



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais



Università della Calabria

Departamento de Ciências Políticas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Política, Cultura e Desenvolvimento

Gustavo Di Santo

Valori religiosi e sviluppo in Brasile:

Cattolicesimo e (Neo)Pentecostalismo verso la convergenza?

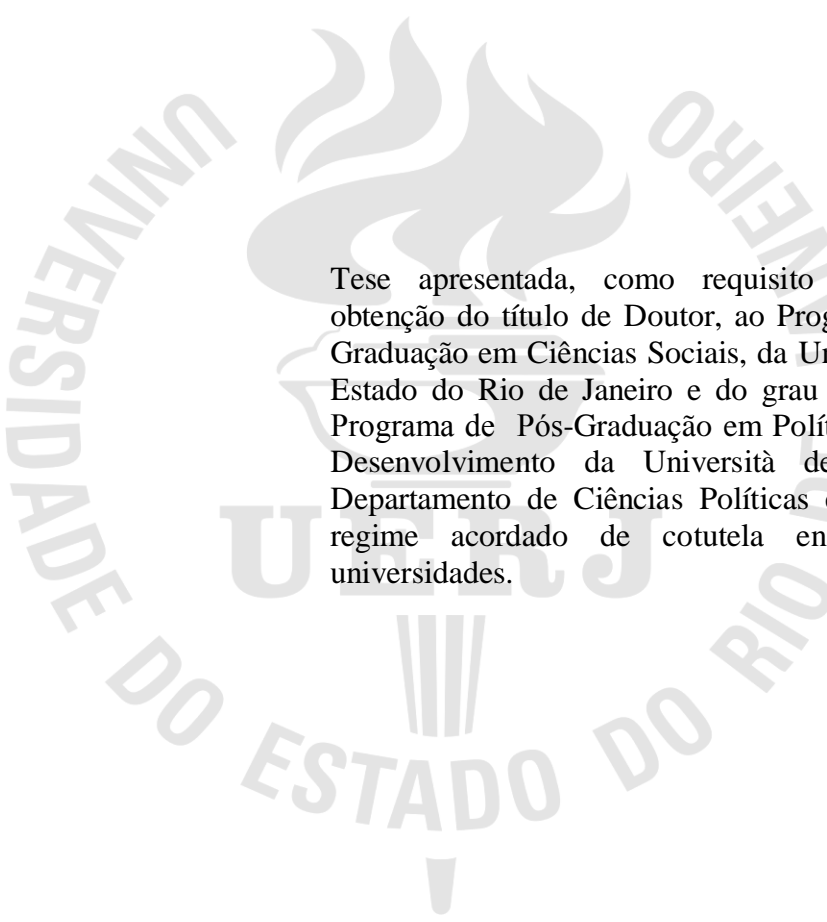
Arcavacata di Rende

2018

Gustavo Di Santo

**Valores religiosos e desenvolvimento no Brasil:
Catolicismo e (Neo)Pentecostalismo caminhando para uma convergência?**

**Valori religiosi e sviluppo in Brasile:
Cattolicesimo e (Neo)Pentecostalismo verso la convergenza?**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do grau de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Política, Cultura e Desenvolvimento da Università della Calabria, Departamento de Ciências Políticas e Sociais, em regime acordado de cotutela entre as duas universidades.

Orientador : Prof. Dr. Matteo Benedetto Marini.

Coorientadora: Prof.^a Dra. Cecília Loreto Mariz.

Arcavacata di Rende

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

D611 Di Santo, Gustavo.
Valori religiosi e sviluppo in Brasile: Cattolicesimo e (Neo)Pentecostalismo verso la convergenza? / Gustavo Di Santo. – 2018.
327 f.

Orientador: Matteo Benedetto Marini.

Coorientadora: Cecília Loreto Mariz.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais.

Convênio realizado em cotutela entre a Universidade do Estado do Rio de Janeiro e a Università della Calabria.

1. Brasil – Religião – Teses. 2. Catolicismo – Brasil – Teses. 3. Pentecostalismo – Brasil – Teses. 4. Autopeiose – Teses. 5. Desenvolvimento econômico – Brasil – Teses. I. Marini, Matteo Benedetto. II. Mariz, Cecília Loreto. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. IV. Università della Calabria. V. Título.

CDU 2(81)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Gustavo Di Santo

**Valores religiosos e desenvolvimento no Brasil:
Catolicismo e (Neo)Pentecostalismo caminhando para uma convergência?**

**Valori religiosi e sviluppo in Brasile:
Cattolicesimo e (Neo)Pentecostalismo verso la convergenza?**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do grau de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Política, Cultura e Desenvolvimento da Università della Calabria, Departamento de Ciências Políticas e Sociais, em regime acordado de cotutela entre as duas universidades.

