

Religione e populismo: tra devozione e cultura. Il caso di Salvini e Meloni¹

Riccardo Cruzzolin,
Marco Damiani, Rita Marchetti,
Susanna Pagiotti

Abstract. This article aims to update the scholarly debate on the relationship between populism and religion, using the Italian context as its primary case study. Specifically, it focuses on an analysis of how Matteo Salvini, leader of the Lega, and Giorgia Meloni, leader of Fratelli d'Italia – both right-wing political parties – have utilized religious symbols throughout their electoral campaigns and in the execution of their political duties. Following a critical review of recent literature, the application of Pierre Bourdieu's theory of fields is proposed, based on the premise that it can provide a more nuanced understanding of the current transformations within the political field in relation to the religious field. The recent reconfiguration of the Italian political landscape has led the two leaders to adopt distinct religious stances. While Giorgia Meloni, also leveraging her institutional role, has primarily invoked a culturally-grounded Christianity, Salvini has articulated a more heterodox, or rather, a more devotionally-oriented positioning.

Keywords: religion, populism, religious instrumentalization, Bourdieu's field theory

1. Introduzione

Sul principio del terzo millennio, nel panorama politico internazionale, il ricorso a simboli e discorsi religiosi da parte di alcuni leader politici per la mobilitazione del proprio elettorato è diventato tanto diffuso da

¹ Questo lavoro nasce dalle attività di ricerca effettuate nell'ambito del Progetto MUR PRIN 2022 - 202295MWTJ RE-PUBLIC Religion in Public: Forms and Dynamics of Religious Publicization in Italy.

arrivare a essere considerato un segno distintivo del populismo “esclusivo”, tipico della destra politica (Mudde, Rovira Kaltwasser 2013)². Due esempi emblematici di questa tendenza sono Donald Trump negli Stati Uniti e Jair Bolsonaro in Brasile. In entrambi i casi, i due leader hanno fatto uso strutturale dei simboli religiosi nella loro strategia di comunicazione. In Europa, lo stesso fenomeno finisce col produrre effetti comparabili. È questo, per esempio, in Italia, il caso di Matteo Salvini e Giorgia Meloni. Gli episodi che vedono coinvolti i leader di Lega e Fratelli d'Italia (quali ad esempio i comizi in cui sono stati ostentati simboli religiosi e richiamati elementi della tradizione cristiana) hanno contribuito ad accendere una vivace discussione sull'opportunità di tale scelta e sulle implicazioni dell'impiego politico della religione. Sebbene la commistione tra religione e politica non sia una novità nel contesto italiano (vedi la presenza di un partito di governo – la Democrazia cristiana – che nel corso della Prima Repubblica, 1948-1994, ha fatto esplicito riferimento alla tradizione cattolica), nel corso del tempo, all'interno dei confini nazionali, la funzione simbolica esercitata dai riferimenti religiosi nel campo della politica risulta essere profondamente mutata. Mentre nello stato laico di età liberale lo spazio pubblico veniva liberato da ogni traccia di trascendenza (come ad esempio il crocifisso dalle aule pubbliche), in epoca successiva sembra di assistere a un processo inverso, con

² Da questo punto di vista, secondo i due autori, le diverse forme di populismo registrate in età contemporanea possono essere analizzate e diversificate attraverso il criterio dell'inclusività, essendo ognuna di esse più o meno “inclusiva” della nozione di popolo, in merito a tre dimensioni fondamentali: materiale, politica e simbolica. La dimensione materiale è connessa alle politiche distributive; la dimensione politica è legata alla dinamica democratica partecipazione/opposizione; la dimensione simbolica fa riferimento alla definizione di popolo e al suo antagonista (o nemico) di riferimento. Stando così le cose, in letteratura, il populismo “esclusivo” si fonda sull'appartenenza nazionale, culturale, religiosa e linguistica, laddove i criteri di cittadinanza vengono interpretati in maniera restrittiva e riconosciuti soltanto a una fetta di popolazione. Per contrappunto, il populismo inclusivo tende a qualificarsi per la proposizione di una visione più ampia di popolo, “includendo” in esso tutti coloro che si trovano su un dato territorio in un preciso momento, indipendentemente dalla loro appartenenza nazionale, culturale, religiosa o linguistica, e riconoscendo a essi i medesimi diritti di cittadinanza.

riferimento al quale la religione viene immanentizzata, diviene storia, memoria e tradizione, perdendo il suo slancio salvifico.

Questo studio intende esaminare i fattori e le condizioni che hanno determinato tale cambiamento, guardando, da un lato, a quanto accade oltre i confini nazionali dove si registra da tempo un più ampio trend che vede attori e partiti della destra populista di diversi paesi attingere al patrimonio di senso delle religioni nelle proprie strategie comunicative e, dall'altro, alle peculiarità del contesto nazionale, che – in Italia – hanno determinato profondi cambiamenti sociali e politici. In particolare, l'obiettivo è cercare di comprendere la ragione del diverso ricorso a simboli e discorsi religiosi da parte di due importanti attori politici della destra italiana, quali sono Giorgia Meloni e Matteo Salvini, e come tale impiego abbia assunto forme diverse tra loro.

Il paper prende le mosse dal concetto di *publicization of religion* formulato da David E.J. Herbert (2011), con il quale l'autore descrive la crescente presenza pubblica di simboli e discorsi religiosi, e, con ciò, una crescente disponibilità – in particolare per gli attori non religiosi ma non solo – di tali riferimenti per la mobilitazione, la contestazione e la critica nella sfera pubblica. Tale maggiore visibilità, secondo Herbert e altri studiosi (Hjelm 2015), non implicherebbe necessariamente un aumento dell'influenza della religione nel dibattito pubblico. Per quanto riguarda l'Italia, studi recenti hanno mostrato come non si possa parlare di un aumento della presenza della religione nel dibattito pubblico mediale (Marchetti, Pagiotti 2023), quanto piuttosto di un cambiamento nel tipo di presenza e di un ricorso a simboli e discorsi religiosi da parte di attori politici che rappresentano una novità relativamente recente nel panorama nazionale (Marchetti *et al.* 2022).

