendenza si percepisce, dunque, nella conquista dell'autoconsapevolezza di porre il proprio senso umano ed emozionale come veicolo nel linguaggio religioso della realtà sociale. Il fatto della religione e tutta la storia che ne caratterizza la posizione sociale sono, in definitiva, la vera esigenza della personalità umana.

Nel percorso tracciato sull'esperienza del sentimento umano per la vita, con la ritualizzazione del rapporto tra divino e umano, è emerso che il principio rifunzionalizzatore del linguaggio religioso nella storia è il senso sulla sacralità della vita. In virtù del fatto che questo principio può essere rivoluzionato o metamorfizzato nella storicità degli avvenimenti della vita umana, la struttura del linguaggio ideativo e religioso ne configura paradossalmente la valenza e la significanza per la tradizione della memoria affettiva e culturale. Il sentimento umano si rivela un sentimento buono, religioso e sacro per la costruzione sociale della realtà. La comunicazione del sentimento del sacro nei simboli della realtà religiosa imprime la trasmissione di questo respiro vitale e di questa impressione divina mediante il veicolo umano dell'esperienza.²⁶ Il *novum* del *sacrum* è l'esperienza del divino nella reale significatività del proprio desiderio di vita e della propria felicità. Ripensare e riscrivere la storia è un bisogno²⁷; leggere e scrivere la propria storia è comunicare

nella realtà col linguaggio religioso il vissuto interiore dei fattori umani della cultura. Questo rapporto di parentela tra l'economia della salvezza e l'economia della condizione umana è la cultura — tra comunicazione del vissuto umano e significato del sentimento verso la vita. In un certo senso, la vecchiezza di quell'icona dà il senso della religione. La Madonna dei Sette Veli è, così, il simbolo umano della devozione popolare conosciuta con i riti della tradizione e della memoria storico-religiosa. In questo sguardo verso il folklore delle emozioni, dei ricordi e delle sensazioni legate alla vita dello spirito, la devozione mariana, presa in esame, è l'*exemplum* nella costruzione religiosa della realtà sociale mediante l'identificazione del tratto culturale dei simboli dell'*humanum*.

La grazia della femminilità della Vergine che traspare dal mistero dell'Iconavetere è, così, il senso della ricerca umana nell'identificazione di genere, davanti al costruito sociale dell'incarnazione della trascendenza nella storia. La *pietas* sta, dunque, per folklore dello spirito con le categorie della storia e della sintesi religiosa tra impressione ed espressione nell'arte della pratica di culto.

Note

- 1 Cf E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce, 1995, p. 62. Cf G. BARBIELLINI AMIDEI, *New Age Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1998, p. 153.
- 2 V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., 252: «In effetti troviamo segni evidenti di un'attività mitopoietica, e di un'attività rituale, fin nelle più antiche manifestazioni culturali lasciate dall'*homo sapiens* attraverso i graffiti e le note pitture rupestri del Paleolitico superiore europeo».
- 3 Pensare è già assimilare nella costruzione personale e sociale della realtà ogni identificativo di pensiero. Ha affermato l'etnologo francese André Leroi-Gourhan (Parigi 1911 — 1986) in *'Il gesto e la parola'*: «Nell'uomo tutto è assimilabile ai processi del pensiero esteticamente costruttivo». A. Leroi-Gourhan si è preoccupato non solo di cogliere l'importanza del linguaggio nelle relazioni umane ma anche di riferire la tecnica linguistica al simbolismo religioso dell'uomo preistorico. Cf *'Leroi-Gourhan'*, in Opera delle Redazioni Garzanti, *Enciclopedia di Filosofia. Le garzantine*, Garzanti, Milano, 1999, p. 626. Ma in merito all'argomento sul linguaggio dell'interiorità si può approfondire: cf M. DOUGLAS, *Credere e pensare*, cit., p. 75; cf V. VALERI, *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, Donzelli, Roma, 1999, p. 71; cf V. TURNER, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce, 1997, p. 195; cf F. FAETA, *Il santo e l'aquilone*, cit., p. 34; cf G. BARBIELLINI AMIDEI, *New Age Next Age*, cit., p. 49.