Aprovada em 1 de junho 2018.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Margherita Russo (presidente)
Università degli studi di Modena e Reggio Emilia

Prof. Dr. Matteo Benedetto Marini (orientador)
Università della Calabria

Prof.^a Dra. Cecília Loreto Mariz (co-orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Roberto Nisticò
Università degli studi di Napoli Federico II

Prof. Dr. Gedeon Freire de Alencar
Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Prof.^a Dra. Wânia Amélia Belchior Mesquita
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Prof. Dr. Alexandre Ribeiro Leichsenring
Universidade de São Paulo

Arcavacata di Rende

2018

Part of this finding benefited from the research stay in Escola de Artes Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo under the guidance of Dr/a Graziela S. Perosa (INCASI Project Principal Investigator for EACH-USP University) and in collaboration with the Dr. Alexandre Ribeiro Leichsering (EACH-USP) in the context of INCASI Network coordinated by Dr. Pedro López-Roldán, a European project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie GA No 691004

*Alla mia famiglia. Tutta.
Ho la fortuna di avere una famiglia allargata.*

*A Licia, il mio imperituro presente;
perché questa volta, sento che è quella buona.*

AGRADECIMENTOS

Probabilmente questo lavoro non sarebbe mai venuto alla luce, se l'autore non avesse avuto l'amore e l'affetto di tante persone; a lui vicine nei momenti di gioia e di dolore, che la vita da sempre riserva a noi, caduchi animali metafisici. (...)

*In questo momento la mente si affolla di pensieri,
cerca mille spiegazioni,
nell'immensità che solo tu puoi regalarmi;
spiegazioni che rimarrebbero per me incomprensibili,
per me,
che amo la vita.*

[Emanuele Carnevale, La morte mi attacca alla vita, in: Coriandoli]

Al professor Matteo Marini, mio mentore in questi anni, senza il suo sostegno e la sua fiducia non sarei arrivato a scrivere questi ringraziamenti. Ad Egli va la mia gratitudine di discente;

A nonno Gustavo, di cui porto indegnamente il nome, spero che benevolmente mi guardi da lassù;

A nonno Peppino, uomo semplice e generoso, va la mia riconoscenza di nipote;

A nonna Nina, il cui amore per me è indefinibile, va il merito più grande per quello che sono e che un giorno sarò. GRAZIE nonnina;

A nonna Rosa, dolce e affettuosa come solo una nonna sa essere;

A mia madre, altro pilastro della mia vita. Ringrazio per tutto quello che ha fatto e continua a fare per me;

A mio padre, uomo di altri tempi, a lui devo importanti insegnamenti di vita;

A mio fratello Giuseppe, oramai alto più di me, è e rimarrà sempre il mio fratellino;

A Francesco, detto "Francy-Francino", ringrazio per l'affetto con il quale mi ha accolto e per l'amore che dedica a mia madre, prendendosene cura (e sopportandola!);

A zio Mario e zio Pino, sempre presenti nei momenti più burrascosi, a loro va il mio affetto sincero;

A Licia, il mio dolce amore, che mi ha reso migliore di quello che ero, grazie per sopportarmi e supportarmi;

A zia Lina e Zio Gaetano, sempre a me vicini, ringrazio per tutto l'affetto che mi danno;

A zio Elio, che ha sempre regalato sorrisi e gioia, lo ringrazio per gli insegnamenti che mi ha dato;

A zio Antonio, persona mite e retta, sempre presente nei momenti di bisogno;

A Simone, mio fratello di destino, un grazie per la sua complicità allegra e sincera;

Ad Adriana, un grazie per sopportare mio padre e me, non è facile, ma ci riesce egregiamente;

Alla signora Lina, al signor Enrico, a Pasquale e Gianluca che mi hanno accolto come un membro della famiglia;

Alla professoressa Cecília Mariz, che si è resa disponibile ad affiancarmi in questo lavoro;

Al professor Alexandre Leichserning, che ha reso possibile il lavoro di analisi;

Al professor Vincenzo Fortunato, che mi ha permesso di svolgere un'esperienza unica, grazie per l'opportunità;

Ai professori Graziela Perosa e Gedeon Alencar (e la sua famiglia), che mi hanno regalato momenti indimenticabili di convivialità, sostenendomi nelle attività di ricerca

Al professor Alberto Ventura, che ha contribuito alla mia crescita come studente;

A Claudia, la coinquilina dal cuore d'oro e dalla pazienza infinita. Grazie di tutto;

Alla Senhora Lucía (e famiglia), che mi ha accolto come un figlio, grazie;

A tutti quelli che non ho citato, ma ho nel cuore, al mio passato, al mio presente, al mio futuro, un grazie sincero e riconoscente;

Grazie, infine, alla vita, alla gioia di vivere, alla bellezza di questo mistero. Grazie per esserci.

Tanto questo lavoro a chi cazzo serve! (...) In fondo, non ci avevo mai pensato: uno se ne può stare a casa senza far niente. (...) Perché in fin dei conti perché uno preferisce studiare, scrivere, pubblicare anziché fare il casalingo? È un fatto egoistico, di carriera, di successo, di gratificazione. (...) Dare significato alla vita, sentire che vada al di là della propria esistenza, altro che storie...questo sì che ti riempie di gioia, che ti fa sentire vivo (...). E mi pare giusto: che dobbiamo sentirci morti? Che dobbiamo vivere per essere infelici?

Tonino Perna, Al magnifico rettore

RESUMO

DI SANTO, G. *Valores religiosos e desenvolvimento no Brasil: Catolicismo e (Neo)Pentecostalismo caminhando para a convergência?* 2018. 327 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro; Tese (Doutorado em Política, Cultura e Desenvolvimento) – Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 2018.

