

*Interpretazioni del sincretismo:
mercato, campo religioso, prospettiva fenomenologica*

di Pino Lucà Trombetta

In un testo di alcuni decenni addietro, Thomas Luckmann segnalava l'avvento di una nuova organizzazione della religione nelle società industriali avanzate. La religione, egli affermava, non può e non deve essere più identificata con le istituzioni che tradizionalmente l'hanno incarnata nell'occidente cristiano, né va rinchiusa entro le opposizioni da esse stabilite fra sacro e profano, ortodossia ed eresia. La religione di chiesa, organizzata attorno al sistema dogmatico e rituale ufficiale, ha ceduto infatti il passo, progressivamente e inesorabilmente ad una diversa configurazione che vede al centro l'individuo: un individuo consumatore che costruisce il proprio cosmo sacro attingendo alle molte fonti da cui il sacro promana nella società, e reinterpretandole in funzione di finalità che riguardano soprattutto la sua "sfera privata": l'auto-espressione e l'auto-realizzazione attraverso la mobilità personale e l'approfondimento dell'interiorità. Se la religione di chiesa aveva il suo corrispettivo soggettivo nella interiorizzazione del modello ufficiale, la nuova forma trova la sua espressione nella interiorizzazione delle rappresentazioni religiose come "sistema individuale di rilevanza ultima". Anche nei casi in cui l'interesse soggettivo si esprime compiutamente nella religione di chiesa, la natura dell'esperienza non cambia: è pur sempre l'individuo che, a partire dalla sua sovranità di consumatore e promotore dell'auto-realizzazione, "sceglie" di realizzare in quel modo i suoi obiettivi (Luckmann, 1969)¹.

A distanza di oltre trent'anni l'impostazione di Luckmann non ha perso di interesse. Essa infatti ha messo in luce aspetti che hanno assunto nel frattempo crescente rilevanza. Da un lato ha mostrato che la prospettiva della secolarizzazione che preconizza l'inevitabile declino della religione con l'avanzare della modernità è frutto dell'ostinazione a voler riconoscere come religioso solo ciò che si trova entro gli ormai angusti limiti della religiosità ufficiale. In anni più recenti, diversi ricercatori dei nuovi fermenti religiosi in Europa e in America sono arrivati alla conclusione che il cosiddetto "declino" appare se si guarda alla religione nella prospettiva del teologo o dell'ecclesiastico, maschio, delle chiese tradizionali; scompare se ci si pone dal punto di vista della miriade di esperienze più o meno eterodosse in cui si frantuma oggi l'interesse per il soprannaturale (Warner, 1998, Warner e Wittner, 1998).

Dall'altro lato Luckmann afferma che i "sistemi individuali di rilevanza ultima", costruiti da ciascuno attingendo a temi "trascendenti" di diversa provenienza anche non religiosi, rimangono necessariamente frammentari, essendo il soggetto, in genere, poco interessato a problemi di sistematicità e coerenza globale. Ne deriva che il sincretismo, nella molteplicità di espressioni contraddittorie e inconseguenti in cui si manifesta, non può definirsi come fenomeno marginale, frutto di confusione o deviazione da un modello, visto che esso è destinato a costituire la forma "normale" di esistenza della religione nella tarda modernità. Anche questa intuizione si è rivelata profetica: ricerche empiriche condotte in Italia mostrano che la religiosità prevalente nel nostro Paese non può più definirsi in relazione al modello ufficiale della Chiesa poiché contiene al suo interno troppi elementi in

¹ Una visione analoga della religione contemporanea come un mercato fortemente influenzato dai gusti dei consumatori in : Berger, 1984, 160 ss.

contrasto con la tradizione e l'ortodossia²: è una realtà diversa che le stesse ricerche non riescono a spiegare in modo convincente³.

In questo articolo prendo in esame una teoria, elaborata da alcuni studiosi americani a partire dagli anni ottanta, che a mio avviso può contribuire a comprendere il fenomeno del sincretismo e, più in generale, del pluralismo religioso. Conosciuta come "paradigma (o teoria) delle economie religiose"⁴, essa studia le dinamiche religiose utilizzando la metafora del mercato, ipotizzando cioè un luogo specifico, diversamente strutturato a seconda dei contesti geografici, in cui si incontrano la domanda di beni e servizi "soprannaturali" espressa da individui che intendono soddisfare i loro bisogni e l'offerta che promana da agenzie che si propongono di soddisfarli e competono per accaparrarsi quote della domanda. Questo approccio ha i suoi maggiori rappresentanti in Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence Iannaccone, Roger Finke, e, in modalità più critiche, Darren Sherkat, R. Stephen Warner e altri, ed è attualmente al centro di un vivace dibattito in USA.⁵

Mi propongo, dopo aver esposto sinteticamente i principi su cui la teoria si fonda, di mostrare come essa rappresenti un'apertura verso una visione della religione che sappia cogliere, al di là del riferimento ad una specifica tradizione o istituzione, la molteplicità delle esperienze di cui si compone il pluralismo contemporaneo. Nella seconda parte dell'articolo, metto in evidenza alcuni limiti ed errori sistematici in cui, a mio avviso, la teoria incorre, e mostro come essa avrebbe maggiore potenzialità esplicativa se riuscisse ad integrare altre prospettive teoriche elaborate nei decenni passati.

1. Un approccio deduttivo.

L'ambizione dei teorici delle economie religiose è di "riportare la teoria" entro il sapere sociologico (*Bringing Theory Back In*, Stark in Young, 1997) contrastando l'abitudine a considerare la sociologia come un insieme di "prospettive" divergenti che si sommano fra loro, piuttosto che escludersi a vicenda o confluire in un discorso unitario. Secondo Rodney Stark, considerato il "fondatore" del nuovo approccio, ciò avviene perché i diversi sistemi che si fronteggiano (conflittualismo, funzionalismo, interazionismo, ecc..) non prevedono – come da tempo accade nelle discipline non umanistiche – verifiche empiriche rigorose che confermino la loro capacità di predizione, ma sono costruiti in modo da poter comprendere qualsiasi evento si presenti all'osservazione. "Sistemi di pensiero che riescono a sistemare tutte le possibili osservazioni - scrive Stark - in realtà non spiegano nulla, poiché non hanno nessuna capacità predittiva: sono schemi di classificazione *post hoc* in grado solo di

² Secondo uno degli autori di una importante ricerca pubblicata nel 1995, il 60% degli Italiani andrebbero considerati come "semiappartenenti" alla Chiesa a causa del divario fra il perdurante sentimento soggettivo di essere cattolici e i comportamenti religiosi non conseguenti a tale sentimento (Cipriani in Cesareo, 1995, 103 ss.). L. Berzano quantifica nei due terzi della popolazione coloro per i quali il cattolicesimo rappresenta, prevalentemente, un fattore di identità nazionale; pur manifestandosi anche qui "forme di interesse ed esperienze religiose individuali" (1995a, 535). Secondo M. Pisati, infine, la domanda religiosa non legata ad una istituzione è espressa da poco meno della metà degli italiani, (1998, 58). Sul tema del sincretismo si veda anche: Lucà Trombetta, 2000.