- 4 Con il termine 'arte' si cerca di cogliere un'affinità tra la categoria dell'estetico culturale e quella della rivalutazione simbolica della realtà. Cf J. MCDOWELL, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino, 1999, p. 129. G. LEWIS, «Riti» in G. TRECCANI (fondatore da), *Enciclopedia delle scienze sociali. Istituto della Enciclopedia Italiana*, Vol. VII, Roma, 1997, p. 465: «*Ciò significa che l'intera procedura, o rito, ha una componente essenzialmente espressiva, a prescindere dalla sua efficacia strumentale*» (v. *Beattie*, 1996, p. 202)».
- 5 Per 'risorti' si vuole intendere non semplicemente una realtà di persone che possono vivere anche dopo la morte, ma una storia umana costruita sulla novità della speranza, celebrata e testimoniata con le categorie del sacro.
- 6 La pratica religiosa, in realtà, ha sempre inteso incarnare ora il bene assoluto nella vita concreta e quotidiana dell'uomo, ed ora la speranza di affrancarsi dalla realtà di tutti i giorni per sognare ad occhi aperti sul proprio destino. Per ulteriori approfondimenti: cf E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., pp. 35-164; cf G. BARBIELLINI AMIDEI, *New Age Next Age*, cit., p. 30.
- 7 Cf M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, cit., pp. 182-183. U. NICOLA, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Verona, 1999, p. 416: «*Si dice antropomorfismo la naturale tendenza (naturale dal punto di vista psicologico) a interpretare il mondo fisico e persino quello divino in analogia all'esperienza interiore dell'uomo*». Per approfondire: cf V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., p. 236.
- 8 La prospettiva si presenta nell'attribuire lo specifico dell'umano alla capacità del linguaggio. Il simbolo universale del linguaggio consentirebbe la medesima significazione spirituale della razionalità umana che si articola evidentemente nella complessa metafora linguistica. La coscienza deriverebbe da una chiara identificazione dei sublimi costrutti metalinguistici con l'insostituibile mediazione della socialità. Cf U. PAGANO, «*La comunicazione del rischio dalla teoria alla pratica*», in *Studi Etno-Antropologici e Sociologici*, Vol. 30, S.E.A.S., Napoli, 2002, pp. 12-19. Il filosofo tedesco Martin Heidegger (Messkirch, Baden-Württemberg, 1889 — 1976) ha affermato: «*Noi non abitiamo un territorio, abitiamo una lingua*». La lingua, pertanto, contiene la metafora culturale/religiosa e rivela l'input all'esperienza vitale. Cf M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, cit., p. 188; cf V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., p. 359.
- 9 Adriana Cavarero (Bra, 1947) è un'esponente italiana del pensiero della differenza sessuale — sorto negli ultimi decenni come elaborazione non solo a livello socioculturale ma come vera e propria riflessione al femminile — e solleva paradossalmente la questione che l'identità culturale al maschile (definibile nella classica formulazione «*io sono*») non è intrinsecamente legata al genere sessuale maschile ma al significato neutro e ciò anche per quanto riguarda la concezione religiosa del rapporto con la divinità. Ciò conferma naturalmente il fatto che è la divinità — specie nella rivelazione cristiana — a svelarsi e a rendersi parte della vita dell'uomo (cf M. DALLARI, *I saperi e l'identità*, cit., p. 91 ss). Fu la storica americana Joan W. Scott nel 1986 a dare una definizione di 'genere' che divenne un punto di riferimento della teoria femminista successiva. In pratica, J. W. Scott definì che le categorie di uomo e donna sono

prive di un significato definitivo e trascendente. Cf JOAN W. SCOTT in <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/scott.htm>>, 10.3.2004. Cf M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 84.

- 10 Le intuizioni dello storico svizzero delle religioni Joahnn Jakob Bachofen (Basilea 1815 — 1887) hanno condotto gli studi antropologici sul mito all'identificazione del simbolo femminile della maternità con lo stato selvaggio della natura e, pertanto, con le fasi primordiali dell'esistenza umana. U. NICOLA, *Atlante illustrato di filosofia*, cit., p. 16: «*Secondo lo storico delle religioni J. Bachofen (Il Matriarcato, 1861) la prima forma di organizzazione sociale dell'umanità, nel periodo pre-storico (approssimativamente dal 7000 al 2500 a.C.) sarebbe stata una ginocrazia ('governo delle donne') centrata sul culto della Dea Madre*». È da considerare il fatto che lo stesso universo simbolico della dea madre era essenzialmente centrato sulla spirale dell'energia e dello sviluppo. G. BOCCHI — M. CERUTI, *Origini di storie*, cit., p. 39. Tao-Te-King, VI: «*Lo spirito delle profondità è imperituro: lo si chiama la Femmina misteriosa...*». La metafora religiosa fa leva sul dato dell'inconscio soggettivo e sulla rappresentazione culturale del gruppo sociale. La religione comporta questa formula teorica che prescrive l'inconscio senza una vera e propria identità di sé e descrive i simboli della mediazione religiosa che differenziano ed evidenziano la trascendenza/divinità come comunione in *primis* nella dialettica dell'identità di genere. Per approfondire si consiglia: cf M. DALLARI, *I saperi e l'identità*, cit., p. 81ss; cf G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, cit., p. 343 ss; cf V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., p. 252.
- 11 M. DALLARI, *I saperi e l'identità*, cit., p. 112: «*L'identità personale è anche il ribollente mistero che ci portiamo dentro e i segnali, anche indiscreti e inattesi, del suo modo di affiorare e manifestarsi*». Cf F. REMOTTI, *Contro l'identità*, cit., pp. 97-98.
- 12 Il poeta inglese Alexander Pope (1688 — 1744) definì l'essenza spirituale in questi termini: «*Il vero spirito è la natura vestita nel modo più degno; cosa che, spesso pensata, non fu mai così ben espressa*» (cf H. FIELDING, *Tom Jones*, Introduzione di Attilio Brilli, Traduzione di Laura Marchiori, Vol. 1, BUR, Milano, 1999, p. 49).
- 13 Per *metacultura* s'intende il processo e la riflessione culturale sugli stessi tratti culturali della storia. Cf U. HANNERZ, *La diversità culturale*, cit., pp. 77-78.
- 14 Cf M. DOUGLAS, *Credere e pensare*, cit., p. 126.
- 15 Cf U. HANNERZ, *La diversità culturale*, cit., p. 90.
- 16 Cf E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 79.
- 17 A. RIVERA, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari, 1988, p. 351: «*In molte credenze e leggende popolari a Maria sono particolarmente legate alcune piante, le stesse che erano sacre a divinità femminili pagane: la quercia, il tiglio, il biancospino*». Cf M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, cit., pp. 103-104.
- 18 Il linguaggio della religiosità è stato sempre un veicolo della struttura relazionale umana in grado di creare incontro e civiltà a partire dalla