O trabalho adota o modelo teórico da teoria dos sistemas sociais de Luhmann (1990&1992) para a análise dos contextos socioeconômicos da modernidade tardia (Giddens:1994). Neste modelo heurístico, a religião é concebida como elemento autônomo, que constitui um traço importante para a mobilização e criação dos recursos simbólicos em nível individual (Pace:2004). Dentro deste marco conceitual, este trabalho procura verificar a convergência / divergência dos valores transmitidos pelos novos movimentos carismáticos nascidos no interior do catolicismo e do protestantismo, através do caso do estudo do Brasil. Especificamente, vai ser analisada a relação existente entre as atitudes e as crenças que derivam do *corpus* doutrinário das denominações pentecostais (divididas em: denominações clássicas e denominações neopentecostais) para o desenvolvimento socioeconômico (Inglehart & Wezel 2010). A mesma relação é analisada em relação à Igreja Católica (dividida em católicos clássicos e católicos carismáticos). Em suma, a pesquisa quer verificar se existe alguma convergência dos valores transmitidos pelos quatro grupos nos campos socioeconômico, através da análise das preferências de valores expressas pelos crentes. Um quinto grupo, composto por indivíduos sem afiliação religiosa, é utilizado neste trabalho como grupo de controle. Em relação aos resultados do trabalho, é possível argumentar que há uma associação dos valores religiosos assim como assimilados do crente e suas atitudes em relação a fatores específicos do desenvolvimento socioeconômico. Com relação à divergência entre os grupos; o grupo religioso e o grupo não confessional apresentam acentuada disparidade (*primeira clivagem*). Entre os grupos religiosos, ainda há uma divisão entre católicos e pentecostalismo evangélico (*segunda clivagem*); em particular, neste caso, a diferença é mais óbvia na última forma do protestantismo, o pentecostalismo evangélico. Ao mesmo tempo, parece ser um processo de convergência dentro das diferentes manifestações do pentecostalismo, aqui definido como movimento renovador (por exemplo, o Movimento Carismático)) cruza as fronteiras institucionais das denominações (*bridge*).

Palavras-chave: Pentecostalismo. Catolicismo Renovado. Desenvolvimento. Sistema e Autopoiese.

ABSTRACT

DI SANTO, G. *Religious values and deveopment in Brazil: Catholicism and (Neo)Pentecostlism toward the convergence?* 2018. 327 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro; Tese (Doutorado em Política, Cultura e Desenvolvimento) – Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 2018.

The project adopts the theoretical framework of Luhmann's social systems theory (Luhmann, 1992) as an instrument for the analysis of late modern socio-economic contexts (Giddens, 1994), in the field of social sciences. In this heuristic model, I assume the religion as autonomous element, that constitute an important traits for the mobilization and creation of the symbolic resources at individual level (Pace, 2004). Within this conceptual framework, this work tries to verify the convergence/divergence of the values transmitted by the new charismatic movements born inside Catholicism and Protestant Evangelicalism, through the case of study of Brazil. Specifically, the project aims to analyze the relationship existing between the attitudes and the beliefs that are derived from the doctrinal corpus of the Pentecostal denominations (divided in: classic denominations and neopentecostal denominations) toward socio-economic development (Inglehart & Wezel 2010). The same relationship is analyzed with respect to the Catholic Church (divided in classic Catholics and charismatic Catholics). In sum, the research wants to verify if there is any convergence of the values transmitted by the four groups on economic and political fields, through the analysis of the values preferences expressed by believers. A fifth group, composed by individuals without religious affiliation, is used in this work as control group. In relation to the results of the work, it is possible to argue that there is an association from the religious theological values as processed in the cognitive systems of the believer, and their attitudes toward specific factors related to socio-economic development. With respect to divergence among the groups; the religious group and non-denominational group show marked disparity (*first cleavage*). Between the religious groups, there is still a *division* between Catholics and Evangelical Pentecostalism (*second cleavage*); in particular in this case the difference is most obvious in latter form of the Protestantism, Evangelical Pentecostalism. At the same time seems to be a process of convergence within the different manifestations of Pentecostalism, here defined as *renewalist* movement, (e.g, the Renewal Charismatic Movement) crosses the institutional boundaries of the denominations (*bridge*).

Keywords: Pentecostalism. Renewalist Catholicism. Development. Autopoiesis System.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mappa culturale 2017 – World Values Survey	92
Figura 2 – Quadro sinottico: costruzione ipotesi	152
Figura 3 – Rappresentazione grafica delle ipotesi	154
Figura 4 – Associazione statisticamente significativa tra almeno un elemento dei fattori ed ipotesi.....	218
Figura 5 – Quadro sinottico finale.....	274
Figura 6 – Religioni evangelico-pentecostali – Censo 2010	277
Figura 7 – Individui senza affiliazione religiosa – Censo 2010.....	278
Figura 8 – Rio de Janeiro - aree di pianificazione	279