³ La difficoltà a ricostruire il senso del sincretismo dipende in molti casi dal fatto che si continua a valutarlo, sia pure in ultima istanza, a partire dal modello della religione di chiesa rispetto alla quale esso appare solo come deviazione, confusione, mancanza di tensione religiosa (in tal senso: Berzano, 1995b, 128)

Neppure Luckmann forniva, nel testo esaminato, indicazioni sui modi in cui la forma di religione da lui delineata potrebbe essere studiata e si limitava a porre alcune questioni preliminari. La difficoltà dipende probabilmente dalla tendenza di Luckmann ad espandere a dismisura il concetto di religione, includendovi tutto ciò che contribuisce a dare senso al rapporto dell'individuo con la società, e quindi anche le sacralizzazioni immanenti non soprannaturali. Si veda su ciò: Berger, 1984, 186-7.

⁴ Secondo Warner i due termini andrebbero distinti: "paradigma" indica un percorso, un metodo e non va confuso con "teoria", che implica una compiuta e generalizzata capacità esplicativa. Egli, a differenza di altri promotori dell'approccio qui esaminato, rimane scettico sulla possibilità di giungere ad una teoria generale e, in particolare, esclude che le dinamiche individuate nella realtà americana, pluralista e competitiva possano applicarsi all'Europa, dove eventi storici irripetibili hanno determinato una visione radicalmente diversa della religione (Warner, 1997; Warner in Young, 1997, 94-5). In questo articolo farò riferimento soprattutto ad autori come Stark, Bainbridge, Iannaccone, Finke, che sostengono invece la possibilità di pervenire ad una vera "teoria della religione".

⁵ Tale approccio è stato presentato in Italia dalla rivista *Polis* a cura di R. Marchisio e M. Pisati (1998). Vedi anche Marchisio e Pisati in Lucà Trombetta, 2000.

codificare e di descrivere". Bisognerebbe invece pervenire a proposizioni che siano "falsificabili" – secondo la formulazione di Karl Popper – incompatibili cioè con una determinata, corretta osservazione (ivi).

Secondo l'impostazione di Popper, fatta propria da Stark e Bainbridge (1987) in un importante testo di carattere metodologico, una teoria dovrebbe iniziare postulando assiomi astratti e generali da cui si possano derivare un insieme organico di proposizioni. Gli assiomi non sono, per la loro stessa natura, verificabili, al contrario delle proposizioni e predizioni dalla cui conferma empirica dipende la validità della teoria. Gli Autori citati individuano in tutto sette assiomi dei quali riporto quelli che riguardano più direttamente il principio della "scelta razionale" cui essi, come vedremo, attribuiscono un ruolo centrale:

- Assioma 2: gli esseri umani cercano ciò che essi percepiscono come ricompensa ed evitano ciò che percepiscono come costo.
- Assioma 4: l'azione umana è diretta da un sistema complesso ma finito di elaborazione di informazioni che serve ad identificare i problemi e a cercare le soluzioni.
- Assioma 5: alcune ricompense sono limitate nella loro disponibilità, e alcune semplicemente non esistono nel mondo fisico (Bainbridge e Stark, 1987, p. 325).

Da questi e altri simili assiomi viene dedotta l'affermazione che il bisogno religioso è ineliminabile in qualsiasi società.

Si parte dall'assunto che gli esseri umani preferiscono di solito ricompense reali ma non sempre riescono ad ottenerle. In questi casi essi devono accontentarsi di "promesse" (ivi, p. 332). Su questo punto viene citata una riflessione fatta da Malinowski, il quale, descrivendo la religiosità dei "primitivi", osserva che essi ricorrono a spiegazioni soprannaturali solo dopo aver esperito tutte le possibilità di risolvere i loro problemi utilizzando i mezzi tecnici a disposizione; si tratta, secondo Malinowski, di un rimedio estremo all'impotenza di fronte alle leggi della natura e al fato. Ancora oggi, sostengono Bainbridge e Stark, il ricorso alla magia o alla religione riguarda soprattutto quelle cose che non si possono ottenere facilmente con mezzi empirici: buoni auspici, felicità, guarigioni impossibili, eterna giovinezza, salvezza. L'individuo persegue, fin dove gli è possibile, gratificazioni reali e, dove queste non sono raggiungibili, le ricerca nel campo del soprannaturale.

La dialettica fra ricompense reali e semplici promesse riguarda tutte le situazioni in cui è necessario differire il soddisfacimento di un desiderio. Nel caso della religione le promesse assumono un carattere particolare poiché riguardano beni che non si possono avere in questa vita. Molti desiderano l'immortalità ma nessuno sa come ottenerla. Le religioni – e in forme diverse e limitate la magia – offrono istruzioni a questo proposito. Il ruolo della religione e della magia non può quindi essere eliminato neppure nelle società sviluppate e secolarizzate. Scrivono Finke e Stark in un recente testo di aggiornamento della teoria: "Tutti hanno una buona ragione per essere religiosi. Poiché ognuno ha di fronte la morte, le dottrine sulla vita ultraterrena interessano tutti. Questa può essere definita la forma universale dell'impegno religioso" (Finke e Stark, 2000).

L'aver presupposto che la domanda religiosa è una costante la cui dimensione non varia significativamente da una società all'altra costituisce una sfida alle prospettive prevalenti che constatano o prevedono una significativa riduzione dell'interesse religioso come conseguenza della modernizzazione. Allargando il campo d'osservazione oltre i confini delle chiese tradizionali, la teoria delle economie religiose invita ad osservare la nuova distribuzione di quell'interesse; non solo, come per lo più ci si limita a riconoscere, nell'adesione esplicita a nuovi culti, sette o movimenti (*movement cult*), ma anche, in misura molto maggiore, in altre modalità, spesso sottovalutate, tipiche della religiosità contemporanea. Si tratta di esperienze che si esprimono al livello soggettivo, nel bricolage finalizzato alla composizione di un proprio universo sacro sincretistico (*portfolio choice*)⁶, o

⁶ Il termine portafoglio è tratto dal linguaggio finanziario. Di fronte a beni rischiosi, quali le azioni, si attuano in genere strategie volte a limitare il rischio differenziando il paniere con prodotti anche fra loro contrapposti. Lo stesso atteggiamento viene attuato, secondo L. Iannaccone dal bricoleur nella scelta dei beni religiosi da immettere nel suo portafoglio personale. Anche tali beni sono rischiosi perchè richiedendo un investimento

nel ricorso più o meno saltuario ad esperti, guru, santoni per coltivare la propria spiritualità (*client cult*); o, infine, nel consumo di beni e servizi a contenuto soprannaturale offerti dalla comunicazione di massa: libri e riviste specialistiche, Internet, trasmissioni radiotelevisive, letteratura "spirituale", video, film, musica, ecc.. (*audience cult*) (Bainbridge e Stark, 1985, p. 208-233; 1987, p. 214, 273).

Dagli assiomi sopra riportati Stark e Bainbridge ricavano anche un modello di lungo periodo della dialettica, endemica in ogni mercato religioso, fra le chiese tradizionali e le sette. I bisogni di compensazioni soprannaturali - essi sostengono - sono tanto più forti quanto più bassa è la condizione sociale ed economica, e più difficili da ottenere le ricompense reali. La religiosità delle classi svantaggiate sarà perciò intrisa di visioni ultraterrene. Al contrario, le classi che hanno un accesso privilegiato alle ricompense reali aspirano ad una religiosità essenziale. Queste ultime hanno bisogno che la loro condizione di privilegio sia confermata dal discorso religioso e spingono verso una religione secolarizzata (Bainbridge e Stark, 1987, p. 143).

Se una delle sette in competizione con altre agenzie settarie e con la chiesa tradizionale riesce ad espandersi a settori ampi della società, perde il carattere deviante e appare come un'organizzazione legittima e rispettabile. Ciò comporta alcune trasformazioni: essa viene progressivamente penetrata da individui delle classi più elevate i quali finiranno prima o poi per egemonizzarla. Si crea quindi una tensione fra il messaggio originario ad alta tensione soprannaturale e gli interessi del nuovo gruppo egemone ad elaborare una religiosità che legittimi la posizione sociale della classe cui esso appartiene. In conseguenza della nuova configurazione interna, l'istituzione riformerà la propria dottrina, ridurrà il rigore e si aprirà ai valori del mondo. Questa trasformazione della setta in chiesa "a bassa tensione" lascia insoddisfatti i bisogni di radicalità presenti in larghe fasce della società e crea spazio per altre agenzie settarie che si distaccano dalla chiesa madre e rilanciano la tensione esclusivista e ultraterrena. Il processo è circolare: nel lungo periodo le poche sette che avranno avuto successo si trasformeranno in chiese accomodanti, creando le condizioni per nuove scissioni; e così via (Bainbridge, 1997). La ricostruzione della storia religiosa degli Stati Uniti – costellata dal fiorire e dalla crisi di molte denominazioni – fatta da Finke e Stark (1992) verifica queste affermazioni attraverso l'analisi dei dati disponibili sull'affiliazione religiosa nel corso di oltre due secoli.

Secondo i teorici delle economie religiose la stessa dinamica deve prevedersi in paesi, come l'Italia, egemonizzati in passato da un'unica chiesa. Proprio in virtù della pretesa all'universalità la chiesa cattolica è stata infatti costretta a moderare le richieste di esclusività e la disciplina imposta ai fedeli e ha attenuato la tensione soprannaturale, lasciando scoperte ampie zone della domanda che trovano oggi espressione nelle forme sopra menzionate (*portfolio choice, client, audience e movement cult*). L'attenuazione delle protezioni statali che consentivano nel passato alla Chiesa di detenere il monopolio della legittimità religiosa e il moltiplicarsi di offerte alternative, dovrebbero portare ad una radicale riforma del mercato. Dall'attuale situazione, ancora eccessivamente sbilanciata a favore della Chiesa, nella quale le agenzie concorrenti appaiono devianti e poco appetibili, si dovrebbe passare ad un "pluralismo maturo", nel quale quote consistenti della domanda saranno soddisfatte da diverse agenzie fra loro in competizione ed ugualmente legittimate agli occhi dei potenziali fedeli. Solo in queste condizioni gli individui si sentiranno liberi di scegliere le organizzazioni religiose che meglio rispondono ai loro bisogni. In questa futura configurazione, molta parte dell'attuale sincretismo soggettivo, frutto del dissenso dalle offerte religiose ufficiali e della mancanza di alternative credibili, verrebbe assorbita mediante la piena adesione ad agenzie concorrenti alla Chiesa⁷.

immediato in vista di un guadagno lontano nel tempo e incerto. In mancanza di una stretta appartenenza religiosa, l'individuo sarà portato naturalmente a differenziare forme e contenuti dei beni che costituiscono il suo privato cosmo sacro (Iannaccone, 1995).

⁷ A differenza di altre organizzazioni, la chiesa cattolica presenta al suo interno un ampio pluralismo di offerte, dalle più secolarizzate alle più integraliste e il fedele può in molti casi "scegliere" l'espressione della religiosità che corrisponde ai suoi gusti rimanendo all'interno della Chiesa. Ciò, a detta di alcuni degli autori esaminati, ha l'effetto di ritardare, ma non di impedire, l'avvento di un pluralismo maturo anche nei paesi cattolici (Finke e Wittberg, 1999).

2. Homo religiosus

L'impalcatura del discorso si fonda su assiomi riferiti a motivazioni soggettive e, in particolare, sul principio della "scelta razionale" che spingerebbe in ultima istanza l'individuo alla ricerca del massimo guadagno (Sherkat, 1995, p. 993 ss.; Iannaccone, 1998a; 1998b, p. 373 ss.)⁸. Emerge l'immagine di un individuo utilitarista che in religione, come in ogni altro campo, ricerca il proprio vantaggio e, se non incontra divieti o sanzioni, privilegia le offerte che rispondono ai suoi bisogni, orientandosi, a seconda dei casi, verso organizzazioni settarie e rigorose oppure verso chiese rilassate e secolarizzate, o anche, in altre condizioni, verso una religiosità personale costruita con "scelte di portafoglio" nel mercato delle offerte. In ogni caso, anche le scelte più costose, come l'adesione a gruppi esigenti che impongono imbarazzanti doveri agli aderenti oppure l'adozione di uno stile di vita ascetico e mortificato, saranno compensate dai "vantaggi" di una religiosità rigorosa: forte senso di appartenenza e solidarietà fra i membri, alta intensità dell'esperienza, piena soddisfazione del bisogno di senso e di tensione soprannaturale, ecc..

L'insistenza sui bisogni e sulla "razionalità" delle scelte permette alla teoria di individuare le motivazioni del comportamento religioso all'interno del sistema di convenienze specificamente religiose, e di respingere la tentazione, ricorrente in questo campo, di ricorrere a qualcosa d'altro, a determinanti ritenute più "reali" o "strutturali": si tratti degli interessi economici – come nell'ipotesi marxiana – del bisogno di solidarietà rituale – come avviene in Durkheim, o, infine, di nevrosi individuali o collettive – come in Freud.

È però maggiormente contestata la prospettiva di Durkheim, secondo il quale nella ritualità religiosa gli individui solo in apparenza soddisfano bisogni riferiti al soprannaturale, poiché in realtà celebrano, attraverso di essa, il loro essere comunità e società. C'è, in Durkheim (*Le forme elementari della vita religiosa*), un sottofondo ateistico allorché tenta di ridurre il soprannaturale a semplice copertura di interessi terreni e la religione a metafora della società empirica. Stark e Bainbridge capovolgono la prospettiva: il loro punto di partenza non sono i bisogni collettivi di ordine e solidarietà che la religione soddisfa ma gli interessi motivati dei singoli individui. Il problema per la sociologia – essi sostengono – non è di mettere in luce la "vera natura" della fede in beni e valori soprannaturali ma, piuttosto, di spiegare i comportamenti cui tale fede dà luogo. Le dinamiche del campo possono far sì che la religione abbia, in certi casi, una funzione di integrazione e supporto all'ordine dominante; in altri, un ruolo di disgregazione di istituzioni consolidate (Bainbridge e Stark, 1987, p. 55 ss.)

L'idea che la religione possa essere ridotta a calcolo razionale può creare incredulità ed è stata oggetto di critiche. Può stupire che un atteggiamento per antonomasia "irrazionale", come la fede in entità e promesse ultraterrene, possa spiegarsi col ricorso alla dialettica costi/benefici. D'altra parte si potrebbe obiettare che ridurre la religione alla somma di scelte utilitaristiche non coglie la complessità e lo spessore di quelle esperienze e, di conseguenza, le motivazioni che spingono gli individui verso di esse. Infine, come hanno sostenuto alcune autrici americane, si potrebbe obiettare che il modello di razionalità ipotizzato non sia altro che l'universalizzazione di una forma del dominio maschile: che dietro l'asettica teoria dell'individuo razionale si nasconda una concezione stereotipata del maschio occidentale⁹. Queste obiezioni si possono inquadrare in una più generale: è possibile concepire l'attore sociale come qualcuno che si affida soprattutto alla "razionalità" piuttosto che farsi influenzare da fattori di ordine emotivo e pulsionale?

Anche se di buon senso, nessuna delle critiche rivolte alla teoria su questo punto e sinteticamente esposte, mi sembra colga nel segno. Dire che gli individui "scelgono" fra diverse opportunità quella che a loro appare vantaggiosa non significa affermare che essi siano cinici calcolatori che mettono da parte ogni emozione. Il principio della scelta razionale non vuole essere un'affermazione sulla natura dell'essere umano: è un assioma astratto valido finché si rivelerà utile a trarne spiegazioni e previsioni. In quanto tale esso è

⁸ Questa impostazione si avvicina al conflittualismo di R. Collins in base al quale l'individuo e le sue pulsioni rappresentano il punto di partenza su cui fondare un sapere verificabile (Collins, in Young, 1997)

⁹ (Wortmann, 1999; Carroll, 1996). Su queste critiche e sul dibattito americano intorno alla teoria delle economie religiose si veda: Young, 1997

un fattore impersonale che interagisce con altre forze che definiscono il campo religioso: struttura del mercato, leggi della concorrenza, della domanda e dell'offerta, ecc.. Non è infatti compito della scienza sociale stabilire se l'uomo è razionale o meno ma, solo, valutare se una certa visione dell'uomo può avere portata esplicativa. Gli uomini potrebbero non essere razionali nella loro essenza, e tuttavia la metafora della scelta razionale potrebbe risultare utile sul piano ermeneutico.

Ridotto al suo nucleo, il principio della scelta razionale ribadisce che i comportamenti religiosi non sono "insensati" per il fatto di riferirsi a finalità soprannaturali ma sono frutto di strategie dotate di una specifica coerenza interna; e che, conseguentemente, il senso di qualsiasi manifestazione dell'interesse per il soprannaturale deve essere ricercato in primo luogo all'interno del sistema di convenienze del campo religioso. In molti casi infatti, per spiegare fenomeni quali l'interesse risorgente per la magia e l'esoterismo, l'adesione a gruppi settari o la diffusione di credenze alternative, si ricorre a spiegazioni *ad hoc*, esterne al campo religioso e difficilmente verificabili; ad esempio, a presunte situazioni di crisi culturale o personale, all'incertezza sul futuro, a bisogni di rassicurazione particolarmente acuti in periodi di transizione, che spingerebbero gli individui verso forme "ingenue" di culto o verso credenze "rassicuranti"; oppure, nel caso delle sette, al lavaggio del cervello o alle strategie truffaldine di queste organizzazioni.

Gli stessi fenomeni si possono invece spiegare osservando i mutamenti intervenuti nella struttura del mercato religioso: la crescente concorrenza e il conseguente attivismo degli operatori magico/esoterici che stimolano la domanda e fanno emergere nel pubblico bisogni latenti o, anche, l'impegno missionario dei gruppi fondamentalisti e i "vantaggi" che l'adesione a tali gruppi comporta in termini di intensità dei beni religiosi consumati. All'opposto, il declino dell'interesse verso le chiese tradizionali nei paesi in cui esse hanno una posizione di monopolio può essere messo in relazione con la persistenza di tradizionali privilegi istituzionali, di cui godono quelle chiese, che ne attenuano il dinamismo, la flessibilità e la capacità di rispondere alle differenziate esigenze dei fedeli.

La teoria delle economie religiose adotta una prospettiva *supply-side*, ricerca cioè le cause e le spiegazioni, in ultima istanza, nella struttura dell'offerta religiosa: nella natura monopolistica o pluralista del mercato, nelle difficoltà poste dal legislatore all'ingresso di chiese e sette concorrenti, nei rapporti privilegiati fra stato e chiesa egemone, ecc.. Da tutto ciò dipende la maggiore o minore vitalità degli agenti e la loro capacità di stimolare l'interesse. Come in economia infatti, nel campo religioso l'entusiasmo e la partecipazione dipendono, in ultima analisi, dall'esistenza di un mercato pluralista e concorrenziale.

Nonostante l'assunto della scelta razionale vada, a mio parere, nella direzione auspicabile di uno sguardo a più vasto raggio del campo religioso, essa appare insufficiente di per sé a fondare una teoria esplicativa. Essa ci dice che il comportamento è sensato dal punto di vista dell'attore, che questi mira comunque a realizzare un vantaggio: ma non approfondisce con uguale incisività quali sono i parametri in base ai quali egli valuta costi e benefici, attribuisce valore a determinati beni e disprezza altri. Tutto ciò non può farsi derivare, neppure in ultima istanza, da astratti "bisogni" e dal desiderio di soddisfarli al meglio.

Il bisogno religioso è infatti un prodotto sociale e viene interamente costruito nella socializzazione. La teoria delle economie religiose sottovaluta questo aspetto allorché lo considera come una forza primaria, in certo senso indipendente dal contesto che lo produce. Il principio della scelta razionale, soprattutto in alcune formulazioni della teoria (si veda ad esempio Iannaccone, 1995, p. 76 ss.), finisce così per somigliare ad un calcolo, apparentemente valido in qualsiasi ambiente ma troppo generico per essere compiutamente esplicativo. Lo stesso concetto di razionalità viene svuotato: non possiamo sapere se una scelta è razionale se non conosciamo a fondo le gerarchie simboliche interiorizzate con cui l'individuo classifica i beni religiosi e l'insieme dei condizionamenti che orientano le sue scelte.

Nella parte seguente dell'articolo metto a confronto la teoria delle economie religiose con altre prospettive che a mio avviso affrontano in modo più convincente il tema dei rapporti fra l'azione soggettiva e le determinanti istituzionali e culturali in cui essa si svolge. Mi

riferisco in particolare alla teoria del campo religioso di P. Bourdieu e alla prospettiva fenomenologica di P. Berger e T. Luckmann.

3. L'analisi fenomenologica

Il principio della "scelta razionale" non è in contrasto con la fenomenologia di P. Berger e T. Luckmann così come essa è esposta nel testo ormai classico: *La realtà come costruzione sociale* (1969); ed applicata al campo religioso in altri testi specialistici (Luckmann, 1969; Berger, 1984, p. 151 ss.). Per questi Autori, come è noto, la realtà sociale è il risultato della miriade di interazioni nelle quali gli individui confermano e allo stesso tempo contrattano e ridefiniscono l'ordine sociale nel quale sono immersi. Anch'essi partono dal basso, nella costruzione della loro teoria, dagli interessi dei soggetti coinvolti nell'interazione e dalle loro strategie, sempre sensate, se osservate dal loro punto di vista.

Possiamo affermare che la "scelta razionale", se intesa nei limiti sopra specificati, rappresenta il principio che sta alla base delle azioni e corrisponde al processo che gli Autori citati definiscono di "esteriorizzazione". In esso, appunto, l'individuo esteriorizza la sua soggettività contribuendo così alla costruzione sociale della realtà. Sarebbe però improprio parlare di libere scelte. L'individuo che "sceglie" fra diverse opportunità è a sua volta un prodotto della società. Da un lato è preso all'interno di strutture oggettive e istituzioni che definiscono, indipendentemente dalla sua volontà, la scala delle priorità, i contenuti e i modi in cui può agire. D'altro lato l'influenza delle oggettivazioni si esercita in modo ancor più efficace per il fatto che i valori e i codici degli apparati istituzionali sono stati interiorizzati in un sistema di aspettative, emozioni, motivazioni che costituisce la sua stessa soggettività. Nel momento in cui agisce e sceglie l'individuo esteriorizza una soggettività che è il risultato di una lunga costruzione sociale. L'istituzione, religiosa o di qualsiasi altro tipo, non è quindi qualcosa che egli possa scegliere o abbandonare in funzione dei propri interessi e guadagni: essa è anche ciò che rende possibile la sua azione poiché fornisce il linguaggio, l'atteggiamento psichico, i movimenti corretti del corpo necessari al suo compimento.

Il limite della teoria della scelta razionale consiste nel considerare il bisogno come innato e universale. Berger e Luckmann, che su questo punto si collegano all'antropologia di A. Ghelen, mettono invece in evidenza che i bisogni umani, sia quelli elementari come il mangiare, l'accoppiarsi, sia quelli più complessi come il bisogno religioso, non sono strutturati in modelli universali, predefiniti, come accade nel regno animale, ma si formano nel corso della socializzazione all'interno di contesti qualitativamente diversi (Berger e Luckmann, 1969, p. 74 ss.). I teorici delle economie religiose affermano che, poiché l'uomo dovrà affrontare la morte, sarà interessato a spiegazioni e offerte soprannaturali ed esprimerà sempre una domanda religiosa. Tale affermazione è condivisibile. Da essa deduciamo che in ogni società vi sarà un campo d'azione definibile come "religioso" ma non possiamo da essa dedurre come si organizzeranno i bisogni e, quindi, come si orienteranno i comportamenti.

Possiamo chiederci se esista, nella prospettiva fenomenologica qui illustrata, la possibilità di una "libera scelta". La risposta è affermativa. La libertà appare però alla fine di un percorso che per la gran parte si compone di atteggiamenti automatici. Così, se io scelgo di aderire ad un gruppo cattolico fondamentalista piuttosto che ad uno critico e secolarizzato, posso farlo a patto che io non metta in discussione il mio essere cattolico, con tutto ciò che questo comporta in termini di credenze, senso di appartenenza, tradizione, modi di dire e di fare profondamente acquisiti. Rispetto a questa massa di conoscenze e opzioni automatiche la mia libertà può apparire poca cosa; e tuttavia senza quel sapere non problematizzato non potrei neppure averla. L'istituzione elimina la gran parte della mia libertà prescrivendo i modi in cui devo agire ma, allo stesso tempo mi consente una libertà residuale, l'unica a mia disposizione. In alcuni casi, quando la socializzazione primaria – e cioè, nel nostro caso, la visione della religione acquisita nell'infanzia – non è contraddetta da successive acquisizioni, quel residuo di libertà tende a scomparire. La mancanza di modelli alternativi porta infatti a considerare i vincoli dell'istituzione atavica come necessari. Allorché il soggetto agisce e tenta di soddisfare i

suoi bisogni, la sua azione ripete i modelli prescritti ed egli riproduce la stessa realtà dell'istituzione interiorizzata.

Nonostante il peso determinante attribuito all'istituzione la teoria di P. Berger e T. Luckmann è dinamica. La realtà sociale è comunque il risultato di una contrattazione; le istituzioni altro non sono che l'oggettivazione dei comportamenti soggettivi e la loro esistenza è legata al fatto che giorno per giorno i singoli attori le confermano con le loro azioni convergenti. Si tratta di realtà fragili la cui permanenza nel tempo dipende, in ultima istanza, dal successo della socializzazione, dal fatto che gli individui abbiano interiorizzato profondamente i codici istituzionalizzati e li abbiano trasformati nei loro stessi valori, bisogni, interessi. Il cambiamento nel campo religioso non deriva quindi solo dalla dialettica fra bisogni soggettivi (domanda) e offerte istituzionali. Questo, per quanto fondamentale, è uno dei momenti di un processo complesso che dipende, in definitiva, dalle tensioni più o meno accentuate fra la socializzazione primaria nella quale si interiorizzano le forme tradizionali in cui i bisogni possono esprimersi e le acquisizioni successive che mettono in discussione quei modelli.

Il pluralismo religioso è un tipico caso in cui il soggetto si confronta, nel corso della vita adulta, con diverse ipotesi sul soprannaturale e con le offerte di molte agenzie in competizione. Inoltre, divenendo meno vincolante il potere della Chiesa, egli ha la possibilità di esprimere esigenze corporee e psichiche al di fuori della disciplina tradizionale. In tale condizione si amplia l'area residuale di libertà a sua disposizione. Neppure in questo caso, che per molti versi descrive la realtà attuale del mercato religioso italiano, si può però parlare di "libertà", nel senso di una potenzialità di scelte indipendente dal contesto in cui egli è cresciuto e vive: fuori da tale condizionamento l'impulso generico - il bisogno universale di senso e di trascendenza - non avrebbe la possibilità di esprimersi. Il bisogno religioso in Italia, nonostante il pluralismo e il venir meno di un'educazione religiosa capillare, è pur sempre strutturato all'interno di una visione che identifica la religione con un'unica chiesa, gerarchica, legata all'identità nazionale, e la concepisce come servizio pubblico, generalizzato, gratuito, ecc.. Una visione che appartiene anche all'ampia quota della popolazione che oggi si colloca in posizione critica, distante dalla Chiesa, e che ostacola eventuali "scelte" di aderire ad agenzie concorrenti, anche nei casi in cui queste potrebbero soddisfare meglio i bisogni religiosi personali.

4. Il campo religioso secondo P. Bourdieu

Il campo religioso nell'accezione di Pierre Bourdieu (1971) si può assimilare, in analogia con la teoria delle economie religiose, ad un mercato in cui si confrontano una domanda e un'offerta di servizi religiosi. Bourdieu ritiene tuttavia impossibile spiegare il funzionamento del campo contrapponendo l'azione dei produttori e dei consumatori come se fossero agenti fra loro indipendenti che perseguono in assoluto il fine di massimizzare i loro profitti. Egli concepisce infatti l'azione come una relazione fra due stati del sociale: la storia oggettivata nelle cose sotto forma di istituzione e la storia incarnata nei corpi come sistema di disposizioni stabilizzate (*habitus*). Istituzione e *habitus* - egli afferma - sono "due modi d'esistenza del sociale (...) la storia fatta corpo e la storia fatta cosa". Non si può comprendere la logica dell'azione senza tenere conto del modo in cui bisogni e interessi sono stati formati e vengono riprodotti nel processo di socializzazione religiosa. Il concetto di *habitus* richiama quindi quello di interiorizzazione di Berger e Luckmann e conferma l'impossibilità di parlare di un bisogno religioso universale.

Al di là di questi elementi che non posso qui approfondire, intendo centrare l'attenzione sulla dimensione "politica" che Bourdieu invita a cogliere nelle interazioni sociali. Il campo religioso è infatti concepito come un terreno di tensioni e conflitti la cui posta in gioco è il diritto a produrre la verità. I conflitti si svolgono a due livelli: all'interno della Chiesa la tensione fra il clero e i laici riguarda il mantenimento del diritto della gerarchia a mantenere il controllo sulla produzione dei beni religiosi (verità, riti), escludendo o limitando il diritto dei laici, non specialisti, a far valere punti di vista divergenti. All'esterno, il conflitto riguarda il rapporto fra la Chiesa e le agenzie concorrenti: il profeta e la sua setta che rivendica per sé l'esercizio del potere religioso; il mago che risponde a domande parziali confinate alla cura del corpo e della mente (Bourdieu, 1971, p. 318 ss.). Anche se l'analisi di Bourdieu, per il

periodo in cui è stata concepita, si riferisce ad un modello in cui la Chiesa è l'unica agenzia legittima, ritengo che queste sue intuizioni possano avere rilevanti riscontri in contesti diversi. Proverò quindi ad applicarle alla realtà contemporanea.

I protagonisti del pluralismo religioso: il profeta, il guru, il mago, l'esperto o consulente New Age, lo stesso bricoleur, devono innanzitutto farsi riconoscere come detentori del diritto di dire la verità e di sperimentare forme diverse di accesso al soprannaturale. Si potrebbe affermare che l'avvento del pluralismo consista esattamente in questo: nell'allargamento di tale diritto ad una pluralità di soggetti istituzionali e agli stessi "laici" un tempo rigidamente espropriati. L'esito della lotta per la verità non conduce più, come avveniva in passato e come Bourdieu si limita a constatare, alla concentrazione del potere nell'autorità gerarchica della Chiesa, ma alla formazione di molti poli più o meno legittimati a dire e sperimentare.

In particolare, nei paesi a tradizionale monopolio religioso, il pluralismo altera i termini della conflittualità fra il clero e i laici poiché offre a questi ultimi, per definizione sprovvisti di potere, strumenti idonei per riappropriarsene, almeno in parte. Da un lato infatti, la gerarchia ecclesiastica non ha più la capacità materiale e simbolica di eliminare gli eretici, sottomettere i profeti né di impedire l'accesso al mercato ad agenzie concorrenti; dall'altro lato i "laici" non sono più costretti, per soddisfare propri bisogni religiosi, a spingere la Chiesa a reinterpretare e differenziare i beni di salvezza (Berger, 1984, p. 140 ss.): essi possono – sia pur in ipotesi – convertirsi ad altre agenzie oppure – ad un costo molto minore – reinterpretare verità e beni tradizionali, svuotandoli dei contenuti ortodossi e riempiendoli di significati rispondenti alle loro esigenze. Poiché l'*habitus* acquisito nella socializzazione all'interno del campo religioso li spinge a concepire la religione come monopolio di un'unica chiesa e non come una libera scelta, essi saranno portati a preferire la seconda strategia (bricolage) e quindi a ricollocarsi nelle relazioni di potere simbolico interne alla Chiesa.

La tendenza, oggi diffusa in Italia, all'autoconsumo e la proliferazione di religiosità alternative si può leggere come una rivendicazione da parte dei laici – e di strati "bassi" del clero – del diritto, non tanto di aderire ad altre chiese, ma soprattutto di definire ciò che è bene e male e, quindi, di aggiustare la stessa dottrina ai propri bisogni, forzando i vincoli di legittimità. Il sincretismo è in questa prospettiva un'arma per riportare a proprio vantaggio la distribuzione del potere religioso: il fedele si sottrae – mediante una vera e propria revisione teologica resa possibile dalla stessa presenza di ideologie religiose concorrenti e dal clima culturale generale – al ricatto della dottrina del peccato, della colpa, della dannazione eterna, e si appropria della capacità di innovare ed esperire al di fuori dell'ortodossia.

È in questo senso che bisogna leggere, a mio parere, i dati sulla diffusione, presso molti soggetti che si definiscono cattolici, di credenze alternative (mancanza di fede nell'inferno, nel giudizio dell'anima dopo la morte, credenza nella reincarnazione, ecc..) o sul non riconoscimento di tradizionali proibizioni (divorzio, aborto, eutanasia, sessualità) (Cesareo, 1995; Lucà Trombetta, 2000). L'interpretazione prevalente, che vede in tutto ciò solo un allentamento della tensione fra gerarchia e laici e una contraddizione soggettiva, dice solo una parte della verità. Queste opinioni e i comportamenti che ne derivano manifestano da un lato, una rivendicazione di aver voce in capitolo sulle classificazioni legittime di peccato e salvezza, moralità e immoralità; dall'altro, l'interesse a ridefinire la propria posizione *all'interno* dell'istituzione in una diversa configurazione dei rapporti di forza.

5. Conclusioni

Le critiche fin qui esposte non implicano che la teoria delle economie religiose sia "sbagliata". I suoi limiti non consistono, a mio parere, in ciò che afferma ma in ciò che non dice. La teoria ha messo in luce alcune variabili (di tipo formale) che possono influenzare le dinamiche religiose: la struttura dei mercati e il ruolo propulsivo della concorrenza; l'attivismo degli agenti come condizione per stimolare la domanda; la non eliminabilità dei bisogni religiosi e la molteplicità delle forme in cui vengono soddisfatti; la "sensatezza" delle scelte personali. Il problema consiste nel fatto che altre variabili (di tipo culturale,

contenutistico) hanno un peso analogo e non possono considerarsi secondarie¹⁰. Alla teoria delle economie religiose rimane da compiere un lavoro che integri come fattori causali le simbologie oggettivate e istituzionalizzate che fissano la scala di valori entro cui l'esperienza religiosa viene vissuta, e i processi attraverso cui quei valori si trasformano nell'idea stessa che gli individui hanno di ciò che è religioso e di ciò che non lo è. Alla fine di tale percorso troveremo comunque una "razionalità" delle scelte soggettive. Ciò che non è accettabile non è l'idea che ci sia una convenienza e una logica ma che queste possano derivarsi da un sistema di calcolo di costi e benefici che non sia incarnato nell'unicità dei contesti culturali.

Se la teoria qui esaminata ha dato pregevoli risultati nell'interpretare la realtà religiosa americana, ciò è dipeso probabilmente dal fatto che i caratteri del bisogno religioso che essa ipotizza come "universali" coincidono col modo in cui tale bisogno si è formato nel contesto statunitense, per la particolare formazione multi-etnica di quel Paese e per precise scelte politiche che fin dalla sua fondazione, alla fine del Settecento, hanno nettamente distinto stato e chiesa, rifiutando il sostegno a specifiche agenzie religiose e favorendo la concorrenza. Ne è derivata una visione che considera il pluralismo come il modo d'essere naturale della religione, esalta la libera scelta soggettiva della chiesa cui appartenere e il rapporto diretto con Dio di ciascun credente, considera le conversioni come dato fisiologico e non traumatico, ecc.. Tutto ciò non è però la forma universale del bisogno religioso, ma una sua modalità in una determinata cultura, per quanto egemone questa possa oggi apparire in una prospettiva di diffusione globale di stili di vita "americani".

Considerando la domanda come una costante, la teoria ha potuto concentrarsi sulle diverse configurazioni dell'offerta (approccio *supply-side*). Manca un'altra parte di costruzione teorica che consideri con la stessa attenzione le dinamiche interne alla domanda: la sua strutturazione e la formazione del bisogno religioso (approccio *demand-side*). Ciò significherebbe il passaggio da una visione lineare e rigidamente causale nella quale tutto viene ricondotto a poche variabili unidirezionali, ad una visione che tenga conto della molteplicità delle influenze reciproche e della circolarità delle relazioni causa-effetto; che faccia i conti cioè con la complessità irriducibile del fenomeno religioso. Complessità che i modelli di P. Bourdieu, P. Berger e T. Luckmann appaiono più attrezzati ad affrontare. Poiché non compie questo passaggio, la teoria delle economie religiose – soprattutto allorché tenta di prevedere l'evoluzione dei sistemi monopolistici – può fare previsioni solo nel lunghissimo periodo. Se in Italia la situazione di pluralismo dovesse durare per molti decenni, essa finirebbe, probabilmente, per strutturare la sensibilità soggettiva: man mano che diverse generazioni di consumatori religiosi si succederanno, la religione potrebbe essere vissuta un giorno come scelta individuale e non come dato ascrivibile e potrebbe instaurarsi un pluralismo maturo sul modello americano... Ci si può chiedere però che senso abbiano previsioni così lontane. Se si intende invece spiegare le dinamiche presenti e ipotizzare prossime evoluzioni sarà necessario compiere l'altra metà del cammino e mettere a fuoco gli effetti che la tradizione e la struttura del mercato hanno nel definire le aspettative.

I mutamenti nel mercato religioso italiano: il declino del monopolio religioso protetto dallo stato, l'allentamento del potere disciplinare della Chiesa, la disponibilità di offerte alternative, il successo di alcune agenzie ad alta tensione soprannaturale¹¹, potrebbero non essere, come pretende la teoria delle economie religiose, il primo passo verso un'ampia differenziazione religiosa della popolazione e un conseguente riassorbimento del sincretismo soggettivo. Potrebbe anche perpetuarsi l'attuale situazione nella quale gli

¹⁰ Recentemente Stark e Finke hanno ridefinito il potenziale esplicativo della *rational choice* attenuando alcuni aspetti meccanicistici in cui essa è stata formulata soprattutto dall'economista Jannaccone e introducendo variabili derivanti dall'ambiente culturale (Stark e Finke, 2000, cap. 3°). Tale apertura appare però insufficiente poiché rimane invariata la pretesa di ridurre, in ultima istanza, le spiegazioni ad un unico fattore: la scelta individuale.

¹¹ Un'autorevole ricerca fornisce i seguenti dati sulla appartenenza a religioni non cattoliche: Protestanti, in gran parte Pentecostali evangelici: 0,7%, Testimoni di Geova: 0,6%, Musulmani: 0,6%, Buddisti: 0,3%; (percentuali calcolate sulla popolazione italiana) (Cesareo, 1995, p.113). Pentecostali e Testimoni di Geova rappresentano il classico caso di organizzazioni ad alta tensione che - secondo la teoria delle economie religiose - dovrebbero occupare gli spazi lasciati liberi dalla religione monopolistica secolarizzata. Il dato sui Musulmani è da collegare all'immigrazione.

Italiani, in grande maggioranza, credono “nel soprannaturale” sia pure spesso in modo eterodosso e con alti livelli di autonomia dalla Chiesa, senza però che da ciò derivi la scelta di “abbandonarla”, riservandosi comunque il diritto di utilizzare parti del suo patrimonio spirituale per la costruzione del proprio "universo privato di significanza ultima". Anche questa, nel contesto italiano, è una "scelta razionale": somma i vantaggi del senso d'appartenenza all'Istituzione che tanta parte svolge nella definizione dell'identità etnica a quelli derivanti da un'ampia sovranità dell'individuo che contraddistingue la nuova organizzazione della religione descritta da Luckmann (1969) e Berger (1984); mentre evita i costi di traumatiche conversioni ad agenzie la cui offerta potrebbe apparire estranea al bisogno religioso.

BIBLIOGRAFIA

- ✓ Bainbridge, W. (1997), *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge.
- ✓ Bainbridge, W. and Stark, R. (1985), *The Future of Religion: Secularisation, Revival and Cult Formation*, Berkley and Los Angeles, University of California Press.
- ✓ Bainbridge, W. and Stark, R. (1987), *A Theory of Religion*, New York, Lang.
- ✓ Berger P. Luckman T. (1969), *La realtà come costruzione sociale* Bologna, Il Mulino.
- ✓ Berger, P. (1984), *La sacra volta*, Bologna, Il Mulino,
- ✓ Berzano, L. (1995a), *La religione nella società secolare*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", n° 4.
- ✓ Berzano, L. (1995b), *Persistenza e innovazione religiosa nell'Italia secolare*, in: L. Diotallevi (a cura di), *Chiesa e società in Italia*, Milano, Cens.
- ✓ Bourdieu P. (1971), *Genese et structure du champ religieux*, in "Revue Française de Sociologie", XII.
- ✓ Carroll, M. P. (1996), *Stark Realities and Eurocentric/Androcentric Bias in the Sociology of Religion* in "Sociology of Religion", 53, 3.
- ✓ Cesareo, V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G. (1995), *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori.
- ✓ Finke R. and Stark, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkley and Los Angeles, University of California Press.
- ✓ Finke R. e Wittberg P. (1999), *Organisational Revival from Within: Exploring Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church* in "Social Compass".
- ✓ Finke, R. and Stark, R. (1992), *The Churching of America: 1776-1990*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- ✓ Finke, R. e Stark, R. (1998), *Religious Choice and Competition*, in "American Sociological Review", 63.
- ✓ Iannaccone L. (1998a), *Introduction to the Economics of Religion* in "Journal of Economic Literature", 36.
- ✓ Iannaccone, L. and Stark, R. (1994), *A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularisation" of Europe* in "Journal for the Scientific Study of Religion", 33, 3.
- ✓ Iannaccone, L. (1998b), *Rationality and the Religious Mind* in "Economic Inquiry" 36, 3.
- ✓ Iannaccone, L. (1995), *Risk, Rationality, and Religious Portfolios*, in "Economic Inquiry", 33.
- ✓ Lucà Trombetta, P. (2000), *I giovani e il sacro: Indagine sul sincretismo religioso in Emilia Romagna*. (con interventi di F. Garelli, L. Berzano, R. Marchisio, M. Pisati, B. Riva) Bologna, CLUEB.
- ✓ Lukmann, T. (1969), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.
- ✓ Lukmann, T. (1986) *Religiosità individuale e forme sociali di religione* in "Religioni e società" n° 1.
- ✓ Marchisio, R. (1998), *Il tempo delle scelte: la religiosità individuale nell'economia religiosa italiana* in "Polis", 12.
- ✓ Pisati, M. (1998), *Non di solo cattolicesimo: elementi per un'analisi dell'offerta religiosa in Italia*, in "Polis", 12.
- ✓ Warner R. and Wittner, J. (eds) (1998), *Gathering in the Diaspora. Religious Communities and the New Migration* Philadelphia, Temple University Press.
- ✓ Warner, R. (1997b), *A Paradigm is not a Theory* in "America Journal of Sociology", 103, 1.
- ✓ Warner, R.S. (1993), *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States* in "American Journal of Sociology" 98, pp. 1044-1093.
- ✓ Wortmann, S. (1999), *Rethinking a Tradition: Religion, Rational choices ...(and Women)* in "American Sociological Association".
- ✓ Young, L. (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* New York, Routledge.