stessa significatività delle differenze e delle identità culturali. Per approfondire questo tema: cf J.L. AMSELLE, *Connessioni*, cit., p. 58 ss.; cf V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., p. 359.

- 19 È evidente che per 'umano' v'è inteso non soltanto ciò che inerisce alla condizione della persona umana ma, a tutto il complesso delle relazioni reali e utopiche tra l'individuo e la realtà, tra l'individuo e l'interiorità.
- 20 Gli studi dei primordi della nascente antropologia (XVIII secolo) si ponevano proprio in riferimento all'*humanum*, dato da mente e corpo. È in questo contesto che trova spazio l'identificazione della cultura come vissuto dello spirito nella storia sociale (cf <http://www.mav.ch> <http://www.unikonstanz.de> <http://www.unikonstanz.de/FuF/ueberfak/sfb511/index.html>, 08/03/2004).
- 21 Cf A. RIVERA, *Il mago, il santo, la morte, la festa*, cit., p. 24. Cf P. CLEMENTE — F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore*, cit., p. 101.
- 22 Il significato di 'simbolo' sta propriamente nel rimando ad una parte di esso che è nascosta e che, dunque, mediante l'evocazione spirituale consente la comunicazione del significato interiore della realtà.
- 23 Cf P. CLEMENTE — F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore*, cit., pp. 114–120. Cf G. LEWIS, «Riti» in *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit., p. 470.
- 24 Cf V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa*, cit., pp. 259–266. Cf F. FAETA, *Il santo e l'aquilone*, cit., 43. Cf V. TURNER, *La foresta dei simboli*, cit., p. 43.
- 25 Cf U. HANNERZ, *La diversità culturale*, cit., p. 92.
- 26 V. VALERI, *Uno spazio tra sé e sé*, cit., p. 71: «Il simbolismo aiuta, quindi, a spiegare la sacralità. Esso spiega anche la contagiosità del sacro»

Bibliografia

- AA.VV. 1997, *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma
- AA. VV. 1998, *Enciclopedia di Filosofia. Le garzantine*, Garzanti, Milano
- AA. VV. 2002, *Studi etno-antropologici e sociologici*, Vol. 30, S.E.A.S., Napoli,
- AMSELLE J.L. 2001., *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- AUGÉ M. 2002, *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri, Torino
- BARBIELLINI AMIDEI G. 1998, *New Age Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (AL).
- BOCCHI G. — CERUTI M., *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- BUBER M. 1990, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Mondadori, Milano
- CANFORA L. 2002, *Noi e gli antichi*, BUR, Milano
- CLEMENTE P. e MUGNAINI F. (a cura di) 2001, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma
- DALLARI M. 2000, *I saperi e l'identità. Costruzione delle conoscenze e della conoscenza di sé*, Guerini Studio, Milano
- DE MARTINO E. 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce
- DOUGLAS M. 1995, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna
- DOUGLAS M. 1994, *Credere e pensare*, Il Mulino, Bologna
- DURAND G., 1972 *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari
- ELIADE M. 2001, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino

- FAETA F. 2000, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo
- FIELDING H. 1999, *Tom Jones*, Vol. 1, BUR, Milano
- HANNERZ U. 2001, *La diversità culturale*, Il Mulino, Milano
- LANTERNARI V. 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia. Storia. Folklore*, Dedalo, Bari
- MCDOWELL J. 1999, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino
- NICOLA U. 1999, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Verona
- REMOTTI F. 2001, *Contro l'identità*, Laterza, Bari
- RIVERA A. 1988, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari
- SCOTT J. V. 1986, *Il genere: un'utile categoria di analisi storica*, "American Historical Review", 5/91, pp 1053-75; disponibile on line a: <http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/scott.htm>, (visitato 10/3/2004)
- TURNER V. e TURNER E. 1997, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce
- TURNER V. 2001, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Nedmbu*, Morcelliana, Brescia
- VALERI V. 1999, *Uno spazio tra sé e sé; in L'antropologia come ricerca del soggetto*, (a cura di Feldman M. e Hoskins J.), Donzelli, Roma