LISTA DE GRÁFICOS

Grafico 1 – Percentuale della popolazione residente, per gruppi religiosi, Brasile – 1972/1991	120
Grafico 2 – Percentuale della popolazione residente, per gruppi religiosi, Brasile – 2000/2010	121
Grafico 3 – Importanza di Dio per il gruppo senza affiliazione religiosa.....	125
Grafico 4 – Frequenza partecipazione funzioni religiose – campione dei cattolici praticanti	128
Grafico 5 – Rappresentazione della significatività della associazione tra fattori ed ipotesi..	219
Grafico 6 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “lavoro come autorealizzazione del sé”	226
Grafico 7 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “moderata propensione al rischio”	228
Grafico 8 – Rappresentazione della tendenza al rischio smodato in riferimento all’ipotesi	1229
Grafico 9 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convinzione di avere controllo sul proprio destino”	232
Grafico 10 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convinzione di avere controllo sul proprio destino”	233
Grafico 11 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 3 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convinzione di avere controllo sul proprio destino”	234
Grafico 12 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “apertura all’aborto in bioetica”	236
Grafico 13 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 3 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “apertura all’aborto in bioetica”	237
Grafico 14 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “fiducia generalizzata nell’altro”	239
Grafico 15 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “fiducia generalizzata nell’altro”	240
Grafico 16 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto”	241
Grafico 17 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto”	243

Grafico 18 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività”	244
Grafico 19 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività”	245
Grafico 20 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “consenso sull’omosessualità e parità di genere”	246
Grafico 21 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “consenso sull’omosessualità e parità di genere”	247
Grafico 22 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “consenso sull’omosessualità e parità di genere”	248
Grafico 23 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “visione socio-politica secolarizzata”	249
Grafico 24 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “visione socio-politica secolarizzata”	250
Grafico 25 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “visione socio-politica secolarizzata”	251
Grafico 26 – Individualismo anomico di coloro che non appartengono a nessuna denominazione religiosa - aspetto individuale	254
Grafico 27 – Individualismo anomico di coloro che non appartengono a nessuna denominazione religiosa- aspetto sociale	255
Grafico 28 – Teo-conservatorismo delle organizzazioni virulente	257
Grafico 29 – Liberismo e visione magico/religiosa del reale da parte dei pentecostali	260
Grafico 30 – Apertura solidale dei gruppi cattolici.....	261
Grafico 31 – Liberismo e visione magico/religioso del reale da parte dei rinnovatori	264
Grafico 32 – Apertura sociale dei cattolici classici.....	265
Grafico 33 – [Q73] genere o sesso per gruppo categoriale.....	295
Grafico 34 – [Q74] classi età degli intervistati	296
Grafico 35 – [Q82] colore o razza dichiarata	296
Grafico 36 – [Q79] Rendita mensile nominale per famiglia in salario minimo	297
Grafico 37 – [Q80] Livello di istruzione.....	298

LISTA DE TABELAS

Tabella 1 – gruppi categoriali	150
Tabella 2 – Tipologia di atteggiamenti funzionali o resistenti allo sviluppo	158
Tabella 3 – Tavola degli indicatori.....	163
Tabella 4 – [F2_Q15]- Lavoro come realizzazione del sè.....	165
Tabella 5 – [F2_Q27]- Lavoro come realizzazione del sè.....	166
Tabella 6 – [F2_Q37]- Lavoro come realizzazione del sè.....	167
Tabella 7 – [F3_Q28]- Moderata propensione al rischio	169
Tabella 8 – [F3_Q28]- Moderata propensione al rischio	171
Tabella 9 – [F6_Q71]- Propensione alla libera concorrenza	173
Tabella 10 – [F9_Q20]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino	175
Tabella 11 – [F9_Q33]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino	176
Tabella 12 – [F9_Q34]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino	177
Tabella 13 – [F9_Q70]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino	178
Tabella 14 – [F8_Q68]- Consenso sociale alle privatizzazioni	180
Tabella 15 – [F12_Q7]- Apertura all’aborto	182
Tabella 16 – [F12_Q8]- Apertura all’aborto	183
Tabella 17 – [F12_Q9]- Apertura all’aborto	184
Tabella 18 – [F12_Q10]- Apertura all’aborto	185
Tabella 19 – [F12_Q11]- Apertura all’aborto	186
Tabella 20 – [F4_Q32]- Fiducia generalizzata nell’altro	188
Tabella 21 – [F4_Q35]- Fiducia generalizzata nell’altro	189
Tabella 22 – [F4_Q41]- Fiducia generalizzata nell’altro	191
Tabella 23 – [F4_Q42]- Fiducia generalizzata nell’altro	192
Tabella 24 – [F4_Q43]- Fiducia generalizzata nell’altro	193
Tabella 25 – [F4_Q44]- Fiducia generalizzata nell’altro	194
Tabella 26 – [F4_Q45]- Fiducia generalizzata nell’altro	195
Tabella 27 – [F5_Q23]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	197
Tabella 28 – [F5_Q26]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	198
Tabella 29 – [F5_Q38]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	199
Tabella 30 – [F5_Q39]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	200
Tabella 31 – [F5_Q40]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	201
Tabella 32 – [F7_Q57]- Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività	203

