

# La femminilizzazione della guarigione nel pellegrinaggio a Fátima

107

Lena Gemzöe

*Abstract* – This article discusses the meanings ascribed to the pilgrimage to the shrine of Our Lady of Fátima by mainly female Portuguese pilgrims. The article builds on ethnographic fieldwork in Vila Branca, a small pseudonymous town on the northwestern coast of Portugal. The author shows how women's interpretation of the Fátima shrine is deeply embedded in local forms of Marian devotion, in particular the practice of making vows to Mary. It is argued that the vow can be understood as a healing ritual (carried out by both women and men) and that the predominance of female pilgrims at Fátima mirrors their responsibilities as mothers and housewives to secure the health and well-being of others. The article describes a typical, popular pilgrimage journey from Vila Branca to Fátima, undertaken by bus in a large group. The journey includes various elements of the typical Portuguese *feira*, as well as the ritual reenactment of Mary's apparition in a farewell ceremony manifesting the materiality and visual aspects of popular religious experience. Furthermore, the author discusses the various tensions between orthodox and popular interpretations of Fátima, one of which centers around the belief in the materialization of divine power in the form of an ordinary woman.

Uno dei fenomeni che hanno contribuito alla crescita del culto della Vergine Maria nel cattolicesimo contemporaneo è la nascita di centri di pellegrinaggio, basati su presunte apparizioni di Maria. Uno di questi luoghi di culto è il santuario di Nostra Signora di Fátima (*Nossa Senhora de Fátima*), situato nella regione di Leiria, nel Portogallo centrale, fuori dalla cittadina di Fátima. Il santuario è uno dei più grandi siti di pellegrinaggio del mondo cattolico, visitato da due milioni di pellegrini all'anno. Il pellegrinaggio a Fátima raggiunge ogni anno il culmine il 13 maggio, data in cui, nel 1917, si presume che Nostra Signora sia apparsa per la prima volta a tre piccoli pastori, noti come *os tres pastorinhos* (i tre pastorelli) alla periferia di Fátima.

---

Traduzione di Lorenzo Cortesi

La prima apparizione fu seguita da una serie di apparizioni, che avvennero il 13 di ogni mese da maggio ad ottobre, durante le quali Nostra Signora si mostrò ai bambini e parlò loro. Due dei fanciulli, Jacinta e Francisco, morirono pochi anni dopo le apparizioni. In quanto veggenti di Maria, da lungo tempo in Portogallo viene loro attribuito, a livello popolare, lo *status* di santi e, in entrambi i casi, sono in corso processi formali di canonizzazione. La ragazza più grande, Lúcia, che all'epoca aveva nove anni, divenne suora ed ebbe una posizione unica nel suo genere all'interno del cattolicesimo portoghese, in quanto unica veggente sopravvissuta. Il 13 ottobre, giorno dell'ultima apparizione nel 1917, Nostra Signora compì il cosiddetto «Miracolo del Sole» alla presenza di ventimila persone. La gente che si era radunata a Fátima dopo la diffusione della storia dei piccoli veggenti di Maria vide il Sole ruotare intorno al suo asse nel cielo e sentì la terra tremare sotto i propri piedi.

Le conversazioni tra i bambini e Nostra Signora sono note per la maggior parte attraverso gli scritti di suor Lúcia, che, da suora adulta, venne incoraggiata a scrivere le proprie memorie dal vescovo di Leiria. Le parole di Maria ai bambini, note come «il Messaggio di Fátima» o i «Segreti di Fátima», contengono svariati dettagli, che la Chiesa cattolica ha interpretato e utilizzato per promuovere la fede in diversi contesti. Il dettaglio citato più spesso (dalla Chiesa e dai devoti in generale) sono le ripetute suppliche di Maria affinché i bambini (e le persone in generale) recitassero il rosario. Nell'ultima visione, Maria annunciò di essere «la Signora del Rosario». Maria insistette sull'importanza della devozione al Cuore Immacolato di Maria per salvare le anime dei peccatori, per fermare la Prima guerra mondiale allora in corso e per portare la pace nel mondo. Ella predisse la «conversione della Russia» e che il mondo avrebbe conosciuto un'epoca di pace. Mostrò anche a Lúcia una visione dell'Inferno. La visione dell'Inferno è nota come il «primo Segreto di Fátima» e le preghiere per la conversione della Russia come il «secondo Segreto di Fátima»<sup>1</sup>.

A partire dalla seconda metà del XIX secolo, i centri mariani in Europa fondati sulle apparizioni sono potenti strumenti nelle mani della Chiesa per tenere lontana la minaccia delle forze antireligiose e della secolarizzazione. Le apparizioni a Fátima nel 1917 ebbero luogo durante la Prima Repubblica del Portogallo (1911-1926), nel corso della quale la Chiesa perse un'ampia porzione delle sue proprietà e le correnti anticlericali erano forti. In seguito, durante la dittatura di António Salazar, le apparizioni a Fátima vennero associate in particolare alla politica

<sup>1</sup> M. Espírito Santo, *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fatima*, Lisboa 1995<sup>3</sup>.

anti-comunista. Poco note fuori dal Portogallo fino agli anni Quaranta del Novecento, la storia di Fátima e le riproduzioni di Nostra Signora vennero diffuse dalla Chiesa dal Portogallo attraverso tutta l'Europa durante la Guerra fredda. Recentemente, la Chiesa ha attribuito alle apparizioni presso Fátima nuovi significati, che rappresentano una versione moderna del messaggio «anticomunista» di Fátima. La radicale trasformazione politica in Russia alla fine degli Ottanta del Novecento e il conseguente rafforzamento della Chiesa ortodossa russa sono stati interpretati dalla Chiesa cattolica come un avverarsi di una parte dei Segreti di Fátima: la conversione della Russia.

Nel corso dell'ultimo decennio del XX secolo, il Vaticano ha, dunque, posto una crescente enfasi sulle apparizioni di Fátima, enfasi culminata nel maggio 2000 con la visita di papa Giovanni Paolo II a Fátima. Ben noto per la sua devozione a Maria, papa Giovanni Paolo II ebbe un rapporto speciale con Nostra Signora di Fátima. Egli attribuì l'essere sopravvissuto a un tentato omicidio il 13 maggio 1981 all'intervento di Nostra Signora di Fátima. Un anno dopo l'attentato, il 13 maggio 1982, il papa visitò Fátima per ringraziare la Madonna di avergli salvato la vita e, in quell'occasione, incontrò anche suor Lúcia. Il proiettile che fu sparato contro il papa fu collocato nella corona della statua di Nostra signora di Fátima. Il 13 maggio del 2000 il papa visitò nuovamente Fátima e, questa volta, egli rivelò una parte del messaggio di Fátima che era stata tenuta segreta fino ad allora: che il cosiddetto «terzo Segreto di Fátima» consiste nel fatto che Nostra Signora aveva previsto il tentativo di assassinio ai danni del papa e lo aveva rivelato nella sua apparizione a Lúcia del 1917.

Per la Chiesa cattolica portoghese il sito di Fátima, oltre a essere un importante luogo di pellegrinaggio, costituisce un centro religioso. Lì si svolgono frequenti convegni nazionali e internazionali, seminari e corsi. L'immagine di Nostra Signora di Fátima è utilizzata in una serie di contesti differenti, come la campagna contro l'aborto del 1998, nella quale il «no all'aborto» da parte della Chiesa fu stampato su manifesti accanto all'immagine della ben nota statua di Nostra Signora di Fátima. Il santuario di Nostra Signora di Fátima offre un'affascinante illustrazione dell'iniziale interpretazione antropologica dei siti di pellegrinaggio, che li vede come veicolo a disposizione dei leader religiosi per diffondere convinzioni religiose e ideologiche presso le masse<sup>2</sup>. Tuttavia, un approc-

<sup>2</sup> Cfr. P. Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago 1975; D. Wolf, *The Rebels: a Brotherhood of Outlaw Bikers*, Toronto 1991; R. Redfield, *The Social Organization of Tradition*, in R. Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago 1960, pp. 40-59.

cio più recente allo studio dei luoghi di pellegrinaggio sottolinea come la versione ufficiale della Chiesa non sia l'unica presente in un sito di pellegrinaggio<sup>3</sup>. Svariate e probabilmente contrastanti interpretazioni vengono applicate a un sito sacro da diverse categorie di pellegrini, nonché da specialisti dell'ambito religioso e persino dai residenti del sito. Il compito antropologico consiste, secondo Eade e Sallnow, nell'indagare come sia la pratica del pellegrinaggio sia i poteri sacri di un santuario siano costruiti attraverso queste differenti percezioni e significati, che gli sono imposti dai pellegrini e dagli altri.

Una caratteristica che il santuario di Fátima sembra avere in comune con altri santuari mariani è la presenza di grandi numeri di pellegrini di sesso femminile.

