



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Facoltà di Sociologia

La dimensione religiosa: problemi di metodo

Premessa di Salvatore Abbruzzese

*Virginie Alnet, Marie Balas, Charlie Barnao, Isabelle Jonveaux, Lucio Meglio,
Fabiana Niro, Giovanna Rech, Daniela Turco, Elena Zapponi*



DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E RICERCA SOCIALE

DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E
RICERCA SOCIALE

QUADERNI

LA DIMENSIONE RELIGIOSA:
PROBLEMI DI METODO

PREMESSA DI SALVATORE ABBRUZZESE

VIRGINIE ALNET, MARIE BALAS, CHARLIE BARNAO,
ISABELLE JONVEAUX, LUCIO MEGLIO, FABIANA NIRO,
GIOVANNA RECH, DANIELA TURCO, ELENA ZAPPONI

QUADERNO 56

Maggio 2011

INDICE

Salvatore Abbruzzese, Premessa	p. 9
I. <i>I movimenti religiosi</i>	
1. Virginie Alnet, Lo studio dei movimenti ecclesiali recenti: problemi di metodo	17
1.1. Introduzione: i movimenti ecclesiali recenti	17
1.2. Una possibile classificazione?	19
1.3. Un rapporto evolutivo con l'oggetto di studio	21
1.4. Conclusione: una necessaria adattabilità	23
2. Marie Balas, La Communauté de Sant'Egidio. Sociologie d'un «nouveau joueur» dans l'espace politique et religieux international: enjeux et choix méthodologiques	25
2.1. Un objet complexe	25
2.2. L'objet dans l'espace public: les défis de l'enquête	28
2.3. La problématique	29
2.4. Les espaces soumis à l'enquête et leur articulation	31
3. Fabiana Niro, La fuoriuscita da un movimento religioso: le dinamiche dei cambiamenti	37
3.1. Introduzione	37
3.2. Metodologia e tecniche di rilevazione dei dati	39
3.3. Risultati: la fase post-uscita	41
II. <i>Forme di ricomposizione del credere</i>	

4.	Daniela Turco, Religiosità in transizione	45
4.1.	Studiare la religiosità oggi: come e perché	45
4.2.	L'esperienza religiosa in tre generazioni	49
4.3.	Identità credenti e vita quotidiana	51
5.	Lucio Meglio, Religiosità e modelli di partecipazione giovanile nel basso Lazio	55
5.1.	Introduzione	55
5.2.	Giovani e religione	56
5.3.	La religiosità giovanile nel basso Lazio	59
5.4.	Conclusioni	64
6.	Giovanna Rech, Frequentare un luogo sacro, oggi, fra tradizione e innovazione	67
6.1.	Spazio, luogo, territorio e religione	67
6.2.	Il santuario fra istituzionalizzazione ed effervescenza	70
6.3.	Fra bellezza e tradizione le "buone ragioni" per frequentare un luogo sacro oggi	72
6.4.	Ritorno sui problemi di metodo: alcune osservazioni conclusive	76
III.	<i>Dentro e fuori l'istituzione religiosa</i>	
7.	Elena Zapponi, Problemi metodologici nell'osservazione di un pellegrinaggio contemporaneo. Il circolo magico dell'incantamento indigeno a confronto col ruolo dell'etnografo	81
7.1.	Introduzione	81
7.2.	L'ipotesi di ricerca e le scelte di metodo	82
7.3.	Le scoperte metodologiche in itinere	84
7.4.	Il circolo magico dell'incantamento indigeno	86
8.	Charlie Barnao, La spiritualità ignaziana. Tra integrazione e azione sociale radicale	91
8.1.	Introduzione	91
8.2.	I Gesuiti e l'integrazione sociale: relativizzate ed evangelizzate	93
8.3.	L'attività missionaria delle origini	93

8.4. Missionari in tempo di globalizzazione: dalla mobilità geografica alla “mobilità culturale”?	95
8.5. Un modello culturale: valori e norme che guidano l’azione sociale ignaziana	96
8.5.1. Dio solo è assoluto. Tutto il resto è relativo. L’alterità va compresa nel suo contesto specifico	97
8.5.2. Pensare globalmente e agire localmente, nel rispetto dell’alterità e sulla base di un atteggiamento non giudicante	98
8.5.3. Scegliere lo strumento più adeguato per l’interazione con “culture altre”	99
8.5.4. L’azione ignaziana è un’azione “eroica” che tende a spronare “grandi desideri” in sé e negli altri	101
9. Isabelle Jonveaux, L’economia monastica: una comparazione storica ed europea	103
9.1. Introduzione	103
9.2. L’argomento della ricerca	104
9.3. L’inchiesta sul campo del mondo religioso	105
9.3.1. Monasteri maschili	105
9.3.2. Monasteri femminili	106
9.4. Un mondo segreto	107
9.4.1. La comparazione: ricchezza di ricerca e problema metodologico	108
9.4.2. Comparazione storica	108
9.5. Uno sguardo diverso sulla caduta delle vocazioni	109
9.5.1. Integrare due comparazioni	111
9.6. Conclusioni	112
Riferimenti bibliografici	113

PREMESSA

SALVATORE ABBRUZZESE

In sociologia pochi concetti hanno ottenuto la stessa fortuna di quello elaborato da Durkheim a riguardo della religione [Durkheim 1912; Isambert 1982]. Il principio per il quale questa sia un insieme “di credenze e di pratiche riguardanti le cose sacre [...] che unisce in una comunità chiamata Chiesa quanti vi aderiscono” ha il pregio di salvare l’oggetto da qualsiasi interpretazione riduttiva, evitando così di eliminare, alla radice, qualsiasi specificità dell’agire religioso. Una tale concettualizzazione tuttavia, è solo in apparenza univoca. Volendo infatti interrogarsi sulle motivazioni che spingono i soggetti ad aderire si possono in realtà rintracciare due logiche sostanzialmente diverse, ciascuna delle quali alimenta una condotta specifica di azione religiosamente orientata. Se nella ricerca delle “forme elementari” l’intenzione che muove i soggetti a sottoscrivere credenze ed a partecipare a pratiche è diretta alla ricerca di protezione e riassicurazione ed ha nella sottoscrizione del legame comunitario il suo risultato inatteso, alla stregua di un “effetto di composizione” [Boudon 1979], imbattendosi nelle religioni di salvezza questa tradizionale preoccupazione di protezione e riassicurazione viene sostituita da quella per la conquista di una vita piena nell’al di là [Weber 1980]. Se nel primo caso sono le pratiche a rivelarsi decisive, nel secondo è la credenza nel messaggio globale di salvezza a rivelarsi fondatrice di un agire conseguente.

Il processo di relazione con il divino subisce pertanto una svolta nella sua logica interna: al regime di pratiche e di opere materialmente visibili si affianca, fino a sovrasciversi al di sopra di questo, un insieme di relazioni personali ed invisibili con la divinità. La religione, risolvendosi per intero nella dimensione della relazione diretta con il Dio dalla quale conseguono tanto le norme esplicitamente formulate, quanto la lenta strutturazione della pro-

pria personalità morale, diventa potenzialmente invisibile sul piano dei comportamenti espliciti, fisicamente percepibili e socialmente osservabili. Da semplice credenza procedurale nell'efficacia del rito questa oramai produce una percezione specifica del proprio sé e della propria esistenza alimentata dall'esperienza di una relazione personale e privata con il trascendente.

Con l'evolvere del processo di individualizzazione conseguente all'affermarsi del mondo moderno [Troeltsch 1977] e la conseguente difesa dello spazio di vita dei sentimenti personali, la dimensione religiosa si distacca sempre di più dalle pratiche di massa per rendersi visibile solo in una dimensione di espressione intima, essa oramai "palpita nel pianissimo della vita interiore" [Weber 1973]. Estromessa da una società completamente dispiegata sul primato della razionalità strumentale, la dimensione religiosa conserva le sue ragioni all'interno delle biografie personali e, come tale, tende a ritenere improvvida e invadente qualsiasi richiesta di esplicitazione. Nella società secolarizzata l'analisi della dimensione religiosa del soggetto e la ricerca delle ragioni che lo muovono implica sempre di più l'accesso ad uno spazio di vita emozionale e privata. Il soggetto finisce con l'essere tanto meno consenziente a qualsiasi intrusione del ricercatore quanto più il processo di secolarizzazione tende a confinare l'intera dimensione trascendente nell'area dei sentimenti irrazionali, tanto legittimi sul piano individuale quanto improponibili su quello sociale.

Analizzare la dimensione delle credenze religiose in un contesto di modernità, implica allora un processo di negoziazione implicita tra il soggetto e il rilevatore, tra l'osservato e l'osservatore. Un tale regime di negoziazione può incappare in modelli di soluzione estremamente differenziati che vanno dalla dichiarazione dell'illegittimità della domanda stessa – come si è realmente prodotto nel contesto dell'indagine europea sui valori, riguardo alla Svezia – alla totale disponibilità ad esplicitare le proprie ragioni personali da parte dei militanti di associazioni e movimenti di esplicito contenuto religioso. Tanto in questi due casi estremi, quanto nella gamma delle soluzioni intermedie, diviene sempre più importante il processo di negoziazione implicita che si produce tra osservato e osservatore, tra il credente portatore della propria fede e colui che, in modo quanto più discreto ma non di meno intrusivo, di questa stessa fede deve indicarne le intenzioni, descriverne

le forme e indagarne le conseguenze.

Un rapporto conflittuale ed una negazione reciproca

Ciò non manca di alimentare tanto i silenzi degli osservatori sull'intera dimensione del trascendente, di fatto messa tra parentesi, quanto le perplessità più profonde da parte degli osservati. La relazione che quest'ultimi intrattengono con il proprio Dio, per definizione esclusiva e non banalizzabile, non manca di essere sconcertata dinanzi ad ogni caso in cui, questa stessa relazione, risulta assente. Il credente, anche il più riservato, è portatore di una relazione con il trascendente che, per la sua stessa potenza, non può ridurre a semplice opzione privata, alla stregua di qualsiasi altra scelta culturale o politica. La stessa unicità e onnipotenza del Dio non possono sottoscrivere rapporti di convivenza con altre unicità: l'assoluto, per definizione, non è né può essere plurale. Una tale posizione ha conseguenze vistose sul piano della ricerca. In linea di principio, per il singolo credente, la stessa possibilità di essere osservato o interrogato a partire da chi pone tra parentesi l'esistenza stessa dell'oggetto che lo motiva è fonte di perplessità profonda. La ricerca, in altri termini, gli appare banale e gli stessi interrogativi che gli vengono posti gli appaiono illegittimi.

A questa opposizione irriducibile tra il soggetto credente e l'intervistatore – formalmente agnostico – viene in soccorso tanto il principio di una pluralità dei percorsi spirituali, quanto quello della riservatezza delle opzioni. Il soggetto analizzatore diviene allora, per il soggetto intervistato, colui che è portatore di una domanda latente, non esplicitata e, talvolta, inconsapevole. Il credente, nei casi in cui si imbatte in un rilevatore del quale percepisce la posizione personale di franca indifferenza, vede in questi la persona in ricerca. Dietro lo studio sui fenomeni religiosi, svolta dall'etnologo e dal sociologo, non può non esserci che una domanda personale e interiore, ancorché non esplicitata ma, al contrario, pervicacemente nascosta. L'intervistatore tenderà invece a minimizzare la componente motivazionale del credente – componente che, in realtà, lo provoca e lo inquieta – per sottolineare invece l'importanza della dimensione religiosa sul piano culturale.

Intervistato e intervistatore si trovano così l'uno dinanzi all'altro in una simmetrica negazione di segmenti dei rispettivi ruoli. La relazione non è possibile che a condizione che uno dei due soggetti tolleri l'ambiguità con la quale è osservato dall'altro: per il credente si tratta di tollerare l'idea che l'intervistatore, ponendo tra parentesi l'oggetto della fede di cui è portatore, faccia dell'agire religioso sul quale sta indagando e del quale il soggetto stesso è consapevole di essere testimone, la spia di interessi ed emozioni inconoscibili. Per l'intervistatore si tratta invece di tollerare l'idea che l'intervistato lo consideri come un soggetto in ricerca, dotato di un proprio percorso interiore, e la cui stessa presenza dà testimonianza degli interrogativi che lo attraversano e lo determinano.

Si arriva così ad una reciproca disconoscenza degli oggetti che motivano osservato e osservatore. Il credente deve sopportare di vedere messa tra parentesi la sua fede, ridotta così ad un semplice epifenomeno spia di qualcosa d'altro. L'etnologo e il sociologo devono invece tollerare di vedere messa tra parentesi la cornice laica della loro ricerca per essere invece osservati su di un piano interiore, finendo così, loro malgrado, con il percepirsi come implicitamente interrogati sulle loro dimensioni personali. In entrambi i casi ciascuno subisce un processo di sottrazione dove l'oggetto che lo muove è considerato espressione di qualcos'altro. Un tale atteggiamento è alla base di una gran parte delle tensioni metodologiche che attraversano la ricerca sul fenomeno religioso.

Sul piano del soggetto osservato la ricerca socio-atropologica è percepita come potenzialmente squalificante, pronta a ridurre Dio ad una metafora e l'atto di fede ad una dipendenza. Per il soggetto osservatore, poiché le ragioni del credere diventano secondarie, sono invece le conseguenze, sia dirette sia indirette ad interessarlo. Le ricadute della religione sul piano economico prima e politico poi prendono così il sopravvento sulle ragioni del credere e le intenzioni dell'agire. Ma una tale scala di preferenze ha conseguenze estremamente rilevanti sulla disciplina stessa. La sociologia delle religioni, per tale strada, non è importante per i contenuti della credenza di volta in volta posta sotto analisi, bensì per le conseguenze che comporta nei diversi scenari sociali dei quali si nutre la sociologia politica e la scienza della politica.

Conclusioni

L'analisi del fenomeno religioso pone pertanto un problema specifico e, in qualche modo, esemplare, sul piano metodologico. Dinanzi alla dimensione religiosa, tanto l'osservazione dell'etnoantropologo quanto la comprensione e l'interpretazione del sociologo si imbattono in un conflitto di fondo tra rilevatore e soggetto indagato.

Figlia della tradizione positivista ed allieva della sociologia critica, una cospicua parte della tradizione sociologica riduce la dimensione religiosa tanto alle sue manifestazioni esplicite quanto alle sue funzioni latenti. Risolta in modo pressoché definitivo nella descrizione della sola dimensione rituale, l'analisi sociologica di tradizione durkheimiana vede nel rito religioso la reificazione, visibile, esplicita e riunita, della comunità civile in quanto tale. [Abbruzzese 1985; Hervieu-Léger 1986]. Una tale funzione appare tanto più decisiva quanto più, nella vita ordinaria, questa stessa comunità resta invisibile, latente e dispersa. All'opposto, sul piano della tradizione antipositivista propria della sociologia comprendente, l'agire religioso, pur studiato nei suoi effetti e nelle sue conseguenze, resta inconoscibile nelle sue ragioni soggettive e interiori. Per gli uni come per gli altri la dimensione religiosa è indifferente nel suo contenuto ultimo, mentre invece non lo è affatto nelle sue conseguenze: siano queste quelle che, secondo la prospettiva positivista, si producono sul piano del semplice legame sociale, oppure quelle che, secondo la prospettiva comprensiva, si affermano nei vari registri della vita sociale e istituzionale, quindi sul piano culturale, economico, politico.

Una tale posizione degli scienziati sociali non è intimamente riconosciuta dagli attori dell'universo credente. Tanto i singoli soggetti quanto i gruppi religiosi non amano essere osservati né interrogati. A partire dal momento in cui la dimensione religiosa si esprime sempre meno in pratiche oggettivamente e pubblicamente condivise volte alla ricerca di protezione e di riassicurazione, ma riguarda invece una relazione personale e privata ai fini dell'edificazione di una personalità etica unitaria il cui solo possesso è garanzia di salvezza, l'arrivo del sociologo desta scompiglio e alimenta diffidenze. Certificatore solo di quello che si può rilevare empiricamente, questi finisce sempre con il rifiutarsi di prendere in ca-

rico ciò che, al contrario, motiva da un capo all'altro l'agire del credente, cioè Dio stesso. La stessa attestazione di inconoscibilità dei percorsi interiori fatta dall'osservatore, unita alla sua sostanziale indifferenza, è anch'essa percepita dal credente stesso come corrosiva e squalificante. Il fatto che le motivazioni personali e private addotte dal soggetto siano semplicemente lasciate cadere, restino eluse, non esaminate e quindi, una volta considerate irrilevanti, di fatto, non vengano riconosciute, è per questi percepito come inaccettabile.

In questo lavoro vengono presentate pertanto le diverse opzioni metodologiche presenti nei lavori di diversi dottori e dottorandi di ricerca che si interessano al fenomeno religioso.

La prima parte del quaderno è dedicata ai movimenti religiosi. Si incontrano così le analisi di Virginie Alnet e le riflessioni di Marie Balas sui loro rispettivi percorsi di ricerca concernenti due diversi movimenti ecclesiali contemporanei: il Movimento dei Focolari e la Comunità di Sant'Egidio. Il lettore vi troverà una documentazione preziosa che illustra le difficoltà dinanzi alle quali il ricercatore finisce inevitabilmente con l'imbattersi quando si inserisce in realtà di questo tipo. Segue il testo di Fabiana Niro sull'analisi dei processi di risocializzazione conseguenti alla fuoruscita da una specifica collettività religiosa. In questo caso il problema non è quello di *entrare* nelle reti di un movimento ecclesiale, ma di *comprendere* il dramma di un percorso di fuoruscita da una realtà ecclesiale estremamente pervasiva (i Testimoni di Geova): tesa a declinare l'appartenenza in vincoli comunitari totali, dai quali scaturisce non solo un modello d'esistenza, ma anche una rete di rapporti totalmente autoreferenziali.

Una seconda parte di questo documento è invece dedicata ai processi di ricomposizione del credere. Si tratta di illustrare le diverse forme attraverso le quali, dopo la secolarizzazione degli anni settanta e ottanta, gruppi di credenti, realtà giovanili, ma anche comunità locali riannettono la dimensione religiosa tanto al loro spazio quotidiano, quanto alla società civile della quale fanno parte. Si incontrano così le analisi di Daniela Turco sulla religiosità in Calabria, quelle di Lucio Meglio che illustrano il fenomeno della ricomposizione religiosa nell'universo giovanile del basso Lazio e quello di Giovanna Rech sulle modalità attraverso le quali una comunità civica intrinsecamente laica, come quella presente nella

città di Feltre, si appropria ed integra all'interno dell'identità locale il proprio santuario locale.

Uscendo totalmente all'esterno della dimensione ecclesiale. Cioè osservando quanto si muove *attorno* ad essa ci si imbatte nel lavoro di Elena Zapponi sul *camino* di Compostela. Un evento che da semplice nicchia culturale, attirante qualche migliaio di persone l'anno, è attualmente frequentato da una massa crescente di pellegrini (oltre centoventimila) che, ogni anno, percorrono le diverse centinaia di chilometri che separano l'Aquitania dalla Galizia dove il santuario di San Giacomo è situato. Si tratta in modo indistinto di una massa nella quale non sono presenti solo i credenti, ma anche ed in modo crescente, una compagine sempre più vasta ed eteroclitica di non credenti o di *diversamente credenti*. Segue in questa terza parte l'analisi etnografica di Charlie Barnao sulla spiritualità ignaziana, così come si sviluppa nella società contemporanea. Chiude il documento di dipartimento la riflessione di Isabelle Jonveaux sul rapporto – immancabilmente problematico – che lega la spiritualità all'economia. Lo studio dell'economia monastica nelle diverse comunità benedettine europee, costituisce qui un apporto di notevole valore e – vale la pena precisarlo – il recupero di un problema classico presente nell'analisi weberiana e per troppo tempo trascurato.

L'ampia maggioranza di questi testi corrispondono a tesi di dottorato, già discusse o ancora in corso di elaborazione. Essi collegano, almeno in parte, le tensioni e le difficoltà della ricerca in sociologia delle religioni, scontando così le aporie e le problematichità di un soggetto che fa pagare a prezzo elevato l'empatia necessaria alla ricerca. Esso vuole essere in realtà un primo passo che troverà altri momenti di elaborazione e di discussione, nella consapevolezza che, la discussione sui dossier di ricerca è il modo migliore per valorizzare i diversi percorsi di lavoro. Anche questo, osserviamolo per inciso, rientra tra i compiti fondamentali di un *buon* Dipartimento.

Salvatore Abbruzzese

1. LO STUDIO DEI MOVIMENTI ECCLESIALI RECENTI: PROBLEMI DI METODO

VIRGINIE ALNET

Abstract

In quanto aspetto intimo, la dimensione religiosa di un gruppo particolare va studiata con cautela. Oltre alle difficoltà legate all'inserimento di un osservatore in una comunità fondata sulla fede, lo svolgimento di una ricerca presso un movimento ecclesiale richiede da parte del ricercatore diverse forme di coinvolgimento. La necessità da parte dell'osservatore partecipante di non essere fonte di squilibri (reali o simbolici che siano) all'interno della comunità e quella di preservare la sua integrità-oggettività impongono una riflessione sulla posizione del ricercatore che non è mai neutra in quanto fondata su interazioni e convivenze con comunità emozionali. Le esperienze particolari permettono di mostrare la complessità dei rapporti – mai dati una volta per tutte ma evolutivi – tra il ricercatore e il suo oggetto di studio e mette in luce la necessaria malleabilità dell'osservatore.

1.1. Introduzione: i movimenti ecclesiali recenti

La Chiesa cattolica ha visto nascere o affermarsi negli anni Settanta, diversi movimenti, comunità o gruppi alla sua periferia. Queste aggregazioni contestavano in modo più o meno esplicito la Chiesa, i valori e costumi che si stavano diffondendo all'epoca. Dato che lo studio di queste realtà implica uno sguardo sul loro rapporto teorico e pratico con l'istituzione ecclesiale, in questo processo evolutivo non si può fare a meno di parlare di strategie sia da una parte che dall'altra. Sebbene tentino di negarlo, questo

tipo di rapporti conflittuali e queste pressioni bi-laterali sono tipiche e proprie a tutte le spiritualità allo stato emergente¹. Considerate come portatrici di troppe caratteristiche settarie – sia dalla Chiesa che dalla società civile in misura diversa – saranno progressivamente riconosciute prima di apparire come un rinnovamento intrinseco all’istituzione ecclesiale².

Dopo un breve studio del movimento Comunione e Liberazione³ – che acquisisce una forte visibilità nell’Italia della fine degli anni Sessanta – e un lavoro più generale sui quattro principali movimenti ecclesiali recenti (quali sono CL, il Cammino neocatecumenale, i Cursillos di Cristianidad e il movimento dei Focolari) mi sono dedicata all’analisi del movimento dei Focolari che appare come la più sviluppata ed una delle più “originarie” fra queste realtà recenti.

Di fronte a queste organizzazioni storicamente identificabili che interpellano la Chiesa e la comunità dei credenti (ma non solo) in quanto innovazioni, mi proponevo di capire le ragioni della loro emergenza, le loro rivendicazioni, il loro impatto, le loro strutture, i loro scopi e i metodi che utilizzano per raggiungerli e assicurare la loro sopravvivenza e diffusione. Ciascun movimento è costituito da individui guidati dalla loro fede e radunati in comunità informali (non c’è una scheda d’adesione). Così, il metodo quantitativo, che suppone la distanza con l’oggetto di studio, non permettendo di rispondere a queste domande, è stato scartato.

I movimenti partecipano delle trasformazioni importanti dei fenomeni religiosi nelle società contemporanee e impongono una messa in discussione dei paradigmi dominanti della sociologia delle religioni. La loro novità, che si vuole radicale, suppone una rottura con i modelli precedenti di spiritualità. La sociologia dello straordinario non permette di rendere conto di queste nuove spiritualità che si vogliono in collegamento diretto con la vita quotidiana. Se le “credenze”, “fedi” o “spiritualità” contengono una

¹ Riguardo all’emergenza e allo sviluppo di spiritualità cristiane vedere gli studi sociologici di Séguy [1999].

² Sui movimenti ecclesiali storici e più recenti (letti in chiave storico o spirituale) riferirsi a: González Fernández [2000]; Guasca [2001]; Garelli [2007; 2006]; Verucci [1999]; Camisasca, Vitali [1982]; Benedetto XVI [2006]; Pontificium Consilium pro Laicis [1999].

³ Sul movimento Comunione e Liberazione (d’ora in poi CL) vedere: Abbruzzese [2001].

parte di soggettività, non sono esenti da forme di pragmatismo. Per questi movimenti, la fede deve essere messa alla prova dei fatti ad ogni momento, essere fonte delle azioni dei membri. La fede diventa performativa e il gruppo appare come un insieme di attori sociali organizzati.

Il primo problema che si incontra quando si vuole studiare in modo globale questo tipo di aggregazioni è d'ordine teorico ma influisce sulla metodologia da adottare: malgrado la loro diversità queste organizzazioni sono quasi sistematicamente presentate come partecipanti dello stesso fenomeno. Oltre alla loro qualificazione comune di movimento, una delle ragioni di questo dato di fatto è che fanno parte dello stesso processo storico durante il quale la Chiesa e la società si sono trasformate abbastanza bruscamente, ma si può pensare che risulta anche dalla volontà della Chiesa di non apparire (spezzata è in 2 parti) frammentata al suo interno. Dal punto di vista dei movimenti, ciascuno rivendica un rapporto specifico e del tutto nuovo con la Chiesa e con il mondo perciò sono o erano recalcitranti all'idea di essere avvicinati gli uni agli altri, di far parte di un insieme più vasto. Di fatto, il loro modo di essere dentro la Chiesa e dentro il mondo assume sfumature assai diverse. Tuttavia, è necessario sottolineare che il termine "movimento" contiene in sé il concetto di dinamica: si deve tener conto del processo di routinizzazione di queste realtà che hanno scelto o subito dei cambiamenti che le fanno apparire differenti dalla loro impostazione di base e dalle loro posizioni iniziali nei riguardi dell'istituzione ecclesiale, del mondo e tra di loro.

1.2. Una possibile classificazione?

Per poter semplificare l'approccio teorico di queste aggregazioni, abbiamo individuato due categorie – o piuttosto tendenze – di movimenti. La prima tendenza, caratterizzata dal predominio dell'elezione, potrebbe essere qualificata di spiritualizzante, d'introversa. I membri seguono una formazione spesso lunga allo scopo di diventare dei cristiani maturi e le loro azioni sono incentrate sullo sviluppo interno dell'organizzazione (è il caso del Cammino neocatecumenale e dei Cursillos di Cristianidad). La seconda

tendenza, nella quale si può inserire CL e il movimento dei Focolari, basata su delle azioni non esclusivamente spirituale (l'implicazione nelle sfere extra-religiose e l'insediamento nella società essendo forti) è intramondana, più inclusivista⁴.

Se nessun movimento religioso è esente da un'azione di proselitismo nei riguardi di individui esterni qualsiasi siano e se tutti cercano visibilità, ciascuno possiede una visione e metodi propri per svilupparle. Detto questo, come si svolgono concretamente l'inserimento temporaneo di un osservatore in queste realtà e lo sviluppo della ricerca empirica visto sotto l'aspetto del rapporto tra l'osservatore e il suo oggetto di studio?

In un primo tempo, da questa tipologia si può dedurre che la presenza di un osservatore non è accettata allo stesso modo a seconda che l'organizzazione sia introversa o tendenzialmente aperta ad una o più dimensioni della società.

Questa tipologia, in quanto presenta categorie idealtipiche, non è ermetica, ma induce una metodologia ad hoc.

I movimenti che entrano nella prima tendenza – quella spiritualizzante-introversa – sono generalmente reticenti alla presenza di un “corpo estraneo”. Fondati su comunità di pari che seguono insieme un cammino di fede (spesso strutturato in tappe) implicano un forte “entre-soi” e la presenza di un individuo esterno può essere fonte di squilibri ed incomprensioni. Il ricercatore, a priori ermetico alla conversione, è spesso rifiutato – se il suo scopo è rivelato – in quanto il movimento è incentrato esclusivamente sul recupero della fede. Il fatto che questi movimenti non svolgono attività sociali (si sviluppano attorno a riti certe volte rivisitati, riflessioni spirituali...), rende ardua un'osservazione partecipante. Personalmente, ho potuto interagire con individui appartenenti a questo tipo di movimento, ma non ho mai assistito ad una loro riunione.

Le organizzazioni che cercano di pesare su uno o più segmenti della società (per esempio la politica e l'economia per CL; la cultura e l'azione sociale ma anche le scienze per i Focolari) sono di per

⁴ Rimane molto difficile trovare degli studi obiettivi/scientifici su queste aggregazioni recenti (quasi tutti gli scritti provengono dagli stessi movimenti, spesso dai fondatori), comunque per farsi un'idea del Cammino Neocatecumenale si può percorrere: Pasotti [1993]; sul movimento dei Focolari: Gallagher [1999]; Giordani [1977]; Lubich [1997; 2001; 2002a; 2002b].

sé più spinti alle interazioni con l'esterno, con l'altro, il "non-sé". La crescita avviene sia in modo intensivo (i membri aspirano alla virtuosità) che estensivo.

In un secondo tempo, le mie esperienze presso CL e i Focolari costituiscono degli esempi per capire le difficoltà metodologiche che si incontrano quando si tratta di interagire o piuttosto di integrarsi, in un periodo determinato e a finalità euristica, in una comunità religiosa.

1.3. Un rapporto evolutivo con l'oggetto di studio

Il problema dello svolgimento di una ricerca empirica è plurime. Concretamente, se si considera la posizione del ricercatore, la prima fase cruciale in quanto può determinare l'insieme della ricerca, è l'entrata sul terreno. Prima della presa di contatto, mi è sembrato importante familiarizzarmi con il linguaggio, la storia, le attività e lo scopo dell'organizzazione. La mia prima interazione con un gruppo di giovani ciellini è stata positiva. Dopo aver spiegato la ragione del mio interesse nei loro confronti, gli studenti mi hanno accolta e ho potuto assistere a tutte le loro riunioni formali o meno. Dopo averli seguiti diversi mesi, mi hanno proposto di andare con loro ad un ritiro spirituale in campagna chiamato "i tre giorni". Durante questo ritiro, incentrato sull'introspezione e indirizzato a ricompattare il gruppo grazie a diversi momenti di dialogo e preghiera, sono emerse divergenze di opinioni e la leadership è stata messa in discussione. La conflittualità latente fu esacerbata dalla mia presenza in quanto questa ha cristallizzato gli squilibri interni. Infine, il confronto si è spostato dall'interno verso l'esterno.

Lo studio del movimento dei Focolari, frutto di una ricerca empirica abbastanza lunga, permette di dare un esempio interessante dell'evoluzione del rapporto tra l'osservatore e i gruppi osservati.