A partire da tali considerazioni, il primo paragrafo è dedicato allo studio, diacronico e comparato, del rapporto esistente tra populismo e religione nel tentativo di ricostruirne il contesto in cui collocare il caso italiano all'interno di un trend più ampio. Come si avrà modo di approfondire nelle pagine seguenti, la letteratura sul populismo mette bene in evidenza come la religione sia uno degli strumenti in dotazione nella cassetta degli attrezzi di molti leader populistici che, per finalità politiche, utilizzano messaggi e simboli cristiani per due ragioni fondamentali: 1) come marcatore d'identità in opposizione con altre religioni (la religione cristiana utilizzata all'interno di una cornice anti-Islam); 2) in

stretta connessione con il punto precedente, per predefinire un “popolo” quanto più omogeneo possibile sulla base della condivisione del messaggio religioso, perciò distinto da tutti gli altri “popoli” riuniti attorno a culture e religioni distinte (Betz 1994; Mudde 2007; Kriesi, Pappas 2015; Urbinati 2019). Il secondo paragrafo esplicita il contributo bourdieusiano della teoria dei campi utile a comprendere i cambiamenti specifici del contesto italiano che hanno reso possibile un diverso ricorso alla dimensione religiosa da parte degli attori politici in una prospettiva diacronica. In particolare, le ipotesi di lavoro che muovono lo sforzo della riflessione e che attingono alla teoria dei campi di Bourdieu sono due: 1) nel corso del tempo, la distinzione simbolica tra il campo religioso e quello politico ha lasciato spazio a una crescente porosità tra le due sfere, tali da renderle permeabili e reciprocamente connesse; 2) tale porosità ha portato a risultati molto differenti, con un conseguente utilizzo dei messaggi e dei simboli religiosi diverso a seconda dei casi. Nel terzo paragrafo, infine, si concentrerà l'attenzione sulle scelte effettuate da Salvini e Meloni in riferimento alla dimensione religiosa evidenziando due distinte modalità del ricorso alla dimensione del sacro.

2. Popolo, populismi e religioni

Nei decenni successivi alla crisi delle ideologie tradizionali e dopo l'epilogo dei partiti d'integrazione di massa fondati su una struttura organizzativa capillare e sull'adesione integrale a una visione di mondo e a un modello di valori predefiniti, nei regimi democratici postideologici di età contemporanea diventa essenziale ricomporre il meccanismo di funzionamento del mercato elettorale e l'incontro tra la domanda e l'offerta politica. È in tal senso che s'impone *ex-novo* una dinamica relativamente originale, in verità già manifestatasi in altre occasioni e in altri momenti storici in forma non troppo dissimile (Zùquette 2017), fondata sul conflitto tra un “noi” collettivo, inteso in senso ampio e virtuoso, e un “loro” rappresentato come corrotto e interessato esclusivamente al perseguimento del proprio vantaggio corporativo (Brubaker 2017). In questo modo viene immaginata e rappresentata una forma di lotta politica, cosiddetta populista, tra due gruppi contrapposti, al loro interno portatori d'interessi e valori opposti e sempre inconciliabili. In

questa logica smithiana amico/nemico, da un lato, si posiziona il popolo virtuoso, costituito da cittadini onesti e perbene; dall'altro lato si collocano – o vengono collocate – le élites (la classe politica, la casta, l'establishment), raffigurate come un pericolo per la tenuta dei sistemi democratici contemporanei. All'interno di questa narrazione, il popolo "vero" viene sempre riconosciuto come depositario del principio della sovranità e del diritto a governare a nome e per conto di tutta la comunità politica di riferimento, ancorché ingiustamente usurpato o soppiantato – dentro la logica di questa descrizione – dai detentori illegittimi del potere costituito.

In questo contesto, il popolo può essere letto, à la Laclau (2005), come un "significante vuoto" (in inglese, *empty signifier*) che assume la propria connotazione identitaria sulla base di caratteristiche condivise, diverse a seconda dei casi e degli attori interessati alla costruzione del soggetto medesimo. In continuità con questo ragionamento e con riguardo al processo costituente che darebbe origine alla formazione del "popolo" (insieme ad altre variabili incidenti), la religione può esercitare un ruolo fondamentale (Marzouki *et al.* 2016). Si assiste così a un tentativo di ripolitizzazione della sfera religiosa, perseguita, *in primis*, da alcuni partiti populistici, capaci di utilizzare i simboli più comuni e maggiormente condivisi dalla tradizione religiosa a fini prettamente politici.