Scrivendo riguardo alla tradizione greco-ortodossa, Dubisch<sup>4</sup> pone l'accento sul carattere femminilizzato del pellegrinaggio verso Maria sull'isola di Tinos. A Fátima si notano immediatamente le file di donne che adempiono voti camminando in ginocchio fino su al santuario. Vorrei sottolineare che se le donne spiccano tra i pellegrini presso i santuari mariani, come diversi studi suggeriscono, le interpretazioni da parte delle donne dei siti di pellegrinaggio mariano costituiscono una parte essenziale delle forze che creano e rendono perpetuo il potere sacro di tali siti.

Di conseguenza, per comprendere la «sacralità» dei santuari mariani, è necessario prestare attenzione alle percezioni legate al genere e alle immagini dei santuari. In questo capitolo discuto i significati attribuiti al pellegrinaggio a Fátima principalmente da pellegrine provenienti da Vila Branca, pseudonimo di una piccola cittadina di 4.000 abitanti sulla costa nord-occidentale del Portogallo, dove ho condotto un lavoro di ricerca sul campo negli anni Novanta. A Vila Branca l'interpretazione da parte delle donne del pellegrinaggio a Fátima enfatizza la guarigione come tema chiave. Ciò su cui mi concentro qui è il nesso tra la guarigione, la figura della Vergine Maria e le pellegrine.

<sup>3</sup> J. Eade - M.J. Sallnow, *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*, New York 1991.

<sup>4</sup> J. Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton NJ 1995.

## 1. *Il voto nella devozione mariana*

A Vila Branca, così come in molti altri cittadine e villaggi del Portogallo, si celebra con cadenza annuale una festa dedicata al santo patrono della cittadina. Il santo patrono di Vila Branca è rappresentato da un'invocazione di Maria, Nostra signora del «bel tempo in mare», che riflette il bisogno da parte dei pescatori di protezione in mare. La festa del santo patrono è soltanto una delle celebrazioni pubbliche di Maria. Un'altra è la processione annuale al lume di candela verso Nostra Signora di Fátima il 13 maggio – l'anniversario della prima apparizione di Maria a Fátima nel 1917. I residenti di Vila Branca possono anche venerare Maria presso diversi santuari e monumenti nella cittadina, come la grotta di Nostra Signora di Lourdes o un monumento raffigurante l'apparizione di Nostra Signora di Fátima ai tre pastorelli.

Per capire le manifestazioni esteriori della devozione mariana, come le processioni a lume di candela o i viaggi di pellegrinaggio è essenziale comprendere la natura dell'istituzione del voto. La pratica di fare voti a Maria e ai santi è stata caratterizzata da Sanchis<sup>5</sup> come l'istituzione essenziale che sintetizza la religione popolare stessa.

Il voto è una preghiera vincolata a una condizione, con una forma comune in tutto il mondo cattolico romano e orientale ortodosso<sup>6</sup>. Quando fa un voto, la devota o il devoto si rivolge a Maria o a qualche altra figura sacra promettendo che, se la richiesta verrà esaudita, lei/lui compirà una certa azione in onore del personaggio sacro in questione. Un voto può essere fatto in qualunque situazione nella quale una persona avverta il bisogno di cercare aiuto spirituale, ma situazioni tipiche nelle quali vengono fatti voti sono quelle che comportano un grave pericolo o dei rischi. Scrivendo a proposito del Portogallo, Sanchis afferma che un voto viene fatto quando la sicurezza esistenziale di una persona, che sia individuale, familiare o sociale, è a rischio<sup>7</sup>.

I residenti di Vila Branca dicono che in un voto si può promettere quasi tutto, ma esiste un certo repertorio di atti devozionali dal quale solitamente si sceglie. Sono voti abituali visitare il santuario del santo in questione (spesso in concomitanza con la festa del santo) e compiere

<sup>5</sup> P. Sanchis, *The Portuguese Romarias*, in S. Wilson (ed), *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge MA 1983, pp. 261-290.

<sup>6</sup> W. Christian, *Person and God in a Spanish Valley*, New York 1989; J. Dubisch, *In a Different Place*; P. Sanchis, *Arraial: Festa de um Povo*, Lisboa 1983.

<sup>7</sup> P. Sanchis, *Arraial*, p. 47.

là atti supplementari, come recitare preghiere o camminare intorno al santuario un determinato numero di volte, partecipare alla processione del santo, portare un *andor* (la piattaforma sulla quale vengono trasportate le statue dei santi) o elargire denaro per la decorazione di tale piattaforma. Recarsi fino al santuario può essere in sé e per sé parte del voto. Nei casi in cui sono in gioco questioni di importanza maggiore, il voto può essere quello di camminare in ginocchio o a piedi nudi o, ancora, di strisciare fino al santuario. Il voto può anche includere la promessa di un dono devozionale al santuario. A Vila Branca i doni votivi più comuni sono riproduzioni in cera della parte del corpo che è stata curata per effetto del voto, fotografie e piccoli foglietti di carta sui quali è descritto il voto, o denaro.

I voti possono essere fatti per il bene di altri, come quando una madre promette di recarsi a Fátima se il figlio malato riceve la guarigione. Si possono anche formulare voti ai quali dovrebbe adempiere un'altra persona. Durante il mio lavoro di ricerca sul campo, molte persone mi hanno raccontato che, nel corso delle guerre coloniali in Africa (che hanno avuto fine soltanto nel 1974), le madri i cui figli prestavano servizio come soldati facevano voto che, se i loro figli fossero sopravvissuti, questi si sarebbero recati al santuario di Fátima e avrebbero strisciato lungo tutto il percorso fino su alla chiesa.

Durante il mio lavoro di ricerca sul campo a Vila Branca, Nostra Signora di Fátima era la figura divina più frequentemente menzionata nei discorsi riguardanti i voti, in particolare dalle donne. Inoltre, l'atto devozionale cui veniva fatto riferimento più spesso era «recarsi a Fátima». Intraprendere viaggi verso Fátima costituisce, tuttavia, una pratica relativamente recente tra i residenti di Vila Branca. Il primo viaggio organizzato in pullman, come quello che descriverò nelle pagine seguenti, ebbe luogo a metà degli anni Settanta del Novecento e fu organizzato dal prete locale. Anche se la centralità di Nostra Signora di Fátima nella devozione mariana può essersi affermata in un'epoca relativamente recente tra i residenti di Vila Branca, la tipologia di voti formulati nel suo culto è profondamente radicata nella tradizione religiosa locale.

Nella storia del culto di Maria e dei santi, i voti per la cura di malattie e per il risanamento di parti del corpo hanno costituito un tema costante. Queste tipologie di voti risultano predominanti nell'ambito delle pratiche devozionali connesse a Nostra Signora di Fátima. Inoltre, la pratica di fare voti presenta un carattere chiaramente basato sul genere. Ciò non è sorprendente se consideriamo che i voti trovano la propria origine

nella vita quotidiana dei devoti e, dunque, sono plasmati all'interno di un contesto sociale di genere<sup>8</sup>. La categoria più ampia di voti – nella quale viene elaborato il tema della guarigione – include voti riguardanti la vita e la salute di se stessi o dei propri familiari, in particolare dei bambini. Questi voti sono formulati prevalentemente dalle donne. Le donne fanno voti anche al momento della nascita di un figlio o quando hanno difficoltà a rimanere incinte. Anche gli uomini formulano occasionalmente voti quando essi stessi sono malati o se un figlio è gravemente malato, ma la predominanza delle donne nei voti per la salute è netta. Esempi di voti fatti da uomini sono, d'altra parte, voti di soldati o di pescatori che sfidano la morte o voti per la protezione durante il servizio militare. Un'altra categoria di voti, formulati sia da donne sia da uomini, riguarda lavoro, esami e profitto scolastico. Informatori di sesso maschile a Vila Branca mi hanno parlato di voti riguardanti il lavoro e le madri hanno fatto riferimento a voti per il buon rendimento dei propri figli a scuola.

Vale la pena notare sia le differenze sia le somiglianze tra i voti delle donne e quelli degli uomini. L'occasione più tipica in cui sia gli uomini sia le donne fanno voti è quella in cui la vita e la salute sono messe a rischio. Come madri e casalinghe, le donne cercano di preservare la buona salute e la vita dei propri familiari e, dunque, formulano voti per l'intero gruppo. Gli uomini rischiano la propria vita come pescatori e, a volte, come soldati e fanno voti quando la loro stessa vita è in pericolo. Si potrebbe affermare che le donne facciano più voti degli uomini, perché le loro responsabilità come madri e casalinghe forniscono occasioni quotidiane di assicurarsi del benessere e della salute altrui, così come di preoccuparsene. Curare, nel senso ampio di promuovere la salute e la vita, costituisce un tema centrale nelle esperienze religiose delle donne.