Di fronte al movimento dei Focolari che si autodefinisce dalla sua apertura a tutti indipendentemente dalle convinzioni, credenze e bisogni qualsiasi siano, la ricerca empirica sembrava a priori più semplice. Infatti, sin dal primo incontro avvenuto nel focolare

(struttura primordiale abitata dalle donne che animano il movimento a livello locale) di Bologna, dopo aver spiegato le ragioni del mio interesse per il movimento e la mia volontà di partecipare in quanto osservatrice alle loro riunioni, fui incoraggiata dalle focolarine – che non dimostrarono né sorpresa né sospetto – a frequentare il movimento per poter studiare la “Chiesa e le sue evoluzioni”. Dichiararono di essere disposte ad aiutarmi e mi prestarono subito del materiale affinché familiarizzassi con il movimento. In questo modo presi l’abitudine di andare ogni settimana al focolare per restituire il materiale video e i giornali per prenderne degli altri. Questo fatto permise di stabilizzare dei rapporti sul lungo termine che giovavano sia a me in vista della mia ricerca, sia a loro in quanto potevano favorire una potenziale adesione alla loro organizzazione. Parallelamente, mi misero in contatto con il gruppo di giovani legati al movimento nel quale fui istantaneamente inserita. Fui invitata a tutte le riunioni o attività di tipo sociale o spirituale. Malgrado la mia posizione atipica, ambivalente perché consisteva in una presenza assidua ma distante o piuttosto relativa e circoscritta nel tempo tra di loro, né i giovani né le focolarine mostrarono una differenza tra me e gli altri membri o simpatizzanti.

Va detto che questo movimento possiede delle strutture ramificate e flessibili che consentono una gamma di scelta ampia che va dalla partecipazione occasionale ad un’adesione più sostenuta fino ad una vera e propria appartenenza che coinvolge tutte le dimensioni della vita dei membri. L’offerta differenziata inerente al movimento e il suo corollario, che è l’apertura, permettevano a priori di effettuare la ricerca in un contesto sereno. Eppure, la semplicità dei rapporti con i Focolari, la loro accettazione immediata e mai messa in dubbio della mia presenza al di là della mia posizione rivendicata, mi misero subito in una situazione paradossale. Se la loro disponibilità nei miei confronti facilitava la comprensione del mio oggetto di studio dall’interno, diventava sempre più difficile far valere la mia esteriorità: mi facevano sentire una di loro. In qualche modo, mi trovavo davanti ad una “scelta”: o confermavo rivendicandolo il mio statuto esteriore oppure accettavo una relazione bipartita alla quale il loro atteggiamento tendeva.

Il rischio non era tanto il rigetto della comunità ma l’impossibilità di capirla dal di dentro e a questo punto quello di “cadere”

nel mio oggetto di studio. Avendo preso coscienza di queste possibilità, accettai lo scambio d'informazione che diventò la base delle mie relazioni con i Focolarini. Infatti, risultava ovvio che l'instaurazione di una relazione di reciprocità basata su sentimenti amichevoli e fiduciosi era il modo di funzionamento del Movimento. La reciprocità, l'uguaglianza che nega l'alterità di statuto, i rapporti semplici e diretti (dare del tu essendo prescritto) sono alla base dei legami sociali e determinano tutti i rapporti che i Focolarini intrattengono con gli individui qualsiasi siano il loro grado di adesione alla spiritualità dell'unità. Così, lasciandomi portare da loro a questo tipo di rapporto, ho capito che l'ideale della fondatrice si trasmette per via dei rapporti interpersonali. Infine, l'accoglienza, l'inclusione immediata nel focolare in una comunità giovanile locale e poi in una cittadella mostrano che non esiste uno iato tra lo scopo dichiarato dell'organizzazione ("Che tutti siano uno") e la realtà. Se il mio soggiorno nella cittadella di Loppiano – luogo di formazione delle diverse categorie di virtuosi focolarini –⁵ rilevava più dello studio etnografico, non mi potei fermare all'osservazione e alla descrizione di questa città atipica: anche in questo caso fui immediatamente inserita in una comunità di ragazze in via di consacrazione con cui condivisi il modo di vivere, considerata come se lo fossi, una di loro.

1.4. Conclusione: una necessaria adattabilità

Per studiare un movimento religioso in cui il lato affettivo ed emotivo è importante, è necessario vedere dall'interno come è gestita e come funziona questa organizzazione e gli individui che la costituiscono. Se l'osservazione partecipante – permettendo una conoscenza diretta, un'immersione dentro il soggetto di studio – appare come il metodo più adatto alla comprensione di questo tipo di aggregazioni e se il confronto tra il modo in cui si presenta l'organizzazione teoricamente, le sue azioni e l'accettazione o il rifiuto di un individuo esterno è fonte di conoscenza per l'osservatore, è necessario riflettere sulla posizione dell'apprendista so-

⁵ Per farsi un'idea della cittadella di Loppiano si può vedere: Zanzucchi [2004].

ciologo. Da un lato l'osservatore – che cerca in modo ideale di raggiungere la neutralità assiologica – può temere forme di pressioni che nuocerebbero alla sua obiettività/integrità e cercare così di proteggersene. Dall'altro lato la comunità che ha per caratteristica costitutiva la sua dimensione religiosa, temendo la strumentalizzazione che l'osservatore ne può fare e la reificazione della sua spiritualità, può mettere in atto dei meccanismi di difesa. Di conseguenza, l'accettazione, le pressioni o reticenze tra l'osservatore e la comunità-oggetto di studio non fanno parte di un processo unilaterale. Di fatto, si deve cercare di raggiungere un equilibrio nei rapporti basato sulla benevolenza affinché l'osservatore non sia fonte di conflittualità simbolica o reale che altera l'equilibrio interno del gruppo e correlativamente l'autenticità della ricerca.

Secondo la mia esperienza, entrare nell'oggetto di studio non è per forza sinonimo di passare dentro l'oggetto studiato. Studiare la fede e i suoi effetti e in questo caso nuove spiritualità che configurano visioni del mondo innovative richiede un impegno da parte dell'osservatore. In quanto oggetto non quantificabile, non direttamente apprensibile e non del tutto oggettivo, la dimensione religiosa non può essere studiata in modo solo razionale perciò mi sono lasciata guidare dal mio oggetto di studio per non passare accanto e dare conto di una realtà che non è mia. L'osservatore cerca la neutralità ma non è invisibile, dunque la benevolenza, la discrezione e l'adattamento devono far parte del suo modo di essere ma l'esperienza presso i Focolarini fa capire che la flessibilità e il sapersi lasciar guidare sono euristicamente molto fecondi.

Virginie Alnet, dottoranda in co-tutela di tesi presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales Parigi e l'Università di Trento. Nel 2008 ha vinto una borsa a progetto presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Trento della durata di sei mesi su “Le società minoritarie in Trentino: comunicazione con le istituzioni e la società locale”.

2. LA COMMUNAUTÉ DE SANT'EGIDIO. SOCIOLOGIE D'UN «NOUVEAU JOUEUR» DANS L'ESPACE POLITIQUE ET RELIGIEUX INTERNATIONAL: ENJEUX ET CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

MARIE BALAS

Abstract

La Communauté de Sant'Egidio est un acteur présent dans différentes sphères sociales. Son activité dans la médiation diplomatique la singularise, mais ne suffit pas à la définir: Sant'Egidio est une communauté religieuse, ainsi qu'un acteur caritatif, humanitaire, ecclésial, politique. La complexité de l'objet et sa cristallisation dans l'espace public appellent alors quelques choix méthodologiques articulés autour de l'observation ethnographique.

2.1. Un objet complexe

Dans un essai d'une belle vigueur, le théoricien allemand Ulrich Beck s'interroge sur la recomposition des rapports de pouvoir au sein des sociétés mondialisées [Beck 2003]. Soucieux de contribuer à une «nouvelle théorie critique», l'auteur emprunte à la philosophie politique, à la sociologie et à l'économie pour comprendre comment se développent aujourd'hui les interactions entre les trois instances – État, pouvoir économique et acteurs civils – qui déterminent selon lui les nouveaux équilibres mondiaux. L'on assiste, selon lui, assistons à la fin du jeu simple et prévisible (un «jeu de dames») qui régissait l'ancien ordre de l'Etat-nation. À présent, «la mondialisation [...] a fait surgir un nouvel espace et un nouveau cadre pour l'action: la politique s'affranchit des frontières et des Etats, avec pour conséquence l'apparition de joueurs supplémentaires, de nouveaux rôles, de nouvelles ressources, de règles

inconnues, de nouvelles contradictions et de nouveaux conflits»⁶.

Ce «méta-jeu»⁷ n'est pas encore intelligible: il commence tout juste à se révéler. Son objectif reste incertain, de même que la puissance, la compétence et la légitimité des différents joueurs – État, pouvoir économique, acteurs civils. Dans cette «modernité cosmopolite» [*ibid.*], des «mondes» non nécessairement compatibles se mesurent et négocient à nouveaux frais «les fondements de la domination»⁸.

La diplomatie, fonction régaliennne par excellence, n'échappe pas à ce déplacement: en particulier, la prise en charge du conflit se pluralise. Depuis la chute du Mur de Berlin, de multiples ONG, universités et «think tanks» se sont spécialisées dans la recherche appliquée sur la paix⁹. Ces nouveaux acteurs agissent sur le terrain même de la diplomatie classique tout en privilégiant des approches pragmatiques, appuyées sur des réseaux communautaires, associatifs et politiques locaux: selon la formule consacrée par les manuels de peacemaking, ils s'emploient à «construire la paix sur le terrain»¹⁰.

La communauté italienne de Sant'Egidio relève en partie de cette catégorie de «nouveaux joueurs». L'apparition de Sant'Egidio dans le domaine de la gestion civile des crises date de son intervention au Mozambique: associée aux Eglises locales et à des acteurs officiels, la médiation élaborée par la communauté mit en 1992 un terme à quinze années de guerre civile dans le pays. À la suite de cet accord de paix, Sant'Egidio a été sollicitée dans plus de trente conflits, en Afrique, dans les Balkans et en Amérique Latine.

Les diplomates français sont des interlocuteurs très fréquents de Sant'Egidio, dont ils disent apprécier le réseau d'information, la connaissance des conflits et des acteurs en présence, le carnet d'adresse, le sens et le savoir-faire politique: «[la communauté] ré-

⁶ Beck [2003, 29]. L'auteur souligne.

⁷ *Ibid.*

⁸ Beck [2003, 20].

⁹ Comme l'atteste le Prix Nobel de la Paix décerné à Jimmy Carter en 2002, notamment pour son activité de bons offices à la tête du *Carter Center*. Carter est un cas singulier: il dispose du capital symbolique d'ancien président des Etats-Unis. Il n'en agit pas moins, en qualité de civil, en périphérie de la diplomatie étatique.

¹⁰ Reychler *et al.* [2001].

pond parfaitement à une carence du système international - pour ce qui concerne le sens de l'humain et du contact. Nous sommes très institutionnels, l'humain et le contact ne sont pas un outil de travail¹¹. Si ses résultats sont inégaux et parfois controversés, comme dans le cas de l'échec en Algérie¹², Sant'Egidio est un interlocuteur très courtisé par certains des «joueurs traditionnels» du «jeu de dames» évoqué par U. Beck. Un diplomate s'exclame en entretien: «écoutez, nous, ici, on les trouve géniaux. On est même curieux de savoir ce qu'il y a en dessous, parce que c'est presque trop beau»¹³.

Mais Sant'Egidio n'est nullement réductible à son statut d'organisation spécialiste de peacemaking. Elle est en tout premier lieu une communauté catholique de laïcs, fondée à Rome dans le prolongement du sessantotto et héritière en partie du Concile Vatican II. Sant'Egidio agit dans la sphère caritative, à travers un réseau d'aide sociale soutenu par l'engagement intensif (virtuose) de ses membres, et elle est également engagée dans le dialogue interreligieux; en particulier, la communauté organise également chaque année un «sommet» interreligieux, la Prière Internationale pour la Paix, qui rassemble divers décideurs des mondes civil, politique et religieux¹⁴. Représentée dans une quarantaine de pays à travers ses communautés locales, Sant'Egidio, qui dit compter environ 40000 membres, met également en œuvre divers projets d'éducation et de santé, dont un programme de trithérapie en Afrique¹⁵.

Qu'est «ce qu'il y a en dessous»? s'il s'agit de la communauté, avec son projet spirituel et sa liturgie, ses ressources normatives et pratiques, ses modes de communalisation, sa théologie politique, ses procédures de composition avec le monde profane – alors cela n'intéresse pas seulement les diplomates. L'anthropologue et le sociologue savent que, dans la dimension communautaire et reli-

¹¹ Entretien mentionné, mai 2003.

¹² En janvier 1995, Sant'Egidio rassemblait à Rome l'opposition algérienne (Front Islamique du Salut inclus) autour de ce qui s'est appelé «Plate-forme pour une solution politique à la crise algérienne». Présentée par les délégations comme une «offre de paix» au gouvernement algérien, elle fut violemment rejetée par ce dernier.

¹³ Entretien à l'Ambassade de France près le Saint-Siège, cit.

¹⁴ Colonomos [2000]; Abbruzzese [2006b]; Balas [2008].

¹⁵ Programme DREAM, Drug Resource Enhancement against AIDS and Malnutrition, lancé en 2000 en partenariat avec des laboratoires et des acteurs économiques italiens, des ministères africains de la santé et diverses institutions européennes.

gieuse de la communauté, il se joue des logiques d'actions déterminantes concernant l'engagement de l'acteur sur des questions publiques et politiques. Qu'est-ce que la comunità di Sant'Egidio? comment aborder l'étude de cet acteur tout à la fois confessionnel et politique, «romain» et cosmopolite, local et transnational, extramondain et intramondain, quel protocole d'enquête et d'analyse faut-il mettre en œuvre pour découvrir et analyser une réalité aussi complexe?

L'on va ici traiter les deux questions de méthode qui se sont présentées en initiant notre thèse de doctorat sur la communauté de Sant'Egidio¹⁶: la première est la problématisation de la recherche – quelle problématique doit guider notre étude sur Sant'Egidio? la seconde est l'identification des lieux de l'enquête – où porter notre attention, dans quels espaces, comment fonctionne notre objet?

2.2. *L'objet dans l'espace public: les défis de l'enquête*

En préalable, un constat s'impose: étudier Sant'Egidio est difficile dès le premier moment où l'on s'y intéresse. Depuis la médiation mozambicaine, la communauté produit un discours très construit sur son histoire, sur son fonctionnement et sur ce qu'elle appelle sa «grammaire de la réconciliation»¹⁷. Fortement structuré autour de la justification de ses activités, très maîtrisé, élaboré par les universitaires-fondateurs¹⁸, ce discours «autorisé» inventorie les écueils auxquels Sant'Egidio doit prendre garde – l'exclusivisme ou un «narcissisme» communautaire – et se félicite de sa vigilance. Il en résulte pour le destinataire une forte impression de réflexivité. En parallèle à cette construction, la communauté se caractérise par un contrôle très abouti de la communication et de l'information la concernant. Cette difficulté d'enquêter sur Sant'Egidio est attestée par l'absence de monographie ou d'ouvrage de science so-

¹⁶ Thèse de doctorat en cotutelle Université de Trente-École des Hautes Études en Sciences Sociales, sous la co-direction de Salvatore Abbruzzese et de Danièle Hervieu-Léger.

¹⁷ Giro [2000].

¹⁸ Riccardi [1996; 2000].

ciale (ou politique) sur la communauté¹⁹. C'est alors la presse qui prend en charge l'essentiel des descriptions de la communauté.

Cet ensemble d'éléments produit une polarisation de l'objet dans l'espace public. D'une part en effet, en vertu de la réflexivité démontrée par la communauté dans ses auto-descriptions, le discours de Sant'Egidio est repris en l'état dans la presse. La communauté est alors perçue comme œuvrant à un réenchâtement du monde – des mondes, religieux, politique, diplomatique, civique. À cet «effet de réenchâtement» s'oppose, d'autre part, une littérature grise qui développe une rhétorique inverse: celle du complot et de la secte (un groupe puissant et sectaire qui aliène ses membres et sert ses propres intérêts), rhétorique très normative et faiblement argumentée. Cette polarisation de la critique produit dans les deux cas une cristallisation de l'objet et rend difficile la mise en place d'un protocole de recherche.

Enfin, une ultime difficulté consiste, pour une jeune sociologue française, dans la structure du champ académique français – avec une histoire religieuse de tradition relativement apologétique, et une sociologie religieuse de tradition assez nettement critique. Se positionner entre les deux relève de l'exercice de l'équilibriste.

2.3. La problématique

C'est alors à la sociologie des sciences que l'on peut avoir recours pour une première description analytique de l'objet, qui permettra de préciser les enjeux de la problématique et de la méthode d'enquête. Au regard des éléments énoncés jusqu'ici, la communauté Sant'Egidio se présente en effet comme est un objet-frontière: ce concept venu de la sociologie des sciences désigne, selon S.L. Star et J.R. Griesemer, «ces objets qui tout à la fois habitent à l'intersection de différents mondes sociaux, [...] et qui satisfont les requêtes d'information de chacun de ces mondes. Les objets-frontière sont des objets à la fois assez plastiques pour s'adapter à des besoins locaux et aux contraintes des différentes

¹⁹ Signalons une exception remarquable, l'excellent article de Giuseppe Ricotta dans «La Critica Sociologica»: Ricotta [1997].

parties qui les emploient, et cependant assez robustes pour maintenir une même identité dans ces différents lieux. Ils sont faiblement structurés dans un usage général, et fortement structurés dans un usage local²⁰. Ces objets peuvent être concrets ou abstraits; leurs significations diffèrent selon les mondes sociaux traversés, cependant «leur structure est suffisamment commune à plusieurs mondes sociaux pour les rendre reconnaissables, en tant que moyen de faire des traductions» [*ibid.*].

Placée à l'intersection de sphères sociales qui lui adressent diverses requêtes d'information et d'action (cf. infra le cadre /expertise/), la communauté romaine est une réalité sociologique réticulaire, transnationale et trans-sectorielle. «Plastique», elle révèle les «besoins» et les dynamiques sociales et politiques à l'œuvre dans les différents mondes qu'elle rencontre, en particulier dans la gestion des conflits. Dans sa mesure, elle agit sur ces dynamiques, qu'il nous revient de décrire.

Mais c'est aussi un objet «durci» qui transite ainsi d'un monde à l'autre. C'est le «soi-même» de l'objet, son ipséité, qui lui permet de se déplacer ainsi d'un monde à l'autre. Cette ipséité est le fruit d'un travail communautaire intense. Elle possède une histoire et repose sur un ensemble articulé, toujours réactualisé, de principes normatifs (théologiques et philosophiques), de motifs d'action, de formats de célébration. Il importe donc également de repérer ces contraintes si l'on souhaite clarifier les fondements de la puissance accordée aujourd'hui à ce type d'acteurs.

La question que se pose la recherche est alors d'identifier ce qui engendre et institue la communauté Sant'Egidio, à l'intérieur et à l'extérieur de ses frontières communautaires. L'ethnographie est la méthode qui s'impose face à un tel objet-frontière: l'ethnographie, c'est-à-dire la patiente description de procédures, de rituels, de modes d'action, qui permettent à l'objet de conserver sa cohésion et de durer.

²⁰ Star e Griesemer [1989].

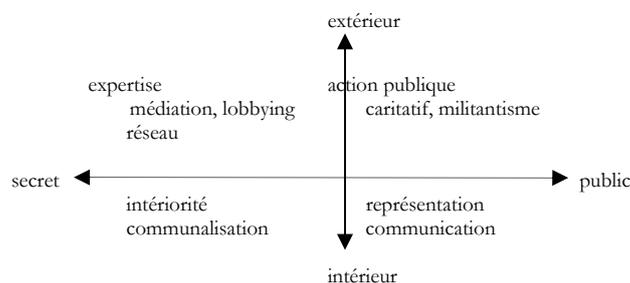
2.4. Les espaces soumis à l'enquête et leur articulation

Quatre espaces d'étude se distinguent alors pour conduire l'enquête ethnographique. Ce qui est intéressant ici, c'est de repérer des logiques d'action et d'envisager des interactions entre ces différentes logiques.

Imaginons, dans le prolongement de ce qui précède, que l'on distingue donc concrètement dans la Communauté de Sant'Egidio un /intérieur/ et un /extérieur/. Le premier se réfère à ce qui s'élabore à l'intérieur des frontières communautaires; le second désigne les activités dans lesquelles Sant'Egidio compose avec tout «ce qui n'est pas elle», les institutions publiques, les organisations concurrentes et partenaires, mais aussi les lieux, les objets et les causes qui ne lui appartiennent pas en propre. Certaines de ces figures Sant'Egidio possèdent un statut frontalier entre l'extérieur et l'intérieur: le «pauvre», les «volontaires» et les «amis» de la communauté sont ainsi des opérateurs de passage entre l'un et l'autre.

Considérons à présent un deuxième couple de termes, /secret/ et /public/. Ils distinguent les inscriptions de Sant'Egidio dans l'espace public, d'une part, et les activités assignées au secret d'autre part. Entre ces deux pôles, l'analyse pourra décliner des modalités transitoires entre le secret et le public: les matériaux recueillis sur le terrain peuvent également relever du caché, du confidentiel, du discret, du privé, de la confiance, du tacite, de l'accessible, du dévoilé, du révélé, etc.

Selon les combinaisons entre ces paramètres, quatre cadres apparaissent; ils forment une sorte de cartographie des expériences caractérisant Sant'Egidio.



Les distinctions établies ici sont idéal-typiques et séparent ce qui, dans la plupart des cas, est étroitement imbriqué - les projets caritatifs par exemple s'appuient sur un travail de réseau et de lobbying. Cependant, il est possible de dégager quelques dispositifs bien spécifiques dans chacun des cadres, et qui vont servir le protocole d'enquête.

- action publique

Ainsi, sur le plan caritatif, Sant'Egidio établit un réseau d'aide sociale dans toutes les villes où elle est implantée. Ce réseau est subdivisé en «mouvements» qui sont consacrés à autant de services organisés. Sans-abris, personnes âgées, personnes handicapées, populations immigrées, enfants déscolarisés, adoptions, malades du SIDA, toxicomanes, prisonniers: à chaque secteur d'intervention est attribué un «mouvement». À chaque mouvement ses volontaires, ses responsables, son programme et sa visibilité propres – mais tous sont rattachés à l'autorité du centre romain. Chaque membre de Sant'Egidio participe au minimum à l'un de ces services, et des non-membres ont loisir de s'y joindre: ce sont les «volontaires» qui peuvent devenir, selon leur degré d'intimité avec la communauté, des «amis». «Amis», dans le langage de la communauté, sont aussi les «pauvres», envers qui la communauté s'efforce de personnaliser la relation. Ce cadre est un lieu privilégié et central pour l'ethnographie: il s'exprime là la «grammaire» de Sant'Egidio envers ces altérités que représentent «les pauvres» et qui sont au cœur de son projet. Même s'il faut du temps (comme pour tout volontaire), il n'est pas très difficile d'y accéder – en «sociologue» reconnue comme telle mais se rendant utile comme «volontaire».

Les campagnes, les grandes causes portées par la communauté dans l'espace public (pour l'Afrique, contre la peine de mort, pour la citoyenneté des enfants d'immigrés), les publications, les manifestations de rue appartiennent également à ce cadre de «l'action publique». Des collaborations avec des associations extérieures ont souvent lieu dans ces occasions, ainsi qu'avec diverses personnalités politique, culturelles ou intellectuelles. Cérémonie annuelle pour un moratoire international sur la peine de mort, marches, concerts et expositions pour l'Afrique et les politiques de développement, etc... à Rome, les grandes démonstrations de cet

ordre ont lieu une douzaine de fois dans l'année. A l'instar des sessions interreligieuses très médiatisées à destination d'un vaste public, ces démonstrations publiques sont des lieux d'observation importants pour deux raisons au moins: d'une part elles pourraient participer de la légitimation des activités diplomatiques (secrètes et cachées); d'autre part, dans la mesure où elles publicisent et transforment en «cause» les initiatives de solidarité mentionnées supra, elles sont particulièrement significatives pour l'étude.

- *expertise*

La réputation de Sant'Egidio dans le monde social est celle d'un très grand professionnalisme dans la gestion des projets. Le cadre de l'«expertise» (le terme est provisoire, il ne nous satisfait guère) comprend-il ces accords entre des œuvres caritatives de proximité, et des services sociaux municipaux soucieux de renouveler leurs méthodes. Il comprend aussi une intense activité de lobbying en faveur des «causes» dont il est question plus haut. Comme c'est le cas de toute ONG, ce cadre désigne également des coopérations ponctuelles entre Sant'Egidio et des organisations nationales ou internationales – ministères, Banque Mondiale – sur des projets de développement.

Il comprend en outre les missions d'expertise confiées par le Vatican à certains clercs ou chercheurs de la communauté sur des dossiers internes à l'Eglise – par exemple un travail sur les «martyrs de la foi chrétienne». Les stratégies de soutien et la recherche d'appuis à la Curie font également partie d'un lobbying ecclésial de la communauté. Le Vatican, en revanche, n'est pas directement concerné par la diplomatie égidienne, qu'il désapprouve à l'occasion (Algérie, début du Mozambique, Kosovo) et qui relève essentiellement des réseaux suscités et entretenus par la communauté avec le monde politique et diplomatique international.

Le cadre comprend enfin la structure «diplomatique» de Sant'Egidio (une quinzaine de personnes très qualifiées en sont les «diplomates»). Bien entendu, il est très difficile de conduire ici une enquête ethnographique: mais des entretiens à l'intérieur (avec des membres experts) et à l'extérieur (avec des diplomates ou, plus généralement, des officiels) permet toutefois de voir comment ce cadre fonctionne et comment il s'articule avec les autres.

- représentation

Une spécificité de la communauté réside dans cette tension très marquée entre secret et public. Pour publier ce qu'elle «est» et ce qu'elle «fait», Sant'Egidio déploie une technologie de la communication: site internet en plusieurs langues, publications, recueils d'entretiens, participation à des colloques, témoignages, diffusion de vidéos. Cette technologie s'appuie également sur un service de presse et sur des réseaux dans le monde de l'information. Ce dispositif est l'un des vecteurs de légitimation du cadre de l'expertise, avec lequel il entretiendrait un rapport de nécessité et d'implication réciproque. C'est encore là, bien entendu, un objet d'étude très important pour la compréhension du tout. Les manifestations et campagnes mentionnées plus haut relèvent aussi de ce cadre.

- communalisation

Pour ce qui a trait à son identité, Sant'Egidio se représente sous quelques traits: une communauté «née de mai 68 et de Vatican II», constituée de laïcs bénévoles, c'est-à-dire de personnes ayant chacune une activité professionnelle et une vie familiale indépendante. Chaque membre s'engage dans le projet commun, qui repose sur «la prière, l'amitié avec les pauvres et la communication de l'évangile». Ce sont là les trois «piliers» de la communauté. La communication de l'évangile est associée à une relation étroite entre Jean-Paul II et la communauté, dès l'élection du souverain pontife, en vertu de son charisme et de son «option préférentielle pour les pauvres». Sant'Egidio affirme néanmoins sa réserve envers la Curie et l'appareil bureaucratique du Vatican, jugé trop conservateur. L'enquête ethnographique révèle ici une communalisation intensive, marquée par un engagement intégral au service des pauvres et articulée par l'autorité charismatique des fondateurs. La grammaire communautaire à Sant'Egidio repose ainsi sur six contraintes: engager «toute sa vie» / pour les pauvres et la paix / au nom de l'évangile / par la communauté / avec l'Eglise catholique romaine / comme les fondateurs. C'est ici, dans le travail de mise en forme d'une identification et d'une unité d'action, que se joue l'essentiel du travail ethnographique. L'accès est difficile: avec les membres de la communauté, par exemple, il n'a pas été possible de conduire des entretiens formels. L'on s'appuie donc ici sur les relations sociales et les conversations informelles avec les

membres, sur l'observation fine de petite séquences où les interactions entre les membres expriment l'architecture communautaire, sur la fréquentation assidue de la prière et des fêtes et célébrations, qui sont des espaces et des moments d'élaboration cruciale de la communauté, ainsi que sur des témoignages écrits et sur de (rares) entretiens aussi avec des «ex» de Sant'Egidio, ceux qui en sont sortis.

Décrire l'un de ces «nouveaux joueurs» dont parle Ulrich Beck représente ainsi toute une aventure méthodologique. Objet complexe, la communauté de Sant'Egidio inspire donc chez le sociologue ou de l'anthropologue un certain nombre de choix: un recours à une autre sociologie (la sociologie des sciences) pour clarifier et dédramatiser les enjeux descriptifs; le choix de l'ethnographie pour reconstituer les pratiques et les normes qui permettent à l'objet de se maintenir et de se déployer dans le monde social; la distinction de logiques d'action, à la façon goffmannienne du *frame analysis*, pour identifier finement ces dispositifs pratiques et normatifs, et la façon dont ils s'articulent. Expérience difficile et passionnante, à la mesure de l'empreinte politique, religieuse et sociale de l'objet.

Marie Balas è insegnante di Sociologia all'Università de Lille 3. Sta terminando, in co-tutela all'Università di Trento e all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, una tesi sulla Comunità di Sant'Egidio. Ha recentemente pubblicato *Dire la pace per farla: il dialogo interreligioso a Sant'Egidio*, in «Etnografia e Metodi Qualitativi», Bologna, Il Mulino, no. 1 et *Sociologie d'une diplomatie: décrire l'internationalisation de la Communauté Sant'Egidio* in B. Duriez, F. Mabile, K. Rousselet, *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, coll. Religions en questions, 2007.

3. LA FUORIUSCITA DA UN MOVIMENTO RELIGIOSO: LE DINAMICHE DEI CAMBIAMENTI

FABIANA NIRO

Abstract

Nell'articolo vengono presi in considerazione alcuni aspetti inerenti la fuoriuscita da un movimento religioso. Nello specifico, si cerca di indagare alcuni dei processi di modifica conseguenti alla defezione da un gruppo religioso particolarmente coeso e totalizzante, quale è quello di Testimoni di Geova. L'obiettivo è quello di analizzare il grado e le modalità di cambiamento delle concrete pratiche di vita quotidiana, del network sociale e delle dinamiche relazionali dalla prospettiva di un ex-membro. Per fare ciò, si è utilizzato uno strumento di raccolta delle informazioni che sollecitasse la ricostruzione del vissuto esperienziale dell'ex-affiliato, che permettesse di focalizzare l'attenzione su particolari snodi e su punti rilevanti, senza tuttavia ingabbiare le risposte in modalità predefinite.

3.1. Introduzione

Il dibattito relativo al ruolo della religione nella società accompagna fin dalla sua nascita la riflessione sociologica e, ancora oggi, non cessa di avere la sua rilevanza nell'ambito delle scienze sociali, per via del grande impatto che un sistema di credenze di tipo religioso può avere, e di fatto ha, nelle dinamiche sociali.