Tabella 33 – [F7_Q59]- Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività	204
Tabella 34 – [F7_Q60]- Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività	205
Tabella 35 – [F7_Q67]- Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività	206
Tabella 36 – [F10_Q56B]- Propensione all’associazionismo.....	208
Tabella 37 – [F13_Q14]- Consenso sull’omosessualità e sulla parità di genere	210
Tabella 38 – [F13_Q18]- Consenso sull’omosessualità e sulla parità di genere	211
Tabella 39 – [F13_Q30]- Consenso sull’omosessualità e sulla parità di genere	212
Tabella 40 – [F11_Q16]- Visione socio-politica secolarizzata.....	214
Tabella 41 – [F11_Q22]- Visione socio-politica secolarizzata.....	215
Tabella 42 – [F11_Q25]- Visione socio-politica secolarizzata.....	216
Tabella 43 – Differenze statisticamente rilevanti tra gruppi per orientamento progressivo..	223
Tabella 44 – Popolazione con età maggiore o uguale a diciotto anni per AP.....	281
Tabella 45 – Popolazione con età maggiore o uguale a diciotto anni per AP e gruppo categoriale	281
Tabella 46 – Composizione campione.....	291
Tabella 47 – Distribuzione del campione per area di pianificazione.....	291
Tabella 48 – Pesi campionari.....	293

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
INTRODUZIONE.....	24
1 ASSIOMI E PROSPETTIVA.....	33
1.0 Introduzione logica ai due assiomi	33
1.1 Primo assioma: <i>ex nihilo nihil fit</i> e l'atto creativo	33
1.2 Secondo assioma: “Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore”.....	35
2 RELIGIONE E SVILUPPO	40
2.1 Religione e religiosità: tra sistemi sociali e psichici	40
2.1.1 Integrazione: la secolarizzazione	56
2.1.2 Sintesi	67
2.2 Quale sviluppo?.....	70
2.2.1 Mentalità sociale e sviluppo	96
2.2.2 L'approccio culturale e il modello ad influssi perturbativi	103
3 TRA TEORIA ED EMPIRIA.....	118
3.1 Il caso studio del Brasile	118
3.2 Caratteristiche dei gruppi.....	124
3.2.1 Gruppo: individui senza affiliazione religiosa	124
3.2.2 Gruppo: Cattolico classico	127
3.2.3 Gruppo: Cattolico carismatico	129
3.2.4 Gruppo: Pentecostale classico	136
3.2.5 Gruppo: Neopentecostale	143
3.3 Ipotesi e categorie tipologiche.....	150
3.4 Gli indicatori dello sviluppo.....	157
3.5 Fattori ed analisi	163
3.5.1 Lavoro come realizzazione del sé [F2];.....	164
3.5.2 Moderata propensione al rischio [F3];.....	168
3.5.3 propensione alla libera concorrenza [F6];.....	172
3.5.4 Convinzione di avere controllo sul proprio destino [F9];	174
3.5.5 Consenso sociale alle privatizzazioni [F8];	179
3.5.6 Apertura all'aborto [F12]	181
3.5.7 fiducia generalizzata nell'altro [F4];	187

3.5.8	Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto [F5];	196
3.5.9	Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività [F7];	202
3.5.10	Propensione all'associazionismo [F10]	207
3.5.11	Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere [F13];	209
3.5.12	Visione socio-politica secolarizzata [F11];	213
3.6	Associazioni, differenze e convergenze	217
3.7	Interpretazione: la complessità del reale	252
CONCLUSIONE		267
METODOLOGIA		277
Focus: Descrizione socio-grafica dei gruppi a livello campionario		295
Bibliografia.....		299
Annesso I: Lista gruppi religiosi		310
Annesso II: questionario		317

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende analisar o impacto do corpus doutrinal religioso sobre as atitudes do indivíduo-agente em relação ao desenvolvimento socio-econômico. Esta relação foi medida com referência a cinco grupos categóricos (seção 3.2):

- católicos clássicos;
- católicos carismáticos;
- pentecostais clássicos;
- neo-pentecostais;
- indivíduos sem afiliação religiosa;

em comparação com quatro hipóteses de estudo (seção 3.3):

- hipótese 1: grupos religiosos versus grupos sem afiliação religiosa.

Esta hipótese argumenta que existem diferenças em termos de comportamento entre os indivíduos ligados a uma organização religiosa e aqueles que não pertencem a nenhum grupo específico.

- hipótese 2: grupos católicos versus grupos evangélicos pentecostais

Esta segunda hipótese argumenta que a diferença nas atitudes socio-econômicas segue a distinção clássica de recorte weberiano entre católicos e evangélicos-protestantes¹. Nesse caso entre católicos clássicos e carismáticos do outro lado e entre pentecostais clássicos e neo-pentecostais do outro lado;

- hipótese 3: grupos moderados versus grupos virulentos.

A hipótese de que a diferença nas atitudes socio-econômicas é apreciável entre: o grupo temperado, composto de pentecostais clássicos católicos clássicos, que apresentam uma atitude religiosa menos agressiva² e o grupo virulento de católicos carismáticos e neo-pentecostais;

- hipótese 4: renovadores versus católicos clássicos.

¹ No presente trabalho, os termos "evangélico" e "Protestante" são usados como sinônimos. Em geral, ambos identificam da perspectiva teológica o conjunto de pessoas e grupos que além da confissão do Deus Trino, se apropriam de um dos grandes princípios da Reforma: *sola scriptura*.

