

Dal volume: Identità e identificazione. Il pluralismo religioso nell'entroterra palermitano**Indice volume:****La magia dell'11 settembre (Massimo Introvigne)****Religione a Monreale (Luigi Berzano)****Forme del pluralismo religioso nell'entroterra palermitano (PierLuigi Zoccatelli)****Nota metodologica (Pier Marco ferraresi)****Riferimenti bibliografici****Religione a Monreale. Tra identità e identificazione****Luigi Berzano**

*Anche le isole, come i mari e tutte le cose, cambiavano nome.
Non sempre si riesce a sapere come e perché.
Diodoro Siculo, che nella sua "Biblioteca Storica"
ha dedicato un intero libro alle isole, ha spiegato
come e perché la sua natia Sicilia, che si chiamava prima
Trinacria
a causa della sua forma (con tre grandi promontori come tre
punte prominenti),
sia stata poi chiamata Sicania dai Siculi che vi si erano
stanziati^[1].*

L'andamento e la logica di ogni ricerca sociologica sono dettati da principi scientifici oggettivi e asettici. Ciò nondimeno, ogni ricerca è sempre una vicenda ricca di molteplici dimensioni ed esperienze: incontri, visioni, scoperte antropologiche, sapori di paesaggi e di cibi. In particolare, tutto ciò è avvenuto in questa ricerca in Sicilia che, più di tutte le isole del Mediterraneo, evoca le immagini e le suggestioni del volume citato di Predrag Matvejevic.

Al di là del tema specifico di questa ricerca, per i ricercatori che l'hanno condotta tra il 2003-2005 rimane il fascino della storia millenaria e del paesaggio della Sicilia tra mito e mistero. Il racconto di questa terra rimane, oltre che nelle interviste dei ricercatori, negli edifici, nelle orme, nei graffiti, negli oggetti della vita quotidiana, nelle opere letterarie, così come nei tanti luoghi ierofanici tra il mare e la montagna.

Il contesto scientifico in cui si pone questa ricerca è quello disciplinare della sociologia della religione in Italia. Il periodo attuale dei sociologi della religione coincide con una fase di particolare sviluppo della ricerca in varie sedi e centri di ricerca: Padova, Milano, Torino, Bologna, Firenze, Roma, Napoli e altri ancora. Gli interessi di ricerca, che dagli anni 1970 in poi si sono sviluppati presso i sociologi della religione in Italia, si possono indicare nei seguenti ambiti:

- a) rapporti tra religione e modernità, esiti del processo di secolarizzazione e molteplici effetti non previsti; analisi multidimensionale della religione; il religioso implicito, la religione diffusa, la religione dello scenario;
- b) nuove forme religiose, nuovi movimenti, rapporti tra religione e religiosità e tra privatizzazione del religioso e fedeltà istituzionale. In questo ambito ha tuttora rilievo l'ideologia dell'autorealizzazione e del perfezionamento del sé, con la parallela trasformazione dei valori degli individui verso i valori della mobilità, della creatività, dell'esperienza. Si tratta di uno spostamento dai valori legati al lavoro a quelli più riferiti all'espressività e alla convivialità. Il risveglio di tali valori e aspirazioni appare quale minaccia per quanti privilegiano la costruzione del legame sociale;
- c) analisi delle religioni di Chiesa e della Chiesa cattolica in particolare: processi di riproduzione, forme di militanza, organizzazione del consenso, modalità di promozione e uso dei *mass media*, rapporti istituzionali tra le diverse Chiese e religioni; pluralismo religioso, ricerche sui musulmani. La letteratura recente pone dunque come interesse centrale l'analisi dell'identità religiosa degli individui in relazione, o no, a una specifica tradizione religiosa, quale quella cattolica, protestante, musulmana.

Oggi, dopo aver abbandonato l'idea che il religioso sia in fase di scomparsa o di irrilevanza per la sua incompatibilità con la modernità, ci si chiede come il religioso si stia trasformando: verso un suo risveglio,

verso la sua individualizzazione o verso una lenta diluizione sociale? Questo interrogativo è ancor più significativo a fronte di due visioni che attraversano tutta la società contemporanea e che appaiono contraddittorie: da un lato la riaffermazione dei valori cristiani e delle loro risorse spirituali ed etiche, e di conseguenza l'idea di una religione produttrice di legame sociale; dall'altro il richiamo sempre più avvertito della legittimità e del primato della realizzazione personale.

Quali i caratteri di queste due visioni socio-culturali che caratterizzano questa modernità e quali gli effetti che hanno sulla religione? Se ne possono individuare quattro: segmentazione, massificazione, individualizzazione, pluralismo.

1. Le specializzazioni dei campi d'attività, quali l'economia, la politica, la cultura, la religione, ecc., spiegano insieme la complessificazione crescente del sistema societario e la diversificazione/segmentazione che ne deriva. Ognuno di questi campi elabora proprie norme che non sono sempre compatibili con quelle di altri campi. Nelle società molto differenziate, anche il "cosmo religioso" è costituito da un insieme di microcosmi religiosi relativamente autonomi, legati da logiche specifiche e, a volte, irriducibili a quelle degli altri.

2. La massificazione rimanda alle due dinamiche dell'economia moderna: la produzione e i consumi di massa. La religione per il rilievo che dà alla dimensione del gratuito, si discosta in parte da questa struttura mercantile. Il fascino che esercita la pratica e l'etica del consumo, specie tra i giovani, ha condotto i ricercatori a domandarsi se il consumo non sia diventato oggi l'erede della trascendenza[2]. L'interrogativo è suggestivo poiché pone la funzione non solo passiva e materialistica dei consumi, ma anche le funzioni di costruzione dell'identità. Il consumo è più di una semplice attività economica: è anche sogno, consolazione, comunicazione, immagine, identità. Sono indicazioni che richiamano Jean Baudrillard, secondo cui il consumo permette di distinguersi, differenziarsi uniformemente all'interno delle masse. Il consumo perde quindi la sua funzione utilitaristica, rivestendone una più simbolica di costruzione dell'identità.

3. Questa precedente constatazione richiama un altro elemento della modernità avanzata: l'individualizzazione. Non si tratta qui del significato di individualismo con i suoi tratti di apatia, indifferenza, isolamento. L'individualizzazione indica il processo attivato dalla segmentazione delle società contemporanee e dal venir meno di una istanza normativa unica. Essa implica che ogni individuo scelga sue proprie regole di condotta differenziate, pur in presenza dei molti vincoli e limitazioni che pone la struttura economica in cui vive. Anche là dove è debole e discontinua, l'individualizzazione favorisce la frammentazione dei "racconti" e delle esperienze, la pluralizzazione dei messaggi di salvezza e delle forme per realizzarli, il confronto e la competizione tra le diverse proposte. In generale si direbbe che, dissolti i dogmi dell'empirismo logico e dei rigidi sistemi dottrinali, si moltiplicano le visioni soggettive. Tutti gli avvenimenti della vita individuale e collettiva si muovono su uno sfondo ermeneutico a disposizione dell'individuo. In campo religioso tutto questo configura ciò che è stato indicato come "patchwork religioso", "religion à la carte" e ogni forma che accentua l'interesse per l'individualizzazione strumentale, a partire dalla *rational choice theory*[3].

4. Un'ultima caratteristica della modernità avanzata è quella indicata dall'insieme delle parole composte dalla radice *pluri* (pluralità, pluralizzazione, pluralismo). Nel campo religioso la moltiplicazione delle dichiarazioni di appartenenza e riferimento non sono novità, se si considera, tra l'altro, il principio medioevale del "*cuius regio, eius religio*". Gli aspetti nuovi sono piuttosto: a) le maggiori influenze che provengono dall'Oriente: per esempio, religioni dell'Estremo Oriente, ortodossia, islam; b) la complessità dei reticoli religiosi che si attivano, non esclusi quelli *on line*; la rapidità dei cambiamenti istituzionali; c) il ruolo degli attori internazionali e le strategie di espansione religiosa in un contesto sempre più globale. Un particolare periodo nelle società occidentali in cui il pluralismo religioso è stato messo alla prova è stato quello degli anni 1990. Di fronte alle sfide di nuovi gruppi religiosi percepiti come pericolosi, le autorità pubbliche hanno manifestato un pluralismo sempre più selettivo nelle forme di regolazione della religione[4].

Da questo insieme di elementi si ricava il più recente campo di interessi dei sociologi della religione: l'individualizzazione della religione. Molte delle teorie e delle ricerche contemporanee sono ispirate a principi individualistici. La religione sarebbe in una fase di soggettivizzazione, per cui ogni credente farebbe le sue scelte religiose con autonomia: "ognuno costruisce la sua religione", "a ciascuno la sua religione".

L'individualizzazione della religione è stata perlopiù intesa come appropriazione di beni e credenze religiose da parte di un individuo considerato autonomo. All'origine l'individualizzazione fu considerata quale conseguenza della differenziazione strutturale: l'individuo avrebbe dovuto ritrovare un suo cammino nella complessificazione e segmentazione delle società nei tanti sottosistemi specializzati. Accanto a questo individuo religioso, frutto di un *bricolage* di preferenze personali, si è sviluppata una rappresentazione della religione come "affare privato" e una parallela diffidenza verso le religioni di Chiesa e le loro istituzioni.

L'idea della religione quale "affare privato" è stata presentata soprattutto da Thomas Luckmann, per il quale la religione, come tutte le altre aree istituzionali (politica, economia, cultura, ecc.) si specializza come realtà soggettiva e privata[5]. Per l'autore de *La religione invisibile*, la secolarizzazione corrisponde a un processo nel corso del quale le norme religiose perdono il loro impatto globale, mentre crescono ideologie autonome

deputate ognuna a uno dei citati domini economico, politico, culturale, ecc. Come tutte le altre aree istituzionali, anche la religione si specializza divenendo essa stessa una realtà soggettiva e privata. In questo contesto le norme religiose risultano solo più pertinenti in quelle aree istituzionali non regolate dalle istituzioni secolari: la religione diventa in tal modo "un affare privato". Luckmann individua quindi due ambiti: quello privato descritto in termini di autonomia, soggettivismo, comunità; e quello pubblico in termini di obbligazione, controllo, oggettività. L'individuo religioso, quale consumatore autonomo, sceglie in funzione della sua biografia sociale, culturale e spirituale.

I limiti di queste interpretazioni sono evidenti considerando molteplici fattori. In primo luogo si nota come ciò che la religione perde in visibilità e potere, lo riacquista in seduzione e ammirazione, poiché richiama ancor più le aspirazioni all'autonomia, alla libertà, alla convivialità. In secondo luogo la religione ha di recente avuto grande peso nella sfera pubblica, rappresentando forme che alcuni autori hanno definito "durkheimiane" per la loro forza e durezza[6]. Infine, i limiti delle teorie dell'individualizzazione sono evidenti se si considerano seriamente il peso della socializzazione religiosa e l'esistenza di "famiglie credenti". Anche le scelte religiose, infatti, non avvengono nel vuoto sociale. Le identità individuali si formano all'interno di scambi interni ed esterni con altri; scambi costitutivi del legame sociale.

La religiosità in Sicilia tra continuità e trasformazione. Il contesto storico della ricerca

Commentando una ricerca sulla religiosità in Sicilia, Emanuele Sgroi rilevava la fondamentale omogeneità del campione siciliano con quello nazionale[7]. È pressoché uguale il senso religioso dei siciliani rispetto a quello degli italiani in generale; non molto maggiore è la presenza di quei sostituti della "religione della sicurezza antropologica" che sono le pratiche magiche ed esoteriche; analoga al dato nazionale è il distacco tra identità politica e identità religiosa; fondamentalmente simile è il "punto" in cui si trova oggi la realtà siciliana che non è di *transizione*, ma di *intreccio* tra immobilismo e trasformazione, tra modernità e tradizione, tra diversità e assimilazione, tra vecchio e nuovo.

"Forse risultati diversi si potrebbero avere se un'indagine sulla religiosità siciliana (...) riuscisse a cogliere elementi anche *oggettivi* della religiosità: le particolari pratiche devozionali, la vitalità degli apparati simbolici dei luoghi di culto, la diffusione delle edicole religiose e la loro manutenzione, la partecipazione alle feste e alle processioni religiose, l'associazionismo religioso e la sua consistenza in termini di apostolato, di impegno civile o di semplice aggregazione sociale, il culto dei morti, la diffusione della stampa di ispirazione religiosa e dell'iconografia sacra"[8].

Questa ricerca sulla diocesi di Monreale raccoglie entrambe le osservazioni fatte dall'autore citato: da un lato riconosce la sostanziale omogeneità della Sicilia con il contesto nazionale; dall'altro rileva risultati diversi proprio perché ha scelto ipotesi e modalità di ricerca diverse.

La sostanziale continuità non toglie, infatti, che nei decenni appena trascorsi vi siano stati in Sicilia esperienze ed eventi di particolare effervescenza. Dagli anni 1970 in poi, attorno al problema della mafia vi fu un vasto fenomeno di iniziative e testimonianze; vennero affrontate questioni di morale sociale, di teologia, di politica; si ebbero significative testimonianze di impegno e lotta. Più recentemente, gruppi, nuovi movimenti religiosi, *revival* di precedenti tradizioni religiose, specie del protestantesimo pentecostale, hanno differenziato la realtà religiosa in Sicilia. Quest'ultimo aspetto è ben documentato nella seconda parte di questa ricerca sui movimenti e sui gruppi religiosi di minoranza.

Ad una prima analisi, si potrebbe dire che la realtà non è del tutto nuova e che ad una cultura contadina non se ne è sostituita un'altra dai valori del tutto diversi. Anche questa ricerca conferma che la realtà sociale, e anche quella religiosa, si trasformano molto più lentamente di quanto si crede e che le innovazioni che oggi si scoprono sono permanenze di credenze e rituali che si erano ritenuti scomparsi con le recenti trasformazioni. Anche "il ritorno della magia", di cui oggi si parla, si ridimensiona a confronto dei fenomeni magici, mistico-carismatici, miracolistici e apocalittici. Al di là dei rituali popolari tradizionali, delle varie pratiche terapeutico-meditative e dei recenti *revival* astrologico-occultistici, si ha sempre quel comune panorama di credenze e di pratiche individuali e/o comunitarie, tese a fronteggiare una condizione generale di rischio e di incertezza che molteplici fattori di ordine socio-economico, culturale ed etico-sociale hanno indotto nell'esperienza individuale e di massa anche nel periodo del secondo dopoguerra.

Alcuni studiosi, quali Giuseppe Galasso, hanno descritto le dimensioni socio-antropologiche del Sud nel quadro ideologico di un particolare "paganesimo mediterraneo" e di una specifica "dimensione affettiva che assume nel contesto socio-antropologico il rapporto con le forze naturali e con la natura e che perciò connota le reazioni ad esse"[9]. La costanza di alcune credenze e il ricorso a pratiche magiche indicano il permanere di paure per la presenza del male e del demonio. Tutto continua a realizzarsi attorno al problema della salute, della sicurezza, della assicurazione e del controllo dei rischi esistenziali.

Queste strutture simboliche che regolano in alcuni contesti particolari rapporti di vita spiegano nel contempo la fiducia in figure, investite di poteri eccezionali trasmessi fin dai tempi antichi, di prevedere e neutralizzare

le influenze del male. Si formano così nuovi sistemi di riti, attori, *leader* e proposte dentro e ai margini dei sistemi religiosi istituzionalizzati.

Si pone qui l'interpretazione generale cui si richiama pure questa ricerca, circa le credenze e pratiche della religiosità a Monreale: cioè, che anche oggi molteplici bisogni e comportamenti nascano e siano socializzati dentro e fuori la Chiesa cattolica. La coesistenza tra pensiero logico-scientifico e comportamento magico dimostra che non si tratta di elementi polari, costituiti per esclusione, quanto piuttosto di aree di oggetti e relazioni intrecciate.

La religiosità in Sicilia, e in particolare nell'area del Nisseno, è stata oggetto, in questi ultimi anni, di numerose ricerche sociologiche[10]. Il paesaggio religioso che ne emerge non si discosta fondamentalmente da quello italiano. Secondo una recente indagine nazionale l'86% degli italiani si dichiara cattolico; il 6,3% si dichiara ateo; il 4,8% si dichiara "religioso senza religione"; il 20,6% si dichiara praticante saltuario; il 10,4% non praticante[11]. Questi dati confermano sostanzialmente quelli delle precedenti ricerche, che pur ne davano interpretazioni più specifiche.

La religione dei valori. Roberto Cipriani in una ricerca condotta nell'area di Caltanissetta individua l'esistenza di una religione diffusa, costituita in parte in una *religione dei valori* imperniata su riferimenti-chiave non vissuti in chiave esclusivamente religiosa. Valori di contenuto laico, ma pur sempre sperimentati come una religione di cui farebbero parte anche quanti sono ancora legati alla "religione di Chiesa". Tali valori umani, quali giustizia, libertà, onestà, sono di derivazione cristiana, ma sono vissuti autonomamente dalla Chiesa cattolica e dal suo insegnamento. "Ma il dato più appariscente non è la conferma degli orientamenti religiosi tradizionali, fortemente radicati nella cultura locale (...), ma la comparsa di una robusta potenzialità innovativa, forse non sufficientemente colta a livello di senso comune e da parte dei vertici istituzionali. In definitiva la *religione dei valori* più che un effetto perverso della religione diffusa sarebbe un effetto confluente, pur nella differenziazione che la contraddistingue"[12].

Forme di nuova religiosità. In un'indagine successiva, sempre nell'area del nisseno, Massimo Introvigne e Luigi Berzano hanno ricostruito sia il vasto mondo delle credenze tradizionali e nuove, sia quello delle appartenenze religiose, ugualmente divise tra gruppi e Chiese tradizionali quanto tra quelle che si sono formate di recente[13]. Le "credenze parallele" (reincarnazione, dischi volanti, promesse dei maghi, ecc.) sono a volte condivise da coloro che non prenderebbero neppure in considerazione l'ipotesi di aderire a un gruppo neo-religioso. Tra le appartenenze a gruppi e movimenti non cattolici, risulta una percentuale di adesione a nuovi movimenti religiosi superiore alla media nazionale, specie tra i pentecostali delle Assemblee di Dio e dei testimoni di Geova. In generale si manifesta una parziale indipendenza tra appartenenza e credenza; cioè, come ipotizza questa ricerca su Monreale, tra identità e identificazione. La ricerca ipotizza che l'esistenza di una diffusa religiosità che affonda le radici nell'universo simbolico e nel linguaggio del cattolicesimo, modificando però tratti importanti del codice religioso quali la subordinazione del giudizio del singolo e lo statuto dell'individuo, la dottrina del peccato e della penitenza, l'autorità del magistero[14]. Rimane l'interesse di ricercare il formarsi di modelli di religiosità paralleli e tendenzialmente incompatibili con le appartenenze istituzionali, evidenziandone la loro logica interna e i fattori che assicurano durata e generalizzabilità.

La religiosità in Sicilia. Carmelina Chiara Canta nella ricerca già citata sull'intera Sicilia individua la tipologia dei vissuti siciliani sulla base di quattro modelli fondamentali. 1) La religione vitale, pari al 49%, si compone di donne anziane di ceto popolare e con alto indice di pratica religiosa. 2) La religione della ragione, pari al 31,7%, si compone di ceti medi credenti e praticanti, ma con molti elementi di autonomia etica e dottrinale nei confronti della istituzione. 3) La religione della memoria, pari al 13% mantiene il suo rapporto con la tradizione religiosa sul filo del ricordo. 4) La religione rimossa, pari al 4%, rifiuta ogni legame con il religioso[15]. La ricerca delinea un paesaggio religioso dove la frequenza alla messa domenicale tocca solo il 25,3%, la confessione il 14,6%. I comportamenti familiari e sessuali sono in parte autonomi da quelli delle norme ecclesiastiche. La ritualità è vissuta in gran parte riferita ai soli momenti critici della vita, in forme che pongono il singolo individuo al centro del vissuto socioreligioso, confinando l'istituzione in un compito cruciale ma subordinato.

In conclusione, tutte le ricerche citate evocano una visione della natura e della vita ancora intrecciate con elementi della cultura tradizionale: malattia e morte, benessere e calamità hanno ancora dipendenza da forze ed entità del male, che solo altre forze ed entità, egualmente potenti, sono in grado di contrastare. Di qui la persistenza delle credenze e dei comportamenti magici e il ricorso al sacro quale sistema di sicurezza per fronteggiare le situazioni di crisi degli individui e dei gruppi. Le situazioni critiche studiate dai ricercatori sono altrettanto varie quanto lo sono i rimedi del sacro: mortalità infantile, sterilità e malattie della famiglia, siccità e parassiti nei raccolti, insicurezza e pericolosità nel lavoro, perdita della persona amata, paure di spiriti del male[16]. Sono tutti dati che indicano una complessa e peculiare situazione culturale della vita siciliana, e non da oggi. Questo è del resto anche quanto indica la seconda parte di questa ricerca in relazione alla rilevante presenza pentecostale a Monreale. Si tratta di un ritardo in Sicilia presso alcuni contesti socio-culturali di quel processo, costitutivo della modernità, che Emile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920) hanno definito: "razionalizzazione diffusa". È infatti il cristianesimo, e in particolare il

calvinismo, integralmente intesi, che hanno sottolineato l'idea di un *Deus absconditus*, che permette di conciliare l'idea dell'onnipotenza di Dio con l'esistenza del male e l'autonomia dell'individuo^[17].

Identità/identificazione. Il contesto teorico della ricerca

Religione tra identità/identificazione

Il rapporto tra identità cattolica dichiarata e autonomia nel credere e nel praticare, ha rappresentato anche in questa ricerca a Monreale l'interrogativo più controverso, per la compresenza di molteplici elementi contrapposti: frammentazione e ricomposizione del campo religioso, presenza e assenza dell'esperienza religiosa, attaccamento e autonomia nei confronti del proprio gruppo religioso (parrocchia, diocesi, ecc.) identità religiosa personale e identificazione alla propria "Chiesa", continuità e alternanza di pratiche religiose. È l'interrogativo che ripresenta, anche nel campo religioso, la complessità ben presente nella società in generale^[18].

Il modello teorico di questa ricerca si è basato su questo doppio profilo della religiosità a Monreale: accanto a una minoranza di individui per i quali al dichiararsi cattolici (*identità*) conseguono partecipazione e coinvolgimento (*identificazione*), esiste una grande maggioranza di individui per i quali all'identità cattolica non si accompagna una eguale identificazione alla Chiesa cattolica.

Questa ricerca ha dunque preso avvio dal binomio concettuale "identità/identificazione"^[19]. Consideriamo i due concetti di identità e identificazione quali due predicati propri di soggetti individuali, ma realizzabili solo se riferiti a entità collettive^[20]. Per l'individuo, *identità* significa capacità di stabilire una differenza osservabile tra sé e gli altri, mantenendo tale differenziazione nel tempo. Essa è rilevabile unicamente in riferimento a un insieme di individui affini, con i quali, in quanto affini, è possibile riconoscersi. L'*identificazione* rappresenta l'influenza che il riconoscersi dell'individuo nell'entità collettiva sviluppa sulle sue scelte e sui suoi comportamenti; essa quindi è possibile soltanto se ci si riferisce ad altra, o ad altre realtà esterne.

Anche nell'ambito della religione il processo di costruzione identitaria per l'individuo avviene solo in riferimento ad una forma religiosa istituzionalizzata cui si intende appartenere; l'identità rappresenta quindi il riconoscimento di tale forma religiosa, in base al quale il singolo credente può parlare usando il *noi*, anziché l'*io*. Nel contesto italiano, di prevalente "religione di Chiesa", l'*identità* religiosa è per molti quella ascritta alla religione cattolica; l'*identificazione* è l'insieme delle pratiche che l'individuo pone in essere in modo variabile, aderendo in forme differenziate ai fini istituzionali di un gruppo religioso (Chiesa, setta, movimento, associazione o organizzazione). Tutte le ricerche indicano che nelle società moderne, le forme di identità, ma soprattutto di identificazione, di tipo religioso, sono sempre più differenziate. Per formarsi in modo non labile identità e identificazione richiedono però precisi periodi temporali di preparazione, specifiche soglie di superamento, particolari rituali di avanzamento, successione di momenti critici: la finalità di questa preparazione è quella di socializzare il credente alla sua Chiesa facendogli apprendere sistemi di segni, credenze e rituali, memorie e tradizioni domestiche. Se l'interazione avviene troppo rapidamente o in modo episodico può infatti accadere che un individuo pensi di appartenere a un gruppo, senza che questo lo conosca o lo riconosca; o, all'opposto, che il gruppo lo includa tra i suoi componenti, senza che questi ne abbia coscienza.

Identità/identificazione religiosa nelle società tradizionali

Nella società tradizionale l'identità etnica, culturale e religiosa comportava anche l'identificazione di tutto l'individuo con la sua nazione etnica, la sua comunità culturale, il suo gruppo religioso; identità e identificazione si muovevano quindi di pari passo: dalla prima si riproducevano simultaneamente le molteplici forme di identificazione. Le società tradizionali erano, cioè, per molti versi solo forme di relazione senza scelta, ricche di legature forti ma povere di opzioni. Oggi l'identificazione non è invece più l'esito meccanico di una appartenenza collettiva di natura religiosa, sociale, politica; il processo attraverso cui gli individui si identificano con le loro comunità di appartenenza non è più definito *strutturalmente*, dalla struttura sociale, ma *culturalmente*, sulla base delle convinzioni e scelte sviluppate autonomamente dall'individuo.

Nelle società tradizionali prevalgono le legature, cioè i legami ascritti per ogni individuo. Le legature (legami, rapporti, relazioni) sono appartenenze che gli individui si portano appresso in virtù dei propri ruoli e della propria posizione sociale di nascita e di vita. Le opzioni, invece, sono possibilità di scelta; sono alternative di azione nelle strutture sociali e occasioni per l'agire individuale. Ma cosa sono più precisamente legature e opzioni in campo religioso?

In campo religioso le legature sono appartenenze, campi dell'agire religioso strutturalmente precostituiti. In virtù dei propri ruoli e della propria posizione il singolo credente viene collocato all'interno di legami, spesso densi di connotazioni emozionali e che dal suo punto di vista si configurano come relazioni e danno significato al posto che egli occupa. Le legature sono cioè i modelli attraverso cui una identità religiosa si salda alle altre; sono guide ma anche barriere; sono i nessi più profondi che ancorano le persone alla loro

comunità. Esse hanno quindi una configurazione sociale, e nella loro misurazione ciò che è decisivo non è tanto il loro numero, quanto la loro intensità.

Identità/identificazione religiosa nelle società moderne

La modernità avanzata ha creato l'individuo religioso che compone insieme, ma liberamente, coesione sociale e autonomia, continuità e discontinuità rispetto ai vincoli della tradizione e della comunità; ha creato, cioè, l'individuo religioso senza religione e credo rigidamente normativi. Le opportunità di identità e di identificazioni, mai così frequenti come nell'attuale contesto di pluralismo e di relazioni seriali, sono peraltro ancor più accentuate in un contesto, quale quello italiano, che si regge tutt'oggi sulla complementarietà di diverse formazioni sociali e nel quale il passaggio da una formazione ad un'altra fa sì che l'individuo si trovi esposto di volta in volta a mondi sociali e culturali storicamente diversi. In tal modo viene meno per l'individuo quella concentricità di appartenenze che discendevano da un'adesione a tutto tondo a una comunità territoriale. Le società moderne hanno portato ad un'enorme crescita di *chances* di vita; è salito il numero e la portata delle opzioni disponibili, così come il numero degli uomini per i quali tali opzioni sono disponibili, mentre parallelamente è diminuita l'intensità delle legature. E questo aumento delle opportunità di identità e di identificazione, così come l'indebolimento delle legature, vale oggi anche in riferimento al campo religioso. Le società moderne dal punto di vista religioso, proprio sulla base della loro alta differenziazione interna, favoriscono cioè nell'individuo l'alternanza di progressive identità e identificazioni, via via definite culturalmente con maggior dettaglio, in due direzioni: 1) o ampliando affinità e differenze su forti motivazioni personali; 2) o, all'opposto, regredendo verso identità e identificazioni elementari (fondamentalismo).

Le società moderne sono caratterizzate dalle molte opzioni religiose, così come le società tradizionali erano caratterizzate dalle molte legature religiose. Le opzioni religiose sono perlopiù possibilità di scelta, alternative di azione nei comportamenti religiosi. Tuttavia, sia nelle opzioni che nelle legature sono presenti elementi ambivalenti: le legature sono sì valori che "danno senso", ma possono diventare anche vincoli o catene; le opzioni sono sì presupposti di libertà, possibilità, ma possono anche indebolire le coordinate di riferimento dell'individuo. E tuttavia le opzioni non smettono di essere auspicabili solo perché mancano le legature che danno loro senso: può darsi che nella realtà stiano crescendo nuove legature finora sfuggite agli occhi dei sociologi, anche se più vistose sono sinora le disperate forme di ricerca di legami e relazioni. Identità e identificazione religiose forti possono quindi sì rappresentare importanti guide per l'individuo, perché loro caratteristica peculiare è "dare senso", ma, soprattutto nell'attuale contesto, rischiano anche di trasformarsi in vincoli o "catene". Allo stesso modo, l'aumento dell'"offerta" sul "mercato religioso"[\[21\]](#), se da un lato può rappresentare una possibilità per l'individuo di personalizzare il proprio rapporto con la religione, dall'altro rischia di far smarrire importanti punti di riferimento.

La modernità incide sulle scelte religiose dell'individuo favorendo in generale serialità e alternanze; un processo che riguarda tuttavia più l'identificazione che l'identità, quasi che su queste ultima *l'imprinting* della socializzazione primaria abbia un influsso maggiore e con effetti più a lungo termine. Lo stesso contesto di crescente "offerta religiosa" in cui è inserito l'individuo non fa che accrescere le sollecitazioni a sperimentare identificazioni successive, ed è in tale contesto che si avviano processi di socializzazione anticipatoria ad altri universi religiosi, con tutti i possibili elementi di tensione che questo comporta.

In conclusione, nelle società moderne la tendenza generale in campo religioso sembra muoversi verso un aumento delle opzioni ed un indebolimento delle legature tradizionali, come uno degli effetti della differenziazione sociale. Un processo non privo di rischi: se fino a un certo punto è stato necessario sciogliere delle legature per porre gli uomini in condizione di valersi delle opzioni offerte dalla società moderna, la riduzione dei legami si è rivelata tuttavia poi come un processo autoaccelerantesi e apparentemente inarrestabile. Un processo che sembra rimandare, nei suoi effetti più estremi, all'idea di anomia[\[22\]](#), cioè di una situazione in cui viene meno un contesto religioso normativo, ancorché "minimo", condiviso dai membri di una società.

Identità/identificazione religiosa oggi

I dati conclusivi di molte ricerche indicano che nel paesaggio religioso della modernità si ritrova sempre più un tendenziale indebolimento dei processi di identificazione. Nell'attuale contesto religioso di abbondanza di scelte possibili e di alternative complesse, gli intervistati si spartiscono in una minoranza di totalmente coinvolti nella propria comunità o movimento o gruppo; e in una maggioranza che pare invece considerare l'*identificazione forte* un lusso cui non si può più aspirare, a meno di andare incontro a una eccessiva rinuncia alla propria autonomia[\[23\]](#).

Potremmo indicare due dimensioni di questa differenziazione tra identità e identificazione: la prima si riferisce all'incremento del pluralismo e al moltiplicarsi dei gruppi e formazioni religiose disponibili nell'ambito di ciò che alcuni hanno già indicato come il "mercato religioso"; la seconda riguarda la differenziazione di scelte, interessi, stili di comportamento religiosi nello stesso individuo. Sulla base di questa duplice differenziazione, si può dire che le opportunità per sviluppare nuove forme di identità e di identificazione non sono mai state tanto numerose come nelle società contemporanee.

Nel contesto di crescente pluralismo l'individuo religioso che appartenga a più cerchie sociali e culturali (residenziali, lavorative, culturali, religiose, politiche, ecc.) ha maggiori opportunità di stabilire differenze e affinità tra sé e gli altri e di sviluppare successivi processi di identificazione. Ma da un lato tali identificazioni sono spesso fondate su "legature deboli"; dall'altro sviluppare un processo di identificazione con un particolare gruppo religioso non significa ancora assumerne l'identità, quanto piuttosto approfondire propri interessi, cercare nuovi stimoli: porre cioè la propria esperienza religiosa nel campo dei *loisirs*^[24], sebbene tale identificazione possa poi influire in modo significativo su pratiche e comportamenti.

Contemporaneamente, però, aumentano pure le possibilità di abbandonare o allentare i legami con il proprio gruppo. Ogni Chiesa o gruppo religioso possiede infatti una particolare subcultura, usa codici linguistici propri, possiede una sua storia, sviluppa interessi e scopi diversi da quelli degli altri. Partecipare o avere interessi per più gruppi significa stabilire con essi relazioni seriali, abbandonandone una per entrare in un'altra, in sequenza più o meno rapida. Sono anche queste alcune delle trasformazioni indicate dalla tabella 1.

Tabella 1 - Caratteristiche sociali dell'identità e identificazione religiosa

Identità religiosa	Identificazione religiosa
Ascritta e obbligatoria	Acquisita e volontaria
Definita e regolata dall'istituzione	Autonoma
Fissa e istituzionalizzata	Modulabile e fluttuante
Collettiva e comunitaria	Individuale
Legata al territorio	Mobile
Continuativa nel tempo	Episodica, legata ad eventi

Nel campo religioso le relazioni seriali, cioè il soggiornare per un po' in un gruppo per passare poi ad un altro, possono influire in maggior misura negativamente sui rapporti identità-identificazione di un individuo con il gruppo o religione di riferimento, poiché possono provocare forme di dissonanza cognitiva tra un'esperienza e l'altra. Una condizione che può indebolire anche la forza di adesione al gruppo presente, spesso già dirottata verso quello successivo, e che parallelamente non può non produrre una caratteristica assenza di radicamento, che da un lato il gruppo percepisce come carenza di identificazione a sé, mentre dall'altro l'individuo avverte come un'erosione di identità. Si verifica in tal modo il fenomeno delle "conversioni circolari", sia per le identità che per le identificazioni: per le prime si tratta del passaggio da una religione ad un'altra; per le seconde di successivi interessi e riferimenti a religioni differenti^[25].

Anche in questo contesto, non è da concludere che questa condizione di maggiore libertà/autonomia nel credere faccia scomparire le varie identità confessionali. Questa fenomenologia del "credere in libertà" appartiene più ai processi di identificazione che a quelli di costruzione dell'identità. Anche nei Paesi del Nord Europa, con forte pluralismo tra cattolici e protestanti, l'identità religiosa confessionale rimane forte proprio perché continua ad assolvere altre funzioni sociali individuali e collettive, diverse da quelle relative all'identità. Nel contesto italiano la Chiesa cattolica rappresenta ufficialmente l'identità collettiva, anche per la gran parte di coloro (28,20%) che pur rispondono che "Tutte le religioni sono ugualmente vere". Le identità religiose confessionali continuano a determinare molteplici reti sociali, anche se il legame propriamente religioso continua a diminuire. La tenuta dell'identità cattolica in Italia è dunque più legata alla riaffermazione identitaria, che alla "legge di inerzia". Il problema più rilevante della sociologia della modernità religiosa è dunque di capire il doppio movimento della riduzione di rilevanza dei sistemi religiosi istituzionali e della "tenuta" delle identità religiose tradizionali. Ma questo è appunto il problema di superare inadeguate teorie della secolarizzazione: finalità a cui anche questa ricerca intende contribuire.

Il pluralismo delle credenze e delle pratiche religiose

Identità e identificazione religiosa a Monreale

Il primo dato da cui partire è quello relativo all'identità religiosa degli intervistati nella diocesi di Monreale. Si dichiara cattolico il 93,33%, ateo il 2,12%, religioso senza religione lo 0,55%, appartenente ad altra religione il 4% (tabella 2). Il paesaggio religioso a Monreale ripropone la tipicità del caso italiano: il dato quantitativamente più rilevante è rappresentato infatti dal 93,33% di dichiarazioni di appartenenza alla religione cattolica, anche se fin da ora possiamo considerare tale risultato come "un universo in movimento", considerando i dati nazionali e gli stessi dati delle precedenti ricerche di Caltanissetta e Foggia. La significatività di tale dato emerge peraltro in modo ancora più netto rispetto alle forme religiose non cattoliche, laddove si consideri che lo spazio lasciato a queste ultime, tenendo da parte la particolarità dei

religiosi senza religione e degli atei (i quali non fanno riferimento ad alcuna religione) consiste soltanto in un 4%. Tra le identità religiose non cattoliche si trovano le seguenti: testimoni di Geova, protestanti evangelici, buddhisti; ma di queste si occupa il secondo capitolo della ricerca.

In merito a questo processo di erosione tanto dell'identità quanto dell'identificazione cattolica, una variabile importante sembra essere quella di genere tra maschi e femmine. Anzitutto l'identità cattolica è maggiormente presente tra le donne (95,16% rispetto al 92,40% degli uomini). Sembra quindi accentuarsi la distanza tra i due sessi per quanto riguarda il rapporto con la religione confermando la forma di dimorfismo religioso[26] confermato da tutte le ricerche, e più in generale l'immagine che le donne hanno della religione come maggiormente positiva.

Analizzando i dati relativi ai cattolici si rileva, quindi, che hanno identità cattolica più forte le donne (30,29%) rispetto agli uomini (26,89%), gli anziani oltre i 60 anni (49,51%) più dei giovani tra i 19 e 30 anni (29,30%), i lavoratori (25,35%) più degli studenti (16,39%). In una ulteriore tipologia di profili di cattolici troviamo i seguenti dati:

- i cattolici coinvolti sono il 27,99%; sono più donne (30,29%) che uomini (26,89%); sono più lavoratori (25,35%) che studenti (16,39%); sono più anziani oltre i 60 anni (49,51%) che giovani tra i 19 e 30 anni (29,30%);
- i cattolici culturali sono il 62,62%;
- gli atei sono il 2,12%; sono in maggioranza giovani tra i 19 e 30 anni (18,66%); sono più uomini (63,16%) che donne (36,84%);
- i religiosi senza religione sono lo 0,55%; sono più donne (70%) che uomini (30%), sono più giovani tra i 19 e 30 anni che anziani oltre i 60 anni.

A confronto dei dati nazionali si nota una percentuale più alta di quella nazionale di appartenenti ad altre religioni. Si tratta dunque di un universo religioso in movimento per la presenza di un consistente pluralismo religioso di tipo istituzionale. Si nota, invece, una minor percentuale di religiosi senza religione e anche di atei. Ma anche questi due profili degli atei e dei religiosi senza religione sono significativi perché rappresentano due forme di uscita dalla Chiesa cattolica.

La componente dell'identità cattolica che risulta avere più continuità pare, quindi, l'appartenenza. Pur rilevando quanto l'appartenenza religiosa nell'attuale contesto socioculturale sia dipendente dalle interazioni, non si può non constatare la sua relativa tenuta, quasi per inerzia, a confronto del trasformarsi molto più veloce delle credenze e delle altre dimensioni della religiosità. Si può concludere che l'individuo vada incontro a molti più problemi e difficoltà quando abbandona la sua identità-appartenenza cattolica, a confronto dell'abbandono di alcune credenze o pratiche religiose. Inoltre questo principio dell'inerzia dell'appartenenza è anche confermato dal fatto che una identità sociale ha tendenza a scomparire solo quando viene sostituita da un'altra. Ma nell'attuale contesto italiano l'individuo che si dichiara appartenente a un'altra religione non cattolica va ancora incontro, perlopiù, a molte più difficoltà e a maggior dissonanza cognitiva, di un altro che incorpori in modo sincretistico altre credenze e pratiche tra quelle cattoliche. È da considerare inoltre che l'inerzia dell'appartenenza religiosa dipende anche dalla natura specifica dei beni religiosi, i quali consistono anche in un insieme di conoscenze, esperienze ed emozioni che possono essere considerati come una forma di "capitale umano". Poiché ogni cambiamento di religione rende inutile gran parte del precedente "capitale umano", l'individuo è molto riluttante a cambiare la propria affiliazione religiosa.

Tabella 2 - Confronto del dato di Monreale con quello nazionale (dati in percentuale)

	<i>Livello nazionale</i>	<i>Dati di Monreale</i>
<i>Cattolici</i>	86,0	93,33
<i>Atei</i>	6,4	2,12
<i>Religiosi senza religione</i>	4,9	0,55
<i>Altre identità</i>	2,7	4,0

I criteri metodologici impiegati per la costruzione della tabella delle cinque identità religiose sono indicati nella tabella 3.

Tabella 3 - Definizione delle cinque identità religiose

<i>Identità</i>	<i>Definizione</i>
Cattolico (93,33%)	* si dichiara cattolico ("Sì", "Abbastanza" o "Poco")
Cattolico/a coinvolto/a (27,99%)	* ritiene che la verità sia nella Chiesa Cattolica * crede in Dio (solo risposta "Sì") * si dichiara cattolico/a (solo risposta "Sì")

	* crede in tutte le verità elencate della Chiesa cattolica
Cattolico/a culturale (62,62%)	* non è cattolico/a coinvolto/a * dichiara di credere in Dio ("Sì", "Abbastanza" o "Poco") * si dichiara cattolico/a
Religioso/a senza religione (0,55%)	* non si dichiara cattolico/a * ritiene che tutte le religioni siano ugualmente vere * dichiara di credere in Dio ("Sì" o "Abbastanza")
Ateo/a (2,12%)	* dichiara di non credere in Dio

La dichiarazione di appartenenza alla religione cattolica in modalità così maggioritaria ripropone anche in questa ricerca quella categoria di dati statistici che i ricercatori indicano metodologicamente quale effetto di *over-reporting*, cioè di eccessiva dichiarazione di fedeltà e attaccamento alla propria religione o Chiesa. Il fenomeno dell'*over-reporting* è già stato rilevato in altre inchieste a proposito dei cattolici che dichiarano di frequentare la messa domenicale "ogni settimana" o "qualche volta al mese", più di quanto realmente avvenga. Nell'*Inchiesta europea sui valori*, confluita nell'*Inchiesta mondiale sui valori 1999-2002*, il numero di italiani che *dichiarano* di recarsi a un servizio religioso almeno mensilmente è del 54% e sarebbe salito di un punto percentuale rispetto al 53% della precedente *Inchiesta mondiale sui valori*, del 1990[27].

Come spiegare i dati dell'*over-reporting*? Funzioni di socializzazione anticipatoria o rivendicazione di una pretesa identità pubblica o privata ne possono essere la spiegazione[28]. In tutti questi casi, pur praticando poco e credendo in modo irregolare, si avverte il bisogno di riaffermare una propria identità religiosa. La sociologa anglosassone Grace Davie ritiene che analogo fenomeno e presenza di persone che "non fanno quello che dicono" si verifichi negli Stati Uniti, e che anzi l'*over-reporting* sia più frequente negli USA che non in Europa, dove sarebbe assai più "politicamente corretto" dichiararsi "non praticanti" di quanto non sia in America[29]. Pertanto la stessa Grace Davie ritiene che l'*over-reporting* non incida in Europa, almeno tra i cristiani, per più di qualche punto percentuale[30]. Indagini svolte in Sicilia[31], dove in piccoli centri è stato possibile contare i partecipanti alle varie Messe domenicali, hanno confermato per quanto riguarda i cattolici italiani sia che l'*over-reporting* esiste sia che non stravolge completamente i dati ricavati dalle risposte ai questionari, limitandosi a quel margine di "qualche punto" suggerito da Grace Davie[32].

Un'incidenza macroscopica di *over-reporting* è stata rilevata a proposito dei frequentatori musulmani piemontesi alla moschea. L'affluenza media (fuori del mese di ramadaān) nelle sale di preghiera a Torino dovrebbe essere di almeno 743 fedeli per sala e per venerdì secondo le risposte ai questionari; ma la cifra scende a una variabile tra 137 e 167 fedeli nella stima degli *imām* e a 124 sulla base delle nostre rilevazioni. Durante il mese di ramadaān la stessa affluenza a Torino dovrebbe essere - in base alle risposte degli intervistati - di almeno 1.057 fedeli, ma è solo di 350 secondo gli *imām*. Pertanto, mentre il 26% dei fedeli afferma di recarsi tutti i venerdì in "moschea", assumendo un totale prudenziale di ventimila musulmani a Torino l'affluenza sarebbe del 5% circa secondo gli *imām* e del 4% secondo le nostre rilevazioni. Durante il mese di ramadaān l'affluenza dichiarata è del 37%, quella stimata dagli *imām* del 12%, mentre quella che emerge dai nostri rilievi del 7%.

L'*over-reporting* è dunque massiccio e costituisce uno dei risultati più interessanti della nostra indagine. Si può supporre che lo stesso *over-reporting* si ripeta in provincia, dove la facilità di raggiungere le sale di preghiera più vicina è semmai minore. Peraltro, non se ne possono trarre conclusioni secondo cui solo il cinque o il dieci per cento dei musulmani torinesi o piemontesi sarebbe "praticante". Frequentare la moschea non è uno dei doveri del culto, nonostante quello che spesso affermano gli *imām*, e si può essere "praticanti" (per quanto questa categoria sia pertinente all'*islaām*) senza frequentare regolarmente le sale di preghiera. Da ultimo, è interessante paragonare i dati torinesi con quelli dell'*Inchiesta mondiale sui valori 1999-2002*. Questi ultimi citano una frequenza della moschea "almeno mensile" del 48% in Marocco e del 45% in Egitto (i dati del Senegal non sono stati rilevati)[33]. Paragonando i dati dichiarati emergerebbe che poco più della metà degli emigrati a Torino si reca in "moschea" rispetto a quanti lo fanno nei paesi di origine. Prima di pervenire a conclusioni troppo sicure sui processi di secolarizzazione in atto tra gli immigrati e sulla forza secolarizzante dell'emigrazione occorrerebbe però riflettere sulle possibilità di *over-reporting* negli stessi paesi di origine, nonché sulla maggiore facilità di trovare a poca distanza da casa sale di preghiera e vere e proprie "moschee" per un marocchino in Marocco (e lo stesso vale per un egiziano in Egitto) rispetto a un marocchino che vive a Torino, senza contare la maggiore facilità di disporre di tempo libero al venerdì in un paese a maggioranza islamica.

(Silvia Scaranari Introvigne, "I musulmani nelle moschee: il caso di Torino", in Augusto Tino Negri - S. Scaranari Introvigne [a cura di], *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, pp. 167-172 [p. 171]).

Al di là dell'effetto dell'*over-reporting*, un profilo religioso consistente, che emerge da questa ricerca, è quello di chi potrebbe riconoscersi nella formula: "Sono credente, ma credente a modo mio". Si tratta di cattolici che partecipano alle solennizzazioni particolari della vita familiare (matrimoni, prime comunioni, ecc.), che si coinvolgono, a volte, in esperienze di religiosità quali un pellegrinaggio o la visita ad un santuario, che rivendicano l'appartenenza a una identità storico-culturale, a una eredità familiare, a una tradizione ereditata, ma che poi strutturano i loro comportamenti, le loro credenze e la loro partecipazione rituale in parziale autonomia dalle prescrizioni dell'istituzione religiosa[34]. Questo processo di autonomizzazione dal "religioso di Chiesa" sia nelle pratiche che negli atteggiamenti, coinvolge gli intervistati nel loro complesso, ma sembra particolarmente intenso soprattutto nella fascia più giovane. Non è però possibile concludere se si tratti di un effetto "coorte" o all'opposto di un effetto "esperienza"[35]. Sembra quindi delinearsi un generale processo di indebolimento della "riproduzione ascritta" dell'identificazione: a fronte di un 93,33% di intervistati con identità cattolica, il 29,07% degli intervistati presenta una significativa identificazione cattolica. Pare quindi crescere la percentuale di quanti, pur mantenendo l'identità cattolica, presentano tuttavia una debole identificazione con le varie dimensioni della Chiesa cattolica.

È attraverso la classificazione e descrizione delle credenze che si comprende il paesaggio religioso contemporaneo. Le recenti grandi inchieste sui valori a scala europea hanno accumulato molti dati. È a questa dimensione che, oltre le diverse culture e le tradizioni storiche e confessionali nei diversi Paesi, il paesaggio religioso occidentale offre tratti sufficientemente omogenei. E in ciò si rappresenta la modernità religiosa che caratterizza questo tempo: *forte identità e debole identificazione*.

Tabella 4 - Incrocio dell'età con l'identità religiosa (percentuali di riga e di colonna)

Età	Residuale	Catt. coinv.	Catt. cult.	Rel. senza relig.	Ateo	Totale
-18	65	254	957	12	36	1324
	4,91	19,18	72,28	0,91	2,72	100
	41,4	24,88	42,74	60	48	37,7
19-30	30	189	410	2	14	645
	4,65	29,3	63,57	0,31	2,17	100
	19,11	18,51	18,31	10	18,67	18,37
31-45	13	251	437	5	13	719
	1,81	34,91	60,78	0,7	1,81	100
	8,28	24,58	19,52	25	17,33	20,47
46-60	12	216	313	1	7	549
	2,19	39,34	57,01	0,18	1,28	100
	7,64	21,16	13,98	5	9,33	15,63
61+	6	101	94	0	3	204
	2,94	49,51	46,08	0	1,47	100
	3,82	9,89	4,2	0	4	5,81
Non risp.	31	10	28	0	2	71
	43,66	14,08	39,44	0	2,82	100
	19,75	0,98	1,25	0	2,67	2,02
Totale	157	1021	2239	20	75	3512
	4,47	29,07	63,75	0,57	2,14	100
	100	100	100	100	100	100

Tabella 5 - Incrocio tra il dichiararsi cattolico e le identità

Si dichiara cattolico	Residuale	Cattolico coinvolto	Cattolico culturale	Religioso senza religione	Ateo	Totale
NO	163	0	0	20	59	242
	67,36	0	0	8,26	24,38	100
	100	0	0	100	77,63	6,77
Sì	0	1025	2293	0	17	3335
	0	30,73	68,76	0	0,51	100
	0	100	100	0	22,37	93,23
Totale	163	1025	2293	20	76	3577
	4,56	28,66	64,1	0,56	2,12	100
	100	100	100	100	100	100

Note: il primo dato è il numero di casi, il secondo dato la percentuale di riga (es: quanti tra coloro che si dichiarano cattolici sono cattolici coinvolti?), il terzo la percentuale di colonna (es: quanti tra gli atei si dichiarano cattolici?)

Tabella 6 - Appartenenza alla Chiesa cattolica

	Monreale	Caltanissetta	Foggia	Italia 1995	Italia 2005
Crede in Dio (sì o abbastanza)	90,13	93,4	92,9	92,6	93,6
È cattolico (sì o abbastanza)	85,15	87,8	85,2	88,6	86
Partecipa regolarmente alla messa	=	=	51,3	=	23,3

Epidemiologia delle credenze

L'insieme delle credenze analizzato da questa ricerca era organizzato attorno a quattro poli: il religioso (domanda 29), il cosmico (12, 21), il sé sublimato (13, 14, 15, 16, 17, 18), il magico (3-11). In generale si rileva che anche nella ricerca a Monreale gli intervistati sono diversi tra di loro nel modo di credere, di praticare, di interessarsi di religione. In questo processo di moltiplicazione delle forme di identificazione sta ciò che oggi si indica come individualizzazione e soggettivizzazione della religione. Da un "sistema credente" istituzionalizzato a un "sistema credente" ricomposto individualmente. Una parte degli intervistati (63,75%) esercita la sua libertà nel credere scegliendo credenze da altre religioni o da altre tradizioni mistiche o esoteriche. La domanda 20 poneva agli intervistati un blocco di dogmi della Chiesa cattolica riferiti a due poli: quello delle verità cariche di meraviglia e salvezza, e quello delle verità drammatiche e punitive. Le risposte, pur nella diversità tra gli intervistati di Caltanissetta, di Foggia e quelli francesi, si dispongono in questo ordine di adesione decrescente alle seguenti verità: resurrezione, miracoli, Paradiso, giudizio finale, peccato originale, diavolo, Inferno. A Monreale l'Inferno è il dogma meno creduto (73,77%), così come già a Caltanissetta (70,5%), a Foggia (74,9%), nella ricerca in Francia del 1966 (23%) e in quella italiana del 1955 (46,9%). Si tratta di una mutazione dogmatica della predicazione cattolica tradizionale che accordava gran rilievo alla punizione individuale e collettiva e alla minaccia del castigo eterno.

All'opposto, si ritrova un insieme di credenze per le quali esiste una maggior adesione. Sono le credenze che richiamano eventi carichi di meraviglia, quali i miracoli e il Paradiso, e nelle quali il ruolo della seduzione prende il posto a quello della minaccia. Una conferma di questa visione più serena dell'universo e di altri eventuali universi si ha nella valutazione in maggioranza positiva dei dischi volanti. Il 54,73% di quanti credono nei dischi volanti (25,04%) afferma di credere che i loro messaggi possono aiutare l'uomo; ancor più ciò avviene tra i religiosi senza religione (75%). Nella letteratura e nel cinema di fantascienza la paura degli alieni e delle loro invasioni è stata maggiore alcuni decenni fa. In questa "religione delle meraviglie" si compongono, quindi, insieme credenze di diverso contenuto e origine; ma tutte dirette a evocare eventi significativi di salvezza e serenità. Per parte degli intervistati il catechismo della Chiesa cattolica non si presenta più come orientamento uniformemente vincolante, ma come una risorsa differenziata di credenze

per ogni credente. La stessa credenza in Dio, rivela una visione di un Dio come una forza superiore e impersonale[36].

Questo ridimensionarsi del credo religioso ufficiale non avviene, però, né a profitto del numero degli atei, né dei "religiosi senza religione", come pare avvenire, seppure in piccole percentuali, a livello nazionale. Sono invece sorprendenti i dati di ricerche europee secondo cui più di un quarto degli intervistati che dicono di non appartenere a nessuna Chiesa, dicono di pregare e di meditare a volte o sovente. In questi casi le Chiese si dileguano: resta un cristianesimo diffuso, culturale, fuori dalle Chiese. In definitiva il cristianesimo diventa *flottant*[37]. L'area di Monreale si presenta, dunque, anche in riferimento alle credenze, un sistema di contenuti contrastanti; elementi arcaici che crollano o sopravvivono in forme residuali e dati nuovi che richiamano la società post-moderna. Si tratta di una situazione che l'antropologo Victor Turner definirebbe di *liminalità*, cioè di separazione del passato e di ricomposizione del nuovo[38]. Anche questa fase si compone di destrutturazione e ristrutturazione di credenze e riti, tradizionali e nuovi, sincretistici e ambivalenti. L'introduzione dei *mass-media* dentro la vita privata e pubblica ed elementi consumistici nei comportamenti individuali hanno rappresentato gli ultimi due fattori influenti in questo processo di *liminalità*.

Il livello ulteriore di "confusione" si rileva là dove si considerano le diverse tradizioni religiose da cui provengono le diverse credenze. Alla reincarnazione, per esempio, credono di più gli studenti (36,80%) dei lavoratori (28,26%) e dei parrocchiani (18,59%). Nel caso della reincarnazione più che di contaminazione o scelta tra varie credenze, si tratta di confusione senza alcuna scelta autonoma o consapevole: tra castigo, conto da pagare per la legge del *karma*, nuova *chance*, compatibilità con la resurrezione.

Questo *bricolage* si differenzia a secondo della classe sociale di appartenenze, dell'età, del sesso, del tipo di coinvolgimento nella vita della Chiesa. All'Inferno, invece, credono di più i parrocchiani (79,92%), seguiti dai lavoratori (72,62%) e dagli studenti (66,49%). Lo stesso andamento si ritrova nella domanda *La verità è nella Chiesa cattolica*: parrocchiani (58,71%), lavoratori (47,48%), studenti (38,27%).

A proposito di individualizzazione. I dati di Ronald Inglehart sugli europei indicano che specie tra i più giovani i bisogni di senso, di valori, di spiritualità vengono rivolti in più direzioni; anche le grandi tradizioni religiose tendono tutte "a fornire gli ingredienti di un bricolage mentale. Si prendono a prestito da questi simboli, concetti, tecniche di comportamento, così come avviene con la psicologia o la psicanalisi. Si è passati gradualmente da un sistema dove la religione disponeva di un quasi-monopolio sul discorso relativo alle questioni morali a un sistema nel quale essa rappresenta solo una tra le fonti di ispirazione fra molte. L'atteggiamento critico nei confronti delle nozioni che sfuggono a un'interpretazione simbolica è tanto più frequente quanto più alto è il livello di istruzione. Anche nell'ambito della morale, il bene e il male sono concepiti come qualcosa di meno definito in misura maggiore nel gruppo dei più giovani e dei più istruiti. Non si applicano più principi preconfezionati in modo indifferenziato, ma si utilizzano modulandoli, discutendo sulla loro validità prima di usarli per orientare le proprie azioni e i propri giudizi (...) Questa sostituzione dell'etica della discussione e della deliberazione ai divieti e ai tabù si traduce in una variazione dei giudizi. In definitiva, le risposte sul bene e sul male sembrano, come le risposte sulle credenze religiose, tradurre ciò che Max Weber qualificò come processo di razionalizzazione: per cui si tende a non prendere alla lettera le nozioni religiose; ad attribuire loro un'interpretazione simbolica; a dare loro un senso immanente; a non credere più a divieti assoluti"[39].

Quanto al rapporto tra società moderne e credenze, il dato paradossale è che nella modernità avanzata il credere in ogni tipo di credenza continua ad avere un rilievo importante. Il professare delle convinzioni personali procura lo stesso sentimento di sicurezza che da sempre le credenze procurano ai loro fedeli. L'atto del credere pare contare di più dei contenuti delle credenze. In effetti l'atto del credere e gli oggetti delle credenze sono due azioni separate. Saremmo quindi sempre più dentro a un tipo di società caratterizzata dal "*believing without belonging*". Se questa indicazione del "credere senza appartenere" della sociologa Grace Davie descrive la situazione britannica, per il contesto italiano essa dovrebbe essere modulata in "credere senza partecipare"; o, ancor meglio, "appartenere credendo a modo proprio". In effetti la più parte degli italiani dichiara di appartenere alla Chiesa cattolica, anche se il credere rappresenta la modalità più visibile di individualizzazione della religione. Questa tendenza si manifesta sia con l'introduzione di elementi nuovi provenienti da diverse tradizioni religiose, sia scegliendo tra le varie credenze quelle più adeguate a specifiche situazioni esistenziali. In questa prospettiva la credenza risulta una risorsa utile e adeguata in determinate situazioni. Ciò che viene meno in generale è la considerazione della credenza quale sapere protocollare; e, di contro, il crescere della considerazione della credenza come semplice sapere. Ma in tal modo il sapere delle credenze si riproduce attraverso le generali forme di socializzazione ed è esposto e influenzato da tutti gli orientamenti di chi l'ha ricevuto.

Pare qui adeguata la metafora di Dan Sperber di "epidemiologia delle rappresentazioni culturali" per rappresentare l'insieme delle trasformazioni delle credenze religiose attraverso i processi di selezione, diffusione e differenziazione[40]. Come i virus lottano per la sopravvivenza, distribuendosi all'interno della popolazione, così anche le credenze cercano di imporsi all'interno della mente degli individui. Attraverso la selezione le credenze religiose, vecchie e nuove, si impongono con modalità e forme diverse (credenze interne o esterne, intuitive o riflessive, ecc.), formando la "scatola delle credenze" di ogni individuo. Secondo Dan Sperber le credenze appartengono a quell'insieme di attitudini mentali mediante le quali un individuo

aderisce a una proposizione o enunciato. Particolarmente utile pare oggi la distinzione di Sperber tra credenze *proposizionali* e credenze *semi-proposizionali*. Una credenza proposizionale è una credenza che identifica una sola proposizione, come avviene nel caso di un individuo il quale dica di credere nella reincarnazione sapendo esattamente che cosa essa sia nel sistema filosofico e religioso induista. Una credenza è semi-proposizionale quando ha tante interpretazioni proposizionali quanti sono i modi di specificare i suoi contenuti, pur essendocene uno solo corretto e completo. Le credenze semi-proposizionali non sono semplici opinioni o conoscenze, poiché esse corrispondono a stati di coscienza sui quali poi si formano le credenze.

Tutti i dati di questa ricerca confermano che oggi, più che la scomparsa delle credenze, si impone la loro moltiplicazione, ricomposizione e differenziazione in credenze proposizionali e semi-proposizionali. Analizzando alcune risposte del questionario se ne ha la riprova (tabella 7). Il primo problema che si impone è la differenziazione delle credenze secondo i due tipi enunciati. Molte delle nuove credenze che questa ricerca documenta paiono appartenere alle credenze semi-proposizionali per la loro incompletezza, incertezza, provvisorietà, interscambiabilità. È vero che questa interpretazione è suscettibile di critiche, poiché solleva problemi metodologici sia nella fase di elaborazione degli strumenti di rilevamento dei dati che in quella di analisi. Ma rimane in ogni caso utile approfondire le funzioni a cui assolve per l'individuo questo moltiplicarsi delle credenze semi-proposizionali. Si tratta solo di un effetto delle carenze del sistema cognitivo e formativo, in particolare della Chiesa cattolica; o, piuttosto, il fenomeno assolve a qualche altra funzione positiva? Entrambe le interpretazioni appaiono plausibili sulla base dei dati di questa ricerca. Ma è sulla seconda che perlopiù non ci si sofferma.

Nell'attuale contesto di profonda trasformazione e di nuovo pluralismo religioso, le credenze semi-proposizionali assolvono alla funzione di ricerca, di sperimentazione, di apprendimento. Per chi vive nella condizione di neofita tra tanti messaggi religiosi, il cammino verso la comprensione integrale di determinate credenze proposizionali avviene con le tappe successive delle credenze semi-proposizionali. Quando poi, nota Dan Sperber, un individuo vive una situazione di dissonanza cognitiva e non intende abbandonare nessuna delle due credenze in contrasto, egli può decidere di dare a una delle due una forma semi-proposizionale. È quanto succede, ad esempio nella ricerca scientifica, quando dati empirici nuovi invalidano una teoria e quando invece di rifiutare tale teoria, si tenta di reinterpretarla ridefinendone i termini.

Tabella 7 - Credenze, atteggiamenti e pratiche: dati percentuali relativi alle modalità delle risposte "sì" e "forse sì" (dati della ricerca di P. Lucà Trombetta, *I giovani e il sacro*, CLUEB, Bologna 2000)

Si considera cattolico	46,4%
Ha avuto una educazione cattolica	85,8%
Partecipa regolarmente alla messa	33,2%
Appartiene a religioni non cattoliche	0,9%
Crede che tutte le religioni siano equivalenti	35,8%
Condivide l'affermazione che il New Age sostituirà le diverse religioni	9,3%
Aderisce a pratiche di religioni non cattoliche (giornalmente o settimanalmente)	14,7%
Crede di aver già vissuto un'altra esistenza	35,3%
Dopo la morte crede di vivere un'altra esistenza in altri esseri	31,7%
Crede che si possano compiere azioni paranormali	64,3%
Legge l'oroscopo (spesso)	49%
Crede al malocchio	41,8%
Compie scongiuri (spesso)	31,4%
Segue trasmissioni di argomento magico (spesso, qualche volta)	24,8%
Le anime dei morti possono comunicare con i vivi	61,9%
È possibile cercare il contatto con gli spiriti dei morti	44,9%
L'umanità è venuta in contatto con gli extraterrestri	60,4%

Considerando il contenuto delle credenze, si ritrova nei dati della tabella 7 un insieme di elementi magici e spiritistici che, pur derivando da tradizioni antiche, presentano oggi una singolare modernità e contiguità alla scienza e alla tecnologia: astrologia, oroscopo, cartomanzia, malocchio, spiritismo, ufologia. Tutti insieme questi dati indicano una maggiore individualizzazione anche tra i fedeli che, dice Raymond Lemieux, adottano anche loro strategie e scelte utilitaristiche. Per questo sociologo canadese sono tre i criteri che

presiedono alla composizione dei *menu* religiosi individuali in fatto di credenze: *l'utilità, l'esperienza, il buon senso*^[41].

L'*utilità* di una credenza, la qualità più frequentemente evocata, corrisponde a uno o più bisogni del credente, coinvolgendolo con interessi poco impegnativi. Quando diventa inutile per un individuo una credenza viene tralasciata, anche se lo stesso individuo può continuare a ritenerla utile per altri individui o contesti. È così che molti considerano le credenze della loro infanzia o delle società tradizionali. Questa annotazione relativa alla utilità delle credenze è direttamente connessa alla prima ipotesi di questa ricerca: "Il bricolage religioso non può essere considerato come un anarchico e opportunistico mescolamento di credenze, poiché esso mira, in generale, alla ricerca di senso, a dare risposte che integrino o sostituiscano quelle fornite dalla religione tradizionale". A volte gli interessi coinvolgono l'immaginario personale con credenze che convivono con altre in modo non sistematico.

L'*esperienza* è la prima verifica dell'utilità. "Ne ho fatto l'esperienza" è la più grande legittimazione di una credenza o pratica religiosa. L'esperienza coinvolge l'individuo con ipotesi non esclusive e non in alternativa ad altre. Ovviamente l'esperienza coinvolge l'individuo con la pratica, la partecipazione e il coinvolgimento attivo. Nelle alte percentuali già indicate a proposito delle credenze neo-religiose, quali i dischi volanti, cresce la tendenza a psicologizzare l'esperienza religiosa. La fiducia accordata ai sentimenti, il bisogno di ritrovare il proprio profondo, l'interesse per la religiosità mistica e per la meditazione come possibilità di esperienza personale, e altri fenomeni ancora, concorrono sempre più ad ancorare l'esperienza a contesti psicologici individuali più che a contesti sociali collettivi. Questi dati appena ricordati configurano una realtà che, per analogia al sincretismo delle credenze, potremmo definire di sincretismo dei bisogni.

Il *buon senso* è ciò che lega la dimensione soggettiva a una dimensione oggettiva. Le credenze non possono contraddire l'ordine normale del mondo e del senso comune. Una credenza non può andare contro l'intelligenza, anzi la presuppone, come verifica ultima. Ciò che si impone oggi nella cultura di massa è, dopo l'intelligenza dogmatica e l'intelligenza razionale, l'intelligenza del buon senso. Le credenze che permangono e si formano nella cultura di massa, anche se contribuiscono a creare specifiche identità, suppongono una parte di coerenza e omogeneità con il tutto. Si compone, in parte in questo contesto quanto si è detto sulla dissonanza cognitiva delle credenze, cioè della tensione dell'individuo nel dover credere in verità non condivise nell'ambiente in cui si vive o contrastanti con altre convinzioni personali.

Ma la varietà dei profili religiosi che questa ricerca documenta, in fatto di credenze, non rivela solo una strategia di riduzione della dissonanza cognitiva di cui soffrono spesso gli intervistati; essa rivela anche una nuova forma di pensiero creativo e di modalità di esplorazione religiosa, che è per natura soggettiva, provvisoria, frammentata. Non si vuole sempre credere a dei dogmi, ma aprire dei campi di possibili interpretazioni, nessuna delle quali unica e assoluta. L'insieme delle credenze semi-proposizionali costituiscono un fondo comune di riferimenti generali, da cui attingere secondo bisogni e interessi specifici. L'individuo, anziché scegliere come soluzione ai suoi problemi un sistema completo di credenze, sceglie gli elementi che corrispondono alle sue esigenze, finendo così in un "sincretismo individuale" che non impedisce di riferirsi di volta in volta a una pratica, credenza o sistema religioso specifico. Nella situazione di pluralismo un numero crescente di individui non vuole essere intransigente: piuttosto che rifiutare una nuova credenza, di cui non riesce a capirne con precisione il senso, preferisce farla sua come credenza semi-proposizionale. È quanto succede nelle credenze terapeutiche della salute del corpo e dello spirito, quando contrastano in parte con il credo cattolico e con le indicazioni del magistero ufficiale della Chiesa cattolica: si tentano reinterpretazioni e integrazioni tali da tenere aperti più campi di azione. Un computer rifiuterebbe semplicemente una logica di questo tipo. Gli individui, al contrario, nota Dan Sperber, nelle situazioni di incertezza non possono permettersi di fare i difficili, e piuttosto che sacrificare qualche credenza ritenuta utile, anche se capita solo a metà, convivono di buon grado con molte credenze semi-proposizionali. Poiché queste credenze non sono completamente comprese e sono sempre aperte a reinterpretazioni, esse hanno un livello di autoevidenza (e perciò di accettazione e di rifiuto) che non dipende mai dalla loro coerenza o incoerenza con altre credenze intuitive o riflessive. "Il loro contenuto, data l'indeterminazione, non può essere sufficientemente corroborato né dai dati empirici, né da argomenti per garantire la sua accettazione razionale. Questo non significa che queste credenze siano irrazionali: esse sono assunte razionalmente se esistono basi razionali per dare fiducia alla sorgente delle credenze"^[42].

In conclusione si può quindi notare come, dal diverso modo con cui i vari tipi di credenze si compongono, traggono origine nuovi tipi di credenti e, più in generale, quella configurazione già definita da Françoise Champion "nebulosa di eterodossie", poiché in essa si compone tutto ciò che sfugge alle grandi istituzioni regolatrici delle credenze, quali la Chiesa, lo Stato, la scienza. Questa destrutturazione dei sistemi di credenze si rileva in particolare presso coloro il cui basso livello di integrazione con la Chiesa non comprende più che la partecipazione ai riti di passaggio. "In questa condizione tutto si stempera come se il cristianesimo avesse cessato di essere un sistema globalizzante e unificato, da prendere in blocco, per divenire un insieme di 'pezzi staccati', disponibile alle libere composizioni personali, alle adesioni selettive a un numero limitato di credenze, di pratiche, di prescrizioni. Questo sistema di religione *à la carte* significa il rifiuto di una istituzione regolatrice delle pratiche e delle credenze (il rifiuto di una ortodossia), a beneficio del principio della sovranità individuale"^[43]. Senza voler introdurre il dibattito sui possibili fattori influenti nella

genealogia della secolarizzazione non si può non citare la tesi di quanti considerano la sfida che il cristianesimo oggi si trova ad affrontare come effetto della sua predicazione originaria. La grande ironia storica, scrive Peter Berger, sta nel fatto che il cristianesimo non è estraneo a questa mutazione culturale. Le trasformazioni religiose che prendono avvio dalla tradizione biblica, possono essere considerate come delle cause nella formazione del mondo moderno secolarizzato.

Tabella 8 - Crede alle seguenti verità della Chiesa cattolica

	Monreale				Caltanissetta				Foggia					Italia 1995	Francia 1986
	Tot	Stud	Lav	Parr	Tot	Stud	Lav	Parr	Tot	Stud	Lav	Parr	Univ		
Resurrezione	93,33	91,65	90,47	96,26	93,5	92,8	91,1	96,7	95	95	91	97	100	=	51
Miracoli di Gesù	92,54	90,50	90,12	95,86	92,6	91,8	90,6	96,2	92,6	93	89	95	100	=	46
Presenza di Gesù nell'Eucarestia	85,13	79,73	83,18	90,95	86,5	83,5	86,9	95,2	86,5	85	81	93	78	=	41
Paradiso	86,74	80,50	85,18	92,38	82,6	80,7	79,1	89,8	84,1	85	77	90	78	66,3	40
Giudizio finale	78,21	65,73	78,29	88,31	77,2	73,5	75,9	88,8	76,5	78	67	86	31	=	33
Peccato originale	76,56	71,57	72,50	83,27	77,8	74,8	72,8	89,1	75,3	77	66	85	22	=	35
Diavolo/demonio	75,24	69,68	73,04	80,65	71,4	69	67,5	80,2	77,3	81	69	80	72	65,9	24
Inferno	73,77	66,49	72,62	79,92	70,5	67,2	66	82,5	74,9	75	69	79	67	46,9	23

Note: la credenza nella Resurrezione è riferita nelle indagini di Monreale, Foggia e Caltanissetta esplicitamente alla Resurrezione di Cristo, mentre nell'indagine del 1995 la domanda riguarda il destino dell'uomo dopo la morte.

Tabella 9 - Opinioni sulle religioni

	Monreale	Caltanissetta	Foggia	Italia 1995 (1)
Dio è totalmente diverso dalle cose di questo mondo	15,55	12,3	24,3	28,6
Dio non è una persona distinta dal mondo, piuttosto è presente in tutte le cose	74,55	82,9	76,4	75,9
La verità è nella Chiesa Cattolica	49,14	60,5	65,8	53,5 64,8 44,5
Tutte le religioni sono ugualmente vere	28,20	31,4	34	32,8
Legge libri che trattano di altre religioni oltre a quella cattolica	23,95	7,2	18,8	=

Note:

1. "la verità è nella Chiesa Cattolica" per l'indagine nazionale può essere colta attraverso tre risposte: "Credo in Gesù Cristo e negli insegnamenti della Chiesa Cattolica" (53,5%), "Credo che la Chiesa Cattolica sia un'organizzazione voluta e assistita da Dio" (64,8%) e "La religione vera è una sola, le altre religioni contengono delle verità parziali" o "La religione vera è una sola e le altre sono false" (44,5%); in questi ultimi due casi il riferimento non è esplicitamente alla Chiesa Cattolica come detentrica della verità.
2. Nell'indagine di Monreale si è chiesto di valutare l'affermazione "Dio è presente in tutte le cose", mentre nelle altre indagini locali l'affermazione è più specifica: "Dio non è una persona distinta dal mondo, piuttosto è presente in tutte le cose".

Tabella 10 - Reincarnazione

	Monreale	Caltanissetta	Foggia
Sanno cos'è	69,39	76,4	70
Ci credono	27,16	31,4	22,7
Ritengono di avere già vissuto un'altra	11,37	12,8	10,3

esistenza			
Se sì ne hanno ricordi (% dei sì alla domanda precedente)	43,83	35,1	35,6
Reincarnazione e resurrezione di fatto coincidono	13,53	=	=
Reincarnazione e resurrezione possono coesistere	19,47	21,6	21,7

Crede per essere felici

Si crede di più alla resurrezione (93,33%), ai miracoli di Gesù (92,54%), al Paradiso (86,74%), più che non all'Inferno (73,77%), al diavolo (75,24%), al giudizio finale (78,21%), al peccato originale (76,56%). Questa tendenza è più accentuata tra gli studenti e i lavoratori, più che tra i parrocchiani. Anche i dati relativi alla reincarnazione indicano una credenza dai contenuti positivi e meno punitivi di quella induista legata alla legge del *karma*.

Il "credere per essere felici" rappresenta un'ulteriore idea di religione: idea di cielo, di anima, di vita dopo la morte, di potenze benigne che accompagnano l'uomo. Sulla base delle ricerche europee di Ronald Inglehart, Raymond Boudon scrive: "Si tende a mettere in discussione l'autorità; si è maggiormente critici riguardo alle regole e ai dogmi; si tende ad avere una interpretazione immanentista della religione, a rifiutare i tabù e i divieti. Si esige più responsabilità e iniziativa personale (...) Alla domanda se gli intervistati pensano di avere il controllo della loro vita le risposte positive aumentano nei più giovani e nelle persone che hanno un livello di istruzione più elevato. Vi è un'affermazione di individualismo nel senso in cui la felicità dell'individuo sembra più che mai il punto di riferimento principale. Ma questo individualismo non è in alcun modo una forma di solipsismo"[\[44\]](#).

La tendenza indicata a credere maggiormente a verità più rasserenanti si accompagna alla tendenza a non credere a verità che producono inquietudine e dissonanza cognitiva: Inferno, giudizio finale, diavolo, peccato originale. Gli intervistati cercano rassicurazione e fiducia anche nelle loro credenze; per questo premiano gli scenari in cui prevalgono le forze del bene e allontanano quelli che terrorizzano. Sono due scenari opposti, ma che il dogma cristiano propone insieme. Una parte degli intervistati non segue più la logica dottrinale del credere ad entrambi, ma quella psicologica del rifiuto delle realtà-destino più inquietanti. Parte delle risposte, specie tra i più giovani, in coloro che hanno studi superiori e laurea e nei soggetti più secolarizzati, rimanda non a una logica dogmatica, ma a una logica emotiva.

Tutto ciò è concomitante con un altro cambiamento che caratterizza le società contemporanee: quello di una minore preoccupazione per l'aldilà; preoccupazione che è sostituita da quella della felicità terrena[\[45\]](#). Il fenomeno dei nuovi movimenti religiosi non si spiega senza la citata ipotesi di Weber, secondo cui i convertiti vi aderiscono poiché ricercano la felicità. L'individuo che sceglie di far parte di un movimento quale la Soka Gakkai sceglie una via che crede possa dargli più felicità. Si tratta a volte di gruppi che offrono tecniche che non hanno molta differenza da altre tecniche psicologiche o psico-analitiche o di "terapie di gruppo". Anche quei neo-gruppi religiosi che si presentano più immanentistici nella loro natura e nei loro scopi si compongono di una miscela di elementi del cristianesimo e delle scienze umane. Se si esaminano poi le credenze fondamentali delle tradizioni religiose (Inferno, diavolo, anima, Paradiso, ecc.) si nota come è la credenza nell'anima o in uno spirito individuale quella che permane più fortemente[\[46\]](#).

Un secondo fattore di spiegazione di questa maggior disponibilità a credere a verità rasserenanti sta nella loro maggior possibilità ad essere ricondotte a elementi simbolici. Nella vita religiosa si crede di più a ciò che porta alla felicità e a ciò che può essere più facilmente elaborato sul piano simbolico. Si crede quindi di più alla "vita dopo la morte" che al cielo: la prima è facilmente elaborata sul piano simbolico, la seconda invece è legata a una forma iconografica precisa e, inoltre, è già compresa nella prima. Anche a Monreale si mettono di più in discussione le credenze e i concetti che non possono essere interpretati sul piano simbolico. È ciò che Weber indicò come processo di *razionalizzazione*: per cui si tende a non prendere alla lettera le nozioni religiose, ma ad attribuire loro un'interpretazione simbolica e un senso immanente.

A proposito delle recenti inchieste sui valori degli Europei, Raymond Boudon nota che un concetto e una credenza ha tante più possibilità di persistere nel tempo quanto più facilmente può essere interpretato sul piano simbolico e immanentista, e quanto più contiene un messaggio di speranza e di gioia[\[47\]](#). Al proposito Danièle Hervieu-Léger parla di "metaforizzazione" e "de-simbolizzazione" delle credenze. Credenze quali il diavolo, la fine del mondo, gli spiriti e le potenze occulte, ecc., sono interpretate dalle persone più colte con teorie simboliche sempre più complesse e culturalmente credibili. Al contrario, tali credenze (diavolo, spiriti, angeli, ecc.) sono vissute realisticamente, senza alcuna cautela e interesse ermeneutico presso ambienti più popolari. Il caso più significativo di questa ambivalenza è la credenza nel diavolo e in quella negli spiriti. Non sorprende quindi il fatto che tali credenze resistano in percentuali così alte anche nei contesti delle società razionali.

Un caso significativo di "metaforizzazione" di una credenza si ritrova a proposito del diavolo. Nella Chiesa cattolica, la predicazione e la catechesi, da tempo, hanno dato meno rilevanza alle personalizzazioni tradizionali del diavolo. Anche il rituale degli infermi del 1972 che ha rinnovato il rituale dell'estrema unzione rappresenta una forma di metaforizzazione del diavolo: non più la lotta ai piedi del letto tra Satana e il salvatore Gesù, ma quella della comunità che prega per la salvezza di un proprio fratello[48]. Ugualmente per quanto riguarda la richiesta di esorcismo: da un lato la domanda crescente, dall'altro la diversificazione della risposta della Chiesa che indirizza spesso verso forme di sostegno psicologico e spirituale. Le credenze che sottendono queste richieste e pratiche non tengono conto del magistero della Chiesa; ma richiamano l'esperienza che fanno gli individui della complessità sociale e della percezione di essere in balia di forze ostili. Credere al diavolo o agli spiriti è quindi un modo di esteriorizzare questo sentimento di impotenza, identificando, al di là del malessere personale, l'azione di una potenza inquietante che possiede[49]. Si potrebbe perciò concludere che tutto ciò avviene in situazioni di estrema vulnerabilità psicologica e socio-economica. Ma anche gli immigrati provenienti da universi culturali in cui è più presente la familiarità con gli spiriti e altre forze misteriose, alimentano la richiesta di pratiche.

La credenza nella reincarnazione è la più significativa fra tutte quelle credenze che, pur mancando di sistematicità e coerenza, si impongono per la loro capacità di ispirare il pensiero creativo e di venire incontro a qualche nuovo bisogno. La significativa percentuale di conoscenze, atteggiamenti positivi e credenze presso questi nuovi reincarnazionisti è ben documentata dai dati di varie ricerche. Le motivazioni sottostanti alla credenza nella reincarnazione, oltre a quelle conseguenti alla conversione a una delle religioni orientali che la comprendono, sono molteplici: aspirazione a una ascensione progressiva dello spirito verso la sua origine divina, autoperfezionamento, desiderio di una giustizia che completi quella che si realizza in un'unica esistenza terrena, fenomeni strani di regressione in vite anteriori o supposte tali, adesione alla religiosità New Age. Il fenomeno è sicuramente anche diffuso tra i cattolici, sulla base delle motivazioni precedenti.

Tutto ciò si rileva anche a Monreale, anche se in percentuale minore che nelle precedenti inchieste a Caltanissetta e a Foggia. Si tratta, forse, anche qui della sostituzione di una parola ad un'altra, quasi si trattasse di una "reincarnazione cristiana"? Oppure di una "nuova chances" per individui che hanno fatto buone scelte già in questa vita? Già nel XVIII secolo Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) aveva proposto una visione positiva della reincarnazione quale cammino progressivo ed evolutivo per l'individuo. E successivamente tutti i movimenti teosofici ed esoterici hanno contribuito ad elaborare una visione della reincarnazione compatibile con l'idea di progresso umano. Ma in tutti i casi si rileva sempre una grande distanza con i contenuti dolorosi della reincarnazione nell'induismo e nel buddhismo.

La nostra ricerca poneva l'analisi della reincarnazione sia in riferimento sia a valutazioni generali e astratte che personalizzate. Le prime sono sempre più alte. Il 27,16% dice di credere alla reincarnazione; ma solo l'11,37% ritiene di aver già vissuto un'altra esistenza da reincarnato e il 21,03% dice di credere di poter vivere dopo la morte un'altra esistenza da reincarnato[50]. Quanto alle modalità di conoscenza della reincarnazione troviamo al primo posto televisione e altri *mass media* (71,16%), e poi libri/giornali (45,12%), scuola (25,45%), Chiesa/catechismo (25,32%), amici (22%), famiglia (11,34%), dagli spiriti (1,97%), (tabella 11).

Una percentuale non trascurabile (26,97%) di intervistati che credono alla resurrezione di Cristo, credono pure alla reincarnazione. L'aumento però di quanti credono sia alla resurrezione che alla reincarnazione indica come in questi ultimi anni sia cresciuta la compatibilità tra credenze cristiane e non cristiane. Ciò pare confermare l'indicazione della Hervieu-Léger di un reincarnazionismo cristiano[51]. Peraltro non è da dimenticare che la maggior parte di quanti credono alla resurrezione non credono alla reincarnazione, con ciò riproponendo la questione dei limiti di compatibilità delle credenze. È in ogni caso da concludere che in questi ultimi due decenni la compatibilità tra credenze cristiane e non cristiane si è accresciuta in modi significativi.

A tal proposito, si può ben dire che per una parte degli intervistati si tratta di una credenza (la reincarnazione) capita a metà. Come tutte le rappresentazioni mentali capite a metà che non possono provenire dalla percezione, così anche le credenze capite a metà sono un tipico risultato di comunicazione non totalmente riuscita. Poiché esse non sono del tutto comprese e sono compatibili con più reinterpretazioni, la loro coerenza o incoerenza con altre credenze non è mai autoevidente e non fornisce mai un criterio forte di accettazione o di rifiuto. "Il loro contenuto, data l'indeterminazione, non può essere sufficientemente corroborato né dai dati empirici, né da argomenti per garantire la sua accettazione razionale. Questo non significa che queste credenze siano irrazionali: esse sono assunte razionalmente se esistono basi razionali per dare fiducia alla sorgente delle credenze (i genitori, la maestra o lo scienziato)"[52].

Le alte percentuali relative alla reincarnazione e quelle relative alle "credenze altre", ripropongono, però, problemi metodologici. Si consideri, quale esempio, la credenza nella reincarnazione che, se formulata in alternativa ad altre credenze (Paradiso, vita eterna, Inferno, ecc.), viene accolta solo dal 3,7% degli intervistati della ricerca *La religiosità degli italiani*[53]. Come si spiega questa bassa percentuale con quelle ben più alte di questa ricerca e di altre ricerche, tra le quali quelle della *European Values Study*? È opportuno ricordare, anche se velocemente, che i *test* statistici di significatività indicano che non esiste una

correlazione significativa tra il credere nella reincarnazione e il credere nel Paradiso e/o resurrezione e/o Inferno. Si deve quindi concludere che non è *infedele* la rappresentazione di credenza che riconosce quali vere sia la credenza nella reincarnazione che quella nel Paradiso o nella resurrezione. Si dovrebbe evitare, cioè, sia l'attribuzione di contraddizione logica a un intervistato solo sulla base di un resoconto puramente morfologico degli enunciati di credenza e non esplicativo, sia la riduzione al rango di informazione o di opinione delle credenze che si sono definite semi-proposizionali[54].

Tabella 11 - Agenzie di informazione sulla reincarnazione

Hanno sentito parlare di reincarnazione	86,69	86,2	87,1
Hanno conosciuto la reincarnazione attraverso movimenti religiosi non cristiani	5,79	6,6	3,7
Da Televisione/radio/cinema/musica	71,16	=	=
Da Libri/giornali	45,12	=	=
In famiglia	11,34	9,9	8,5
Amici	22,00	28,9	24,1
Chiesa/catechismo	25,32	25	18,7
Scuola	25,45	26,1	21,1
Dagli spiriti stessi	1,97	=	=

Tabella 12 - Credenza alla reincarnazione incrociata con la credenza ai *Novissimi* (percentuali di riga)

	Reincarnazione NO		Reincarnazione Sì	
	Monreale	Foggia	Monreale	Foggia
Paradiso NO	67,38	78,3	32,62	21,7
Paradiso Sì	74,06	77	25,94	23
Inferno NO	68,7	74,9	31,3	25,1
Inferno Sì	73,97	78	26,03	22
Resurrezione di Cristo NO	72,44	77,1	27,56	22,9
Resurrezione di Cristo Sì	73,03	77,2	26,97	22,8

Note:

1. Per Foggia gli incroci non sono statisticamente significativi.
2. Per Monreale non è statisticamente significativo l'incrocio tra la credenza nella reincarnazione e la credenza nella Resurrezione di Cristo.
3. Il dato indica le percentuali di riga (es.: quanti tra quelli che non credono nel Paradiso credono nella reincarnazione?).

Tabella 13 - Credenze Magiche

	Monreale	Caltanissetta	Foggia	Italia 1995
Spiriti	32,85	33,8	36,1	28,2
Fatture	18,42	25,8	29,6	30,4
Malocchio	19,86	25,4	35,2	
Altre forme di magia	11,76	18,3	20,3	==
Dischi Volanti	25,04	34,4	32	==
Messaggi dei dischi volanti (% dei sì alla domanda precedente)	54,73	64,7	54	==
Oroscopi	==	==	20,4	40

Note: la credenza negli spiriti raggruppa coloro che dichiarano che le sedute spiritiche sono un mezzo per incontrare le anime dell'aldilà, coloro che dicono che "potrebbe essere anche vero", coloro che ritengono siano frutto della potenza della mente umana, coloro che ritengono siano un mezzo per cercare la verità dell'uomo e coloro che ritengono che siano un modo per dare certezza sul destino dell'uomo.

Nel mondo degli spiriti. Le pratiche magiche: difesa del corpo fisico e sociale

Questa ricerca analizza le credenze magiche e spiritistiche con un modello a sei dimensioni. La dimensione *dottrinale* comprende gli elementi del credo cui si aderisce, l'importanza accordata a ogni elemento e la funzione psichica e sociale di ognuno di essi. La dimensione *intellettuale* si riferisce al numero e alle modalità di acquisizione di conoscenze possedute. La dimensione *ritualistica* comprende l'adempimento di rituali e pratiche. Quella *conseguenziale* indica gli aspetti comportamentali coerenti con la dottrina cui ci si riferisce. La dimensione *esperienziale* comprende ogni forma di contatto con l'invisibile e, in particolare, le sensazioni, le emozioni, le rivelazioni avute con tutto ciò che sta oltre la vita quotidiana. La dimensione *comunitaria* comprende l'eventuale appartenenza sociale a un gruppo e le forme di partecipazione alla vita collettiva, l'assunzione di impegni e di responsabilità. Nella grande quantità di rappresentazioni individuali e collettive del "mondo degli spiriti" i verbi *conoscere, pensare, credere, temere, praticare, partecipare* rappresentano una vasta gamma di atteggiamenti e di profili. Anche questa è una forma della tendenza del "*believing without belonging*" di cui parla Grace Davie per caratterizzare l'attitudine post-religiosa crescente in Gran Bretagna[55].

La ricerca ha inserito tra le credenze magico-spiritistiche anche alcune "credenze parallele" quali: l'astrologia, l'ufologia, i poteri dei guaritori e altre credenze "porta-fortuna". Si tratta di credenze che, seppur non strettamente religiose, non possono, tuttavia, esserne escluse. Esse assolvono funzioni che potremmo definire *analogiche*, poiché i loro contenuti, oltre che i loro attori-ministri, appartengono sia al campo della salute che a quello della magia e della religione. Si pensi al rilievo dei guaritori nelle religioni emozionali quali il pentecostalismo.

A Monreale tutti i dati relativi sia allo spiritismo che alla magia sono minori di quelli di Caltanissetta e Foggia. Diminuiscono le credenze e le pratiche (tabella 14). In riferimento ai tre sottocampioni, i dati minori sono tra i parrocchiani, seguiti dai lavoratori e dagli studenti. Il mondo magico e spiritistico degli studenti rappresenta, però, come già si è detto, un mondo di credenze *soft*, indicative di curiosità e di moda, più che di autentica conversione. Tra le motivazioni alla partecipazione rimangono ancora prevalenti il gioco (40,26%), la curiosità (34,14%) e, molto dopo, il fascino dell'occulto (18,92%) e il desiderio di parlare con qualche anima dell'aldilà (13,54%). L'attuale fase di proliferazione e mescolarsi di culti, gruppi, romanzi tra il magico e l'esoterico evoca il fascino per l'invenzione, la ricerca, la finzione, la realtà virtuale; oltre che la ricerca di soddisfare i bisogni primordiali di rassicurazione e di salvezza.

Dai dati delle tabelle 16-20 ecco altre indicazioni conclusive. Lo scetticismo verso la magia cresce tra gli studenti, ancor più che nel campione dei parrocchiani, specie se le domande sono relative a pratiche, più che a credenze: il 93,20% non è mai andato da un mago; il 95,19% non ha mai telefonato a un mago. Però solo il 54,90% non ha mai seguito trasmissioni televisive tenute da un mago. Inoltre, tra gli studenti le motivazioni più rilevanti per l'interesse magico sono: "curiosità", "gioco"; mentre per i campioni di maggior età la motivazione più alta è: "Per parlare con qualche anima dell'aldilà". Infine, tra i più giovani si osserva una riduzione del senso magico in tutte le credenze a confronto dei dati delle ricerche di Caltanissetta e Foggia (tabella 16). Le credenze magico-spiritistiche crescono pure presso quanti non si sentono né religiosi né non religiosi. I cattolici coinvolti sono i più numerosi a rigettare le credenze magico-spiritistiche.

Rimangono ancora tra i nostri intervistati credenze tradizionali, quali il malocchio, anche se in percentuali sempre minori: dal 35,2% di Foggia e dal 30,4% della ricerca nazionale del 1995 al 19,86% di Monreale. Analoghe credenze da sempre ritenute utili per la difesa del corpo fisico e sociale sono state riferite da studiosi quali Giuseppe Galasso al "paganesimo mediterraneo" e alle secolari tradizioni locali. Da sempre la difesa del corpo fisico e sociale è stata attuata con il ricorso al mago, al guaritore, al professionista dei sogni, i quali, a loro volta, utilizzano rappresentazioni mitiche e pratiche rituali riconosciute. I sistemi magico-protettivi di cura risultavano dotati di efficacia ancor maggiore, quando si trattava di malattie psichiche.

Il 13,54%, con grande prevalenza tra le donne, crede di poter parlare, durante le sedute spiritiche, con gli spiriti dei defunti. La forza di queste credenze e dei rituali annessi risiede ancora nella loro capacità di operare rassicurazione. Questo atteggiamento è ben rappresentato da quanto rispondeva un colono inglese del XIX secolo al suo pastore anglicano che lo rimproverava di frequentare al mattino la chiesa anglicana e alla sera la cappella metodista. "Veniamo in chiesa al mattino per compiacerla, signore; ma la sera andiamo nella cappella per salvare le nostre anime"[56].

Al malocchio e alla fattura crede il 18,42% (cattolici coinvolti: 15%; atei: 23%; religiosi senza religione: 30%). Si tratta di tipiche credenze nella sfortuna e in determinati mezzi per liberarsene o "tenersene lontani". In esse si ritrova sempre un rapporto ineguale di potere tra due persone. Per chi ne è colpito a nulla valgono le risorse terapeutiche della medicina; solo una controfattura può ridare il benessere. Più di tutte le spiegazioni psicologiche conta la credenza che certi individui sono dotati di poteri buoni o cattivi. È questa un'ulteriore credenza nel potere che alcune persone, maghi o guaritori, detengono per togliere il malocchio e la fattura con formule e gesti. La magia come "linguaggio magico" rappresenta una "provincia finita" di parole e locuzioni proprie del contesto magico. Il verbo performativo magico agisce sulle cose sia provocandone la presenza positiva sia allontanandone la presenza negativa. Il verbo performativo garantisce l'efficacia della formula di benedizione o di maledizione, trasformando il racconto fatto dalla formula in atto magico. I dati delle tabelle 13, 17 e 18 indicano che sono molto più numerosi quanti credono alla magia di quanti eseguono

pratiche magiche e spiritiche. Ma si può presumere che, anche tra quanti dicono di non credere alla magia, ve ne sia una parte che usa nella vita quotidiana amuleti, gesti e formule apotropaiche.

Anche alcune forme devozionali cristiane non si ispirano sempre all'ortodossia e, a volte, alimentano tracce e superstizioni pagane di santi guaritori, di luoghi e cappelle votive. È per questa vicinanza alla religione, compresa quella cristiana, che, da sempre, la Chiesa cattolica ha seguito due atteggiamenti nei confronti della magia. Da un lato spiritismo e magia sono stati considerati una presenza pericolosa e destrutturante della fede e della comunità cristiana per tre ragioni fondamentali. Esse non conoscono la visione dualistica che oppone il corpo allo spirito, la fede al sapere, la vita quotidiana al mistero e alla trascendenza. Inoltre esse sono costituite su una continuità tra ordine biologico e ordine sociale che relativizza l'opposizione della vita individuale a quella collettiva. Infine non identificano la morale in principi esteriori esterni ai rapporti di forza e di senso che rappresentano i rischi della vita individuale e sociale. Dall'altro la Chiesa cattolica ha da sempre elaborato sistemi teologici e liturgici popolari che, intrecciandosi con preesistenti credenze e pratiche paganeggianti, ne cristianizzassero le manifestazioni[57]. Si consideri la visione cattolica della "grazia ricevuta" che annulla la credenza nella fattura, col riconoscere l'intervento di Dio e dei suoi santi e la loro rappresentazione spesso volte a immagine e somiglianza dei devoti[58].

Oggi, però, nell'attuale contesto di razionalità strumentale così alto, molte ricerche hanno già rilevato come riemerge il fascino per i poteri paranormali e la ricerca di svilupparli. Chi è interessato allo spiritismo ne sviluppa anche oggi i due assi classici già codificati da Allan Kardec (1804-1869) a metà Ottocento: la medianità e la reincarnazione. Ma lo fa in modi sempre meno positivistic e sempre più individualizzati e "divertenti". Si è già notato che la credenza reincarnazionista, sotto l'influenza di alcune teorie orientali, si è trasformata rendendosi più autonoma dallo spiritismo. Così, ugualmente, si può osservare che molti temi e pratiche dello spiritismo e dello spiritualismo esoterico tradizionale si stanno modificando nel nuovo contesto della New Age. La pratica nuova e sempre più estesa del *channeling*, per esempio, anche sotto l'influenza di maestri di tradizione indù, sta modificando lo spiritismo classico di Kardec.

Tra quanti vivono come in un mondo popolato di molteplici presenze misteriose (energie, potenze, spiriti e inquietudini incomprensibili) si attenua la percezione di un Dio personificato, come se il senso della vita e della morte non lo si attribuisse solo più a lui e come se il conforto della religione non dipendesse solo più da lui.

Tabella 14 - Credenze magiche riferite ai sottocampioni

	Monreale				Caltanissetta				Foggia			
	Stud.	Lav.	Parr.	Univ.	Stud.	Lav.	Parr.	Univ.	Stud.	Lav.	Parr.	Univ.
Spiriti	41,44	37,59	29,74	=	44,8	26,1	26,6	=	46,1	26,9	34,8	20,6
Fatture	23,50	19,26	13,32	=	29,8	17,3	18	=	37,2	19,9	25,9	6,2
Malocchio	25,06	20,98	13,93	=	28,6	18,3	19,3	=	43,1	30,2	30	18,7
Altre forme di magia	16,78	10,87	8,06	=	21,1	15,2	11,7	=	23,9	16,5	13,9	17,1
Dischi volanti	34,54	20,75	19,52	=	39	29,8	23,1	=	45	24,8	29,6	17,1
Messaggi dei dischi volanti (% dei sì alla domanda precedente)	56,74	61,19	49,54	=	64,6	64,9	64,8	=	59,2	49,6	52,7	18,1

Note: la credenza negli spiriti raggruppa coloro che dichiarano che le sedute spiritiche sono un mezzo per incontrare le anime dell'aldilà, coloro che dicono che "potrebbe essere anche vero", coloro che ritengono siano frutto della potenza della mente umana, coloro che ritengono siano un mezzo per cercare la verità dell'uomo e coloro che ritengono che siano un modo per dare certezza sul destino dell'uomo.

Tabella 15 - Credenze magiche per età

	Monreale						Caltanissetta						Foggia						Italia 1995		
	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	18-21	22-29	30-4
Spiriti	37,02	35,01	30,63	27,43	22,6	32,85	=	=	=	=	=	=	17,6	16,6	14,2	10,5	6,9	14,9	36,8	34,2	2
Fatture	18,90	22,05	18,42	14,23	13,50	18,34							38	31,1	23,6	21,7	22	29,8	38,8	34,1	2
Malocchio	21,18	20,03	19,03	17,35	18,81	19,78	40,9	39,3	30,2	18,8	22,2	36,8	45,5	35,7	26,8	26,5	31,8	38,1			
Altre forme di magia	14,20	13,54	9,00	7,08	13,20	11,86							23,5	22,6	20,1	14,9	11,1	20,4	=	=	=
Dischi volanti	33,28	25,42	17,20	18,98	20,41	25,26	37,8	41,6	29,8	15,6	11,1	34,6	40,4	32,2	30,3	21,5	20,3	32	=	=	=
Messaggi dei dischi volanti	54,55	49,38	52,14	56,86	73,68	54,77	62,9	70,1	68,8	65	28,6	70,2	=	=	=	=	=	=	=	=	=
Oroscopi	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	26	20,8	16,5	16	12,4	20,3	62,2	50,4	3

Reincarnazione	34,91	27,26	22,06	15,86	23,20	27,14	34,8	33,9	24	22,7	17,4	31,5	31,7	22,4	16,9	13,7	15,2	22,5	5,4	4	4	
Tutte le religioni sono ugualmente vere	27,77	31,26	30,83	29,73	13,93	28,31	=	=	=	=	=	=	=	35,7	39,7	35,8	27	17,9	33,7	32,8	30,3	
Fine del mondo imminente	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	20	11,4	8,8	7,4	13,2	13,1	=	=	=
Le profezie sulla fine del mondo sono attendibili	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	25,8	18,2	17,7	13,3	23,6	20,2	=	=	=

Note:

1- La credenza negli spiriti raggruppa coloro che dichiarano che le sedute spiritiche sono un mezzo per incontrare le coloro che dicono che "potrebbe essere anche vero", coloro che ritengono siano frutto della potenza della mente ur ritengono siano un mezzo per cercare la verità dell'uomo e coloro che ritengono che siano un modo per dare cer dell'uomo.

2- La credenza nella reincarnazione è valutata nell'indagine nazionale del 1995 attraverso una domanda a risposta esc motivo dei valori molto più

3- Le classi di età dell'indagine su scala nazionale sono differenti rispetto a quelle cui si riferiscono le indagini locali.

Tabella 16 - Motivazione della partecipazione a sedute spiritiche

	Monreale	Caltanissetta	Foggia
Curiosità	34,14	49,3	48
Gioco	40,26	46,2	40,5
Fascino dell'occulto	18,92	23,1	18,4
Per parlare con qualche anima dell'aldilà	13,54	18,1	13,4
Altro	7,05	=	=

Tabella 17 - Andare dal mago

	Monreale					Caltanissetta					Foggia					Italia 1995
	Stud	Lav	Parr	Univ.	Tot	Stud	Lav	Parr	Univ.	Tot	Stud	Lav	Parr	Univ.	Tot	
Non è mai andato dal mago	93,20	76,33	88,28	=	85,15	94,2	88,5	85,3	=	91,5	93	83	87	64	87	95,4
È andato una volta	2,57	13,64	7,42	=	8,65	3,1	6,8	5,6	=	4,1	4	10	9	28	8	4,6
È andato qualche volta	1,49	4,21	2,19	=	2,87	1,4	1	3	=	1,7	4	8	3	8	5	
È andato spesso	2,07	2,11	0,76	=	1,56	0,9	0,5	0,5	=	0,8						
Non ha mai telefonato al mago	95,19	75,88	89,53	=	86,12	93,1	95,8	94,9	=	93,8	=	=	=	=	=	=
Una volta	2,57	10,85	6,45	=	6,80	4,5	2,1	1,5	=	3,6	=	=	=	=	=	=
Qualche volta	0,75	7,94	2,60	=	4,55	1,2	0,5	0,5	=	1	=	=	=	=	=	=
Spesso	1,08	1,61	0,42	=	0,97	0,8	1	0,3	=	0,7						=
Non ha mai seguito trasmissioni tenute da	54,90	50,50	53,02	=	51,94	29,8	61,3	51,3	=	38	42	46	63	27	49	=

maghi																	
Una volta	11,79	10,04	7,12	=	9,94	14,6	5,2	7,6	=	12	12	5	7	3	8	=	
Qualche Volta	29,15	30,72	36,26	=	32,78	51,5	31,4	36,5	=	45,9	46	49	30	67	43	=	
Spesso	3,07	5,32	2,68	=	3,64	3,6	1	1,5	=	2,9						=	

Tabella 18 - Partecipazione a sedute spiritiche

	Monreale						Caltanissetta					Foggia					Italia 1995								
	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	-18	19-30	31-45	46-60	61+	Tot	18-21	22-29	30-39	40-49	50-59	60-64	65+
Mai	87,23	82,21	81,58	82,83	82,93	83,73	81,5	79,8	89,9	94,5	96,8	84	82,4	83,4	85,9	89,5	93,1	85,2	90,2	95,1	97,4	98,3	99	98,3	99
Una volta	7,66	10,28	10,66	11,09	6,83	9,24							11	9,2	8,8	6,6	5,3	9	9,8	4,9	2,6	1,7	1		
Qualche volta	2,25	4,6	3,46	2,5	1,95	3,05	18,5	20,2	10,1	5,5	3,2	16	6,6	7,4	5,3	4,2	1,6	5,8							
Spesso	1,13	1,23	1,8	2,5	4,39	1,78																			

Note: Le classi di età per il dato complessivo sull'Italia sono differenti rispetto a quelle per i dati locali

La magia mass-mediatica

Iniziamo dai dati esposti nelle tabelle. Le percentuali più alte riguardano: curiosità e sensibilità per i temi e i fenomeni spirituali - sperimentazione di nuove esperienze religiose con riferimento a tradizioni e movimenti diversi - fruizione di servizi religiosi e spirituali di tipo mass-mediatico. Particolare rilievo ha la presenza della radio e della televisione nell'ambito degli interessi spirituali, religiosi e magico-esoterici. Da questa ricerca risulta che: segue trasmissioni televisive di tipo magico il 3% (spesso) e il 21,7% (qualche volta); segue alla radio programmi di tipo religioso o spirituale il 9,3%; segue alla televisione programmi di tipo religioso o spirituale il 27,9%. La motivazione prevalente in tutti questi interessi è la curiosità e il gioco: 45,3%. I *mass media* risultano un vettore significativo di divulgazione e fruizione di massa di beni simbolico-spirituali.

Il dato più rilevante della ricerca a Monreale, così come si era già rilevato a Caltanissetta, è il grande aumento delle credenze e delle pratiche magiche quando il fenomeno ha a che fare con la stampa o la televisione, anche se è da supporre che contemporaneamente si indeboliscano le appartenenze, gli interessi, la partecipazione, le emozioni.

Il sistema dei *mass media* ha un effetto significativo su tutte le credenze, in esso le credenze nella magia, nello spiritismo, nella reincarnazione e tutte le credenze delle vecchie e nuove religioni vengono socializzate su larga scala; e con ciò "democratizzate" e dissolte nella cultura dei consumi. Il tradizionale spiritismo ottocentesco si trasforma nelle nuove credenze e pratiche del *channeling*, nel quale il medium (*channel*, canale) non è più un professionista o uno specialista dei saperi segreti, ma chiunque si sottoponga a un semplice corso o si auto-formi grazie a una pubblicazione o a una cassetta audiovisiva. Non mancano indicatori del diffondersi di questa cultura anche in questa ricerca.

È da supporre, quindi, che, contemporaneamente all'aumento quantitativo delle credenze e pratiche citate, si indeboliscano le appartenenze, gli interessi, le emozioni, la partecipazione. Ciò che viene socializzato è, infatti, soprattutto l'abitudine al consumo, l'informazione elementare, la libertà di scelta e di uso. L'esperienza inedita della fruizione delle trasmissioni televisive è la individualizzazione e la ricostruzione fantastica personale di ciò che i *mass media* propongono come unitario e omogeneo. Un caso in cui la comunicazione generalizzata alimenta esperienze fortemente incentrate su un *ego* riprodotto dall'individualismo moderno è la credenza nella reincarnazione.

Il rapporto crescente tra magia, spiritismo e mass-media è, dunque, uno dei dati più significativi della ricerca. Nel rapporto tra sistema dei mass-media e sistema magico-spiritistico crescono, e si trasformano le credenze, le pratiche, le figure e i consumi.

Tabella 19 - Le forme della magia mass-mediatica

	Monreale	Caltanissetta	Foggia	Italia
È andato dal mago qualche volta/spesso	4,43	2,50	5,00	4,6
Ha seguito trasmissioni televisive tenute da maghi qualche volta/spesso	36,42	48,80	=	=

Per gran parte si tratta di un sincretismo indotto dai *mass media* così come avviene quando i cattolici che partecipano regolarmente ai riti cattolici si trovano dinnanzi a una vasta offerta di altri messaggi e riti

religiosi; o allorché un cattolico, dopo la lettura del Vangelo alla domenica, ascolta trasmissioni radio-televisive sul buddhismo o altre religioni.

I *mass media* risultano sempre più il vettore nel consumo di astrologia, spiritismo e pratiche magiche. Ciò che viene socializzato è, però, soltanto l'abitudine al consumo, l'informazione elementare, la motivazione basata sul rifiuto di quanto viene proclamato dalle istituzioni ufficiali. Con analogia a quanto si è rilevato nel fenomeno della New Age, si può dire che spesso si tratta di religiosità senza teologia, di pratiche terapeutiche senza scienza, cioè di credenze e atteggiamenti che non sono integrati in sistemi coerenti di significati e di valori[59]. Nella magia tradizionale, così come nell'astrologia tradizionale, ogni individuo era unico e irripetibile. Ogni pratica doveva essere individualizzata. La magia televisiva cancella le differenze individuali e ingloba di fatto grandi insieme di individui sotto un'unica "cupola magico-esoterica". I *mass media* rivelano la loro influenza soprattutto offrendo informazioni e attivando comportamenti relativi agli oroscopi, alla magia, e all'insieme di elementi che compongono la New Age. Nella vita quotidiana credenze e pratiche magiche, riprodotte dai *mass media*, sono spesso un mezzo indiretto di comunicazione interpersonale. Componenti di una famiglia o di un gruppo utilizzano, con più o meno convinzione e consapevolezza, i temi magici per comunicarsi qualcosa sulle loro relazioni o situazioni. In questo uso sociale della magia interviene un elemento d'interazione ben più forte dello stesso contenuto magico. Nel testo di un oroscopo, per esempio, si costituisce una fonte di interpretazione su cui confrontarsi con altri. Su di esso ogni individuo si proietta e si esprime.

Theodor W. Adorno (1903-1969), in una ricerca del 1953 sulla rubrica astrologica del quotidiano *Los Angeles Times*, concludeva osservando che le credenze astrologiche e le loro pratiche quali l'oroscopo, si basano da un lato su informazioni mass-mediatiche che forniscono soluzioni standardizzate, dall'altro su una ideologia della dipendenza in un mondo regolato da leggi che appaiono irrazionali e senza via d'uscita per l'individuo[60].

"Dato che per la maggior parte degli individui il sistema sociale è il destino, indipendente dalla loro volontà e dal loro interesse, esso viene proiettato sugli astri al fine di ottenere così una maggiore dignità e giustificazione. Nello stesso tempo, l'idea che le stelle, purché vengano lette in modo esatto, offrano qualche consiglio, mitiga proprio quella paura dell'inesorabilità dei processi sociali che è alimentato dalla persone stesse, che contemplan le stelle. Quest'aspetto dell'ambivalenza dell'astrologia è sfruttato dal lato razionale della rubrica"[61].

Ma quali sono i rapporti tra astrologia e, più in generale, magia e scienza nella società moderna? Adorno rispondeva: "Nelle condizioni attuali il sistema astrologico può funzionare solo come una *superstizione secondaria* ampiamente sottratta al controllo critico dell'individuo e offerta in modo autoritario". Con l'indicazione di Adorno possiamo ben introdurre qui il concetto di *magia secondaria*. Il riferimento è qui alla distinzione sociologica tra gruppi primari e gruppi secondari: i primi caratterizzati da relazioni dirette e attive tra tutti i membri; i secondi nei quali i membri non vivono più insieme e non si conoscono più in modo diretto, ma hanno rapporti tra loro attraverso processi sociali oggettivizzati d'intermediazione. Nella *magia secondaria*, quale che sia il suo significato e le sue radici psicologiche o la sua validità, i soggetti che ne sono coinvolti sono in certo modo estranei alle esperienze sulle quali sostengono che sono fondate le loro decisioni. Essi vi partecipano in larga misura con la mediazione di giornali, riviste e televisioni, dato che il consiglio personale di professionisti dell'occulto costa troppo. Prendono per buono il paranormale come fanno con la psichiatria, la musica o la politica: l'accettano perché esiste, senza riflettere tanto, purché le loro domande psicologiche corrispondano in qualche modo all'offerta.

È vero, però, che da sempre le pratiche occulte sono state separate dalle esperienze primarie personali. Fin dai tempi antichi, tutti gli operatori dell'occulto hanno conservato l'esotericità del loro sapere e del loro *status* attraverso la separatezza dal pubblico. La divisione del lavoro tra chi esercitava in prima persona il rito magico e chi lo fruiva era tanto frequente da giustificare il detto latino ironico secondo cui un indovino si sarebbe messo a ridere se ne incontrava un altro all'opera.

Questo processo di istituzionalizzazione dell'occulto non è affatto nuovo; oggi, però, con la produzione di massa, esso ha raggiunto una quantità tale che il distacco dei fruitori della magia dai poteri e meccanismi che la producono si è moltiplicato. Non si vede nemmeno più il mago al lavoro per suo conto; si acquista semplicemente il prodotto magico o il servizio che presta il professionista esoterico. Tutto ciò è chiaramente funzionale al mantenimento di posizioni di potere economico e simbolico all'interno del sistema di cui ci occupiamo.

Ci si potrà chiedere se gli interessi attuali verso i fenomeni religiosi e le loro esperienze individualizzate, sollecitate dagli effetti dell'esposizione spettacolare del tema del sacro a misteri ancestrali e moltiplicate dai *mass media* come cassa di risonanza, non rappresentino sempre più la natura di virtualità e di finzione del sacro. La natura di "finzione" di queste forme del sacro sostituisce la passata mitizzazione della storia, sia delle sue origini che del suo avvenire. La prospettiva di crescita di questi fenomeni di "finzializzazione" è data dalla reciproca adattabilità tra finzione e tecnologia. Si può supporre che l'ambiente tecnologico alimenti sempre più l'aumento delle evasioni solitarie, delle esperienze individualizzate, della consultazione di un oroscopo, dell'ascolto ininterrotto della musica o della ricerca in un sito Internet di un interlocutore senza voce né volto, ma dotato di parola. E ugualmente si può supporre che l'ambiente tecnologico si riveli propizio

alle consultazioni private di un predicatore religioso, di un guaritore, di una Chiesa. Avviene ormai comunemente che tutti i gruppi e movimenti magico-esoterici abbiano i loro siti Internet[62]. Anche le grandi religioni, cattolicesimo *in primis*, hanno aperto i loro siti Internet; e milioni di persone si connettono "ritualmente" in occasione di particolari ricorrenze o feste religiose. È più facile utilizzare il *computer* che andare in una chiesa. E fra qualche tempo non mancherà, forse, chi celebrerà messe o effettuerà confessioni in qualche sito Internet. L'esperienza religiosa ne verrebbe completamente trasformata. Ma il tutto non farebbe che alludere, in qualche modo, al principio di Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) secondo cui "il *medium* è il messaggio".

Trattando del nuovo regime di *fiction* che i *mass media* producono nella vita sociale, al punto di farci dubitare della realtà, Marc Augè scrive: "Si può immaginare di fronte alle innumerevoli possibilità che offre la religione *à la carte*, che alcuni siano tentati di praticare per proprio conto un continuo *bricolage* mistico, e di crearsi a loro uso esclusivo degli spazi fra più miti, ognuno dei quali con la sua provvisoria cosmologia. In definitiva ci si può domandare se tutte le relazioni che si stabiliscono attraverso i *media*, qualunque sia la loro eventuale originalità, non dipendano prima di tutto da un deficit simbolico, da una difficoltà a creare del legame sociale *in situ*. L'io finzionale, colmo di una fascinazione che spunta in ogni relazione esclusiva con l'immagine, è un io senza relazioni e allo stesso tempo senza supporto identitario, suscettibile di assorbimento da parte del mondo delle immagini in cui crede di potersi ritrovare e riconoscere"[63].

Ma in tutto ciò non manca già chi si augura il formarsi di una morale di resistenza, in mancanza della quale molti rischiano di restare prigionieri del sogno o del gioco degli specchi in cui cercare e perdersi. Jean-Paul Sartre (1905-1980) definisce il sogno come "finzione ammaliante" capace di trasformare in immaginario tutto ciò che coglie, come il re Mida che trasformava in oro quanto toccava. "Il sogno non è la finzione scambiata per realtà; è l'odissea di una coscienza votata da sé, e a suo malgrado, a costituire esclusivamente un mondo irreali. Il sogno è un'esperienza privilegiata che può aiutarci a concepire quel che sarebbe una coscienza che avesse perduto il suo 'essere-nel-mondo' e che rimanesse priva, nell'atto stesso, della categoria del reale"[64].

Conclusioni

Identità/ identificazione

La prima considerazione conclusiva è relativa all'ipotesi generale di questa ricerca: i rapporti, cioè, tra identità e identificazione. Si possono indicare *tre tendenze*: appartenenza quasi totale all'identità cattolica (93,33%), accentuazione dell'individualizzazione nel credere, leggera crescita di identità religiose non cattoliche (4%). Il cattolicesimo, cui fa riferimento esplicito il 93,33% degli intervistati, costituisce, del resto, un muro portante del mondo della vita per gran parte degli italiani; un dato, cioè, scontato dell'universo religioso, un sistema di evidenze socio-linguistiche in base alle quali si classificano gli aspetti della vita che hanno a che fare con la religione. Le altre religioni minoritarie restano sullo sfondo: o perché non se ne percepisce la presenza (salvo l'islam) oppure non fanno parte dell'esperienza concreta della maggioranza degli individui.

Il dato che rende comprensibile questo contesto è forse rappresentato dalla tenuta dei luoghi dove avviene la socializzazione religiosa: famiglia, parrocchia, associazioni cattoliche. Sono questi i luoghi elettivi dove avviene la formazione dell'identità. Il fatto che esista forte differenziazione tra questi luoghi e le altre agenzie di socializzazione e il sistema dei *media* rende comprensibile l'appartenenza ad una comunità religiosa territoriale con l'individualizzazione del credere. Anzi, la forte tenuta di una legatura tradizionale quale è la parrocchia cattolica diventa più comprensibile se si considerano le tante e diverse "libera uscita" dalla religione di nascita: molti si sentono ancora bene in parrocchia proprio perché essa non pretende più appartenenza totale.

Che cosa significa, dunque, "essere cattolici" per le unità generazionali che stiamo descrivendo? Non certo un'identità forte che si esprime con sicurezza e coerenza in tutti i sub-sistemi sociali. Né tanto meno un sentimento di differenza profonda da altri, dal momento che i soggetti di cui stiamo parlando vedono che ci sono modi diversi di esserlo e che le divisioni politiche, culturali e perfino strettamente religiose attraversano in vario modo anche il nucleo dei credenti e praticanti. In altre parole il fatto che molti pensino sia che Chiesa e religione possano essere immaginate come realtà disgiunte in una società come quella italiana plasmata da una religione di Chiesa, per antonomasia, sia che la religione costituisca un debole codice normativo, rappresenta un dato di ricerca che può essere interpretato non in modo lineare, come semplice continuità e persistenza di forme tradizionali di trasmissione religiosa da una generazione ad un'altra, ma come indicatore di forme di modernità religiosa proprie di generazioni post-ideologiche, fuori e al di là dei muri che hanno diviso per lungo tempo le generazioni precedenti. I luoghi di riconoscimento dell'identità cattolica non sono più allora solo le parrocchie (dove ancora oggi avviene la socializzazione religiosa) ma anche i tanti luoghi pubblici dove persone di orientamenti culturali diversi si trovano assieme per una manifestazione contro il dissesto ambientale o per la pace o per prendersi cura di problemi sociali (i tanti che i gruppi di

volontariato affrontano, spesso mobilitando credenti o non credenti, uomini di Chiesa e laici motivati, quest'ultimi, magari non necessariamente da scelte di fede religiosi)[65].

L'identità religiosa di gran parte dei cattolici pare, dunque, oscillare fra scelta e movimento: si mantiene l'adesione ad un sistema di credenza non tanto e non solo perché in esso si è stati socializzati religiosamente; ma perché tale sistema consente, per così dire, di entrare e uscire, magari temporaneamente, *in* e *dal* sistema di credenza di nascita, senza che tutto ciò appaia né un gesto irreversibile né un atto di disobbedienza nei confronti di un'autorità religiosa costituita. I confini simbolici del sistema di credenza può essere facilmente valicato, perché l'ultima parola sembra spettare all'individuo che sceglie, non all'istituzione cui si appartiene per nascita o anche per scelta. I confini sono divenuti tali perché i sistemi di credenza - *in primis* quello cattolico - non sono più in grado di presentarsi come sistema di verità assoluta, di norme ordinate di condotta, di leggi supreme divine; perciò fanno sempre più fatica a controllare i loro confini simbolici e a presidiarne lo spazio sacro che essi delimitano. Se l'aspetto normativo della religione non appare più significativo per questi cattolici, risulta invece diffuso un "sentire religioso" (la religione che aiuta a vivere, a stare bene con gli altri e farci immaginare di essere uniti culturalmente) che certamente ha la sua matrice nella socializzazione cattolica e che, tuttavia, appare non più solo genere di conforto acquisito, ma un valore su cui investire i bisogni di senso e di sicurezza.

Sotto la parvenza di una sostanziale stabilità degli atteggiamenti della maggioranza degli intervistati nei confronti della religione e, in particolare, della religione di nascita (il cattolicesimo), la ricerca pare indicare come emergano nuove tendenze, con un grado statisticamente apprezzabile di significatività. Potremmo riassumere tali tendenze con una formula: permangono legami relativamente stabili con i mondi vitali, luoghi dell'ambiente sociale dove si trasmettono ancora simboli e segni di natura religiosa, assieme a forme moderne di ricomposizione dell'identità religiosa. Per descrivere tutto ciò si possono ancora ripetere le due tendenze già più volte indicate: la pluralità delle forme d'appartenenza alla religione-di-Chiesa (cattolica) e l'accentuazione dell'individualizzazione del credere.

Nell'attuale contesto religioso di abbondanza di scelte possibili e di alternative complesse i nostri intervistati si differenziano in cinque forme religiose principali costituite dal rapporto tra opzioni e legature: cattolici culturali, cattolici coinvolti, religiosi senza religione, identità non cattoliche, atei.

1. Una maggioranza di cattolici culturali (62,62%) che, pur riconoscendosi nella tradizione religiosa nazionale, non sviluppa tuttavia conseguenti processi di identificazione; la risposta "sono cattolico" può risultare, a volte, una soluzione più utile per non doversi dire ateo e con ciò dover rinnegare una memoria e delle radici dentro il mondo cattolico. In questi casi, questa auto-definizione assolve quindi una funzione culturale e non comporta necessariamente un significato propriamente istituzionale e religioso.
2. Una minoranza di cattolici fortemente coinvolti nella propria comunità religiosa (27,99%), "come se" la propria appartenenza si basasse su una storia personale univoca, un'unica appartenenza a un luogo, a una comunità e cerchia di amici, a un unico universo simbolico, sebbene in realtà si trovino poi costretti a condurre la propria esistenza senza i supporti tradizionali dei legami comunitari e famigliari.
3. Una terza forma, quella degli atei (2,12%) nella quale l'identità "atea" sembra emergere come frutto di una esplicita scelta.
4. Una quarta forma dei religiosi senza religione (0,55%), sicuramente meno omogenea, ma che presenta tuttavia in sé quei tratti generali che molte ricerche indicano come tendenze in forte sviluppo, e se tale interpretazione fosse esatta, risulterebbero confermate tutte le ipotesi di ricerca che ritengono correlata con la modernità una crescente autonomia nella vita religiosa rituale: "credere senza partecipare", ma anche, nel nostro caso, "credere senza appartenere".
5. Una quinta forma è, infine, quella delle identità non cattoliche (4%, come risulta dai dati raccolti tramite i questionari), che è oggetto della ricerca di PierLuigi Zoccatelli su "Forme del pluralismo religioso nell'entroterra palermitano".

Di recente, in conclusione a una ricerca sulla religione in Svizzera, Roland J. Campiche ha proposto il modello di "religione duale"[66]. Tale modello implica l'esistenza di due tipi di religione: una *religione istituzionale*, tradizionale, erede in Europa della tradizione cristiana cattolica e protestante; e una *religione globale*, rispondente a *standard* culturali e religiosi della modernità avanzata. Questa proposta è motivata da due ordini di fattori: il primo è l'evidenza dei limiti di concetti quali secolarizzazione, privatizzazione, individualizzazione, invisibilità, ecc. Il secondo è l'insieme dei dati raccolti da tutte le ricerche attestanti due mondi religiosi (forme religiose): quella delle Chiese e delle tradizioni e quelle più legate agli individui. La teoria della dualizzazione della religione ripropone la discussione del senso da dare alla religione, tuttora presente tra definizioni sostanziali o funzionali (quali quelle rivolte all'integrazione dell'individuo nella società) e definizioni articolate sull'individuo, sul suo benessere e bisogni.

Riprendendo la proposta di Campiche potremmo qui differenziare la *religione istituzionale* dalla *religione globale* in riferimento ai livelli *micro*, *macro*, *meso* degli ambiti sociali in cui si pongono, come indica la tabella 20. La religione istituzionale si iscrive, in Occidente, in una tradizione ereditata dalla storia cristiana. Essa appare oggi più fragile a livello meso-sociale per ragioni che non sono quelle spesse volte avanzate,

quasi che il cristianesimo fosse retaggio di società premoderne; e quasi che a rappresentare il cristianesimo fossero solo i *cristiani esclusivi*, anche se in diminuzione dagli anni 1980. Sono invece i *cristiani inclusivi*, oggi in crescita, a rappresentare la ricomposizione del cristianesimo in corso. È tra questi *cristiani inclusivi* che si trovano, nello stesso individuo, le due concezioni e figure di un Dio personale e diffuso[67]. Il venir meno degli indicatori della religione tradizionale (messa domenicale, appartenenza a una comunità parrocchiale, riferimento primario al cristianesimo, ecc.) non indicano la fine del cristianesimo stesso, ma piuttosto il suo sviluppo in due tendenze opposte: la resistenza all'adattamento da una parte, e il rinnovamento verso la cultura contemporanea d'altra parte. L'inclinazione di gran parte dei *cristiani inclusivi* a rappresentare la religione come "affare privato", pregando da soli e dando un carattere fortemente personale alla loro vita religiosa è un esempio di questa evoluzione e del pluralismo del campo religioso[68].

Tabella 20 - Rilevanza della religione tradizionale e della religione globale in riferimento all'ambito in cui si pone: società generale, gruppi intermedi, singolo individuo

	Ambito macro	Ambito meso	Ambito micro
Religione tradizionale	+++	++	+
Religione globale	+	++	+++

Ma è proprio in contesti come questo analizzato dalla ricerca a Monreale, in cui l'abbondanza dei riti, dei simboli e delle credenze "in libertà" alimenta una cultura del relativo e del passeggero che si spegne come una emozione, quando non è alimentata da nuove sensazioni, che ci si chiede quale funzione soggettiva positiva conserva ancora l'esperienza religiosa, quando scompare la sua funzione sociale. In che misura le funzioni soggettive della religione sono in grado di dare il cambio alle funzioni sociali della religione e di fungere da fattore di sopravvivenza? In che misura le funzioni soggettive sono suscettibili di fornire il solido ancoraggio di credenze condivise e socialmente istituzionalizzate? Non si rischia piuttosto la polverizzazione della religione in una moltitudine anarchica e mobile di religiosità private, esse stesse erratiche e sparse[69]? I segni allusivi di un tale cristianesimo a-confessionale, eclettico, fluttuante e senza memoria sono presenti anche in questa ricerca, quasi a preannunciare che questo cristianesimo "stile McDonalds" possa ancora aumentare con il radicalizzarsi della società post-moderna.

Si pone, dunque, nuovamente qui l'esigenza di una istituzione, di un polo di aggregazione, di un riferimento visibile, come elemento e luogo simbolico di una tradizione. Secondo alcuni si colgono dei segni come del costituirsi di un nuovo ordine religioso che dovrebbe sostituire alla Chiesa cattolica romana una Chiesa cristiana ecumenica, pluralista, rappresentativa di una nuova *coìnè* tra tutte le religioni[70]. Nell'attuale contesto di grande liberalismo, e per chi segue queste suggestioni teologiche, si tratterà di inventare un nuovo cristianesimo costituito da "uno stesso credo fondamentale" capace di garantire sia "l'unità e la testimonianza comune" sia il pluralismo e la libertà[71].

Al proposito si consideri un'ipotesi di carattere generale proposta da Luca Diotallevi secondo cui la capacità del cattolicesimo romano nella fase attuale di globalizzazione dipenderebbe pure dalla sua maggiore capacità, rispetto ad altre tradizioni religiose, di misurarsi (*to cope with*) con i processi di differenziazione di ogni tipo (di funzioni come di livelli) che caratterizzano la società a modernizzazione avanzata. La capacità di *leadership* del cattolicesimo romano nel processo di formazione del *global religious system* dipenderebbe in misura importante dalla sua *polity*, dalla forma della sua *governance*. Infatti, a differenza di altre tradizioni religiose, anche non meno diffuse, la forma interna assunta dal cattolicesimo romano è quella che più somiglia alla articolazione di un sottosistema funzionale globale. Non si tratta tanto di assecondare le trasformazioni interne ed ambientali, ma di saperle in qualche modo riconoscere e trattare. Accettare questa condizione significa pure riconoscere meglio il valore delle tante forme associative all'interno del cattolicesimo ed evitare i rischi di deriva di "denominalizzazione" o di "settarizzazione" del cattolicesimo. Le forme e le politiche delle organizzazioni e delle istituzioni religiose del cattolicesimo romano potrebbero rivelarsi se non altro le meno inadeguate a proporre una mediazione riflessiva tra la identità di una particolare tradizione religiosa ed i livelli interni ed esterni di varietà, di complessità, contingenza, differenziazione del *sottosistema religioso*. A questo punto Luca Diotallevi presenta tre casi: 1) Sul campo dell'offerta religiosa si è avuto: sia la proposta di opzioni radicali per logiche identitarie dell'offerta (per contrastare l'arbitraggio individuale della domanda), sia l'accompagnamento ad una religiosità totalmente individualizzata, lungo il tragitto che va dal *sacred canopy* al bricolage. 2) Il cattolicesimo romano dispone di una dogmatica e di un diritto interno che non riducono le manifestazioni della appartenenza alla partecipazione (con connessa valorizzazione del territorio). Ciò concede un grande vantaggio rispetto al principio congregazionalistico delle *denominazioni protestanti*. 3) Infine si pensi alla pluralità di strumenti e di

logiche con cui il cattolicesimo gestisce i suoi rapporti con gli attori politici, rispetto ad altre tradizioni religiose spesso semplicemente polarizzate tra indifferenza e politicizzazione[72].

Il risultato dei tre casi citati, sociologicamente parlando, è quindi composito e, apparentemente, paradossale: la forte identità cattolica si accompagna ad altrettante forte perdita di plausibilità dell'autorità religiosa in campo etico e teologico. Ciò indicherebbe l'idea della non rilevanza normativa assoluta della religione e la convinzione che si possa essere religiosi senza appartenenza totalizzante alla Chiesa. Il senso e la norma non appaiono più connessi fra loro. In tal modo molti indicano di poter ricombinare la libertà di credere con il principio tutto moderno dell'individualizzazione del credere.

Epidemiologia delle credenze

A cosa credono e come credono gli intervistati di Monreale? L'ipotesi generale di questa ricerca è che le credenze, nei diversi contesti sociali e culturali, raramente scompaiono, piuttosto si pongono in un diverso ordine e gerarchia, creando nuovi sistemi di credenze. Contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere le società moderne avanzate non si caratterizzano per l'assenza di credenze; piuttosto per la quantità di credenze senza il controllo delle grandi istituzioni: credenze "in libertà". Le credenze si disseminano nella società, ma senza il controllo rigido della Chiesa. Non quindi scomparsa o crisi, ma nuove costellazioni di credenze. Dopo la frammentazione dell'etica e della pratica rituale, si assiste ora a una parallela frammentazione anche nel credo. Ne consegue quindi l'interesse per l'analisi delle nuove forme di ricomposizione del credere.

Il primo indicatore di questa ipotetica ricomposizione del credere è stato l'insieme delle credenze *escatologiche*, cioè relative alle "cose ultime", rappresentate dalla morte, resurrezione, Inferno, Paradiso, reincarnazione. In generale, i dati di Monreale confermano quelli indicati dalle precedenti ricerche a Caltanissetta e a Foggia, oltre che da altre ricerche europee (tabelle 8-10). Si potrebbe, al proposito, richiamare la tesi che vede nel rifiuto degli elementi punitivi di una credenza la conferma di atteggiamenti edonistici. In realtà, scorrendo l'insieme delle risposte si può notare come non siano i soli elementi punitivi ad essere rimessi in discussione, quanto la dimensione escatologica in quanto tale. Solo il 71,16% dei cattolici culturali crede nel giudizio finale; l'85,56% dei cattolici culturali crede nel Paradiso; il 18,25% dei cattolici coinvolti e il 94,79% dei cattolici culturali crede nella resurrezione di Cristo. Si tratta di percentuali rilevanti; rappresentano però una persistenza minoritaria, alle spalle delle quali sta una forte percentuale di "non so". Il *vacillamento dell'escatologia*: questo pare essere una peculiarità della religiosità contemporanea. Il destino ultimo dell'uomo diventa oggetto di dubbio o di negazione e la questione dell'altro mondo perde di importanza a fronte di interessi sempre maggiori per il mondo presente. Le credenze si esprimono in un modo più probabilistico e la loro fluidità si accentua ancora di più.

L'affermazione "*Tutte le religioni sono ugualmente valide*" è condivisa dal 28,31% a Monreale, dal 33,7% a Foggia, dal 24,9% degli italiani. Danièle Hervieu-Léger definisce tale situazione di confusione o, almeno, di condivisione di credenze di altre religioni come "tolleranza tranquilla"[73]. Al proposito cita i dati delle diverse inchieste sui valori degli europei, secondo cui solo una piccola minoranza ritiene che esiste una sola "vera religione"; e, tra i cattolici, solo la metà circa pensa che "la religione cattolica è la sola vera religione".

Il secondo indicatore discende dal rapporto tra il credere e il sapere. Se una credenza è fondamentalmente un sapere, è da concludere che, così come tutti gli altri saperi, anche il sistema delle credenze si costruisce attraverso il processo di socializzazione e, oggi soprattutto, attraverso il sistema dei *mass media*. Le nuove credenze hanno quindi una maggiore esposizione al sistema dei *mass media*, producendo ciò che nella quinta conclusione abbiamo definito "magia mass-mediatica".

Il terzo indicatore è relativo alle funzioni del credere. Oggi per le credenze risulta primaria la loro funzione di risorsa adeguata per ogni situazione: sofferenza, angoscia, morte e ogni altra situazione coinvolgente l'individuo. In questa tendenza diventa secondario il fondamento dogmatico di ogni credenza e la questione di sapere chi produce la credenza e quale tradizione religiosa la diffonde. Centrale risulta invece il "fare esperienza personale": questo è il principio conduttore di molte delle credenze e pratiche spirituali. Il senso dell'esperienza religiosa di parte dei giovani si costruisce a piccoli passi e attraverso la sperimentazione diretta. Alla esecuzione di pratiche formalizzate si preferisce la ricerca del vissuto, dell'emozionale, delle pratiche che procurino un contatto diretto con il mistero e la fusione con la coscienza cosmica (*channeling* o comunicazione con le identità dell'aldilà, sciamanesimo o viaggio dentro altri piani della coscienza e del reale, astrologia o tecnica di accordo tra l'esistenza personale e i ritmi del cosmo, ecc.). Ne emerge una concezione dell'esperienza religiosa narcisistica e autoreferenziale, cioè propensa a darsi da sola le sue coordinate di salute e di salvezza. Questo soggettivismo riproduce una religiosità ispirata a molteplici religioni e in cui confluiscono credenze e pratiche secondo le preferenze di ciascuno, ma non organizzate in istituzioni. Nasce così una religione personale che il sociologo Robert Bellah ha definito *Sheilismo*, dal nome (*Sheila*) di una donna intervistata: ci sarebbero tante religioni quanti sono gli abitanti del pianeta[74]. Quanto poi alla libertà di scelta di queste molteplici esperienze personali, non è possibile assegnarle una eccessiva connotazione di autonomia. Anche questi nuovi credenti sono molto più eterodiretti di quanto essi stessi possano pensare. I mercati della società dei consumi indicano a loro quanto devono consumare anche nel campo religioso; ed essi non resistono sempre con grande convinzione alle lusinghe del mercato.

Un quarto indicatore risulta dal diverso modo con cui i vari tipi di credenze e di pratiche religiose si compongono, dando origine a nuovi tipi di credenti e, più in generale, a una "nebulosa magico-spiritistica", in cui si compone tutto ciò che sfugge alle grandi istituzioni regolatrici delle credenze. Questa destrutturazione dei sistemi di credenze si rileva in particolare presso coloro il cui basso livello di integrazione con la Chiesa non comprende più che la partecipazione ai riti di passaggio. "In questa condizione tutto si stempera come se il cristianesimo avesse cessato di essere un sistema globalizzante e unificato, da prendere in blocco, per divenire un insieme di 'pezzi staccati', disponibile alle libere composizioni personali, alle adesioni selettive a un numero limitato di credenze, di pratiche, di prescrizioni. Questo sistema di religione *à la carte* significa il rifiuto di una istituzione regolatrice delle pratiche e delle credenze (il rifiuto di una ortodossia), a beneficio del principio della sovranità individuale"[\[75\]](#). Senza voler introdurre il dibattito sui possibili fattori influenti nella genealogia della secolarizzazione non si può non citare la tesi di quanti considerano la sfida che il cristianesimo oggi si trova ad affrontare come effetto della sua predicazione originaria. La grande ironia storica, scrive Peter Berger, sta nel fatto che il cristianesimo non è estraneo a questa mutazione culturale. Le trasformazioni religiose che prendono avvio dalla tradizione biblica, possono essere considerate come delle cause nella formazione del mondo moderno secolarizzato.

Anche i dati di questa ricerca documentano che la secolarizzazione, più che estinguere, produce effetti di profonda mutazione del campo religioso, sia rendendo più indeterminati, fluidi e aperti i suoi confini, sia producendo nuove figure e forme religiose. La secolarizzazione ha prodotto la soggettività delle esperienze, la frammentazione dei "racconti" e delle credenze religiose, la pluralizzazione dei messaggi di salvezza e delle forme per realizzarli, il confronto e la competizione tra le tante proposte religiose. Si direbbe che, dissolti i dogmi dell'empirismo logico e contestati i rigidi sistemi dottrinali, si moltiplichino i nuovi paradigmi e le visioni soggettive. Tutti gli avvenimenti della vita individuale e collettiva si muovono su uno sfondo ermeneutico a disposizione dell'individuo[\[76\]](#).

Nel mondo degli spiriti. Le pratiche magiche per la difesa del corpo fisico e sociale

I dati di questa ricerca, così come quelli di tutte le ricerche citate, confermano che molteplici interessi, pratiche, credenze, curiosità e suggestioni religiose sono tuttora ben presenti. Ma la loro natura è più eclettica, fluttuante, sempre meno ancorata a una memoria fondatrice e a una unica istituzione. Lo stesso vale anche per quanti si identificano ancora nella Chiesa cattolica, ma poi si autonomizzano in molte forme dalle cure del magistero cattolico. Le credenze di questi soggetti si individualizzano in molteplici direzioni e si alimentano di più tradizioni e culture religiose. Si colgono tendenze di una religiosità non irrigidita in Chiese gerarchiche, in caste sacerdotali, in dogmatiche rigide. Jacques Maître in base ai dati di una ricerca in Francia ritiene che questo allontanamento dalla istituzione lascerà spazio, nei prossimi anni, a una "nebulosa di religione deconfessionalizzata"[\[77\]](#). Questa tendenza verso la fluttuazione religiosa anche presso i cattolici, potrebbe in futuro aumentare ancora, in concomitanza a processi sociali quali l'economia di mercato e il pluralismo etnico religioso, che operano in questa direzione e differenziano bisogni e forme di soddisfacimento.

Anche per quanto riguarda credenze e pratiche magiche spiritistiche questa ricerca documenta il loro stretto legame con il sistema dei *mass media*. Altre ricerche giungono alle stesse conclusioni, notando l'improbabilità che dietro a questo insieme di credenze, *conosciuto* e *condiviso* da tanti intervistati, si possa individuare un corpo dottrinale o scientifico relativo ai fenomeni paranormali. "Riteniamo invece che le convinzioni o le opinioni relative ai fenomeni paranormali abbiano origine da un nucleo informativo e di curiosità trasmesso attraverso mass-media (giornali, TV, riviste, libri) e attraverso una catena di trasmettitori orali (il sentito dire, i racconti degli amici, ecc.). La rete di informazioni risultante, pur con molte imprecisioni e inesattezze, tuttavia omogeneizza e fa sì che tutti, più o meno, possiedano lo stesso *corpus*"[\[78\]](#).

La magia mass-mediatica

Le credenze e le pratiche magico-esoteriche oggi più in crescita sono quelle riprodotte dal sistema dei *mass media*. Si tratta di un *magic serial* individualizzato, consumato privatamente, motivato da interesse, curiosità, divertimento. I dati indicano che in particolare le credenze di questo ultimo polo relativo alla magia, sono più presenti in individui nei quali il venir meno della centralità della Chiesa cattolica nei processi di socializzazione e strutturazione della biografia individuale, non è compensato da analoghi processi derivanti da una visione scientifica del mondo. Si riproduce così una "terra di nessuno", fertile di sperimentazioni, tentativi, innovazioni e sincretismi. Vale anche in questo contesto il principio secondo cui la natura ha paura del vuoto: in assenza di un processo di identificazione forte con la tradizione cristiana, i soggetti deboli si rivolgono a tanti altri sostituti.

Quale la specificità dell'operare e del rappresentarsi della magia all'interno del sistema dei *mass media*? In primo luogo i *mass media* trasformano e riducono le dimensioni comunitarie delle credenze. La credenza nella reincarnazione, per esempio, che dai *mass media* ha avuto grande risonanza, ha perso i suoi legami culturali propri di determinati gruppi dediti alla ricerca di comunicazioni con antenati storici, sottolineando, invece, soprattutto la centralità dell'*io* caratteristico della società contemporanea. Il narcisismo ha assunto tali dimensioni da rendere incomprensibile la rappresentazione dell'essere umano quale anello che si

dissolve nella catena della vita per lasciare posto agli altri. L'effetto dei *mass media* modella, dunque, una credenza di tipo culturale nuovo, non più rivolta alla ricerca di una "comunicazione generalizzata" verso i parenti scomparsi o verso antichi personaggi, piuttosto incentrata su un *ego* fortemente prodotto dall'individualismo moderno.

In secondo luogo il sistema della stampa, televisione, Internet, ecc., con la loro peculiarità di socializzare velocemente messaggi, verità, tradizioni religiose producono ciò che Oswald Spengler (1880-1936) definì "seconda religiosità". Sono le forme religiose che conseguono alla curiosità, alla moda, al bisogno di "credere e non più analizzare"^[79]. L'attuale fase di proliferazione di mescolarsi di gruppi, movimenti e nuove credenze evocerebbe per Spengler soltanto l'attrazione e il fascino per il nuovo e l'inedito. Le credenze e le magie, quali prodotti dei *mass media* vanno e vengono, entrano ed escono, appaiono e scompaiono nelle rappresentazioni pubbliche.

"Quest'alienazione dell'esperienza e una certa astrattezza che avvolge l'intero ambito dell'occulto commercializzato può ben coesistere con un substrato di incredulità e scetticismo, col sospetto di fasullaggine così profondamente collegato alla grande irrazionalità dell'epoca contemporanea. Naturalmente questo fenomeno ha ragioni storiche. I movimenti occultistici moderni, inclusa l'astrologia, sono ammodernamenti più o meno artificiali di vecchie e superate superstizioni, la sensibilità verso le quali viene mantenuta viva da certe condizioni sociali e psicologiche, mentre le credenze riesumate restano fondamentalmente estranee all'universale situazione odierna di diffusione della cultura. L'assenza di serietà di fondo che, per inciso, non rende affatto tali fenomeni meno seri per quanto riguarda le loro implicazioni sociali, è significativa del nostro tempo quanto l'emergere dell'occultismo secondario in sé"^[80].

Nel dibattito scientifico le affermazioni circa l'irrealtà della magia convivono con l'interesse a tematizzarla. In certi periodi storici le credenze nella magia hanno prevalso sugli interessi. Oggi, al contrario, pare che gli interessi a tematizzare la magia abbiano scacciato le credenze. Non si tratta di un fenomeno del tutto nuovo. Già nella *alta magia* rinascimentale la visione magica del mondo e del cosmo era naturalmente negata dalla giovane scienza cinquecentesca; ma la magia naturale rimaneva tuttavia presente come ispirazione e come stimolo, legata alle fonti classiche dello gnosticismo, dell'*hermetica*, dell'alchimia, del neoplatonismo e della dottrina pitagorica. Ci si potrebbe chiedere se l'interesse attuale verso la magia e le nuove religioni non abbia altro senso che quello di un evento comunicazionale, sollecitato dagli effetti dell'esposizione spettacolare del tema del sacro a misteri ancestrali e moltiplicato dai *media* come cassa di risonanza. Citando ancora un altro autore si potrebbe definire questa contesto come un movimento di "passaggio agli estremi"^[81], in cui coesistono effetti opposti. Da un lato accentuazione di sistemi dottrinali molto rigidi e di rapporti autoritari e di sottomissione a un capo spirituale, *guru*, maestro, profeta; dall'altro esperienze di vita in contesti sociali e dottrinali lontani da rigide istituzionalizzazione. Da un lato religiosità severamente contrarie a ogni vitalità del corpo e severamente puritane; dall'altro istanze religiose edoniste o favorevoli a espressioni affettive ed effusionali quali quelle dei movimenti pentecostali o carismatici^[82].

In terzo luogo, nella vita quotidiana la magia attuale si mescola con le esperienze del visibile più consumistico e funzionale o con ricerche più spirituali dell'invisibile e dell'occulto. Una delle figure più indicative di questa situazione è il "mercato religioso"; si tratta di un aspetto di ciò che questa ricerca ha definito "moltiplicazione delle opzioni in ambito religioso". Ora, di fronte al moltiplicarsi di tali opzioni si possono delineare diverse risposte: da un lato si può diffondere un sentimento di libertà di scelta religiosa; dall'altro può emergere il rischio dell'*empasse* davanti ad una continua necessità di compiere scelte tra alternative variegate. Come ben si comprende si tratta qui della classica tensione tra l'illusione narcisista dell'autosufficienza individuale senza identificazione e l'opposta pretesa della negazione radicale dell'individualità attraverso l'unità assoluta con la comunità, pretesa che può talvolta svilupparsi in forme di fondamentalismo.

Eppure questo dover sempre scegliere tra una gamma crescente di alternative non produce sempre e necessariamente disagio e disorientamento^[83]. L'identità di lungo periodo, letta però in senso molto personale (non come identificazione, nella quale è il collettivo ad avere il ruolo preponderante), viene quindi a rappresentare il principale elemento di stabilità e continuità, ciò attraverso cui l'individuo stesso fornisce coerenza alle proprie molteplici esperienze. Anche per quanti lasciano trasparire una compresenza di identità forte e identificazione debole rimane così la possibilità di mantenere una propria ed efficace "definizione della situazione"^[84], difensiva contro il vuoto e il totalmente diverso, ma nel contempo di ricercare e di aspirare a riprodurre il mondo a propria immagine e somiglianza. Ricerche seppur limitate e circoscritte come questa paiono offrire qualche elemento non solo descrittivo ma anche esplicativo sulla dibattuta "crisi delle identità", in riferimento alla quale non si distingue forse sempre a sufficienza tra l'identità come dimensione di appartenenza e l'identificazione come insieme di atteggiamenti, pratiche, ruoli e stili di vita conseguenti^[85].

[1] Predrag Matvejevic, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano 2000, p. 179.

- [2] Cfr. Peter Zeugin, *Jugendkultur in der Schweiz*, IPSO, Zurigo 1989.
- [3] Tale teoria, basata sulla *exchange theory* di George Homans (1910-1989) e sull'ipotesi *deprivation/compensation* di Charles Y. Glock, unisce l'idea di un mercato religioso a quella di comportamenti individuali costituiti dal calcolo costo-benefici e dalla ricerca di compensazioni.
- [4] Cfr. Massimo Introvigne - J Gordon Melton (a cura di), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Dervy, Parigi 1996; cfr. pure M. Introvigne, *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Elledici, Leumann (Torino) 2002.
- [5] Cfr. Thomas Luckmann, *La religione invisibile*, trad. it., il Mulino, Bologna 1969.
- [6] Cfr., per il primo aspetto, il volume di José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it., il Mulino, Bologna 2000; e, per il richiamo a forme religiose "durkheimiane", gli interventi di commento alla recente vittoria di George W. Bush alle elezioni presidenziali negli Stati Uniti d'America.
- [7] Cfr. Emanuela Sgroi, "Postfazione", in Carmelina Chiara Canta, *La religiosità in Sicilia. Indagine sulle tipologie religiose e culturali*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 1995, pp. 277-284. La ricerca della Canta, condotta su un campione di 875 intervistati in Sicilia, faceva parte di una ricerca nazionale, pubblicata in Vincenzo Cesareo - Roberto Cipriani - Franco Garelli - Clemente Lanzetti - Giancarlo Rovati, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995. Conclusioni simili si possono ritrovare in saggi del volume a cura di Antonino G. Marchese, *Corleone. L'identità ritrovata*, Franco Angeli, Milano 2001. Sono inoltre da citare le note ricerche su religione e magia nel Sud di Ernesto De Martino (1908-1965), Gabriele De Rosa e Luigi Lombardi Satriani.
- [8] E. Sgroi, *art. cit.*, p. 279.
- [9] Giuseppe Galasso, *L'altra Europa*, Mondadori, Milano 1982, p. 277. Un altro tentativo di interpretare in termini unitari le forme storiche e ideologiche del Sud è svolto da John Davis, *Antropologie delle società mediterranee*, trad. it., Einaudi, Torino 1977.
- [10] Cfr. in particolare: R. Cipriani, *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 1992; Luigi Berzano - M. Introvigne, *La sfida infinita. La nuova religiosità nella Sicilia centrale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 1994; C. C. Canta, *op. cit.*
- [11] Cfr. L. Berzano - Enzo Pace - Carlo Genova, "Credere in libertà", in Vincenzo Cesareo (a cura di), *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carocci, Roma 2005, pp. 200-233.
- [12] R. Cipriani, *op. cit.*, pp. 7-8.
- [13] Cfr. L. Berzano - M. Introvigne, *op. cit.*
- [14] Cfr., per il contesto degli Stati Uniti, Harold Bloom, *La religione americana. Nascita della nazione post-cristiana*, Garzanti, Milano 1994.
- [15] Cfr. C. C. Canta, *op. cit.*
- [16] Cfr. la bibliografia riportata in appendice (pp. 259-265) di L. Berzano - M. Introvigne, *op. cit.*, con speciale riferimento a "magia e religiosità popolare nella ricerca socio-antropologica in Sicilia" (pp. 259-261), e in particolare le ricerche di Bonomo, Guggino, Pitre, Randazzo e Sferrazza.
- [17] "La religione cristiana è la più idealista che sia mai esistita [...] è fatta da articoli di fede larghi e generali piuttosto che da credenze particolari [...] ecco perché il risveglio del libero pensiero in seno al Cristianesimo è stato relativamente precoce [...] nel Medioevo ecco apparire la scolastica, primo tentativo metodico di libera riflessione. Il diritto di discussione è - in linea di principio - riconosciuto. [...] Nel momento in cui diventa più razionale, la coscienza collettiva diviene meno imperativa": Emile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Ed. di Comunità, Milano 1971, pp. 175-176.
- [18] La letteratura sociologica italiana su questi temi è abbondante. Quali ricerche di riferimento si possono consultare: Arnaldo Nesti, *Il religioso implicito*, IANUA, Roma 1985; R. Cipriani, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988; F. Garelli, *Religione e chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna 1991; Maria Immacolata Macioti (a cura di), *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, Pontecorboli, Firenze 1991; Stefano Martelli, *L'arcipelago e i suoi colori*, Franco Angeli, Milano 1994; V. Cesareo - R. Cipriani - F. Garelli - C. Lanzetti - G. Rovati, *op. cit.*; E. Pace, *Credere nel relativo*, UTET, Torino 1997; L. Berzano, *New Age*, il Mulino, Bologna 2000; Chantal Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia*, Ed. Lavoro, Roma 1999; Salvatore Abbruzzese, "Il posto del sacro", in Renzo Gubert (a cura di), *La via italiana alla postmodernità*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 397-455; M. Introvigne - PierLuigi Zoccatelli - Nelly Ippolito Macrina - Verónica Roldán, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001; Rodney Stark - M. Introvigne, *Dio è tornato*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2003; Costantino Cipolla - R. Cipriani (a cura di), *Pellegrini del giubileo*, Franco Angeli, Milano 2002; F. Garelli - Raffaella Ferrero Camoletto, *Una spiritualità in movimento*, Ed. Messaggero, Padova 2003; F. Garelli - Gustavo Guizzardi - E. Pace, *Un singolare pluralismo*, il Mulino, Bologna 2003; C. C. Canta, *Sfondare la notte*, Franco Angeli, Milano 2004; Stefano Allievi, *Islam italiano*, Einaudi, Torino 2004; Pino Lucà Trombetta, *Il bricolage religioso*, Dedalo, Bari 2004; V. Cesareo (a cura di), *op. cit.*
- [19] Una prima applicazione di questo modello analitico consistente nei rapporti tra *identità/identificazione* e *opzioni/legature* è stata svolta nella ricerca nazionale pubblicata in V. Cesareo (a cura di), *op. cit.* cfr. in particolare il capitolo 5, "Credere in libertà. La religione degli adulti giovani".
- [20] Riprendiamo, a proposito di identità e identificazione, gli scritti di Luciano Gallino e, in particolare, il volume *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Scientifica Einaudi, Torino 1987, parte terza.
- [21] Il concetto di "mercato religioso" è entrato nella sociologia della religione all'interno delle teorie "utilitaristiche", e in particolare della *religious economy* di Rodney Stark. A costituire i mercati religiosi contribuiscono sia i "beni simbolici" che le religioni propongono ai fedeli, sia gli individui religiosi che scelgono "liberamente", seppur condizionati dalle precedenti appartenenze ed esperienze religiose.
- [22] Sul concetto di anomia in Emile Durkheim, cfr. Idem, *op. cit.*
- [23] Non a caso in questo contesto tutto un ambito di relazioni *on line* si chiamano "connessioni", a indicare la loro debolezza, precarietà, provvisorietà: basta premere il pulsante "cancella" per eliminare una relazione-connessione.
- [24] Alcuni elementi emersi durante questa ricerca inducono a ipotizzare che quanto più sono numerose le forme religiose che l'individuo conosce e con le quali viene in contatto, tanto più estese e frequenti possono essere le opportunità di costruirsi identità e di istituire identificazioni di tipo religioso.
- [25] Luciano Gallino, nelle *op. cit.*, richiama al riguardo le teorie psicologiche degli strati della personalità e quelle sociologiche secondo le quali l'individuo assume e manifesta un *io* diverso a seconda dei gruppi particolari in cui entra a far parte.
- [26] Il concetto di dimorfismo religioso indica la scomposizione di un universo sociale studiato in base al genere (maschi/femmine). Tra le altre ricerche, cfr. V. Cesareo (a cura di), *op. cit.*
- [27] Cfr. Ronald Inglehart - Miguel Basáñez - Jaime Díez-Medrano - Loek Halman - Ruud Luijkz (a cura di), *Human Beliefs and Values. A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Values Surveys*, Siglo XXI Editores, México 2004, tabella F-028.
- [28] Un caso significativo in cui i dati patiscono di *over-reporting* è discusso nella ricerca di Augusto Tino Negri - Silvia Scaranari Introvigne (a cura di), *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Guerini e Associati, Milano 2005, p. 17 e pp. 169-172.
- [29] Cfr. Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman & Todd, Londra 2002, p. 28.
- [30] Cfr. *ibid.*, p. 29.
- [31] Cfr. R. Cipriani, *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, cit. Numerose altre ricerche di sociologi italiani pervengono a risultati simili; per altri versi, la discussione sull'*over-reporting* può considerarsi tuttora in corso.

- [32] Cfr. A. T. Negri - S. Scaranari Introvigne (a cura di), *op. cit.*, p. 170.
- [33] Cfr. R. Inglehart - M. Basáñez - J. Díez-Medrano - L. Halman - R. Luijkz (a cura di), *op. cit.*, tabella F-028.
- [34] Questi aspetti di debolezza della religione nella società sono già stati oggetto di diverse ricerche, tra le quali cfr. F. Garelli, *La religione dello scenario: la persistenza della religione tra i lavoratori*, il Mulino, Bologna 1986; R. Cipriani, *La religione diffusa: teoria e prassi*, cit.; E. Pace, *op. cit.*
- [35] L'effetto coorte sottolineerebbe come tali differenze dipendano dal fatto che si tratta di individui nati in diversi momenti storici; l'effetto generazione sottolineerebbe come tali differenze siano legate alle diverse età degli individui considerati al momento dell'intervista.
- [36] L'insieme di questi dati conferma un qualche bisogno di reincanto del mondo e potrebbe ridare credibilità a istituzioni e movimenti religiosi che hanno più contrastato il processo di secolarizzazione. Così in parte avviene con i movimenti fondamentalistici e restituzionistici.
- [37] Cfr. Françoise Champion, "Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes", in Jean Delumeau (sotto la direzione di), *Le Fait religieux*, Fayard, Parigi 1993, p. 747.
- [38] Cfr. Victor Turner, *Il processo rituale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1972.
- [39] Raymond Boudon, *Declino della morale? Declino dei valori?*, trad. it., il Mulino, Bologna 2003, pp. 45-46.
- [40] Cfr. Dan Sperber, *Per una teoria del simbolismo*, trad. it., Einaudi, Torino 1976.
- [41] Cfr. Raymond Lemieux, *Croyances et incroyances au Québec*, Fides, Québec 1991, pp. 25-ss.
- [42] D. Sperber, *L'epidemiologia delle credenze*, trad. it., Anabasi, Milano 1994, p. 27. Alcune ricerche hanno già applicato le indicazioni di Dan Sperber nell'analisi delle nuove credenze. Cfr. in particolare L. Berzano - M. Introvigne, *op. cit.*; e lidem, *Il gigante invisibile. Nuove credenze e minoranze religiose nella provincia di Foggia*, N.E.D., Foggia 1997.
- [43] F. Champion, *art. cit.*, p. 749.
- [44] R. Boudon, *op. cit.*, p. 72.
- [45] Ritorna qui interessante la tesi di Max Weber secondo cui le religioni, compresa quella ebraica, hanno quale prima finalità la felicità e la lunga vita sulla terra. Cfr. Max Weber, *Economia e società*, trad. it., Ed. di Comunità, Milano 1982.
- [46] La sociologia di Emile Durkheim offre una spiegazione classica di questo dato individuando quale peculiarità dell'uomo quella di sentirsi superiore e trascendente all'ordine naturale; quella, cioè, di distinguere il sacro dal profano, i valori dai fatti. Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Ed. di Comunità, Milano 1982.
- [47] Cfr. R. Boudon, *op. cit.*, p. 42. Raymond Boudon nota come la nozione di "anima" si associa facilmente non solo al concetto di trascendenza umana, ma anche a quello di dignità dell'uomo. La nozione di "anima", quindi, può essere facilmente percepita come una traduzione simbolica della nozione di persona, e quindi il concetto di "immortalità dell'anima" può essere facilmente legato all'idea secondo cui, se l'individuo è mortale, la nozione di "morte" non si applica alla persona. Si tratta della teoria "connessionista", secondo cui un concetto o credenza tanto più sussiste, quanto più facilmente può essere messo in relazione con altri concetti o credenze che interpretano la realtà.
- [48] Su questa visione tra la letteralità e l'allegoria del nuovo rituale, cfr. François-André Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Parigi 1979.
- [49] Cfr. Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Parigi 1999, pp. 49-ss.
- [50] Si ritrova qui un dato verificato già in altre ricerche nelle quali le credenze in verità astratte hanno percentuali più alte rispetto a quelle che si riferiscono a situazioni concrete del singolo intervistato.
- [51] Cfr. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 47.
- [52] D. Sperber, *L'epidemiologia delle credenze*, cit., p. 27.
- [53] Cfr. V. Cesareo - R. Cipriani - F. Garelli - C. Lanzetti - G. Rovati, *op. cit.*, p. 324.
- [54] L'indicazione metodologica è quindi di non porre domande sulla reincarnazione in alternativa ad altre quali la resurrezione, il Paradiso, l'Inferno, poiché i test di significatività indicano che non esiste correlazione significativa tra la reincarnazione e le altre credenze. Sulle recenti teorie della credenza, cfr. Sergio Bernini, "Teoria della credenza e teoria del linguaggio", *Rivista di Filosofia*, 3 (1995), p. 13.
- [55] Cfr. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994. Della stessa studiosa, in collaborazione con Paul Heelas e Linda Woodhead, cfr. pure *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Forms*, Ashgate, Aldershot 2003.
- [56] Bryan Wilson, *Religion and Rural Society*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 157.
- [57] Cfr. Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 225-ss.
- [58] Cfr. Miriam Castiglione, *I professionisti dei sogni*, Liguori, Napoli 1981, pp. 10-ss.
- [59] A proposito del "terziario esoterico" e del mercato *new ager*, cfr. L. Berzano, *op. cit.*; Idem, *Terziario esoterico a Torino*, Il Segnalibro, Torino 1995.
- [60] Cfr. Theodor W. Adorno, *Stelle su misura*, trad. it., Einaudi, Torino 1998.
- [61] *Ibid.*, p. 16.
- [62] Cfr. René Naba, *Guerre des ondes... Guerre des religions. La bataille hertzienne dans le ciel méditerranéen*, L'Harmattan, Parigi 1998.
- [63] Marc Augé, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Seuil, Parigi 1997, p. 116.
- [64] Jean-Paul Sartre, *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, trad. it., Einaudi, Torino 1948, p. 273.
- [65] Cfr. L. Berzano - E. Pace - C. Genova, *op. cit.*, p. 225.
- [66] Cfr. Roland J. Campiche, *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Labor et Fides, Ginevra 2004, in particolare pp. 273-283.
- [67] Sulla tipologia *cristiani esclusivi e cristiani inclusivi*, cfr. Jean-Paul Willaime, "Individualization of Meaning and the Social Bond", in Rudi Laermans - B. Wilson - Jaak Billiet (a cura di), *Secularisation and Social Integration. Papers in Honour of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Lovanio 1998.
- [68] Cfr. R. J. Campiche, *op. cit.*, pp. 273-ss.
- [69] Cfr. Marcel Gauchet, "Le religieux après la religion", in Idem, *Le désenchantement du monde. Un histoire politique de la religion*, Gallimard, Parigi 1985, pp. 192-303.
- [70] Cfr. tra gli altri Georg Leclerc, *L'Eglise catholique. Crise et renouveau*, Denoel, Parigi 1986.
- [71] È la tesi di J.-P. Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Ginevra 1992.
- [72] Cfr. Luca Diotallevi, "Italian Case and American Theories: refining secularization paradigm", *Sociology of Religion*, 63 (2002), pp. 137-156; Idem, "Verso una denominazione del cattolicesimo italiano?", *Religioni e società*, 40 (2001), pp. 48-59; e Idem, "Cattolicesimo in via di settarizzazione", *Concilium*, 3 (2003).
- [73] D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 45.
- [74] Cfr. Robert Bellah, *Habits of the heart. Individualism and Commitment in America Life*, The regents of the University of California, Berkeley 1985, pp. 180-ss.

[75] F. Champion, *art. cit.*, p. 749. Françoise Champion ha parlato di "nebulosa di eterodossie" per indicare quella configurazione di tutto ciò che sfugge alle grandi istituzioni regolatrici delle credenze quali la Chiesa, lo Stato, la scienza.

[76] Franco Garelli ha definito questo contesto "religione dello scenario": l'individuo sul palcoscenico della vita recita un copione profano, confinando la religione sullo sfondo dell'esistenza da cui attingere significati e risorse. Cfr. F. Garelli, *La religione dello scenario: la persistenza della religione tra i lavoratori*, cit.

[77] Cfr. Guy Michelat - Julien Potel - Jacques Sutter - Jacques Maître, *Les Français sont-ils encore catholiques?*, Cerf, Parigi 1991, pp. 311-ss.

[78] Gabriele Profita - Giovanni Sprini, *La conoscenza magica*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 77.

[79] Cfr. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it., Longanesi, Milano 1957, pp. 664-ss.

[80] T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 6.

[81] Cfr. Georges Balandier, *Le Détour*, Fayard, Parigi 1985, pp. 203-207.

[82] È forse questa, maschera libera e irriverente della cultura popolare siciliana verso tutto ciò che è sacro istituzionale (religioso, scientifico, culturale) che ha indotto alcuni scrittori in frettolose interpretazioni. Prime fra tutte quelle che si richiamano ad Antonio Gramsci (1891-1937) per definire tutto il folklore e le tradizioni popolari "un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia" (Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, vol. III, Einaudi, Torino 1947, p. 2312). Ugualmente incomprensibile è il giudizio di Leonardo Sciascia (1921-1989): "Personalmente, a noi i Siciliani non sembrano nemmeno cattolici (...). Certo è, comunque, che cristiana la Sicilia non può dirsi (...). Crediamo sia difficile trovare nell'animo e nella cultura di altri popoli, una visione della vita così rigidamente e coerentemente in opposizione al messaggio evangelico. Si può dire di più: nessun popolo al mondo tra quelli considerati ufficialmente cristiani, ha forse mai operato all'interno una così radicale disgregazione dei valori cristiani" (Leonardo Sciascia, *La corda pazza*, Einaudi, Torino 1971, p. 193).

[83] Cfr. Georg Simmel, *La differenziazione sociale*, trad. it., Laterza, Roma - Bari 1995.

[84] Cfr. William Isaac Thomas - Florian Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e in America*, trad. it., Comunità, Milano 1968.

[85] Cfr. Claude Dubar, *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation*, Presses Universitaires de France, Parigi 2000.