## 2. *Il voto come rituale di guarigione*

Diversi autori che hanno analizzato il rapporto delle donne cattoliche con Maria hanno inteso l'impatto del culto di Maria sulle donne in termini negativi. Autrici femministe hanno sottolineato come Maria rappresenti per le donne un ideale inattuabile: castità e fecondità allo stesso tempo<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. J. Dubisch, *In a Different Place*; W. Christian, *Person and God*.

<sup>9</sup> M. Warner, *Alone of All Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London 1990 (ed. orig. 1976); R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1993.

Davis<sup>10</sup> afferma che la devozione mariana si sofferma soprattutto sugli aspetti di Maria che la rendono meno simile alle donne reali. Comunque, una prospettiva focalizzata sui pensieri e sulle pratiche propri delle donne nell'ambito del culto mariano offre un quadro differente. Nelle mie conversazioni con le donne di Vila Branca riguardo alle processioni verso Nostra Signora di Fátima o al sito stesso di Fátima, le donne non hanno mai parlato di Maria come di un modello per loro stesse, né hanno fatto riferimento all'immagine teologica di Maria come obbediente, passiva e umile. Invece, per farmi comprendere il significato della loro devozione a Maria, le donne di Vila Branca hanno scelto di raccontarmi storie di voti.

Le storie di voti narrate dalle donne costituiscono parte integrante di quelle storie alle quali le donne fanno riferimento con l'espressione «contar a sua vida» (raccontare la propria vita). Poiché i voti vengono spesso formulati in situazioni drammatiche, il voto e le circostanze che ne determinano l'occasione sono inclusi tra gli eventi che una donna ricorda nella propria vita. Queste storie raccontavano tendenzialmente situazioni drammatiche, nelle quali il benessere di un figlio era stato posto a rischio: al momento del parto, quando una figlia aveva avuto un'infezione dell'orecchio che non guariva o quando un figlio maschio era stato colpito da una pallottola a un piede durante una battuta di caccia. Queste storie comprendevano tutti i dettagli e le esperienze dell'essere madri: la costante preoccupazione per un figlio malato, il senso di colpa se non si ristabiliva (che riflette il senso di responsabilità di una madre nei confronti della vita del figlio) e l'organizzazione pratica per poter accompagnare il figlio all'ospedale in città.

Si può affermare che i voti delle donne siano espressioni spirituali di ciò che la filosofa Sara Ruddick<sup>11</sup> vede come due obiettivi primari dell'essere madre: la salvaguardia della vita dei figli e la loro crescita fisica e mentale. Quando le misure ordinarie a disposizione della madre per raggiungere questi obiettivi non sono sufficienti, ella si rivolge a Maria. Comunque, le donne sono responsabili non solo per la salute e la crescita dei propri figli ma anche per quanto concerne il benessere generale di tutti gli altri loro parenti. Una delle intervistate sottolineò la responsabilità delle donne riguardo alla salute, affermando che esse sono molto più consapevoli di tutto quanto concerne la salute, mentre gli uomini non si curano nemmeno della propria.

<sup>10</sup> J. Davis, *The Sexual Division of Religious Labor in the Mediterranean*, in E. Wolf (ed), *Religion, Power and Protest in Local Communities*, New York 1984.

<sup>11</sup> S. Ruddick, *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», 6, 1980, 2, pp. 342-367.

L'essere madre e le attività di cura hanno come fine ultimo quello di promuovere la salute e la vita. Si può affermare che queste attività abbiano in se stesse una dimensione religiosa, dato che il concetto di *saúde* (salute) è direttamente connesso alla sfera religiosa. La salute è intesa come donata da Dio in un senso molto concreto. Come ho già evidenziato, la salute e la malattia costituiscono tematiche centrali nel culto dei santi e di Maria. La salute umana è un valore fondamentale per i residenti di Vila Branca ed essere in possesso della propria salute è considerato la base di tutto il resto nella vita. Il tempo in cui ci si prendeva cura in casa della maggior parte dei problemi di salute o in cui farsi visitare da un medico costituiva una spesa che molti non potevano permettersi non appartiene al passato remoto. La paura di essere malati senza nessuno che possa fornire aiuto è molto reale e molte persone preferiscono ancora, se si ammalano, essere assistite dai propri congiunti, anziché recarsi in ospedale.

Le preghiere e i voti costituiscono, dunque, parte integrante delle attività concrete di maternità e di cura, attività che «supportano relazioni intime, domestiche e personali e che sono tese al benessere e alle attenzioni amorevoli, all'integrità fisica, al nutrimento e all'igiene altrui»<sup>12</sup>. Queste attività sono tutte caratterizzate da una profonda attenzione per la fisicità. Il tema della fisicità trova espressione nelle storie di voti raccontate dalle donne non soltanto a livello verbale ma anche attraverso lo stile narrativo, nei gesti e nelle metafore. La paura di una delle intervistate che il volto della figlia restasse sfigurato dopo un'operazione all'orecchio veniva trasmessa fisicamente attraverso delle smorfie. In un'occasione stavo parlando con un gruppo di donne in una sartoria riguardo ai ripetuti voti di una donna malata di cancro. All'improvviso, la sarta prese il gesso utilizzato per marcare la stoffa e tracciò dei cerchi su un pezzo di tessuto per illustrare il modo in cui presumeva che il tumore della donna malata si fosse sviluppato. Questo tipo di descrizione grafica del corpo ricorre costantemente nelle storie di voti. Un'altra donna si era ricoperta di pustole quando era stata colpita dalla varicella. Mi mostrò a gesti la parte del viso che si era coperta di vesciche. Tuttavia, continuò, per effetto di un voto alla fine non le erano rimaste cicatrici. Quando terminò il suo racconto mi invitò a guardare il suo viso per verificare che non vi erano segni. Queste storie comunicano tutto il messaggio che il corpo risanato è un segno dell'intercessione divina, esattamente come il corpo in buona salute rivela la presenza di Dio.

---

<sup>12</sup> M.U. Walker, *Moral Understandings*, New York 1998, p. 52.

Nell'accezione delle donne di Vila Branca, il corpo e lo spirito non sono separati in una dicotomia. Ciò è forse dimostrato nella maniera più chiara in una storia raccontata da Maria, 29 anni, riguardante i voti da lei formulati mentre dava alla luce una figlia, la sua secondogenita.

«Qualcosa di molto strano è stato che io – è accaduto lo stesso con il mio primo figlio – ho cominciato a pregare. Quando non avevo dolori, ho pregato. Poi ho avuto le doglie, ho respirato come se stessi spegnendo una candela, poi ho cominciato a pregare di nuovo, ho continuato a pregare. Ho pregato tutto il tempo, tutto il tempo, tutto il tempo. E in quell'occasione io ho fatto una promessa, ho fatto anche un voto in quell'occasione, ho promesso che avrei ... penso forse che avrei dovuto salire le scale del Calvario, quelle della grotta (di Nostra Signora di Lourdes) e che là avrei recitato il rosario, mi sembra fosse questo. E grazie a Dio, tutto è andato bene».

Nella sua storia la fisicità dell'esperienza non è oscurata. Quando racconta la storia del proprio parto, i dolori del travaglio, gli esercizi di respirazione (come per spegnere una candela) e i voti alla Madonna sono parti egualmente importanti. Maria racconta il proprio parto in termini religiosi come esperienza sia fisica sia spirituale e, dunque, collega il proprio parto reale, fisico alla figura della Vergine.

Anche se la partecipazione delle donne di Vila Branca al culto mariano non si contrappone esplicitamente in alcun modo agli insegnamenti della Chiesa su Maria, non si può affermare che confermi l'immagine di Maria in teologia. Le donne introducono le proprie esperienze di maternità vissuta nel culto di Maria, esperienze che includono i lati gioiosi e di affermazione della vita della maternità e la cura molto concreta e fisica dei figli. Nel fare ciò, le donne di Vila Branca ignorano o prestano poca attenzione ad aspetti quali la purezza, la castità, o «il silenzio, l'obbedienza e la modestia» di Maria, enfatizzati nei precetti ufficiali della Chiesa<sup>13</sup>. Infatti, l'invocazione di Maria da parte delle donne nelle proprie vite estende i suoi lati femminili a tal punto che i legami con la purezza e la modestia vengono eclissati. Inoltre, molte delle attività religiose delle donne a Vila Branca non sono svolte secondo linee guida provenienti dalle autorità ecclesiastiche. Quando Maria, in adempimento ai suoi voti a Nostra Signora, dopo aver dato alla luce una figlia, visita la grotta di Nostra Signora di Lourdes, si potrebbe presumere che ella onori la purezza e la castità di Nostra Signora. Tuttavia, il significato dell'atto rituale di Maria è legato a un'immagine della Madonna come

<sup>13</sup> E. McLaughlin, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology*, in R.R. Ruether, *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, pp. 213-266.

levatrice e protettrice del parto reale e fisico delle donne, un rituale non menzionato e tantomeno promosso dai preti. L'attività rituale di Maria, dunque, genera e pone in atto significati e immagini distinti dalla tradizione ufficiale.