Cfr. C. L. D'Epina., *Religion, Dynamique Social et Dépendence : les Mouvements Protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, Paris, 1975

Cfr. AA.VV. *Sola Scriptura. I testi essenziali della Riforma Protestante*, Alberigo G. & Segna D. (editado por), Garzanti, Milano, 2017.

² Esta palavra, bem como a designação do "grupo virulento", utilizadas em ambos os lados do texto, não se referem a uma caracterização negativa do fenômeno, indicando uma vontade penetrante maior dentro do ambiente social e uma capacidade de condicionamento mais aparente contra a outros grupos presentes no sistema religioso.

Neste caso, eles são tratados como um grupo, as organizações que são manifestações do princípio fundamental da pentecostalidade - carismáticos, pentecostais clássicos católicos, neo-pentecostais - cujo dogma é estruturado em torno da importância da renovação espiritual, que permite o acesso aos cristãos presentes e frutos conferidos pelo Espírito Santo; em oposição ao grupo católico clássico, onde essa ênfase específica não existe.

A ordem das hipóteses baseia-se na separação geral entre os que pertencem a um grupo religioso e não afiliado (hipótese 1), seguida apenas por grupos religiosos, a distinção weberiana entre católicos e protestantes, neste caso na forma do Pentecostalismo Evangelico (hipótese 2). Estas duas hipóteses "tradicionais" são acompanhadas por uma análise das diferenças entre os grupos religiosos, em relação à atitude adotada em relação ao ambiente sócio-religioso (hipótese 3) e, finalmente, a observação dos "pentecostalismos" na sua totalidade para grupos não pentecostais (hipótese 4).

Através do estudo dessas hipóteses, tentamos responder as três questões básicas deste trabalho:

- Existe uma associação entre religião tratada como uma variável independente e comportamentos socio-econômicos individuais?
- Em caso afirmativo, existe uma diferença de aptidão entre crentes e indivíduos sem qualquer afiliação?
- Do mesmo modo, existem diferenças significativas entre crentes pertencentes a diferentes grupos religiosos?

A análise de atitudes comportamentais orientadas para um estilo de desenvolvimento progressivo ou favorável baseia-se na observação de respostas a fatores socio-econômicos específicos, identificados com referência à literatura da abordagem de desenvolvimento cultural³, agregado em dois macro-indicadores: "atitude para a auto-realização" (virtudes individuais) e "ética da responsabilidade" (virtudes sociais). Eles são (seção 3.4):

- Atitude para a auto-realização [virtudes individuais]
 - trabalhar como auto-realização
 - moderada propensão ao risco
 - propensão à livre concorrência
 - crença de que eles têm controle sobre seu próprio destino
 - consentimento social para privatizações
 - abertura ao aborto

³ Cfr. Matteo Marini, *The tradition of Modernity*, The Journal of Socio-Economics, 2013 vol.47, pp. 205-2017

- Ética da responsabilidade [virtudes sociais]
 - confiança geral no outro
 - percepção de um bom funcionamento da regra da lei
 - educação para a independência e criatividades responsáveis
 - propensão ao associativismo
 - consenso sobre homossexualidade e igualdade de gênero
 - visão socio-política secularizada

A partir do inquérito de amostras realizado no Brasil em 2016 (parágrafos 3.1; 3.5 e 3.6), referente à população da área metropolitana do Rio de Janeiro, emerge pela primeira vez a existência de uma associação significativa entre afiliação religiosa e comportamento individual, que declara-se em relação à formação de uma mentalidade progressiva, em duas grandes linhas de clivagem expressas pela distinção entre membros de um grupo religioso e indivíduos sem qualquer afiliação (1º *cleavage* - hipótese 1) e da diferença entre os grupos católicos e evangélicos-pentecostais (2º *cleavage* - hipótese 2), ao lado de um fenômeno de convergência em termos de orientação de aptidão, observado entre os membros dos movimentos pentecostais (*bridge* - hipótese 4). Precisamente, esses movimentos, como um todo, poderiam representar a semente espiritual de novos comportamentos socio-econômicos e também ser entendidos como o *habitus* ideal do sistema econômico atual para o capitalismo democrático.

Em última análise, com a exceção da "hipótese 3", cada uma das outras hipóteses de estudo consegue compreender um aspecto particular da complexidade da relação entre o fenômeno religioso e o processo cognitivo individual-agente em relação às atitudes expressas no contexto socio-econômico. É claro que os resultados obtidos e as conclusões alcançadas no final do trabalho não podem ser deduzidas da lente interpretativa adotada pelo autor na leitura dos fenômenos sociais.

A este respeito, a primeira seção do artigo dedica-se a definir os fundamentos epistemológicos da pesquisa, expressos nos seguintes axiomas:

- qualquer produção científica está ligada a um "estado da arte", que legitima o reconhecimento dentro do campo / sistema acadêmico (*ex nihilo nihil fit*);
- qualquer produção científica depende do contexto cultural (ambiente) e do ato criativo do autor;
- qualquer produção científica é sempre uma perspectiva parcial, específica e única sobre um fenômeno particular (seja social ou natural):

- é uma perspectiva parcial à medida que a análise é realizada de acordo com os critérios reconhecidos como válidos no sistema científico (por exemplo, a aplicação do método científico no campo das ciências naturais), mas não necessariamente caracterizando-se em outros sub-sistemas sociais (por exemplo, sistema religioso), que utilizam seus próprios critérios na descrição e interpretação de um determinado fenômeno;
- é uma perspectiva específica, pois está relacionada ao modelo teórico adotado na análise do fenômeno;
- é uma perspectiva única, pois depende do ato criativo do pesquisador;

Por estas razões, a reivindicação é válida aqui: "Tudo o que é dito é dito por um observador"⁴.