Ogni dottrina religiosa elabora un complesso di principi e norme che ha effetti diretti e profondi sulle vite di coloro che vi aderiscono perché il sistema di credenze entra in modo da determinare non solo la visione del mondo, ma anche la prassi nell'esistenza dei credenti che conferiscono un significato religioso

al proprio agire. Infatti, un sistema di credenze, molto spesso, rappresenta un punto di riferimento assiomatico per il devoto: ne orienta l'azione, le decisioni, le attività e le priorità. In breve, il credente inquadra in una prospettiva religiosa le proprie scelte e i propri impegni [Abbruzzese 1992; Fizzotti 2007; Pace 2007]. Ciò non implica, naturalmente, che ci sia sempre coincidenza o una corrispondenza perfetta fra ciò in cui si crede e il modo in cui si agisce, né tantomeno che il grado di attivismo personale e l'impegno individuale sia uguale per tutti, per la ragione molto semplice che i membri possono appartenere ad un medesimo gruppo in modo molto diverso, a seconda del grado di impegno che, spesso, è in funzione del grado di convinzione personale e di intimo convincimento nel credo che si professa o cui si aderisce.

Ci sono tuttavia dei gruppi religiosi che, più di altri, richiedono ai propri membri, oltre ad un'adesione agli ideali del gruppo, un alto grado di militanza e una forte mobilitazione delle risorse [Holden 2002; Pace 1988]. È questo il caso dei Testimoni di Geova: una delle loro caratteristiche principali è proprio lo zelo missionario congiunto ad una condotta esemplare nella vita quotidiana. La loro testimonianza, infatti, deve essere visibile pubblicamente e deve permeare tutti i settori della vita, gli interessi, il tipo di lavoro e di svago, il modo di gestire il tempo oltre, ovviamente, a influenzare la sfera morale in cui con maggiore evidenza si manifesta l'orientamento religioso.

Questa particolare forma di attivismo scaturisce da una delle dottrine cardine dei Testimoni che è l'imminente fine del mondo, ossia il definitivo crollo del sistema odierno delle cose, sostituito da un nuovo mondo, che impegna i membri in attività di proselitismo per far sì che anche altri possano salvarsi, prima dell'arrivo del giorno del giudizio. I Testimoni di Geova, infatti, fin dalla loro fondazione ad opera di Charles Taze Russell nel 1872, ritengono che l'umanità si trovi vicina alla propria fine definitiva e basano la loro escatologia e le loro dottrine su una interpretazione letterale della Bibbia [Holden 2002].

Naturalmente, questo ha delle rilevanti conseguenze nella vita del devoto che compie delle scelte di vita e delle rinunce in funzione del fatto che l'ordine di cose presente sia destinato a essere distrutto entro breve tempo e, più in generale, gestisce l'esistenza sulla base delle credenze religiose, dando assoluta priorità a Geo-

va²¹ e subordinando la propria vita ad un piano di salvezza divino [Pace 1988]. Il compito principale e inderogabile per un Testimone, infatti, è considerato quello teocratico, come il “servizio di campo”²², congiunto a una testimonianza costante e continua in ogni occasione e circostanza, mediante una condotta cristiana esemplare. La settimana-tipo di un Testimone di Geova è cadenzata da numerose adunanze e impegni teocratici, per cui la gestione del tempo è particolarmente vincolata dallo svolgere le attività richieste dal gruppo [Castiglione 1981]. Ne consegue che il tempo del “dovere” viene dilatato a dismisura, come Enzo Pace [1988, 513] sottolinea, rendendo irrisorio quello dedicato allo svago.

Se questo è vero, ci si è chiesti in che modo possa cambiare la vita di un devoto che abbandoni un credo religioso così totalizzante e pervasivo, quale è quello dei Testimoni di Geova. In particolare, si è cercato di rispondere a domande che chiarissero, in maniera più specifica, in che modo cambi l'esistenza e quali trasformazioni avvengano quando si destruttura un universo pratico-simbolico di riferimento, spesso punto nevralgico nella vita del credente. Lo scopo è quello di comprendere il cambiamento delle pratiche di vita quotidiana parzialmente generato da una modifica nel sistema di relazioni sociali e amicali, attraverso il resoconto degli ex-membri²³.

3.2. Metodologia e tecniche di rilevazione dei dati

La scelta della tecnica di rilevazione dei dati si è rivolta verso uno strumento di natura qualitativa. I risultati, infatti, derivano da interviste semi-strutturate ottenute in gran parte durante la partecipazione ad una convention di ex-affiliati, svoltasi a Roma nel

²¹ Molte sono le norme che regolano la vita quotidiana di un Testimone: la Società Torre di Guardia offre una serie di indicazioni su vari aspetti non solo della sfera morale, ma anche su quelli inerenti la vita ordinaria. Gran parte delle regole hanno una base scritturale che le giustifica.

²² Per “servizio di campo” si intende l'attività di proselitismo compiuta porta a porta e per strada, ma anche gli studi biblici, ossia gli insegnamenti a domicilio con persone interessate alle dottrine geoviste.

²³ Di seguito, vengono parzialmente esposti i risultati di una ricerca che ha analizzato in maniera più ampia e completa il processo di fuoriuscita dal gruppo religioso dei Testimoni di Geova. La versione integrale della ricerca sarà pubblicata prossimamente.

maggio 2008²⁴.

La scelta dell'intervista semi-strutturata, che presenta una traccia articolata e una serie di argomenti da proporre all'intervistato, ma che lascia margini di manovra e spazi di autonomia all'intervistatore nella conduzione e gestione dell'intervista, è sembrata la soluzione migliore per conciliare le esigenze di comparazione dei dati, generati da domande uguali e la libertà di parola ai protagonisti. [Bailey 1995; Bruschi 2005; Corbetta 1999; Guala 1998; Ricolfi 1997; Silverman 2002; Talamo 2007]. “Questo modo di condurre l'intervista concede ampia libertà all'intervistato ed intervistatore, garantendo nello stesso tempo che tutti i temi rilevanti siano discussi e che tutte le informazioni necessarie siano raccolte” [Corbetta 1999, 415].

Il resoconto di ciascun intervistato costituisce l'unità di analisi e il materiale di partenza per esaminare il processo di fuoriuscita. Il racconto del proprio vissuto esperienziale evidenzia un percorso che è personale per definizione, tuttavia, come vedremo, presenta, rispetto ad altre esperienze di fuoriuscita, degli elementi ricorrenti e delle regolarità.

La scelta di uno strumento di rilevazione lontano dalla standardizzazione presenta molti vantaggi, ma anche diversi svantaggi. Il numero limitato dei casi, assunti come tipici e significativi, non consente di generalizzare: questa è la controparte dell'utilizzo di uno strumento che favorisce la dimensione della profondità a quella dell'estensione. Inoltre, nell'analisi dei dati, inevitabilmente ci si focalizza su dei frammenti del materiale raccolto, trascurando il resto. Quindi, a fronte di una mole ingente di lavoro di trascrizione delle interviste, una parte del materiale resta inutilizzato. La proposta che si avanza è quella di creare una banca dati comune, accessibile ai ricercatori, in modo che i risultati raccolti possano essere utilizzati, in modo diverso, anche da altri studiosi.

La scelta di uno strumento quale quello dell'intervista semi-strutturata deriva dalla convinzione che l'evidenziazione dei processi di cambiamento avvenga in modo più adeguato attraverso un incontro personale e una conduzione non rigida dell'intervista, piuttosto che mediante l'uso di strumenti con risposte prestabilite

²⁴ Il campione finale è costituito da 23 persone, 10 donne e 13 uomini, provenienti da diverse zone dell'Italia e della Svizzera, di età compresa fra i 20 e i 74 anni.

che, ponendo dei vincoli alla naturalità dell'interazione, a volte semplificano, quando non alterano, la realtà e la prospettiva dei singoli intervistati [Bruschi 2005].

3.3. Risultati: la fase post-uscita

La fuoriuscita dal gruppo religioso dei Testimoni di Geova comporta quasi sempre²⁵ una modifica nelle relazioni sociali ed affettive dell'ex-membro. Questo è l'effetto della combinazione di due regole interne che creano una sorta di vuoto sociale intorno a chi esce. Infatti è fortemente sconsigliato frequentare persone estranee ai Testimoni, quando si è membri del gruppo: questo genera una barriera alla socializzazione con esterni e ha l'effetto secondario di rafforzare i legami fra i membri della Congregazione²⁶ [Aldridge 2005]. Inoltre, si vieta agli affiliati di continuare ad avere rapporti sociali con coloro che hanno abbandonato il gruppo perché è stato reciso il vincolo spirituale, ritenuto superiore a qualsiasi altro, anche a quello carnale [Congregazione Cristiana di Testimoni di Geova 1973, 172-173].

Come è facile immaginare, questa situazione diventa particolarmente penosa per il fuoriuscito quando restano all'interno del movimento i suoi parenti e consanguinei, fratelli, figli, nipoti, genitori. Anche in questo caso, infatti, il Testimone, fedele all'osservanza delle norme teocratiche, taglia di netto la frequentazione del parente fuoriuscito, riducendo al minimo tutti i rapporti e i contatti, togliendogli il saluto, cambiando direzione quando lo incontra per strada, ignorandone la presenza in luoghi comuni, escludendolo dai momenti di festa della famiglia, come un matrimonio o la nascita di un nipote. Anche amicizie di lunga durata verrebbero definitivamente troncate dall'oggi al domani perché il fuoriuscito subirebbe l'ostracismo dei suoi ex-fratelli²⁷ che seguono e mettono in pratica in modo inflessibile l'ammonizione di Paolo ai Corinti di

²⁵ Non si possono escludere casi-limite come quelli di una fuoriuscita di massa da una Congregazione.

²⁶ Gioca un ruolo importante nel rafforzare la coesione e i legami fra i membri anche la regola interna che disincentiva l'esogamia.

²⁷ Fratelli e sorelle sono gli appellativi con cui si chiamano i membri appartenenti alla Congregazione dei Testimoni di Geova.

“Cessar di mischiarvi in compagnia di qualcuno chiamato fratello che è fornicatore o avido o idolatra o oltraggiatore o ubriacone o rapace, non mangiando nemmeno con un tal uomo” [1 Cor. 5:11].

Ecco perché tutti gli intervistati hanno dovuto cominciare a costruirsi dei legami sociali esterni alla cerchia di amicizie dei Testimoni. La sensazione di solitudine, l'isolamento e il disorientamento, sono reazioni comuni agli intervistati, una volta lasciato il gruppo. Questo è stato un aspetto difficile per molti, ma con gradi diversi: chi è uscito con la propria famiglia e aveva parenti estranei ai Testimoni è stato facilitato nel compito, perché ha rinsaldato o recuperato dei legami che si erano allentati nel tempo e che hanno controbilanciato la perdita di legami di amicizia con i membri della Congregazione. Diversa è la situazione di chi, appartenendo all'Organizzazione sin dalla tenera età e non avendo altri affetti al di fuori della comunità geovista, ha dovuto ricostruire ex-novo le proprie relazioni amicali e sociali.

Nel caso in cui il fuoriuscito lasci il movimento da solo, si trova completamente isolato rispetto al network sociale di riferimento, perché recide, volente o nolente, i contatti con i membri della Congregazione. In tal caso, un potente supporto diventa l'aggregazione con altri ex-affiliati che hanno vissuto un'esperienza analoga: molto spesso si tendono a formare dei gruppi di sostegno e di aiuto per chi vuole uscire dal movimento e di informazione per chi è interessato a conoscerlo. È un tentativo di rendere meno traumatica la separazione dal credo geovista, ma ha anche l'effetto secondario di far bene a chi fornisce l'aiuto. Spesso si utilizza internet come canale privilegiato per incontrarsi: per alcuni intervistati questo raccontarsi online, tramite un medium che può anche garantire l'anonimato, ha avuto un effetto catartico, terapeutico.

La presa di distanza dal movimento genera, naturalmente, un cambiamento nella scala delle priorità, che ha effetti anche sulla gestione il tempo. Quest'ultimo viene ripartito e utilizzato in maniera molto diversa: c'è chi riprende gli studi, iscrivendosi all'università, chi investe le proprie energie in campo lavorativo, chi si dedica a letture, scuole di ballo, volontariato, sport²⁸, chi si dedica

²⁸ Tutte queste attività sono fortemente sconsigliate, quando si è all'interno della Congregazione, perché viste come inutili: sono attività che distolgono l'individuo dall'indirizzare completamente le proprie energie alla missione geovista.

alle persone care. È importante coinvolgersi o impegnarsi in altre attività che sostituiscano il vuoto di tempo che si viene a creare per effetto dell'uscita dal movimento, perché il mantenersi indaffarati è un'ideale contromisura per creare un riequilibrio o fornire delle compensazioni [Bergman 1996].

In definitiva, si può concludere che molte variabili²⁹ entrano in gioco quando si abbandona il proprio credo religioso. I cambiamenti avvenuti nella vita del soggetto a seguito della sua defezione dai Testimoni di Geova sono strettamente collegati ai legami familiari che si perdono e da quelli che si ritrovano nel lasciare la Congregazione, all'età della fuoriuscita, alla struttura di sostegno che si ha quando si esce, al modo in cui si utilizza il "tempo ritrovato"³⁰.

È bene precisare che, basandosi su dati di natura qualitativa, per poter generalizzare le conclusioni, la ricerca si dovrebbe avvalere di ulteriori dati provenienti da altri tipi di gruppi religiosi, da altre biografie di fuoriusciti e anche di forze plurime, vista la poliedrica realtà che si tenta di indagare.

Fabiana Niro è dottore di ricerca in "Sociologia e ricerca sociale" presso l'Università del Molise, è cultore della materia di Filosofia politica presso la medesima università. Si occupa prevalentemente di temi legati alla Sociologia delle religioni, all'interculturalità e alla comunicazione.

²⁹ È bene sottolineare che le variabili prese in considerazione ed evidenziate in questa sede sono una minima parte di quelle emerse durante la ricerca.

³⁰ Non sarà superfluo aggiungere che molto dipende anche da fattori di tipo psicologico, come la forza interiore, la motivazione, la voglia e la possibilità concreta di cambiare vita.

4. RELIGIOSITÀ IN TRANSIZIONE

DANIELA TURCO

Abstract

L'articolo descrive le motivazioni, i risultati e le problematiche di una ricerca volta a cogliere diversi aspetti che costellano il cattolicesimo contemporaneo in un contesto urbano del Mezzogiorno d'Italia. Scopo ultimo è riflettere sull'incidenza che i diversi modi di vivere l'esperienza di fede possono avere nella sfera quotidiana, tenendo conto delle differenze generazionali e delle diverse "identità credenti" emerse dalle esperienze religiose raccolte.

Un lavoro che mira all'osservazione di una dimensione religiosa presente, in modi sempre nuovi, nell'esperienza individuale e collettiva.

4.1. Studiare la religiosità oggi: come e perché

Negli ultimi tempi, c'è stata una produzione cinematografica, letteraria e televisiva che ha trattato tematiche religiose suscitando dibattiti pubblici imponenti, a testimonianza che parlare di religione oggi "va di moda".

Così scrive Gian Enrico Rusconi [2007, 7], «Sui rotocalchi si legge che "Dio è trendy", per la delizia dei monsignori e delle agenzie giornalistiche religiose. Dio in effetti è citatissimo, come non mai, nella pubblicistica e nella letteratura dei nostri giorni. Nel contempo però gli stessi uomini di Chiesa insistono con toni accorati a non "escludere Dio dal discorso pubblico". A fasi alterne si sente parlare di rivincita o di mortificazione della religione».

Da un lato è in atto un processo di privatizzazione delle credenze religiose, dall'altro, sempre più spesso, tematiche collegate alla sfera religiosa sembrano essere in voga, registrando molta au-

dience.

Il nostro riferimento specifico è al cattolicesimo perché rappresenta la religione tradizionale degli italiani, ma soprattutto perché proprio questa confessione religiosa, quasi quotidianamente, è al centro del dibattito pubblico per questioni etico-morali, politiche pubbliche e private, nazionali e internazionali. In proposito si parla di “ritorno” del sacro nella sfera pubblica, processo che Casanova [2000] chiama deprivatizzazione del religioso, evocando proprio il coinvolgimento delle chiese nel dibattito pubblico, piuttosto che una loro totale esclusione come si presagiva all'alba della società moderna.

Ciò che sembra evidente non è né che la religione sia in agonia, né che stia risorgendo. Tutto si complica, diventa ambivalente, multiforme, precario, relativo, compreso il modo di essere religiosi. Sembra, quindi, essere in atto più “semplicemente” un processo di trasformazione.

D'altronde, da sempre, la società cambia e con essa le dinamiche e le dimensioni che la costituiscono, inclusa quella religiosa.

Nel dibattito pubblico ci sono i difensori della religione e della sua utilità sociale e i difensori della laicità. In questo secondo caso si critica la religione “tradizionale”, istituzionalizzata e si afferma la necessità di un'etica laica, di una religione civile, un po' alla maniera di Comte che due secoli fa ci parlava di religione dell'umanità. C'è, dunque, ancora bisogno di una base morale comune.

La molteplicità degli aspetti collegati al concetto di religiosità rappresenta un interessante campo di ricerca soprattutto in riferimento ai modi e alle forme in cui tali aspetti si iscrivono nell'esperienza individuale, offrendo visioni del mondo, orientando scelte e modi di agire. Nel caso specifico qui trattato, l'analisi delle testimonianze raccolte, ha consentito di cogliere alcuni tratti di una religiosità che cambia nelle varie tappe esistenziali.

Partendo da queste considerazioni preliminari abbiamo cercato di analizzare come e quanto i cambiamenti della società odierna incidano sulla sfera religiosa e su come questa, a sua volta, agisca nell'esperienza di vita degli individui.

La ricerca qui presentata brevemente è stata condotta nell'area urbana del cosentino e i soggetti intervistati sono persone credenti con livello d'istruzione medio-alto. Si è reso necessario individuare soggetti non troppo distanti per estrazione sociale, ritenendo che il

senso religioso possa variare molto a seconda della formazione e delle caratteristiche sociali del luogo di residenza. Seppur interessati alla varietà e alla rilevanza sociologica delle forme di religiosità, sarebbe risultato, forse, troppo dispersivo prenderle tutte in considerazione in questa sede. Anche la scelta dei soli credenti è legata al fatto che le identità religiose siano decisamente variegata, ovvero fra i credenti esistono molteplici forme di appartenenza, di credenza, di percezione e concezione della religione, per cui, prendere in esame anche quanti si professano non credenti sarebbe diventato difficile, gli elementi da tenere in considerazione, infatti, si sarebbero moltiplicati con il rischio di rendere dispersiva l'analisi del fenomeno oggetto di studio.

L'approccio metodologico utilizzato rientra in quella che conosciamo come ricerca qualitativa, attraverso lo strumento dell'intervista non direttiva³¹.

Gli intervistati sono stati suddivisi per fasce generazionali: giovani di età compresa fra i 18 e i 35 anni, adulti fra i 36 e i 65 anni e anziani da 66 a 85 anni ritenendo che analizzare l'esperienza religiosa di membri appartenenti a fasce generazionali distinte, possa aiutare a capire come si è modificato il modo di trasmettere e di recepire gli insegnamenti religiosi lungo la "catena della memoria credente"³², nonché il modo di viverli e di renderli "operativi" nell'esperienza di vita quotidiana.

Se è vero che l'istituzione ecclesiastica perde la sua centralità e la sua autorità e che cala vertiginosamente il numero dei praticanti, è anche vero che oggi, proprio in considerazione del mondo secolarizzato in cui viviamo, chi sceglie di fare un percorso di fede, forse, lo fa in maniera più sentita e cosciente rispetto al passato, quando, se tutta la famiglia andava a messa la domenica, probabilmente, era più per abitudine, per tradizione, per "dovere" che per ferma convinzione spirituale. In crisi, più che l'affermazione di una credenza, sembra essere la funzione di religare, tradizionalmente svolta dalla religione.

Dal secondo dopoguerra, come scrive Bova [2001, 98] «mentre restavano apparentemente immutati i valori di riferimento della popolazione, nei fatti mutava velocemente, la maniera attraverso

³¹ Cfr. Bichi [2007].

³² Cfr. Hervieu-Léger [2003, 18-19].

cui ciascuno incarnava quei valori nell'agire quotidianamente. Soprattutto in quell'agire quotidiano che si presentava, essendo una novità, come un agire rispetto al quale inesistenti erano i possibili riferimenti all'esempio derivante dalla tradizione e gli attori sociali erano chiamati a interpretare ruoli rispetto ai quali non funzionava più quanto già visto e sperimentato ma, toccava a ciascuno, novello Adamo, il non semplice compito di adeguare la propria persona ed i valori professati ad un contesto sociale in rapido e turbolento cambiamento».

Ciò in cui si crede è oggi ciò in cui si sceglie di credere, così come si sceglie quali indicazioni seguire fra quelle dettate dalla Chiesa. Da qui, la pluralizzazione interna al cattolicesimo stesso: «la pluralità delle forme di credere e di appartenere sotto il comune “ombrello cattolico”, tende a divenire, per molti aspetti, una moderata forma di pluralismo, tout court, non solo dell'appartenere ma anche e soprattutto del credere stesso»³³.

È un processo di ancora più difficile osservazione nel Sud Italia che, da un lato, è pienamente coinvolto nel processo di secolarizzazione ma, dall'altro, mantiene il suo legame con la tradizione religiosa che lo caratterizza. Basti pensare alle feste patronali, alle quali partecipano amplissime fasce di popolazione, di ogni età, oltre che le autorità politiche che in queste occasioni aprono le file delle lunghe processioni che seguono le statue dei santi. Si tratta di manifestazioni che hanno una risonanza enorme e registrano una partecipazione che, se adottata come unico indicatore, lascerebbe credere che nel Mezzogiorno la secolarizzazione non ha sortito alcun effetto. In realtà, nel meridione, si registra un crescente grado di de-istituzionalizzazione³⁴ così come nel resto d'Italia ma questo non ha comportato la svalutazione o la perdita delle proprie origini culturali, nella misura in cui si è scelto di mantenerle e “tutelarle” riconoscendole come radici della propria memoria collettiva.

Analizzando le fasi dell'esperienza religiosa di giovani, adulti e anziani intervistati, abbiamo cercato di cogliere alcuni aspetti della

³³ Garelli *et al.* [2002, 299].

³⁴ In proposito cfr. Cesareo *et al.* [1995]; D'Agostino [1997]; De Martino [2003]; Fantozzi [1997]; Turco [2005].

“religione in movimento”³⁵.

Partendo da una comune base educativa, fondata su principi e regole che trovano il loro fondamento nella cultura cristiana, l'esperienza individuale è segnata da eventi gioiosi, dolorosi, esperienze positive e negative, riflessioni, approfondimenti dai quali consegue la volontà di far propria la scelta del modo in cui vivere la propria vita e la propria esperienza di fede.

Da quelli che abbiamo definito “punti di crisi”, prende forma il tipo di religiosità in cui ci si riconosce e il diverso peso che detiene nella vita di tutti i giorni. Si può guardare alla fede come ad una dimensione intrinsecamente sentita che proietta l'individuo nella visione dell'eternità o, piuttosto, essa rappresenta un sentimento di appartenenza a dei valori ai quali è riconosciuta una nobile validità “immanente” utile a vivere qui e ora, in questo senso «i valori del messaggio possono essere fatti propri senza implicare necessariamente l'appartenenza ad una comunità di fedeli chiaramente identificata»³⁶.

4.2. *L'esperienza religiosa in tre generazioni*

Dal ruolo attribuito alla fede, dipende il proprio rapporto con l'istituzione ecclesiastica, dipendono le proprie posizioni in merito alla politica e alla sua funzione sociale, oltre che gli orientamenti di carattere etico e morale e il ruolo dei cattolici nella società. Guardando più specificatamente alle differenti “generazioni religiose” si possono cogliere tratti tipici di giovani, adulti e anziani.

L'esperienza dei giovani si è presentata come un percorso di ricerca, caratterizzato da numerosi interrogativi rispetto alla validità delle verità acquisite nel corso della propria socializzazione. Come sottolinea Hervieu Léger [2003, 52], «La domanda di una “religione a scelta” che mette in evidenza l'esperienza personale e l'autenticità di un percorso di ricerca piuttosto che la preoccupazione della conformità alle verità religiose garantite da un'istituzione, è coerente con l'avvento di una modernità psicologica che implica

³⁵ Cfr. Hervieu-Léger [2003, 59].

³⁶ *Ibidem*, p. 58.

per l'uomo un certo modo di pensarsi come individualità e di operare per conquistare un'identità personale, al di là di ogni identità ereditata o prescritta».

Da qui emerge un'esperienza religiosa strettamente connessa alla propria esperienza di vita e dove le verità della fede, prima di essere accettate o rifiutate vengono "esaminate" e verificate nella propria esistenza. La "religiosità giovanile", rispecchia pienamente le caratteristiche della religiosità induttiva teorizzata da Berger [1987, 51-60] come religiosità tipicamente moderna, dove la credenza religiosa non è vissuta come un'imposizione, né come senso comune, piuttosto come qualcosa su cui riflettere per poi scegliere autonomamente il ruolo da assegnarle nella propria esperienza di vita.

Se i giovani sono prevalentemente alla ricerca di una scelta coerente che li porti ad abbandonare totalmente la religiosità di chiesa o a viverla intensamente anche andando controcorrente, gli adulti cercano un punto d'incontro tra religiosità tradizionale e società secolarizzata. In questo senso la loro religiosità incarna le caratteristiche della "riduttività" che consente di restare legati alle proprie origini religiose, adattandole alle caratteristiche sociali contemporanee. La fede, inoltre, è considerata uno strumento educativo per le nuove generazioni, oltre che comune punto di riferimento per dare e condividere una spiegazione al mondo.

Fra gli anziani, emerge una lettura tönnesiana del cambiamento sociale che si manifesta nel rimpianto di "altri" tempi, dove la condivisione di valori tradizionali rendeva più sicuri e uniti. Una religiosità "deduttiva" quindi, volta innanzitutto ad affermare quegli elementi tradizionali ritenuti utili al mantenimento della società che oggi appare frammentata e disordinata. In questo caso, la religiosità assume i tratti di una "tradizione meccanica"³⁷, un'abitudine interiorizzata come senso comune che, rispetto alla vita di tutti i giorni, è descritta come sinonimo di rispetto e onestà, intesi come virtù di educazione civile meno evidenti oggi rispetto al passato. Allo stesso tempo, la religiosità è vissuta come "tradizione cognitiva"³⁸, nel momento in cui la si sente minacciata dall'odierno pluralismo religioso. È un elemento che non stupisce se si consi-

³⁷ Cfr. Fantozzi [1997].

³⁸ *Ibidem.*

dera che nella fase di crescita di questi individui, «il mondo così com'era definito dall'istituzione religiosa era il mondo, sostenuto in essere non tanto dalle forze mondane e dai loro strumenti di controllo sociale, quanto molto più fondamentalmente dal “comune sentire” dei membri di quella società»³⁹.

Nonostante il rimpianto di una società più semplice e unita, è riconosciuta la positività odierna di un cambiamento che ha reso più liberi gli individui di scegliere, soprattutto in ambito politico, senza sentire il controllo e il giudizio dell'istituzione ecclesiastica.

Come osservava Simmel [1998], la forma in cui appare la realtà, può osservarsi da diverse prospettive, dipende dall'uso della propria “lente” di osservatori. Guardando alle esperienze dei nostri intervistati emergono elementi singolari e caratteristici di ogni testimonianza raccolta ma, osservando l'insieme è possibile ragionare intorno a delle tipologie che non hanno alcuna pretesa di rappresentare la realtà ma che possono solo aiutarci a coglierne alcuni elementi.

Sintetizzando, potremmo affermare che sugli anziani gioca la forza della tradizione, sugli adulti il fatto di essersi formati proprio negli anni in cui tutto il sistema sociale con i suoi valori e i suoi punti di riferimento si è trasformato sulla base di nuovi processi e nuove visioni del mondo, mentre la religiosità dei giovani si distingue per la volontà di consapevolezza che si evince dalle costanti motivazioni date alle proprie scelte.

4.3. Identità credenti e vita quotidiana

Altra distinzione presa in considerazione è quella relativa alle differenti “identità” credenti.

Com'è stato osservato, esiste una «doppia dimensione di coesione e di autonomia in riferimento alla religione: 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 un'eguale identificazione nella Chiesa

³⁹ Berger [1973, 115].

cattolica»⁴⁰.

Riflettendo sull'esperienza di credenti praticanti, non praticanti e militanti, sono emersi elementi interessanti rispetto ai diversi modi di approcciarsi alla vita quotidiana.

Guardando ai non praticanti è la figura dell'uomo blasè a fare da padrone, spinto da razionalità e spirito di modernità, si distacca da quanto non appare umanamente spiegabile. Dal riconoscimento dei limiti della ragione può scaturire uno scetticismo o un'indifferenza sostanziale che mette in discussione tutto l'apparato religioso ma, più spesso, consegue una sfiducia pressoché totale nei confronti degli uomini di chiesa. Da qui, l'affermazione della propria autonomia rispetto ai vincoli formali e sostanziali dell'istituzione ecclesiastica, spesso criticata e ritenuta "utile" solo a fini socio-assistenziali. La religiosità si manifesta come appartenenza culturale, elemento "tipico" della propria tradizione familiare e sociale ma essa rappresenta una dimensione del tutto periferica nell'agire quotidiano, riacquistando una certa importanza solo di fronte a situazioni difficili nelle quali si riconosce un insito bisogno di aggrapparsi a qualcosa di "più grande".

I non praticanti rappresentano la forma di religiosità più variegata e disomogenea dove al centro c'è l'individuo come attore libero e solitario che non vuole affidarsi a nient'altro che non abbia a che fare con il proprio modo di vedere il mondo.

L'essere "non praticante" è una scelta dettata da varie ragioni più o meno profonde, l'essere praticante, invece, si muove fra due estremi: da un lato c'è chi pratica per abitudine o per tradizione⁴¹, esprimendo un senso religioso poco elaborato e sentito, talvolta anche meno sentito rispetto ad alcuni non praticanti che, seppur lontani dalla chiesa, sono impegnati in una profonda ricerca della verità, dall'altro lato ci sono quanti si affermano praticanti per scelta o per convinzione, aderendo al cattolicesimo nel suo insieme e, quindi, facendo scelte radicali del tutto in controtendenza rispetto alla "normalità" della società contemporanea. Per chi è pienamente convinto dei motivi per cui crede, la credenza è posta al centro della quotidianità e la fede rappresenta un orizzonte di valori assoluti sui quali basare le proprie scelte. Quando la pratica

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Sui concetti di *abitudine* e *tradizione* cfr. Cavalli [1998].

e la stessa credenza, invece, rappresentano una dimensione da sempre data per scontata, poco approfondita e intimamente sentita, l'esperienza religiosa non è molto diversa da quella dei non praticanti, risultando in diversi punti in contraddizione con l'etica cattolica.

La tipologia credente maggiormente omogenea è costituita dai militanti, segnata dall'esperienza dell'effervescenza collettiva⁴², dalla sperimentazione dello stato nascente⁴³ che, in molti casi, li porta a radicarsi fortemente nei gruppi e nei movimenti di cui sono membri.

Anch'essi cattolici per scelta, convinti della propria credenza e orientati al rispetto dei valori e delle regole cristiane, vivono i sacramenti con convinzione e regolarità e l'esperienza di vita non prescinde quella religiosa ma è rappresentata come un tutt'uno con essa. Se i non praticanti rappresentano bene l'esperienza del self service religioso, anche i militanti rappresentano una nuova forma di religiosità che testimonia la possibilità di scegliere come e dove vivere la propria religiosità scegliendo fra vari movimenti, gruppi o associazioni che costellano l'universo cattolico, recuperando la dimensione della comunità grazie alla possibilità, tutta moderna, di scegliere quale comunità è più confacente ai propri bisogni e alle proprie aspettative. Si tratta di cattolici che, fortemente ancorati alla Chiesa e impegnati a farsi testimoni della propria fede nella società, fanno parlare di un "ritorno della religione", radunandosi nelle piazze, incontrandosi e restituendo al cattolicesimo la sua dimensione "pubblica".

Le molteplici identità cattoliche, con annesse differenziazioni legate al genere e all'età rappresentano indubbiamente uno dei maggiori problemi di carattere metodologico nello studio di questi fenomeni. Sulla base degli insegnamenti weberiani, individuare degli ideal-tipi non vuole essere un'operazione di irrigidimento, ma una facilitazione per leggere il reale, altrimenti troppo complesso e variegato.

La necessità di suddividere in differenti tipologie, soggetti di un'unica confessione religiosa, per poi ricorrere a ulteriori suddivisioni all'interno di ogni tipologia, testimonia la complessità

⁴² Cfr. Durkheim [1973].

⁴³ Cfr. Alberoni [1977].

dell'universo cattolico, dove le differenze non sono formali, ma sostanziali e, a volte, in contraddizione fra loro.

È il soggetto a decidere il cambiamento, egli valuta, sceglie e agisce, rafforzando il paradigma weberiano dell'azione. Ed allora guardare al soggetto, in quanto attore sociale, ovvero protagonista di azioni dotate di senso, diventa sempre più fondamentale per osservare e cercare di comprendere la società moderna e dentro di essa la "modernità religiosa". Quella modernità in cui le credenze stesse diventano delle scelte o, per dirla con Berger [1987], delle eresie, sulla base delle quali il soggetto inquadra il proprio orientamento nel mondo.

In quanto osservatori sociali non ci resta che continuare ad osservare nella consapevolezza che non vi sono punti di arrivo definitivi, ma tappe che rinviano a nuovi punti di partenza.

Daniela Turco è dottore di ricerca in "Politica, Società e Cultura". Nel 2005 ha pubblicato il volume *Memoria, religiosa e identità sociale*, edito da Rubbettino. Attualmente è cultrice della materia "Sociologia delle Religioni" presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università della Calabria.

5. RELIGIOSITÀ E MODELLI DI PARTECIPAZIONE GIOVANILE NEL BASSO LAZIO

LUCIO MEGLIO

Abstract

L'articolo presenta i dati di una ricerca empirica, condotta nell'area territoriale del basso Lazio, il cui obiettivo è stato quello di analizzare i modelli di religiosità giovanile, attraverso l'utilizzo di un insieme di variabili che attengono al loro stile di vita familiare, alle forme di partecipazione e alle proprie esperienze soggettive con il sacro. I risultati hanno contraddetto molti luoghi comuni: tra i giovani infatti emerge un senso di religiosità diffusa, ovviamente non conforme agli stili tradizionali, ma certamente non in declino come i più catastrofisti avevano profetizzato.

5.1. Introduzione

Il presente paper si inserisce all'interno del variegato mondo degli studi sull'universo valoriale delle nuove generazioni italiane, che da tempo ormai costituiscono un'area fortemente radicata all'interno della sociologia italiana e non solo. Tema privilegiato della nostra analisi è stato quello del rapporto giovani – religione. L'argomento non è certamente nuovo alle scienze sociali. In questi ultimi anni si sono infatti intensificati gli studi e le interpretazioni riguardanti la religiosità giovanile in Italia, con l'approfondimento di alcune tematiche di grande rilevanza quali: la persistenza delle credenze, le dimensioni della pratica, le modalità dell'esperienza e dell'appartenenza, il ruolo della Chiesa cattolica, l'incidenza delle sette, ed ultimo, ma non per importanza, il rapporto con la fede delle nuove generazioni. Accanto alle ricerche nazionali classiche,

come quelle dell'Istituto Iard di Milano, vi è stato, negli ultimi anni, un fiorire di indagini a livello locale sul rapporto giovani-religione, costruendo in questo modo una piccola banca dati italiana, adoperabile come strumento comparativo utile per metter in evidenza prossimità e scostamenti con le altre indagini aventi come oggetto lo stesso argomento.

L'articolo si divide in due parti, la prima nella quale vi è l'inquadramento teorico dell'argomento, e la seconda dove si presentano i risultati parziali di un'indagine più estesa condotta nelle province del basso Lazio (la ricerca completa è in corso di stampa come monografia).

5.2. Giovani e religione

Prima di entrare nel vivo dell'analisi è opportuno precisare due aspetti che attengono ai due termini oggetto di studio. Il primo si riferisce al significato sociologico del termine giovani. Chi sono i giovani? Perché molti studi delimitano il campo d'indagine esclusivamente a questa porzione della popolazione?

Il termine giovane (young) viene definito dall'Enciclopedia Britannica come «colui che si trova a vivere nei primi stadi della vita [...] in una fase fondamentale della crescita». Non è semplice per la sociologia dare significato a questa parola. Se dal punto di vista biologico non vi sono difficoltà di sorta nel delimitare la nascita della giovinezza con la pubertà, per quanto riguarda la sua conclusione non vi è un termine altrettanto netto e visibile, tanto da far parlare alcuni studiosi di post-adolescenza o di adolescenza interminabile [Novelletto 1987; Melotti 1993]. Spostando il dibattito nell'ambito delle scienze sociali si nota come le difficoltà di una definizione chiara ed univoca aumentino a dismisura. Abbiamo a che fare, difatti, con un concetto altamente fluido, dai confini e dai caratteri indefinibili [Merico 2005].

Il ricercatore sociale che intenda accostarsi a questa area di studio dovrà tener conto dunque di tre caratteristiche proprie a questo tema d'analisi:

- La vischiosità della condizione giovanile
- Il persistere lungo l'arco degli anni di caratteri tipici della giovi-

nezza

- Il protrarsi di modalità d'azione esplorativa da parte di questa porzione d'universo di popolazione

Dal secondo dopoguerra a oggi, in occidente, si è assistito ad un importante allungamento della durata della vita, con una conseguente dilatazione del tempo della giovinezza, con l'anticipazione della pubertà, e la posticipazione dell'inserimento nel mondo degli adulti. Nel secolo scorso a quarant'anni si era vecchi, oggi a cinquanta si può essere ancora giovani.

Per giovani dunque non si intende dal punto di vista sociale, solo coloro che sono nati in uno stesso anno, bensì come afferma Karl Mannheim [1952, 270], primo autore a dare una definizione sociologica del concetto di generazione, e della conseguente funzione sociale della gioventù, giovani sono coloro che sono legati da un legame di generazione, che si realizza quando: "contenuti sociali e spirituali reali costituiscono nel campo del dissolto e del nuovo in divenire un'unione reale fra individui che si trovano nella stessa collocazione di generazione".

Ulteriore tema di discussione è quello dell'esistenza o meno di una cultura (o sub-cultura) giovanile, in contrapposizione o in compenetrazione con quella adulta. Il dilatarsi nel tempo dell'età giovanile, ha comportato non solamente un ampliamento della quantità di individui appartenenti a questa fascia demografica, ma anche una differenziazione qualitativa sotto il punto di vista culturale. Se a cavallo degli anni '70 questa differenza ha raggiunto il suo culmine, oggi da un lato alcuni autori tendono a porre l'accento su una crescente compenetrazione tra i vari stili di vita, i modi di pensare e gli atteggiamenti degli adulti con quelli dei giovani, con la conseguente dissoluzione della cultura giovanile, con un progressivo allineamento di entrambi gli stili di vita [Zurla 1999; Donati e Colozzi 1997]. Dall'altro lato vi sono autori che parlano di una frattura immensa che si è aperta fra le generazioni, dovuta all'ammontare del reddito a disposizione dei giovani, e alla loro sempre crescente padronanza nell'utilizzo delle nuove tecnologie. In *media stat virtus*, utilizzando il detto romano, credo si possa pacificamente abbracciare l'analisi di Alessandro Cavalli [2007] nell'introduzione all'ultimo rapporto giovani, nel quale lo studioso ammette candidamente che ad oggi non vi è alcun segna-

le di conflitti generazionali, anzi in alcuni casi i giovani si schierano in difesa dello statu quo esistente.

Il secondo aspetto oggetto della nostra analisi riguarda il concetto di religione. La cornice teorica entro la quale si è costruita la presente ricerca, riguarda il dibattito scientifico sulle trasformazioni rapide e profonde che negli ultimi anni hanno segnato il campo religioso. Partendo dalla ormai classica, quanto superata, teoria della secolarizzazione [Acquaviva 1981] che aveva pronosticato l'estinzione della religione nelle società evolute, si è passati allo studio sui nuovi elementi che caratterizzano il paesaggio religioso contemporaneo: individualismo delle credenze [Aldridge 2000], frutto della libertà di scelta del soggetto, e pluralismo delle forme del credere [Giordan *et al.* 2006].

Il primo è un effetto della complessità sociale, nella quale non esiste più un centro unico generatore di valori e ideali condivisi, ma una cultura fatta di frammenti; ciò tuttavia non comporta un indebolimento delle categorie valoriali dei più giovani, è semplicemente “un’evoluzione delle società occidentali che va nella direzione di un rafforzamento dell’individualismo e della razionalizzazione dei valori” [Boudon 2002, 25].

Si assiste dunque alla divisione dei fenomeni religiosi in due modelli: quello delle rappresentazioni proposte dalle istituzioni religiose, e quello delle forme private delle visioni del mondo derivate dalle strutture di personalità [Luckmann 1963].

È a quest’ultime che ci si riferisce quando si introduce il concetto di «religiosità». Per approfondire tale punto si è fatto riferimento ad un autore classico della sociologia delle religioni Georg Simmel. Se la religione è quell’insieme di credenze e di sentimenti di ogni sorta relativi ai rapporti dell’uomo con un essere o esseri la cui natura è considerata superiore alla propria [Durkheim 1912], la religiosità attiene di conseguenza alle concrete forme, empiricamente osservabili, attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religione stessa [Simmel 1906].

Per il sociologo berlinese ogni individuo nel corso della sua vita è attratto spontaneamente dai significati simbolici provenienti dalla sfera religiosa. Così come ognuno di noi nel corso della sua vita è spinto istintivamente a provare sentimenti di eros o viene attratto da mondi diversi come la musica, le arti, lo sport, allo stesso modo, in quanto esseri umani dotati di razionalità, prima o poi

ci poniamo in relazione con il mondo misterioso dell'al di là. Da un lato dunque vi è l'aspetto personale, soggettivo degli individui e il loro modo di rapportarsi al sacro, in quanto dotati di una 'predisposizione emozionale'; dall'altro vi è l'istituzione religiosa, che percepisce questa tensione, e crea contenuti concettuali che compongono le dottrine delle chiese. La Befindlichkeit (religiosità) pertanto, è la condizione naturale nella quale si trova l'individuo, un'apertura dell'anima per l'incontro con qualcosa di sconosciuto, misterioso. La religione è invece la forma culturale che nasce dal continuo interagire di una pluralità di persone, ed è la prima a implicare la nascita della seconda.

Lo studio del rapporto dei giovani con la religione risulta dunque, di particolare importanza poiché sono le nuove generazioni ad anticipare e in alcuni casi a determinare i cambiamenti e le trasformazioni culturali di una società. Studiare i giovani permette allo scienziato sociale di leggere e interpretare non solo il nostro tempo, ma consente altresì la possibilità di immaginare degli scenari che faranno da sfondo alla società del futuro.

È in questa fase della vita che i giovani tentano una messa in discussione del proprio patrimonio valoriale recepito nell'ambito familiare e scolastico nel quale sono cresciuti; una messa in discussione che può portare ad una loro presa di distanza o ad un loro rafforzamento.

5.3. La religiosità giovanile nel basso Lazio

La religiosità giovanile è stata oggetto di numerose ricerche nazionali, dalle quali è emerso come i giovani italiani vivano la fede mettendo un forte accento sulla dimensione interiore, personale ed emotiva, con una scarsa partecipazione alle pratiche ed attività di gruppo.

Ma come vivono i giovani del basso Lazio la loro fede? Quanto si sentono legati alla loro chiesa e alla loro comunità? Quanto incide sulla sfera religiosa la vita in un territorio di provincia dove persistenze socio-culturali tradizionali si legano a fenomeni di rapida trasformazione e innovazione? Sappiamo da indagini nazionali come la maggioranza degli italiani sente legami molto più te-

naci con la località in cui vive che non con la nazione nella sua interezza. Ciò ha delle ripercussioni sul sistema valoriale delle nuove generazioni? Quanto il fattore religione influisce sulla configurazione personale del sistema di valori?

La ricerca svolta nell'anno solare 2006, ha coinvolto un campione di 1.225 giovani di età compresa tra i 14 e 35 anni, tutti residenti nelle province di Frosinone e Latina.

Negli ultimi quindici anni si è potuto assistere nel Lazio alla transizione di questa regione da un contesto locale-provinciale ad un contesto globalizzato. Il terminale che connette il territorio dell'Italia centrale al resto del mondo è costituito, come ovvio, dalla città di Roma: quest'ultima da città storica e sacra si è trasformata a polo di scambio dell'economia globale. Lo stesso potenziamento degli aeroporti romani, cresciuto a dismisura per far posto ad un traffico continuo e inarrestabile di passeggeri, costituisce una testimonianza concreta della presenza di un terminale globale.

Non tutte le zone del Lazio tuttavia si trovano nelle stesse condizioni. In questa regione la popolazione si trova tra estremi opposti: la marginalizzazione nelle zone appenniniche dove sopravvivono ancora le tradizioni di una volta, anche se in queste montagne i pastori italiani vengono sostituiti dai pastori albanesi, fino ad arrivare ai quartieri romani dove l'emergenza è permanente anche dal punto di vista sanitario, come l'Esquilino. Nelle due realtà territoriali prese in esame se da un lato si è assistito, soprattutto nel secondo dopoguerra, ad un intenso processo di modernizzazione di specifiche aree territoriali, soprattutto quelle a ridosso delle grandi arterie di comunicazione, che coincidono grosso modo con i maggiori centri delle province, sul versante opposto i piccoli centri, in particolar modo quelli del frusinate a ridosso della catena appenninica, hanno visto una forte emigrazione in uscita, con un progressivo svuotamento dei centri abitati, nei quali ancora si respira l'aria di un piccolo mondo antico.

L'indagine è di tipo quantitativo e la somministrazione del questionario è avvenuta in forma diretta e anonima, utilizzando intervistatori appositamente preparati. Forse questo è il limite della ricerca, che si riduce a semplice analisi di «sociografia religiosa» [Le Bras 1955]; analizzare la religiosità dei giovani non è cosa semplice, come del resto tutti gli studi che si concentrano sull'universo valoriale. I valori sono ideali, orientamenti di fondo che struttura-

no le rappresentazioni e le azioni degli individui, costituiscono parte della loro identità personale, ma non sono direttamente osservabili a differenza dei comportamenti [Sciolla 2004].

Tornando al disegno della nostra ricerca, per la costruzione degli indici della religiosità, si è fatto riferimento al modello, ormai classico in sociologia delle religioni, proposto da Charles Glock [1965], che scompone la religiosità in cinque dimensioni:

- credenza
- pratica
- conoscenza
- esperienza
- appartenenza

Di seguito riportiamo per ogni singolo item i risultati ottenuti.

Appartenenza

Il primo dato significativo evidenzia come la maggioranza quasi assoluta dei giovani laziali si definisce credente cattolico (Tabella 1).

TAB. 1. Religione di appartenenza

	Frequenze	Percentuali
Cattolica	1141	93,1
Musulmana	15	1,2
Cristiani non cattolici	26	2,2
Buddista	6	0,5
Ebraica	6	0,5
Altro	26	2,1
Missing system	5	0,4
Totale	1225	100

Il dato si presenta in netta controtendenza con quello nazionale dello Iard [Grassi 2006], dove si dichiara cattolico l'82% dei giovani intervistati. Bisogna però tener presente che la nostra è un'indagine condotta in un territorio di provincia del centro Italia,

dove le radici cattoliche sono ancora molto salde rispetto ad altre aree del paese, e dove il professarsi cattolico appare sempre più uno strumento della propria appartenenza culturale, in contrapposizione ad altre culture (islamista, ebraico etc.) più che una concreta esperienza di fede. Del resto anche altre ricerche territoriali sullo stesso tema, come quella condotta nelle province dell'Abruzzo, hanno riportato un dato analogo, 91,3% di giovani che si dichiarano cattolici [Di Francesco 2008], a confermando l'incidenza di un diffuso tradizionalismo in queste aree del paese.

Ciò del resto ci viene confermato dal dato sulla credenza, il 50,9% si definisce credente non praticante, il 45,1% credente praticante. Si conferma in questo modo il dato che vede nei giovani un'alta identificazione con la religione cattolica, ma una bassa partecipazione ai riti, come si vedrà di seguito.

Pratica

A livello nazionale tutte le indagini hanno dimostrato una diminuzione sostanziale e repentina della pratica religiosa nelle nuove generazioni, soprattutto nel passaggio dalle scuole medie alle superiori. La tendenza viene confermata, seppur con qualche punto di scarto, anche nel nostro territorio di riferimento. Alla domanda "con quale frequenza si reca in Chiesa", il 27% ha risposto tutte le settimane, il 48,6% solo in particolari festività (Tabella 2).

TAB. 2. Con quale frequenza si reca in Chiesa?

	Frequenze	Percentuali
Ogni giorno	24	2,0
Più volte a settimana	150	12,2
Solo la domenica	331	27,0
Solo alle feste	419	34,2
Mai	123	10,0
In circostanze particolari (matrimoni, battesimi...)	177	14,4
Totale	1225	100

Anche in questo caso il dato è superiore, seppur di poco, al nazionale, il 21% per lo Iard [Grassi 2006], ma bisogna tener presente che in molti paesi andare la domenica a messa è un 'rito' che

scandisce la vita della comunità, pertanto si comprende il perché della variazione.

Credenza ed esperienza

Se nel corso degli anni l'appartenenza e la pratica religiosa hanno subito un drastico calo, ciò non può dirsi per i sistemi di credenze, che coinvolgono direttamente il vissuto individuale delle persone. Precedenti ricerche hanno messo in evidenza quanto in ambito religioso la dimensione dell'esperienza abbia acquistato sempre un maggior peso rispetto alla pratica e l'appartenenza.

La fede accompagna ed assiste le persone lungo tutte le fasi della propria vita, in special modo nei momenti di difficoltà. Il 29,3% del nostro campione afferma di rivolgersi sempre nei momenti difficili alla propria religione il 28,7 spesso, il 32,2 mai. Cumulando i dati positivi si arriva ad un 58% di soggetti che si rivolgono nei momenti di bisogno al sacro.

TAB. 3. *Nei momenti di difficoltà si rivolge alla sua fede?*

	Frequenze	Percentuali
Sempre	359	29,3
Spesso	351	28,7
Qualche volta	395	32,2
Mai	120	9,8
Totale	1225	100

Ma quale posto occupa la religione nella vita dei giovani laziali? Il dato in questo caso si colloca in linea con il trend nazionale. Per il 35,8% essa è poco importante, per il 34,4% abbastanza, l'8,3 molto (Tabella 4). Nel rapporto Iard è il 34,1% dei giovani a dichiarare che la religione occupa per loro un posto importante o molto importante.

Sul significato del messaggio religioso all'interno della società, per il 31,5% aiuta a superare le difficoltà della vita, per il 29,8% degli intervistati esso contiene valori eterni, per il 29,1 aiuta a vivere con gli altri, per il 23,8 ci rende migliori.

Le ragioni della continuità della fede personale sono dunque ri-

conducibili alle tradizioni sociali e culturali della propria comunità, nella convinzione che la religione contenga valori universali ampiamente riconosciuti da tutti.

TAB. 4. *Quanto è importante la religione nella sua vita?*

	Frequenze	Percentuali
Per niente	263	21,5
Poco	438	35,8
Abbastanza	421	34,4
Molto	102	8,3
Totale	1225	100

Nell'ambito della credenza religiosa, si nota la posizione ortodossa dei giovani laziali nell'ambito della dimensione escatologica, al tradizionale credo nei confronti delle figure sacre (Dio, Cristo, Madonna), il 74,4% afferma di credere che dopo la morte vi sia un trapasso verso qualcosa di ignoto; così come il 73,1% dichiara di credere nei miracoli.

5.4. Conclusioni

L'indagine condotta nel territorio del basso Lazio, pur con i dovuti limiti metodologici evidenziati in precedenza, ha consentito di individuare alcuni aspetti significativi degli orientamenti religiosi delle nuove generazioni di questo territorio.

La religione cattolica resta la confessione largamente maggioritaria, per ragioni storiche, sociali e culturali. La fede di per sé non viene messa in discussione, anzi contrariamente a quanti sostenevano la scomparsa del fenomeno religioso dalle società moderne, essa è viva e presente. Ovviamente ciò non significa che non vi siano stati cambiamenti nelle dinamiche di scomposizioni/ricomposizione del credo. Le istituzioni religiose vivono un periodo di crisi perenne, come dimostra il dato sulla pratica e la partecipazione ai riti comunitari. Esse vengono viste come i depositari dei grandi valori comuni, nei quali tutti si riconoscono, si smentiscono

le teorie sul relativismo culturale, in tema di valori non è vero che ognuno può pensarla come vuole, esistono valori comuni portati dalla tradizione che vengono comunemente accettati [Abbruzzese 2003; 2006a].

Ma al di là della funzione etico-culturale, la Chiesa viene esclusa dalla sfera più intima e personale della morale individuale. Utilizzando le parole di Boudon [2002], i principi preconcepi non si utilizzano più in modo incondizionato, ma li si utilizzano rimodellandoli, discutendo della loro validità prima di usarli.

Lucio Meglio è dottorando di ricerca presso l'Università degli Studi di Cassino, dove è cultore della materia alla cattedra di Sociologia generale. Suoi ambiti di ricerca sono le forme della religiosità contemporanea, con particolare riguardo a quella giovanile e popolare. Tra le sue pubblicazioni: *L'atteggiamento nei confronti dei giovani di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Analisi del contenuto dei discorsi dei due pontefici* «Religioni e Società», 2007; *Il culto di S. Colomba in Pescosolido dal 1822 ad oggi*, Sansone, 2008; *Giovani e Famiglia: indagine sulle aspettative e gli stili di vita familiare*, in R. Rauty, Kurumun, La ricerca giovane, 2009.

6. FREQUENTARE UN LUOGO SACRO, OGGI, FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

GIOVANNA RECH

Abstract

Il santuario è un edificio sacro a cui la religione attribuisce un senso, all'interno del contesto sociale e culturale cui appartiene e con cui intrattiene delle relazioni sociali. Un santuario è un luogo dove ci si reca in pellegrinaggio, dove si prega, dove si chiede protezione e si rende grazie, ma il santuario è anche un luogo antropologico ed un luogo alto della religiosità locale. Sulla base di una ricerca etnografica e documentaria, questo studio di caso si propone di investigare l'esistenza e la persistenza di una forma religiosa nella tarda modernità: bellezza e tradizione si rivelano due “buone ragioni” per continuare a frequentare un luogo sacro, oggi.

6.1. Spazio, luogo, territorio e religione

Gli uomini, occupando ed intervenendo nello spazio fisico, apportano dei cambiamenti più o meno radicali che talvolta vi conferiscono i caratteri di un “territorio”, talaltra di uno “spazio sociale”⁴⁴. Come spiegano l'ecologia umana ed una branca particolare della geografia – la geografia umana o culturale [Claval 1992; Deffontaines 1948] – la presenza degli uomini è evidente nel paesaggio naturale, come ad esempio quando dall'alto si osserva il reticolo delle vie di comunicazione o gli agglomerati urbani presenti sulla superficie terrestre. Tale presenza è altrettanto eloquente per quel che riguarda il fitto rimando di segni, significati e simboli che

⁴⁴ Il concetto di “territorio” è estremamente ricco e denso di implicazioni da un punto di vista sociologico: per una rassegna classica si vedano Gubert [1987] e Secchi [1996].

ciascun territorio è in grado di veicolare, in particolare a livello di appartenenze e relazioni sociali [Demarchi 1983; Pollini 1985]. Anche alcune constatazioni ingenuie consentono di comprendere che l'importanza di alcuni luoghi è nettamente diversa rispetto ad altri. Il motivo di queste differenze può riguardare la maggiore frequentazione, la loro costruzione per dei fini di utilità oppure la loro persistenza che vi conferisce il fascino dell'antico a questi monumenti [Riegl 1990]. Altri luoghi ancora portano con sé delle rappresentazioni che evocano complessi "universi simbolici" [Luckmann 1969], fra i quali uno dei più potenti è quello religioso [Dupront 1987]. In sintesi, potremmo dire che lo spazio che ci circonda non è omogeneo né sul piano morfologico né sul piano simbolico [Abbagnano 1998; Blackburn 1996]: se da un punto di vista morfologico ciò è evidente a partire dalla complessità dell'ecosistema (montagne, mari, fiumi), sul piano simbolico queste differenze sono sfumate sia sotto il profilo culturale che temporale. In particolare, quando lo spazio è caratterizzato come sacro siamo di fronte a luoghi di culto che serbano un interesse particolare legato ai fitti rimandi ad una sfera ultrasensibile che ispira riti e credenze religiose.

Lo studio che abbiamo condotto si è posto fra le varie questioni il problema della comprensione del rapporto che si è instaurato fra un santuario, costruito nell'undicesimo secolo, e la cittadina vicina che riconosce i Santi titolari del santuario come i suoi Protettori. Sin dalla sua fondazione questo santuario è continuamente rimaneggiato e restaurato per restituirvi uno "splendore originario" che si è rivelato un'"invenzione" del ventesimo secolo [Hobsbawm 1983]. L'aspetto cruciale della ricerca riguarda la forma della religiosità [Simmel 1993] e della sociabilità [Forsé 1979; Baechler 1992] che si sono sviluppate in questa località di valle situata nella provincia più settentrionale del Veneto. In altre parole ci siamo chiesti se la presenza di un santuario costituisce una fonte di specificità per la religiosità⁴⁵ locale? Oppure questo fenomeno fa parte della galassia di appropriazioni, differenziazioni e persona-

⁴⁵ La religiosità che intendiamo evocare riguarda i sentimenti religiosi che si possono ricostruire a partire dal vissuto religioso esperito in occasione delle osservazioni partecipanti durante le festa annuale e dai racconti dei "fedeli anziani". In questo senso, la religiosità che intendiamo evocare si ispira a Simmel [1993, 57-78].

lizzazioni che si possono osservare nelle forme religiose contemporanee? Inoltre, quali sono le conseguenze della presenza di un “luogo alto” [Crépu e Figuiet 1990] come il santuario per una società locale moderna e secolarizzata?

Approfondire il rapporto fra la città e il santuario si dimostra utile poiché, a partire dai numerosi rimandi alla storia e alla memoria comune, si possono confrontare un luogo principalmente “religioso”, come il santuario dei santi Vittore e Corona, ed un luogo principalmente “civile” come la città di Feltre⁴⁶. La classica dicotomia sacro/profano [Durkheim, 1991] si arricchisce di specificazioni e rivela limiti e potenzialità di queste premesse teoriche in uno studio contemporaneo.

Da un punto di vista puramente empirico diversi ordini di questioni guidano la ricerca: innanzitutto cerchiamo di capire le ragioni storiche del rapporto che si è instaurato fra il santuario e la città sia alla luce della teoria della secolarizzazione sia alla luce di un approccio all'analisi della dimensione religiosa che considera la conflittualità del rapporto fra religione e modernità. I punti di riferimento della vita individuale e collettiva sono sempre più lontani dalla dimensione religiosa: in che modo allora i luoghi sacri interagiscono o si integrano ad un mondo ormai “desacralizzato”? In maniera più specifica il territorio che prendiamo in considerazione è veramente “desacralizzato”? Come si rapporta la società locale allo spazio sacro e ad una geografia religiosa che anticipa da un punto di vista cronologico la disposizione moderna del territorio [Bortolotti 1979]? In questa prospettiva si rivela particolarmente importante valutare il peso che detiene un santuario dedicato ai Santi Protettori in una regione ed una provincia che i principali indici socio-economici rivelano secolarizzate. Se i dati di tipo secondario costituiscono la base su cui poter affermare che il santuario dei santi Vittore e Corona si trova in un territorio secolarizzato, soltanto il dato storico consente di riflettere sulla specificità di un fenomeno – il culto e l'interesse per i Santi Patroni – la cui caratteristica principale è di essere locale. I dati d'archivio consentono così di dare corpo ad una nozione controversa quanto euristica per questo studio di caso: la mentalità religiosa [Ansart 1999; Re-

⁴⁶ Per una rassegna bibliografica che introduce ai vari aspetti della “città”, si veda Calabi [2006].

vel 1986].

Da un punto di vista operativo i dati raccolti sono di tipo qualitativo e provengono dalla raccolta di interviste ad osservatori privilegiati, di materiali degli archivi storici locali – letti in chiave sociologica – e dalla conduzione di un’indagine empirica dove il terreno è stato più volte rivisitato [Garbett 1967] per realizzare un’etnografia del pellegrinaggio e della festa dei Santi Patroni.

6.2. *Il santuario fra istituzionalizzazione ed effervescenza*

Nella storia occidentale, l’azione di innalzare un santuario, fin dalle sue origini storiche nella Grecia antica, costituisce un segno importante di mutazione della geografia religiosa: “l’apparizione di un santuario significa una modificazione sensibile della percezione dello spazio che mette fine al suo stato di relativa indeterminazione” [de Polignac 1984, 28-30]. A differenza della condizione che si può incontrare precedentemente per cui “il luogo sacro più diffuso nel poema omerico è il bosco”, il sacro proprio della costruzione religiosa inizia ad essere “localizzato e nel senso più generale del termine “rinchiuso”” [ibidem]. In prospettiva storica la localizzazione di uno spazio sacro precede sempre la costruzione di un santuario: l’identificazione di “porzioni di spazio differenti da un punto di vista qualitativo” costituisce la prima impresa di attribuzione di senso allo spazio [Eliade 1965, 25].

Secondo l’importante intuizione di Eliade [1965, 25-26], gli “uomini religiosi” fanno esperienza del mondo come di uno spazio non omogeneo che presenta delle porzioni la cui densità simbolica è variabile. Il criterio di differenziazione è stabilito sulla base della manifestazione del sacro – una ierofania o una teofania⁴⁷ – che svela il “punto fisso” assoluto, un “centro” del mondo che equivale ad una sorta di fondazione originale, cosmologica [Eliade 1965, 26]. Questa condizione pura, vale a dire una situazione ideale, riguarda l’“uomo religioso” per il quale tutte le conoscenze e l’esistente si originano da questa esperienza del sacro. Il “sistema

⁴⁷ Se il concetto di “ierofania” indica che qualcosa di sacro si è manifestato, il concetto di “teofania” è più preciso ed indica che un dio si è manifestato agli uomini, dunque si tratta di un dio personale.

del Mondo” di una società così caratterizzata – di solito qualificata come tradizionale – è un “concatenamento di concezioni religiose e di immagini cosmologiche coerenti” [Eliade 1965, 38]. Queste si articolano in un luogo sacro che costituisce una rottura nell’omogeneità dello spazio dove è possibile il passaggio da una condizione di profanità ad una di sacralità.

Per uno studio dei fatti religiosi è ancora più interessante la condizione opposta, vale a dire “l’esperienza dello spazio come è vissuta dall’uomo non religioso, da un uomo che rifiuta la sacralità del Mondo e che assume esclusivamente un’esistenza profana, purificata da qualunque presupposto religioso”. Questa condizione di esistenza totalmente profana non si può incontrare al suo stato puro, ma piuttosto nei “frammenti di un universo spezzato, massa amorfa di un’infinità di luoghi più o meno neutri dove l’uomo si muove, comandato dagli obblighi di un’esistenza integrata in una società industriale” [Eliade 1965, 26-27].

In epoca contemporanea i santuari ereditano tutti i simbolismi legati allo spazio sacro, restando dei luoghi privilegiati dove ottenere la salvezza. “Ogni santuario può considerarsi portatore di un messaggio preciso, in quanto in esso si ripresenta nell’oggi l’evento fondatore del passato, che continua a parlare al cuore dei pellegrini. [...] Testimoni della ricchezza molteplice dell’azione salvifica di Dio, tutti i santuari sono anche nel presente un inestimabile dono di grazia alla Sua Chiesa.” [Pontificio Consiglio 1999, 1].

Questo documento ufficiale della Pastorale Vaticana per i Migranti e gli Itineranti precisa che “riflettere, perciò, sulla natura e la funzione del santuario può contribuire in maniera efficace ad accogliere e vivere il grande dono di riconciliazione e di vita nuova che la Chiesa offre continuamente a tutti i discepoli del Redentore e, attraverso di essi, all’intera famiglia umana [*ibidem*]. Nelle intenzioni dei redattori questo documento “vorrebbe farsi eco della vita spirituale che germoglia nei santuari, dell’impegno pastorale di coloro che vi esercitano il proprio ministero e della irradiazione che essi hanno nelle Chiese locali.” [*ibidem*].

Sui santuari pesa una differenza fondamentale che talvolta diventa la pietra dello scandalo e motivo di conflitto fra mondo religioso e realtà laica: il passaggio da “effervescenza” ad “istituzionalizzazione” di un culto. La fondazione di un santuario è ricordato e rivissuto nella leggenda di fondazione che racconta l’avveni-

mento prodigioso che ha ispirato la costruzione del santuario [Profeta 1970; Gulli 1972]. In un luogo dato, “la manifestazione di Dio agli uomini” è rivissuta ogni volta che il racconto mitico, il verosimile e il vero concorrono, in misura diversa, alla nascita e alla diffusione di un culto. Nella leggenda di fondazione si rende presente l’avvenimento accaduto una volta e rievocato ad ogni visita ed ogni festa ed intrattenuto fin ai giorni nostri dalla memoria religiosa [Halbwachs 1971].

6.3. Fra bellezza e tradizione le “buone ragioni” per frequentare un luogo sacro oggi

Nel corso della ricerca, svoltasi fra il 2001 e il 2008, il santuario si è rivelato parte importante di una rete di relazioni sociali che coinvolge, da una parte, la città di Feltre con le istituzioni, le associazioni ed i cittadini e, dall’altra, il santuario come “luogo alto” [Dupront 1990] della religiosità locale. Ogni attore sociale implicato nei rapporti fra città e santuario porta le sue spiegazioni alla continuità di frequentazione di questo luogo: tali informazioni, raccolte con la lettura dei documenti, con le interviste raccolte, e con le osservazioni partecipanti alle funzioni religiose ed alle altre iniziative che si svolgono al santuario, costituiscono gli indicatori di un legame sociale vitale e proficuo. Due caratteristiche del santuario si presentano a più riprese nelle fonti condensando l’interesse che questo luogo riveste per la società locale e le intrinseche peculiarità che esso esprime. Si tratta di due “buone ragioni” [Boudon 1995, 268 segg.] che sintetizzano dei sentimenti e dei giudizi individuali condivisi a livello collettivo: sono gli intervistati (osservatori privilegiati, fedeli anziani e coppie sposatesi al santuario) a suggerirli ed utilizzarli per primi nella loro analisi del fenomeno. Sono delle rappresentazioni che si presentano nell’opinione pubblica d’un tempo come in quella di oggi, permettendo in questo modo di identificare l’esistenza di un consenso stabile [Boudon 1997] nella società locale.

Queste rappresentazioni hanno un’importanza decisamente superiore rispetto alle “nozioni-chiave” delineate nelle sole fonti storiche. Bellezza e tradizione costituiscono due aspetti del reale

apparentemente molto lontani, ma che si integrano in una costruzione realizzata a dei fini religiosi. Questo stesso messaggio sembra anche alla base dell'attuale concezione del patrimonio architettonico ed artistico della Chiesa Cattolica: nell'accostarsi alle costruzioni per il culto si dovrebbe tenere presente che si tratta di un "patrimonio organico". L'estetica cattolica intende creare una comunicazione che non sollecita soltanto i cinque i sensi [Chenis 2006], ma consente ai visitatori di "incontrare" i beni artistici ed architettonici in un'integrità di messaggio cristiano e di godimento estetico.

La condivisione e soprattutto la comprensione (che il sociologo si pone come obiettivo primario) dei significati di bellezza e di tradizione nel contesto feltrino permette di riconoscere attraverso il patrimonio sia fisico che morale alcuni modi di radicamento che gli individui esperiscono nei confronti di un territorio e di una cultura. Attraverso la tradizione, le credenze si iscrivono in una durata ed attraverso la bellezza esse acquisiscono una continuità che può anche diventare eternità. Talvolta la tradizione costituisce il substrato da cui spicca la bellezza, talaltra la bellezza diventa una delle forme date alla tradizione. In questo caso, la tradizione è piuttosto caratterizzata come "colta"⁴⁸ in quanto interpreta e predica i dogmi e le verità teologiche rivelate nelle Sante Scritture. Se la tradizione è sempre un "materiale composito" [Cavalli 1996, 650] in cui si riuniscono elementi disparati, quell'incontro fra l'antico e il nuovo può produrre credenze e rappresentazioni che si possono rivelare palesemente inventate [Hobsbawm 1983, 1-14].

Alcune istituzioni si riservano il ruolo di normalizzare o regolare i conflitti per mettere ordine al presente all'interno di una costellazione coerente di norme e di valori. La presenza di un santuario "tradizionalmente" frequentato da pellegrini e da fedeli è un utile rivelatore di questo meccanismo di istituzionalizzazione della sacralità e di regolazione della pietà popolare [Isambert 1982; Demarchi e Abbruzzese 1995]. Secondo la nostra ricerca, tre tipolo-

⁴⁸ La differenza fra "colto" e "popolare" è stato un tema che per lungo tempo ha attraversato le discussioni riguardanti le forme prese dalla religiosità a seconda dei gruppi sociali di cui poteva diventare un'espressione tipica. Numerose le rassegne sul tema, ma ci limitiamo a segnalare la più recente proposta per una discussione sul tema: Martin [2009].

gie di persone frequentano il santuario dei santi Vittore e Corona: pellegrini, fedeli e visitatori mostrano tre diverse attitudini rispetto alle “buone ragioni” per frequentare un luogo sacro. L’atteggiamento va dall’indifferenza nei confronti dell’opera d’arte alla ricerca della sola esperienza estetica. Un grave problema sorge quando si tenta di distinguere fra i diversi tipi di pubblico⁴⁹: i metodi di raccolta dei dati non sono infatti adeguati e l’approccio etnografico non può che cogliere un dato “collettivo”, quasi “olistico”. Tutte le persone che si recano al santuario mostrano di apprezzare l’ambiente e il complesso architettonico, mentre il paesaggio viene giudicato molto piacevole: “un paesaggio che fa proprio respirare la spiritualità” ci dice uno degli osservatori privilegiati, l’ex Rettore del santuario. La bellezza del luogo e delle opere materiali che vi sono contenute sembra imporsi, da molto tempo, come un valore oggettivo ed un’opinione diffusa e condivisa nella società locale, comprese le istituzioni laiche. Ne troviamo testimonianza nelle fonti del diciannovesimo secolo dove si fa appello ai sentimenti di appartenenza locale ripetendo che “il nostro santuario è un monumento nazionale” quindi ogni azione intrapresa per restaurarlo è “una festa per l’arte”⁵⁰. La pubblicazione di un numero speciale dedicato allo studio del santuario di Feltre su un periodico nazionale – il *Pro familia* – ed in seguito la pubblicazione di una prima guida del santuario nel 1934 [Biasuz 1934] costituiscono due indizi importanti che rivelano l’esistenza di un pubblico di appassionati e di eruditi che se ne sono occupati. È significativo il fatto che siamo in un periodo del ventesimo secolo in cui i luoghi sacri, i santuari e le mete di pellegrinaggio non hanno ancora la forte attrazione né devozionale né di moda che conoscono in tempi più recenti [Cracco 2002, 59-61]. Si tratta di un santuario che, pur appartenendo ad una “via secondaria del sacro”, viene incluso in una collana dedicata ai “santuari illustrati” di grande fre-

⁴⁹ In questo contesto, parlare di pubblico potrebbe sembrare empio, ma le persone che frequentano il santuario costituiscono a tutti gli effetti un tipo di pubblico che comprende pellegrini, fedeli e semplici visitatori, ognuno dei quali spinto da motivazioni che esulano dalla sola dimensione religiosa.

⁵⁰ Le fonti storiche del diciannovesimo costituiscono una parte importante della ricerca d’archivio nel fondo storico della biblioteca civica del comune di Feltre. In particolare ci siamo concentrati sui periodici locali editi, a Feltre, nel corso del milleottocento dove si è affrontato a diverso titolo il tema del santuario dei santi Vittore e Corona.

quentazione ed interesse, come ad esempio Sant'Antonio a Padova o la chiesa della Madonna della Salute a Venezia⁵¹.

L'importanza di queste "buone ragioni" sta nel loro successo e nella loro longevità: esse, diversamente combinate, sono in grado di suscitare un continuo interesse nell'opinione pubblica, facendo del santuario un tema sempre attuale e caro ai lettori dei periodici locali, in particolare nel quotidiano locale più antico – Il Gazzettino – ma anche negli altri organi di informazione locale a carattere divulgativo, religioso o scientifico⁵². Esiste un aspetto cognitivo interessante che riguarda gli effetti di queste rappresentazioni sui sentimenti individuali [Cuin 2005]: le persone che amano il santuario si sentono personalmente implicate nel prendersi in carico dell'edificio sacro. Questo meccanismo è particolarmente evidente nelle sottoscrizioni per raccogliere dei fondi destinati al restauro proposti e riproposti fin dalla metà del diciannovesimo secolo, ma anche nelle numerose testimonianze orali raccolte fra i visitatori. Ad uno sguardo esterno, il santuario appare continuamente ricostruito –nel senso di restaurato– in cerca del suo splendore originario, tuttavia il denaro per affrontare questi lavori pur provenendo in parte dalle istituzioni, nella parte più cospicua è raccolto attraverso la libera sottoscrizione di quanti, "fedeli, [...] hanno un attaccamento, così, atavico, tradizionale a San Vittore"⁵³. Questa pratica si è dimostrata consolidata visto che la ritroviamo testimoniata agli inizi del ventesimo come agli inizi del ventunesimo secolo.

Per molti dei visitatori, la visita al santuario può rappresentare un fine in sé, dunque si può prescindere dal motivo religioso e devozionale. Tuttavia, bellezza e tradizione costituiscono il substrato dell'identità di molti degli abitanti della zona, tanto da far parlare gli osservatori privilegiati di "Feltrinità" di San Vittore: laddove l'uso della lingua rivela le figure retoriche della metonimia e della sineddoche. Sostituendo la parte per il tutto ed il luogo per il Santo si ingenera un'ambiguità significativa che esprime l'attaccamento e la considerazione per il santuario come luogo antropo-

⁵¹ *Il santuario feltrino dei Ss. Vittore e Corona*, «I santuari d'Italia illustrati. Supplemento del 'Pro familia'», III, n. 5, maggio 1930, pp. 65-79.

⁵² In totale abbiamo analizzato fra le dieci e le quindici testate edite in un lasso di tempo di circa centocinquanta anni.

⁵³ Intervista ad un osservatore privilegiato (12 marzo 2002).

logico e come luogo sacro.

6.4. Ritorno sui problemi di metodo: alcune osservazioni conclusive

La scelta di effettuare uno studio monografico implica la possibilità di esaminare in profondità un fenomeno sociale, storicamente determinato: la rivisitazione del terreno di ricerca e il ritorno sulle fonti costituiscono un parziale controllo sull'analisi dei dati. La caratteristica principale dello studio – la monografia – è sicuramente un limite per quel che riguarda la generalizzabilità dei risultati, ma nello stesso tempo propone delle piste ulteriori sulle quali verificare ulteriormente alcuni dei risultati raggiunti. Sulla base della ripetizione di osservazioni partecipanti ad un evento dello stesso tipo, si possono distinguere diversi ordini di cambiamento: l'uno, storico-sociale, è legato alla decantazione delle fonti letterarie, storiche ed orali di cui la “società del santuario” si appropria e si riappropria, come nel caso della leggenda di fondazione raccontata da un'anziana devota ed in alcuni dei suoi tratti simile all'antica leggenda dei Santi Vittore e Corona [Coden 2004a, b 223-228; Rech 2004, 295]. Si può sintetizzare questo cambiamento ricollegandolo al mutamento sociale che ha caratterizzato la regione negli ultimi centocinquanta anni: la cultura “popolare”, a lungo considerata substrato di una religione del popolo [Isambert 1982], si rivela intimamente intrecciata alla cultura “colta” nel progetto di istruire ed educare il popolo di Dio. Un'altra forma del cambiamento è invece legata all'unicità dell'esperienza etnografica: ogni festa dei Santi Patroni ed ogni pellegrinaggio al santuario è un'esperienza unica, una performance rituale, dove il confronto sulla base delle osservazioni non può che ulteriormente interrogare il ricercatore su alcune categorie dell'azione e del pensiero. Sacro e profano, ordinario ed extra-ordinario, solenne e quotidiano costituiscono alcune delle antinomie che si sono delineate nel corso delle osservazioni partecipanti. Una “strada secondaria del sacro”, come quella che conduce al santuario dei santi Vittore e Corona, può essere considerata una strada “significativa”? Possiamo definirla “ordinaria” a partire dal fatto che offre dei beni di salvezza senza promettere alcun miracolo? Che cosa un santuario man-

tiene del suo carattere costitutivo “extra-ordinario” se non si sono più verificati miracoli o ierofanie? La comprensione dei sentimenti e delle motivazioni è passata attraverso un’“oggettivazione partecipante” [Bourdieu 2003] che si è scontrata con alcune difficoltà legate alla mancanza di intima condivisione dei sentimenti religiosi. Una domanda appare ancora una volta necessaria [Otto 2001, 29-30]: se non prova il *mysterium tremendum* come può il ricercatore capire la motivazione che spinge i pellegrini ad intraprendere la strada? Un’ulteriore riflessione sui sentimenti che un’etnografia scaturisce nel ricercatore può essere una strada feconda per raggiungere un’autentica comprensione? Probabilmente è necessario un cambio di prospettiva che escluda almeno parzialmente la dimensione soggettiva del fenomeno per mettere in luce invece alcune delle caratteristiche oggettive. Da una parte, un certo sforzo è stato fatto per capire la dimensione quantitativa di questa devozione, ma nonostante il tentativo abbia abbozzato alcune cifre, queste non si sono dimostrate che indicative. Gli aspetti probabilmente più importanti sono rimasti ancora molto imprecisi: se il numero di persone coinvolte nel pellegrinaggio annuale al santuario si attesta su alcune centinaia di persone, il numero di persone che si recano al santuario e nei prati circostanti per il “tradizionale pic-nic” del giorno della grande festa – il 14 maggio – è molto superiore, ma non oltrepassa alcune migliaia. Nel complesso possiamo continuare a considerare la devozione per i Santi Vittore e Corona, un fenomeno di religiosità locale, radicato nella storia dell’antica diocesi di Feltre (annessa a quella di Belluno nel 1986). L’aspetto che invece quantitativamente potrebbe essere più interessante approfondire ulteriormente concerne gli “usi moderni” dei santuari: da luoghi dove trovare o ritrovare la grazia, possono diventare luoghi di ristoro spirituale, di visita storico-culturale, ma anche la cornice per un’iniziativa culturale non necessariamente religiosa o addirittura lo scenario di una cerimonia nuziale esclusiva. Tali usi sono sicuramente rivolti ad una valorizzazione di questi luoghi, ma ne sottolineano anche un redditizio biglietto da visita per il turismo locale, non solo a carattere religioso. Questo aspetto non è ancora riconosciuto né dalle istituzioni religiose né dalle istituzioni laiche che affrontano con difficoltà e contrarietà questo argomento, cercando di sottolineare invece il consenso nella cura del santuario e le reciproche sfere di influenza religiosa e

secolare. Il peso economico della presenza di un santuario in un territorio non può restare un argomento intoccabile e sconveniente da affrontare: quali sono le istanze di fronte al calo dei matrimoni religiosi di cui anche il rettore del santuario si lamenta? Si tratta soltanto della condanna di comportamenti contrari alla dottrina della chiesa e cela una preoccupazione nei confronti della concezione della famiglia? Tuttavia, sorge allora una domanda ancora più scomoda: esistono delle ricadute di tipo economico svantaggiose per la Chiesa a fronte dell'aumento di comportamenti come le convivenze e i matrimoni celebrati con solo rito civile? Si ingenerano delle conseguenze sulle risorse di cui si sostentano le chiese e sugli eventuali consumi indotti derivanti dai matrimoni di tipo religioso⁵⁴?

La prospettiva nei confronti del matrimonio è cambiata, anche per una rinnovata consapevolezza nei confronti di un'istituzione che sembra destinata a perdere il suo carattere di rito di passaggio fondamentale per la transizione all'età adulta. In ambito religioso le nuove disposizioni liturgiche in materia di "Nuovo rito del matrimonio" ci suggerisce di indagare ulteriormente sul rapporto fra la performance rituale ed il sacramento⁵⁵.

Il cambio di prospettiva non può riguardare esclusivamente il fenomeno studiato finora: probabilmente potrebbe giovare una messa in prospettiva che consenta di capire le differenze e le somiglianze sulla base di un'indagine comparativa. La comparazione esplicita è quasi assente, mentre resta abbastanza costante ad un livello implicito: quando il ricercatore propone la sua analisi ha spontaneamente in mente altri fenomeni di devozione e di religiosità che si colorano di caratteristiche locali. Tuttavia soltanto la comparazione esplicita potrebbe concretamente aprire delle nuove piste interpretative attraverso sia altre "strade secondarie del sacro" in Italia o in Europa che attraverso la lettura di altri fenomeni di religiosità locale nella diocesi di Belluno-Feltre. La religiosità

⁵⁴ Il matrimonio rappresenta tradizionalmente una delle manifestazioni paradossalmente "economiche" ed "anti-economiche" per eccellenza: al loro fine di tipo strategico per l'alleanza fra famiglie, si può opporre la grandiosità che poteva caratterizzare la cerimonia. Si vedano per esempio Bonte [2005] e Segalen [2002].

⁵⁵ La ricezione delle disposizioni liturgiche è presa in esame in *Celebrare il matrimonio cristiano. L'adattamento in Italia*, «Rivista Liturgica», terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre, Aa.Vv. [2004].

che si esperisce nei santuari fa parte di un vasto fenomeno di “appropriazione” e “riappropriazione” del patrimonio culturale e morale di una regione, ma resta ancora da interrogare per quel che riguarda le conseguenze sulla concezione della religiosità e sui caratteri particolari che può assumere la secolarizzazione oggi.

Giovanna Rech è dottore di ricerca all'Università di Trento e all'Université Paris IV – Sorbonne. Nel 2008 ha vinto una borsa a progetto presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali. Il suo principale ambito di ricerca è la Sociologia della religione, con particolare attenzione ai rapporti fra credenze, appartenenze e tradizione. Ha recentemente pubblicato *L'appartenenza e le relazioni con la tradizione* in S. Abbruzzese e V. Bova, *Forme della razionalità cognitiva e assiologica. La religiosità in Italia, Francia e Polonia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

7. PROBLEMI METODOLOGICI
NELL'OSSERVAZIONE DI UN PELLEGRINAGGIO
CONTEMPORANEO. IL CIRCOLO MAGICO
DELL'INCANTAMENTO INDIGENO A
CONFRONTO CON IL RUOLO DELL'ETNOGRAFO

ELENA ZAPPONI

Abstract

L'osservazione di un pellegrinaggio contemporaneo, la via spagnola del Cammino di Santiago de Compostela, percorsa nell'epoca dell'alta velocità con lo stesso mezzo di locomozione del XII secolo, i propri piedi, permette di riflettere sulle tematiche enunciate e di sottolineare alcuni problemi metodologici relativi alla posizione dell'antropologo di fronte alla pluralità di regimi di verità che i pellegrini, distanziandosi dal regime di verità cattolico ufficiale, fabbricano.

7.1. Introduzione

Il mestiere dell'antropologo comporta un essenziale tratto «artigianale»: esso caratterizza non solo la fase dell'elaborazione critica dei dati e della scrittura del testo ma anche l'incontro etnografico e la disposizione dialettica, l'uso della parola e dell'ascolto che in tale momento vengono adottati.

La ricerca sul campo e l'incontro con l'intervistato non è mai un evento «neutro»: intervistatore ed intervistato si trovano in un'interazione specifica che determina un gioco delle parti e la possibilità del loro rovesciamento nell'arco della durata dell'intervista. Centrale in questa interazione è la problematica della legittimità dell'antropologo a porsi come colui che intervista, che si «intromette» in un contesto altro rispetto a se stessi per scoprirne le logiche ed il funzionamento. Questa problematica di «ruolo», intorno a cui ruota la capacità dell'etnografo di raccogliere materiale sul campo, strettamente connessa ad altri nodi del lavoro antropo-

logico, quali la reazione degli intervistati, il rispetto di quello che Pierre Bourdieu [1987] chiama il punto di vista indigeno dell'informatore e la capacità di elaborazione critica dei dati raccolti, assume toni particolari quando si analizza il fenomeno religioso. L'analisi del credere, implica l'ingresso dell'antropologo in una dimensione privata dell'esistenza degli intervistati non sempre facilmente accessibile. Secondo Michel de Certeau, la dimensione del credere è caratterizzata da un «regime di verità» diverso da quello storico: esso consiste in una «pratica temporale della differenza» che introduce nel presente un avvenire [De Certeau 1981] e crea un «vero che ha figura di menzogna» [De Certeau 1987, 291]. Davanti a questo «regime di verità» l'etnografo è spesso in difficoltà: credere a quello a cui credono i suoi informatori o non crederci, invalidando il regime di verità in cui l'informatore crede? Di fronte a questo bivio, la prospettiva ermeneutica utile consiste in uno sguardo che escluda una logica dualista; come suggerito da Henri Desroche non si tratta di definire il credere in se ma ciò che colui che crede definisce come la sua forma di religiosità⁵⁶.

L'osservazione di un pellegrinaggio contemporaneo, la via spagnola del Cammino di Santiago de Compostela, percorsa nell'epoca dell'alta velocità con lo stesso mezzo di locomozione del XII secolo, i propri piedi, permette di riflettere sulle tematiche enunciate e di sottolineare alcuni problemi metodologici relativi alla posizione dell'antropologo di fronte alla pluralità di regimi di verità che i pellegrini, distanziandosi dal regime di verità cattolico ufficiale, fabbricano.

7.2. *L'ipotesi di ricerca e le scelte di metodo*

L'antico pellegrinaggio verso Santiago de Compostela, nato nel IX secolo diventa a partire dai tardi anni '80 un nuovo fenomeno collettivo, che attira folle di pellegrini non necessariamente cattolici. L'ascensione della partecipazione pellegrina è costante: si passa da una presenza di 100 pellegrini annui nei primi anni Ottanta ad una partecipazione annua di 100.000 pellegrini nel 2007. Il pubbli-

⁵⁶ Cit. in Hervieu-Léger [1987].

co, inoltre, nell'arco di quindici anni diventa estremamente internazionale e l'antica via pellegrina viene praticata da una «popolazione nuova» rispetto a quella che caratterizzava il tradizionale pellegrinaggio europeo: attori provenienti dagli Stati Uniti, dal Canada, dall'America latina dal Giappone, dal Sud Africa percorrono oggi el Camino sotto l'occhio stupito degli spagnoli, prevalentemente anziani che abitano i villaggi lungo il percorso.

Gli elementi che hanno determinato questa ricerca sono stati il rilevamento di questo dato statistico ed il volontarismo del pellegrinaggio ossia la libertà d'azione e l'ampio margine di adesione rispetto al credo ufficiale cattolico che l'attività del lungo cammino a piedi (circa 35 giorni per percorrere la via pellegrina) lasciava supporre.

L'ipotesi iniziale, l'idea di avere a che fare con la suggestione della metafora del Cammino e con un pellegrinaggio border line rispetto al credo cattolico ufficiale⁵⁷, è stata messa alla prova tramite delle interviste di tipo qualitativo, basate su dei questionari flessibili realizzate durante tre pellegrinaggi a piedi nel 1998, nel 1999 e nel 2003. Durante questa osservazione partecipante è stato costante l'uso della fotografia e di un diario di campo. Quest'ultimo si è rivelato particolarmente interessante in fase di elaborazione critica dei dati raccolti per riflettere sull'interazione con gli informatori considerando nuovamente le sorti delle ipotesi avanzate prima di iniziare la ricerca sul campo, le posizioni critiche ed i dubbi metodologici nati durante l'osservazione partecipante.

Camminando, ho intervistato in cinque lingue (spagnolo, francese, inglese, italiano ed un audace portoghese) circa due pellegrini al giorno. Le domande del questionario utilizzato come traccia nel 1998 e nel 1999 erano mirate a capire perché ancora oggi si scelga di intraprendere le vie di Santiago: perché in viaggio a piedi? Perché sul Camino? Qual è l'importanza della dimensione dell'andare? Qual è la relazione tra il proprio corpo, provato dalla fatica nelle tappe quotidiane e la propria mente? Qual è il rapporto con gli altri durante il pellegrinaggio? Cosa provoca nella propria identità il camminare? Aumentando i chilometri percorsi, ovvero strada facendo, ci si sente diversi? Quale percezione si ha durante il

⁵⁷ Si veda Zapponi [2008, 18-25 e 153-177].

cammino del proprio mondo quotidiano? Cosa rappresenta san Giacomo e cosa rappresenta l'arrivo a Santiago de Compostela?

In seguito al primo pellegrinaggio, ho inoltre deciso di variare la strategia di osservazione etnografica e di alternare il ruolo di pellegrina con quello di ospitaliera, albergatrice volontaria residente in alcuni specifici *albergues de peregrinos* che per diverse ragioni si erano rivelati come dei luoghi sociali di particolare interesse.

7.3. *Le scoperte metodologiche in itinere*

L'alternare due tipi di etnografia, un'etnografia itinerante ed un'etnografia in loco, si è rivelata una strategia fertile; da una parte essa ha permesso di osservare il punto di vista di coloro che abitano lungo la via del Cammino di Santiago, di osservare la percezione autoctona del pellegrinaggio e la logica economica e turistica che lo sostiene; dall'altra il fatto di assumere una postura stabile, di osservare il pellegrinaggio stando ferma, ossia non sperimentando la dinamica del passo a passo, l'effetto della fatica fisica da essa indotta e lo stato d'animo emotivamente fluttuante che caratterizza l'attività del peregrinare a piedi, mi ha automaticamente posizionato in un ruolo di spettatrice e mi ha permesso di assumere una distanza critica rispetto all'oggetto di ricerca osservato. Figura incontrata estemporaneamente sulla via, la mia posizione di ricercatrice, si prestava all'ascolto e al racconto. I pellegrini, si sono dimostrati bendisposti verso la mia ricerca ed in alcuni casi, erano loro stessi a "costituirsi" come informatori. Questa volontà di raccontare e raccontarsi, si è rivelata come una caratteristica forte del pellegrinaggio verso Santiago: il Cammino, definito "quête" dai francesi, "búsqueda" dagli spagnoli e dai brasiliani, è un viaggio di ricerca identitaria e di autoformazione, in cui la componente della riflessione su sé stessi è fondamentale.

Nell'interazione intervistatore-intervistato questa disposizione alla parola parlata tipica del pellegrinaggio, giocava a mio favore; al tempo stesso però, essa determinava delle difficoltà intrinseche. Colui che si allontana dal proprio quotidiano ed entra nell'altro

mondo⁵⁸ del pellegrinaggio, funzionante secondo una logica straordinaria, dove, indossando le vesti del pellegrino, è possibile concepirsi diversi e nuovi, parla volentieri della propria esperienza emotiva, della propria percezione spazio-temporale in cammino, dei problemi biografici che l'hanno spinto a partire in cerca di un sé rinnovato. Questo discorso di tipo identitario, alquanto irruento, fa tuttavia spesso ombra al discorso sul credo religioso.

Durante le interviste la difficoltà principale consisteva nel cercare di insistere sul bricolage spirituale individuale frenando il discorso emotivo, il pathos, l'entusiasmo, lo spirito de chanson de geste determinati dal lungo e faticoso viaggio a piedi. In particolare, la mia posizione diventava scomoda nei frequenti casi in cui mi trovavo a sviare la comunicazione dal discorso di tipo epico-psicologico-identitario ed a riportarla sul percorso credente personale, insistendo sull'adesione o non adesione alla logica ufficiale cattolica del pellegrinaggio.

In numerosi casi, come accennato, i pellegrini che vanno oggi a piedi a Santiago dichiarano una non adesione al cattolicesimo, alla nozione cattolica di pellegrinaggio ed un disinteresse per la logica della preghiera pellegrina cattolica, per la figura di san Giacomo, per la città santa, per l'abbraccio al santo nel luogo della cattedrale.

Nell'incontro con numerosi attori che si descrivono come agnostici, buddisti o kardedisti, o, secondo la loro espressione allora appartenenti ad una "religione non organizzata" mi sono trovata ad insistere sulle ragioni della scelta della via di Compostela: perché spiriti laici, critici del cattolicesimo ai limiti dell'anticlericalismo, adepti delle filosofie orientali o di una nebulosa di pratiche mistico-spirituali su misura scelgono di percorrere la via di Santiago, peregrinatio maior della Cristianità, nata all'epoca della Riconquista per combattere il pericolo arabo sotto l'egida di Santiago, il santo a due facce, l'umile pellegrino ma anche il temibile e militante matamoros, l'ammazzamori?

⁵⁸ Sul pellegrinaggio come altro mondo si vedano gli studi classici di Dupront [1993]; Turner e Turner [1997]. Si veda anche Zapponi [2008, 125-152].

7.4. *Il circolo magico dell'incantamento indigeno*

La mia insistenza sull'implicazione paradossale nell'attività del pellegrinaggio e sulle discrepanze individuali rispetto alla tradizione del pellegrinaggio cattolico provocava spesso un'incrinatura nella logica dell'ascolto e del racconto e l'intervista da piacevole diventava scomoda; tale insistenza sembrava infatti sollevare dubbi sulla validità del "regime di verità" credente dell'intervistato.

Per temperare questa configurazione e cogliere il bricolage spirituale dei pellegrini, è stato utile sostituire ed alternare gli interrogativi risultati come troppo diretti e "rudi" rispetto alla formula dell'incantamento individuale con un metodo di analisi dettagliata: per esempio, l'analisi del contenuto degli zaini dei pellegrini, degli oggetti religiosi, dei feticci, dei portafortuna, degli oggetti considerati come dei segni di identità si è rivelata estremamente utile e parlante dei percorsi spirituali individuali. In questo caso considerare gli oggetti pellegrini e la scelta di portarli con sé e, sottolineo, su di sé, in una condizione in cui è necessario essere essenziali, ha permesso di risalire ai soggetti pellegrini ed al loro credere.

Altrettanto utili si sono rivelate le domande, anch'esse elaborate via via per ovviare l'incrinatura dell'interazione, focalizzate sul contenuto del beauty-case dei pellegrini, sulle loro pratiche alimentari, sul loro modo di curarsi e di pregare durante il pellegrinaggio. L'incontro etnografo-intervistato dimorava in questi casi nel «meraviglioso» del Cammino; il mio ruolo di etnografa, in cerca di strategie di reinvenzione della tradizione del pellegrinaggio, non sollevava dubbi sull'atto del credere dei pellegrini perchè le domande non uscivano dalla dimensione incantata personale del pellegrinaggio nè mettevano a raffronto la pratica personale con il rito ufficiale cattolico⁵⁹.

Lo stesso tipo di incrinatura di un'interazione armonica si verificava quando di fronte ad informatori, cattolici praticanti oppure no, opponevo una resistenza critica ad uno spirito militante che aleggia tra i pellegrini di Santiago e che li porta ad insistere su quella che essi spesso definiscono come la "magia del pellegrinaggio". Questa definizione viene in generale associata a due fattori

⁵⁹ Zapponi [2009].

determinanti: il superamento della dolorosa prova fisica quotidiana e la *communitas* del pellegrinaggio [Turner 1997], ossia la comunità di individui extra-ordinaria, caratterizzata da rapporti spontanei e dialogici che si forma lungo la via. Se analiticamente riuscivo a capire l'effetto "magico" provocato dal primo fattore e la rigenerazione del sé determinata dalla dinamica del corpo a corpo con lo spazio⁶⁰, il concetto della "magica comunità del pellegrinaggio" descritta da pellegrini e antropologi del pellegrinaggio - Victor Turner insiste in particolare su questo tratto, descrivendo la magia della *communitas* "come lo spirito che soffia dove vuole" [1997] - ha invece costituito un nodo di riflessione problematico durante la ricerca sul campo.

I pellegrini, di fronte alla comunità internazionale ed intergenerazionale che popola il percorso, dichiarano un forte stupore, una sorta di meraviglia e la sensazione di vivere in luogo magico, in cui regna la logica della condivisione comunitaria. All'inizio della ricerca sul campo, partecipando dello slancio emotivo dei pellegrini, aderivo acriticamente all'idea di *communitas* del pellegrinaggio, controstruttura fraterna e luogo collettivo utopico⁶¹; tuttavia raccogliendo dati e notando l'estrema individualizzazione del credere che caratterizza il pellegrinaggio contemporaneo, ho preso distanza da questa nozione. In seguito alle varie fasi di osservazione partecipante, il Cammino di Santiago è emerso piuttosto come il luogo di aggregazione di una comunità liquida, secondo la formula di Zygmunt Bauman [2000], un'associazione di individui che si incrociano lungo il percorso e coincidono temporaneamente, formando delle bande di pari basate su affinità elettive senza tuttavia necessariamente condividere un discorso credente - del tipo della visione o del miracolo - né un'utopia collettiva o una fede orientata ad un unico credo. La tendenza molto diffusa ad una pratica solitaria del pellegrinaggio, testimoniata dai best-seller di tipo New Age di Paolo Coelho [2001] e Shirley Mac Laine [2005], entrambi pellegrini sulla via di Santiago, conferma questa configurazione; benché si descriva la presenza degli altri come "meravigliosa", si sceglie spesso di procedere da soli per trovar il tempo, durante il

⁶⁰ *Ibidem*, Dupront [1993]. Si vedano inoltre le considerazioni di David Le Breton sull'effetto di rinascita provocato all'esperienza iniziatica del dolore. Le Breton [1995].

⁶¹ Turner e Turner [1997] e anche Turner [1972].

pellegrinaggio, di riflettere sulla propria Via personale.

Il concetto di *communitas*, quindi, stabilito come valido prima della ricerca sul campo si è rivelato inefficace per descrivere il contesto studiato empiricamente: in questo caso, l'osservazione partecipante ha determinato la revisione di uno strumento euristico teorico.

Nel diario di campo, la mia resistenza critica nelle interazioni descritte, ossia davanti all'idea del Cammino di Santiago come pellegrinaggio cosmico, sradicato dalla tradizione della memoria collettiva cattolica e davanti all'idea della *communitas* magica del pellegrinaggio, viene indicata come una "fatica di san Tommaso". Con questa espressione intendevo descrivere la mia fatica di fronte allo sforzo di oggettivare un immaginario religioso, di conoscerlo senza crederci e di ritrovarmi costantemente nella posizione di colui che rompe ciò che Johan Huizinga chiama "il cerchio magico del gioco dell'incantamento" o l'illusione, letteralmente "l'entrata in gioco"⁶². Come una sorta di san Tommaso, non potendomi abbandonare alla magia del Cammino, mi trovavo ad insistere sulle ragioni dei singoli pellegrinaggi per conoscere il credere dei pellegrini e poi cercare di identificare le discrepanze con il pellegrinaggio ufficiale, sollevando gli eventuali paradossi e le contraddizioni tra il sogno personale e la logica cattolica del tradizionale Cammino di Santiago.

Il *depaysement*, la frustrazione, la sorta di senso di colpa ed il dissenso provati da colui che intervista diventano un prezioso materiale etnografico [Zapponi 2008b] nel momento della costruzione del testo: questi sentimenti, parte integrante della ricerca, permettono, come suggeriva Ernesto De Martino [1961], di «dislocarsi» dalle proprie categorie intellettuali, di avvicinarsi dal di dentro al discorso emico e di poterlo raccontare con la coscienza di parlare con la voce di altri.

⁶² Huizinga [1988, 32]: «Aussitôt que les règles sont violées, l'univers du jeu s'écroule. Il n'y a plus de jeu. Le sifflet de l'arbitre rompt le charme, et rétablit pour un instant le mécanisme du "monde habituel". Le jouer qui s'oppose aux règles, ou s'y dérobe, est un briseur de jeu. La notion de *fair* est étroitement liée au comportement dans le jeu: il faut jouer "honnêtement"... Il enlève au jeu l'illusion, *inlusio*, littéralement "entrée dans le jeu"».

Elena Zapponi, dottore di ricerca in Sociologia delle religioni presso l'EHESS di Parigi è affiliata all'Ecole Normale Supérieure-CNRS/ Groupe Sociétés Religions, Laïcités. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis Terrae*, Roma, Bulzoni, 2008 e *La recomposition du croire. Pratiques pèlerines vers Saint-Jacques-de-Compostelle*, Paris, L'Harmattan-AFSR, di prossima pubblicazione.

8. LA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA. TRA INTEGRAZIONE E AZIONE SOCIALE RADICALE

CHARLIE BARNAO

Abstract

Oggetto di questo lavoro è la spiritualità ignaziana (S. Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù). Sulla base di una lunga indagine etnografica (1998-ad oggi), tuttora in corso, all'interno di un'organizzazione gesuita di intervento sociale e culturale (Villa S. Ignazio, Trento), questo lavoro tenta di descrivere ed analizzare i principali elementi costitutivi (azione contemplativa, riflessione, discernimento, relativismo, ecc.) che permettono oggi al modello ignaziano di spiritualità di proporsi come strumento particolarmente efficace per la costruzione di azioni di integrazione sociale tra culture diverse.

8.1. Introduzione

Oggetto di questo lavoro è la spiritualità ignaziana (S. Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù).

L'importanza assunta dalla spiritualità nella vita organizzativa viene sempre più riconosciuta dai membri delle organizzazioni e dagli studiosi delle scienze sociali. In questo panorama generale, assumono un ruolo di rilievo la spiritualità ignaziana e gli esercizi spirituali che ne sono la più chiara espressione [cfr. Barnao 2009].

Sulla base di una lunga indagine etnografica⁶³ (1998-ad oggi),

⁶³ I metodi per la rilevazione dati sono stati quelli tipici della ricerca etnografica: osservazione partecipante e interviste in profondità. L'osservazione partecipante (1998-tuttora in corso) ha costituito lo strumento principale di rilevazione dati. Il luogo principale dell'osservazione partecipante è una casa di accoglienza dei gesuiti (Villa S. Ignazio, Trento) in cui abito, come volontario, dal 1995. Villa S. Ignazio è sede di una fondazione che raccoglie una

tuttora in corso, all'interno di un'organizzazione gesuita di intervento sociale e culturale (Villa S. Ignazio, Trento), questo lavoro tenta di descrivere ed analizzare i principali elementi costitutivi (azione contemplativa, riflessione, discernimento, relativismo, ecc.) che permettono oggi al modello ignaziano di spiritualità di proporsi come strumento particolarmente efficace per la costruzione di azioni di integrazione sociale tra culture diverse. In particolare l'azione sociale ignaziana si è caratterizzata, fin dalle sue origini, per una straordinaria capacità di interazione, negoziazione, integrazione dell'organizzazione gesuita con "culture altre" (si pensi ad es. alle missioni dei gesuiti in Oriente e in America Latina).

Il lavoro mette in evidenza in che modo la spiritualità ignaziana fornisce elementi fondamentali per la comprensione dei fenomeni sociali e per approntare strategie di intervento sociale e di promozione della giustizia sociale che siano centrate sui reali bisogni psicologici e sociali della persona.

Inizierò parlando dell'azione missionaria dei gesuiti nella sua ispirazione originaria legata all'evangelizzazione di popoli lontani appartenenti a "culture altre" e nella sua versione attualizzata, in tempo di globalizzazione.

Passerò poi a considerare nel dettaglio il modello culturale proposto dalla spiritualità ignaziana. Ne verranno messi in evidenza alcuni elementi costitutivi (valori, norme, azioni sociali) con particolare riferimento a tutto ciò che concerne le principali azioni sociali volte all'interazione con le "culture altre".

ventina di enti (associazioni culturali, associazioni di volontariato, cooperative sociali) di ispirazione ignaziana che si occupano di intervento sociale e culturale. La casa è anche una *casa di esercizi spirituali*, un luogo, cioè, in cui si svolgono periodicamente corsi di esercizi spirituali ignaziani. Ho iniziato l'osservazione partecipante in modo non sistematico nell'ottobre 1998, quando ho partecipato, per la prima volta, ad un corso di esercizi spirituali ignaziani. Dal novembre del 2006 raccolgo i dati, in modo sistematico, attraverso un diario di note etnografiche che riguardano la mia partecipazione ad esercizi spirituali, a riunioni degli enti della fondazione, ad azioni di intervento sociale e culturale degli enti stessi. I dati rilevati con l'osservazione partecipante si intrecciano con quelli rilevati attraverso interviste su temi specifici legati alla spiritualità ignaziana e all'azione sociale ad essa imprescindibilmente connessa. Ho condotto 25 interviste in profondità intervistando esperti di spiritualità ignaziana (gesuiti e laici) e rappresentanti degli enti della Fondazione S. Ignazio di Trento.

8.2. *I Gesuiti missionari e l'integrazione sociale: relativizzare ed evangelizzare*

Ignazio di Loyola (1491-1556) visse in un'epoca di straordinari cambiamenti sociali legati a scoperte scientifiche e geografiche ed eccezionali mutamenti culturali. Si trattava di cambiamenti epocali che rendono i tempi di Ignazio, per molti aspetti, simili a quelli della società di oggi al tempo della globalizzazione. Nel XVI secolo, infatti, iniziò il lungo “processo di laicizzazione della cultura e della società che, attraverso l'illuminismo, il razionalismo, il liberismo, il positivismo e le grandi ideologie del XIX e XX secolo, avrebbe condotto al «secolarismo» dei nostri giorni” [Sorge 2006].

Quale che sia il tempo in cui agisce, la Compagnia di Gesù è un ordine religioso “missionario”⁶⁴. L'attività missionaria è, infatti, un'attività fondamentale della vocazione dei gesuiti, tanto che viene espressamente ricordata nelle Costituzioni della Compagnia con il famoso “IV voto” di ubbidienza al Romano Pontefice circa *missiones*.

In questo paragrafo consideriamo in una prima parte alcuni aspetti centrali nell'attività missionaria gesuitica delle origini per passare successivamente ad alcune sue trasformazioni nel mondo contemporaneo sulla base dell'esperienza di Villa S. Ignazio di Trento.

8.3. *L'attività missionaria delle origini*

Abbiamo già detto sulla centralità dell'azione missionaria per la Compagnia di Gesù. Non a caso l'utilizzo del termine “missione” viene promosso proprio dai gesuiti alla metà del Cinquecento [Cuturi 2004, 10]. La Compagnia di Gesù identificandosi più di altri ordini fin dalle sue origini con l'azione missionaria, si pose, quindi, più di altri i problemi tipici dell'integrazione sociale legati al contatto, alla negoziazione, alla mediazione, al conflitto, nell'incontro tra culture.

A partire dall'inizio dell'attività missionaria, il 7 aprile 1541,

⁶⁴ Sul tema dei primi missionari gesuiti, tra gli altri, si vedano: Imbruglia [2004]; Cuturi [2004]; Herczog [2004]; Di Fiore [2004].

con la partenza da Lisbona di Francesco Saverio alla volta dell'India per approdare successivamente in Giappone, i gesuiti si sono dovuti confrontare con il problema della negoziazione della propria attività evangelizzatrice all'interno di contesti sociali e culturali molto diversi da quelli da cui provenivano. Si pensi ad esempio alle missioni in Brasile (con la fondazione da parte del padre G. Anchieta della città di S.Paolo), nell'Africa Centrale, nell'India (con Roberto de Nobili), nelle Filippine, in Cina (con Matteo Ricci prima e Martino Martini successivamente), in Giappone.

Questi gesuiti pionieri possono essere considerati, per molti aspetti, dei veri e propri etnologi ante litteram⁶⁵, dovendo prima di tutto osservare in modo nuovo i comportamenti delle popolazioni da convertire, tentando quindi, prima di tutto, di comprenderne le culture di riferimento. La conoscenza dell'alterità costituì, infatti, un elemento sostanziale del modello di azione missionaria dei gesuiti per i quali diventava necessario affidarsi a criteri costanti di osservazione. L'agire dell'altro diventava un nuovo e importantissimo oggetto da osservare [Cuturi 2004, 15].

Il modello d'azione, il "modo d'agire" ignaziano, quindi, si è "corroborato empiricamente" in una continua negoziazione sul campo dell'agire missionario. Tutto ciò favorì lo sviluppo di un modo d'agire che era fortemente caratterizzato dal relativismo culturale che diventava una condizione necessaria per potere sperare di comprendere quegli orizzonti normativi e valoriali (ad esempio delle popolazioni degli amerindi o delle Indie) così diversi da quelli europei di cui erano portatori i missionari gesuiti. Si trattava di una capacità di relativizzare che riguardava sia la cultura dell'evangelizzatore sia quella dell'evangelizzando. Nel processo interattivo, infatti, avveniva ciò che gli etnologi conoscono bene, e cioè una modificazione/negoziazione (almeno in parte) e riformulazione della propria e dell'altrui identità. Il missionario, infatti, non è solo parte attiva ma viene anche "missionizzato" dagli attori portatori di culture diverse [Burkhart 1989, 7]. Ciò che è di base nell'impresa di convertire è la convinzione che la conversione possa avvenire nella gente "dopo riflessioni critiche". Quello che diventa implicito in questa riflessione critica è la relativizzazione della cultura

⁶⁵ Per un approfondimento su questo tema si veda: Barnao [2009].

del portatore del messaggio evangelico [Sanneh 2002]. Missionari e evangelizzati, ognuno in modo diverso e con caratteristiche proprie, sono, infatti, attori di ibridazione e di meticciamiento [Cuturi 2004, 13].

8.4. Missionari in tempo di globalizzazione: dalla mobilità geografica alla "mobilità culturale"?

Sentiamo dalle parole di padre Livio Passalacqua, gesuita animatore di Villa S. Ignazio da circa 45 anni, in che modo la capacità di adattamento e negoziazione in diversi contesti culturali abbia caratterizzato l'azione missionaria di Villa S. Ignazio di Trento.

Villa S. Ignazio è una cassa di risonanza che ha dato risposta alle varie epoche, alle varie esigenze, alle varie culture. Prima casa di esercizi, durante il fascismo, perché il fascismo non ti lasciava fare altro [...]. Poi c'è stato il collateralismo... era il periodo della democrazia cristiana [...] poi c'è stato il Concilio [Concilio Vaticano II] e questo ha "mosso" enormemente: c'è stata una deflagrazione... anche dopo: c'è stato il 1968... poi c'è stata la fine delle ideologie... e Villa S. Ignazio ha risentito di tutte queste cose ed è quasi impastata di tutte queste cose [...].

Una capacità di adattamento che è stata possibile grazie ad un relativismo culturale che assomiglia molto a quello necessario ai missionari delle origini che si dovevano muovere in paesi lontani. Una mobilità geografica (quella delle origini) che, nelle parole di padre Livio Passalacqua, si trasforma in "mobilità culturale" con riferimento a Villa S. Ignazio e alle tante culture con cui la sua azione missionaria deve confrontarsi.

La mobilità è stata una delle cose che cercavo nella Compagnia quando ho iniziato a farne parte. [...] è buffo che sia io a dirlo... la mobilità della Compagnia, la mobilità dei gesuiti... "parola" di uno che è qui [a Villa S. Ignazio] da 45 anni, mettendo le radici più profonde e più robuste. Però questo rimane vero: la mobilità della Compagnia è una mobilità geografica [...] disposti ad andare in qualunque parte del mondo, ma è anche una mobilità culturale: la capacità di cambiare cultura di entrare in una cultura nuova, di accorgersi che c'è un'ondata nuova di visione del mondo, portata

da... l'epoca di Ignazio è stata un'epoca di scoperte geografiche che sconvolgevano tutto l'eurocentrismo (anche se magari non se ne sono subito accorti). È stata un'epoca di scoperte scientifiche [...]. La mobilità culturale ha provocato alla compagnia un sacco di glorie ma anche di infortuni: per esempio la Cina con Matteo Ricci e il nostro trentino Martino Martini [...] ecco, tutte queste cose che potevano spaventare, nuove strutture sociali [...] pensiamo al caso dei riti cinesi [...] oppure quello che è successo con le riduzioni [...] uno dei motivi della soppressione della compagnia è stato proprio questo: la sensibilità sociale... trattava questi indigeni da persone umane, con gli stessi diritti [...]. Mobilità quindi relativamente ai tempi: questa mobilità credo si sia realizzata [...] non nel senso che abbiamo spostato Villa S. Ignazio, ma nel senso che abbiamo continuato a cambiare dentro. Quando sono arrivato era una casa di esercizi, poi è diventata una casa vocazionale, e poi diventata questa combinazione fatta di tante cose [...] con tutti i meriti e i demeriti di una cassa di risonanza: Villa S. Ignazio non ha inventato niente però ha accolto, ha rispettato, ci ha pensato sopra, ha cercato di collegare [...].

Ma qual è il sistema normativo e valoriale che orienta l'azione dei gesuiti nell'incontro con l'alterità? Proveremo a rispondere a questa domanda nel prossimo paragrafo.

8.5. Un modello culturale: valori e norme che guidano l'azione sociale ignaziana

Il modello culturale ignaziano⁶⁶ che viene qui rappresentato fa riferimento ad una serie di valori che orientano le azioni sociali che sono guidate da un sistema di norme sociali ben precise. Si tratta di un modello che emerge dall'indagine etnografica in corso di svolgimento e che utilizziamo per analizzare in modo specifico, le azioni sociali ignaziane volte all'incontro con l'alterità.

Procediamo adesso enunciando di volta in volta una proposi-

⁶⁶ Per un approfondimento sul tema e, più in generale, sui contenuti di questo paragrafo si veda [Barnao 2009].

zione generale relativa al modello ignaziano, analizzandone i riferimenti valoriali e normativi, descrivendone le principali azioni sociali corrispondenti.

8.5.1. Dio solo è assoluto. Tutto il resto è relativo. L'alterità va compresa nel suo contesto specifico

I valori ignaziani di riferimento per tale norma d'azione sono: indifferenza e relativismo culturale.

Gli Esercizi Spirituali ignaziani (ES) sono praticati dall'esercitante “per vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato” [ES 21]. Il “modo di procedere” ignaziano⁶⁷ sembra tutto orientato ad una razionalità dell'azione⁶⁸ (nel senso weberiano del termine) in cui si mira ad “ordinare” quegli elementi “affettivi” e “tradizionali” dell'agire sociale che ne possono inficiare la razionalità. Ciò a cui si punta è la cosiddetta indifferenza ignaziana⁶⁹ che consiste nel valore per cui si è liberi “da ogni affezione a persone o a cose create”. L'agire ignaziano viene “ordinato” puntando al valore dell'indifferenza rispetto alle tradizioni (cultura) e rispetto agli affetti (persone, cose, ecc.). L'azione principale che viene promossa è il discernimento. Discernere significa vagliare, setacciare, distinguere. Attraverso la pratica del discernimento ci si “libera” degli stati d'animo, delle componenti culturali, ideologiche, affettive che condizionano la razionalità dell'azione [cfr. Fausti 1997].

L'indifferenza è un valore che trova espressione pratica nella norma: “l'uomo deve usare di esse quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono” [ES 23]. Si tratta di una libertà dalle persone singole, dai gruppi, dalle cultu-

⁶⁷ Girolamo Nadal, gesuita della prima generazione, scrive: “La forma della Compagnia si trova nella vita di Ignazio” [...]. “Dio ce lo ha messo davanti come esempio vivente del nostro modo di procedere” [CG 34, D 26].

⁶⁸ La razionalità ignaziana appare una razionalità rispetto al valore (assoluto) che è per Ignazio “l'amore per Dio” [Dhotel 1997].

⁶⁹ “È perciò necessario renderci indifferenti rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati” [ES 23].

re.

L'indifferenza ignaziana ha, infatti, come conseguenza immediata quella di promuovere un vero e proprio relativismo culturale nei confronti della propria e delle culture altre. "Dio solo è assoluto: il resto, tutto il resto è relativo" [Dhotel 1997, 108]. Il resto, cioè, va compreso nel suo contesto specifico. Tutti gli orizzonti culturali hanno significato e validità solo all'interno del loro contesto particolare. Si tratta di quello stesso relativismo culturale che ha permesso ai gesuiti, fin dalle origini, di avere una penetrazione particolarmente efficace in contesti culturali "altri".

Azioni sociali orientate da questi valori sono quelle dell'esplosione e dell'inculturazione. Sono le azioni proprie dei primi missionari gesuiti che si muovevano in un mondo in profondo cambiamento, interagendo con culture nuove e profondamente diverse dalla loro con la necessità di una continua negoziazione e continui adattamenti.

8.5.2. Pensare globalmente e agire localmente, nel rispetto dell'alterità e sulla base di un atteggiamento non giudicante

I principali valori di riferimento per questa norma d'azione sono: radicamento e la cura personalis.

Il radicamento è il qui ed ora della spiritualità ignaziana. Nell'undicesima Annotazione degli Esercizi Spirituali Ignazio scrive che: "Chi sta facendo gli esercizi della prima settimana, è bene che non venga informato di quello che dovrà fare nella seconda settimana; si impegni invece nella prima, per raggiungere quello che cerca, come se nella seconda non sperasse di trovare nulla di buono" [ES 11]. Il presupposto è il valore della cura personalis che porta, ad esempio, la guida spirituale che dà gli esercizi a "pensare globalmente e agire localmente" prendendosi cura dell'esercitante, rinunciando ad ogni personalismo, evitando di "metterci del suo" [Kolvenbach 2007]. Ignazio darà, così, particolare importanza al colloquio chiedendo ai suoi di formarsi all'"arte di trattare e di conversare con gli uomini" [CC 814] chiedendo particolare attenzione al concetto di deferenza, intesa quest'ultima come "l'attitudine che rinvia al rispetto, alla considerazione e al riguardo" [Bon-

giovanni 2007, 81] per tutto ciò che veniamo a conoscere dell'altro.

Si tratta della cosiddetta non violenza pedagogica ignaziana che consiste nell'estrema attenzione che dedica Ignazio ad un atteggiamento non giudicante della guida spirituale nei confronti dell'esercitante [Passalacqua 2004, 81]. È un aspetto che emerge chiaramente dalle parole di Ignazio: "Affinché tanto chi dà gli esercizi spirituali come chi li riceve meglio si aiutino e ne traggano profitto, necessario presupporre che ogni buon cristiano debba essere più disposto a salvare l'affermazione del prossimo che a condannarla; e se non la possa salvare, cerchi di sapere quale significato egli le dia; e se le desse un significato erroneo, lo corregga con amore; e, se non basta, cerchi tutti i mezzi adatti perché, dandole il significato giusto, si salvi" [ES 22].

8.5.3. Scegliere lo strumento più adeguato per l'interazione con "culture altre"

Ciò è possibile attraverso la pratica del discernimento con un continuo processo di analisi riflessiva dell'azione che si compie. I valori di riferimento sono: riflessività, apprendimento, discreta caritas.

Riflessività e apprendimento sono i presupposti dell'agire contemplativo dell'azione ignaziana. Il saper "riflettere su di sé e approfondire le proprie conoscenze" sono nodi centrali della spiritualità ignaziana [Lowney 2005]. La combinazione di esperienza, riflessione, preghiera, tipica degli esercizi spirituali ignaziani [Nolan 2005], è riconducibile e trova numerosi punti di contatto con i cicli della riflessività dell'agire etnografico⁷⁰. L'autoanalisi dell'etnografo, che deve prendere contatto con il sé, con il modo in cui l'altro lo vede e con il modo in cui lui stesso vede l'altro, sembra anticipata dalla riflessività che Ignazio richiede nell'agire contemplativo [cfr. Barnao 2009]. Ignazio, infatti, pone l'accento sull'attenzione come disposizione fondamentale "che permette alla realtà dell'altro (o del mondo) di essere presente e di entrare in dialo-

⁷⁰ Un esempio in tal senso è lo studio di Coghlan [2005] in cui si mettono in relazione i cicli della preghiera ignaziana con quelli tipici dell'*action research*.

go con me in tutta la sua integrità”. L’attenzione ignaziana consente di “passare dall’atteggiamento di spettatore esterno a quello della partecipazione attiva, accogliente e vulnerabile all’altro” [Bongiovanni 2007]. L’accompagnatore spirituale per gli esercizi aiuta l’esercitante in questo continuo processo di autoanalisi [Martini e Sporschill 2008, 86].

Riflessività e apprendimento sono le premesse per una discreta caritas. La discreta caritas è la carità che è esercitata con discernimento [Kolvenbach 2008], cioè quella carità che sceglie il mezzo più appropriato per agire sul campo. Grande importanza ha, in questo senso, l’azione dell’inchiesta sociale, intesa come il momento informativo e di studio di un fenomeno, necessario per conoscere la realtà sociale sulla quale si vuole intervenire, in modo da indirizzare l’azione nel modo più efficace.

La principale azione sociale che viene orientata dai valori della riflessività dell’apprendimento e della discreta caritas è la contemplazione nell’azione⁷¹. È quell’azione che fa riferimento al dono di Ignazio di “contemplare la presenza di Dio in tutte le cose” [cfr. Schiavone 2007].

L’evangelizzazione non può attuarsi veramente senza promozione della giustizia. Bisogna correre dei rischi, vivendo in “continua tensione di amore e imitazione” e restando liberi dal potere e dall’avere.

Radicalità, tensione, conflitto, servizio e giustizia sociale sono valori che orientano l’azione ignaziana guidata da questa proposizione generale.

La radicalità ignaziana porta in modo naturale a correre dei rischi nel perseguimento del magis: “il rischio maggiore è non correre rischi” [Lowney 2005, 243]. Quelle legate alla spiritualità ignaziana sono azioni radicali che si muovono sullo sfondo di una mistica del servizio che punta ad una piena identificazione con la figura di Cristo [Sorge 2006] seguendo il desiderio estremo di “essere stimato stupido e pazzo per Cristo” [ES 167]. Tutte le azioni ignaziane sono in ultimo rivolte ad una “maggiore gloria di Dio”,

⁷¹ Si tratta del cuore della mistica ignaziana: “Essere contemplativi nell’azione” è una famosa frase attribuita a Girolamo Nadal, gesuita della prima generazione [cfr. Sorge 2006].

Ad maiorem Dei gloriam.

L'azione di evangelizzazione orientata dal valore del servizio è “annunzio della fede che agisce nell'amore per gli uomini [cfr. Galati 5,6 ed Efesini 4,15]: non può attuarsi veramente senza la promozione della giustizia” [CG 32, d. 4, n. 28]. La promozione della giustizia sociale⁷² porta i gesuiti a svolgere continue attività di mediazione. Paolo VI affermava a questo proposito: “ovunque nella Chiesa, anche nei campi più difficili e di punta, nel crocevia delle ideologie, nelle trincee sociali, vi è stato e vi è il confronto tra le esigenze brucianti dell'uomo e il perenne messaggio del Vangelo, là vi sono stati e vi sono i gesuiti”⁷³. Attività di mediazione, quindi, in contesti difficili e spesso conflittuali. Luoghi e contesti in cui, talvolta, nel perseguimento del valore della giustizia sociale, il conflitto stesso diventa un valore da perseguire per la difesa dei diritti dei più deboli. A proposito del “conflitto”, padre Pedro Arrupe (Generale della Compagnia dal 1965 al 1983) afferma che il conflitto “ha sempre accompagnato e accompagnerà sempre un buon numero di grandi credenti e di grandi cristiani, purificando in maniera significativa la loro fede, per il bene loro e per quello degli altri” [Hug 1978, 8].

8.5.4. L'azione ignaziana è un'azione “eroica” che tende a spronare “grandi desideri” in sé e negli altri

I valori di riferimento sono Eroismo, magis, desiderium.

Molto meglio ignaziano è un profondo “atto di fede” nella capacità dell'individuo di essere proficuamente aiutato a realizzare il proprio potenziale [Passalacqua 2004, 80]. La capacità di valoriz-

⁷² Padre Kolvenbach, Generale della Compagnia dal 1983 al 2008, a questo proposito afferma che: “Dal momento che S. Ignazio vuole che l'amore sia espresso non solo a parole ma anche a fatti, la CG impegnò la Compagnia alla promozione della giustizia come risposta concreta e radicale, ma adeguata a un mondo di sofferenze ingiuste. Promuovere la virtù della giustizia nelle singole persone non era abbastanza. Solo una giustizia sostanziale può provocare quei mutamenti strutturali e di atteggiamento necessari a sradicare quelle forme di ingiustizia oppressive e peccaminose che sono uno scandalo contro l'umanità e contro Dio. Questo genere di giustizia richiede un impegno a favore dei poveri orientato all'azione, con una coraggiosa opzione personale” [Kolvenbach 2000].

⁷³ Si tratta di un'affermazione di Paolo VI nel discorso del 3 dicembre 1974 rivolto ai delegati della Compagnia [cfr. Miccoli 2007, 88].

zazione delle potenzialità dell'altro per il perseguimento di un fine comune si lega al concetto della cosiddetta leadership condivisa [Passalacqua 2007; Remondini 2007; Pelicon 2007] che cerca di tradurre operativamente i principi del molto meglio nella conduzione di organizzazioni complesse [cfr. Bongiovanni e Fava 2007; Carmagnani e Danieli 2000] da parte di leader per vocazione ignaziana [Lowney 2005].

Il desiderio di migliorarsi spinge, in modo sempre nuovo, ad affrontare le continue sfide della quotidianità. Il perfetto gesuita secondo Ignazio è colui che “vive con un piede sempre levato” [Lowney 2005, 30], capace, cioè, attraverso il suo spirito di iniziativa di adattarsi in modo creativo a sempre nuovi scenari d'azione.

Il magis è il “di più” ignaziano che consente nel fare un passo avanti rispetto all'indifferenza. Se, attraverso l'indifferenza provo un'assenza di preferenze, il magis indirizza il modo di procedere ignaziano verso quelle cose che sono più confacenti e conformi al Regno [Rendina 2004, 34]. Il magis è, quindi, “il meglio a cui tendere” che nella spiritualità ignaziana è l'impegno a progredire continuamente in ogni perfezione evangelica per una gloria di Dio sempre maggiore. L'azione ignaziana del discernere, anche in questo caso, “aiuta a servire Dio e a fare ‘di più’ della propria vita” [Martini e Sporchill 2008, 41]. Ignazio chiede di “desiderare” di passare come “folli per Cristo” [ES 167]. Chiede, cioè, di compiere azioni eroiche mosse dall'amore per Dio.

Charlie Barnao è un etnografo ed è ricercatore in Sociologia generale presso l'Università “Magna Graecia” di Catanzaro dove insegna Sociologia generale e Sociologia della devianza. Fra le sue pubblicazioni più recenti *Ignazio di Loyola e Carl Rogers per la formazione degli osservatori partecipanti e per la conduzione di ricerche “centrate sulla persona”*, in «Studi di Sociologia», n. 2, 2009.

9. L'ECONOMIA DEI MONASTERI: COMPARAZIONE EUROPEA E STORICA

ISABELLE JONVEAUX

Abstract

Studiare il mondo chiuso e segreto dei monasteri non è sempre facile, soprattutto quando ci si interessa alla loro economia: i monaci non sono sempre pronti a parlarne. Questo articolo mostra l'utilità dello strumento comparativo nello studio della realtà religiosa oggi. Infatti, per capire la specificità dell'attuale realtà monastica in una società, è necessario dare uno sguardo sia alla storia che ad altri paesi, così si può evitare l'errore di considerare un'età d'oro storica che non è mai esistita veramente. Lo studio comparativo permette di tener conto delle diverse cause che producono una realtà, cause che sono diverse secondo l'epoca e la società, anche se i risultati possono sembrare simili e vicini.

9.1. Introduzione

Studiare l'economia dei monasteri è un argomento un poco insolito visto l'opposizione che sembra esistere fra questi entrambi termini: economia e vita religiosa. Non è però questo che sto per sviluppare adesso, ma il metodo per avvicinare quest'ambiente chiuso e segreto della clausura. Vero è, però, che quando ho cominciato a studiare l'economia dei monasteri non c'era traccia nel mio lavoro di comparazione ma si trattava di una tesina di *maîtrise* in sociologia ed economia sull'economia monastica in Francia. È solo per la tesi che ho cominciato ad introdurre la comparazione. Adesso per la tesi di dottorato ho allargato il mio ambiente di ricerca all'Europa e anche preso in conto la dimensione storica. Ho deciso di considerare però solo quattro paesi che, secondo me, semplificano l'argomento della mia trattazione: Francia, Italia, Belgio e Germania.

Innanzitutto presenterò l'argomento della mia tesi, successivamente parlerò delle difficoltà che ho incontrato nella ricerca, del metodo della comparazione e dell'interesse e delle difficoltà che questo metodo mi ha posto.

9.2. L'argomento della ricerca

L'argomento della mia tesi è lo studio del mondo monastico oggi nella modernità religiosa dell'economia. La vita monastica corrisponde a quello che Weber chiama "l'ascesi extramondana" o "asceti che rifiuta il mondo" [Weber 1996, 194]. Perché prendere in considerazione l'economia nonostante questa possa parere contraria alla religione?

Inoltre il mio interesse personale nei confronti della sociologia economica, sono convinta che l'economia di un monastero sia una porta d'ingresso interessante verso le problematiche del monacismo in generale: è spesso a partire dall'economia che il cambiamento è avvenuto nei monasteri come ce lo mostra la storia e, sempre l'economia, è anche il punto più importante di scambio fra il mondo monastico e la società. Per il prisma dell'economia, si può studiare il sistema monastico intero visto che il lavoro è il secondo pilastro della vita monastica, legato a tutto il resto. Se il monastero è un sistema totale e coerente, l'accesso da ogni dimensione porta a conoscerlo nel suo complesso. È per questo che penso che questa porta d'ingresso in teoria non religiosa sia, in effetti, pertinente per studiare una realtà religiosa. La mia prima affermazione dunque è che la religione non sia una sfera indipendente da tutto, fuori della società, bensì un qualcosa che può intervenire anche in altre dimensioni. E se prendiamo il monastero come utopia secondo la definizione di Jean Séguy [1971], l'utopia è un sistema in sé in cui tutto è legato. È per questo che lo studio della religione, per essere efficace, deve gioco-forza ricorrere anche all'analisi di altre sfere che influenzano e si intersecano con la religione stessa.

Ritorno all'argomento. Quello che voglio studiare è il modo in cui i monaci integrano l'economia nella vita religiosa. Il monastero è, come dice J. Séguy [1971], l'utopia del Regno di Dio che è già

qua e che deve ancora avvenire. In effetti, nel Regno di Dio, vi sarà il distacco dal mondo terreno e scompariranno sia lavoro che economia. Ma i monaci vivono ancora sulla Terra e sono legati al lavoro e ad un'economia, quand'anche di base, per la loro sussistenza. Mio interesse è dunque lo studio dell'integrazione dell'economia in quell'utopia religiosa che vuole essere il monastero, le recomposizioni teoriche e pratiche che i monaci sviluppano.

Un secondo aspetto, molto legato anch'esso all'economia, è lo studio del nuovo interesse che c'è nella società per i monasteri. In effetti, ci sono sempre maggiori scambi fra la società e il monastero, ed è proprio grazie a questi scambi che il monastero riesce ad avere un'economia più vivace e ad essere maggiormente integrato nella società. A partire da ciò posso anche studiare e meglio comprendere il ruolo del monaco nella società moderna, in questa società secolarizzata che afferma non aver più bisogno di religiosi che pregano per la sua salvezza. Se la Chiesa è oggi in persa di credito, non è il caso dei monasteri che possono avere nella modernità religiosa un carisma umano per una salvezza del benessere.

Quindi, il mio punto di partenza è l'economia nella vita monastica, che mi porta a studiare l'evoluzione della vita monastica oggi in generale, e il suo posto nella società oggi, e quindi anche i rapporti fra la società e il mondo monastico. Poi, come dice F. Riva [2003, p.54], "anche il monachesimo diventa una finestra dove osservare l'esperienza del lavoro, nei suoi significati individuali e sociali".

9.3. L'inchiesta sul campo del mondo religioso

9.3.1. Monasteri maschili

Studiare un mondo chiuso per definizione non è sempre facile. Tuttavia non ho avuto molti problemi ad entrare ed essere accettata nei monasteri maschili. Talvolta ho dovuto attendere il permesso per il mio ingresso nella comunità un tempo abbastanza lungo, fino ad un anno, e questo in quanto i monaci non hanno la stessa percezione dello scorrere del tempo. Mi è anche successo di ricevere la risposta di un altro monastero del quale avevo scritto. Ho

riscontrato una buona collaborazione da parte dei monaci dei monasteri che avevano un'economia abbastanza sviluppata e che quindi erano interessati e compiaciuti dalla mia ricerca. Solamente in Italia ho incontrato la difficoltà, in quanto i monaci non volevano far conoscere alcuna cifra o percentuale. Il monastero in generale e quello italiano in particolare è un mondo sostanzialmente segreto, e mi sarebbe stato più facile sapere delle cose sulla religione che sulla loro economia. Quindi ho capito l'importanza di parlare anche della loro realtà religiosa. Una realtà economica non conosciuta e che si teme possa suscitare reazioni nel momento in cui essa venisse esternata. Come diceva Marie Balas per la comunità Sant'Egidio, parlare di soldi porta una dimensione di disincanto per questa realtà in teoria fuori dal tempo. Si deve anche tener conto che la Francia ha già vissuto la rivelazione pubblica dei suoi beni, il detto "milliard des congrégations"⁷⁴, che ha modificato negativamente l'opinione sul mondo monastico e ha provocato una grande perdita di credibilità. Adesso i monasteri francesi, grazie alla loro trasparenza riguardante in particolare l'economia provano ad incrementare di nuovo la loro credibilità. Invece in Italia, non c'è stata questa rivelazione, e quindi i monaci ne temono probabilmente le conseguenze per le loro finanze.

9.3.2. *Monasteri femminili*

Fare inchieste sul campo dei monasteri femminili fu addirittura e paradossalmente molto più difficile. Pensavo che sarebbe stato più facile, in quanto ragazza, entrare in un monastero femminile, ma mi sbagliavo. La mia prima visita è avvenuta solo dopo sei tentativi di accesso in sei diversi monasteri: o andavo ad interrompere il lavoro per la creazione dei cioccolatini di Natale, oppure, più semplicemente, venivo liquidata con la scusa di uno scarso interesse del convento. Inoltre, la clausura è un ambiente molto chiu-

⁷⁴ «L'expression a été lancée par Paul Bert en 1883- auquel l'enquête ordonnée dans le cadre de la préparation de la loi sur les associations semble donner conséquence. Celle-ci évalue en effet à 1 071 775 francs la valeur vénale des immeubles possédés ou occupés au 1^{er} janvier 1900.» [les anticléricaux parlent] «du 'péril' que représente 'une mainmorte' grandissante qui menace le principe de la circulation des biens.» [Sorel 2003, p. 69].

so che non mi ha permesso di compiere molte osservazioni. Ho fatto tutte le interviste in un parlatorio con una gretta, talvolta aperta fra la sorella e me, ambiente che non è proprio dedicato alla discussione sull'economia.

Quest'universo molto chiuso ha paura di tutto ciò che viene dal mondo esterno. In effetti la ragione per la quale i monaci hanno abbandonato il mondo è perché questo non permetteva di raggiungere Dio. Il male è nel mondo, ed è proprio questo male che qualche esterno può, volontariamente o meno, portare nel monastero. Una sorella mi ha confessato che quando aveva letto sulla mia lettera che ero studentessa di sociologia a Nanterre, famosa per essere anticlericale, aveva molto esitato ad accogliermi. E infatti c'è questa reputazione in Francia della Sociologia come anticlericale che conduce a delle difficoltà per studiare sul campo religioso. Durante le interviste la monaca non ha mancato di prospettarmi una possibile conversione, poi, quando ha capito che ero già cattolica, mi ha chiesto a quale punto fossi nella riflessione sulla mia vocazione personale. Ciò dimostra quanto non fossi affatto riconosciuta nella mia identità di ricercatrice e di sociologa ma - probabilmente in considerazione della mia giovane età - venissi presa in esame soprattutto come una potenziale recluta per la vita religiosa.

9.4. Un mondo segreto

Quindi, il monastero è un mondo chiuso ed abbastanza segreto. Segreto non per quel che riguarda i rapporti fra monasteri, bensì fra i monasteri e la società esterna, come dice R. Boudon [1986], la clausura «protège la société utopique à la fois contre la corruption de l'extérieur et contre la menace des étrangers»⁷⁵. L'anno scorso a Roma, avrei voluto fare un'intervista a membri della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società Apostoliche ma non ho mai ricevuto risposta alle mie richieste di permesso. Nonostante ciò, sono andata e all'inizio sono stata accolta molto bene, il segretario mi chiamava "sorella". Quando ho

⁷⁵ Articolo «utopie».

fatto presente che non ero suora ma sociologa, è stato diverso. Una monaca mi ha detto che non potevo vedere nessuno, che non si poteva dire niente, che tutto era segreto, e che dal punto di vista della Sociologia non sarebbe servito a nulla, che non potevo basare la mia ricerca su un'intervista. Per questo mi ha consigliato di andare all'ufficio centrale per la statistica, nel palazzo vaticano, ed è stato qui che ho scoperto che nemmeno la Chiesa possiede degli effettivi dati sull'economia dei monasteri.

9.4.1. La comparazione: ricchezza di ricerca e problema metodologico

Per il mio studio di tesi, quindi dopo il lavoro che ho fatto sulla Francia, volevo capire che cosa è intrinseco all'economia monastica, e che cosa è contingente, cioè che cosa è specifico alla Francia di oggi e quali problematiche si ritrovano in ogni economia monastica. Significa anche tenere conto di quello che dipende della società in cui si trova il monastero, e dunque considerare che il monastero non è impermeabile alla società.

Quindi vengono fatti due tipi di comparazione: la prima fra diversi paesi dell'Europa, come dicevo prima l'Italia, la Germania e il Belgio; la seconda è una comparazione nel tempo, per questo il mio primo capitolo è un capitolo storico in cui studio l'evoluzione della problematica del lavoro e dell'economia dalla fondazione del monachesimo fino ad oggi. Si tratta, in effetti, solo di un'introduzione a tante domande che non posso approfondire e sviscerare come vorrei. In particolare prendo in considerazione soprattutto il Medioevo perché è in questo periodo che si concentrano il maggior numero di studi. Sui periodi successivi, dal punto di vista dell'economia, non c'è quasi niente.

9.4.2. Comparazione storica

Penso che questi confronti possano essere veramente utili per una migliore conoscenza del fenomeno economico monastico nel suo complesso, e per mettere in luce come cose che ci sembrano nuove nell'economia monastica sono di fatto già accadute nel mo-

nachesimo medievale. In effetti, oggi la società ha l'impressione che l'economia monastica, un'economia moderna per di più, sia un fatto totalmente nuovo. Basti citare la supposta incoerenza secondo i giornalisti che parlano del "business ou marketing en robe de bure", fra realtà economica e religiosa. Ma si sta così dimenticando l'economia molto sviluppata dei monaci medioevali e di come questi abbiano partecipato alla fondazione del capitalismo. L'abbazia di Farfa ad esempio aveva delle navi commerciali e un diritto per andare al mare.

Quindi si deve sempre fare attenzione a vedere se una cosa è davvero inedita nel monachesimo o se è già esistita in un'epoca anteriore. E la difficoltà maggiore è essere di fronte a tante cose che sono di fatto già esistite, ma in un passato remoto, e quindi si ha l'impressione che esse siano nuove. Una delle più grandi differenze fra il medioevo ed oggi, è che oggi, l'economia è imposta ai monasteri dell'esterno. Oggi, se i monaci francesi hanno una vera economia, è perché la società chiede loro di pagare i contributi sociali. Quindi, è vero che l'economia monastica di oggi può avere delle similarità con l'economia dei monasteri del Medioevo, però la ragione non è la stessa. E quindi si deve sempre essere attenti alle ragioni che producono una realtà poiché sono diverse di quelle del Medio Evo anche se il risultato sembra equivalente.

9.5. Uno sguardo diverso sulla caduta delle vocazioni

Un'altra difficoltà per quanto riguarda la comparazione storica è di non cadere in una constatazione di una morte della religione, o degli istituti religiosi, così come la Sociologia della religione ha spesso fatto. Tutti sanno che il numero di monaci, come quello di preti sta scendendo, fatto innegabile, ma non assoluto. Già perché la diminuzione delle vocazioni è meno grave per i monaci che per i sacerdoti, perché si osserva da circa cinque anni una timida ripresa, o per meglio dire, i numeri si sono quasi stabiliti per le vocazioni. E se si fa la comparazione nel tempo, ci si accorge che ci sono stati periodi peggiori. Possiamo prendere ad esempio l'evoluzione della comunità dell'abbazia di Saint-Wandrille, che è in Normandia, in Francia. La situazione odierna non è certamente la

peggiore riscontrata nel corso del tempo.

TAB. 5. *Evoluzione comunità di Saint-Wandrille (Francia) dal 853 al 2004 in [Hostie 1972]. Quello del 2004 è stato dato dai monaci durante l'inchiesta sul campo*

853	960	1265	1350	1514	1636	1775	1910	1939	1958	2004
70	25	40	77	20	28	20	33	50	56	42

Quindi, che cosa dobbiamo concludere? Io penso già che la diminuzione debba essere calcolata prendendo in considerazione un periodo abbastanza lungo, si potrà dire veramente qualcosa sulla situazione di oggi fra, diciamo, trenta anni, quando i seminaristi degli anni '60 non ci saranno più. Inoltre è necessario differenziare fra i diversi tipi di vocazione. Infine, penso che sarebbe interessante anche fare una ponderazione fra coloro i quali sentono la necessità di una guida religiosa e il numero di sacerdoti per esempio, o fra la popolazione veramente praticante e la popolazione dei monaci, per vedere se, proporzionalmente, ci sono o no meno vocazioni. A partire da ciò, si può discutere se siamo di fronte solo a una diminuzione della pratica religiosa o se vi è anche una svalutazione del significato della vocazione come scelta di vita.

Ho provato a fare questo calcolo per la Francia con i numeri di sacerdoti tra il 1965 e il 2000 e i numeri di praticanti in queste due periodi.

TAB. 6. *Rapporto numero di sacerdoti, numero di praticanti*

	Sacerdoti	Praticanti	Rapporto praticanti/preti	Rapporto preti/praticanti
1965	40 900	25 milioni	611,25	0,0016
2000	25 353	10 milioni	394,4	0,0025

Se faccio il rapporto fra il numero di preti e la popolazione praticante, che, quindi ha veramente bisogno di un prete, otteniamo che ci sono più preti per praticanti nel 2000 che nel 1965: un prete ogni 611 praticanti nel 1965 e 394 praticanti ogni prete nel

2000. Quindi, è in effetti interessante vedere come non ci siano meno preti in assoluto, ma che le vocazioni sono proporzionali rispetto al gruppo in cui esse possono nascere. Vero è che siccome il numero delle canoniche non è cambiato o quasi, i presbiteri sembrano vuoti.

9.5.1. Integrare due comparazioni

Altro punto difficile è decidere come sistemare la comparazione nella stesura della dissertazione. Ci sono due metodi possibili: fare capitoli separati su ogni elemento della comparazione o introdurre questa in ogni parte. Ho scelto di utilizzare entrambi i metodi, anche se penso che il secondo metodo, di effettuare la comparazione durante tutto il testo, si sia rivelato il migliore. Per quanto riguarda la comparazione storica, ho scelto di fare il secondo capitolo della tesi su questa in quanto penso che sia importante avere una base storica per comprendere il presente, in particolare perché i monaci stessi fanno spesso riferimento alla loro storia. Per quanto riguarda la comparazione europea, invece, avevo pensato di svolgerla a mano a mano che proseguivano i capitoli, riportando ogni tema alla situazione europea in generale, ma, alla fine, non sono riuscita veramente nel mio intento. Quindi, in quasi tutti i capitoli faccio riferimento ai quattro paesi, senza mostrare davvero quello che cambia fra di loro, e senza spiegare perché cambia. Ho fatto poi un capitolo per riassumere le differenze scoperte nel corso della ricerca e spiegarle. Io penso che sia più chiaro così e più facile da capire, però non sono sicura che questo sia stato il miglior modo di fare una comparazione.

Inoltre, ho avuto anche il problema di occuparmi di due comparazioni diverse e di non riuscire a tenerle in mano tutte e due insieme sempre. Voglio dire che dopo il capitolo sulla storia del lavoro monastico, non riprendo poi molto quest'argomento nei capitoli successivi. Ed è davvero un peccato, perché mi sarebbe piaciuto poter fare un continuo avanti-indietro per vedere esattamente ciò che è nuovo e ciò che non lo è. E non ho fatto ciò per non appesantire troppo il mio lavoro, in quanto vi era già un'altra comparazione rispetto ai quattro paesi europei da me presi in con-

siderazione. Quindi mi trovo di fronte al problema di non riuscire a compiere tutte le comparazioni che volevo fare all'inizio.

9.6. Conclusioni

Per concludere, vorrei dire che per la sociologia della vita consacrata, da ciò che emerge dalla mia ricerca, ci sono due errori in cui non dobbiamo cadere. Il primo è che non bisogna dimenticare che siamo di fronte ad una realtà che è cambiata molto velocemente, per fare un esempio in 35 anni, c'è quasi la metà del clero in meno; addirittura in quello che è un piccolo paese come il Belgio già si parla della fine del monachesimo, benché proporzionalmente, non vi siano in Belgio i dati peggiori dell'Europa. Quindi dobbiamo essere molto attenti a tutto questo, per la comparazione fra oggi e la storia, e non credere che necessariamente le epoche antiche corrispondano ad un'età d'oro del monachesimo. Si deve prendere la distanza da uno sguardo manicheo sui monasteri: ieri l'Età d'Oro e oggi la morte del monachesimo. Di fatto l'età d'oro non è mai veramente esistita e oggi, si deve piuttosto parlare di ricomposizione.

Posso poi dire che studiare un movimento religioso rende necessario avere un approccio molto diversificato alla materia, perché si deve fare appello non solo alla sociologia e all'economia per quanto riguarda il mio tema, ma anche alla storia e al diritto per ben comprendere la realtà di cui si parla. Concludendo la religione non è sfera indipendente da tutto, e per capire appieno il suo posto nella società bisogna allargare il nostro studio a quelle altre dimensioni che fanno vivere la religione nella società.

Isabelle Jonveaux sta terminando la sua tesi di dottorato in "Sociologia e ricerca sociale" presso l'Università degli Studi di Trento e all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Studia l'economia dei monasteri nella modernità religiosa in una prospettiva di sociologia delle religioni e di sociologia economica. Ha da poco pubblicato due articoli sull'uso religioso di internet dove si è occupata di un ritiro di Quaresima su Internet, e sull'uso di questo nuovo media da parte dei monaci.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aa. Vv.
2004 *Celebrare il matrimonio cristiano. L'adattamento in Italia*, in «Rivista Liturgica», terza serie, XCI, 6, novembre-dicembre.
- Abbagnano, N.
1998 *Spazio*, in *dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, pp. 1027-1032.
- Abbruzzese, S.
1985 *Du conflit à la mise en marge. Les réactions à l'industrialisation du Mezzogiorno*, in «Revue Française de Sociologie», juillet-septembre, XXVI, n. 3, pp. 475-484.
1992 *Sociologia delle religioni*, Milano, Jaka Book.
2000 *Il posto del sacro*, in R. Gubert (a cura di) [2000, 397-455].
2001 *Comunione e liberazione. Dalle aule del liceo Berchet al meeting di Rimini: storia e identità di un movimento*, Bologna, Il Mulino.
2003 *I valori di chi si impegna*, in V. Cesareo (a cura di), Soveria, Rubbettino, pp. 155-205.
2006a *I valori degli italiani e degli europei: il caso della religione*, in R. Gubert e G. Pollini (a cura di), *Valori a confronto: Italia ed Europa*, Milano, Franco Angeli, pp.135-180.
2006b «L'esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la Communauté de Sant'Egidio», recension de l'ouvrage de Durand, JD., in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 134.
2008 *Appartenenza religiosa e spirito civico*, in R. Gubert e G. Pollini (a cura di), *Il senso civico degli italiani. La realtà oltre il pregiudizio*, Milano, Franco Angeli.
- Acquaviva, S.
1981 *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale*, Milano, Comunità.

- Acquaviva, S. e Guizzardi, G. (a cura di)
 1973 *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino.
- Acquaviva, S. e Pace, E.
 1992 *Sociologia delle religioni, problemi e prospettive*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Alberoni, F.
 1977 *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino.
- Aldridge, A.
 2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge, Polity Press; tr. It. *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino [2005].
- 2005 *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.
- Ansart, P.
 1999 *Mentalité*, in *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert-Seuil, pp. 334-335.
- Baechler, J.
 1992 *Groupes et sociabilité*, in R. Boudon (a cura di), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, pp. 57-96.
- Bailey, K.D.
 1995 *Metodi della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Balas, M.
 2008 *Dire la pace per farla: il dialogo interreligioso a Sant'Egidio*, in «Etnografia e Metodi Qualitativi», n. 1.
- Barnao, C.
 2004 *Sopravvivere in strada. Elementi di sociologia della persona senza dimora*, Milano, Franco Angeli.
- 2009 *Ignazio di Loyola e Carl Rogers per la formazione degli osservatori partecipanti e per la conduzione di ricerche "centrate sulla persona"*, in «Studi di Sociologia», n. 2.
- Battisti, F.M.
 2002 *Giovani e utopia. Indagine sui progetti di vita*, Milano, Angeli.
- Battisti, F.M., Meglio, L.
 2008 *Il sistema esperto sulle nuove professioni*, in F. Petruccelli (a cura di), *Dalla scuola all'università una scelta di vita*, Milano, Angeli, pp.15-26.
- Battisti, F.M., Esposito, M., Stradi, P., Tedeschi, E.
 2000 *Giubileo Panico 2000. Riflessioni di fine millennio*, Napoli, ESI.
- Bauman, Z.
 2000 *Liquid Modernity*, Oxford, Blackwell, Cambridge, Polity

- Press.
- Beck, U.
 1975 *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Oxford, Blackwell.
- 2003 *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Coll. Alto, éd Aubier. Beckford, J. A.
- Benedetto XVI
 2006 *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, Milano, San Paolo.
- Berger, P.L.
 1973 *Secolarizzazione plausibilità della religione*, in Acquaviva, Guizzardi (a cura di) [1973, 107-131].
 1984 *La sacra volta*, Milano, Sugarco.
 1987 *L'imperativo eretico*, Torino, Elle Di Ci.
- Berger, P.L. e Luckmann, T.
 1969 *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Bergman, J.R.
 1996 *I testimoni di Geova e la salute mentale*, Roma, ED.
- Berzano, L., Genova, C., Pace, E.
 2005 *Credere in libertà. La religione degli adulti giovani*, in Cesareo (a cura di) [2005, 200-233].
- Biasuz, G.
 1934 *Il santuario feltrino di S. Vittore sul Miesna*, Feltre, Tipografia Panfilo Castaldi.
- Bichi, R.
 2007 *La conduzione delle interviste nella ricerca sociale*, Roma, Carocci.
- Blackburn, S.
 1996 *Space, in the Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Blandre, B.
 1995 *La storia dei Testimoni di Geova*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Bongiovanni, S.
 2007 *Didattica e filosofia: all'ascolto degli esercizi spirituali*, in S. Bongiovanni e F. Fava [2007].
- Bongiovanni, S. e Fava, F.
 2007 *Accedere all'originalità personale. La formazione nelle organizzazioni complesse*, Bologna, Pardes.

- Bonica, L. e Cardano, M. (a cura di)
 2008 *Punti di svolta. Analisi del mutamento biografico*, Bologna, Il Mulino.
- Bonte, P.
 2005 *Mariage*, in M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade (a cura di), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, pp. 427-429.
- Bortolotti, L.
 1979 *Storia, città e territorio*, Milano, Franco Angeli.
- Boudon, R.
 1979 *La logique du social*, Paris, Hachette.
 1986 *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF.
 1995 *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
 1997 *L'explication cognitiviste des croyances collectives*, in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (a cura di), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, pp. 19-54.
 2002 *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, Paris, PUF; tr. It. *Declino della morale? Declino dei valori?*, Bologna, Il Mulino [2003].
- Bourdieu, P.
 1987 *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 63/1 pp. 155-161.
 2003 *L'objectivation participante*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 150, décembre, pp. 43-58.
- Bova, V.
 2001 *Perifericità e globalizzazione*, Rende, Quaderni del Cerdigi.
 2003 *L'identità interstiziale*, in Fantozzi (a cura di) [2005, 247-261].
 2005 *Religare il frammentato. Le forme del fenomeno religioso nell'Italia contemporanea*, pref. in D. Turco [2005, 3-31].
- Bromley, D.G.
 1998 *Linking Social Structure and the Exit Process in Religious Organizations: Defectors, Whistle-blowers and Apostates*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 37, n. 1, pp. 145-160.
- Bruschi, A.
 2005 *Metodologia della ricerca sociale*, Roma-Bari, Laterza.

- Burkhart, L.M.
 1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Buzzi, C., Cavalli, A., de Lillo, A.
 2007 *Rapporto giovani. Sesta indagine Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Calabi, D.
 2006 *Città*, in «Nuova Informazione Bibliografica», 3, n. 2, aprile-giugno, pp. 221-235.
- Camisasca, M., Vitali, M. (a cura di)
 1982 *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Milano, Jaca Book.
- Casanova, J.
 2000 *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino.
- Castiglione, M.
 1981 *I Testimoni di Geova: ideologia religiosa e consenso sociale. Una analisi storico-sociologica della «nuova» religiosità in Italia*, Torino, Claudiana.
- Cavalli, A.
 1995 *Il tempo dei giovani*, Bologna, Il Mulino.
 1996 *Tradizione*, in «Enciclopedia delle Scienze Sociali», Roma, Istituto della enciclopedia italiana, fondata da G. Treccani pp. 649-657.
 1998 *Tradizione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana [1998, 649-657], Roma, Grafiche Abramo.
 2007 *Introduzione in Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto LARD sulla condizione giovanile in Italia*, a cura di C. Buzzi, A. Cavalli, A. De Lillo, Bologna, Il Mulino, pp. 9-22.
- Cesareo, V. (a cura di)
 2005 *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Roma, Carocci.
 Cesareo, V., Cipriani, R., Garelli, F., Lanzetti, C., Rovati, G.
 1995 *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori.
- Chenis, C.
 2006 *Abitare il bello. I beni culturali della chiesa. L'anti-museo per il meta-vissuto*, Firenze, Polistampa.
- Claval, P.
 1992 *Champ et perspectives de la géographie culturelle*, in «Géographie et Cultures», 1, n.1, printemps, pp. 9-11.

- Coden, F. (a cura di)
 2004a *Il santuario dei Ss. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, Diocesi di Belluno-Feltre, Santuario dei Santi Vittore e Corona.
- Coden, F.
 2004b *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in F. Coden (a cura di) [2004, 213-269].
- Coelho, P.
 2001 *Il cammino di Santiago*, Milano, Bompiani, 2001.
- Coghlan, D.
 2005 *Ignatian Spirituality as Transformational Social Science*, in «Action Research», 3, n. 1, pp. 89-107.
- Colonomos, S.
 2000 *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Comte, A.
 1967 *Corso di filosofia positiva*, Torino, Utet.
- Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova
 1973 *Organizzazione per predicare il Regno e fare discepoli*, pp. 172-173.
- Corbetta, P.
 1999 *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Costabile, A.
 1998 *Il potere di rinunzia. Senso religioso e vita sociale nel Sud*, Melzo, Cens.
- Cracco, G.
 2002 *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, atti del convegno Trento 2-5 giugno 1999, Bologna, Il Mulino, pp. 7-61.
- Crépu, M. et Figuiet, R. avec la collaboration de Louis, R. (a cura di)
 1990 *Hauts Lieux, «Autrement», série Mutations*, 115.
- Cuin, C.-H.
 2005 *Le paradigme «cognitif» quelques observations et une suggestion*, in «Revue Française de Sociologie», 46, n. 3, pp. 559-572.
- Cuturi, F. (a cura di)
 2004 *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Ro-

- ma, Meltemi.
- Cuturi, F.
2004 *Reductio ad unam linguam. La violenza protettiva nelle riduzioni gesuitiche*, in F. Cuturi (a cura di) [2004].
- D'Agostino, F.
1997 *Il "basso continuo" religioso nella società postradizionale*, Roma, Studium.
- De Certeau, M.
1981 *Croire: une pratique de la différence, Document de travail*, Centro internazionale di semiotica e di linguistica Università di Urbino, n. 106.
1987 *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- De Martino, E.
1961 *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del sud*, Milano, Il saggiaatore.
2003 *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
- de Polignac, F.
1984 *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte.
- Deffontaines, P.
1948 *Géographie et religions*, Paris, Gallimard.
- Demarchi, F.
1983 *Il territorio come fornitore di referenti simbolici*, in «Sociologia Urbana e Rurale», 12, pp. 3-10.
- Demarchi, F. e Abbruzzese, S. (a cura di)
1995 *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini, Guaraldi.
- Di Francesco, G.
2008 *I giovani nella chiesa locale. Religiosità e modelli di partecipazione giovanile nell'Arcidiocesi di Chieti Vasto*, Milano, Franco Angeli.
- Diotallevi, L.
1996 *Praticanti e militanti: elementi di differenziazione nelle dimensioni religiose, morale e politica*, in «Studi di Sociologia», 34, ottobre-dicembre, pp.427-456.
- Dhotel, J.C.
1997 *La spiritualità ignaziana. Punti di riferimento*, Roma, CVX.
- Di Fiore, G.
2004 *Propaganda e missioni*, in F. Cuturi (a cura di) [2004].
- Donati, P., Colozzi, I.
1997 *Giovani e generazioni: quando si cresce in una società eticamente*

- neutra*, Bologna, Il Mulino.
- Dupront, A.
 1987 *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.
 1990 *Au commencement un mot: lieu. Etude sémantique et destin d'un concept*, in M. Crépu et R. Figuiet avec la collaboration de R. Louis (a cura di) [1990, 58-66].
 1993 *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi ed immagini*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Durkheim, E.
 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, tr. It. *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi [2005].
 1969 *L'educazione morale*, Torino, Utet.
 1973 *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Newton Compton.
 1991 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche.
- Eliade, M.
 1965 *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- Fantozzi, P.
 1997 *Comunità, società e politica nel sud d'Italia*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Fantozzi, P. (a cura di)
 2003 *Giovani in Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Fausti, S.
 1997 *Occasione o tentazione? Scuola pratica per discernere e decidere*, Milano, Ancora.
- Ferrarrotti, F. e Cipriani, R.
 1974 *Sociologia del fenomeno religioso*, Roma, Bulzoni.
- Fizzotti, E. (a cura di)
 2007 *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Milano, Paoline.
- Forsé, M.
 1979 *La sociabilité*, in «L'Année Sociologique», 30, pp. 38-46.
- Gallagher, J.
 1999 *Chiara Lubich, dialogo e profezia*, Milano, San Paolo.
- Garbett, G.K.
 1967 *The Restudy as a Technique for the Examination of Social Change*, in D.G. Jongmans and P.C.W. Gutkind (a cura di), *Anthropologists in the Field*, Assen, Van Gorcum – Prakke, pp.

- 116-132.
- Garelli, F.
 2006 *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino.
 2007 *La Chiesa in Italia. Struttura ecclesiale e mondi cattolici*, Bologna, Il Mulino.
- Garelli, F., Guizzardi, M., Pace, E. (a cura di)
 2002 *Un singolare pluralismo*, Bologna, Il Mulino.
- Gauchet, M.
 2008 *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari, Dedalo.
- Giro, M.
 2000 *Pour une grammaire de la réconciliation*, in «Le Courrier de l'Unesco», janvier 2000.
- Giordan, G. (a cura di)
 2006 *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'era del pluralismo*, Milano, Franco Angeli.
- Giordani, I.
 1977 *Storia del movimento dei focolari*, Roma, Città Nuova.
- Glock, C.Y., Stark, R.
 1965 *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand MacNally.
- González Fernández, F.
 2000 *I movimenti, dalla Chiesa degli apostoli a oggi*, Milano, Rizzoli.
- Grassi, R.
 2006 *Giovani religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il centro di orientamento pastorale*, Bologna, Il Mulino.
- Guala, C.
 1998 *Posso farle una domanda? L'intervista nella ricerca sociale*, Roma, Carocci.
- Guasca, M.
 2001 *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945-2001)*, Bologna, Dehoniane.
- Gubert, R.
 1987 *Territorio*, in F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Milano, Edizioni Paoline, pp. 2206-2211.
- Gubert, R. (a cura di)
 2000 *La via italiana alla postmodernità, verso una nuova architettura dei valori*, Milano, Franco Angeli.

- Gulli, E.
 1972 *Il santuario e la leggenda di fondazione*, in «Lares», 38, fasc. III-IV, pp. 155-167.
- Halbwachs, M.
 1971 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Paris, PUF [1941].
- Herczog, J.
 2004 *La fascinazione della musica: vita quotidiana e cultura nelle riduzioni gesuitiche del Paraguay*, in F. Cuturi (a cura di) [2004].
- Hervieu-Léger, D.
 1986 *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf.
 1987 *Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 63.1, pp. 11-30.
 1996 *Religione e memoria*, Bologna, Il Mulino.
 2003 *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, Il Mulino.
- Hobsbawm, E.
 1983 *Introduction: Inventing Traditions*, in E. Hobsbawm and T. Ranger (ed.). *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Holden, A.
 2002 *Jehovah's Witnesses Portrait of Contemporary Religious Movement*, London, Routledge.
- Hostie, R.
 1972 *Vie et mort des ordres religieux*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Hug, J.
 1978 *L'autorité dans l'Eglise*, in «Choisir», n. 219, mars.
- Huizinga, J.
 1988 *Homo Ludens. Essai sur la fonction social du jeu*, Paris, Gallimard.
- Imbruglia, G.
 2004 *Il missionario gesuita nel Cinquecento e i "selvaggi" americani*, in F. Cuturi (a cura di) [2004].
- Isambert, F.A.
 1982 *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- Kolvenbach, P.H.
 2000 *Servizio della fede e promozione della giustizia nell'educazione superiore della Compagnia di Gesù negli Stati Uniti d'America*, repe-

- ribile all'indirizzo:
<http://www.scu.edu/news/attachments/kolvenbach-ita.pdf>.
- 2007 *Cura personalis*, in «Review of Ignatian Spirituality», n. 114, pp.9-17.
- 2008 *Una esigente sequela Christi*, Roma, ADP.
- Le Bras, G.
 1955 *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, tr. It. *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli [1969].
- 1956 *Misurazioni dell'appartenenza religiosa in Francia*, in «Archives de Sociologie des Religions», n. 2.
- Le Breton, D.
 1995 *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié.
- Lewis, J.R.
 1986 *Reconstructing the «Cult» Experience: Post-Involvement Attitudes as a Function of Mode of Exit and Post-Involvement Socialization*, in «Sociological Analysis», 47, n. 2, pp. 151-159.
- Lowney, C.
 2005 *Leader per vocazione. I principi della leadership secondo i gesuiti*, in «Il Sole 24 ore», Milano.
- Lubich, C.
 1997 *Scritti Spirituali/ 1*, Roma, Città Nuova.
 2001 *La dottrina spirituale, Michel Vandeleene*, Milano, Mondadori.
 2002a *Costruendo il “castello esteriore”*, Roma, Città Nuova.
 2002b *Una via nuova, la spiritualità dell'unità*, Roma, Città Nuova.
- Lucà Trombetta, P.
 2004 *Il bricolage religioso: sincretismo e nuova religiosità*, Roma, Dedalo.
- Luckmann, Th.
 1963 *Das problem der religion in der modern Gesellschaft, Freiburg*, tr. It. *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino [1969].
 1969 *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.
 1973 *Fine della religione istituzionale e religione invisibile*, in Acquaviva, Guizzardi (a cura di) [1973, 133-144].
- Luhmann, N.
 1991 *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana.
- Mac Laine, S.
 2005 *Il Cammino*, Milano, Sperling & Kupfer.

- Mannheim, K.
 1952 *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Rotledge; tr. It. *Sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, [2000].
- Martín, E.
 2009 *From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion*, in «Social Compass», 56, n. 2, pp. 273-285.
- Martini, C.M. e Sporschill, G.
 2008 *Conversazioni notturne e Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Milano, Mondadori.
- Meglio, L.
 2007 *L'atteggiamento nei confronti dei giovani di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Analisi del contenuto dei discorsi dei due pontefici*, reperibile sul sito della rivista: «Religioni e Società».
- 2008 *Il culto di S. Colomba in Pescosolido dal 1822 ad oggi*, Napoli, Sansone.
- 2009 *Giovani e famiglia. Indagine sulle aspettative e gli stili di vita familiare*, in R. Rauty (a cura di), *La ricerca giovane. Percorsi di analisi della condizione giovanile*, Lecce, Kurumuny, pp.153-161.
- Melotti, U.
 1993 *L'Adolescenza. Un'analisi antropologica*, in Bracalenti (a cura di), *L'Adolescenza. Gli anni difficili*, Napoli, Guida.
- Merico, M.
 2005 *Giovani e società*, Roma, Carocci.
- Miccoli, G.
 2007 *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli.
- Milanesi, G.
 1984 *Identità, partecipazione, scelta religiosa. Ricerca sugli adulti di Azione Cattolica*, Roma, AVE.
- Nolan, P.
 2005 *From First-person Inquiry to Radical Social Action*, in «Action Research», 3, n. 3, pp. 297-312.
- Novelletto, A.
 1987 *Adolescenza terminata, adolescenza interminabile*, Roma, Borla.
- Otto, R.
 2001 *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot.

- Pace, E.
 1988 *Una carriera per Geova. I Testimoni di Geova in Italia*, in «Polis», 3, pp. 511-529.
- 1995 *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, Milano, Guerini e Associati.
- 2007 *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci.
- Pasotti, E. (a cura di)
 1993 *Il Cammino neo-catecumenale secondo Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Milano, San Paolo.
- Passalacqua, L.
 2004 *Ignazio di Loyola e Carl Rogers alla base della formazione di Villa S. Ignazio*, in Aa.Vv. *Tra psiche e spiritualità*, Trento, Villa S. Ignazio.
- 2007 *Verso una leadership condivisa. L'attualità dello stile di Ignazio nel tempo dell'immagine*, Atti del convegno "La leadership condivisa", Trento, dicembre.
- Pelicon, F.
 2007 *Discernimento: metodo per una leadership autorevole*, Atti del convegno "La leadership condivisa", Trento, dicembre.
- Piette, A.
 1993 *Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 81, pp. 63-78.
- 1996 *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié.
- 2000 *Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 111, pp.125-133.
- Pollini, G.
 1985 *Comunità territoriale ed appartenenza simbolico-culturale: il contributo di Max Weber*, in «Sociologia Urbana e Rurale», 17, pp. 33-50.
- Pontificio Consiglio Della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti
 1999 *Il Santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio Vivente*, Roma, © Editrice Vaticana.
- Pontificium Consilium pro Laicis
 1999 *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

- Profeta, G.
 1970 *Le leggende di fondazione dei santuari. Avvio di un'analisi morfologica*, in «Lares», 36, fasc. III-IV, pp. 245-258.
- Rech, G.
 2004 *La festa di S. Vittore: cambia la religiosità popolare*, in F. Coden (a cura di), [2004, 271-295].
- Revel, J.
 1986 *Mentalités*, in A. Burguière (a cura di), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, pp. 450-456.
- Remondini, A.
 2007 *Una leadership condivisa, oggi, nella provincia d'Italia*, Atti del convegno "La leadership condivisa", Trento, dicembre.
- Rendina, S.
 2004 *L'itinerario degli esercizi*, Roma, ADP.
- Reychler, L. et al.
 2001 *Peace-building. A Field Guide*, Boulder (CO) and London (UK), Lynne Reiner Publishers.
- Riccardi, A.
 1996 *Sant'Egidio, Rome et le monde*, entretiens avec J.D. Durand, et R. Ladous, Paris, Beauchesne.
 2000 *Sant'Egidio, l'Évangile au-delà des frontières*, entretien avec D. Chivot, Paris, Bayard.
- Ricolfi, L. (a cura di)
 1997 *La ricerca qualitativa*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Ricotta, G.
 1997 *Tra solidarietà ed efficienza: le caratteristiche culturali e organizzative della Comunità di S. Egidio*, in «La Critica Sociologica», n. 122/123, pp. 102-125.
- Riegl, A.
 1990 *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di S. Scarrocchia, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, pp. 25-75.
- Riva, F.
 2003 *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Segregno, Abbazia San Benedetto.
- Rogers, C.
 1983 *Un modo di essere*, Firenze, Martinelli & C.
 1994 *La terapia centrata sul cliente*, Firenze, Martinelli & C.

- Rusconi, G.E.
 2007 *Non abusare di Dio, per un'etica laica*, Milano, Rizzoli.
- Sanneh, L.
 2002 *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York, Orbis Book.
- Schiavone, P.
 2007 *Contemplazione nell'azione*, Napoli, EDI.
- Sciolla, L.
 2004 *La sfida dei valori: rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Secchi, B.
 1996 *Territorio (pianificazione del)*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, vol. VIII, pp. 578-589.
- Segalen, M.
 2002 *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- Séguy, J.
 1971 *Une sociologie des sociétés imaginées: Monachisme et utopie*, in «Annales», 2, pp. 328-354.
 1999 *Conflit et utopie, ou réformer l'église, Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf.
- Silverman, D.
 2002 *Come fare ricerca qualitativa*, Roma, Carocci.
- Simmel, G.
 1906 *Die religion*, in «Die Gesellschaft»; tr. It. *La religione*, in *Saggi di sociologia della religione*, a cura di R. Cipriani, Roma, Borla [1993].
 1993 *Per una sociologia della religione (1898)*, in *Saggi di sociologia della religione*, a cura di R. Cipriani, Roma, Borla, pp. 57-78.
 1998 *La differenziazione sociale*, Roma, Laterza.
- Singelenberg, R.
 1989 *The '1975'-Prophecy and its Impact Among Dutch Jehovah's Witnesses*, in «Sociological Analysis», 50, n. 1, pp. 23-40.
- Sorel, Ch.
 2003 *La République contre les congrégations, Histoire d'une passion française 1899-1904*, Paris, Cerf.
- Sorge, B.
 2006 *Ignazio di Loyola e l'uomo d'oggi*, in «Aggiornamenti Sociali», 57, n. 5, maggio.

- Star, S.L. e Griesemer, J.R.
 1989 *Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 – 1939*, in «Social Studies of Science», n. 19, pp. 387-420.
- Stark, R. e Iannaccone, L.
 1997 *Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application*, in «Journal of Contemporary Religion», 12, n. 2, pp. 133-157.
- Stark, R. e Introvigne, M.
 2003 *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in occidente*, Casale Monferrato, Piemme.
- Talamo, A.
 2007 *La mediazione nelle interviste standardizzate*, in «Psicologia Sociale», n. 2, pp. 327-344.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F.
 1920 *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, tr. It. *Il contadino polacco in Europa e America*, Milano, Comunità [1968].
- Tönnies, F.
 1979 *Comunità e società*, Torino, Comunità.
- Troeltsch, E.
 1977 *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, Bibliopolis.
- Turco, D.
 2005 *Memoria religiosa e identità sociale*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Turner, V.
 1972 *Il processo rituale. struttura ed antistruttura*, Brescia, Morcelliana.
- Turner, V. e Turner, E.
 1997 *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo.
- Verucci, G.
 1999 *La Chiesa cattolica in Italia dall'unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Weber, M.
 1973 *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.
 1980 *Comunità e società*, Milano, Comunità.
 1996 *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Tel, trad. de Jean-Pierre Grossein.

- Weber, M.
 1999 *Economia e società*, Milano, Comunità.
 2006 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR.
- Wilson, B.
 1985 *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.
- Zammuner, V.L.
 1998 *Tecniche del questionario e dell'intervista*, Bologna, Il Mulino.
- Zanzucchi, M.
 2004 *Una giornata a Loppiano*, Roma, Città Nuova.
- Zapponi, E.
 2008a *Affermazione dell'identità etnica in contesto straniero. Pratiche alimentari e religiose della comunità cattolica filippino-romana Banal-Na-Pag-Aaral*, «La Critica Sociologica», n. 165.
 2008b *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis Terrae*, Roma, Bulzoni.
- 2009 *La recomposition du croire. Pratiques pèlerines vers Saint-Jacques de-Compostelle*, Paris, L'Harmattan-AFSR, coll. Religions en question, prossima pubblicazione.
- Zurla, P. (a cura di)
 1999 *Giovani e lavoro. Rappresentazioni e percorsi: scelte formative ed opportunità occupazionali al femminile ed al maschile nel comprensorio lughese*, Milano, Franco Angeli.

Impaginazione a cura del supporto tecnico DSRS

Stampa a cura del
Servizio Stamperia e Fotoriproduzione
dell'Università degli Studi di Trento
2011

I QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E RICERCA SOCIALE costituiscono una iniziativa editoriale finalizzata alla diffusione in ambito universitario di *materiale di ricerca, riflessioni teoriche e resoconti* di seminari di studio di particolare rilevanza. L'accettazione dei diversi contributi è subordinata all'approvazione di un'apposita Commissione scientifica.

Dal 2006 la collana comprende una sezione (serie rossa) dedicata ai contributi di giovani ricercatori e dal 2007 una serie verde riservata ai docenti e ricercatori ospiti del Dipartimento. La serie gialla è riservata a "Lectio Magistralis" di studiosi e di studiose che hanno onorato con la loro presenza la Facoltà di Sociologia dell'Università di Trento.

- 1 E. BAUMGARTNER, *L'identità nel cambiamento*, 1983.
- 2 C. SARACENO, *Changing the Gender Structure of Family Organization*, 1984.
- 3 G. SARCHIELLI, M. DEPOLO e G. AVEZZU', *Rappresentazioni del lavoro e identità sociale in un gruppo di lavoratori irregolari*, 1984.
- 4 S. GHERARDI, A. STRATI (a cura di), *Sviluppo e declino. La dimensione temporale nello studio delle organizzazioni*, 1984.
- 5/6 A. STRATI (a cura di), *The Symbolics of Skill*, 1985.
- 7 G. CHIARI, *Guida bibliografica alle tecniche di ricerca sociale*, 1986.
- 8 M. DEPOLO, R. FASOL, F. FRACCAROLI, G. SARCHIELLI, *L'azione negoziale*, 1986.
- 9 C. SARACENO, *Corso della vita e approccio biografico*, 1986.
- 10 R. PORRO (a cura di), *Le comunicazioni di massa*, 1987.

- 11/12 G. CHIARI, P. PERI, *I modelli log-lineari nella ricerca sociologica*, 1987.
- 13 S. GHERARDI, B. TURNER, *Real Men Don't Collect Soft Data*, 1987.
- 14 D. LA VALLE, *Utilitarismo e teoria sociale: verso più efficaci indicatori del benessere*, 1988.
- 15 M. BIANCHI, R. FASOL, *Il sistema dei servizi in Italia. Parte prima: Servizi sanitari e cultura del cambiamento. A dieci anni dalla riforma sanitaria. Parte seconda: Modelli di analisi e filoni di ricerca*. 1988.
- 16 B. GRANCELLI, *Le dita invisibili della mano visibile. Mercati, gerarchie e clan nella crisi dell'economia di comando*, 1990.
- 17 M. A. SCHADEE, A. SCHIZZEROTTO, *Social Mobility of Men and Women in Contemporary Italy*, 1990.
- 18 J. ECHEVERRIA, *I rapporti tra stato, società ed economia in America Latina*, 1991.
- 19 D. LA VALLE, *La società della scelta. Effetti del mutamento sociale sull'economia e la politica*, 1991.
- 20 A. MELUCCI, *L'Aids come costruzione sociale*, 1992.
- 21 S. GHERARDI, A. STRATI (a cura di), *Processi cognitivi dell'agire organizzativo: strumenti di analisi*, 1994.
- 22 E. SCHNABL, *Maschile e femminile. Immagini della differenza sessuale in una ricerca tra i giovani*, 1994.
- 23 D. LA VALLE, *La considerazione come strumento di regolazione sociale*, 1995.
- 24 S. GHERARDI, R. HOLT e D. NICOLINI, *When Technological Innovation is not Enough. Understanding the Take up of Advanced Energy Technology*, 1999.
- 25 D. DANNA, *Cattivi costumi: le politiche sulla prostituzione nell'Unione Europea negli anni Novanta*, 2001.

- 26 F. BERNARDI, T. POGGIO, *Home-ownership and Social Inequality in Italy*, 2002.
- 27 B. GRANCELLI, *I metodi della comparazione: Alcuni area studies e una rilettura del dibattito*, 2002.
- 28 M.L. ZANIER, *Identità politica e immagine dell'immigrazione straniera, una ricerca tra gli elettori e i militanti di An e Ds a Bologna*, 2002.
- 29 D. NICOLINI, A. BRUNI, R. FASOL, *Telemedicina: Una rassegna bibliografica introduttiva*, 2003.
- 30 G. CHIARI, *Cooperative Learning in Italian School: Learning and Democracy*, 2003.
- 31 M. ALBERTINI, *Who Were and Who are the poorest and the richest people in Italy. The changing household's characteristics of the people at the bottom and at the top of the income distribution*, 2004.
- 32 D. TOSINI, *Capitale sociale: problemi di costruzione di una teoria*, 2005.
- 33 A. COSSU, *The Commemoration of Traumatic Events: Expiation, Elevation and Reconciliation in the Remaking of the Italian Resistance*, 2006 (serie rossa).
- 34 A. COBALTI, *Globalizzazione e istruzione nella Sociologia dell'Educazione in Italia*, 2006 (serie blu).
- 35 L. BELTRAME, *Realtà e retorica del brain drain in Italia. Stime statistiche, definizioni pubbliche e interventi politici*, 2007 (serie rossa).
- 36 A. ARVIDSSON, *The Logic of the Brand*, 2007 (serie verde).
- 37 G. M. CAMPAGNOLO, *A sociology of the translation of ERP systems to financial reporting*, 2007 (serie rossa).

- 38 LABOR - P. CAPUANA, E. LONER, C. PATERNOLLI, T. POGGIO, C. SANTINELLO, G. VIVIANI, *Le ricerche di Petronilla. Una guida alle fonti statistiche per l'analisi secondaria nella ricerca sociale*, 2007 (serie blu).
- 39 A. SCAGLIA, *25anni dell'Associazione di Sociologia. Materiali per scriverne la storia*, 2007 (serie blu).
- 40 A. M. BRIGHENTI, *Tra onore e dignità. Per una Sociologia del rispetto*, 2008 (serie rossa).
- 41 S. BENATI, G. CHIARI, *I meccanismi dell'apprendimento cooperativo: un approccio di scelta razionale*, 2008 (serie blu).
- 42 A. COBALTI, *L'istruzione in Africa*, 2008 (serie blu).
- 43 P. WAGNER, *The Future of Sociology: Understanding the Transformations of the Social*, 2009 (serie blu).
- 44 A. COBALTI, *L'istruzione in America latina*, 2009 (serie blu).
- 45 P. BARBIERI, G. CUTULI, *Equal Job, Unequal Pay. Fixed Term Contracts and Wage Differentials in the Italian Labor Market*, 2009 (serie blu).
- 46 K. LIBERMAN with G. FELE, V. D'ANDREA, G.M. CAMPAGNOLO, Y. CURZI, G. VISCUSI, *Phenomenology and the Social Study of Information Systems: Conversations with Kenneth Liberman*, 2009 (serie verde).
- 47 B. GRANCELLI, *Cooperative e sviluppo locale nelle regioni rurali dell'Europa Orientale. Paradossi dell'imprenditoria economica e sociale nella transizione*, 2009 (serie blu).
- 48 P. ROSA, *La svolta sociologica nelle relazioni internazionali: tre approcci e tre filoni di ricerca*, 2010 (serie blu).
- 49 A. M. BRIGHENTI, *The Publicness of Public Space. On the Public Domain*, 2010 (serie rossa).
- 50 R. POLI, *The Complexity of Self-reference. A Critical Evaluation of Luhmann's Theory of Social Systems*, 2010 (serie blu).

- 51 A. COBALTI, *India*, 2010 (serie blu).
- 52 A. COBALTI, *L'istruzione in India*, 2010 (serie blu).
- 53 P. BLOKKER, *Constitutionalism and Constitutional Anomie in the New Europe*, 2010 (serie verde).
- 54 O. NICCOLI, *Immagini e metafore della società in età moderna*, 2011 (serie gialla).
- 55 M.B.C. GARZIA, *Dalle neuroscienze cognitive alla sociologia*, 2011 (serie blu).

Responsabile editoriale: Antonio Cobalti
(antonio.cobalti@soc.unitn.it)
Responsabile tecnico: Luigina Cavallar
(luigina.cavallar@soc.unitn.it)

Una copia cartacea degli ultimi quaderni può essere richiesta,
fino ad esaurimento delle scorte, alla segreteria di Dipartimen-
to:

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale
Università di Trento
Via Verdi, 26 - 38122 Trento - Italia
Tel. 0461/281322
Fax 0461/281348
Web: <http://www.unitn.it/dsrs>

La dimensione religiosa: problemi di metodo

Premessa di Salvatore Abbruzzese

Virginie Alnet, Marie Balas, Charlie Barnao, Isabelle Jonveaux, Lucio Meglio, Fabiana Niro, Giovanna Rech, Daniela Turco, Elena Zapponi

La sociologia delle religioni presenta, come poche altre, dei problemi notevoli sul piano della ricerca. La stessa posizione della dimensione religiosa nel contesto della società moderna apre due fronti di problemi sia per il soggetto credente, sia per il ricercatore che si definisce a partire dalla sua stessa esteriorità rispetto all'oggetto. Al soggetto credente, proprio a partire dal momento in cui la dimensione religiosa è privata e interiore, l'osservazione del sociologo come quella dell'etnologo appaiono inevitabilmente intrusive e implicitamente provocatorie. Al ricercatore invece, ogni singola manifestazione dell'agire religioso – sia sul piano delle pratiche, sia su quello delle credenze che le attivano – appare rilevante solo per le conseguenze che provoca più che per le verità che dichiara di veicolare.

Riuscire a fare ricerca in un tale contesto diventa problematico, ma ciò spiega anche l'interesse di questo working papers nel quale diversi giovani ricercatori, ciascuno con un proprio specifico percorso di ricerca, hanno affrontato e risolto i problemi metodologici connessi agli specifici oggetti di indagine che, di volta in volta, sono emersi nel corso del loro lavoro.

Obiettivo del presente testo è pertanto quello di alimentare la riflessione sui problemi connessi all'analisi dei fenomeni religiosi e riguarda sia quanti operano in questo settore, sia quanti sono comunque interessati ai problemi metodologici che questa disciplina deve affrontare.

Salvatore Abbruzzese è attualmente ordinario di Sociologia dei processi culturali all'università di Trento e membro del Comitato Scientifico degli *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Studioso dei valori, e in particolare di quelli connessi alla dimensione religiosa, si è interessato tanto alle forme di rinnovamento interno alla realtà ecclesiale, quanto alle relazioni che la dimensione religiosa intrattiene con la modernità intesa come processo culturale. Tra i suoi lavori in tali direzioni: *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata* (Rimini, 1995) *Comunione e Liberazione* (Bologna, 2000) e per Rubbettino *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione* (2005), *Forme della razionalità cognitiva e assiologica. La religiosità in Francia, Italia e Polonia*, curato insieme a Vincenzo Bova, (2009) e *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia* (2010).