### 3. *La visione antropocentrica di Maria*

Il ruolo di Maria quale protettrice della salute umana trova riflesso nell'invocazione «Nostra Signora della Salute» (*Nossa Senhora da Saúde*). Nei suoi studi sul culto dei santi e di Maria in Portogallo, Sanchis<sup>14</sup> nota che questa invocazione è comune nel Portogallo settentrionale e in particolare nella provincia di Minho (nella quale è situata Vila Branca). Sanchis documenta non meno di sette manifestazioni di Nostra Signora della Salute e due di Nostra Signora dei Rimedi nel Minho. Egli sottolinea che queste invocazioni rappresentano manifestazioni antropocentriche di Maria – manifestazioni relative ad aspetti di Maria che fanno anche parte della vita degli esseri umani.

Una tale caratterizzazione delle invocazioni di Maria nel Minho si adatta bene alla modalità di approccio a Maria elaborata dai residenti di Vila Branca, in particolare dalle donne. La tendenza a prestare attenzione ad aspetti di Maria che la rendono simile alle donne comuni è dimostrata in vari modi a livello popolare, forse nel modo più significativo tra tutti attraverso l'enfasi posta sul suo essere madre. Nella tradizione popolare Maria è chiamata quasi esclusivamente «Nossa Senhora» (Nostra Signora). Raramente si parla di Maria come la Vergine, anche se l'espressione «a Virgem Maria» potrebbe essere usata occasionalmente. Il fatto che l'epiteto «a virgem» sia relativamente raro tra i modi di parlare di Maria riflette come la sua verginità non venga enfatizzata nella sua immagine popolare o nella pratica religiosa. Un appellativo abituale attribuito a Maria è «Madre di tutti» (*Mãe de todos*). In qualità di santa patrona di Vila Branca, Maria appare come la madre onnipotente e la protettrice dell'intera umanità, un'immagine fatta propria sia dagli uomini sia dalle donne. Nel rapporto diretto, personale delle donne con Maria, l'epiteto pubblico «Madre di tutti» si trasforma nel più intimo «nossa mãe» (nostra madre) o «minha mãe» (mia madre). Riferirsi a Maria come *minha mãe* consente a una donna di costruire un rapporto diretto, intimo e spirituale con Maria.

<sup>14</sup> P. Sanchis, *The Portuguese Romarias*.

Inoltre, Maria, la madre divina, è la figura che ha il potere di donare salute e di guarire. Le caratteristiche del culto mariano a Vila Branca che ho discusso sopra sono chiaramente riflesse nella pratica di andare in pellegrinaggio a Fátima. Mentre le forme religiose femminili/popolari e quelle ufficiali molto spesso coesistono più o meno pacificamente a livello locale, a Fátima la tensione tra la religione folklorica e quella ufficiale risulta accentuata.

#### 4. *Andare in pellegrinaggio*

Dubisch<sup>15</sup> afferma che:

«il pellegrinaggio dipende 1) dall'associazione, creata all'interno di una particolare tradizione religiosa, di determinati eventi e/o figure sacre con un particolare ambito spaziale e 2) dalla nozione secondo la quale il mondo materiale può rendere manifesto l'invisibile mondo spirituale in tali luoghi».

In modo analogo, Eade e Sallnow<sup>16</sup> sottolineano che il pellegrinaggio dipende dalla nozione di localizzazione del potere divino in un luogo. A Fátima, la localizzazione e materializzazione del potere divino si è realizzata attraverso l'apparizione di Nostra Signora ai tre pastorelli.

A livello popolare, la nozione di pellegrinaggio è strettamente connessa alla festa religiosa tradizionale. Il termine portoghese *romaria* si riferisce all'omonima festa tradizionale, ma è anche una delle parole utilizzate per indicare il pellegrinaggio. Le feste implicano un «pellegrinaggio» – un viaggio alla cappella nella quale è custodita la statua del santo destinatario della devozione. L'aspetto del pellegrinaggio può essere più o meno elaborato nelle feste dedicate ai santi, ma in Portogallo è usuale che i santuari nei quali si tengono le celebrazioni siano situati alla periferia di una comunità o persino in un luogo isolato, a una distanza di diversi chilometri dalla comunità più vicina. In questi casi, la festa implica l'esodo del villaggio verso il santuario<sup>17</sup>.

Se non hanno fatto voto di andarci a piedi, i pellegrini moderni viaggiano verso i siti sacri in pullman, in automobile o in aereo<sup>18</sup>. A Vila

<sup>15</sup> J. Dubisch, *In a Different Place*, p.38.

<sup>16</sup> J. Eade - M.J. Sallnow, *Contesting the Sacred*.

<sup>17</sup> P. Sanchis, *Arraial*, pp. 39 ss.

<sup>18</sup> Cfr. S.S. Sered, *Women as Ritual Experts. The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*, Oxford 1992; L. Taylor, *Occasions of Faith: an Anthropology of Irish Catholics*, Philadelphia PA 1995.

Branca, un laico organizza viaggi in pullman verso Fátima e altri luoghi diverse volte all'anno. Escursioni a Fátima vengono organizzate quando vi si tengono le cerimonie principali, vale a dire il 13 maggio (data che segna la prima apparizione) e il 13 ottobre (data che segna l'ultima apparizione). Un'altra data ben nota è il 10 giugno, quando migliaia di bambini si radunano presso Fátima per celebrare la *Peregrinação das Crianças*, «il Pellegrinaggio dei Piccoli Fanciulli». In modo analogo, il Movimento per la Speranza e per la Vita (un'associazione nazionale di vedove) si raduna a Fátima ogni 24 aprile. La gente non usa il più formale termine *peregrinação* (pellegrinaggio) quando parla di questi viaggi, ma dice semplicemente *excursão* (escursione) o *passeio* (gita).

Sebbene le persone viaggino spesso insieme in gruppi familiari (come sembra si sia soliti fare anche in altre parti d'Europa<sup>19</sup>), nel complesso, le donne colgono l'opportunità di andare a Fátima più spesso di quanto facciano gli uomini o famiglie intere. Quando gruppi familiari più numerosi si recano a Fátima l'iniziativa e l'organizzazione sono in gran parte nelle mani delle donne. I motivi per andare in gita a Fátima che venivano menzionati più spesso, a parte la motivazione primaria dell'adempimento dei voti, erano che queste gite offrono occasioni ricreative, bei panorami e divertimento con familiari e amici o con nuove conoscenze. Sul pullman si racconta agli altri la storia della propria vita, mi spiegò una donna. Questi aspetti ricreativi non sono visti in contrasto con la dimensione devozionale o con l'adempimento dei voti; entrambe le dimensioni – quella ricreativa e quella devozionale – sono ugualmente importanti<sup>20</sup>.

Il parroco di Vila Branca ha tentato di ridurre le dimensioni festive – o *arraial* – della celebrazione religiosa locale dedicata a Maria, anche se, contemporaneamente, ha promosso il pellegrinaggio a Fátima, in linea con la visione dell'istituzione ecclesiastica. Lo sforzo del parroco di far andare i residenti di Vila Branca a Fátima può essere interpretato come una strategia per incanalare la loro devozione a Maria in una forma più ortodossa di devozione mariana. Le celebrazioni presso Fátima non includono alcun *arraial*, ma soltanto processioni verso Nostra Signora di Fátima e masse di persone radunate nella chiesa presso Fátima. Tuttavia, come emergerà dalla mia trattazione nelle pagine seguenti, i residenti di Vila Branca oppongono resistenza alla strategia del loro parroco in vari modi. Vanno a Fátima, ma modellano il pellegrinaggio sulla *romaria* tradizionale.

<sup>19</sup> Cfr. J. Eade - M.J. Sallnow, *Contesting the Sacred*; L. Taylor, *Occasions of Faith*.

<sup>20</sup> Cfr. L. Taylor, *Occasions of Faith*.

## 5. Una gita a Fátima

La mattina del 12 ottobre, un pullman noleggiato partì da Vila Branca diretto a Fátima. I passeggeri viaggiavano insieme ai familiari e ai vicini di casa e le donne erano leggermente più numerose degli uomini. A parte me stessa, soltanto una donna anziana viaggiava da sola. L'organizzatore, che voleva essere certo che tutti fossero felici in quella gita, mi aveva assegnato un posto accanto a Judith, una giovane donna di poco più di vent'anni. Judith viaggiava con sua figlia di cinque anni, con sua sorella e con altri parenti.

Il pullman si fermò frequentemente per pause caffè e una donna mi disse scherzando: «Questo è ciò che facciamo quando andiamo a Fátima, mangiamo e beviamo!». La sosta per il pranzo avvenne in uno splendido luogo sopra Nazaré, con vista sulla cittadina e sul mare. Prima del pranzo vi fu tempo per un giro turistico; visitammo un monumento a *Nossa Senhora de Nazaré* e alcuni visitarono anche la chiesa di Nazaré. Fermate per un giro turistico vennero fatte anche sulla via del ritorno verso casa. Visitammo un sito con grotte naturali e anche un panificio, famoso per un particolare tipo di torta. In altre parole, la gita offrì sia l'occasione di visitare un luogo miracoloso sia altre viste ed esperienze inusuali o semplicemente belle.