A partir dessas premissas, os conceitos-chave de pesquisa, religião (par.2.1) e desenvolvimento (parágrafo 2.2) são definidos, com base na perspectiva sociológica dos sistemas autopoieticos, desenvolvida por Niklas Luhmann⁵.

Resumidamente, a noção de autopoiese (do grego: autos = auto, poiesis = produção) definida por dois biólogos chilenos, Humberto Maturana e Francisco Valera, é a idéia-chave em torno da qual a teoria do sistema se desenvolve. Os sistemas autopoieticos são, portanto, sistemas

⁴ Veja H. R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio Editori, Venezia, 2012.

⁵ A adoção de um modelo interpretativo descreve a especificidade do ponto de vista a partir da qual se observa um determinado fenômeno e a interpretação que lhe é dada. Você deve, portanto, estar ciente dos limites do modelo heurístico usado e das críticas a que está sujeito. No caso específico, exemplos de críticas são as observações de Jürgen Habermas sobre a sociologia de Luhmann. Em suas reflexões sobre a sociologia do sistema, Habermas argumenta que a individualização e a socialização são possíveis tanto com base em estruturas linguísticas; operações separadas por Luhmann, que define os eventos da vida como externos à dominação social. Para Habermas, portanto, privilegiando a teoria da ação comunicativa como modelo de ação, é necessário referir a interpretação da realidade social, ao papel do indivíduo como portadora de significado em suas interações simbólicas; Luhmann, por outro lado, vê a auto-organização dos sistemas sociais, que operam em termos de "significado" usando seu próprio código de comunicação, distinguindo-os da auto-estima individual, separando a teoria da comunicação (cuja língua é o meio) da teoria dos sistemas sociais. Assim, a principal objeção levantada por Habermas toca o ponto cego da teoria dos sistemas sociais como metabiologia, uma vez que a diferença entre a auto-organização dos subsistemas sociais e a autopoiese biológica permanece subestimada.

Esta problemática da teoria de Luhmann é aqui resolvida na proposição de um modelo de interação entre sistemas psicológicos e subsistemas sociais, que coloca o indivíduo no centro, entendido como capaz de racionalmente desenvolver os elementos simbólicos do código comunicativo de um sistema social, todos dentro do processo cognitivo (racionalidade axiológica); implementando comportamentos que influenciam os sistemas sociais subjacentes [como descrito no parágrafo 2.2.2]. Além das críticas à teoria dos sistemas sociais, este é considerado um modelo heurístico válido para definir e entender como a religião, entendida como algo diferente do produto da "empatia coletiva", influencia o comportamento individual.

Veja J. Habermas, *Excursus on Luhmann's Appropriation of the Philosophy of the Subject through Systems Theory*, in *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, MIT Press, Cambridge, MA, 1987, pp. 368-385

Veja: J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Etas Compass Libri, Milano, 1973

Veja L. Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, Systems Research and Behavioral Science, vol.17 N°3, 2000, pp. 273-288

que se reproduzem por si mesmos, como uma planta que reproduz suas células através das mesmas células. Luhmann transfere a ideia básica da autopoiese originalmente relacionada aos sistemas biológicos com a dominação social. Da mesma forma que os sistemas biológicos, os sistemas sociais são assim conceitualizados como sistemas que reproduzem sua organização a partir de seus elementos internos definidos pela organização estrutural do próprio sistema⁶.

Duas são as principais implicações deste trabalho:

- O agente individual é considerado como um sistema psíquico funcional. Isso significa que seu processo cognitivo não está condicionado pelo meio ambiente em termos de vínculos causais (processo entrada-saída), mas fatores externos (estruturais) desencadeiam o processo cognitivo determinado por sua própria organização estrutural das relações entre seus componentes, que reproduz a própria organização (autopoiese), mantendo o sistema de equilíbrio (homeostase).
- Os sistemas sociais são sistemas operacionalmente fechados. Todo sistema social é caracterizado por uma estrutura comunicativa específica projetada para reproduzir sua própria rede organizacional (autopoiese). É o observador que define os limites de um sistema (ou seja, seus recursos), no seu domínio de descrição. No caso do fenômeno religioso, estes são identificados por referência ao sagrado e transcendente, permitindo que a religião seja definida como um sistema socialmente fechado.

Esse encerramento permite, teoricamente, tratar o indivíduo e a religião como variáveis independentes.

Porque tanto o agente individual quanto a religião são sistemas fechados, eles podem se conectar sem perda de identidade através do *acoplamento estrutural*⁷.

Como dito, os eventos ambientais podem afetar indiretamente um sistema self-pheoistic, mas os resultados são determinados pela estrutura do próprio sistema. Um sistema é, portanto, estruturalmente acoplado ao seu ambiente (ou, em outras palavras, a outros sistemas entendidos como parte de seu ambiente) se sua estrutura é "ajustada" à estrutura do meio ambiente (daí os sistemas em sua própria ambiente). No caso do sistema religioso, há um

⁶ Veja D. Seidl, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, Ludwig-Maximilians-Universität München School of Management, Vol.2, 2004.

⁷ A identidade de um sistema é definida por sua própria organização, que caracteriza sua individualidade.

acoplamento estrutural com o agente individual (sistema psíquico) somente através do *meio* de comunicação da fé⁸.

Desta forma, a religiosidade individual e o sistema religioso permanecem separados e autônomos, tornando-se fonte de perturbações, desde que o acoplamento estrutural dure através do canal médio (médio) da fé.

Ao concentrar a atenção no impacto perturbativo do sistema religioso no sistema cognitivo do indivíduo estruturalmente acoplado, é elaborado um modelo teórico (par.2.2.1) que enfatiza na análise empírica a associação entre fenômenos e não as alegrias de relacionamento causais entre eles. Um modelo associativo (ou "influências perturbativas") reflete melhor o caráter fechado dos sistemas, que não recebem influências diretas do meio ambiente.

Especificamente, o sistema religioso influencia o sistema de tomada de decisão dos fiéis⁹, na medida em que o último processa cognitivamente os estímulos recebidos. Os valores e crenças religiosas não são, portanto, apenas assimilados pelos fiéis, mas são racionalmente reformulados e conscientemente adotados nas decisões comportamentais (racionalidade axiológica)¹⁰. Conforme mencionado, não há influência direta do sistema religioso nos sistemas psíquicos (relação causal), mas um estímulo pelo primeiro na introdução de um processo cognitivo autônomo nos fiéis (relação associativa).

Este impacto perturbativo do sistema religioso é aqui visto em referência ao comportamento adotado pelo agente individual em fatores socio-econômicos específicos.

Desta forma, o agente individual é colocado no centro do modelo de tomada de decisão, pois seu comportamento não é determinado pela situação estrutural (ambiente externo), mas fundamental é a lente cultural que ele usa racionalmente para interpretar a realidade e estabelecer suas prioridades.

Assim, a principal característica do modelo proposto descreve o agente individual como capaz de reproduzir a situação objetiva dentro do seu processo de tomada de decisão, filtrada através de sua própria lente cultural (dependente do seu sistema de valores). Esta lente é utilizada de forma crítica e está sujeita a modificações em relação a possíveis mudanças na situação objetiva, que pode ser o desencadeante do comportamento do indivíduo, sendo este o resultado do processamento cognitivo destes e direcionado à realização do estabelecer metas (racionalidade comportamental). Desta forma, a situação objetiva pode mudar de acordo com

⁸ Veja N. Luhmann, *Funzione della religione*, (editado por) S. Belardinelli, Editrice Morcelliana, Brescia, 1991

⁹ É entendido como o agente individual estruturalmente acoplado ao sistema religioso através do meio da fé.

¹⁰ Veja R. Boudon, *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

a capacidade estrutural dos sistemas sociais para trazer dentro de si as perturbações dos sistemas psíquicos.

Em última análise, o processo de "associações perturbativas" permite analisar o impacto da religião como subsistema social, no processo de tomada de decisão do indivíduo, dentro da formação do conceito de cultura incorporá-lo no conceito mais amplo de "mentalidade social"¹¹. Especificamente, é analisado como o aparelho doutrinário de um grupo ou organização religiosa, bem como racionalmente assimilado e elaborado pelo fiel, influencia seu comportamento.

Com referência à estrutura deste artigo, o primeiro capítulo aborda questões epistemológicas mencionadas acima, que servem de metateoria para a análise dos dois conceitos fundamentais subjacentes à pesquisa: religião e desenvolvimento.

A primeira parte do segundo capítulo (par.2.1) descreve o conceito de religião, apoiando uma interpretação idealista do fenômeno¹² e distinguindo a religião como organização institucionalizada e religiosidade individual¹³. Ambos os aspectos são lidos na língua luhmiana, permitindo que o corpus doutrinal de uma organização religiosa seja tratado como uma variável independente tanto em relação à religiosidade individual quanto aos subsistemas sociais. Isso também permite a questão da "secularização" (par.2.1.1), defendendo sua validade heurística, na medida em que é aplicada em uma análise institucional; ou em termos de diferenciação funcional entre subsistemas sociais, sem envolver o indivíduo¹⁴.

Depois de uma síntese concisa do que foi dito sobre a religião (seção 2.1.2), o conceito de desenvolvimento (par.2.2) é analisado na segunda parte do capítulo, reexaminando as diferentes abordagens socio-econômicas que historicamente seguiram e distinguindo entre um desenvolvimento *latu sensu*, entendido como "desenvolvimento humano"¹⁵ e um senso estrito, como *medium* do subsistema econômico. Posteriormente (par.2.2.2), um modelo teórico é

¹¹ Veja M. Marini, *Le Buone Abitudini. L'approccio culturale ai problemi dello sviluppo*, Donzelli Editore, Roma, 2016

¹² Os ideais são, por exemplo, Max Weber e Rudolph Otto; Dois autores discutidos aqui.

¹³ Em seguida vem a distinção feita por George Simmel.

G. