

## Sincretismo e mercato religioso Di Pino Lucà Trombetta

La religiosità soggettiva si esprime spesso in comportamenti e credenze che non fanno riferimento in modo esclusivo alla Chiesa o ad altri gruppi e sette, ma attingono ad una pluralità di fonti e tradizioni. Questo sincretismo o religione “fai da te” è affrontato per lo più come tema residuale rispetto alla religione di chiesa: segnale di disaffezione, autonomia eccessiva dei singoli dalle prescrizioni ufficiali. Di fronte alla difficoltà di rendere conto di un fenomeno frutto delle libere associazioni soggettive, si finisce per interpretarlo a partire dal codice religioso ufficiale, ricalcando di fatto le preoccupazioni di chi, entro l'istituzione ecclesiastica, cerca di verificare la sua influenza e si preoccupa per le deviazioni e gli allontanamenti.

E' particolarmente importante oggi indagare contenuti e forme della religiosità sincretista, invertendo la domanda più o meno esplicita che sta alla base di molte ricerche. Non più: quanti si possono ancora definire cattolici? Ma: come s'aggrega l'identità di coloro per i quali la Chiesa non rappresenta il punto prevalente di riferimento? Quali sono gli dei cui essi si rivolgono, intorno a quali paure, emozioni, ossessioni s'organizzano nuovi culti? Sono queste le domande alla base della ricerca su mille giovani dell'Emilia Romagna da poco conclusa, promossa dal GRIS<sup>1</sup> e coordinata da chi scrive (Lucà Trombetta 2000). Propongo qui alcune questioni di metodo, corroborate dai risultati dell'indagine.

L'area della religiosità soggettiva non riconducibile ad una singola istituzione si può ricavare dai dati della più recente ed autorevole ricerca sulla religiosità in Italia.<sup>2</sup> Emerge un interesse generalizzato degli Italiani per il soprannaturale rivelato sia dalla tenuta di credenze e pratiche cattoliche, sia dalla diffusione di credenze “parallele”: telepatia, spiritismo, astrologia, malocchio che coinvolgono cospicue minoranze<sup>3</sup>. Questo interesse non si tramuta però in effettiva vicinanza alla Chiesa, né in adesione a gruppi o movimenti alternativi. Molte dichiarazioni di appartenenza al cattolicesimo, cui corrisponde poco in pratiche ed esperienze, andrebbero considerate – secondo uno degli autori della ricerca - più come “difficoltà ad abbandonare ataviche sicurezze che non punti di riferimento concreti e ancoraggi effettivi dell'identità”. (p. 103)<sup>4</sup>. L'area di maggior rilievo statistico è quella definita come “semiappartenenza” che segnala il divario fra sentimento soggettivo di essere cattolici e reali comportamenti religiosi. Comprende, secondo le valutazioni di R. Cipriani, con gradi diversi di indifferenza o indipendenza dalla Chiesa, quasi il 60%. Se aggiungiamo a questa quota la piccola percentuale di coloro che si definiscono “credenti generici” non cattolici, otteniamo, in prima approssimazione, l'ambiente in

---

<sup>1</sup> “Gruppo di Ricerca e Informazione sulle Sette”. Il campione della ricerca si compone di circa mille giovani dell'Emilia Romagna frequentanti l'ultimo anno delle scuole medie superiori e l'università, intervistati nel corso del 1996.

<sup>2</sup> Cesareo, ecc., 1995. Una mia recensione alla ricerca è stata pubblicata sulla rivista “Polis”, 1996.

<sup>3</sup> Valori emblematici sono: Dichiarazione di appartenenza al cattolicesimo 88%, credenza nella divinità di Cristo 86%, nell'origine divina della Chiesa 65%, sensazione di “vicinanza a Dio” circa 72%. Telepatia, spiritismo, astrologia, malocchio coinvolgono mediamente il 30% della popolazione. I frequentanti regolari della messa sono circa il 30%. L'interesse per il soprannaturale emerge dall'insieme della ricerca citata. Per questi dati: Cesareo, ecc., 1995, 74, 91, 322-325.

<sup>4</sup> La quota della religiosità sincretistica varia secondo le interpretazioni che diversi Autori danno dei dati statistici. C.C. Canta valuta ad esempio a circa la metà del campione i cattolici autentici nell'indagine sulla Sicilia. (Canta, 1995). Sulla scorta di altre ricerche, L. Berzano (1995) quantifica nei due terzi della popolazione italiana l'area di 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, che utilizza gli stessi dati della ricerca dell'Università cattolica, l'area della domanda religiosa “potenziale”, non legata ad una istituzione andrebbe valutata in poco meno della metà degli italiani (1998, 58).

cui maggiormente proliferano, in sostanziale autonomia da istituzioni specifiche, sincretismi ed esperienze "alternative".

## 1. il paradigma dell'economia religiosa

Un importante contributo allo studio del sincretismo viene da ricercatori americani che da alcuni anni elaborano una innovativa ipotesi interpretativa definita come "paradigma dell'economia religiosa".<sup>5</sup> Quest'approccio si oppone al sistema di spiegazioni basato sul presupposto della progressiva secolarizzazione della cultura e del conseguente ridimensionamento dell'influenza delle istituzioni religiose sugli individui e dell'interesse di questi per la religione. Oggetto principale di contestazione sono le ormai classiche opere di P. Berger prodotte a cavallo degli anni '60 e '70 (Berger, 1969, 1970).

Tale opposizione si manifesta anche nell'interpretazione dell'insieme di curiosità, credenze, pratiche eterogenee che costituiscono il sincretismo soggettivo contemporaneo. La teoria tradizionale è portata a vedere in tale fenomeno un calo di tensione e di interesse per la religione in generale. Lo stesso pluralismo è concepito, sulla scorta delle opere citate di Berger, come una minaccia alla solidità dei sistemi di verità consolidati, conseguenza della inevitabile perdita di plausibilità che essi subiscono nel confronto con la modernità. Il "paradigma dell'economia religiosa" capovolge questa impostazione e concepisce pluralismo e concorrenza fra agenzie come la condizione naturale di esistenza del campo religioso e, ancor più, come l'unica condizione in grado di rivitalizzarlo stimolando interesse e partecipazione.

I due approcci concorrenti si basano sull'osservazione di realtà religiose notevolmente differenti: il primo prende come parametro la situazione di monopolio religioso realizzatasi in Europa nel corso del Medio Evo ed evolutasi, dopo la riforma Luterana nello sviluppo di chiese nazionali, appoggiate dal potere politico ed operanti in condizione di privilegio nei singoli paesi. Il secondo si ispira alla realtà degli Stati Uniti d'America nella quale il pluralismo ha sempre rappresentato la norma; risale infatti al 1789 l'instaurazione della politica di *disestablishment* (rigida separazione fra stato e chiese) che da un lato intendeva favorire, il libero esercizio della religione in generale, mentre dall'altro non concedeva protezione ad alcuna religione in particolare. Fin dall'origine si instaurò in America, per le diverse denominazioni che si andavano diffondendo, l'imperativo: *sink or swim*: nuota se non vuoi affondare. Mentre nel mercato monopolistico l'ordinazione di un agente religioso si presta ad essere vissuta come una sinecura che garantisce un salario ed un potere, nella condizione di concorrenza essa è soprattutto una licenza ad operare in un mercato agguerrito (Warner, 1993). A questa situazione di concorrenza e attivismo degli agenti delle diverse denominazioni si devono, secondo i sostenitori della teoria in esame, le grandi ondate di risveglio religioso all'inizio del XIX e a cavallo del XX secolo nelle quali si sono sviluppate la maggior parte delle istituzioni religiose tuttora presenti, come pure, i tassi di partecipazione e appartenenza, più elevati di quanto si registri nella monopolistica Europa.

Alcuni sostenitori del nuovo paradigma non si limitano tuttavia ad applicarlo alla realtà americana da cui esso ha tratto ispirazione e ritengono che il modello del mercato e la metafora dell'economia possano divenire principi in grado di spiegare con criteri di scientificità e verificabilità l'evoluzione delle forme religiose, in qualsiasi area o periodo storico. Il funzionamento del campo religioso viene spiegato con la metafora dei mercati finanziari: il dominio di un'istituzione monopolistica comporterà un mercato demotivato: l'istituzione egemone non avrà stimoli per adeguarsi e tenderà ad impigrirsi nell'autocompiacimento, la partecipazione sarà di conseguenza abitudinaria. Viceversa, in un mercato pluralista la competizione stimola creatività nelle istituzioni e negli agenti, spinti ad offrire beni e servizi maggiormente rispondenti ai bisogni, e genera più entusiastico coinvolgimento.

