

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Sped. a.p. art. 2 comma 20/c
L. 662/96 - Filiale TN

n. 172

Estate 1998 - Anno XXI

SOMMARIO • L'altro come *homo religiosus* gli abusi della categoria "religione" • Religione e modernità nella prospettiva di tre sociologi contemporanei • Insetto: il processo di modernizzazione e l'afasia degli oggetti

ABBONARSI a L'INVITO è il modo più concreto non solo per collaborare a risolvere i problemi delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per inviarcì un segno che di queste cose di cui ci interessiamo vale la pena di continuare a discutere, ad approfondire, a suscitare dibattito e riflessione.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI**

**S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI
1999**

Il versamento di L. 25.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

L'altro come *homo religiosus* gli abusi della categoria "religione"

di Annamaria Rivera

Intervento al Convegno internazionale "Immigrati e religioni" promosso a Roma dal Dipartimento di Sociologia dell'Università La Sapienza.

Vorrei cercare di offrire qualche spunto di riflessione a proposito del binomio immigrati-religione, per mostrare come la categoria "religione", usata abusivamente o in forma reificante, possa contribuire a riprodurre stereotipi e pregiudizi a proposito degli *altri*, in particolare degli immigrati. Basti pensare a come la categoria "islam", enfatizzata e abusivamente generalizzata, possa essere messa al servizio della costruzione di discorsi razzisti, xenofobi o comunque tendenti a legittimare il "cattivo" senso comune sulle culture degli *altri*.

L'antagonismo verso l'islam (un islam sovente del tutto immaginario e abusivamente attribuito alle popolazioni immigrate) si è spesso intrecciato col razzismo. In Francia, in particolare, uno dei temi centrali della propaganda xenofoba è costituito dalla polemica contro la religione musulmana che starebbe per diventare

maggioritaria, minacciando così "l'essenza giudaico-cristiana dell'Europa", come dicono i neorazzisti. Andrebbe ricordato che l'avanzamento della destra xenofoba segnatamente in Francia è in parte basata sulla manipolazione della percezione e rappresentazione della gran parte degli immigrati, e in particolare dei maghrebini, come musulmani, e in quanto tali non appartenenti al corpo sociale e politico nazionale.

Questa rappresentazione volutamente trascura o occulta il fatto che la maggioranza degli immigrati maghrebini è costituita da cittadini francesi, da ragazzi nati in Francia che non hanno mai visto il Paese d'origine dei loro nonni o genitori, che spesso non sanno una parola d'arabo, che talvolta tutto ignorano dell'islam. Si tratta, in maggioranza, di ragazzi che, esattamente come la gran parte dei loro coetanei "autoctoni", hanno un atteg-

giamento indifferente verso ogni religione e dunque in nessun modo possono essere considerati musulmani, nel senso di fedeli o di praticanti.

Insomma, soprattutto quando si tratta di immigrati, bisognerebbe guardarsi da un uso reificante della categoria "religione" e semmai considerare i vissuti, le concrete pratiche sociali, l'intero mondo culturale che non è fatto solo della religione "d'origine". E sarebbe opportuno ridefinire lo stesso concetto di cultura, così come ci è stato consegnato dall'antropologia e dalle altre scienze sociali, e soprattutto sottoporre al vaglio critico la sua vulgata mediatica. Voglio dire che occorrerebbe considerare la cultura e le culture non solo e non tanto in termini di credenze e pratiche religiose, di rituali, di tradizioni comunitarie, né in termini di sistemi chiusi, discontinui, incomunicanti, quanto piuttosto in termini di codici condivisi, di sistemi di rappresentazione e di autorappresentazione, di sistemi di significato, necessariamente processuali e dinamici, che si affermano attraverso le dinamiche e i rapporti sociali, e attraverso le strutture di potere. Bisognerebbe ricordare che l'autoidentificazione, individuale e collettiva, con una certa religione e, più in generale, con una certa cultura, è sempre contestuale, molteplice, relativa, di durata limitata; è sempre legata ad un dato momento storico e a determinati rapporti sociali, e relativa al contesto, che può essere di parziale accettazio-

ne o di aperta ostilità da parte della "società di accoglienza".

Del tutto arbitraria è la riduzione degli individui alla sola religione di appartenenza o alla cultura "d'origine"; e infondata, nonché pericolosa la propensione a considerare gli individui come *tipi*, come incarnazione dell'*essenza* attribuita al gruppo con cui vengono identificati, e dell'*essenza* religiosa in particolare: il rischio è quello di vedere negli altri solo il Musulmano o l'Animista, invece che persone in carne ed ossa con le loro difficoltà di vita, i loro problemi di sopravvivenza, le loro aspirazioni a una casa, a un lavoro, all'integrazione sociale, alla parità di diritti.

E v'è il rischio della folklorizzazione delle culture e delle religioni degli *altri*, processo al quale talvolta può contribuire involontariamente anche quell'insieme di discorsi e di pratiche che va sotto il nome di "interculturale". La superficiale messa in scena della varietà culturale, che colloca le culture una accanto all'altra e spesso riduce la differenza culturale a differenza fra appartenenze religiose o a diversità di *costumi*, intesi nel senso più esteriore (l'abbigliamento, la cucina, la musica, la danza...), più che favorire la comunicazione, lo scambio, la reciproca relativizzazione culturale può finire per riprodurre stereotipi e luoghi comuni. Fra questi, l'idea che l'identità culturale degli immigrati in rapporto a noi sia apprezzabile unicamente in base a un asse di demarcazione religioso, etnico, nazionale, e

non anche in base a criteri quali l'istruzione e la professione, la collocazione di classe, l'appartenenza di genere e di generazione...

Eppure questi elementi sono rilevanti, poiché concorrono a determinare le identità individuali e collettive, modi e stili di vita, universi ideologici e simbolici. Solo per fare un esempio fra i tanti: l'universo culturale del giovane di *banlieue*, d'origine maghrebina e di famiglia musulmana, è tanto simile a quello del suo coetaneo autoctono che vive nello stesso quartiere periferico di Parigi o di Roma quanto è distante dall'universo culturale di un adulto che, pur della stessa "origine", è funzionario d'ambasciata o ricco commerciante. Spesso, per spiegare le difficoltà di inserimento degli immigrati nelle società europee e le tensioni e i conflitti che impediscono una pacifica convivenza, viene convocata la distanza culturale. E questa, a sua volta, è abusivamente ridotta alla differenza religiosa: in ogni "arabo" si tende a vedere un musulmano, se non un integralista (i due termini vengono spesso considerati coincidenti o interscambiabili), supponendo che un "arabo" debba necessariamente essere un credente o un praticante. In più, mentre la "cultura giudaico cristiana" viene considerata aperta, flessibile e in perpetua evoluzione, la cultura musulmana viene percepita come stretta e rigida, tale da limitare la libertà individuale e da pregiudicare l'integrazione degli immigrati.

In realtà, l'approccio rozzamente

culturalista è talvolta lo schermo che permette di occultare i rapporti di potere e di dominio, i rapporti inegualitari; occorrerebbe sempre ricordare, invece, che ad entrare in contatto fra loro non sono "le religioni" o "le culture", ma persone e gruppi di individui i quali, al di là delle loro differenze culturali, occupano posti differenti nella gerarchia sociale ed hanno accessi differenziati ai diritti di cittadinanza.

Ancora: si pensi a quale abuso viene fatto della categoria religione (quando si tratta degli *altri*, beninteso) da parte dei mass media; un abuso che spesso si accompagna alla proliferazione di rappresentazioni convenzionali e di stereotipi (in occasione della visita del papa a Cuba, la tv nostrana ci ha proposto dei servizi, spesso assai malfatti, sui sincretismi afro-cattolici-caraibici, che grondavano luoghi comuni sulla *naturale* propensione dei cubani alla superstizione, al paganesimo, all'animismo...). Il pregiudizio inespresso, in questo caso come in quello dei discorsi sugli immigrati, è che in quanto "arretrati" gli altri debbano necessariamente aderire a qualche credenza religiosa più o meno intrisa di magia; oppure a qualche forma di fanatismo o di integralismo religioso (nella percezione comune, rafforzata dai media, il binomio musulmano-integralista è quasi automatico).

Ma bisognerebbe essere cauti anche nell'uso della categoria "animismo", una categoria del tutto

residuale nelle scienze sociali, ma tranquillamente adoperata nel linguaggio mediatico. Occorrerebbe accantonarla non solo perché ormai le forme nelle quali oggi si presentano le espressioni religiose nella gran parte del pianeta sono forme contaminate e sincretiche, ma anche perché quella categoria ha una storia profondamente etnocentrica e fa riferimento a paradigmi evolutivisti ormai del tutto superati. Va ricordato che essa fu coniata dall'antropologo evolutivista Edward B. Tylor nel secolo scorso. Tylor parlava di animismo ritenendo che "l'uomo primitivo ha modellato gli esseri spirituali sull'idea che si è fatto della propria anima"; e dunque considerava l'animismo come il livello inferiore di sviluppo della religione, la quale si sarebbe evoluta dallo stadio della credenza negli "spiriti inferiori", allo stadio dei politeismi, fino allo stadio dei monoteismi, ovviamente considerati come propri della "civiltà".

Per tentare qualche osservazione conclusiva, va ricordato che il razzismo diviene veramente pericoloso quando si fa *discorso pubblico*. A costruirlo sono opinion-makers, giornalisti, politici, esperti e intellettuali. Alcuni studiosi del neorazzismo (fra questi A. Dal Lago) hanno a ragione sottolineato che nelle società della comunicazione il nuovo razzismo è prodotto essenzialmente al livello dell'informazione e della capacità delle istituzioni di produrre immagini false della presenza degli stranieri, false sia quantitativamente che qualitativa-

mente: si pensi alle varie false emergenze ("sono troppi, ci invadono, sono pericolosi") che vengono costruite periodicamente dai media per orchestrare campagne anti-immigrati, alle quali i partiti non poche volte si piegano per calcoli elettorali, e alle quali spesso seguono misure legislative e istituzionali.

Ora, io penso che parte di questo discorso pubblico è costituito dalla tendenza ad enfatizzare le differenze fra "noi" e "loro", una tendenza che talvolta si inserisce in un senso comune di tipo differenzialista e perfino multiculturalista: ognuno deve vivere all'interno della propria cultura e coltivare la propria religione; perciò è meglio che ognuno se ne stia a casa propria. Alla base del rifiuto degli altri v'è spesso una percezione esasperata della loro diversità, che i discorsi mediatici tendono a favorire, anche attraverso l'enfatizzazione delle differenze religiose.

Con ciò non voglio negare quanto sia importante una comprensione approfondita dei sistemi religiosi altrui; quanto storicamente abbia pesato l'intolleranza religiosa nella costruzione dei razzismi e dunque quanto sia decisivo riflettere ed operare perché a diventare senso comune siano il rispetto e la serena accettazione della pluralità religiosa e perché si affermi un autentico pluralismo culturale e religioso. Ma questa battaglia culturale richiede grande rigore di cui deve essere parte il rifiuto di ogni forma di reificazione degli altri.

Religione e modernità nella prospettiva di tre sociologi contemporanei

di Marika Giovannini

Premessa

Questo mio lavoro intende prendere in considerazione tre opere che, a mio avviso, possono essere considerate interconnesse sotto vari punti di vista. In specifico, i tre libri cui mi riferirò sono i seguenti: *"La religione invisibile"* di Thomas Luckmann, saggio basilare nel campo della sociologia della religione, scritto nel 1969; *"Religione e memoria"*, di Danièle Hervieu-Leger, testo pubblicato tre anni fa ma già considerato un "piccolo classico in materia"; ed il recente *"Forza della religione e debolezza della fede"*, studio tutto italiano di Franco Garelli. Mi preme comunque sottolineare come questa mia esposizione non voglia in nessun modo confrontare i tre volumi, dando giudizi di merito: la decisione di trattare l'analisi dei testi in un'unica sede riguarda specificatamente il filo diretto che li unisce, tanto da dar luogo a frequenti rimandi da un libro all'altro (è naturale che, per quanto riguar-

da possibili citazioni, nel testo di Luckmann non sia possibile ritrovare accenno alcuno agli altri due autori, essendo il primo antecedente di molto rispetto ai seguenti). È stato particolarmente interessante cercare di cogliere, nell'analisi dei tre volumi, le possibili differenze di prospettiva adottate da Luckmann rispetto a Garelli ed Hervieu-Leger, una diversità direttamente derivabile dal divario temporale – non molto consistente ma comunque già portatore di mutamenti di rilievo – che separa la pubblicazione del primo rispetto ai secondi. In un secolo di grandi cambiamenti sociali, è naturale che solo venti anni possano comportare, anche nella sfera religiosa, un diverso punto di vista nell'analizzare l'argomento.

Ciò che mi ha spinto a considerare questo argomento in un unico blocco è dunque un tentativo (un'ambizione, potrete dire) di riordinare il quadro offerto dai tre autori in materia di sociologia della religione, con partico-

lare attenzione al fenomeno della modernità nella religione, sempre più "opinione pubblica e materia facoltativa" nelle società cosiddette "secolarizzate" (Hervieu-Leger). Le tre prospettive offerte dagli autori, a mio parere, se considerate l'una di fianco all'altra, possono aiutare ad analizzare in maniera abbastanza approfondita il tema – di sicura attualità – dei mutamenti che la religione (e la fede, di rimando) sta subendo nel continuo processo di cambiamento sociale.

Al fine di favorire un'esposizione quanto più chiara ed ordinata possibile, ho preferito mantenere una certa scansione nell'analisi tra un libro e l'altro, cosa che mi ha permesso di non imbartermi in problemi di sovrapposizioni di idee (tentazione molto forte, se tale divisione non fosse stata operata) e di disordine mentale prima ancora che espositivo. In alcune parti, inoltre, la trattazione è stata arricchita da dei dati che ho raccolto assistendo a varie conferenze e seminari sull'argomento, dati che ho ritenuto importante riportare per completare – dove necessario – il quadro offerto dagli autori.

"La religione invisibile" - Thomas Luckmann

• Sociologia della religione e rapporto con la chiesa

Un'analisi dei principali mutamenti inerenti la sfera del religioso non può

che prendere le mosse da un primo ed introduttivo accenno agli studi operati nel settore della sociologia della religione. Da qui si apre la riflessione proposta da Thomas Luckmann nel testo ora in esame (e dallo stesso argomento prenderà il via, vent'anni più tardi, il libro di Hervieu-Leger trattato di seguito). Il giudizio in materia, espresso chiaramente da Luckmann fin dall'inizio del suo lavoro, non è certo dei più favorevoli. Secondo l'autore, infatti, pur in una condizione di esplicita fioritura (al tempo in cui il libro viene prodotto), la rilevanza della disciplina sarebbe inficiata dalla completa mancanza di un basilare apporto teorico. In questo modo si sarebbero persi di vista – scrive Luckmann – i cardini fondamentali della materia e si sarebbe lasciato in secondo piano l'interesse per l'analisi della religione nella società moderna. Il tutto a causa di una situazione del tutto nuova – e ancora in via di sviluppo, al tempo in cui scrive Luckmann – che pone al vertice delle priorità un diverso atteggiamento nei confronti dell'oggetto di studi e della disciplina stessa, "scoperta" dalle chiese e a rischio di mutarsi in "sociologia parrocchiale": In questo quadro l'autore inserisce anche il problema della secolarizzazione della religione, già preso in considerazione dalla corrente positivista, quale concetto per dar forma alla convinzione che, in un futuro non troppo remoto, la religione sarebbe stata sostituita dalla scienza. A questo proposito le

parole di Luckmann mettono in rilievo la sua diretta concezione del termine e della società moderna stessa:

"E' sintomatico che, in mancanza di una ben fondata teoria, la secolarizzazione venga considerata come un processo di patologia religiosa che va misurato in base alla decrescente forza di attrazione delle chiese. Poiché il vuoto istituzionale non è stato riempito da una controchiesa si può facilmente concludere che la società moderna è non religiosa".

E' bene notare come, nell'accezione positivista, il termine chiesa e quello di religione vengano perfettamente a coincidere, in una visione, come sottolineato dallo stesso Luckmann (e a cui sento di potermi associare), del tutto semplicistica. E' appunto in questo contesto che si inserisce il giudizio di merito attribuito dall'autore alla sociologia della religione del suo tempo: una "sociologia parrocchiale", la chiama Luckmann, che in quanto tale non riesce a staccare gli occhi (e l'interesse) dalla religiosità orientata ecclesiasticamente, in un quadro decisamente limitativo. La religione, come "fatto sociale", viene ad essere accostata sempre più spesso con la sua forma istituzionalizzata, la chiesa appunto, fermandosi quindi ad un'analisi oggettiva di quanto alla chiesa può essere collegato, senza approfondire le varie sfaccettature del fenomeno religioso nella sua ampia complessità. In una società intrisa di razionalità, in cui le chiese rimango-

no mere "isole di religione", la sociologia della religione, stando alla valutazione di Luckmann, ha perso di vista il suo obiettivo principale: valutare la presenza o meno nella società attuale di una "qualche struttura di significato socialmente oggettivata", in grado di adempiere a quelle funzioni un tempo deputate solamente alle religioni ora istituzionalizzate. Il punto, più volte messo in rilievo nel testo, riguarda l'individuo nel suo rapporto con la società, rapporto che per molti aspetti è direttamente collegabile alla sfera del religioso.

La valutazione della disciplina qui in esame verrà in seguito ripresa da Hervieu-Leger, tra gli altri, nel libro di cui ci occuperemo più avanti. Ora addentriamoci nell'analisi di Luckmann sulle forme sociali della religione.

• Le forme sociali della religione

Già i "padri" della scienza sociale, Max Weber ed Emile Durkheim, avevano riscontrato come il problema dell'esistenza dell'individuo nella società fosse essenzialmente di tipo religioso. E' questo il presupposto su cui si basa l'analisi di Luckmann, il quale si sofferma a lungo sulla natura religiosa dei rapporti sociali. Di questo ci occuperemo in questa seconda parte, lasciando per ultima la questione sull'identità personale nella società moderna.

Il percorso seguito dal testo fa perno su una riflessione al limite fra antropologia e sociologia: un organismo

umano, se preso singolarmente non sarebbe in grado di produrre alcun significato, né esso, autonomamente, potrebbe astrarre alcunchè dall'esperienza concreta. Solo attraverso il contatto con i propri simili – solo nei rapporti sociali, quindi – l'individuo matura una propria consapevolezza, una propria coscienza, che a sua volta porta alla costituzione di sistemi di significato. Il tutto è possibile grazie ad un distacco che il soggetto, nei rapporti faccia a faccia, opera nei confronti di se stesso e della sua esperienza immediata, assumendo la prospettiva dell'altro. In questo modo viene a costituirsi un quadro di interpretazione che collega passato, presente e futuro, divenendo indispensabile all'individuo nella creazione di significati. Il collegamento con la religione è ora conseguente: essendo religioso, per definizione, un fenomeno che trascende l'esperienza biologica del soggetto, anche tali "processi sociali che conducono alla formazione dell'Io" possono chiamarsi di buon grado religiosi. La matrice sociale della consapevolezza e della coscienza umana, quindi, può essere a ragione messa in equivalenza con le forme sociali della religione. Come religiosa può essere chiamata la socializzazione, in quanto processo attraverso il quale l'essere umano diventa Io. In questo processo un ruolo fondamentale viene svolto dalla cosiddetta "concezione del mondo", definita da Luckmann un "sistema di significato glo-

bale in cui categorie socialmente rilevanti di tempo, spazio, causalità e fine vengono sovraordinate a schemi interpretativi più specifici, nei quali la realtà è divisa in segmenti e questi sono collegati fra loro". Essa, in quanto trascendente l'individuo, fornisce un patrimonio di significati condivisi dai quali attingere nell'esplicazione delle proprie attività contingenti, ed allo stesso tempo offre la possibilità agli esseri umani di staccarsi dal loro contesto concreto e di integrarsi in una tradizione di significato. La concezione del mondo, dunque, scrive Luckmann, è una "elementare forma sociale di religione", che viene interiorizzata dall'individuo in modo non intenzionale attraverso il processo di socializzazione. La concezione di significato ultimo così intesa viene dunque oggettivata, assumendo varie forme (l'esempio dell'autore prende in considerazione il linguaggio, considerato la forma di oggettivazione principale).

Ma Luckmann non si ferma qui. Dopo aver classificato la concezione del mondo come religiosa (in quanto parte di una realtà socialmente oggettivata, con ruolo fondamentalmente religioso), egli la precisa ulteriormente definendola "non-specifica", universale cioè alla funzione fondamentale del linguaggio, in una gerarchia di significati che costruiscono una struttura fatta di diversi livelli (ed in questa sua caratteristica sta la sua funzione religiosa). Passando dai li-

velli più bassi, concreti, a quelli più elevati, ed arrivando così agli schemi di significanza ultima, per fatti quotidiani o straordinari che siano, si ha un salto tra il "profano" – "qualità caratteristica della vita quotidiana" – ed il "sacro" – "qualità che distingue la sfera del trascendente". Una sfera, quella del cosmo sacro, che viene distinta in modo chiaro dalle esperienze della vita quotidiana, e questo grazie a rappresentazioni religiose che, nel loro totale, costituiscono il cosmo sacro come astrazione di significati dalla vita quotidiana. In questo caso, quindi, le rappresentazioni religiose possono essere chiamate "una specifica e storica forma sociale di religione", che, in relazione con l'organizzazione sociale, forniscono una fonte di legittimazione di ogni azione compiuta dagli individui. Va da sé che il modello fin qui descritto può essere considerato valido solamente in società ad organizzazione particolarmente semplice, in cui il cosmo sacro è pressoché accessibile a tutti senza la necessità della formazione di una base istituzionale che funga da portatore e diffusore di tali significati. Una società semplice che comunque non coincide con quella moderna, caratterizzata da un elevato tasso di industrializzazione e urbanizzazione. Il passaggio operato dall'autore, in sostanza, costruisce le proprie basi sulla stessa divisione tra società meccanica ed organica operata da Emile Durkheim. In una società ad organiz-

zazione più articolata, infatti, lo stesso cosmo sacro sarà ulteriormente articolato, rendendo indispensabile la nascita di un'istituzione specializzata che di esso si occupi, riuscendo, soprattutto, a fornire una interpretazione unificante del cosmo sacro a gruppi sociali particolarmente distanti l'uno dall'altro e a generazioni successive differenti tra loro sotto vari aspetti. E' chiaro che tale istituzione non può che essere presente in società a struttura complessa, in cui vi è già una profonda divisione dei ruoli e dove la creazione di tale base di esperti possa essere supportata materialmente dal sistema.

Questa specializzazione non è però priva di problemi. Una standardizzazione del cosmo sacro, conservata e diffusa in una base religiosa differenziata ed istituzionalizzata (un'organizzazione di tipo ecclesiastico, insomma), a cui vengono attribuiti particolari compiti e poteri, porta inevitabilmente ad un allontanamento della popolazione "laica" dalla partecipazione attiva alla vita religiosa, sempre più considerata prerogativa del gruppo di esperti formatosi negli anni. Il rischio, quindi, è di incorrere in un'antitesi tra "religione" e "società", una tensione che, a livelli particolarmente forti, può incidere fortemente sull'articolazione stessa dei mutamenti sociali interni alla società. L'esistenza di una chiesa ufficiale influenza altresì la religiosità individuale di ogni membro della società

stessa. Il soggetto, infatti, nel suo processo di individuazione della coscienza e della consapevolezza nell'interiorizzazione di una concezione del mondo, non modella una propria versione del cosmo sacro, quanto piuttosto interiorizza quella già esistente ed accettata dal suo gruppo. In questo modo egli si forma una propria identità personale che, come si legge in Luckmann, può essere definita una "forma universale di religiosità individuale". E' dunque il modello ufficiale che determina la direzione data alla formazione della religiosità individuale. Anche in questo caso i rischi sono evidenti. Luckmann ne mette in evidenza tre, alla base della genesi e dello sviluppo del processo di secolarizzazione, In primo luogo, scrive l'autore, è bene ricordare che, pur se socializzati entro un modello ufficiale unico, gli individui conservano dei convinimenti soggettivi che in qualche modo vengono ad essere integrati ed a integrare il modello interiorizzato, quali interpretazioni corrispondenti di quello formulato ufficialmente dagli esperti. In secondo luogo la separazione che viene a crearsi tra realtà e concezione del mondo può portare ad un allontanamento dell'individuo dall'essenza delle rappresentazioni religiose con la conseguente perdita di significato di queste ultime per l'individuo stesso: in sostanza, se non riequilibrata da una presenza forte della religione nella so-

cietà, questa separazione potrebbe dar luogo ad un adempimento meramente abitudinario dei doveri religiosi specifici, considerati quindi più come imposti dall'alto piuttosto che libere espressioni della propria convinzione. Per ultimo - e collegato al precedente argomento - la separazione di cui sopra diviene ancor più accentuata se si considera come il modello ufficiale sia diretta espressione di un gruppo di esperti, che lo comunicano e lo diffondono ai laici. E' questo un processo che potrebbe dar luogo a sentimenti di estraneità tra i due mondi --quello laico e quello religioso - allontanando irrimediabilmente il primo dal secondo e mostrando un cosmo sacro prettamente "teoretico".

Dopo questa lunga analisi della base antropologica della religione riscontrabile nella natura sociale dell'essere umano, è bene prendere in esame il concetto di secolarizzazione così come viene trattato nel testo in questione, mettendo insieme i capitoli rimanenti (secondo e sesto) e lasciando per ultimo - in sede separata - il breve poscritto dell'autore.

• *Secolarizzazione e religione nella modernità*

Fino a questo momento, si è molto insistito sullo strettissimo legame esistente tra socializzazione e interiorizzazione del cosmo sacro da parte dei membri di una determinata so-

cietà. In particolare, giova per l'analisi di questa parte mettere di nuovo in evidenza il tipo "puro" - tipo ideale, parlando con Weber - di riferimento del concetto in questione, riprendendo le parole dell'autore:

"La nozione di completa coerenza fra il modello "ufficiale" di religione e il sistema soggettivo di significanza "ultima" si basa implicitamente sul presupposto della "perfetta" socializzazione di un individuo nell'ordine sociale".

In questo tipo ideale, è facilmente intuibile, tale presupposto è irrealizzabile. O almeno, lo è nelle società qui considerate, cioè quelle caratterizzate da una spiccata divisione del lavoro e da una conseguente specializzazione istituzionale in campo religioso. In questo quadro, infatti, la chiesa si trova inevitabilmente ad avere interessi "secolari" che la allontanano dalla sua principale funzione religiosa e ne mettono in seconda luce lo stesso cosmo sacro ufficiale. Un cosmo sacro che sempre più difficilmente viene riconosciuto dai membri della società, in quanto, gioco forza, "nemico" dell'inevitabile mutamento che essa subisce: il modello ufficiale fornito dal gruppo di esperti religiosi tende a configurarsi quanto più stabile possibile, subendo dei lievi mutamenti che comunque possiedono una velocità decisamente minore rispetto alle condizioni sociali che entrano nella determinazione dei sistemi individuali di significato. Pur

con le dovute cautele, insomma, l'autore mette in evidenza il continuo protrarsi del distacco fra modello ufficiale e religiosità individuale. Questo porta ad una caduta di importanza, nella gerarchia dei sistemi del soggetto, delle rappresentazioni religiose, che si riflette a livello di vita quotidiana, nell'eliminazione del cosmo sacro dalle sfere che orientano il comportamento. La religione, dunque viene "relegata" a realtà sempre più "privata" e "soggettiva", staccata dalla vita prettamente pratica ed irrilevante per la sua attività di tutti i giorni. Tanto basta a Luckmann per parlare di "marginalità della religione ecclesiastica e secolarizzazione interna", come già anticipato nel primo capitolo.

Stando a dati del tempo, citati dall'autore, la religione orientata ecclesiasticamente sarebbe prerogativa delle campagne piuttosto che delle città, delle donne piuttosto che degli uomini, di coloro che non sono integrati nei processi lavorativi della società moderna piuttosto che di quelli che lo sono. In sostanza, come poi verrà ribadito nel capitolo sesto, la secolarizzazione della religione nella società moderna non può essere attribuita solo all'urbanizzazione ed all'industrializzazione, ma a tutta una serie di fattori di mutamento sia sociale che della religione stessa, primo fra i quali il restringimento della base sociale del cosmo sacro, che ha determinato una caduta di rilevanza dei

valori religiosi nella vita quotidiana dei membri della società. Il tutto a causa del continuo tendere, in Europa, verso una sempre maggiore specializzazione istituzionale della religione che ha portato la stessa a perdere il monopolio nella definizione del cosmo sacro e ha contribuito a far concepire le norme religiose come limitate ad un campo specifico. E' questo dunque che fa scattare il fattore "più rivoluzionario", secondo Luckmann, della società moderna: l'identità personale diventa un fatto privato, la religione si trasforma in faccenda privata e la chiesa in un'istituzione come tante. In una tale situazione l'individuo non è più direzionato verso l'universo di significanza ultima offertogli dall'istituzione religiosa, un universo che ora non coincide più con il suo modello valoriale. Egli si pone come un "consumatore" nei confronti dei temi religiosi a lui disponibili, accedendo direttamente al cosmo sacro e scegliendo autonomamente i tempi da adottare, formandosi dunque un suo modello personale. Si verrebbe a creare, dunque, secondo l'autore, una nuova forma di religione, una "forma sociale", "non caratterizzata né dalla diffusione del cosmo sacro nella struttura sociale, né da una specializzazione istituzionale della religione". In mancanza di un modello ufficiale a cui confrontare il proprio, dunque, all'individuo non resta che cercare di trovare sostegno in perso-

ne con le quali è particolarmente in contatto (prime fra tutte, quelle facenti parte del suo nucleo familiare).

Resta ora da capire quali sono i temi religiosi della società moderna e se essi siano tutti prettamente privati. Nella chiusura del libro, Luckmann individua nei temi di auto-realizzazione, auto-espressione, ethos della mobilità, sessualità e familismo quelli predominanti nel cosmo sacro moderno, caratterizzato da una coerenza nettamente minore rispetto al passato. Da notare l'assenza di argomenti legati alla morte, alla vecchiaia, all'invecchiare e la predominanza invece di temi legati all'individualismo ed all'autonomia del soggetto.

• *Poscritto*

Ed eccoci arrivati all'epilogo, che Luckmann utilizza per "discostarsi dalla neutralità" continuamente ricercata nel testo ed azzardare qualche giudizio finale. Ripercorrendo i risultati dell'analisi che ha occupato l'intero volume, l'autore giunge alla conclusione che le istituzioni sociali primarie, divenendo ogni giorno più autonome, si sono ormai discostate dal cosmo sacro, con conseguenze dirette sull'ordine sociale e sull'individuo stesso. In quel processo che Luckmann denomina "disumanizzazione delle basilari componenti strutturali dell'ordine sociale", l'autonomia delle istituzioni primarie si intreccia con, e favorisce a sua volta, l'autonomia del soggetto e l'anomia

dell'ordine sociale. E' in questo contesto che l'autore trova fondamento per la sua tesi finale: il cosmo sacro moderno, assecondando il ripiegamento dell'individuo nella sua sfera privata, "favorisce non solo la secolarizzazione, ma anche ciò che abbiamo chiamato disumanizzazione della struttura sociale". Risulta comunque inesatto attribuire al nuovo cosmo sacro l'etichetta di ideologia, in quanto, pur presentando una serie di temi da cui attingere, non li legittima esplicitamente, oltre che non essere espressione di un interesse particolare.

Il rischio, secondo Luckmann, è quello di avere una effettiva legittimazione dell'autonomia personale, ma uno scarso interesse per la vita sociale. Il tutto in nome di una religione "invisibile" che fa sempre più parte della vita soggettiva, che non si manifesta più a livello esterno come poteva succedere in passato attraverso riti e norme socialmente rilevanti, che non ha più bisogno di mediazioni di istituzioni religiose perché è in grado di fornire agli individui uno stock di temi dai quali scegliere in completa libertà quelli su cui costruire il proprio cosmo sacro. Lo stesso concetto che vent'anni più tardi darà adito a discussioni sul "credere senza appartenenza". Una posizione, quella di Luckmann, che Hervieu-Leger, nel libro che analizzeremo tra poco, non esita a definire "inclusivista", in cui il processo di afferma-

zione dei nuovi movimenti religiosi deve essere considerato in un campo ben più ampio da quello strettamente religioso.

Luckmann conclude il suo lavoro chiedendosi se questa nuova forma di religione sia bene o male, lasciando la risposta volutamente aperta. Invita comunque a non sottovalutare questo nuovo processo, "un indirizzo che difficilmente sarà reversibile, scrive Luckmann. E da questa particolare conclusione prende avvio, vent'anni dopo, la riflessione di Danièle Hervieu-Leger, sviluppata nel libro *"Religione e memoria"*.

"Religione e memoria" – Danièle Hervieu-Leger

Come già anticipato nella precedente sezione, l'analisi dell'autrice francese prende il via da una breve panoramica sul passato, per considerare il lavoro in materia svolto vent'anni prima (proprio negli anni, dunque, in cui Luckmann produceva il suo volume). Se a quel tempo, scrive Hervieu-Leger nella sua introduzione si guardava alla religione come espressione di una sfera prettamente privata ed ai margini della società "secolarizzata", ora, negli anni Novanta, il quadro è del tutto ribaltato: non più religione in crisi, ma società moderna in crisi, in cui la religione si inserisce con un proprio ruolo preciso, rinvigorita dall'esplosione di nuo-

vi culti e movimenti religiosi. Ed è appunto questo il tema fondamentale di analisi del libro ora in esame e della sociologia della religione in generale: in un processo di secolarizzazione che si avverte ora come una "ricomposizione della fede", diretto verso le produzioni religiose della modernità, è importante trovare degli strumenti adatti per studiare questo nuovo quadro del campo religioso, mettendo in evidenza, in un fiorire di nuovi credo, l'attuale rapporto tra religione e società. Il tutto senza cadere nell'eterna diatriba fra chi decide di analizzare il tema in modo del tutto ampio e coloro che invece si limitano a prendere in considerazione le religioni costituite.

• *Parte prima: Un oggetto incerto*

Come già aveva operato Luckmann nel libro prima analizzato, anche l'autrice di "Religione e memoria" struttura la sua opera partendo da un iniziale tentativo di definire l'oggetto specifico di studio: la religione. Il primo problema preso in considerazione da Hervieu-Leger riguarda il modo di porsi della sociologia nei confronti della religione stessa, un tema che l'autrice contestualizza nell'ambito a lei più congeniale, quello francese. L'enfasi viene posta sulle direttive di Gabriel Le Bras, che fin dagli anni Cinquanta aveva auspicato una collaborazione di varie discipline anche in campo religioso, superando una visione vol-

ta a ricercare teorizzazioni dai confini troppo ampi e dando invece spazio alla religione intesa nei suoi fenomeni diversificati, empirici, nella loro pluralità. In questo senso i sociologi francesi delle religioni (e non "della religione") si sono mossi, astenendosi da controversie ideologiche sulla realtà dei fenomeni religiosi. Certo non è facile intrecciare le sorti delle scienze sociali con quelle dei fatti religiosi, visto che, come sottolinea l'autrice, "prima di essere un oggetto fra gli altri, la religione è stata il nemico", fonte di continui conflitti tra le due discipline della sociologia e della teologia. Una divergenza che ha origine nello stesso modo di essere dei due ambiti, tra una sociologia che si sforza di essere quanto più scientifica possibile (nel segno della razionalizzazione) ed una religione impossibile da racchiudere in tali catene. Come pure contrasto può nascere nello stesso oggetto di pertinenza, la spiegazione della realtà sociale, che la sociologia è tentata di costruire senza riferimenti alla religione. A rendere questo rapporto ulteriormente complesso contribuisce anche la particolarità del fatto religioso, che per sua stessa natura non può essere trattato come gli altri fatti sociali, non potendo essere semplicemente classificato e comparato. Un fatto religioso, per essere sottoposto ad analisi, deve essere quindi necessariamente "operativizzato" nei suoi elementi costitutivi: quello che

Hervieu-Leger chiama "riduzionismo metodico". Per molti studiosi, in passato, il problema non si è neppure posto, certi di un sicuro declino della religione. E' il caso, per fare un esempio illustre, del francese Emile Durkheim, secondo il quale la scienza in espansione avrebbe a poco a poco inglobato anche la comprensione dei fenomeni religiosi. E la seguente tradizione francese non si è discostata di molto da questa prospettiva. E' dunque questa la maggiore contraddizione che i sociologi della religione hanno dovuto affrontare in questi ultimi anni: trovare un giusto equilibrio tra l'eredità razionalista ed un oggetto di studio da prendere sul serio in tutta la sua complessità. Tanto più in una modernità che sta assistendo al rifiorire del fenomeno religioso, riesploro in una miriade di nuovi movimenti religiosi che hanno di fatto reso necessario un riesame degli strumenti classici di studio dell'argomento. Frugando tra le prospettive classiche, l'autrice riprende le tesi dei massimi esponenti della sociologia, dimostrando che in nessuno, nonostante tutto, si parla esplicitamente di fine della religione (intesa come cristianesimo): piuttosto si punta su una metamorfosi della religione, su una trasformazione, ma non sulla completa estinzione del fenomeno. Cosa che si è puntualmente verificata nell'era moderna, caratterizzata da un ritrovato vigore della religione e da un rinnovato interesse per

lo specifico oggetto. Sfida degli studiosi è quindi di individuare i nuovi confini del fatto religioso, i nuovi campi in cui la religione "parla" e, non ultimo, dare una definizione precisa del fenomeno da studiare. Il problema della definizione di un oggetto "indefinibile" è stato fonte di discussioni fin dagli albori della sociologia, continuamente confrontato con due prospettive antitetico: o dare una definizione esclusiva dell'oggetto in esame oppure includere in esso tutto ciò che concerne la produzione del senso e del legame sociale. In sostanza, la partita si è giocata tra chi propendeva per una definizione ampia ("inclusivisti") e chi invece preferiva optare per una posizione restrittiva ("esclusivisti"). Nel primo caso l'autrice prende in considerazione l'esempio di Luckmann, citando ampie parti del testo analizzato in precedenza. Per questo non ci dilungheremo nella descrizione di tale posizione. Per quanto riguarda il secondo caso, scrive Hervieu-Leger, si tratta di limitare l'appellativo di religioso a quei movimenti che presentano due caratteristiche precise: l'appello al soprannaturale e l'efficacia utopica (elemento, quest'ultimo, assente in molti dei nuovi movimenti religiosi). Apparentemente opposte, queste due prospettive trattano alla fin fine dello stesso problema – il diffondersi di una moltitudine di universi di senso religioso nella società moderna – visto nel primo caso

in modo fin troppo ampio e nel secondo limitato alle sole religioni tradizionali. "La religione – conclude l'autrice – non è da nessuna parte, o meglio è dappertutto. Il che, tutto sommato, è la stessa cosa".

L'esperienza della sociologia delle religioni ci fornisce comunque un'ulteriore direttiva seguita dagli studiosi per cercare di affrontare l'oggetto in esame nelle sue contraddizioni dell'era moderna. Si tratta in questo caso del ricorso al concetto di "sacro", la cui definizione risulta problematica come quella di "religione". Nel tratteggiare i confini delle religioni tradizionali e dei nuovi movimenti religiosi, l'ambizione è quella di utilizzare il sacro per individuare il senso comune alle varie forme religiose, le quali poi si differenziano nel modo di rapportarsi ad esso e di manifestarsi. Come afferma Liliane Voyè, la religione è definita come "messa in forma" del sacro ed il sacro come materia prima della religione. In sostanza, sacro e religione non si identificano, non possono essere visti come equivalenti (concetto che Albert Piette ha ribadito nella sua distinzione tra religiosità e sacralità). Tutte le forme religiose, dunque, avrebbero in comune il ricorso allo stesso sacro, un sacro che – come ha affermato Francois-Andrè Isambert – ha smesso di esistere come aggettivo per essere inteso solo come sostantivo.

Ma si vede bene come questa interpretazione del sacro non porti che confusione in uno studio che invece

è alla ricerca di un chiaro ordine. Inoltre, pensare il sacro in questo modo non fa che riconfermare la predominanza del modello cristiano: proprio quello che si voleva evitare. Per contro, la ricerca del sacro moderno potrebbe dunque essere orientata verso l'esperienza emozionale che viene vissuta a livello collettivo. E' questo un modello che Henri Desroche, commentando Durkheim, ha sintetizzato in due "livelli" del fenomeno religioso: un primo momento prettamente emozionale di contatto con il sacro ed un successivo livello di socializzazione e razionalizzazione di tale esperienza. In questo caso la funzione un tempo svolta dalle religioni tradizionali potrebbe anche essere svolta dai grandi spettacoli sportivi o musicali. Quest'esplosione emozionale del sacro, scrive Hervieu-Leger, sembra essere un altro colpo alla vita delle religioni istituzionalizzate. Seppur questo ritorno all'emozione possa indicare un ritorno moderno al sacro, ciò non significa che possa equivalere ad un ritorno alla religione. Anzi, in certi casi può voler dire addirittura la fine di quest'ultima, soffocata da esperienze emozionali non più esprimibili attraverso il suo linguaggio, sempre meno patrimonio comune accettato da tutti. In questo modo, attraverso un possibile "compimento emozionale della secolarizzazione", si ribadisce la separazione netta tra sacro e religioso.

INSERTO

IL PROCESSO di MODERNIZZAZIONE e L'AFASIA degli OGGETTI

NOTE INTRODUTTIVE
AL "FILÒ"
SU E CON
LE ROBE CHE NO PARLA PÙ
OVEROSSIA L'AFASIA DEGLI OGGETTI

Ritengo che il problema dell'afasia degli oggetti sia inevitabilmente e da sempre legato all'evoluzione dei tempi. Nel passaggio generazionale può avvenire, per le più svariate ragioni, che ci siano degli oggetti che vanno in disuso e che di conseguenza diventano progressivamente afasici per coloro che ad essi non fanno più ricorso. Afasici nel senso che non parlano più, non rivelano cioè a chi con loro viene a contatto nè il loro nome, nè la loro funzione, nè chi li ha forgiati, nè chi li usava e a che scopo.

I loro nomi e la loro funzione stingono, così, lentamente nella memoria, parlano ancora per un po' a quella generazione anziana che con loro ha avuto familiarità, e poi diventano oggetti misteriosi, abbandonati o relegati qualche volta a funzioni diverse rispetto a quelle originarie, consumati dal tempo e dalla polvere che vi si accumula sopra o consegnati, quando va bene, a una conservazione museale per lo studio dei posteri.

Ma quando il mutamento assume ritmi e velocità tutt'altro che fisiologiche, quali quelli che il processo di modernizzazione ha imposto, gli oggetti destinati all'afasia si accumulano in quantità mai sperimentata nel corso della storia. Con loro è la memoria di un passato anche recentissimo che rischia di venir meno fino a scomparire. E con la memoria è un'intera identità che va in crisi. Le nuove generazioni rischiano così di crescere fragili e senza consistenza, perchè non è facile costruire identità senza memoria, quand'anche si tratti di identità inevitabilmente sostitutive di quelle andate in crisi.

Chi poi frequenta con qualche attenzione persone della terza età è costretto ad accorgersi quanto l'afasia tenda a trasferirsi dagli oggetti alle persone. Quasi che la perdita di significato e di funzione degli oggetti (non solo degli oggetti di lavoro, ma anche di quelli della quotidianità domestica) finisca presto col riflettersi su coloro che con questi oggetti hanno passato una vita e che, come loro, si sentono obsoleti, inutilizzabili e senza significato. Non avendo così più nulla da trasmettere di significativo che possa suscitare l'interesse delle generazioni successive, non resta loro che chiudersi in se stessi e assistere impotenti e avviliti alla progressiva cancellazione delle cellule della loro memoria e del patrimonio d'identità che questa porta sempre con sé.

Per queste ragioni ho pensato di raccogliere in un immaginario "filò" tutti coloro che in questo processo di modernizzazione sono stati coinvolti nell'arco della loro vita. Processo che per il Trentino si è realizzato a partire dal secondo dopo guerra negli ultimi decenni di questo nostro secolo che, col millennio, sta per concludersi. L'adeguamento alla modernità si è così realizzato nei ritmi vorticosi di cui siamo stati e siamo testimoni, che in pochi decenni hanno cambiato il volto della nostra terra e il suo universo simbolico di riferimento, facendoci passare da un'economia di sussistenza basata sull'agricoltura povera di montagna a un'economia di mercato tutto sommato opulenta.

Un "filò" immaginario con interlocutori non tanto immaginari, ma nei quali quotidianamente è facile imbattersi, in cui cerco di porre il problema non per rimpiangere sul filo della nostalgia i "bei" tempi andati (che proprio belli non erano e ai quali nessuno vorrebbe far ritorno), ma per vedere se sia possibile ridare oggi a questi oggetti una parola che per un verso diventi saldamente costitutiva di una memoria che non deve stingere, ma che per l'altro sia anche in grado di proporre quantomeno un universo di valore e di valori adatto ai tempi. Ritengo che a questo universo l'identità anche sostitutiva di quella inesorabilmente andata in crisi possa far riferimento, per affondare in esso delle radici che non siano troppo fragili, effimere e superficiali.

La scelta del dialetto poi, per dare voce ad alcuni di questi oggetti a mo' d'esempio, mi è sembrata quasi doverosa. Non solo per renderne la familiarità

che con essi la vita d'allora stabiliva, ma anche per dare all'operazione la sensazione di essere ripetibile e realizzabile da altri, magari solo in forma orale e nella semplice prosa di un racconto, visto che per scrivere in dialetto è richiesta una purtroppo non comune capacità di scrittura.

Ma forse si tratta solo di un auspicio che però voglio fiduciosamente affidare a queste righe.

Non è possibile infine dimenticare che questa afasia degli oggetti, e - come abbiamo visto - delle persone, si collega strettamente al fenomeno della secolarizzazione che il processo di modernizzazione porta con sé. Questi oggetti infatti rivestivano sempre anche una certa aura di sacralità, quando il rapporto dell'uomo con la natura era pesantemente sbilanciato sul versante della natura: quando cioè l'umanità era in balia del potere della natura che non riusciva a controllare e a piegare a proprio vantaggio se non in minima parte. Di conseguenza gli umani avevano bisogno di far ricorso, per la stessa sopravvivenza della specie messa in pericolo dai fenomeni naturali, a chi questa natura sovrastava ed era ritenuto in grado di dominarla e di orientarla a loro favore o di usarla anche a loro sfavore come castigo per le inadempienze umane.

La modernità ha sostituito in gran parte la fede religiosa con una fiducia nella scienza, nella medicina e nella tecnologia, che, pur assumendo non di rado aspetti che sconfinano volentieri in ingenuità fideistiche da religione secolarizzata, poggia su un effettivo accrescimento del controllo umano sulla natura con risultati che hanno reso questo controllo assai più efficace rispetto al passato premoderno. La secolarizzazione investe di conseguenza non solo gli oggetti del passato, ma anche l'aura di sacralità da cui erano circondati, trasferendo spesso dal piano etico / religioso a quello estetico e di arredamento la loro funzione e la loro destinazione.

E' possibile recuperare oggi un significato etico e, perchè no?, adeguato alla possibilità di vivere la fede in un mondo secolarizzato, da attribuire anche agli oggetti del passato in base alla memoria che loro accumulano su di sé e ai valori che questa memoria è in grado di richiamare e di riproporre per il presente? e ridare così anche a questi oggetti una parola in grado di farsi ascoltare?

Pier Giorgio Rauzi

FILÒ"

su e con

LE ROBE CHE NO PARLA PÙ

(O, DITA 'N TALIAN, L'AFASIA DEGLI OGGETTI)

PREMESSA

Se scriver en dialet l'è 'n artifiz
 che demò zent lezuda la pol far:
 apostrofi davanti a consonanti,
 vocali, acenti e dopie che no gh'è;
 far po' poesie cossì l'è 'n ghiribizi
 che anca a lezerle i stenta tuti quanti,
 l'è meio dirle a voze e tramandar
 con le so' rime come 'n vitalizi
 parole dolze da dir e da scoltar.

INTRODUZION

Lasséteghe al talian le storie grande
 de politica scienza e religion,
 con el dialet conten le storie piccole
 senza paura che le sia redicole
 parole semplizi a disposizion
 propi de tuti senza strolegarne
 a rampegar sui spegi
 de le interpretazion.

E le storie che adess vorìa contarve
 - a chi che ghe 'nteressa e vol scoltar -
 le sa de atrezi ordegni e scarabàtole
 dispersi o sepolidi 'n vecie scatole
 su sota i copi come 'n te 'n bazar
 o zo 'n cantina, podé 'nmaginarve,
 tra polver, terlaïne
 e roba da scartar.

Ma

quando al "Museo de le genti trentine"
 o de quele solandre messe lì
 ensema ai me' popi tirade a lucido
 vedevo ste robe tute en bel ordine
 me n'ascorzevo ancor sempre de pù
 che con mi le parlava, berechine!,
 con i me' popi 'nveze
 no le parlava pù.

Le me pareva come diventade,
tute quante 'ste robe poc a poc,
estraterestri voidi de la carica
che ghe deva la forza e feva magica
l'aria che le gaveva come 'n foc
de mistéri e parole conosude
da tuti, grandi e picoi,
de dì e anca de not.

Adess le tase o apena soto voze,
- demò per chi ch'è 'n grado de capir -
le diss qualcoss, ma se no gh'è l'interprete,
che 'l sia bon de tradur e de daverzerghe
a 'sti popi le rece per sentir,
no le parla o le passa come goze
de acqua 'n te 'na zesta
senza che resta 'l segn.

Provente alora noi dai cavei grisi,
senza destrani per el temp passà,
con la memoria che g'aven a renderghe
la forza de parlarghe anca a 'ste perteghe
de popi, che no i perda eredità
de le storie passade e dei avisi
che 'l temp che passa 'l lassa
a chi che vol scoltar.

EL BAZILON*

(o nel dialett de la me infanzia: **el bagilon**)

No gh'è zerto confronto,
adess basta la spina
en bagno e anca 'n cosina
per l'acqua, l'è tut pronto
te averzi 'l rubinet

la ven zo calda o fredda,
gira la manovela
tira la cadenela
senza che mai suzeda
che bisogn 'narla a tor.

Ssa vot mai che ghe diga?
che l'era bel alora
quando a levar bonora
se feva men fadiga
anca se l'era fret?

A la fontana 'n fila
e po' su 'n te 'na spala
col braz che feva ala
per mantegnirme 'n riga
con l'acqua a salvament?

* (Asta li legno ricurva molto resistente con alle estremità due ganci a cui si attaccavano due recipienti per attingere l'acqua alla fontana, portarla e conservarla in casa per il fabbisogno della famiglia)

Per farne rider fòra
da tut 'sti mateloti?
che no i sà 'sti pisoti
che pol nar en malora
anca qualcoss de bon.

Alora taso, opura
ghe digo sotovoze:
"ma no vedé le goze
de sudor che le dura
scolpide 'n de 'sto legn?"

A forza de daverzer
sì comoda la spina
per tor zo 'n aspirina
senza dover averghe
pensieri de sparmiar,

vardé de no nascorzerve
d'esser restadi soli
a zugar co' 'sti loli
e star - comodi - a strenzerve
la cadenela 'n man".

EL CRAZIDEL*

(o nel dialet de la me infanzia: **el caucedrel**)

Ridot a far da portavasi
encantonà sul pontesel
no podo far che 'l papatasi
propi perchè no son pù quel

de na volta quando 'n balanza
col me compagn a spindorlon
neven sì pieni de baldanza
de qua e de là del bazilon

vòidi da casa a la fontana
rasi de acqua da li a chì
per picoi, grandi e per la mama
da ofrirla fresca tut el dì,

lustri de fora e dent stagnadi
per cosinar é per la sé
tegniven l'acqua ben netadi
alegri a nar avanti e 'ndré.

Adess son sempre fermo e taso
con l'acqua 'n casa son passà
de rango a far da portavaso
e così son considerà.

Ma l'acqua che ven da la spina
- se podo dirlo pian pianin -
la sa despess de varechina...
...squasi l'è meio beber vin.

* (Recipiente di rame stagnato all'interno per attingere l'acqua e conservarla in casa per gli usi domestici e per bevanda)

L'ACQUASANTEL*

(o nel dialet de la me infanzia: l'acquasantarol)

L'è pù fazil trovarme
en man de 'n antiquari
o de 'n colezionista,
che sora 'l comodin
o a fianco de 'n letin
de 'n popo picolin.

Ridot senza acqua santa
a far bela figura
con l'anzolot de sora
per la curiosità
de zent che gnanca i sa
qualcoss del temp passà,

quando 'n te la copeta
no mancava mai l'acqua
per insegnarse prima
de meterse 'ngiomai
tra coerte e linzoi,
altro che al dì d'ancoi;

sul comodin na pirola
la dà pù sicureza
de 'n anzolot distrato
se a messa no te vai,
e al popo te ghe dai
i so' medizina

se gh'è vegnù la fever,
altro che l'acqua santa,

* (Una minuscola coppetta semicircolare in maiolica o in rame o altro metallo sovrastata da un angioletto o altra figura sacra per contenere l'acqua benedetta da conservare in casa e a cui attingere per un segno della croce prima di addormentarsi)

gh'è pronta na suposta
no ghe fat zerto beber
en goz d'acqua de Lourd(es).

Adess me vardo 'ntorno
senz'acqua benedeta
son restà senza voze
e anca se parlass
vedo la spuza al nas
propi a quei che ghe piass

colezionarme 'nsema
con altre antichità
ma no i vol le parole
che a mi me ven da dir
cossì vago a finir
ensema ai souvenir

per render pù curiosa
la casa de 'sti siori
che i empieniss de ciacere
la vita sì che 'mpar
che l'unico interess
sia vender e comprar.

Cossì resto 'n silenzio
en te 'sta baraonda
de zent che no sa che
pol esserghe qualcoss
che anca 'l mucio pù gross
no se trova pù adoss.

Se 'l paradis coi soldi
forse ancor no se 'l compra
resta però senz'ombra
che, come te la volti,
l'acqua la ven dal ciel.

EL BROZ*

O desfà per ornamento
chi na roda li l'assil
e le stanghe - sacramento! -
scavezade 'n te 'l cortil,

opur fermo 'n te 'n museo,
ma stavolta tut entrech,
son mess lì per far corteo
muto immobile e tut sec.

Se parlass, chi èl che me scolta?,
rode dure come 'n croz
co' la carga che na volta
me portavo zo dal bosc:

tante bore da far legnia
rami e foie per farlet
e a montarme se i ve 'nsegna
ocio ai ossi, son duret:

no gò zoste per molegio
legni a strozech per frenar
de resister l'è 'l me pregio
sora i sassi a rodolar,

* (La parte anteriore del carro per il trasporto di legname e altro materiale sulle impervie stradine dei monti)

zo scorloni a le budele
de chi me montava su,
ma i svoidava le scudele
fin che no ghe n'era pù.

Chi èl che pianze per quei tempi?,
con tut 'ste comodità
voi saré anca pù contenti
ma mi resto qui 'ngrugnà.

Ma vardé che a star sù comodi
- prima de taser dal tut
voi tacarghe ancor na virgola -
per en scherzo farabut

le pietanze d'abondanza
le fa storzer anca 'l nàs
e restar col mal de panza
engropadi al materass.

Quando gh'era l'apetito
ho vist zent morir de fam
adess che ghe n'è per tuti
l'è 'ndigest perfin el pam.

A vardarme fermo e immobile
riusciré mai a capir
che tra 'l broz e l'automobile
propi poc gh'è da spartir?

LA ZANGOLA*

No l'è che me dispiasa pù de tant
d'esser scambiada da 'sti mateloti
per 'na cuna dei popi.

Prové a metermei dentro 'sti popini
quando i è strachi o i pianze o che i gà son
dondoleme pianin pianin bel bel
e vedré che son bona
de ninarli cossì che i se 'ndormenza.

E a vederli 'sti popi 'ndormenzadi
bei dolzi e molesini
propi come le bale de boter
me vegn quasi da dir che 'n fondo 'n fondo
no l'è pò gnanca brut cambiar mister.

* (Recipiente per trasformare la panna in burro con movimento ondulatorio piuttosto robusto)

LA BANCA DA MONZER*

(o 'n tel dialet de la me infanzia: **La banca da monger**)

Forsi 'ntrà 'sti bei giovinoti
che i me varda pitost distrati
ghe n'è de quei convinti
che 'l lat el vegna for dal frigo
cossì - scuseme se vel digo -
zà pronto e 'ncartonà.

Quando che l'ass de l'equilibrio
l'era su 'n te 'na gamba sola,
la mia, bisognava
col secio stret en tra i ginoci
postarse co la testa e i oci
daverti per dalbon;

veder le vache sì dabene
sentir le tete dolze e piene
monzude con amor
darte zo 'l lat come la mana
dal ciel per beber, e la pana
l'era per far boter.

* (Minuscolo sedile rotondo o rettangolare con una sola gamba centrale su cui tenersi in equilibrio usato dai mungitori)

Adess i fa tut co l'eletrico
dentro i tubi a ritmo frenetico
e n'ocor pù sentarse
su 'n te na banca cossì scomoda
per monzer zo 'sto lat bel tiepido.
Bisogn farlo passar

diretamente sul mercato
per far i soldi a l' immediato
da portar a la banca.
Ma lassé che vel diga: "atenti
perché l'è banche con intenti
ben diversi dai mei.

Banche da monzer anca queste,
ma con noi piccole e modeste
i monzeva le vache
con amor, enveze con queste
i monze i cristiani che investe
demò per interess".

EL COZAR*

Postà su la schena
tacà a la cintura
con dentro la preda
umida e scura
segnavo le pause
de quei che segava
per darghe a la falze
el fil che serviva
a far men fadiga.

Co' 'sto movimento
de nar dentro e fora
- no so se me spiego -
ancoi come alora
l'è 'n gran smissamento
e mi co' la preda
credéme che fevo
en bel matrimoni
con poc patrimoni.

* (Un corno vuoto o un contenitore a forma approssimativa di corno con dentro immersa nell'acqua una pietra grigiocura per affilare la falce)

Adess son chi senz'acqua
 en bela esposizion
 son vedov de la preda
 da pù generazion

vardo 'ste falciatrici
 e sento 'sto rumor
 le 'mpar calcolatrici
 con tant de men sudor.

El ritmo l'è diverso
 come podé sentir
 cossì perfin el verso
 el cor pù pian pianin,

no gh'è bisogn de pause
 per far tirar el fià
 per segar meio l'erba
 en fin zo 'n font a 'l prà,

basta 'n goz de missela
 metuda 'n te 'l motor
 e n'ocor pù la preda
 nè fil nè segador

che arfia, polsa e 'mpara
 perfin da 'n por laor
 a no desmentegarse
 che per volerse ben

bisogn trovar el temp
 anca de far l'amor.

EL TRINCIAFORAGIO*

(o nel dialet de la me infanzia: **La machina da far su zzot**)

Cossa mai podria dirghe a quel popo
 che 'l m'ha vist confinà qui de drio
 coi atrezi vanzadi al trasloco
 de la stala cambiada en garass?

*"El me par 'n atrez fantasientifico
 - el diseva parlando a so zio -
 vist a 'n film nuclear-catastrofico
 con do lame 'n te 'n sercio de fer*

che me par na parentesi grafa".

El problema l'è quel de 'n do trarme
 grant e gross come son co' la stafa
 e tramogia per paia é per fen.

Se l'avess po' provà a manovrarme
 no avria fat forsi gnanca 'n mez giro
 pien de ruzem de polver e tarme
 saria sta sgrisoloni dalbon.

"Paglia e fieno" oramai el me popo
 el l'ha vist sul menù al ristorante
 e za 'l sa che l'engrassa non poco
 cul e panza de mama e papà.

* (Un macchinario piuttosto ingombrante con marchingegno di avvicinamento della paglia e del fieno alle lame ricurve di una grande ruota mossa da una manovella per tagliuzzare il foraggio in minuscoli frammenti)

Quando 'nveve i doveva droparme
a taiarghe su fin la pastura
ai cavai, no i doveva pagarghe
propi gnent, per la linea, a nissun.

E mi, gratis, co' la manovela
saria bon anca ancoi de proveder
a incombenze pù adate de quela
de 'na volta. Tachève mò qua,

feghe far girotondo a la roda
destrigheme dal ruzem co' l'oio
spenzé 'n pressa / en modo che poda
almen darghe en giro pù stret

a la panza de zent massa tesa
e 'nsegnarghe co' i adominali
che bisogn, per no esser obesa,
far laorar la memoria e 'l zervel.

EL COLAR*

Adess
che no gh'è pù nè stale nè cavai
metéme
con tuti i finimenti e 'l sotopanza
col mors
le rédene, i tiranti e 'l sotocoa
sul col
de l'ipogrifo de la fantasia
per nar
fin su la luna e anca pù lontan
e veder
vardando 'n zo su 'n te 'sta tera tonda
se gh'è
qualcoss del temp passà da no trar via
e pò
tornar con tacà su le campanele
per farse
sentir come d'invernó co' la neve
che feva
taser la slita e i zocoi dei cavai
e dir
co' 'sta musica dolza sussurando
parole
quele poche che ancor diga qualcoss
scoltar
silenzi che parla come orazion
e perderse,
senza 'l destrani che se volta 'n drio
en braz
a la memoria de 'n doman pù bel.

* (Il collare dei cavalli con collegati le cinghie e altri legamenti che ne permettono la trazione del carro, della carrozza, della slitta, dell'aratro, ecc.)

✓ LA SCALDINA *

(o, nel dialet de la me infanzia: La scaudina)

De ram lustra e broenta
ero 'n quadret de calt
encornisà dal fret
che arivava'n le camere
enfin ben dentro al let.

Ormai al dì d'ancoi
el fret come cornis
l'è finì for perfin
dai muri de la casa
e mi no servo pù,

se non come memoria
da tegnir sempre viva
che per contar na storia
ocor - come ocoriva -
'na fonte de calor.

Di fato senza questa
- a mi deme da ment -
nissun scolta pù gnent
e alor altro no resta
che contarsela adoss.

* (Un contenitore di rame chiuso a vite in cui si versava acqua bollente per riscaldare d'inverno le lenzuola dei letti)

LA CONZOMBLA *

(o, nel dialet de la me infanzia: La congiombla)

L'è pù bel star ensema
senza esser ligadi
l'è però 'n bel problema
se se deve tirar

la careta cargada
de famiglia e lavoro
e finir la giornada
mezi morti dal strach.

El ligam de la cobia
se l'è fat de armonia
siel de luni o de zobia
no l'è pù schiavitù

basta darse 'n'ociada
per nar subit d'acordi
a trovar la so strada
e saver e 'n do nar.

(Una larga cinghia di cuoio che collega e tiene insieme per le corna la coppia di bovini attaccati alla stanga del carro che trainano)

Ste però ben atenti
 che 'l ligam per i corni
 se 'l va ben per i armenti
 l'è 'na bruta illusion

trasferirlo 'n famiglia,
 perchè se per i boi
 anca quando i spariglia
 i fa sempre ornamento,

per na copia de sposi
 no l'è zerto 'n bel veder,
 resta quei da morosi
 i ligami pù bei

quei che anca più avanti
 pur co'i ani che passa
 i fa i oci slusenti
 e i te dà 'l baticor.

CONCLUSION (PROVISORIA)

Arivadi a 'sto punto
 dopo averghe provà con 'na desina
 o poc pù de ste robe,
 podé ben nar avanti
 anca senza de mi, basta la voia,
 perché ghe n'è ancor tanti
 de ordegni d'afidar
 perché i poda parlar
 a le amorse man de la memoria,
 perchè almen no vaga 'n dispersia i nomi
 in un co' le radis de la speranza.
 Con tuta 'sta abondanza
 no g'avé che l'imbaraz de la selta,
 movéve e fé a la svelta;
 se no ve ven la rima l'è lo stess
 basta 'nventar 'na storia
 propi de quele vere de 'na volta
 senza 'ndorarla miga
 e podé ben mesdar el brò col spess,
 ma per non far fadiga
 vardé 'n te i oci i popi che ve scolta
 e podé nar avanti con pazienza
 finché no i se 'ndormenza,
 come ho fat mi con voi,
 sst!...
 parlé pù sotovoze. Bona not.

L'INVITO
EDIZIONI
L'INVITO

• *Parte seconda: come i nostri padri hanno creduto*

La riflessione sulla religione e sui confini da attribuire ad essa nella società moderna permea anche le prime pagine della seconda parte del libro di Hervieu-Leger. In quest'avvio l'autrice si occupa del pensiero di Jean Séguy, in particolare del suo concetto di "religione metaforica". Attento lettore dell'opera di Weber, Séguy non prende in considerazione il problema della delimitazione del campo religioso, ma cerca di dotarsi di strumenti adatti a "misurare" lo spostamento di ambito della religione stessa. In questo modo viene coniato il termine di religione "metaforica", che si rivolge al continuo raffronto di oggetti e comportamenti profani con oggetti e comportamenti che riguardano la sfera del soprannaturale. In questo processo Séguy vede la chiave per comprendere la modernità in campo religioso, il modo in cui l'espressione religiosa si manifesta nella società contemporanea. I vantaggi impliciti nell'analisi di Séguy sono notevoli, primo fra tutti la possibilità di non dare una definizione fissa e chiara del concetto di religione. In un periodo necessariamente di transizione, questo tipo di interpretazione non si limita ad interessare i soli movimenti moderni, ma ha delle ripercussioni anche sulle religioni tradizionali formatesi nel periodo premoderno.

Nell'analisi, a questo punto, è necessario, scrive l'autrice, inserire il

"credere", definito a chiare lettere come "l'insieme delle convinzioni, individuali e collettive, che non dipendono dalla verifica, dalla sperimentazione, e più in genere dai modi di riconoscimento e di contrallo che caratterizzano il sapere, ma che trovano la loro ragione d'essere nel fatto di dare senso e coerenza all'esperienza soggettiva di coloro che credono".

Un credere, dunque, che fugge qualsiasi verifica sperimentale e per questo soggetto anch'esso a sostanziale modifica in una società caratterizzata dall'espandersi della razionalità scientifica: il tradizionale modo di credere si è quindi destrutturato, diventando più individuale, soggettivo, "fluidico". Ad esso, nella modernità, non viene necessariamente accostata la sfera religiosa. Essa, in ultima istanza, rappresenta solo una forma specifica del credere, uno dei tanti modi in cui esso può essere organizzato e manifestato. Traendo spunto da una ricerca condotta qualche anno fa sulla setta degli apocalittici, Hervieu-Leger compie un ulteriore passo avanti nell'individuazione di ciò che può considerarsi insito nel concetto di religione: è religiosa quella modalità del credere che instaura un chiaro legame con una tradizione, con una discendenza comune. Un risultato di non poco conto, per l'analisi che qui stiamo cercando di sintetizzare, che fornisce un altro importante strumento di

valutazione del fenomeno religioso nella modernità. Se la tradizione si riferisce a comportamenti e valori creati in passato e divenuti poi a poco a poco accettati dalla comunità, è chiaro che la religione, fondandosi appunto su di essa, debba fungere da codice per collegare passato e presente, in nome di una continuità che le permetta di non trasformarsi in fenomeno folklorizzato piuttosto che in portatrice di norme condivise. Se poi si considera il frammentato universo del credere, ripiegato sull'individuo ma ancora bisognoso del legame con la tradizione (in una società che non riesce più a fornire stabili punti di riferimento a cui appigliarsi), si può ben vedere come la religione, in verità, non sia del tutto opposta alla modernità. Ed è appunto su queste basi – di bisogno di tradizione comune in un mondo in continuo mutare – che si fondano i nuovi movimenti religiosi.

Il legame tra religione e credere, però, deve essere meglio precisato. In primo luogo non tutto ciò che fa riferimento alla tradizione può essere assimilabile al credere ed al religioso, come del resto non tutto ciò che è rapportabile al credere si riferisce alla tradizione. In questo senso, la definizione di religione fornita dall'autrice e riportata poco sopra calza decisamente a pennello. A sostegno di questa tesi può essere rimarcato il già analizzato divario esistente tra religione e sacralità, divario creatosi con

l'avvento della società moderna, dove l'esperienza del sacro (vedi i già citati spettacoli sportivi) può maturare anche al di fuori di qualsiasi contesto religioso. Ma allora ha ancora senso la definizione di un campo prettamente religioso, si chiede l'autrice, in una società in cui lo stesso oggetto sconfinava in ambiti del tutto estranei a quelli stabiliti dalle religioni tradizionali? Il problema si pone ancor più profondamente se lo si considera nel processo di cambiamento della stessa disciplina che ad esso si riferisce. In considerazione della crescita di rapporti tra la sfera politica e quella religiosa che si differenzia in ogni tipo di società (rapporto manifestato soprattutto nelle cerimonie civili), ad esempio, che rappresenta al meglio il superamento dei limiti un tempo posti a fenomeni denominati religiosi, ci si chiede se non sia più corretto parlare oggi di religioso piuttosto che di religioni, operando in questo modo un'importante trasformazione della sociologia delle religioni in sociologia del religioso.

• *Parte terza: la discendenza senza memoria*

La terza parte del volume di Hervieu-Leger è centrata su una delle caratteristiche più rilevanti delle società moderne: essere società "senza memoria". Il che, come è ovvio, ha degli effetti molto importanti anche sulla concezione della religione. Quest'ultima, infatti, si pone da sem-

pre come custode della memoria collettiva, fondando il proprio potere da questa capacità di "dire la memoria vera". Lo sbriciolarsi della memoria collettiva, dunque, non può che avere delle serie ripercussioni sulla sfera del religioso. Contrariamente a ciò che succedeva in passato, infatti, la religione, non più sostenuta ed accompagnata da una piena partecipazione alle forme istituzionali della pratica religiosa (da sempre base portante del coinvolgimento dei fedeli al culto), assume nell'era contemporanea un significato di "memoria collettiva autorizzata", che si autolegittima riconoscendo ad essa lo status di tradizione consolidata i cui valori sono accettati e radicati. La memoria religiosa, dotata di una propria specifica normatività, trova comunque diverse espressioni a seconda del gruppo a cui si riferisce ed a seconda di coloro che la trasmettono, quelli che Hervieu-Leger chiama "produttori autorizzati della memoria collettiva". Il tutto contribuisce a diffondere un'immagine della religione come unica fonte da cui poter derivare, come già accennato poco sopra, la "memoria vera" del gruppo di appartenenza.

La fine della società-memoria, secondo l'autrice, è la risultante di due tendenze particolari sviluppatasi negli anni moderni: la tendenza alla dilatazione ed alla omogeneizzazione della memoria da un lato, derivante dalla scomparsa dei passati parti-

colarismi di gruppo, e la frammentazione della memoria individuale dall'altro, dovuta al sentimento di appartenenza dell'uomo moderno diviso fra vari gruppi. La riflessione ci riporta all'analisi di Luckmann nel testo sintetizzato in precedenza, con un punto di contatto tra i due autori nel riconoscere il predominio della razionalità a scapito della credenza religiosa ed il restringimento del campo religioso a causa dell'iperspecializzazione delle istituzioni. L'autrice, per esemplificare il discorso, fa ampio riferimento alla situazione francese ma, a differenza di Franco Garelli (di cui parleremo in seguito), non si dilunga nel riportare cifre e dati di ricerche specifiche. Questo non impedisce, comunque, di inserire in analisi alcuni importanti spunti di riflessione.

Ricordando per un certo verso le premesse esplicitate nel secondo capitolo del testo di Luckmann, Hervieu-Leger individua nella parrocchia – e dunque nel mondo rurale – il fulcro delle società di memoria del passato. Con l'indebolimento del sentimento di attaccamento alla terra ed all'attività rurale, con i sostanziali mutamenti subiti dall'assetto familiare negli anni moderni, risulta chiaro come anche la memoria abbia subito la stessa sorte. In una società ormai votata all'individualismo, all'"immediatismo" ed alla razionalità, il peso della religione come portatrice di una memoria autorizzata viene necessa-

riamente ridimensionato, cedendo il passo ad un nuovo tipo di credere individuale in cui ognuno modella le rappresentazioni religiose secondo le proprie personali esigenze. Si viene dunque a creare una situazione di "sogettivismo", scrive l'autrice, di "amnesia determinata dalla scomparsa pura e semplice di ogni memoria che non sia immediata e funzionale".

Questa frammentazione di memoria nelle società moderne, questa mancanza di riferimenti collettivamente riconosciuti, si traduce però in un frequente senso di incertezza, di sradicamento, da parte dell'uomo moderno. Lo testimonia il crescente interesse per manifestazioni e reti collettivi in cui viene celebrato un sentimento di appartenenza che possa fungere da catalizzatore di una moltitudine priva di memoria comune. Come superare, dunque, questa situazione di frammentazione? Hervieu-Leger prende in considerazione, a questo punto della sua analisi, il fattore utopico, come elemento chiave dell'innovazione religiosa nella modernità. Una dinamica, quella alla base del concetto qui esposto, che potrebbe portare ad un rinnovamento del sistema di memoria, ricreandolo in base alla situazione presente. Il processo, comunque, non sembra soddisfare l'autrice, che, seguendo il ragionamento di Henry Desroche, non trova nell'utopia uno strumento adatto per la religione nel suo tentativo di opporsi all'indebolimento della memoria.

L'innovazione religiosa, secondo l'opinione dell'autrice, si articola attraverso altre modalità, una delle quali è rintracciabile nel sentimento di "fraternità elettiva". Nelle società private di memoria, come quelle moderne, il senso di appartenenza (che comunque risulta sempre in qualche modo necessario per la vita di ogni individuo all'interno di una determinata comunità) viene dunque ricercato e ricreato in ambiti soggettivamente scelti, in quei gruppi, cioè, in cui un individuo sente di avere un'affiliazione comune con gli altri soggetti ad esso appartenenti. La "fraternità d'elezione", quindi, più che per una discendenza effettiva, si instaura per una discendenza creata dal forte rapporto affettivo esistente tra i membri. Di rado questa discendenza è fatta coincidere con la famiglia nucleare, a dimostrazione di una diffusa necessità – e volontà – di ricrearsi un'appartenenza in piena libertà dai vincoli genealogici e religiosi socialmente accettati. L'intreccio di questa forma di appartenenza con la religione può essere ritrovato nel momento in cui i membri di una fraternità elettiva sentono di non poter più tollerare il carattere effimero della propria interdipendenza, propendendo quindi verso un'istituzionalizzazione del gruppo e verso una formalizzazione di una tradizione a cui fare riferimento in maniera comune. Se per un verso questa modalità di innovazione può es-

sere fatta rientrare in canoni strettamente legati alla sfera religiosa (vedi le comunità di elezione votate alla devozione di un particolare santo), dall'altro si deve riconoscere come tale caso possa del tutto esulare dai riferimenti di questo genere: la vera e propria idolatria verso cantanti o personaggi famosi scomparsi (nel testo viene riportato l'esempio significativo di Jim Morrison) ne sono una prova.

Il sentimento di appartenenza, dunque, non pare essersi "sbriciolato" insieme alla memoria collettiva, nelle società moderne. L'individuo, infatti, pur attratto dalla razionalità e sempre più lontano dai dettami delle religioni tradizionali, non riesce a rapportarsi con il mondo esterno senza avere la certezza di un appoggio comune, di un "noi" in cui rifugiarsi ed in cui trovare riferimento. E' in questa prospettiva che può essere vista e compresa la rinascita di movimenti etno-religiosi, confessioni che, attingendo a piene mani al patrimonio religioso, fondano la loro esistenza sulla conservazione di una propria particolare identità e tradizione all'interno dell'omogeneizzazione caratteristica delle società moderne. In questo modo viene da un lato riaffermata l'identità personale di appartenenza ad un gruppo (reinventando così un'appartenenza, partendo dalle religioni istituzionalizzate in dissolvimento) e dall'altro viene ripreso il senso di

identità insito nelle confessioni tradizionali, nello stesso momento in cui esse si manifestano nel loro andamento calante. In questo quadro, conclude Hervieu-Leger – e su questo concetto si soffermerà anche Garelli – è diventato possibile "appartenere senza credere" e "credere senza appartenere".

• *Conclusioni*

Leggere le pagine conclusive del libro di Hervieu-Leger e ritrovare in esse alcune valutazioni di Luckmann non è difficile. In entrambi si può evidenziare un filo rosso che li collega, segnato dalla visione di una religione moderna del tutto fluida e personale, a cui l'individuo "consumatore" si accosta per scegliere ciò che più gli è gradito per costruire la propria identità personale ed il proprio cosmo sacro. Nel testo di Hervieu-Leger, rispetto a quello di Luckmann di vent'anni prima, la posizione viene arricchita dalla possibilità da parte del soggetto di operare o meno questa scelta, potendo anche evitare di accostarsi alla sfera del religioso. Ciò che caratterizza in primo luogo la religione del postmoderno, conclude l'autrice, è la responsabilità demandata al singolo di creare un qualcosa che sia "religioso" – nei termini della definizione esplicitata in precedenza – dando un ruolo non marginale alla istituzione di una tradizione a cui fare riferimento. Tale esplosione, se così si può dire, del

soggettivismo a livello religioso comporta un superamento delle mere discussioni sulla secolarizzazione, orientando l'analisi verso le conseguenze della deistituzionalizzazione delle confessioni tradizionali, deistituzionalizzazione direttamente causata dal ripiegamento interiore della sfera del credere. Il problema comune alle religioni tradizionali è quello di dover rispondere ad esigenze completamente mutate rispetto al passato che le ha viste fiorire, investite da una modernità in cui ogni singolo individuo ha bisogno di libertà di scelta. La situazione paradossale che questo processo provoca si riflette direttamente sulle strategie che esse possono mettere in atto per poter continuare a vivere nella società moderna: in sostanza, a loro non è più concesso di fondare le proprie basi su un sentire comune rivolto al passato, che ormai non esiste più, anche se è loro compito, in questo momento di assenza di punti di riferimento, ricreare una rappresentazione di continuità del credere. Il tutto senza l'appoggio, o il supporto, di un sentimento comune relativo alla sfera religiosa.

Di problemi fronteggiati nell'era moderna da una specifica religione tradizionale – in questo caso quella cristiana – si è occupato, sul versante italiano, Franco Garelli, il quale, pur con una metodologia per molti versi differente rispetto alla sociologa francese, cerca di mostrare in concreto le

conseguenze dei mutamenti sociali moderni sulla sfera cattolica del nostro paese.

"Forza della religione e debolezza della fede" - Franco Garelli

Il terzo, ed ultimo libro, che questo lavoro prende in esame consiste in uno studio del sociologo Franco Garelli sulla situazione religiosa del nostro paese. Pubblicato nello stesso anno di *"Religione e memoria"*, esso si pone ad un livello di analisi sostanzialmente diverso rispetto ai due volumi considerati in precedenza. Se, infatti, Luckmann ed Hervieu-Leger si erano entrambi mantenuti su un piano teorico, inserendo dei dati empirici solo per esemplificare la loro analisi, Garelli opera quasi in modo contrario, fondando il suo lavoro su ricerche empiriche e intrecciando la teoria ai dati, per completarli. In questo modo egli cerca di trovare una risposta plausibile alle molte contraddizioni presenti in Italia per quanto riguarda un fenomeno a due facce: una religione che appare forte ed una fede che, al contrario, non fa che manifestare la propria debolezza.

• Forza della religione e debolezza della fede

L'avvio di Garelli, per certi versi, rispecchia ciò che già abbiamo visto nelle due analisi precedenti, e ne sintetizza il senso. In una società che non

riesce più a fornire delle certezze, l'uomo subisce con forza il peso di uno sradicamento da ogni punto di riferimento, essendosi affievoliti i legami all'interno dei precedenti gruppi di appartenenza ed essendo scomparsi, dal suo universo valoriale, concetti quali tradizione e memoria (in questo ultimo punto è chiara la somiglianza con le conclusioni di Hervieu-Leger). In questa situazione, la responsabilità della chiesa è di fatto evidente, soprattutto in un paese – come l'Italia – in cui il cattolicesimo ha da sempre influenzato la storia e l'evoluzione della società stessa. Il problema, scrive Garelli, consiste nel fatto che tuttora è presente un atteggiamento ambivalente nei confronti della Chiesa. Da un lato, infatti, la si apprezza per l'alto contributo etico e sociale che essa svolge in campo di volontariato ed assistenzialismo, dall'altro però la si critica per un passato comportamento di superiorità nei confronti del mondo laico. Come dice Garelli, siamo di fronte ad una "notte dello spirito", in cui la presenza di Dio sembra divenuta ormai secondaria nella gerarchia di importanza dei valori umani. In questo senso, la crisi del religioso ha forti ripercussioni anche sulla sfera etica, falsando i confini percepiti tra ciò che è lecito fare e ciò che non lo è. La situazione di disagio, diretta conseguenza di questa situazione, viene comunque percepita indistintamente da ogni individuo, di ogni estrazione sociale e di

differente coinvolgimento nell'attività della chiesa, tanto da far rinascere forte, in molte persone, il desiderio di ritrovare una memoria, una tradizione a cui poter fare riferimento, un senso di unità con il prossimo, da riscoprire attraverso una mediazione divina.

In Italia, paese che da sempre si riconosce fermamente cattolico, trovare un ordine in questa situazione non è facile. La nostra penisola è infatti uno degli stati europei in cui la tenuta religiosa è particolarmente evidente (basti ricordare che quasi il 90% della popolazione si dichiara cattolica e che il 30% di essi frequenta settimanalmente il rito domenicale). Il ruolo riconosciuto alla Chiesa, in questo senso, non è strettamente limitato al campo religioso: ad essa si attribuiscono notevoli meriti in ambito sociale, mentre la sua autorità sta riacquistando nuovo vigore, legata ad una crescita di interesse da parte di mass media ed opinion leaders. Il tutto concorre ad orientare l'individuo in cerca di una tradizione comune verso gli insegnamenti cristiani. La contraddizione si manifesta se viene presa in considerazione la sfera della fede. In una società in cui la salvezza terrena sembra più importante di quella religiosa, districarsi nel complesso universo del sacro sembra ormai particolarmente difficile, per l'individuo che ha forti problemi a comprendere il linguaggio della fede e ad identificarsi in esso. L'indebolimento

della fede e dei suoi dettami morali si riflette dunque anche sul versante strettamente pubblico, in cui l'illegalità e la corruzione hanno di fatto alimentato il paradosso di una nazione dichiaratamente cattolica ma scarsamente propensa a seguirne i valori di rettitudine. I motivi di questa "debolezza della fede", secondo l'autore, sono molteplici, e toccano vari aspetti del religioso. In primo luogo, scrive Garelli, il "troppo cattolicesimo" del nostro paese ne impedisce un vero approfondimento interiore da parte dell'individuo, che ad esso si associa in modo del tutto abitudinario. In questo modo l'appartenenza si denota più a livello "etnico-culturale" che religioso e più a livello individuale che sociale, con un conseguente indebolimento dei confini tra chi rientra nella schiera dei credenti e chi non vi entra. In secondo luogo, l'impegno della chiesa in campo etico, pur se lodevole, ha contribuito a modificare la percezione che la società ha di essa, trasformandola in un'istituzione quasi profana. In terzo luogo, la peculiare situazione del mondo moderno porta con sé una difficoltà mai sperimentata prima di comprensione del messaggio cristiano. L'anacronismo di alcuni dettami religiosi, il pluralismo culturale che caratterizza ormai la società, il materialismo, impediscono al religioso di mantenere una sua posizione dominante nell'universo valoriale del soggetto. Infine, la debolezza della fede

può essere causata dallo stesso approccio sbagliato della Chiesa la quale, convinta ancora della prevalenza cattolica del paese, non considera l'eventualità di un approccio più selettivo piuttosto che di massa. L'essere religione quantitativamente dominante, infatti, può essere causa stessa del proprio malessere, in quanto soggetta a divisioni interne, ambiguità difficilmente risolvibili, contraddizioni. "La forza della fede", dunque, conclude Garelli, risiede proprio nella sua debolezza.

• *Religione cattolica, Chiesa e politica: il caso Dc*

In Italia, com'è noto, fino a qualche anno fa il dominio cattolico a livello religioso si rifletteva concretamente a livello politico nella posizione maggioritaria del partito cattolico per eccellenza: la Democrazia Cristiana. Per molti anni la Dc è riuscita ad incarnare i valori religiosi di una grossa fetta di popolazione italiana, tenendo sotto controllo le contraddizioni ed i diversi punti di vista che l'essere religione di massa naturalmente comporta (come già accennato poco sopra). Non è un caso, dunque, che più del 90% degli elettori Dc, negli anni '80, si identificasse nella religione cattolica. Con la caduta della Dc, nel 1994, evidentemente il panorama politico italiano ha subito un rivoluzionamento dalle dimensioni non indifferenti, soprattutto per quanto riguarda,

ovviamente, il voto degli elettori cattolici. Seppur, a seguito della spaccatura dello Scudocrociato, si sia formato un partito – il Partito Popolare Italiano – che in qualche maniera poteva essere considerato il diretto "erede" della Dc, solo una minima parte del precedente 90% si è orientato verso questa direzione, preferendo, nelle elezioni del 1994, l'asse Berlusconi-Fini-Bossi. Lo sgretolamento del colosso Dc, dunque, ha messo a nudo le differenziazioni interne alla sfera dei credenti cattolici italiani, divisioni prima in qualche modo integrate sotto l'unico "ombrello" del partito democristiano. E' naturale che questo fenomeno abbia costituito l'avvio di un processo del tutto nuovo all'interno della Chiesa, convinta, fino ad allora, della specificità spiccatamente cattolica del nostro paese. La diversa situazione in cui si è venuta a trovare la Chiesa – ed in questo caso l'intero sistema politico italiano – ha messo in seria discussione la presenza forte e costante dei valori di fede e religione nella società, tanto da convincere l'istituzione religiosa ad accentuare la propria attività in altri ambiti del sociale, quali sostitutivi di una certezza ormai venuta meno.

I fenomeni fin qui descritti lasciano trasparire un avvicinamento del nostro paese alla situazione dei restanti paesi europei, tendendo – come già aveva fortemente sottolineato la sociologa Hervieu-Leger – verso una

frammentazione religiosa ed un individualismo nella sfera del credere. Questo evidente orientamento in direzione del benessere individuale e del consumismo, che ha coinvolto anche grosse fette di popolazione credente, ha maturato la preoccupazione di un'espulsione dei valori religiosi dal processo di formazione dell'identità personale. Una preoccupazione che, secondo Garelli, è comunque esagerata, in quanto ancora la contraddizione insita nel moderno cattolicesimo italiano non ha raggiunto livelli così "esasperati". Il rischio, invece, reale, è quello che lo "zoccolo duro" di militanza religiosa (vedi definizione nel capitolo successivo) possa favorire una separazione tra se stesso e società, in quanto tutti coloro – la maggioranza – che non si identificano in esso rischiano di maturare un sentimento di non appartenenza che può ledere alla stessa vita della Chiesa in Italia. In un paese che tende ancora a considerarsi cattolico, anche se più per motivi etnico-culturali che di fede vera e propria, appare più che mai adeguato quel concetto di "credenza senza appartenenza" che già più volte abbiamo ritrovato in questo lavoro. E' dunque chiaro come la Chiesa si sia trovata in difficoltà nel far fronte a questa mutata situazione, risolvendo di impegnarsi il più possibile in ambito sociale per non perdere quella posizione di primo piano che nella storia ha sempre rivestito. Ma nella società attuale, in

cui la crescita della comunità cattolica è praticamente nulla, è divenuto quanto mai necessario un ripensamento del ruolo della Chiesa all'interno del nostro paese.

Tornando al fenomeno politico all'alba del dopo-Dc, l'aspetto forse più interessante consiste nella nuova distribuzione del voto cattolico in assenza di un chiaro riferimento di stampo religioso. Le elezioni del 1994, come già accennato, hanno ampiamente mostrato uno spostamento dell'elettorato cattolico verso il centro e verso il centro-destra. In specifico, molto peso ha avuto in questo processo l'affinità riscontrata dagli ex elettori democristiani con i nuovi partiti Ppi e Ccd, mentre Alleanza Nazionale si è saputa conquistare la fiducia dei cattolici legati ad un'appartenenza etnico-culturale. L'interesse dei credenti verso il centro-destra politico è stato in qualche modo facilitato anche da un programma elettorale di quest'area orientato, in alcuni punti specifici, alla riaffermazione dell'identità cattolica nel nostro paese. Il fenomeno del cattolicesimo di destra, tutt'altro che elitario, può infine trovare una radice nella tendenza attuale ad ancorarsi ancora ad una tradizione. In questo caso, come scrive Gianfranco Morra, in un passo riportato da Garelli, "la destra del cattolico non è una destra politica, ma antropologica e religiosa. Egli è di destra solo in quanto è cattolico". Ed, in questo caso, tradizionalista.

• *Le molte Italie della fede*

Il nostro paese, se messo a confronto con il resto d'Europa, risulta di certo uno degli stati con un tasso decisamente elevato di religiosità. Negli ultimi anni, però, come già accennato nelle precedenti sezioni, si sta assistendo ad uno sgretolamento dell'unità cattolica, andando verso quella frammentazione e pluralità di credo religiosi che già caratterizza la vita delle altre nazioni europee: il rischio, per l'Italia, è di non poter più contare su quel "collante" di identità religiosa che finora aveva funzionato particolarmente bene.

Garelli, nel testo, apre ora una finestra sull'Italia della fede, presentando i risultati più significativi di un'indagine svolta negli anni '90 dall'Università Cattolica su una popolazione di età compresa tra i 18 e i 74 anni. Non potendo riproporre in questa sede tutti gli aspetti – seppur molto interessanti – della ricerca, cercherò per quanto possibile di riassumerne le conclusioni, traendo dalle pagine del libro solo le informazioni che ho ritenuto più rilevanti per questo lavoro.

Se messi a confronto con una domanda diretta sulla loro appartenenza religiosa, gli italiani, per la stragrande maggioranza, si dichiarano cattolici, fiduciosi nell'esistenza di Gesù Cristo e sicuri della centralità di religione e divinità nello sviluppo della vita e della personalità più profonda. Solo una quota minoritaria si

riconosce in altre religioni o in nuovi culti. Tra i cattolici "manifesti", si riscontra comunque una certa difficoltà a seguire incondizionatamente tutti i dettami della Chiesa in campo etico e ad accettarne tutte le credenze (un aspetto particolarmente controverso è il riconoscimento di una vita ultraterrena). In questo caso, caratteristica della società moderna italiana è una certa discontinuità del credere nel corso della vita, un "pendolarismo", come lo chiama Garelli, che alterna momenti di fede a momenti di riflessione interiore. Pur essendo ancora molto legato ai rituali religiosi (in Italia il tasso di partecipazione alla messa domenicale è molto alto rispetto agli altri paesi), il cattolico italiano tende a formulare una appartenenza "a modo proprio", orientandosi decisamente verso la preghiera individuale. Il risultato di questo processo è riscontrabile in una contraddizione di fondo della Chiesa italiana: se da un lato, infatti, si riconosce ad essa l'autorità indispensabile per gestire e guidare la religiosità dei suoi fedeli, della quale non si può fare a meno (non ritenendo possibile, dunque, "credere senza appartenere"), dall'altro, al contrario, ci si considera individualmente capaci di credere anche senza aderire ad ogni insegnamento dettato dalla Chiesa, soprattutto per quanto riguarda l'ambito dell'etica familiare e soggettiva. Per contro, viene ancora riconosciuta la posizione centrale dell'associazio-

nismo religioso all'interno del paese (sul quale torneremo più avanti), con un ruolo predominante svolto in particolare dalla parrocchia. Ciò che si evolve, però, è il desiderio da parte del laicato di avere voce in capitolo all'interno delle mansioni svolte dalla Chiesa. L'individualismo crescente della religiosità moderna trova un'ulteriore conferma nella segmentazione operata da Garelli dei diversi tipi di religiosità presenti nel nostro paese. Dai dati, infatti, emerge con chiarezza che la fascia con il maggior numero di adesioni (38%) riguarda i soggetti la cui religiosità viene definita "discontinua ed intermittente", le cui caratteristiche principali sono un'interpretazione soggettiva dei dettami della Chiesa ed un sentimento religioso del tutto discontinuo. Di ben minore portata, soltanto il 12%, è invece la percentuale dei militanti, coloro cioè che più si identificano nei valori espressi dalla Chiesa, partecipando anche attivamente ai riti. A dimostrazione di un conservatorismo per certi versi anacronistico dei dogmi religiosi, è stata riscontrata piena adesione a questo segmento di donne, anziani e comunità isolate di piccole dimensioni (quali i paesi del Sud Italia). All'estremo opposto, per composizione socio-demografica, si trova la classe dei "critici e distaccati" (18,5%), per lo più uomini giovani ed attivamente impegnati in società, il cui disinteresse per la questione religiosa va di pari passo con il distacco

dai dettami della Chiesa. Il restante 30% si distingue in praticanti regolari (20%) e "indifferenti o non credenti". Da questi dati si ricava, dunque, che i casi di maggiore contraddizione vengono riscontrati a livelli intermedi di religiosità, in quanto non viene presa chiara e coerente posizione sulle varie questioni religiose. Inoltre si rileva come la popolazione attiva in campo occupazionale sia particolarmente distaccata dalla Chiesa, dato che conferma la tendenza insita nella società moderna di spingere verso la salvezza ed il benessere terrene tutti coloro che ad essa si sentono maggiormente identificati.

• *L'associazionismo religioso ed il volontariato in Italia*

Il mondo dell'associazionismo religioso in Italia, è particolarmente vivo, interessando poco meno di cinque milioni di persone adulte. In esso, però, si possono riscontrare le stesse tensioni che attraversano il resto della società, rispecchiandone dunque la differenziazione interna, lo scollamento dalla base di appartenenza e la rivoluzione avvenuta in campo politico dopo la fine della Dc. Nel caso dei settori di associazionismo religioso, la reazione a queste tensioni si è riflessa nelle stesse divisioni interne ai gruppi, andando da un tentativo di completo inserimento nella nuova realtà sociale ad uno straniamento da essa, con il passaggio da un atteggiamento di apertura ad uno di radicale chiusu-

ra e ripiegamento su se stesso. A prescindere dalle sostanziali differenze che caratterizzano l'associazionismo religioso moderno, esso può comunque essere definito in base a caratteristiche comuni ad ogni realtà associativa, quali la consapevolezza di costituire una minoranza all'interno della comunità italiana, l'impegno in campo educativo, la propensione verso azioni di tipo costruttivo e pacifista, la tensione verso un modello di spiritualità capace di adattarsi al mondo moderno.

Il tratteggiare le linee di confine del laicato militante, non può prescindere dal fare riferimento anche al clero, anch'esso interessato da un mutamento interno di non poco conto. In primo luogo, esso si sta muovendo verso un preoccupante invecchiamento della sua base sacerdotale, con un rilevante calo di vocazioni nelle fasce più giovani d'età. Questo fenomeno, unito alla diversa visione del ruolo del parroco da parte della comunità, diviene diretta conseguenza di un circolare mutamento di vedute nei confronti della società del sacerdote stesso, che nella maggioranza dei casi tende a prediligere il settore di militanza religiosa, sentendolo più vicino ai suoi valori ed insegnamenti. Il tutto ci riporta alle considerazioni fatte da Luckmann nel libro *"La religione invisibile"*, in cui veniva analizzata la perdita di autorità del clero collegandola alla iper-specializzazione della base religiosa. Di qui l'evi-

dente difficoltà dei sacerdoti a rapportarsi ad una realtà totalmente mutata, oltre che ad un ruolo - il loro - anch'esso del tutto diverso rispetto al passato, con il rischio di trasformarsi in funzionari religiosi, piuttosto che in punti di riferimento per le tensioni spirituali degli individui. Questa situazione comporta necessariamente uno scollamento del clero dalla vita sociale, una differenziazione in un certo senso alimentata sia dall'estraneità della comunità alla vita ed agli insegnamenti della base sacerdotale sia dallo stesso sentimento di straniamento dei preti in una realtà totalmente mutata.

Della stessa vitalità dell'associazionismo religioso, in Italia, gode anche il volontariato socioassistenziale. In questo caso, però, al contrario del primo, il secondo non presenta quei segni di smarrimento delle appartenenze e di identità personale caratteristici ormai della situazione nazionale.

L'ingrossamento della fascia di popolazione dedita al volontariato, nel caso italiano, può essere spiegato prendendo in considerazione le contraddizioni presenti nel nostro paese: a fronte di un periodo di forte modernizzazione, infatti, la condizione della penisola sembra comunque soffrire di una crisi del sistema che impedisce di soddisfare le esigenze di tutte le realtà presenti, soprattutto di quelle più deboli. In questo senso il volontariato si pone nei termini di risposta ad un intervento pubblico

che appare insufficiente, superandone la rigidità, proponendosi come continuo nel tempo ed attivo a costi decisamente contenuti. Questa sua stessa natura fa ipotizzare all'autore la presenza di una "concorrenzialità" tra settore pubblico e volontariato, sensazione supportata dalla crescente tendenza della popolazione a preferire un impegno in settori di volontariato piuttosto che tentare un difficile inserimento nella sfera pubblico-istituzionale. Garelli individua in questo fenomeno un fattore di debolezza del nostro paese, giudizio supportato anche dal basso tasso di coscienza collettiva dell'Italia, segno tangibile che il volontariato, sebbene riesca a dare risposta ad un desiderio di impegno pubblico della comunità, non riesce a porsi quale punto di riferimento condiviso per la vita collettiva del paese. L'evidente dissociazione tra il settore pubblico e l'area di volontariato, inoltre, ha fatto maturare l'impressione che gli individui che si accostano a questo particolare tipo di assistenzialismo siano persone del tutto lontane dai valori e dall'azione dello Stato, ipotesi che supporta il crescente divario di interessi e di strategie d'azione tra settore pubblico e volontariato socioassistenziale. In questo senso si può facilmente trovare nell'assenza di mediazione tra queste due sfere la causa della crisi di partecipazione sociale e politica che sta attraversando il nostro paese.

• *Il cristianesimo in Europa: considerazioni finali*

Nel capitolo finale del suo libro, Garelli mette in relazione la situazione italiana con quella del resto dell'Europa, tratteggiando i caratteri salienti del cristianesimo moderno nel vecchio continente. L'autore si riferisce in particolar modo al cattolicesimo in quanto dai dati più recenti si evince che ad esso farebbero riferimento più dell'80% degli europei, con una comunque interessante crescita, per il resto, di sette e movimenti emergenti. Il mutamento dell'intera Chiesa cattolica già riscontrato nel nostro paese assume dunque dimensioni amplificate se allargato all'intero continente, manifestando una tendenza generale verso una religione "a scalare", intrisa di insegnamenti e credenze proprie di altri culti ed estremamente legata ad una selezione personale. L'individualismo - che percorre come un filo rosso le tre opere prese in esame - è tanto più accentuato, pur se con naturali differenze da stato a stato, se lo si considera in rapporto alla pratica religiosa, anch'essa proiettata verso il soggetto a scapito di riti collettivi (se si escludono quelli di carattere eccezionale) ed in favore della preghiera individuale. In una tal situazione, sempre maggiore importanza riveste l'attività del laicato all'interno della Chiesa, che attualmente - come vent'anni fa già intravedeva giustamente Luckmann - si presenta in li-

nea di massima come "apparato burocratico", diversificato al suo interno in movimenti di associazionismo e volontariato che ne costituiscono la linfa per quanto riguarda il puro entusiasmo nell'espressione della fede. Il pluralismo religioso, frutto anche dell'immigrazione di gruppi provenienti da altri continenti, costituisce dunque oggi la realtà dell'Europa moderna. Ciò non toglie che comunque le chiese stiano vivendo un momento di inaspettata centralità nel processo di crescita della società moderna, nuovi punti di riferimento per le minoranze che in esse si identificano.

Tutto questo fa concludere all'autore che "Dio non è morto in Europa, né si è esaurita la traiettoria sociale del cristianesimo. La religione appare ancora fortemente integrata con la cultura, anche se si assiste al depotenziamento della fede, allo stemperamento delle credenze, alla discontinuità della pratica". Dio cambia, ma non si estingue, nel pensiero degli europei. E dunque la vera difficoltà nell'analizzare e trarre delle conclusioni dalla modernità non sta tanto nei nuovi aspetti della sfera religiosa, scrive Garelli, quanto nella stessa natura della modernità: ambivalente, che non sopporta di essere racchiusa in confini stretti e definitivi. Per concludere con Garelli (ed il citato Bloch), "il problema è che è sempre più complessa la faccenda di sistemarsi

nell'universo". Questo è il vero punto interrogativo della società attuale.

CONCLUSIONI

Dopo l'analisi di tre lavori di tal portata, se da un lato l'argomento potrebbe sembrare trattato in maniera esauriente, dall'altro è facile dedurre come un tema tanto ampio non possa mai essere affrontato con completezza in tutte le sue molteplici sfaccettature. Non è un caso che di secolarizzazione e futuro della religione se ne parli pressoché quotidianamente, sia attraverso i mass media sia tramite canali privilegiati quali incontri e convegni, a cui puntualmente partecipano i maggiori studiosi del fenomeno. Per fare solo un paio di esempi - quelli più vicini alla realtà trentina - basti ricordare in primo luogo il convegno dal titolo "I giovani e le religioni in un'Europa in transizione" (organizzato dall'Acsa) tenutosi nel giugno del 1996 proprio nella facoltà di sociologia di Trento, centrato sul problema del rapporto tra giovani e religione. Al convegno, a cui ha partecipato lo stesso Franco Garelli, i maggiori esponenti europei si sono confrontati sui diversi atteggiamenti dei giovani nei confronti della Chiesa e della religione, riscontrando, come già chiaramente esposto più volte in questo mio lavoro, la propensione verso una "fede senza appartenenza"

che si traduce a volte in vere e proprie diffidenze verso l'operato e gli insegnamenti anacronistici della Chiesa, la tensione verso una religione del tutto individualizzata che lasci ampio margine di scelta tra gli aspetti da seguire e che non si chiuda a riccio nel confronto con le altre confessioni. Un dato, questo, che è stato confermato dai rappresentanti dei vari paesi europei, evidenziando una tendenza globale del fenomeno. L'attenzione rivolta in particolar modo ai giovani evidenzia l'interesse degli studiosi a controllare l'effettiva evoluzione della modernità religiosa, riscontrandone la presa nelle situazioni di cambio generazionale.

Secondo esempio che vorrei citare, il forum organizzato dalla stessa Acsa dal titolo "L'identità culturale dei giovani nell'area alpina. Valori e multiculturalismo a confronto". Il pluralismo di valori e punti di riferimento è stato trattato in questa sede facendo riferimento a vari ambiti, da quello culturale a quello religioso (che qui ci interessa). Le conclusioni a cui si è giunti nella giornata di studi non si discostano anche in questo caso da quelle dei tre libri ora presi in esame. In particolare, si è evidenziato come in campo religioso un'analisi completa non possa prescindere da un'iniziale delimitazione dei confini del campione studiato. Il rapporto con la religione, infatti, dipende di gran lunga dalla situazione in cui il giovane è cresciuto - e vive - e soprattutto dalla classe a cui si sente di appartenere: in

questo caso se il ragazzo si identifica con il ceto operaio il suo rapporto con la religione sarà di tipo prevalentemente etnico, centrato sulla famiglia; se lo stesso si identifica invece con il ceto medio il suo rapporto sarà più spirituale, orientato al "self-service" e capace di forte religiosità.

Ma è soprattutto importante evidenziare in questa parte conclusiva dell'analisi, come l'incertezza del futuro religioso, ed in particolare cattolico, vada a incidere in primo luogo nell'operato di coloro – enti, associazioni o volontariato – che sono quotidianamente a stretto contatto con questo tipo di realtà, o addirittura ne fanno parte. E' il caso – tanto per tentare di ampliare il quadro di analisi offerto dai tre autori – delle organizzazioni più o meno politiche che, dopo il crollo della Balena Bianca, in Italia, stanno cercando in ogni modo di ricompattare l'unità persa attorno ad un unico fulcro. Dopo lo sfaldamento del blocco Dc, infatti, come già ampiamente trattato in Garelli, la corsa per assicurarsi il grosso dei voti cattolici è stata davvero notevole da parte di tutte le forze politiche. Per esemplificare meglio il discorso, prenderò in considerazione la posizione di Giorgio Tonini, dirigente nazionale di Fuci e Meic, avvalendomi del suo intervento dello scorso 12 aprile 1997 nel corso dell'Assemblea nazionale dei Cristiani sociali. Tonini, che per alcuni aspetti potrebbe ricordare la prospet-

tiva di Garelli, esordisce in quell'occasione con un'analisi della fine del colosso Dc, individuandone in essa un sintomo della "crisi più profonda sia del movimento che della cultura cattolica". Una crisi, spiega Tonini, strettamente collegata alla difficoltà di comprensione ed adeguamento ai cambiamenti in atto, facendo piombare il mondo cattolico in una sorta di paura della modernità e del nuovo. E nonostante la crisi, continua Tonini, non abbia trovato il cattolicesimo democratico impreparato (basti pensare alla nascita di un produttivo volontariato, alla forte proposizione della "questione morale" ed al movimento referendario), tuttavia non si è riusciti a conglobare gli sforzi in un unico canale politico. Le preferenze cattoliche, infatti, si sono sparpagliate in varie direzioni, lontane dalla compattezza dei periodi d'oro democristiani. Una situazione, questa, che fa manifestare a Tonini delle forti perplessità sul governo di centro-sinistra. "Non stupisce se il comunismo italiano appare oggi come la forza più adeguata a mantenere l'ordine in un mondo in cui qualsiasi religione è scomparsa – commenta – non soltanto la religione cattolica, ma ogni sua forma anche immanentistica e secolare; anche la fede nel comunismo". Il "realismo" dei cattolici sociali, in questa situazione, potrebbe essere vincente, pur stando attenti a fare emergere tre elementi fondamentali, ammonisce Tonini. In primo lu-

go, la consapevolezza che l'apporto del cattolicesimo democratico è di cultura politica. In secondo luogo, il riconoscimento del radicamento sociale del movimento cattolico. In terzo luogo, una nuova definizione del rapporto tra sinistra e religione, "in campo etico e politico". Va da sé che, dopo la caduta della Dc, il mondo cattolico deve comunque, stando alle parole di Tonini, distaccarsi dalla tensione verso il potere temporale, per orientarsi verso una riflessione sui limiti della politica e verso un pensiero laico che rifugga dall'indifferenza morale. In questo intervento, quindi possiamo trovare una particolare chiave di lettura dello specifico momento attuale, in cui la religione si trova continuamente messa in discussione fin nei suoi fondamenti.

In una società in perpetuo mutamento, dunque, è naturale riscontrare un elevato tasso di mutamento anche all'interno dell'ambito religioso. Le difficoltà che oggi si trova di fronte la Chiesa cattolica (e come essa molte chiese tradizionali) sono quindi il risultato di un cambiamento di stile di vita, di valori, di punti di riferimento maturati in base alle nuove esigenze dell'individuo. In questa situazione, ritengo, alla Chiesa non resti che prendere atto dell'inizio di un nuovo corso e, se vuole sopravvivere, cercare in qualche modo di adeguarsi, non perdendo la propria specificità ed i propri capisaldi che ne costituiscono le fondamenta,

ma "modernizzando" in particolar modo il suo rapporto con la mutata società moderna. Una ragionevole presa di coscienza, credo, sarebbe un buon passo avanti per non rischiare di dover lasciare il passo alla crescita dei nuovi movimenti religiosi, a cui molti si accostano perché più affini ai loro sistemi di significato e di valori. E' comunque da ricordare come la questione del mutamento dei valori non sia solo da limitare alla sfera del religioso. Lo smarrimento dell'uomo moderno, infatti coinvolge ogni ambito della sua identità personale, creando uno stato di confusione a volte del tutto evidente. In questa situazione, come sottolineato dai tre autori, l'anacronismo spesso riscontrato nei dogmi religiosi tradizionali spinge l'individuo a ricercare nuovi punti di riferimento in culti emergenti, la cui crescita ne evidenzia l'importanza, soprattutto nelle fasce giovanili. La centralità un tempo assunta dalla religione nel fornire un solido ancoraggio nella costruzione della propria identità personale e sociale è venuta meno con l'ascesa dell'individualismo. E' appunto questa mutata situazione che mette chiaramente in evidenza come il cambiamento religioso e quello sociale siano strettamente interconnessi. Ed è appunto da quest'ultima considerazione che si intuisce, di conseguenza, il ruolo fondamentale che ancora può svolgere la religione (nelle sue diverse forme) nella società moderna.