È questo un fenomeno frequente che si presenta in forma del tutto comparabile in molti paesi europei. In funzione anti-islamica, in Germania, AfD - Alternative für Deutschland (Alternativa per la Germania) ha inaugurato la campagna elettorale del 2017 esibendo più volte l'immagine di Martin Lutero. E anche nelle elezioni federali del 2025, il partito ultranazionalista guidato da Alice Weidel non smette di costruire la propria identità politica sull'estrazione culturale e sulla professione di fede del "popolo" tedesco. In Austria, Heinz-Christian Strache, leader del FPÖ - Freiheitliche Partei Österreichs (Partito della libertà d'Austria), ha brandito spesso un grande crocifisso durante i suoi comizi, allo scopo esplicito di indicare in quel modo il recinto culturale all'interno del quale intendeva collocarsi e con riferimento al quale minacciava di innalzare muri di salvaguardia e di sicurezza pubblica. In Francia, paese storicamente tra i più laici in Europa e di cultura politica ampiamente secolarizzata, Marine Le Pen e Jordan Bardella, capolista del Rassemblement national (Raggruppamento nazionale, già Front national) alle ele-

zioni europee del 2024, hanno onorato – come da tradizione ogni Primo Maggio – il monumento dedicato a Giovanna d’Arco (eroina nazionale, proclamata santa nel 1920 per aver recuperato parte del territorio francese caduto sotto il controllo inglese durante la Guerra dei Cent’anni), appellandosi alle radici cristiane per sostenere i propri programmi elettorali e per unire le ragioni patriottiche a quelle della difesa del lavoro.

L’utilizzo strumentale della religione non è una prerogativa osservata soltanto nelle democrazie europee. Negli Stati Uniti, Donald Trump, sia in veste di candidato alla presidenza sia in qualità di presidente, ha frequentemente fatto ricorso a una specifica retorica religiosa per provare a fare presa sulla porzione di elettorato di tradizione evangelica che crede nella predestinazione e sui principi trascendenti della nazione americana (Feke-
te 2018; Pally 2019). Nel corso delle sue uscite pubbliche, Trump ha fatto ripetuta mostra della Bibbia (di fronte alla quale, negli Usa, si presta giuramento politico), in quel caso utilizzata come strumento volto a celebrare il ruolo del presidente in veste di leader salvifico della propria nazione³.

Da ultimo il Sudamerica. Anche qui, in molte circostanze la politica si collega a doppio filo alle numerose comunità evangeliche di volta in volta presenti sul territorio latinoamericano (Weyland 2001; De Sá Guimarães, De Oliveira E Silva 2021). Su tutti giova ricordare il caso brasiliano del presidente Bolsonaro, che – per la precisione – si chiama Jair Messias, mostrando nei suoi documenti di riconoscimento un secondo nome di origine biblica. Famoso è il battesimo evangelicale a cui ha voluto sottoporsi, con telecamere al seguito, inaugurando, in quel modo, nel 2016, tra le ilarità dei suoi avversari, la propria scalata al potere. A officiare il sacramento, in quella circostanza, fu il pastore e leader del Partito sociale cristiano, Everaldo Dias Pereira, che lo ha immerso nel fiume Giordano, come Gesù, durante una visita in Israele. Dopo quei fatti, in Brasile, il Consiglio nazionale delle Chiese cristiane e la Dioconia luterana hanno voluto redigere un documento contro la strumentalizzazione dei simboli religiosi nei territori di propria competenza, ma la teatralizzazione dell’allora futuro presidente carioca aveva ormai già fatto registrare esiti politici, di sicuro, piuttosto rilevanti (Vanoni 2022).

³ Per ulteriori approfondimenti si veda Dias 2020.

Ovviamente, questi sono solo alcuni degli esempi che mostrano un utilizzo disinvolto della religione da parte di una certa politica. E l'Italia non è da meno, essendo noti i numerosi riferimenti al Vangelo, al rosario e alle madonne (in particolare la Madonna di Fatima e di Medjugorje) oltre a numerosi santi, da parte di Matteo Salvini, leader della Lega, convinto di poter costruire attraverso quei simboli una forma presumibilmente efficace di resistenza al modello della mondializzazione, a suo avviso reo di sottrarre agli italiani la propria identità e la propria cultura secolare. Non solo. La stessa Giorgia Meloni, leader di Fratelli d'Italia, nonché prima donna a capo del governo nazionale, ha più volte fatto riferimento alla sua fede religiosa e all'importanza della cultura cristiana come elemento distintivo della propria cultura, tra le altre cose, facendosi fotografare inginocchiata davanti al presepe, in modo da esprimere, metaforicamente, una critica esplicita verso ogni altro simbolo religioso che voglia contrapporsi a quelli cattolici⁴.

Tuttavia, proprio per la complessità che il rapporto tra populismo e religione porta con sé, è bene specificare che il ricorso alla religione da parte di leader e partiti populistici non sempre presenta le stesse caratteristiche e varia sensibilmente in base ai diversi contesti politico-religiosi; gli stessi studiosi hanno suggerito di ragionare in termini di *religious populism* – quando leader o partiti sono strettamente legati a organizzazioni religiose e la loro politica è influenzata dai libri sacri e dalla teologia – e *identitarian populism* – quando leader o partiti non sono condizionati dalla teologia o da forme di spiritualità religiosa, ma identificano il “popolo” e i suoi nemici secondo una classificazione dei popoli basata sulla religione/civiltà (Yilmaz, Morison 2021).

Quel che è certo è che la sfera della politica e quella della religione – concepite in forma separata nelle società moderne in virtù di una linea di comando del potere a legittimazione *bottom-up* – possono trovare un punto d'incontro e di sovrapposizione possibile anche nelle società postmoderne, rafforzando l'una la presenza e la difesa dell'altra. Il bisogno d'identità e la necessità di formare una comunità omogenea dal

⁴ Questo fenomeno, di commistione tra il “religioso” e il “politico” non avviene soltanto nella religione cattolica, interessando altresì molte società politiche a maggioranza islamica o ebraica, e non solo.

lato politico-culturale sono senz'altro caratteristiche condivise sia nella sfera politica sia nel modello di funzionamento della sfera religiosa, il cui rapporto, per questa ragione, continua a essere molto indagato nelle scienze sociali (Mudde 2017).

In tal senso, il simbolo religioso si dimostra in grado di svolgere due funzioni fondamentali: 1) da un lato, unisce coloro che in esso si riconoscono, o possono riconoscersi; 2) dall'altro lato, divide e separa tutti coloro che in quel simbolo non si riconoscono (Dieni 2006). Attraverso la doppiezza dei simboli religiosi, quindi, i populistri riescono con efficacia a dividere la società in due categorie (noi/loro), permettendo la costruzione simbolica dell'intersoggettività e quindi la creazione di legami sociali che prescindono dalla conoscenza personale dell'altro. Si costruisce/ricostruisce, in questo modo, la comunità politica di riferimento, accentrata attorno al significato divisivo attribuito artificiosamente ai simboli portatori del messaggio religioso.

Da questo punto di vista, l'approccio ideazionale di Mudde (2017) può tornare utile per spiegare l'utilizzo strumentale della religione messo in campo da certi populistri più che da altri. Infatti, presentandosi come un'ideologia sottile (*thin ideology*), un dato populismo meglio di tutti gli altri (in particolare, quello "esclusivo" di destra più che quello "inclusivo" di sinistra) riesce a combinarsi bene con certe ideologie nazionaliste e sovraniste, conferendo peraltro alla propria leadership una narrazione politica che tende a sacralizzarne la figura con rilevanti vantaggi personali. Anche l'approccio offerto da Jan-Werner Müller conferma il valore politico del legame tra religione e populismi. Secondo Müller, lungi soltanto dal criticare le élites, il populismo può essere considerato alla stregua di un fenomeno antipluralista, capace di polarizzare la società dividendola in due fazioni (noi/loro) profondamente distinte e quindi anche moralmente distanti. Per tale ragione, la politica populista è sempre una "politica delle identità" (Müller 2016). Questa lettura s'incrocia perfettamente con quella fornita da Pippa Norris e Donald Inglehart (2019), che per spiegare l'ascesa dei populismi ricorrono all'immagine della resistenza al cambiamento culturale e sociale, imputando l'intero fenomeno all'impatto critico della globalizzazione nelle società occidentali, le quali, in risposta al cambiamento che si trovano velocemente a dover registrare, finiscono con l'interpretare una reazione conservativa a difesa della propria cultura secolare. Allo stesso tempo, altri studiosi si

sono soffermati sul fatto che, oltre a essere un contenitore ideologico, il populismo può anche essere letto come “stile politico” – e quindi come una strategia politica (Weyland 2001) – e, più in particolare, come retorica (Laclau 2005; Moffit 2016).

Stando a quanto detto finora, quindi, il popolo italiano può essere identificato (con riferimento a tale opzione e dietro una specifica azione d'imprenditoria politica) nell'insieme di tutte quelle persone che – oltre a essere titolari di altre caratteristiche compatibili, lingua, colore della pelle, destino collettivo – condividono una cultura secolare stratificata attorno ai precetti della religione cattolica. In tal senso, la religione rappresenta un elemento di primaria importanza. A fini politici la religione può essere impiegata come fattore di costruzione dell'unità morale della nazione e considerata come elemento di “bene comune”, capace di tutelare l'interesse generale dell'intera comunità politica di riferimento. L'utilizzo della religione a fini politici è possibile e non meno frequente anche all'interno di società moderne, multietniche e multiculturali, storicamente avviate verso lunghi e profondi processi di secolarizzazione politica, che tuttavia si sentono investite da rischi esterni (reali o presunti), che – secondo ipotetiche narrazioni populiste – potrebbero mettere in pericolo, o rischierebbero di mettere in pericolo, la tenuta e la sicurezza interna dei componenti della medesima comunità politica. Non è un caso che, per quanto riguarda l'Italia, nel Concordato del 1984 tra Stato e Chiesa è scritto testualmente che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano».

È così che alcuni simboli religiosi possono diventare politicamente rilevanti. La politica ha sempre bisogno di simboli, parole e narrazioni condivisi per cercare di rappresentare gli interessi diffusi delle comunità umane che si candida a rappresentare e a governare, potendo trovare anche nell'antico immaginario religioso un armamentario di simboli, parole e narrazioni mitologiche che, dentro specifiche operazioni culturali, possono arrivare a conferire valore identitario utile a guidare l'operazione politica che si propongono di dirigere.

Questa dinamica è quella che di seguito intendiamo meglio focalizzare e descrivere prestando particolare attenzione ai casi di Lega e Fratelli d'Italia, e in particolare ai loro leader, che più di altri “utilizzano” o “hanno utilizzato” la religione a fini politici. Anche in questo caso, per i motivi fin qui discussi, la religione potrebbe funzionare come una sorta

di argine di protezione della propria identità, concepita in contrapposizione a quella che dall'esterno rischia di contaminare, se non d'inquinare, i connotati culturali della propria comunità politica, e la sua tenuta in termini politico-istituzionali.

3. Campo politico e campo religioso

Per comprendere cosa ha reso i simboli e i discorsi religiosi risorse politiche liberamente impiegabili in Italia, a nostro avviso, non è tuttavia sufficiente, seppur indispensabile, limitarsi a considerare il ricorso a simboli e discorsi religiosi da parte di leader populistici come un trend presente anche in molti altri contesti nazionali. Nonostante il quadro italiano sembri simile a quello presente in altri paesi, dove le forze populiste hanno attinto a piene mani dal repertorio religioso-devozionale, permangono, comunque, alcune peculiarità che lo rendono un caso *sui generis*. È utile in questa sede recuperare uno dei cardini della teoria bourdieusiana e cioè il concetto di campo, con uno sguardo storico al rapporto fra Stato e Chiesa in Italia.

Per decenni il paradigma della secolarizzazione (Bruce 2011) ha sostenuto con forza la progressiva e irreversibile irrilevanza degli elementi religiosi nello spazio pubblico. La religione era destinata a svanire, nascondersi, ritirarsi nella sfera privata dei credenti. Poi, a partire dagli ultimi decenni del Novecento, il rapporto tra religione e politica è tornato a essere al centro del dibattito sociologico (Turner 2018). A questo riguardo, l'Italia ha sempre rappresentato un caso anomalo. La ricchezza del caso italiano deve molto alle diverse stagioni che il rapporto tra religione e politica ha attraversato. Chiusa la parentesi dello stato unitario postri-sorgimentale, e superato il Ventennio fascista, il periodo postbellico ha inaugurato una fase di parziale convergenza, in cui i legami tra gli esponenti del partito di maggioranza (la Democrazia cristiana) e le gerarchie ecclesiastiche erano particolarmente stretti. La cifra dominante era quella della complicità, una complicità anche ontologica (Bourdieu 2013) poiché scaturiva da una postura esistenziale condivisa da politici democristiani e esponenti della Chiesa cattolica, frutto anche di un *habitus* comune, maturato negli stessi ambienti di vita e di formazione (luoghi di culto, scuole, associazioni). A cementare questa complicità vi era la condivisione di uno

stesso orizzonte di senso, di una comune tensione etica e anche il fermo rispetto delle reciproche prerogative. I “custodi dell’ortodossia” – le istituzioni religiose – riconoscevano ed erano riconosciuti dai “custodi cattolici” del campo politico – i politici cattolici, soprattutto democristiani. Tra il campo religioso e quello politico il confine, seppur poroso, era chiaramente definito. Nella teoria bourdieusiana i campi sono ambiti di pratiche che nel corso della storia sono riusciti a definire e a far riconoscere come lecite proprie poste in gioco e propri principi di visione e divisione. Per accedervi si deve possedere il giusto *habitus*, ossia le giuste disposizioni e propensioni; solo così vi si possono “giocare le proprie partite” e si può venire riconosciuti come “giocatori” dagli altri attori protagonisti. Il campo religioso del cattolicesimo sovrintende alla gestione e distribuzione di beni di salvezza, si esprime attraverso una logica devozionale e “pratica il linguaggio dei sacramenti”. Nel campo politico la posta in gioco è il controllo dello stato e la gestione del bene comune.

Negli anni della Prima Repubblica, sebbene le sagrestie fossero luoghi anche di socializzazione politica e le ideologie talvolta non risparmiavano neppure i pulpiti, rimaneva viva una certa prassi istituzionale, di cui si facevano garanti coloro che occupavano le posizioni apicali sia dell’uno sia dell’altro campo. Ciò non impediva che diversi esponenti politici si dedicassero a un “doppio gioco”, ma che era doppio proprio poiché riconosceva l’esistenza di due distinti campi, ognuno provvisto di proprie regole. Anche l’accusa d’ipocrisia saltuariamente rivolta ai politici cattolici risultava fondata e plausibile poiché si reggeva sull’interiorizzazione di una doppia logica: quella “di questo mondo” e quella “dell’altro mondo”. Va aggiunto che la Chiesa, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, visse una stagione di profonde riforme. I documenti del Concilio Vaticano II promossero una radicale “modernizzazione” delle istituzioni ecclesiastiche e la dottrina sociale della Chiesa divenne la stella polare di molte espressioni della società civile.

Per riassumere, nel secondo dopoguerra si rafforzò, faticosamente, un processo di divisione istituzionale che, pur non minando la natura concordataria dello Stato italiano, fu in grado, almeno da un punto di vista simbolico, di tenere distinti i due campi: uno in cui a dominare era il linguaggio della trascendenza e l’altro che invece si trovava più a suo agio col linguaggio dell’immanenza. Da una parte il messaggio salvifico, dall’altra la storia con le sue convulsioni.

Con l'ingresso delle masse nella vita politica i cattolici hanno deciso, forti anche dell'esperienza del Partito popolare, di assumere un ruolo politico attivo, da qui la creazione della Democrazia cristiana. L'ingresso dei cattolici in politica non ha però messo in discussione la separazione, mediata dal concordato, tra Chiesa e Stato. In termini bourdieusiani, mentre il campo di lotta politico annoverava tra le proprie prese di posizione anche alcune che si ispiravano chiaramente alla dottrina sociale cattolica, i campi di forze (religioso e politico) hanno continuato a mantenersi autonomi. In poche parole le idee passavano, seppur tradotte (esemplare il caso del referendum sul divorzio) mentre i simboli, serbatoi di disposizioni ed espressioni del "campo profondo", continuavano a circolare solo nei rispettivi campi. Con il crollo della Prima Repubblica e l'indebolimento della Chiesa, il confine tra i campi di forze è venuto meno. Questo ha consentito una circolazione non solo delle idee ma anche dei simboli.

Questo sino agli anni Novanta. La caduta del muro di Berlino, la conseguente crisi delle grandi ideologie, gli scandali legati ai processi di "Mani pulite" negli anni di "Tangentopoli" scuotono il campo politico italiano. Si dissolvono o si trasformano i grandi partiti di massa che sino ad allora avevano occupato la scena, conseguentemente la Chiesa cattolica perde il suo interlocutore privilegiato e viene meno l'unità politica dei cattolici. Ne deriva un crollo della fiducia nelle istituzioni rappresentative, soprattutto nei partiti, chiaramente dimostrato dai numerosi sondaggi condotti a partire da quegli anni da diversi istituti di ricerca⁵. Traducendo tutto ciò in termini bourdieusiani, il campo politico subisce una forte crisi di legittimità. Si inceppa, o viene visto con occhi diversi dagli elettori, il meccanismo della delega, il quale in precedenza garantiva una forte autonomia al campo politico grazie a un'alchimia mistificatoria che convertiva gli eletti in portavoce del popolo, ossia garanti dell'esistenza concreta dello stesso popolo⁶. Ora però il re è nudo. Di

⁵ Il tema della fiducia è molto complesso e non può essere adeguatamente trattato limitandosi a fornire qualche dato. Tuttavia, a partire da quegli anni diversi fenomeni, tra i quali l'astensionismo o il sentimento dell'antipolitica, che in precedenza erano presenti in modo larvale, esplodono, proprio a indicare una generale disaffezione da parte dei cittadini.

⁶ Sempre adottando un'ottica bourdieusiana, sono gli eletti a dare vita al gruppo rappresentato e non viceversa (Bourdieu 2021).

fronte a tali turbolenze politiche, in alcuni politici si fa strada la tentazione di ricorrere a “simboli rifugio” o di rivolgersi a “garanti esterni”.

In quegli stessi anni anche la Chiesa vive profonde crisi. Il processo di secolarizzazione riprende (Garelli 2016) e si amplia il fossato tra istituzione e fedeli. La religione diventa sempre più “fai da te”, si inizia a parlare di credenza senza appartenenza e riemergono elementi di devozione popolare. Inoltre, la Chiesa, a causa della crisi delle vocazioni, fatica a mantenere quel presidio sul territorio capillare che permetteva ai parroci di essere interlocutori privilegiati e rappresentanti diretti dell’istituzione ecclesiastica che “limitava i danni” nei casi in cui i media raccontavano di scandali che potevano coinvolgere alcune sue parti. Contava di più la Chiesa di cui si aveva esperienza diretta (quella sul territorio) rispetto a quella esperita di seconda mano tramite il racconto mediatico.

Qui Bourdieu è chiaro. Un campo può considerarsi solido e autonomo solo sino a quando è presidiato e percorso da custodi che ne hanno pienamente interiorizzato i principi, tanto da vedere il loro destino strettamente legato a quello del campo stesso. I simboli rappresentano una valuta, un linguaggio, una declinazione materiale e un promemoria degli schemi di percezione ed interpretazione che configurano e animano il campo. I simboli non possono “incarnare” la logica di un campo, tanto che è un segno di debolezza strutturale quando essi sopravanzano o anticipano gli attori sociali, poiché generano ambiguità e ambivalenze percettive e interpretative. Vi è un termine che è in grado di cogliere queste trasformazioni: disintermediazione. Il leader politico si rivolge direttamente agli elettori e i devoti cercano un contatto col sacro – e quindi con i suoi simboli – sempre più spesso bypassando coloro che ne erano “custodi”. È questo anche il momento in cui si inserisce un altro fenomeno che i sociologi della comunicazione chiamano allo stesso modo “disintermediazione”, quella dovuta allo sviluppo dei social media che dà forza e sostegno a queste dinamiche fornendo al leader politico un ulteriore strumento con cui parlare alla propria base.

I processi di destrutturazione dei campi appena richiamati “liberano” simboli e discorsi. In tal modo si apre la possibilità per alcuni politici di appropriarsene e di impiegarli al fine di ottenere profitti politici e simbolici (in termini di capitale reputazionale). E non è un segreto che sono state soprattutto le forze conservatrici e di destra, genericamente considerate populiste, a capitalizzare queste nuove opportunità politiche e

simboliche (Yilmaz, Morieson 2023), forti della consapevolezza che stava aumentando il numero di credenti privi d'appartenenza. A ulteriore prova di questa dinamica, la letteratura internazionale ha già evidenziato che sono soprattutto i praticanti tiepidi ad aderire con maggiore entusiasmo ai programmi dei partiti populistici di destra. Parliamo di credenti che frequentano saltuariamente i luoghi di culto e che quindi sfuggono alla presa dei custodi ufficiali del campo religioso, mentre i praticanti assidui appaiono più cauti e diffidenti nei confronti della retorica populista (Giorgi 2021).

4. Un discorso religioso culturalizzato vs un discorso devozionale

In Italia, come detto, sono stati soprattutto Meloni e Salvini a spiccare per il loro utilizzo disinvolto dei simboli religiosi. Ci limitiamo qui a ricordare solo alcuni casi – i principali e i più eclatanti – di diversi episodi in cui gli esponenti più in vista del centrodestra italiano hanno ribadito la loro ferma volontà di difendere i valori cristiani, oppure sono ricorsi ai simboli del cattolicesimo per dare maggiore incisività alle loro posizioni politiche. Si tratta di episodi avvenuti in occasione di comizi elettorali, ma anche in occasioni istituzionali all'interno delle aule parlamentari.

Milano, 24 febbraio 2018, durante il tradizionale comizio della Lega in Piazza Duomo a Milano in occasione della chiusura della campagna elettorale per le imminenti elezioni politiche, con il Vangelo e in mano, Matteo Salvini esclama: «Prometto di servirvi con onestà e coraggio e di applicare la Costituzione italiana, rispettando gli insegnamenti contenuti in questo sacro Vangelo. Giurate con me? Lo giuro».

Allo stesso modo, il 18 maggio 2019, nella stessa piazza di Milano, brandendo un rosario in mano, Salvini afferma: «Ci affidiamo ai sei santi patroni di questa Europa: a San Benedetto da Norcia, a Santa Brigida di Svezia, a Santa Caterina da Siena, ai Santi Cirillo e Metodio, a Santa Teresa Benedetta dalla Croce. A loro ci affidiamo. E a loro affidiamo il destino, il futuro, la pace e la prosperità dei nostri popoli [...]. Personalmente affido l'Italia, la mia e la vostra vita al Cuore Immacolato di Maria che sono certo ci condurrà alla vittoria».

E ancora, il 20 agosto 2019⁷ durante la seduta parlamentare nella quale la Lega rompe l'alleanza giallo-verde con il Movimento 5 Stelle e fa cadere il secondo governo Conte, Matteo Salvini bacia ripetutamente un rosario avviando una discussione circa l'opportunità di ostentare nell'aula parlamentare simboli religiosi con diversi interventi critici della presidente del Senato ed esponenti di diversi partiti da Fratelli d'Italia a Forza Italia, dal M5S al Partito Democratico.

Ci spostiamo infine a Roma, ottobre 2019. In piazza San Giovanni si tiene la manifestazione del centrodestra "Orgoglio italiano". Vi sono bandiere tricolori ovunque. Quando Giorgia Meloni prende la parola la piazza è gremita: «Adesso chiaramente riparlano di togliere la dicitura padre e madre dai documenti, perché la famiglia è un nemico, l'identità nazionale è un nemico, l'identità di genere è un nemico, tutto quello che ci definisce per loro è un nemico, è il gioco del pensiero unico, ci devono togliere tutto quello che siamo perché quando non avremo più un'identità e non avremo più radici noi saremo... privi di consapevolezza e incapaci di difendere i nostri diritti, è il loro gioco, vogliono che siamo genitore uno, genitore due... genere Lgbt, cittadini x, dei codici, ma noi non siamo dei codici, noi siamo persone e difenderemo la nostra identità... io sono Giorgia, sono una donna, sono una madre, sono italiana, sono cristiana, e questo non me lo toglierete!».

Come è possibile notare già dalla lettura di questi interventi, i due esponenti politici, come abbiamo ipotizzato all'inizio di questo contributo, esibiscono due distinti stili di appropriazione. Da una parte, Matteo Salvini utilizza riferimenti religiosi chiaramente riconoscibili all'interno di un framework populista transnazionale: è il caso dei continui riferimenti alla Madonna di Fatima utilizzata anche oltreoceano da Jair Bolsonaro per "benedire" il futuro del Brasile che si rifa, anche attraverso l'espressione "Cuore Immacolato di Maria" alle apparizioni portoghesi del 1917, un immaginario religioso carico di significati politici. Allo stesso tempo, il continuo utilizzo di simboli, immagini e preghiere popolari e per questo semplici, riconoscibili e immediate, sono da ricondurre alla volontà di assicurare un elettorato disorientato dai processi di globaliz-

⁷ https://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/18/Resaula/0/1123287/index.html?part=doc_dc-ressten_rs-gentit_cdpcdmecd.

zazione. Dall'altra parte, Giorgia Meloni non usa preghiere e simboli, se non il riferimento alla Natività e al Presepe che è più un cercato richiamo alle tradizioni che non un riconoscimento del valore religioso dello stesso. Inoltre, non casuale è la scelta – lessicale ma non solo – di richiamare la dimensione cristiana e non quella cattolica: il suo definirsi cristiana vuole rimandare infatti al concetto più ampio di “radici cristiane” caro ai sovranisti d'oltralpe, posizionandosi anche in continuità con i cristiani perseguitati in tante parti del mondo, ma soprattutto in Medio Oriente in contrapposizione all'Islam-non-cristiano (nel rispetto della logica del noi vs voi tipica della retorica populista). Ma il riferimento alle radici cristiane rientra all'interno di un più ampio concetto di cristianità (la civiltà costantiniana che ha governato grazie all'alleanza tra trono e altare) che è diverso dal concetto di cristianesimo (la religione dei seguaci di Gesù) (Scaramuzzi 2020). Se Giorgia Meloni è stata quindi abile nel trasformare il patrimonio sacramentale in patrimonio culturale, nel proporre una narrazione del cristianesimo come forma di civiltà da promuovere e tutelare, è ben diversa la scelta di Matteo Salvini che ha deciso di venare di “profetismo” il proprio operato politico, entrando a gamba tesa nel campo religioso e usando come cassa di risonanza la logica devozionale.

5. Conclusioni

Proviamo a concludere e a tirare le somme di quella che vuole essere una breve riflessione teorica alla base di un lavoro più ampio di ricerca. Riprendendo Bourdieu, ogni campo è differenziato al proprio interno, una differenziazione che di norma lo rende strutturalmente omologo a tutti gli altri. Ciò vale anche per il campo politico e per quei microcampi che operano all'interno di esso: partiti e coalizioni. In ognuno di questi spazi sociali vi è una fazione dominante e una dominata. In virtù di questo principio, mentre Meloni tende a stabilire rapporti di complicità con le fazioni dominanti degli altri campi o sottocampi, e quindi normalmente mostra una sensibilità religiosa più sobria e più istituzionale, seppure “culturalizzata”, per Salvini, leader della fazione dominata, vale il contrario: il sentimento religioso di cui egli si fa difensore è quello tipico della devozione popolare, ossia della parte “eterodossa” del campo religioso. Sintetizzando, in Meloni la religione è una citazione, una

sottolineatura, un richiamo a testi scritti da altri, in Salvini essa è una matrice, intesa come stampo, modulo.

Sembrano trovare conferma le attese circa un cambiamento in Italia nel rapporto tra campo religioso e campo politico in cui la distinzione, almeno simbolica, a partire dalla fine di “Tangentopoli” (e nei decenni successivi che hanno visto ripetutamente contrapporsi, da un lato, i fautori della necessità di intervento della Chiesa nella sfera pubblica e, dall’altro, chi l’accusava di ingerenza chiedendo inoltre a più riprese la rimozione dei simboli religiosi dalle aule pubbliche), pare aver man mano lasciato spazio a confini più porosi. Per quanto riguarda il diverso utilizzo fatto dei simboli religiosi da parte dei leader populistici oggetto di discussione, Matteo Salvini e Giorgia Meloni, ci sono elementi a supporto dell’ipotesi per cui i due facciano un utilizzo diverso dei simboli religiosi all’interno di un framework populista comunque piuttosto omogeneo. Se nel caso di Salvini potremmo infatti parlare di un “approccio devozionale” alla religione, nel caso di Meloni è plausibile ragionare su un “approccio culturalizzato” alla stessa.

Come abbiamo descritto poc’anzi, nonostante il quadro italiano sembri simile a quello presente in altri paesi dove le forze populiste hanno attinto a piene mani dal repertorio religioso-devozionale, vi sono però alcune peculiarità che lo rendono un caso *sui generis*, tra queste, la presenza all’interno della stessa coalizione di due distinte forze partitiche entrambe impegnate a ereditare il compito di rappresentare i cattolici più intransigenti. Questa coabitazione non sempre pacifica ha indotto ognuno dei due leader a esibire una propria postura devozionale. Mentre Giorgia Meloni traduce fedelmente, adattandolo alla sensibilità degli elettori italiani, un discorso religioso ormai ampiamente culturalizzato che ha largo seguito in Europa, Matteo Salvini continua a rimanere fedele a una logica squisitamente devozionale, in cui è ancora possibile avvertire una tensione verso il trascendente. Se Meloni è la predatrice delle radici cristiane dell’Europa, Salvini ne è il “profeta”.

Bibliografia

- Betz H.G. (1994), *Radical Right-wing Populism in Western Europe*, New York, Springer.
- Bourdieu P. (2021), *Sociologia generale*, vol. 2, *Sistema, habitus, campo*, Milano, Mimesis.
- (2013), *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli, Orthotes.
- Brubaker R. (2017), “Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, n. 8, pp. 1191-1226.
- Bruce S. (2011), *Secularization*, Oxford, Oxford University Press.
- De Sá Guimarães F., De Oliveira E Silva I.D. (2021), “Far-right Populism and Foreign Policy Identity: Jair Bolsonaro’s Ultra-conservatism and the New Politics of Alignment”, *International Affairs*, vol. 97, n. 2, pp. 345-363.
- Dias E. (2020), “Christianity Will Have Power”, *New York Times*, 9 agosto.
- Dieni E. (2006), “Simboli, religioni, regole e paradossi”, in M. Parisi, *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 101 e ss.
- Garelli F. (2016), *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Bologna, il Mulino.
- Giorgi A. (2021), “Populismo, genere e religione secondo i simpatizzanti della Lega Nord: l’eteronormatività come dispositivo discorsivo”, in A. Cammarota, M. Meo, *Populismo e questioni di genere Rappresentazioni, politiche, movimenti*, Milano, Franco Angeli.
- Fekete L. (2018), “Alt-America: The Rise of the Radical Right in the Age of Trump”, *Race & Class*, vol. 60, n. 1, pp. 107-109.
- Herbert D.E.J. (2011), “Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies: An Account of Religious Publicization”, *European Journal of Cultural Studies*, vol. 14, n. 6, pp. 626-448.
- Hjelm T. (2015), *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, New York, Bloomsbury.
- Kriesi H., Pappas T.S. (2015), *European Populism in the Shadow of the Great Recession*, Colchester, ECPR Press.
- Laclau E. (2005), *On Populist Reason*, London, Verso.
- Marchetti R., Pagiotti S. (2023), “An Increasingly (In)visible Religion? The Italian Case”, *Religions*, vol. 14, n. 11, 1408.
- Marchetti R., Righetti N., Pagiotti S., Stanziano A. (2022), “Right-wing Populism and Political Instrumentalization of Religion: The Italian Debate on

- Matteo Salvini's Use of Religious Symbols on Facebook", *Journal of Religion in Europe*, vol. 16, n. 2, pp. 144-171.
- Marzouki N., McDonnell D., Roy O. (2016), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Moffitt B. (2016), *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Mudde C. (2017), *Populism. An Ideational Approach*, Oxford, Oxford University Press.
- (2007), *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mudde C., Rovira Kaltwasser C. (2013), "Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America", *Government and Opposition*, vol. 48, n. 2, pp. 147-174.
- Müller J.W. (2016), *Cos'è il populismo*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Norris P., Inglehart R. (2019), *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pally M. (2019), "Evangelical Christians: Support for Trump and American Populism", *Theologische Literaturzeitung*, 144, pp. 1084-103.
- Scaramuzzi I. (2020), *Dio? In fondo a destra. Perché i populismi sfruttano il cristianesimo*, Bologna, EMI Editrice Missionaria Italiana.
- Turner B.S. (2018), *Religione e politica. Una sociologia comparata della religione*, Roma, Armando Editore.
- Urbinati N. (2019), *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Vanoni L.P. (2022), "La (ri)politicizzazione della religione e i paradossi della secolarizzazione: simboli, identità, populismi", *Nuove Autonomie*, n. 3, pp. 793-821.
- Weyland K. (2001), "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics", *Comparative Politics*, n. 34, pp. 1-22.
- Yilmaz I., Morieson N. (2023), *Religions and the Global Rise of Civilizational Populism*, London, Palgrave Macmillan.
- (2021), "A Systematic Literature Review of Populism, Religion and Emotions", *Religions*, vol. 12, n. 4, pp. 272-294.
- Zùquette J.P. (2017), "Populism and Religion", in C.R. Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochocha Espejo, P. Ostiguy (eds), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 445-466.