In realtà, come quella italiana, caratterizzate da ridimensionamento del monopolio ecclesiastico e da crescente pluralismo di offerte, i soggetti – non più obbligati ad

---

<sup>5</sup> Si delineano qui alcuni aspetti di questo paradigma che riguardano più da vicino i temi della domanda religiosa e del sincretismo. Una efficace sintesi si trova in Werner, 1993. Tale approccio è stato recentemente presentato e applicato alla realtà italiana nella rivista *Polis* da R. Stark, R. Marchisio e M. Pisati (1998 e in Lucà Trombetta 2000).

investire tutto su un'unica istituzione – si sentono liberi di acquisire sul mercato religioso ciò che maggiormente corrisponde ai loro bisogni ed interessi. Inoltre, al fine di ridurre il rischio implicito in qualsiasi credenza, pratica, coinvolgimento riferiti al soprannaturale, essi sono naturalmente portati a compiere scelte differenziate. Nella terminologia propria del paradigma dell'economia religiosa, essi attuano accorte “scelte di portafoglio”, differenziando beni e servizi presenti nel loro “paniere”. Da questo punto di vista anche la scelta di opzioni in contraddizione fra loro (ad esempio reincarnazione e visione cattolica; pratiche cattoliche e consulto di esperti dell'occulto, ecc.) non sarebbe segnale di confusione ma frutto di scelte strategiche: “il rischio si riduce di più – afferma Iannaccone a tal proposito – investendo in beni che variano indipendentemente, o anche inversamente, fra loro” (Iannaccone, 1995, 288). Ciò spiegherebbe perché, in un mercato religioso pluralista, sia relativamente ristretto il numero di individui che continuano a puntare tutto su un'istituzione (Chiesa cattolica, sette o culti) mentre proliferano forme di spiritualità che accolgono solo in parte i beni offerti da singole agenzie e combinano fra loro elementi eterogenei.

Va anche sottolineato come la domanda di beni e servizi religiosi venga fatta derivare direttamente dal bisogno primordiale di senso e fini ultimi che caratterizza l'essere umano. Ne deriva che la crisi di una particolare istituzione non comporta il venir meno dell'interesse religioso ma solo la sua espressione sotto forma di ricerca di risposte che non si trovano più nell'istituzione ascrivibile. Estremizzando un po', si potrebbe affermare che la quantità di domanda religiosa è invariante nel tempo. Le spiegazioni che, fondandosi sulla teoria della secolarizzazione, mettono in luce soprattutto il calo della tensione religiosa nella cultura contemporanea, manifesterebbero solo incapacità di cogliere i fermenti e le nuove potenzialità. Giungiamo così ad una suggestiva interpretazione del sincretismo. Esso viene considerato come una “domanda potenziale”; corrisponde cioè a quella parte di bisogni di senso trascendente che non sono soddisfatti da una specifica istituzione e si presentano sul mercato, alla ricerca di offerte in grado di soddisfarli. Il sincretismo, espresso da quanti continuano a credere o ad esprimere comportamenti religiosi pur non identificandosi in una chiesa (“*unchurched*”), sarebbe quindi una situazione di attesa di nuove risposte.

Sono evidenti i vantaggi che tale paradigma può apportare allo studio del sincretismo; esso infatti non assume come parametro una specifica istituzione e permette di studiare la molteplicità dei comportamenti a partire dai loro stessi principi di organizzazione, come espressione e ricerca di risposte soprannaturali. Si evita inoltre di entrare nel merito della “validità” sul piano religioso delle credenze e delle ritualità “alternative” (valutazioni che l'analisi sociologica è impreparata a compiere). L'attenzione si focalizza invece sulla dinamica di domanda e offerta di “compensazioni soprannaturali”, di qualsiasi tipo: provenienti da chiese, sette, culti alternativi alla tradizione, aventi contenuto propriamente religioso ma anche magico; e sulle forme in cui l'interesse soggettivo si manifesta, che possono essere di pieno coinvolgimento in gruppi o movimenti, ma anche, più spesso, di consultazione sporadica di esperti, o semplice fruizione mediale e spettacolare.

Mi propongo, col presente contributo, di verificare il potenziale esplicativo di alcune categorie teoriche sopra riportate: “scelta di portafoglio”; “domanda religiosa potenziale” utilizzando i risultati della ricerca citata sugli studenti dell'Emilia-Romagna. Analizzerò quindi la composizione della domanda religiosa nel campione, il suo livello di secolarizzazione, i nuovi fermenti e i processi di “conversione”, focalizzando l'attenzione su tre temi al centro degli interessi e delle pratiche sincretiste contemporanee: credenze nella reincarnazione, visioni “alternative” del divino, credenze e pratiche “magico-esoteriche”.<sup>6</sup>

## 2 – Reincarnazione.

La dottrina della reincarnazione, estranea alla cultura tradizionale, desta molto interesse: il 45% circa del nostro campione di giovani ha dato un segnale almeno di curiosità (ha scelto l'ipotesi della reincarnazione in alternativa ad altre sul destino

---

<sup>6</sup> Per la composizione del campione si veda la nota 1.

dell'anima, e/o ha affermato di credere o ritenere probabile di aver già vissuto o che rivivrà da reincarnato). Molte ricerche si fermano a questa dimensione che definirei "epidemiologica", volta a quantificare la diffusione di un'anomalia. È però possibile approfondire il dato, mettendo in luce il significato che i singoli attribuiscono a questa credenza e il ruolo che essa gioca nel loro privato universo religioso. Ciò è stato fatto, nella nostra ricerca, indagando innanzitutto il radicamento soggettivo in essa. Un indicatore è stato individuato nella coerenza manifestata dal soggetto nel rispondere a tre domande fra loro collegate. Nella prima l'ipotesi della reincarnazione era proposta in alternativa a credenze concorrenti sul destino dell'anima. I dati sono stati sintetizzati considerando come un'unica modalità le posizioni agnostiche, la non credenza, l'indifferenza. Abbiamo inoltre considerato equivalenti le posizioni reincarnazioniste e la "fusione con l'anima universale" poiché quest'ultima modalità non è in opposizione, rappresentando, nella filosofia orientale, in un certo senso, il punto di arrivo delle infinite reincarnazioni.

TAB. 1: risposte alla domanda: "dopo la morte dell'individuo:"

	%
<i>Giudizio dell'anima:</i> l'anima viene giudicata in base al comportamento	43,4
<i>Posizioni reincarnazioniste:</i> l'anima si reincarna in altri esseri viventi (9,2%); lo spirito si ricongiunge alla grande anima collettiva (10,6%)	19,8
<i>Posizioni di non credenza, agnosticismo, indifferenza:</i> dell'uomo non rimane più niente (11,8%); sull'anima non si può affermare nulla (22,1); non mi pongo il problema (3,0)	36,9
<b>TOTALE</b>	<b>100,0</b>
n.	(934)

Abbiamo anche chiesto, in altre domande, se si crede di esser già vissuti o che si tornerà a vivere da reincarnati. Tali domande investono direttamente l'immaginario ed esprimono, al di là della semplice dichiarazione di credenza in astratto, una prospettiva maggiormente personalizzata.

TAB 2: Credenze nella reincarnazione

Crede	si	forse si
Di aver già vissuto un'altra esistenza	6,9	28,4
Di rinascere reincarnato	4,4	27,3

Sintetizzando le risposte a queste ultime domande, abbiamo tracciato il seguente prospetto nel quale sono distinti coloro che affermano, senza esitazioni, di credere in una precedente vita e/o in una futura, che abbiamo raggruppato nella categoria "fede", da coloro che ritengono solo probabile una delle due ipotesi o tutte e due, raggruppati nella voce "interesse".

Tab. 3: indice di credenza nella reincarnazione

Fede	7,6
Interesse	33,0
non credenza	59,4
<b>TOTALE</b>	<b>100,0</b>
n.	(946)

Il rapporto fra l'area ristretta della "fede" e l'area vasta dell'interesse o curiosità, segnala una modalità del credere contemporaneo, consistente spesso nel prendere in considerazione un ventaglio di ipotesi che non si escludono del tutto, più che in certezze e verità fuori discussione. Esiste inoltre una notevole discrepanza fra il dato sulla credenza nella reincarnazione espressa in alternativa ad altre ipotesi (19,8%) e l'area di interesse complessivo per la stessa tematica, emergente dalla domanda che affronta solo questo tema (40,6%). Ciò segnala la presenza di

sovrapposizioni o contraddizioni apparenti nelle credenze<sup>7</sup>. In particolare, alcuni, pur dichiarando di credere alla reincarnazione in alternativa ad altre credenze sull'anima, non credono però di essersi già reincarnati, né di essere destinati ad una nuova esistenza. In altri casi il soggetto, che opta per altre credenze sui destini dell'anima (giudizio, agnosticismo, non credenza), afferma poi di credere o di non escludere l'ipotesi reincarnazionista.

Per mettere in luce le direzioni del bricolage su questo tema abbiamo costruito un indice che considera l'insieme delle risposte fornite dal soggetto nelle tre domande esaminate, e valuta il radicamento delle credenze e le sovrapposizioni. La tabella seguente è costruita incrociando le risposte alla domanda "dopo la morte dell'individuo:" con quelle alle domande: "credi di aver vissuto un'altra esistenza?" e: "credi che vivrai un'altra esistenza reincarnato in altri esseri viventi?". e distingue le posizioni salde, non contraddette dal confronto fra le tre domande esaminate e quelle sincretistiche in cui le credenze si sovrappongono.

TAB 4: credenze sul destino soprannaturale dell'anima

	%
Giudizio in base al comportamento	30,3
Giudizio / reincarnazione	11,3
Reincarnazione	16,4
Reincarnazione / non credenza	17,6
Non credenza, indifferenza, agnosticismo	24,5
<i>TOTALE</i>	<i>100,0</i>
n.	(918)

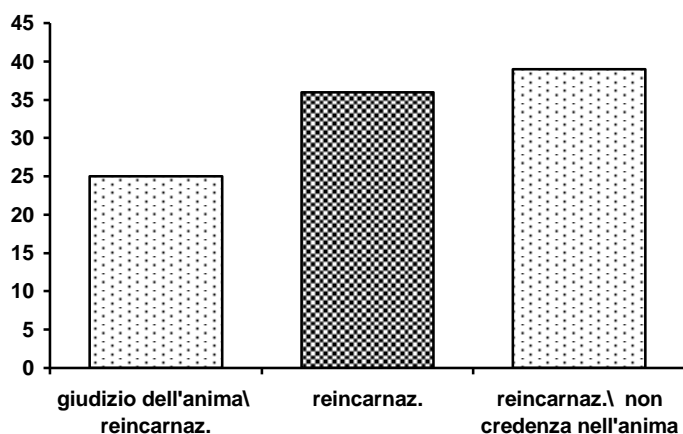
In questa tabella la credenza nella reincarnazione ha un valore più alto della tabella 2. Questa percentuale, come le altre dell'indice qui descritto, tiene conto della coerenza nelle risposte alle tre domande sul destino dell'anima. A coloro che credono senza esitazioni abbiamo aggiunto i soggetti che scelgono l'opzione reincarnazionista in alternativa ad altre, e ritengono almeno "probabile" l'ipotesi di essersi già incarnati o di reincarnarsi in futuro. In tutti questi casi si va infatti al di là della suggestione superficiale ed è in atto una riflessione che conduce ad un discreto grado di coerenza.

Solo per una parte relativamente piccola (16%) la reincarnazione rappresenta una fede sicura, mentre una quota di quasi il 30% dell'intero campione la accoglie come un'ipotesi che convive con altre, incompatibili in base al pensiero teologico. I dati sembrano confermare la tesi della "differenziazione delle scelte di portafoglio" prevista dal paradigma dell'economia religiosa: alcuni fra gli intervistati perseguono il massimo vantaggio dalle loro scelte di fede riducendo i rischi derivanti dal puntare tutto su un'unica chance. Tuttavia, non tutti coloro che adottano questa strategia possibilista hanno la stessa tensione verso il soprannaturale.

Il grafico seguente prende in esame solo coloro che mostrano interesse per la reincarnazione e intende indagare il senso che tale dottrina assume in coloro che ne sono in vario modo influenzati. Per semplificare l'analisi le posizioni sono accorpate in tre principali: la cattolica, la reincarnazionista; la posizione di non credenza/agnosticismo/indifferenza.

<sup>7</sup> Una ricerca del 1990 in Italia su circa duemila soggetti rappresentativi della realtà nazionale ha rilevato che i giovani rispondono "sì" nel 22% dei casi alla domanda "credi nella reincarnazione?" (Tomasì, in Diotallevi, 1995, 62). Anche se il nostro campione non ha lo stesso livello di rappresentatività dei giovani italiani, possiamo ritenere ugualmente che tale dato è sovrastimato se ci si riferisce ad una credenza esclusiva; sottostimato se riferito all'influenza generica di tale dottrina, alla curiosità o interesse da essa suscitato.

Grafico 1: composizione della credenza nella reincarnazione  
 (sono considerati solo coloro che manifestano fede o interesse 45,2% del totale. La colonna scura indica credenza esclusiva, quelle più chiare sovrapposizione di credenze)



Nella maggior parte dei casi, chi accoglie la reincarnazione non lo fa in modo esclusivo; tende a farla convivere con altre prospettive: con la visione cattolica o con visioni scettiche, disimpegnate. È particolarmente interessante osservare come quasi il 40% di chi è interessato alla reincarnazione si mostri, contemporaneamente, poco interessato ad una prospettiva ultraterrena per l'anima o, addirittura, l'escluda. Il dato si presta ad una duplice interpretazione. Potrebbe segnalare da un lato un rifiuto delle categorie e definizioni proposte dal questionario: "anima", "reincarnazione" e quindi la ricerca di nuove forme in cui concepire una sopravvivenza dopo la morte, meno legate a tradizioni consolidate. Dall'altro lato è però legittimo supporre che almeno una parte di quanti fanno convivere reincarnazione e agnosticismo/non credenza nell'anima siano soggetti sostanzialmente indifferenti ai destini trascendenti, che cedono in modo disimpegnato ad una suggestione gratificante.

### 3. Visioni del divino.

Conclusioni simili si possono trarre dall'analisi delle credenze cosmologiche che identificano il divino con la natura, il cosmo, se stessi.

Abbiamo indagato le immagini del sacro presso i giovani con una domanda - "Nella tua esperienza e nel mondo riconosci una dimensione sacra (religiosa, cosmica, soprannaturale) qualunque essa sia?" - che intendeva incoraggiare ad esprimersi non necessariamente nell'ottica del sacro religioso istituzionale. L'85% degli intervistati ha dichiarato di riconoscere una dimensione sacra. Il tema sembra comunque all'ordine del giorno: appassiona o, almeno incuriosisce. Si tratta di capire cosa in concreto i giovani intendano con questo termine. A tal proposito abbiamo chiesto di indicare, a chi aveva riconosciuto una dimensione sacra, dove egli vedeva il suo centro, proponendo alcune modalità fisse e lasciando la possibilità di descrivere altre forme non previste; (possibilità di fatto non utilizzata dagli intervistati).

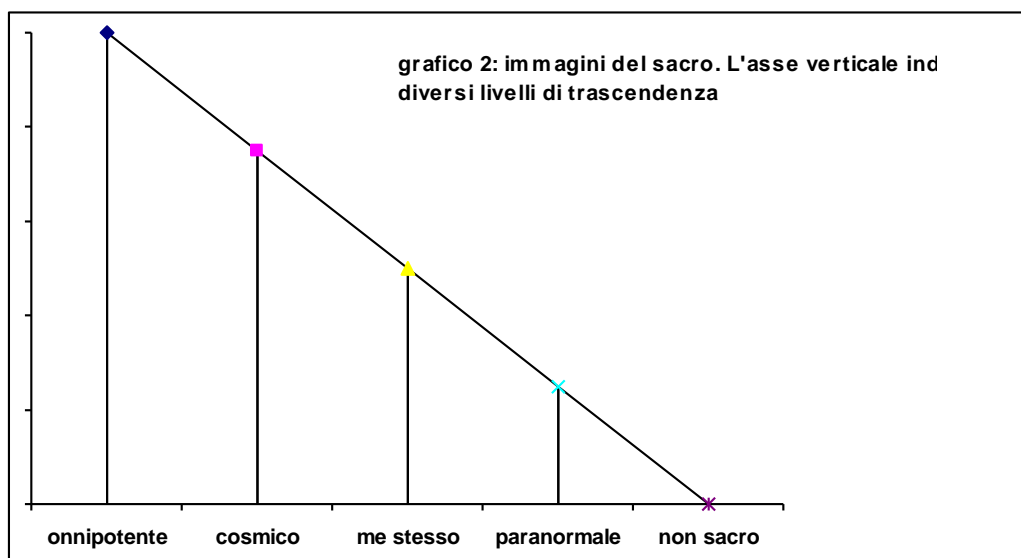
I risultati sono sintetizzati nella tabella seguente.

TAB. 5: risposte alla domanda: "(se riconosci una dimensione sacra,) dov'è il suo centro?"

	%
<i>In Dio Onnipotente</i>	43,0
<i>Visioni cosmiche:</i> nel Cosmo, nella Natura (18,1); in me stesso (15,6)	33,7
<i>Altro:</i> paranormale, spiriti, ecc.	8,1
<i>Non riconosce una dimensione sacra</i>	15,2
<b>TOTALE</b>	<b>100,0</b>
n.	(925)

Accanto all'ortodossia cristiana, che non può non concepire Dio come origine e centro di ogni sacralità, si collocano visioni cosmologiche che assumono due forme: quella che tende a sacralizzare la Natura e quella che tende a sacralizzare il proprio stesso sé. Si tratta di modalità convergenti e compatibili sul piano logico e della tradizione religiosa orientale o esoterica: se il divino è nel Cosmo, esso è anche dentro di me. Tuttavia la seconda opzione indica una tendenza, oggi molto diffusa, a fare del proprio sé l'unico luogo sacro, l'unica fonte da cui trarre ispirazione nella vita. Siamo nell'ambito d'influenza di quello che è stato definito come "neognosticismo": un atteggiamento che ricerca la salvezza nell'autoconoscenza, nella scoperta della propria essenza divina.

Esiste poi l'esiguo gruppo che fornisce risposte varie (riconosce il centro del sacro in spiriti diabolici, spiriti dei morti, forze paranormali). L'interpretazione rimane aperta, non escludendo una quota di soggetti che non hanno preso sul serio la domanda. Negli altri casi, in cui all'affermazione corrisponde un'effettiva credenza paranormale, si può parlare di un sacro minore, che non si collega al divino, ma rimane laterale alla stessa natura, inscritto in forze invisibili ma parziali, non assolute. All'estremo opposto troviamo il 15% che non riconosce alcuna sacralità trascendente. E, probabilmente, "si fa bastare" le sacralizzazioni profane e secolari (ideologiche, consumiste) che non sono qui oggetto di analisi. Possiamo sintetizzare in un grafico le diverse posizioni sulla base della maggiore o minore trascendenza cui esse rimandano:



Il grafico suggerisce, in modo intuitivo, una lettura discendente da una trascendenza forte, come quella cattolica, che proclama l'alterità del divino rispetto al creato, verso posizioni che tentano di avvicinarlo al mondo, confondendolo con esso, fino a farlo coincidere con il proprio stesso sé interiore; giungendo, infine alla negazione di ogni dimensione sacra. Al di là della suggestione visiva, il grafico si presta a due letture contrapposte, a seconda del ruolo che si attribuisce al processo di

secolarizzazione. Si può da un lato ipotizzare un percorso ideale: una strada aperta e consolidata nella nostra cultura, che conduce dalla fede tradizionale alla non credenza. In questa prima lettura la cosmologia panteista, la divinizzazione del proprio sé, le credenze paranormali, rappresentano stadi intermedi: forme di un sacro minore che attenuano la drammaticità e l'impegno di un'esplicita non credenza. Saremmo quindi in presenza di un evidente affievolimento dell'interesse per il soprannaturale e il religioso in generale.

Da un altro punto di vista la differenziazione delle posizioni illustrata dal grafico può leggersi come il manifestarsi di una tensione nelle tradizionali concezioni che spinge verso un ripensamento e una ridefinizione dei "confini concettuali tra lo spirito e la materia" tematizzata da molti nuovi movimenti religiosi (Beckford, 1990, 31). Le posizioni "altre" rispetto al modello tradizionale non indicherebbero una minore intensità della domanda religiosa – perché tendono ad avvicinare il divino al cosmo, alla materia, al proprio sé – ma un'attiva ricerca di forme maggiormente compatibili con l'esperienza concreta di vita nella società contemporanea. Detto nella terminologia del paradigma dell'economia religiosa, saremmo in presenza di una "domanda potenziale" che ha perduto i tradizionali ancoraggi e rimane in cerca di nuovi approdi, anche istituzionali (Stark, 1998).

Per indagare la composizione di questa domanda religiosa non tradizionale, abbiamo confrontato i dati sulla concezione del sacro con le risposte ad un'altra domanda in cui si chiedeva di scegliere fra alcuni modelli predefiniti della divinità che abbiamo ipotizzato diffusi e quindi facilmente riconoscibili: 1. Quello biblico e cattolico ("Dio Onnipotente e Creatore"), 2. Il cosmologico ("Dio si identifica con la Natura e il Cosmo"). 3. la visione agnostica ("non si può affermare nulla su Dio"), 4. quella atea (dio è un'invenzione dell'uomo"), 5. l'indifferenza ("non mi pongo il problema").

TAB. 6: risposte alla domanda "Dio è:"

	%
<i>Onnipotente</i>	51,4
<i>Visioni cosmiche:</i> si identifica col cosmo, con la natura	16,6
<i>Ateismo, indifferenza, agnosticismo:</i> una invenzione dell'uomo (11,6); l'uomo non può affermare nulla su Dio (16,6); non mi pongo il problema (3,7)	31,9
<b>TOTALE</b>	<b>100,0</b>
n.	(938)

Da un confronto fra le tabelle 5 e 6 emerge uno spostamento di alcuni soggetti dalla visione cattolica e da quella ateo/agnostica, verso forme "alternative" di sacralità: cosmiche o paranormali. In particolare risulta che oltre la metà degli "atei/agnostici" della tabella 6, riconosce una qualche forma di sacralità.

Anche in questo caso abbiamo indagato il radicamento soggettivo nelle credenze cosmologiche attraverso la coerenza nelle risposte alle due domande. Risulta che una minoranza di circa l'11% è influenzata in modo significativo da questa visione della divinità, mentre per altri essa tende a convivere con altre prospettive. In totale il 37% circa del campione ha mostrato almeno curiosità.

TAB. 7: credenze nel divino come Energia presente nel cosmo nella natura "in me stesso"

	%
<i>Fede:</i> credenza esclusiva	11,2
<i>Interesse:</i> credenza non esclusiva	25,9
<i>Non credenza nel divino come energia cosmica</i>	62,9
<b>Totale</b>	<b>100,0</b>
n.	(949)

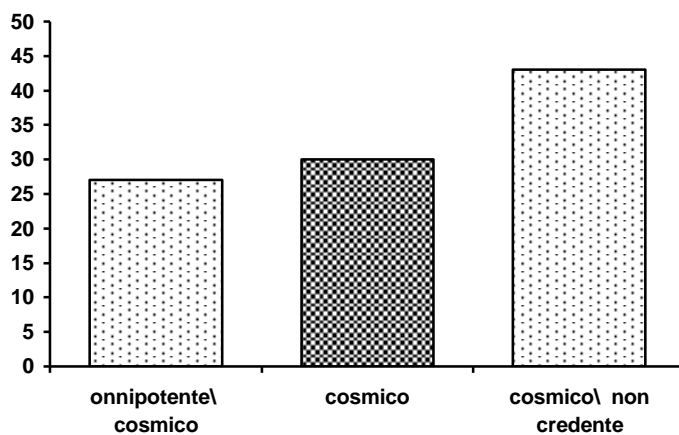
Se concentriamo l'attenzione su coloro che mostrano almeno interesse per questa concezione del divino, osserviamo che la maggior parte non l'accoglie in modo



esclusivo, ma nella forma di un'opzione destinata a convivere con altre: con la visione personale del cattolicesimo, o con forme di indifferenza o ateismo. La fede in dio assume in costoro caratteri relativisti, lontani dalla tradizione della Chiesa, così come dal laicismo materialista.

Il confronto fra le risposte alle due domande qui considerate consente anche di studiare la composizione del sincretismo: osserviamo in particolare che molti di coloro che affermano di credere nell'energia divina presente nel cosmo o in se stessi, si dichiarano, contemporaneamente, agnostici o non credenti in Dio, in qualsiasi forma rappresentata. (Rispondono alla domanda "Dio è": "un'invenzione dell'uomo"; "non si può affermare nulla su Dio"; "non mi pongo il problema" oppure non riconoscono alcuna dimensione sacra nella propria vita e nel mondo).

Grafico 3: composizione della credenza nel divino come energia cosmica (sono considerati solo i soggetti che manifestano interesse o fede nella visione cosmologica: 37,1% del totale)



La propensione, per chi adotta la visione cosmologica del divino, ad associarla a posizioni ateistiche non è necessariamente sintomo di scarso interesse. L'apparente vaghezza di queste posizioni può corrispondere ad una linea di pensiero con cui oggi si concepisce l'"Altro" come Indifferenziato, attingendo alle concettualizzazioni orientali ed eliminando ogni implicazione teista, ogni riferimento ad una soggettività. "Il vuoto e il nulla che [quelle spiritualità] suggeriscono – scrive a tal proposito M. Gouchet – è per ciò stesso in grado di esprimere meglio l'esperienza pura del pensiero a cui si tratta di fornire espressione, che non le categorie consuete della teologia" (Gauchet, 1985, 294-295). I concetti di vuoto e di nulla, richiamati dalla spiritualità orientale, sono in qualche misura prossimi alla non credenza nel divino, almeno nella forma che esso assume nella tradizione cattolica. Con tali concetti viene operata una delle tipiche ricomposizioni del sacro di cui parla L. Berzano: il divino cosmico è, in quest'ottica, un divino "post-secolare" che risacralizza lo stesso ateismo, riscoprendo in esso valenze metafisiche (Berzano, 1994, 10 sg.). Anche in questo caso è però legittimo supporre che, almeno in parte, questa forma di sincretismo manifesti un interesse molto attenuato per il tema del divino, mascherato da una visione che, al limite, coincide col materialismo (dio = natura).

#### 4. Esoterismo

L'ultimo ambito nel quale intendo verificare qualità e composizione delle nuove credenze è rappresentato da alcuni temi spesso integrati fra loro nella prospettiva spirituale New Age.

TAB. 8: percentuali di adesione ad alcune credenze "parallele"

	si	forse si
È possibile compiere col potere della mente azioni paranormali	15,9	48,4
L'umanità è venuta in contatto con extraterrestri	17,9	42,5
Il segno zodiacale influenza la personalità	12,8	40,7
Si possono contattare i defunti con sedute spiritiche	11,6	33,3
Esiste il malocchio	11,4	30,4

L'interesse risulta vasto e coinvolge oltre il 50% nel caso del paranormale, dell'astrologia, degli extraterrestri. Esso si esprime soprattutto come curiosità o probabilità (forse si) anche se non sono pochi coloro che credono senza aver dubbi. La maggior parte delle ricerche si ferma a questi dati, forse nella convinzione che si tratti di oggetti comunque estranei al vero sentire religioso. Abbiamo invece ritenuto interessante approfondire chiedendoci in che misura l'esoterismo – in quanto sistema di credenze e pratiche riferite al soprannaturale – influenza l'immaginario religioso. A tal fine abbiamo costruito un indice che seleziona i soggetti in base al loro investimento complessivo in beni e verità esoteriche. Al livello più alto di coinvolgimento stanno coloro che, adottando con convinzione (risposta "si") due o più delle verità esaminate<sup>8</sup>, mostrano di aspettarsi molto dall'esoterismo come sistema integrato e coerente di spiegazioni soprannaturali. Al livello inferiore abbiamo coloro che, pur aderendo a due o più verità esoteriche, lo fanno in forma dubitativa, probabilistica ("forse si"). Infine, al livello più basso troviamo coloro che aderiscono, in qualsiasi modalità, ad una sola verità esoterica.

TAB. 9: indice di credenza nell'"esoterismo" come sistema di spiegazioni soprannaturali

<i>Credenza</i>	24,1
<i>Curiosità</i>	37,0
<i>Sensibilità</i>	20,9
<i>non credenza</i>	18,0
<b>TOTALE</b>	<b>100,0</b>
n.	(949)

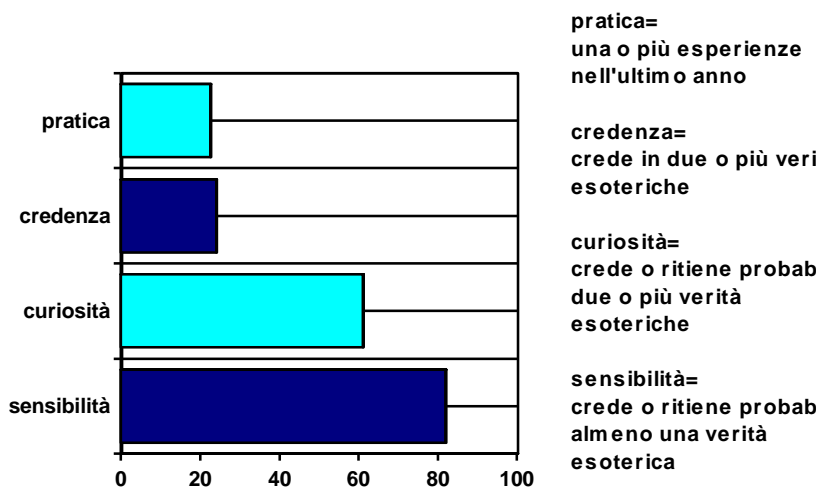
L'aggregazione dei dati della riportati nella tabella mette in evidenza come oltre l'80% dei giovani sia disposto a credere o ritenere probabili uno o più fra i temi proposti. Il dato spiega bene il successo della miriade di iniziative e offerte provenienti da agenzie di ogni tipo e orientamento: gruppi, sette, movimenti, ma anche, e soprattutto, agenzie dell'industria culturale che ripropongono quei temi in forma spettacolare e disimpegnata, accessibile ad un consumo di massa. Fra queste ultime iniziative mi sembra illuminante, ai fini della presente argomentazione, quella recente (estate 1998) di discoteche e parchi giochi della riviera romagnola di predisporre un ambiente appartato, dedicato alla spiritualità New Age nel quale sperimentare in alternativa o alternanza alla pista da ballo o agli scivoli, le virtù della meditazione, delle terapie olistiche, della lettura delle carte, dell'oroscopo, della magia. L'ingresso ufficiale di tematiche "soprannaturali" nei templi più celebrati del divertimento e della mondanità mostra come l'interesse per l'esoterismo tenda spesso a confondersi col semplice desiderio di gioco e intrattenimento.

Il grafico seguente mette tuttavia in evidenza come, all'interno dell'imponente massa disponibile a lasciarsi incantare genericamente da temi fuori dall'ordinario, si collochi un nucleo più ristretto (circa il 25%) che vive l'esoterismo come un insieme coerente. Costoro infatti dichiarano di credere, senza tentennamenti a due o più delle verità sopra descritte. Possiamo ipotizzare che in costoro l'esoterismo tende a configurarsi come modo "alternativo" di spiegare il mondo e i destini dell'uomo. Probabilmente in quest'ultimo caso siamo in presenza di un'autentica ricerca di spiegazioni soprannaturali accompagnata dalla predisposizione a farsi coinvolgere in offerte istituzionalizzate. Il grafico fornisce anche un indicatore di tale disponibilità rappresentato dalla quota di giovani che nell'anno precedente l'intervista, hanno

<sup>8</sup> Non è inclusa, in questa parte dell'analisi, l'ufologia a causa dei dati non sufficientemente attendibili a disposizione.

speso tempo e denaro in esperienze significative di tipo magico-esoterico: circa il 20% del campione.<sup>9</sup>

**grafico 4 interesse per l'esoterismo**



## 5. Profili spirituali

La composizione degli interessi per i tre temi analizzati: reincarnazione, cosmologia, esoterismo, mette in luce che una parte della domanda espressa dai nostri giovani è fortemente secolarizzata, confinando con posizioni di indifferenza, agnosticismo o esplicita non credenza. Per molti di coloro che si mostrano interessati a questi temi, il soprannaturale sembra ridursi ad entità vaghe ed astratte, poco vincolanti, che lasciano sospettare, soprattutto nel caso dell'esoterismo, più una voglia di intrattenimento e spettacolo che un'autentica tensione spirituale.

In base ai presupposti del paradigma dell'economia religiosa, questa situazione non va però etichettata come disinteresse per la dimensione religiosa; al contrario, la prevalenza di temi secolarizzati è la condizione ideale per il diffondersi di offerte di compensazioni soprannaturali plausibili e impegnative e di movimenti in grado di fornirle. Poiché il bisogno religioso è concepito come universale e non sopprimibile, la sua espressione in forme sbiadite e mondane nasconderebbe l'attesa soggiacente di compensazioni vigorose che occupino lo spazio lasciato dalle offerte tradizionali.

È difficile verificare questa proposizione, perché la diffusione di nuove religioni è un processo plurisecolare che rimane a lungo nascosto e minoritario. R. Stark ha ad esempio calcolato che dopo un secolo di evangelizzazione la percentuale di convertiti al cristianesimo nell'impero romano era di appena lo 0,07% e, dopo due secoli, non raggiungeva il 2%. Solo nel secolo successivo, intorno al 350 d.C. superò la metà della popolazione (Stark, 1997, 7). La conversione ad una nuova religione non è infatti adesione ideologica ad un sistema di verità soprannaturali: si identifica con l'espansione di un sistema di relazioni e attaccamenti sociali, il cui sviluppo richiede tempo ed il succedersi di molte generazioni. In questa prospettiva, anche la percentuale dello 0,5% di giovani che hanno dichiarato di aver frequentato

<sup>9</sup> Le esperienze prese in esame si riferiscono a forme tipiche di *client cult*: consulto di maghi, indovini, astrologi, cartomanti, parapsicologi; o alla partecipazione, anche episodica, a gruppi o movimenti organizzati: sedute spiritiche, centri di parapsicologia, ufologia. Il dato si riferisce ai soggetti che hanno avuto almeno una delle suddette esperienze. La distinzione fra le diverse forme in cui si esprime la religiosità "alternativa" è ripresa da Stark Bainbridge(1985, 27 sg.). Il dato sulla "pratica" è indipendente da quelli sulle credenze; possono cioè darsi casi di pratica senza "credenza, curiosità o sensibilità".

nell'ultimo anno gruppi religiosi non cattolici potrebbe essere indicativa di processi futuri che, però, non saremo mai in grado di verificare nell'arco della nostra esistenza.

Piuttosto che azzardare previsioni di così vasta portata, mi limiterò ad osservare alcune ricomposizioni nelle credenze e nei simboli soprannaturali che segnalano l'esistenza, nel nostro campione, di nuclei di ricomposizione di significati soprannaturali. Si tratta di atteggiamenti privati, limitati alla sfera "intellettuale", che non comportano adesione a gruppi o movimenti, ma testimoniano tuttavia di una ricerca che spinge ad esplorare paradigmi diversi dalla tradizione. Per compiere questo tipo di analisi è necessario ripensare la categoria stessa di sincretismo religioso.

Nella ricerca sociologica il termine sincretismo viene spesso usato come sinonimo di mescolamento arbitrario e contraddittorio di contenuti e orientamenti eterogenei. Questo atteggiamento può attribuirsi ad un inconsapevole ossequio al sapere teologico, per il quale le libere associazioni rappresentano una minaccia all'integrità del sistema religioso. L'analisi del sincretismo richiede uno sguardo "neutrale" volto a ricostruire le rielaborazioni così come si offrono all'osservazione, considerando in primo luogo le motivazioni soggettive: l'interesse cioè ad elaborare un senso trascendente che appaia plausibile. Se consideriamo i fini che i soggetti intendono perseguire, dovremo ammettere che la metafora del mercato finanziario utilizzata dal paradigma dell'economia religiosa può risultare inadeguata, se non si comprendono, fra gli interessi in gioco, anche quelli di tipo cognitivo. Ciò che è vero in quel mercato: l'indifferenza del soggetto al contenuto dei titoli che compongono il suo paniere, purché la loro combinazione serva a massimizzare i guadagni e a ridurre i rischi, non lo è del tutto in quello religioso. Qui le scelte non rispondono necessariamente al solo interesse opportunistico; vi è – in molti casi – un interesse a costruirsi un sistema di spiegazioni in qualche modo sensato, capace cioè di fornire quel tanto di spiegazioni e compensazioni trascendenti di cui ciascuno sente il bisogno in una determinata fase della vita (Berzano, 1994, 14 sg.).

Non basta quindi constatare la differenziazione: ciò che più conta è ricostruire la logica che presiede alle scelte e alle loro diverse combinazioni. Le singole opzioni mentali o comportamenti ricevono significato in relazione al complessivo profilo spirituale della persona entro il quale vengono a trovarsi e ad essere reinterpretati. Gli stessi elementi esaminati (interesse per la reincarnazione, visioni cosmologiche, credenze esoteriche) possono significare pura curiosità senza effetti rilevanti, oppure costituire un pilastro intorno a cui si impianta una visione alternativa. Più che la presenza nell'immaginario, assume significato la loro collocazione entro un contesto strutturato, nel quale assumono significato a seconda della loro posizione: centrale o periferica, strutturale o contingente. Per questo ritengo che l'analisi della domanda andrebbe integrata con una ricerca del profilo spirituale cui il soggetto di fatto aderisce, considerando il modo in cui egli accoglie e aggrega credenze e modelli di comportamento disponibili sul mercato.

Nella nostra ricerca abbiamo raggruppato i soggetti sulla base di alcune variabili relative a diverse dimensioni della religiosità: sentimento di appartenenza religiosa<sup>10</sup>; tipo di credenza in Dio e in Cristo<sup>11</sup>; frequenza della messa e della confessione. Ne sono emersi tre profili. Il profilo "cattolico" comprende soggetti che hanno in comune la credenza in Dio come "Onnipotente e Creatore", la credenza in Cristo "figlio di Dio, vero Dio e vero uomo"; una pratica di messa (settimanale o quasi) e confessione (almeno annuale); il sentimento di appartenenza alla Chiesa. Il profilo "non credente" racchiude soggetti che non credono in Dio, in qualsiasi forma rappresentato, non credono in Cristo come entità divina o trascendente, hanno una pratica nulla o episodica di messa e confessione, si dichiarano atei o indifferenti alla religione.

A questi profili, che manifestano un'indubbia coerenza soggettiva nelle rappresentazioni e nelle pratiche religiose se ne aggiunge un terzo, definito "sincretista", ricavato per differenza. Esso racchiude soggetti che manifestano un

---

<sup>10</sup> La domanda di riferimento per la costruzione del profilo è: ti consideri: 1. Cattolico; 2. Cristiano ma non cattolico; 3. Credente ma non cristiano; 4. Dubbioso; 5. Ateo; 6. Indifferente alla religione.

<sup>11</sup>Oltre la visione cattolica ortodossa si fornivano in queste domande definizioni cosmologiche, di non credenza, indifferenza al problema.

interesse per il soprannaturale (credono in entità divine e/o si considerano credenti e/o praticano messa e confessione). Tuttavia non lo vivono in modo prevalente entro l'istituzione ecclesiastica.

TAB. 10: percentuale di intervistati in base al profilo spirituale

	%
<i>Cattolico</i>	35,5
<i>Sincretista</i>	46,9
<i>Non credente</i>	17,6
<b>TOTALI</b>	<b>100,0</b>
n.	(941)

La tabella mostra l'estensione della religiosità sincretista, corrispondente a poco meno della metà del campione che sviluppa i propri interessi per il soprannaturale in tutto o in parte al di fuori dalla Chiesa. Un'ampia "zona grigia" – per usare un'espressione di L. Sciolla - dove "l'ateismo non ha attecchito e il cattolicesimo non ha mantenuto solide radici" (Sciolla, 1995, 484). È però utile indagare, al di là dell'interesse generico per il soprannaturale manifestato dai "sincretisti" – e, come vedremo anche da alcuni "non credenti" – l'intensità con cui esso si esprime. Ciò verrà fatto in relazione alla spiritualità New Age nella quale convergono le credenze alternative sopra esaminate.

## 6. Ricomposizione del sacro.

L'analisi sull'aggregazione di credenze permette di individuare l'influenza sui giovani del campione della cosmologia New Age nella quale gli orientamenti esaminati svolgono un ruolo fondante<sup>12</sup>. Nelle tabelle seguenti, reincarnazione, esoterismo, visione cosmologica sono analizzati congiuntamente, approfondendo la loro articolazione nell'immaginario soggettivo.

Una prima forma di ricomposizione del sacro è segnalata dalla presenza simultanea nel soggetto di più credenze magico/esoteriche e di interesse per la reincarnazione.

TAB. 11: intervistati che esprimono credenza-curiosità per due o più temi "esoterici"<sup>13</sup> e interesse per la reincarnazione sul totale di ogni profilo

	n.	%	<i>Totale soggetti</i>
<i>Cattolici</i>	67	20,8	322
<i>Sincretisti</i>	200	48,0	417
<i>non credenti</i>	31	19,4	160
<b>Totale</b>	<b>298</b>	<b>33,1</b>	<b>899</b>

La coniugazione di esoterismo e prospettiva della rinascita in dimensioni spirituali più elevate si trova in molte articolazioni della spiritualità New Age (channelling, ufologia, "orientalismo", magia, paranormale, ecc.). La tabella mostra come un terzo del campione abbia elaborato privatamente tale connessione, ma anche come essa caratterizzi soprattutto i "sincretisti" che registrano un valore più che doppio rispetto agli altri due gruppi.

Un altro indizio del lavoro di ricomposizione operante nella medesima direzione è dato dalla presenza nel soggetto di credenza in più temi esoterici e tendenza a porre al centro della dimensione sacra forze cosmiche o energie paranormali<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Fra i molti Autori che hanno elaborato una definizione di questo modello di spiritualità si possono citare: Filoramo 1990, 35 e 1994, Vernetto 1992. Entrambi collegano tale religiosità ad una forma moderna dall'antica gnosi.

<sup>13</sup> Si considerano qui i soggetti che mostrano credenza o anche solo propensione (risposta "forse sì") per due o più verità esoteriche fra quelle sopra descritte. Il totale dei soggetti è in questo gruppo di tabelle più ridotto a causa delle molte variabili considerate.

<sup>14</sup> Si considerano qui i soggetti che alla domanda: "riconosci una dimensione sacra, se si dov'è il suo centro?" hanno risposto: "in me stesso"; "in forze paranormali"; "Nel cosmo nella natura"; "In spiriti dei morti"; "In spiriti diabolici".

TAB. 12: intervistati che esprimono credenza-curiosità per due o più temi “esoterici” e visione cosmico/paranormale del sacro sul totale di ogni profilo

	n.	%	<i>Totale soggetti</i>
<i>Cattolici</i>	31	9,6	322
<i>Sincretisti</i>	183	43,9	417
<i>non credenti</i>	39	24,4	160
<i>Totale</i>	253	28,1	899

In questo caso il sincretismo investe la fonte stessa da cui il sacro promana e si discosta sensibilmente dalla visione giudaico/cristiana. Non stupisce che i cattolici siano in massima parte estranei a tale interpretazione, che suscita invece interesse molto maggiore nei sincretisti.

Infine, esaminiamo la rielaborazione che porta a coniugare le due verità trascendenti maggiormente estranee alla tradizione religiosa italiana: reincarnazione e concezione cosmico/paranormale del sacro. Anche qui notiamo una forte differenziazione fra i profili: praticamente inesistente fra i cattolici, questo importante nucleo di credenze alternative interessa oltre un terzo dei sincretisti e circa un quinto dei non credenti.

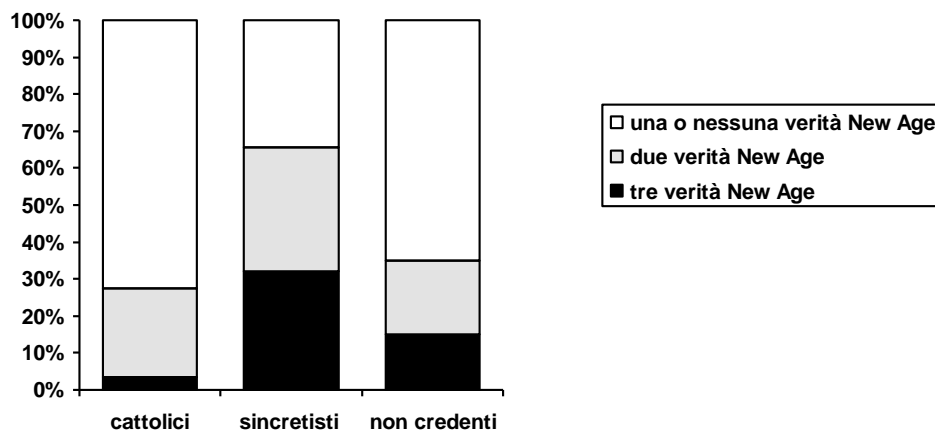
TAB. 13: intervistati che esprimono interesse per la reincarnazione e visione cosmologica/paranormale del sacro, sul totale di ogni profilo

	n.	%	<i>Totale soggetti</i>
<i>Cattolici</i>	12	3,7	322
<i>Sincretisti</i>	159	38,1	417
<i>non credenti</i>	34	21,2	160
<i>Totale</i>	205	22,8	899

L'ampiezza complessiva della tendenza a elaborare nuclei interpretativi alternativi emerge dal grafico seguenti che distingue i soggetti in base al profilo di spiritualità e alla tendenza ad accogliere rispettivamente tre, due, una o nessuna delle verità alternative esaminate.

Grafico 5

Influenza in percentuale della cosmologia New Age nei diversi profili



Il grafico mostra che in quasi metà del campione sono presenti elementi “eterogenei” di significazione trascendente (coniugazione di almeno due verità alternative). Il dato va assunto con cautela, tenendo presente che nella maggior parte dei casi - come abbiamo visto - le opzioni espresse non rappresentano certezze o credenze esclusive ma piuttosto aperture che non escludono alternative. Inoltre, nella quasi totalità, le convinzioni sono elaborate senza che vi sia adesione a gruppi o movimenti: sono affidate al bricolage e alla variabilità dei gusti soggettivi<sup>15</sup>. Anche tenendo conto di ciò, i dati contraddicono le affermazioni di quanti considerano il sincretismo un’attività del tutto insensata dal punto di vista religioso. Le rielaborazioni non sono casuali: riprendono elementi specifici proposti da nuovi movimenti religiosi, si muovono alla ricerca di plausibilità e convergono, in molti casi, in forme sensibilmente diverse dalla tradizione (Sciolla, 1995, 484). L’analisi alla luce dei profili spirituali permette di approfondire il loro significato.

Il ricorso a significazioni alternative è meno intenso fra chi possiede un profilo chiaro di riferimento. L’influenza forte (accettazione di tre “verità” soprannaturali) è quasi inesistente nei cattolici e decisamente minoritaria nei “non credenti”; inoltre la grande maggioranza (circa il 70% in entrambi i gruppi), rimane sostanzialmente estranea alle verità “alternative”: non le accetta oppure non le coniuga fra loro alla ricerca di nuove spiegazioni soprannaturali. Per costoro, inoltre, si può supporre che la ricerca abbia soprattutto il senso di apertura a nuove possibilità, tentativo di esplorare i limiti del codice principale di riferimento che non si intende però mettere in discussione.

È diverso il caso dei sincretisti: soggetti che rifiutano di considerarsi non credenti, sono comunque interessati alla dimensione soprannaturale, ma non si identificano nella Chiesa o in altre istituzioni religiose. Questi hanno urgenza di nuovi ancoraggi e manifestano una propensione alle rielaborazioni più che doppia rispetto al resto del campione: due terzi di costoro sono sicuramente attratti dalla cosmologia New Age. Se poi, entro questo gruppo, consideriamo l’area a più forte intensità, individuiamo un nucleo, minoritario ma significativo (un terzo dei sincretisti, corrispondente a circa un sesto dell’intero campione), per il quale possiamo ragionevolmente supporre che quella spiritualità rappresenti il riferimento principale in tema di credenze e rappresentazioni soprannaturali. La convergenza su articolazioni importanti della religiosità alternativa rappresenta un mutamento di prospettiva e può considerarsi indizio di “conversione” - sia pure interiore,

<sup>15</sup> Solo lo 0,5% del campione dichiara di far parte di gruppi religiosi non cattolici mentre nel passato il 3,3% dice di averli “frequentati anche brevemente”.

“intellettuale”<sup>16</sup> - non necessariamente confermata da altre dimensioni della religiosità come pratiche, esperienze, senso di appartenenza esplicito.

## 7. Domanda religiosa debole

Se facciamo coincidere l'area della domanda potenziale con quella dei credenti lontani dalla chiesa (*unchurched*), qui definiti sincretisti, risulta che una parte di essa è composta da soggetti in ricerca attiva di nuove forme in cui concepire e vivere la trascendenza; mentre la quota restante (maggioritaria) appare più difficile da definire: appare ugualmente lontana dall'ortodossia cattolica, dall'atteggiamento coerentemente non credente e dalla cosmologia New Age. E' certamente possibile che alcuni siano ugualmente attivi nella ricerca di altre forme di spiritualità non prese qui in considerazione<sup>17</sup>. Si può però ragionevolmente concludere sulla base delle analisi fatte in precedenza che, per la maggior parte di costoro, si tratti di interessi confusi e fortemente secolarizzati. Per molti sincretisti credenze e pratiche eterogenee convivono apparentemente al di fuori di una evidente gerarchia di importanza, in un bricolage che si avvicina al concetto di *religieux flottant* teorizzato da F. Champion, (1993, 441 sg.).

Possiamo a questo punto chiederci se questa quota della domanda religiosa sia destinata ad “attivarsi”, come pretende il paradigma dell'economia religiosa, in presenza di offerte istituzionali plausibili e, più in generale, se si possa ancora parlare di una “domanda potenziale”, oppure se siamo in presenza di forme mascherate di non credenza e ateismo. Vorrei avanzare alcune brevi considerazioni che intendono contribuire ad un approfondimento della portata esplicativa del concetto di domanda potenziale soprattutto in relazione alla realtà italiana. La prima è di carattere generale e riguarda l'influenza su di essa di mitologie profane, di per sé estranee al campo religioso.

È noto come la domanda di senso e fini ultimi venga oggi soddisfatta *anche* in forme di trascendenza del qui ed ora, di ricomposizione della persona, che non implicano una dimensione soprannaturale. Il “mondo” che, in quanto regno del profano, rappresentava nella tradizione ciò che di per sé si opponeva alla religione, è diventato fonte autonoma di beni salvifici: sacralità e valori per cui vale la pena spendere la vita<sup>18</sup>. Da un lato assistiamo alla secolarizzazione di valori in origine religiosi (pace, fratellanza universale, solidarietà per i deboli, ecc.) venerati “di per sé”, indipendentemente dal riferimento soprannaturale. Dall'altro lato, al proliferare di mitologie private e immanenti. Cura del corpo e della psiche, idealità sportive, divismo, sono spesso fruiti in forme rituali simili a quelle religiose, funzionano da appigli per l'identità e consentono la trascendenza in simbologie collettive<sup>19</sup>. Lo stesso atto del consumo, al di là dell'apparenza materialista, si svolge nella nostra cultura, secondo alcuni autori, in forme che lo apparentano all'esperienza mistica<sup>20</sup>. Anche se non vi è opposizione fra ricerca di senso trascendente e consumo di miti di massa, non va sottovalutato il fatto che questi possono rappresentare per alcuni un succedaneo della religione: possono rispondere, sia pur in parte e provvisoriamente, in periodi particolari della vita, al bisogno di senso e appartenenza (Nesti, 1993).

La sfida fra religione e modernità non ha comportato la fine del bisogno di sacralità,

---

<sup>16</sup> Sulle diverse forme e intensità della conversione nelle società complesse, cfr. M. Introvigne 1966, 62 sg.

<sup>17</sup> Si possono fornire diverse interpretazioni di questa domanda religiosa “debole”: non ultima, un limite dell'analisi che non ha preso in esame altre forme di ricomposizione dell'immaginario religioso. L. Berzano, ad esempio, individua, oltre la religiosità “acquariana”, altre forme di ricomposizione oggi prevalenti: le religiosità magica ed esoterica, che possono però rientrare nel profilo New Age sopra delineato; e, inoltre, le religiosità “festiva” e “pentecostale” qui non prese in considerazione (Berzano, 1995, 525 ss.).

<sup>18</sup> Si vedano le osservazioni in proposito di L. Berzano (1995, 516) che riprende argomentazioni di T. Parsons. Vedi anche: Filoramo, 1994, 23 sg.; Hervieu Léger, 1996, 85 sg.; 160 sg.

<sup>19</sup> Su queste forme “pagane” di sacralità cfr. Nesti, 1993a, 97 sg.

<sup>20</sup> Sarebbero molti i riferimenti in proposito. Ho in mente soprattutto gli ormai classici lavori di R. Barthes (1957), J. Baudrillard (1976), E. Morin (1974), e, per ciò che riguarda i presupposti teologici e teleologici del “consumismo”, G. Morra (1992), G. Baget Bozzo (1997).



ha piuttosto innestato una torsione di quel bisogno verso ritualità mondane che hanno invaso territori della psiche e della simbologia sociale, un tempo appannaggio della religione. Potremmo usare, per descrivere questo processo, le parole di E. Morin (1974) che vi rintracciava una progressiva “colonizzazione dell’anima” da parte dell’industria culturale di massa; oppure ricorrere alla categoria di “religione invisibile” elaborata da T. Luckman (1969) che vedeva nei miti dell’individuo e della sua mobilità personale una forma totalizzante, l’unica vera religione dell’uomo contemporaneo. Non ritengo sia utile confondere le due forme di compensazione: mondane e soprannaturali. Penso però che bisognerebbe tenere conto, nell’analisi della domanda religiosa, dell’influenza che su di essa hanno le mitologie non religiose. La possibilità di ricavare “compensazioni” dal sacro secolare, se non elimina il bisogno di beni soprannaturali – e su questo non si può che concordare con quanto assume il paradigma dell’economia religiosa – rende però meno esclusive e drammatiche le scelte relative ad essi. Il soggetto può permettersi di scegliere solo in parte o per nulla, specifiche offerte religiose (Marchisio e Pisati, 1998, 6) anche perché nel suo “paniere” di spiegazioni sono presenti simboli e fini ultimi mondani. In alcuni casi, questi beni mondani possono sostituire in modo sostanziale il bisogno di quelli religiosi. Non ci si riferisce qui solo a coloro che apertamente rivendicano l’identità di “non credente”. Può anche darsi una sostituzione di fatto: il soggetto fa riferimento a fini ultimi immanenti, pur mantenendo alcune curiosità verso temi soprannaturali<sup>21</sup>.

In questa prospettiva il processo di secolarizzazione – se in esso comprendiamo l’attitudine della comunicazione di massa a produrre mitologie e sacralità – può conservare una valenza esplicativa ed indurre a ridimensionare l’ampiezza della domanda potenziale prevista dal paradigma dell’economia religiosa. Risulta infatti più vasta di quanto prevede quel paradigma l’area di quanti sono orientati al mondo: alcuni nel modo tradizionale dell’ateismo e dell’indifferenza dichiarati; altri in modo sincretistico. È vero che questi gruppi – e, come si è visto, anche una parte di quanti si dicono atei o indifferenti alla religione – esprimono anch’essi una domanda di trascendenza soprannaturale: questa però, essendo subordinata rimarrà più facilmente disimpegnata, meno propensa ad “attivarsi”.

Una seconda considerazione riguarda la differenza fra il contesto religioso italiano e quello americano cui il nuovo paradigma si ispira. La nostra ricerca conferma che il pluralismo si manifesta da noi soprattutto come pluralità di atteggiamenti spirituali, attitudini e propensioni personali, più o meno distanti dalla tradizione e diversamente polarizzati da paradigmi alternativi. Anche nei casi di maggior coerenza soggettiva, solo eccezionalmente queste attitudini si traducono in partecipazione a gruppi e ritualità conseguenti. Sembra mancare, pur in presenza ormai di centinaia di offerte alternative, quell’anelito a nuove appartenenze religiose, in qualche modo implicito nel concetto stesso di “domanda potenziale”.

In realtà mancano al pluralismo nostrano alcuni caratteri che lo hanno strutturato e lo alimentano nel contesto americano. L’idea che le istituzioni religiose operino in un mercato aperto è da noi acquisizione recente e solo in parte realizzata sul piano giuridico e costituzionale, mentre l’ampia identificazione soggettiva con la Chiesa, spesso soprattutto culturale e non conseguente, è documentata in molte ricerche. Inoltre, mentre in America la molteplicità delle denominazioni e delle appartenenze rispecchia la pluralità delle subculture e delle etnie e serve spesso come fattore di rafforzamento delle identità e difesa dei diritti (Werner, 1993), in Italia tali processi sono del tutto embrionali, legati alla recente immigrazione e alla formazione di minoranze etniche. Viceversa nella nostra realtà, il pluralismo ha spesso assunto in passato la forma dell’opposizione fra cattolicesimo e cultura laica, religione e non religione. La cultura non credente, ha ancora, nonostante la crisi delle ideologie, un ruolo importante nel fornire quadri di riferimento anche in senso etico, ideale, spirituale.

Anche se in Italia si diffondessero nel tempo tendenze convergenti col contesto americano; è prevedibile che nel breve periodo i fattori di diversità saranno prevalenti con macroscopiche conseguenze sugli sviluppi della domanda religiosa: il pluralismo religioso rimarrà, probabilmente, soprattutto un fattore di differenziazione soggettiva, una rivendicazione di autonomia e libertà; maggiormente esposto alle

---

<sup>21</sup> Sull’influenza che mitologie “pagane” hanno nell’indebolire il bisogno di beni soprannaturali, cfr. Garelli, 1996, 24 sg.; 32 sg.

mode, alla variabilità dei gusti, alle influenze di idealità non religiose; meno disposto alle conversioni e all'impegno istituzionalizzato.

Testi cui si fa riferimento nell'articolo

- Barthes, R., *Mythologies*, Paris, Ed. du Seuil, 1957
- Baget Bozzo, G., *Il futuro del cattolicesimo*, Casale M., Piemme, 1997
- Baudrillard, J., *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 1976
- Beckford, J. A. (a cura di) *Nuove forme del sacro*, Bologna, Il Mulino, 1990
- Berger, P. *The sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*, Garden City, N.Y.: Anchor, 1969
- A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the Supernatural*, Garden City, N.Y.: Anchor, 1970
- Berzano, L., *Religiosità del nuovo aeropago*, Milano Angeli, 1994
- La religione nella società secolare*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", n° 4, 1995(a)
- Persistenza e innovazione religiosa nell'Italia secolare*, in: L. Diotallevi (a cura di), *Chiesa e società in Italia*, Milano, Cens, 1995(b)
- Cesareo, V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G., *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995
- Canta C. C., *La religiosità in Sicilia*, Caltanissetta, Sciascia, 1995
- Champion, F. *Religieux flottant, éclectisme et syncretismes*, in J. Delumeau, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993
- Diotallevi, L., *Chiesa e società in Italia*, Cernusco, Cens, 1995
- Filoramo, G., *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi, 1994
- Iannaccone, L. R., *Risk, rationality and religious portfolios* in "Economic inquiry", 1995
- Garelli, F. *Forza della ragione e debolezza della fede*, Bologna, Il Mulino, 1996
- Gouchet, M. *Le disenchantment du monde. Une histoire politique de la religion*, Parigi, Gallimard, 1985
- Hervieu Léger, D., *Religione e memoria*, Bologna, il Mulino, 1996
- Introvigne, M. *Il sacro postmoderno* Milano, Gribaudi, 1996
- Lucà Trombetta P., *I giovani e il sacro*, Bologna, CLUEB 2000
- Lukmann, T., *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969
- Marchisio, R., *Il tempo delle scelte: la religiosità individuale nell'economia religiosa italiana*, in "Polis", Aprile 1998
- Marchisio R. Pisati M. *L'analisi delle economie religiose* in "Polis", Aprile 1998
- Morin, E., *L'industria culturale*, Bologna, Il Mulino, 1974
- Morra, G., *Il quarto uomo*, Roma, Armando, 1992
- Nesti, A. *I labirinti del sacro*, Roma, Borla, 1993a
- La religione implicita: sociologi e teologi a confronto*, Bologna, EDB, 1993b
- Pisati, M., *Non di solo cattolicesimo: elementi per un'analisi dell'offerta religiosa in Italia*, in "Polis", Aprile 1998
- Sciolla L. *La natura delle credenze religiose nelle società complesse* in "Rassegna Italiana di Sociologia" 1995
- Stark, R., *Spiegare le variazioni della religiosità: il modello del mercato* in "Polis", Aprile 1998
- The rise of Christianity*, Harper Collins, San Francisco, 1997
- Stark, R. Bainbridge, W. S. *The future of religion*, Berkley, Univ. Of California Press, 1985
- Warner, R. S., *Work in progress towards a new paradigm for the social study of religion in the United States*. "American Journal of Sociology", 1993.