Per il pranzo a Nazaré, tutti sedettero sul prato vicino al sito panoramico e tirarono fuori le enormi quantità di cibo e di bevande che avevano portato con sé. Le persone si offrivano a vicenda cibo da assaggiare e circolavano bottiglie di vino e di *bagaço* (il liquore locale). L'organizzatore andava in giro tra i gruppi di persone con una bottiglia di vino in mano, scherzando e spiluccando cibo qua e là. Dopo pranzo, quando il pullman era in marcia e tutti erano più rilassati, l'organizzatore fece cantare a tutti celebri canzoni popolari e l'atmosfera a bordo del pullman divenne sempre più vacanziera. Arrivammo a Fátima nel tardo pomeriggio.

Portare e offrire agli altri cibo e bevande in abbondanza, inclusi vino e liquore, è un modo in cui i pellegrini danno spontaneamente vita ai festeggiamenti che altrimenti mancano nel pellegrinaggio a Fátima. La *Senhora* Laura, una vicina della mia padrona di casa a Vila Branca, valorizzò moltissimo gli aspetti vacanzieri della trasferta. Durante l'intera permanenza a Fátima raccontò barzellette e fece commenti che contribuirono a creare quell'atmosfera di divertimento che faceva sentire come se si fosse in viaggio di piacere. Faceva dei piccoli passi di danza in strada e poi diceva: «Oh no, ora non dobbiamo danzare, dobbiamo

pregare!». Prima di andare a letto nel seminterrato preso in affitto a Fátima dove io, la *Senhora* Laura e un gruppo di vicine di casa di Vila Branca condividevamo tutte la stessa camera, la *Senhora* Laura ci fece ridere tutte con i suoi commenti e lei e la sua vicina, Carla, raccontarono barzellette e risero come pazze per diverse ore. Durante il giorno la *Senhora* Laura passò la maggior parte del proprio tempo mangiando nei ristoranti o riposando.

A Fátima si vede gente che fa il *barbecue*, mangia e beve dovunque possa farlo. L'organizzatore della nostra gita fu visto per la maggior parte del tempo con la grande bottiglia di vino messa in un cesto che aveva portato da casa.

L'istituzione ecclesiastica tenta di fermare questo tipo di comportamento stabilendo delle regole su dove sia consentito alle persone mangiare e dormire. La disapprovazione riguardo agli aspetti ricreativi delle feste religiose mette in luce ciò che Brettell<sup>21</sup> definisce come un'opposizione strutturale tra la Chiesa e la gente, relativa all'«inquieto equilibrio tra sacro e profano» nel cattolicesimo portoghese.

## 6. I voti a Nostra Signora di Fátima

Il santuario religioso presso Fátima si compone di diversi edifici e monumenti. C'è la Basilica del Rosario, situata di fronte a una grande piazza dove i pellegrini si radunano per partecipare alle cerimonie principali. Nella piazza del santuario si trova la *Capelinha das Aparições* (Cappella delle Apparizioni), costruita nel punto in cui si suppone che Nostra Signora sia apparsa ai pastorelli. Il santuario presso Fátima comprende anche i dintorni, dove i pastorelli si prendevano cura delle loro greggi di pecore. A circa due chilometri dalla piazza del santuario si trova la casa dei pastorelli.

Nel centro della cittadina di Fátima vi sono alberghi, ristoranti, bar e dozzine di negozi che vendono manufatti religiosi di tutti i tipi possibili e immaginabili: statuette, dipinti, rosari, crocifissi, piastrine commemorative con incisa la scritta «Fátima» e la scena dell'apparizione riprodotta in un'ampia varietà di materiali differenti, nonché modelli in cera di diverse parti del corpo, da utilizzare come offerte votive. I pellegrini di

<sup>21</sup> C. Brettell, *The Priest and His People. The Contractual Basis for Religious Practice in Rural Portugal*, in E. Badone (ed), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton NJ 1990, pp. 55-75, qui p. 56.

Vila Branca parlavano delle attività nel centro della cittadina come «o commercio» (il commercio) e alcuni di loro facevano osservazioni negative su di esso, considerandolo antitetico alle attività devozionali.

Quando arrivammo a Fátima, nel tardo pomeriggio, alcuni pellegrini iniziarono a parlare di visitare subito il santuario, perché avevano dei voti da adempiere. Diversi pellegrini (durante il viaggio in pullman e in seguito) mi dissero che preferivano compiere i propri voti immediatamente al momento dell'arrivo. Judith, la giovane madre accanto alla quale ero seduta, mi disse che lei e sua sorella avevano dei voti da adempiere e perciò sarebbero andate insieme fin su al santuario e poi si sarebbero riunite sul pullman al resto della famiglia. Judith e la sua famiglia avrebbero tutti trascorso la notte a bordo del pullman. Mentre parlavamo, Judith sostituì i suoi blue jeans con un paio di collant neri (in preparazione all'adempimento del suo voto). A questo punto, scesi dal pullman con la *Senhora* Laura e con il gruppo di vicine di casa con le quali avevo condiviso la camera per la notte a Fátima.

Quando tornammo al pullman, molti dei pellegrini erano ritornati dal santuario. Di lì a poco comparvero Judith e sua sorella. Judith si precipitò al suo sedile e cambiò i suoi collant neri, ora molto sporchi, con un paio di pantaloni da jogging. Appariva esausta. Improvvisamente si voltò verso di me con un'espressione orgogliosa e disse: «L'ho fatto in ginocchio». Poiché sulle prime io non capii, ella ripeté ad alta voce quanto aveva detto, si piegò e si toccò le ginocchia. «Il mio voto – l'ho fatto in ginocchio», disse ancora una volta. Judith voleva che io sapessi che lei era venuta a Fátima per compiere il tipo di voto del quale i residenti di Vila Branca parlano con ammirazione e rispetto.

Il giorno seguente visitai la piazza del santuario insieme a una coppia sui trent'anni, Carla e Rui. Grandi quantità di persone erano in movimento nella piazza e tra loro vi erano file di donne che camminavano in ginocchio attraverso la piazza, dirigendosi alla Cappella delle Apparizioni. Alcune portavano i bambini sulla schiena. Alcune pregavano mentre camminavano, altre piangevano, altre ancora restavano in silenzio. La vista di queste donne in ginocchio suscitò impressione non solo in una straniera come me, ma anche negli stessi pellegrini portoghesi. Quando Rui, Carla e io ci avvicinammo a tale fila di donne in ginocchio ci fermammo e le osservammo per un po'. Carla mi disse «È fede. Si può spiegare soltanto con la fede».

Più tardi venni a sapere che il voto di Judith riguardava la guarigione di suo marito, che si era infortunato in un incidente, avvenuto mentre

stava lavorando in mare. La ferita non guariva bene e affliggeva profondamente la vita della famiglia, poiché il marito non aveva potuto riprendere il suo lavoro di pescatore o marinaio. Il marito di Judith non era ancora guarito e il suo voto era uno dei tanti voti e preghiere che lei aveva fatto ripetutamente, nella speranza che le condizioni di suo marito migliorassero. Mi raccontò che suo marito non aveva voluto che lei andasse, perché non voleva che si trovasse a disagio sul pullman, né che fosse stanca quando sarebbe tonata a casa. Il viaggio era stato anche stancante per la sua figlioletta, ma Judith non aveva voluto lasciarla indietro. Judith era triste a causa delle difficoltà della loro situazione, ma anche orgogliosa per il voto che aveva adempiuto. Questo viaggio di pellegrinaggio a Fátima ebbe luogo all'inizio del mio lavoro sul campo e solo più tardi, quando ebbi parlato con molte donne diverse riguardo ai voti, compresi in maniera più piena la ragione dell'orgoglio di Judith: lei aveva fatto ciò che una donna di Vila Branca deve fare quando la «sicurezza esistenziale» di se stessa o della propria famiglia è in pericolo.

### 7. *Un collegamento femminile a Maria*

Una serie di interpretazioni in competizione tra loro che è stata rilevata presso i santuari cristiani, e che può essere riscontrata anche a Fátima, ruota intorno alla tensione tra le preoccupazioni «di questo mondo» dei pellegrini e la trattazione della Chiesa, che si occupa più dell'altro mondo<sup>22</sup>. Data la predominanza delle donne a Fátima, è chiaro che la tensione tra le interpretazioni popolari e quelle ufficiali ha una dimensione legata al genere: le percezioni popolari/femminili del sacro risultano in contrasto con le interpretazioni offerte dalla gerarchia maschile della Chiesa cattolica. A Fátima, le grandi quantità di donne rendono visibile un collegamento femminile a Maria. Sebbene si rechino al sito pellegrini sia di sesso maschile sia di sesso femminile e i pellegrini si rivolgano a Nostra Signora di Fátima per molte ragioni, è chiaro che un gran numero di pellegrine si rivolge a Maria primariamente nel proprio ruolo di madri, guaritrici e curatrici della famiglia. Il carattere di questo mondo del culto di Nostra Signora di Fátima è, perciò, elaborato in particolare dalle donne. La guarigione in se stessa viene femminilizzata. La maggior parte dei voti riguardanti la guarigione sono compiuti dalle donne e la guarigione trova principalmente espressione a livello rituale nelle attività legate all'essere madre e alla cura.

<sup>22</sup> J. Eade - M.J. Sallnow, *Contesting the Sacred*.

Il culto di Nostra Signora di Fátima può essere confrontato con i risultati di ricerca presentati da Sered<sup>23</sup> nei suoi studi riguardanti ciò che ella chiama religioni «a dominio femminile», religioni nelle quali le donne predominano non solo come partecipanti, ma anche come leader. In larga misura, queste religioni sono incentrate sull'elaborazione del ruolo materno ed evidenziano i ruoli sociali delle donne come allevatrici e guaritrici. Inoltre, vi è una particolare enfasi posta sulla malattia e sulla cura, manifestata, ad esempio, attraverso la centralità dei rituali di guarigione. Questa caratterizzazione è anche pertinente riguardo al culto di Nostra Signora di Fátima da parte delle donne di Vila Branca. La salute e la malattia sono di fondamentale importanza nel culto di Nostra Signora di Fátima e i voti delle donne possono essere concepiti principalmente come rituali di guarigione.

Sered sottolinea come molti di questi schemi siano rilevabili anche nelle attività religiose delle donne nell'ambito di religioni a dominio maschile. In tale contesto, tuttavia, questi temi tendono a essere categorizzati come marginali o devianti rispetto alla religione ufficiale.

Per il clero e per altri rappresentanti della Chiesa cattolica, le forme femminili/popolari di devozione mariana manifestate a Fátima non costituiscono modi appropriati di onorare Maria. Gli atti di devozione delle donne, come camminare in ginocchio, sono tollerati, ma molti parroci cercano di combattere queste forme di espressione religiosa ed esortano i pellegrini ad offrire, invece, donazioni in denaro. Il parroco locale di Vila Branca sconsiglia a tutte le donne di fare voti fisicamente ardui da adempiere.

Ho menzionato in precedenza il fatto che le invocazioni di Maria da parte delle donne di Vila Branca nell'ambito delle proprie vite enfatizzano gli aspetti umani, di donna, della sua figura. La maternità vissuta dalle donne di Vila Branca non è identica a quella di Maria nell'immagine teologica. Vi sono occasioni nelle quali questi aspetti più umani del culto di Maria possono portare le donne al confronto diretto con le posizioni del clero. Una donna colta di città, cattolica, mi disse che, mentre stava lavorando come volontaria per assistere i pellegrini nel loro cammino verso Fátima, udì la seguente storia sul voto di una donna. La pellegrina aveva fatto voto di andare a piedi a Fátima se l'aborto illegale che aveva avuto si fosse risolto bene – una preghiera che, secondo la donna, era stata esaudita. Alla donna cattolica di città questo caso mostrò l'alienazione

---

<sup>23</sup> S.S. Sered, *Women as Ritual Experts*.

della religione popolare rispetto alle posizioni ufficiali della Chiesa. Anche se io non ho sentito parlare di alcun caso simile a Vila Branca, questa logica collima, tuttavia, con il contesto generale dei voti. Maria è vista, a livello popolare, come una figura divina alla quale le donne possono rivolgersi, specialmente riguardo a tutti i problemi relativi agli aspetti fisici della maternità. Considerato alla luce del fatto che la proibizione dell'aborto da parte della Chiesa e delle leggi del Portogallo non gode del supporto di tutta la popolazione, un voto di questo tipo potrebbe benissimo essere stato fatto.

#### 8. *La materializzazione di Maria e la sua rievocazione*

La femminilizzazione della guarigione, come l'ho descritta nelle pagine precedenti, accentua il carattere di genere della tensione tra le interpretazioni folkloriche e quelle ufficiali di Fátima. Un'altra caratteristica del discorso femminile/popolare a Fátima che lo distingue da quello ecclesiastico, è l'enfasi posta sulla materializzazione di Maria presso il sito. Secondo la credenza popolare, il potere risanante di Maria è particolarmente forte a Fátima, perché la sua figura divina è apparsa presso il sito. Tale credenza e il modo di percepire il divino che essa rappresenta sono collegate all'immagine antropocentrica di Maria che ho menzionato in precedenza.

Quando chiedevo ai miei informatori a Vila Branca di raccontarmi la storia delle apparizioni presso Fátima, mi colpiva il fatto che non prestassero mai alcuna attenzione particolare al Messaggio di Fátima. Dato che avevo letto dei misteriosi segreti di Fátima, ero ansiosa di sentire che cosa Nostra Signora avesse detto ai pastorelli. I miei informatori, tuttavia, non condividevano il mio interesse per il contenuto verbale del messaggio di Fátima. Parlavano invece dei miracoli che Nostra Signora aveva compiuto e della sorte dei tre pastorelli. Per saperne di più sulle apparizioni di Maria a Fátima, fui indirizzata dal *Senhor* João. Il *Senhor* João aveva diverse sorelle maggiori, che ora erano decedute. La più grande delle sue sorelle era presente a Fátima il 17 ottobre 1917, il giorno in cui Nostra Signora compì il cosiddetto «Miracolo del Sole», dinanzi ai tre fanciulli e alle migliaia di persone lì radunate. Durante la sua infanzia, le sorelle del *Senhor* João gli avevano narrato moltissime volte la storia di Fátima e sentirla da lui era considerato quasi come udirla da un testimone oculare. Il *Senhor* João mi narrò la storia della prima apparizione con le seguenti parole:

«Non c'era nulla a Fátima a quel tempo, solo ulivi e cespugli ... I tre pastorelli stavano camminando tra i cespugli, quando videro una luce sfavillante. Veniva verso di loro, da est. La luce si fermò e si tramutò in una donna. Era questa donna bianca. I bambini le chiesero chi fosse ed ella rispose che veniva dal Cielo.

'Che cosa vuoi?' le chiesero i bambini.

E lei rispose: 'Voglio che voi recitate il rosario tutti i giorni e che veniate qui il tredici di ogni mese'».

Il *Senhor* João proseguì raccontando come i bambini fossero stati accusati di essere dei bugiardi quando dissero alla gente del villaggio di aver visto «una donna molto bianca». Concluse la storia narrando di come i bambini fossero stati finalmente creduti quando Nostra Signora, in occasione della sua ultima apparizione, compì il Miracolo del Sole, di cui sua sorella maggiore era stata testimone.

### 9. *La materializzazione di Maria*

Quando Maria si materializza nella storia del *Senhor* João, ella appare come «uma senhora», che è l'appellativo utilizzato per le donne adulte (vale a dire sposate, non ragazze giovani). Emerge dalla luce e appare ai bambini come «molto bianca», ma i piccoli non sono in grado di sapere chi sia soltanto dal suo aspetto. La storia dell'apparizione enfatizza il fatto che, quando si materializza, Nostra Signora appare quasi come una donna normale. È soltanto la luce che la circonda a distinguerla. Nel racconto dell'apparizione, la figura divina, conosciuta solo attraverso immagini e parole, assume una forma terrena, la forma di una donna che può essere vista dagli esseri umani e con la quale essi possono parlare.

Ho argomentato nelle pagine precedenti che le donne costruiscono un rapporto diretto e personale con Maria e che prestano attenzione agli aspetti che la rendono simile alle donne ordinarie, elaborando, così, un approccio antropocentrico a Maria. Attraverso un tale approccio, le donne si sforzano di portare Maria «giù sulla terra», per renderla più accessibile alle richieste che le rivolgono.

Il fascino dei racconti di apparizioni a livello popolare risiede nel fatto che essi applicano la medesima strategia nel costruire un'immagine di Maria. Nelle storie di apparizioni, l'immaginazione religiosa popolare, per così dire, fa materializzare Maria come stratagemma per portarla più vicino agli esseri umani. Quando Maria ha forma materiale, le persone possono rivolgerle preghiere e partecipare del suo potere risanante.

Quando le persone vivono momenti difficili, esse vogliono che Maria sia il più possibile presente e accessibile. È il desiderio di sperimentare la presenza fisica di Maria e di vederla faccia a faccia che rende le storie di apparizioni così affascinanti. Un tale approccio è anche sotteso al modo in cui i pellegrini modellano la propria partecipazione alle cerimonie ufficiali.

### 10. *La rievocazione dell'apparizione*

La localizzazione e materializzazione del potere divino presso Fátima è vividamente vissuto dai pellegrini. L'area nella quale i tre pastorelli si prendevano cura delle loro greggi è ancora incolta, un pezzo di terra pianeggiante dove le sole cose che crescono sono erba, piccoli cespugli e singoli alberi. Questo paesaggio è in se stesso imbevuto di potere divino per i pellegrini. Fátima costituisce chiaramente un esempio di ciò che Eade e Sallnow<sup>24</sup> definiscono una sacralità incentrata su un luogo o sacralità spaziale. A Fátima il paesaggio deve la propria sacralità all'apparizione di Maria, che ha reso santi gli alberi, i cespugli e l'acqua.

La maggior parte dei pellegrini di Vila Branca visitarono la casa dei pastorelli. Là essi osservarono il lettino di Lúcia e l'arredamento semplice della casa e fecero commenti sulle umili condizioni in cui viveva. I pellegrini di Vila Branca si identificano chiaramente con i pastorelli, che provenivano dal medesimo tipo di condizioni umili, rurali dalle quali provengono molti di loro. In questo modo, essi sottolineano il fatto che la Madre di Dio scelse di parlare a tre bambini di umili origini come loro stessi, in una periferia rurale, lontana dai centri religiosi o secolari.

Seguire le orme dei pastorelli, vedere la loro casa e meditare sulla storia dell'apparizione servì a preparare i pellegrini di Vila Branca per la cosiddetta cerimonia dell'Addio. In questa cerimonia, una statua di Nostra Signora di Fátima viene trasportata da dei preti intorno alla piazza di fronte alla Basilica. La piazza è gremita di migliaia di pellegrini e, non appena la statua li oltrepassa, i pellegrini sollevano in alto dei fazzoletti bianchi portati appositamente per l'occasione e agitandoli dicono «addio» a Nostra Signora.

Quando arrivai per prendere parte alla cerimonia dell'Addio, insieme ad un gruppo di pellegrini, la piazza era già piena ed era quasi impossibile

<sup>24</sup> J. Eade - M.J. Sallnow, *Contesting the Sacred*.

muoversi verso il suo centro. Tutti volevano avanzare per procurarsi un posto con una buona visuale e la gente dietro di noi gridava «Oh, qui non si vede niente, andate più avanti!». L'affollamento e il sole cocente rendevano tutti tesi e irritati. Le persone si spintonavano e si insultavano a vicenda. Alla fine i pellegrini attorno a noi si calmarono e si accontentarono dei posti che erano riusciti a ottenere. Carla tirò fuori dalla sua borsa dei fazzoletti e ne diede uno a suo marito e uno a me. Anche Estefânia e Iría tenevano stretti in mano dei fazzoletti bianchi. Stavamo tutti aspettando con ansia che apparisse la statua di Nostra Signora. Iría tentò di spingersi un poco più avanti per poter vedere meglio, ma il muro di persone dinanzi a noi era fitto.

Poi, all'improvviso, adocchiammo la statua, che aveva lentamente iniziato il suo percorso tra la folla a circa duecento metri da noi. «Eccola lì!» esclamò Carla raggiante di gioia, «Riesci a vederla? Là, là!».

Mi spingeva entusiasta, ma io potevo vedere soltanto il lato posteriore della statua, lontano.

Iría allungava il collo per vedere meglio e mandava baci verso la statua, che si avvicinava lentamente. «Oh, eccola lì, la mia amata!» esclamò Iría. Io sentivo altri pellegrini gridare «Que linda! Que bonita!» («Che carina! Che bella!»). La statua di Nostra Signora venne trasportata per tutta la piazza e ci oltrepassò nel suo percorso di ritorno. Non si vedeva nulla dei preti che la trasportavano, ma soltanto la figura di Nostra Signora che galleggiava sopra la folla.

Alla fine, Nostra Signora ci oltrepassò e il suo viso mite incorniciato dal mantello blu era rivolto verso di noi. In quel momento le donne attorno a me piansero e tutti, sia gli uomini sia le donne, agitarono i loro fazzoletti verso la statua. Poi Nostra Signora fu portata via tra la folla, circondata da migliaia di fazzoletti bianchi, come se migliaia di colombe la stessero seguendo.

Una processione con una statua di Maria è un rito familiare ai pellegrini di Vila Branca e, probabilmente, anche a molti degli altri pellegrini presenti. Ma nelle cerimonie presso Fátima i pellegrini rivivono l'esperienza dei pastorelli che videro «una donna bianca» mostrarsi dal cielo blu. L'apparizione della statua di Nostra Signora assume il significato di un'apparizione «reale», come è implicito nell'esclamazione di Carla: «Eccola lì! Riesci a vederla?». L'esperienza visuale dei pellegrini nella cerimonia dell'Addio è catturata in una delle diverse tipologie di souvenir che si vendono a Fátima. In una normale penna a sfera, ad esempio, c'è una piccola immagine della statua di Nostra Signora di Fátima con dei raggi

di luce intorno alla testa, in posizione eretta, al di sopra di una folla di persone. Quando si muove la penna su e giù, l'immagine si muove lentamente da una parte all'altra della penna, come se la sfolgorante figura di Maria passasse galleggiando sopra alle persone.

Io suggerisco l'idea che i pellegrini di Vila Branca costruiscano la propria partecipazione alla cerimonia dell'Addio come un incontro con Maria, un incontro in cui ella appare essere fisicamente presente e dove è possibile interagire e parlare con lei. La concretezza dell'incontro viene espressa in vari modi: salutando la statua con i fazzoletti, lanciandole grida e attraverso l'intensificazione del sentimento quando si vede il volto della statua. La nozione di una divinità materializzata è collegata a riti sensoriali. A Fátima, i rituali dei pellegrini vengono elaborati attraverso la vista. Nel racconto dell'apparizione del *Senhor* João, egli dà risalto all'apparizione stessa, quando Maria emerge dalla luce e appare molto bianca, e al Miracolo del Sole. Questi sono entrambi fenomeni visivi e tale visualità viene elaborata dai pellegrini a Fátima. Il culmine della cerimonia dell'Addio è costituito dalla vista di Nostra Signora, materializzata nella statua. I pellegrini creano anche effetti visivi aggiuntivi nelle cerimonie principali, come le migliaia di fazzoletti bianchi che sventolano nell'aria durante la cerimonia dell'Addio. Quando un'associazione nazionale di vedove si raduna a Fátima le partecipanti sventolano scarpe di diversi colori. Al «Pellegrinaggio dei Piccoli Fanciulli» i bambini tengono in mano palloncini di diversi colori, che tutti lasciano andare in un momento stabilito.

Nelle processioni con candele, gli effetti visivi vengono creati dalle migliaia di candele portate dai pellegrini.

La materialità e la visualità dell'esperienza religiosa sono collegate al ruolo dei manufatti religiosi. In quanto curatrici di case, le donne hanno particolarmente a che fare con oggetti religiosi quali rosari, statuette di Maria e dei santi e dipinti di carattere religioso. Queste tipologie di manufatti vengono custoditi nelle case per scopi devozionali e anche decorativi.

A parte l'acqua e i rami d'alberi che i pellegrini portano a casa da Fátima, i pellegrini di Vila Branca hanno anche visitato uno o più negozi di manufatti religiosi e tutti ne hanno comprati di qualche tipo. Molti degli oggetti raffigurano la scena dell'apparizione originale ai pastorelli. Altri giocano sul tema visuale, come lampade con la forma di statue di Nostra Signora, che sono illuminate dall'interno. Altri ancora alludono al tema del miracolo, come delle statuette che cambiano colore a seconda della

temperatura dell'aria (queste si possono trovare in tutte le case di Vila Branca). La penna che mostra Maria «che appare» durante le cerimonie si riferisce all'esperienza personale dei pellegrini presso Fátima. Portando a casa dei manufatti, i pellegrini cercano di portare con loro qualcosa del potere risanante e benevolo di Maria alle loro dimore.

### 11. *Fátima della gente e Fátima della Chiesa*

Un'importante caratteristica delle attività dei pellegrini a Fátima è la loro indipendenza rispetto alle autorità ecclesiastiche. I voti vengono formulati e adempiuti senza che alcun prelato ne sia a conoscenza. I pellegrini di Vila Branca vengono a Fátima con un viaggio in pullman organizzato da uno dei loro vicini di casa. Anche se le cerimonie all'aperto alle quali i pellegrini di Vila Branca hanno preso parte sono organizzate dalla Chiesa, i pellegrini di Vila Branca hanno negato alla Chiesa il suo ruolo di guida in diversi modi. Un incidente avvenuto alla vigilia del 13 ottobre, quando era stata programmata una processione con candele a Nostra Signora di Fátima, illustra chiaramente l'atteggiamento dei pellegrini.

Io stavo aspettando che la processione partisse di fronte alla Basilica del Rosario, insieme al gruppo di pellegrini di Vila Branca. Su un palco, piuttosto vicino a noi, un prete con un microfono in mano tentava con tutte le forze di far cantare le persone. Ma la folla restò in silenzio. Non si udì neanche un singolo suono. Il prete continuò a lungo, cantando quattro o cinque inni nella stessa maniera energica.

Poi, all'improvviso, come per magia, la folla cominciò a cantare. Era il familiare inno di Fátima che avevo già sentito alla processione con le candele verso Fátima a Vila Branca. Sebbene non potessi vedere molto in mezzo alla folla, mi accorsi che la statua aveva cominciato a muoversi. Nel giro di un minuto la mia supposizione fu confermata: la statua di Nostra Signora era stata trasportata giù dal palco e procedeva lentamente nell'oscurità della notte, circondata dalle fiamme di migliaia di candele. Mettere un prete di fronte alla folla di pellegrini presso Fátima è il modo in cui la Chiesa tenta di imporre ad essi uno stile religioso che considera appropriato, presentando i preti come guide delle cerimonie. I pellegrini resistono a questi sforzi da parte della Chiesa e interpretano la processione in maniera differente: si concentrano sulla vista della statua di Nostra Signora, circondata dalla luce delle candele.

L'incidente alla processione manifesta il modo in cui i pellegrini costruiscono il significato del santuario di Fátima, come discusso in precedenza.

Nel narrare la storia dell'apparizione, il *Senhor* João si concentrò sull'apparizione stessa, sull'incontro diretto tra Nostra Signora e i bambini. Come ho detto nella trattazione svolta nelle pagine precedenti, le processioni a Fátima, e in particolare la cerimonia dell'Addio, sono interpretate come un incontro di questo tipo tra i pellegrini (che si identificano con i pastorelli) e Nostra Signora. Questo incontro non ha bisogno di alcuna Chiesa intermediaria e un tale atteggiamento caratterizzò tutte le attività rituali dei pellegrini di Vila Branca presso Fátima.

Poco dopo il pellegrinaggio a Fátima in ottobre, il prete di Vila Branca distribuì ai propri parrocchiani un testo, che illustrava l'interpretazione teologica ufficiale del messaggio di Fátima. Alcuni tra quanti erano stati a Fátima lessero il testo, molti no (molte persone della generazione più anziana, come la *Senhora* Laura, sono analfabete). L'interpretazione sostiene che il messaggio di Fátima chiama ad un vero incontro con Gesù Cristo nella Santa Comunione. Enfatizza il fatto che Cristo è rappresentato in terra dal papa e dai vescovi. Maria, o Nostra Signora, è menzionata soltanto una volta e non per nome; si fa riferimento a lei soltanto come «la messaggera del Cielo».

L'interpretazione teologica di Fátima offerta da questo testo rivela una delle dimensioni del divario che separa le concezioni ortodosse e quelle popolari di Fátima. L'istituzione ecclesiastica enfatizza il fatto che il messaggio di Fátima riveli la centralità di Cristo e del sacramento della comunione e sottolinea il ruolo di intermediari dei vescovi e dei preti. Per i pellegrini di Vila Branca, tuttavia, la storia di Fátima mostra che Maria può manifestarsi direttamente ai poveri, senza alcuna Chiesa intermediaria, e che il suo potere risanante è accessibile a Fátima. Una caratteristica comune dei siti di pellegrinaggio è che essi offrono un'esperienza del sacro al di fuori dei confini fisici della chiesa (anche se la Chiesa, quando rivendica il controllo sui siti di pellegrinaggio, rivendica anche la sua presenza sul posto). Il testo della Chiesa cerca di promuovere la visione secondo la quale l'autentico incontro con Dio può avvenire soltanto all'interno dei confini fisici della Chiesa, nel sacramento distribuito dai preti. Tale visione tenta di minare ciò che sta di fatto accadendo a Fátima, dove i pellegrini vivono autentici incontri con il divino, focalizzando la propria attenzione su Maria ed evitando il più possibile le strutture ecclesiastiche.

In più, vi è un altro tipo di tensione legata a questa situazione. I pellegrini non vedono Maria in relazione a Cristo, ma come figura divina di proprio diritto. In quanto Madre di Dio (*Mãe de Deus*), nella devozione

popolare Maria è alla pari con Cristo e con Dio o addirittura simbolicamente superiore. Maria fu proclamata *Theotokos*, «Generatrice di Dio» al Concilio di Efeso nel 431 (ci si riferisce ancora a lei con questo termine, tra gli altri, nel contesto greco-ortodosso contemporaneo). La proclamazione di Efeso costituisce l'inizio del culto di Maria come Madre di Dio<sup>25</sup>. Da allora la posizione di Maria nella gerarchia divina ha sempre rappresentato un problema per la Chiesa. Essa incoraggia la devozione a Maria, ma soltanto come figura secondaria e subordinata nella gerarchia divina<sup>26</sup>. Nel 1974, il papa proclamò che a Maria fosse accordata una venerazione speciale, ma che le pratiche di devozione non dovessero mai perdere di vista «la sola e unica mediazione di Cristo»<sup>27</sup>.

## 12. *Guariti dalla Madre di Dio*

La strategia della Chiesa a Fátima mira chiaramente a collocare il fenomeno dell'apparizione e la devozione mariana all'interno dei propri confini e sotto la propria guida. La Chiesa promuove i pellegrinaggi a Fátima, ma, allo stesso tempo, cerca di imporre ai pellegrini la propria interpretazione del santuario. Il messaggio di Fátima viene utilizzato per diffondere gli insegnamenti conformi all'ortodossia della Chiesa in molteplici modi, come ho dimostrato sulla base di esempi nelle pagine precedenti. Tuttavia, sebbene le interpretazioni del messaggio di Fátima elaborate dalla Chiesa sembrano, in generale, contraddire il significato attribuito a Fátima dai pellegrini, il Vaticano non prende completamente le distanze dalla concezione popolare. Quando papa Giovanni Paolo II dichiarò che Nostra Signora di Fátima gli aveva salvato la vita e poi rivelò, come fece il 13 maggio 2000, che il «terzo Segreto di Fátima» consisteva nel fatto che Nostra Signora aveva previsto il tentativo di assassinio ai suoi danni, questa è, da un lato, un'interpretazione che sottolinea il ruolo storico di Maria come protettrice della Chiesa. D'altra parte, risulta evidente che qui il papa parla lo stesso linguaggio dei pellegrini. Infatti, il papa dichiarò alle migliaia di pellegrini che si erano radunati presso il sito di essere venuto a Fátima per la stessa ragione di molti tra loro: quando era gravemente ferito e temeva per la propria vita, egli fu guarito dalla Madre di Dio.

<sup>25</sup> M. Warner, *Alone of All Her Sex*, p. 66.

<sup>26</sup> Cfr. J. Davis, *The Sexual Division of Religious Labor*.

<sup>27</sup> R.P. McBrien, *The Harper Collins Encyclopedia of Catholicism*, New York 1995, p. 814.

Le principali attività rituali di molti dei pellegrini presso Fátima, come adempiere voti e vivere incontri con il sacro, sono modellate su pratiche tradizionali e concezioni che caratterizzano i culti locali di Maria. Queste pratiche e concezioni sono, in larga misura, femminilizzate, in particolare elaborate dalle donne nel contesto delle pratiche relative alla maternità e alla cura. A Fátima, la connessione tra le donne e il tema della guarigione è notevole. Essa si manifesta, ad esempio, nella presenza di grandi quantità di pellegrine, le quali compiono atti che coinvolgono il proprio corpo, come camminare in ginocchio in adempimento dei voti per la salute delle proprie famiglie. La modalità di apparizione costituita dal vedere il divino è un'altra variante della strategia per portare Maria giù sulla terra, per renderla presente e accessibile. Questa strategia e questa modalità di relazionarsi al divino sono collegate a una visione antropocentrica di Maria, caratteristica dei culti locali della Madonna. Anche se una tale immagine di Maria è fatta propria sia dalle donne sia dagli uomini, l'invocazione di Maria da parte delle donne nelle proprie vite, nonché l'utilizzo da parte delle donne di appellativi come «mia madre», illustra ulteriormente gli aspetti umani/femminili di Maria.

Questi temi religiosi femminilizzati contrastano in maniera stridente con la trattazione ufficiale della Chiesa cattolica a Fátima. La Chiesa incoraggia i pellegrinaggi verso Fátima, ma cerca, allo stesso tempo, di imporre ai pellegrini le proprie interpretazioni del santuario. Il messaggio di Fátima viene utilizzato per diffondere gli insegnamenti conformi all'ortodossia della Chiesa. Tuttavia, la posizione ufficiale della Chiesa risulta in qualche modo ambigua. L'accresciuta attenzione nei confronti delle apparizioni di Maria da parte del Vaticano nel corso del XX secolo potrebbe anche essere interpretata come un riconoscimento dell'importanza dei filoni femminili/popolari nell'ambito del cattolicesimo contemporaneo. All'interno di questi filoni, la guarigione costituisce un rituale chiave e il potere divino si manifesta nella forma di una donna comune.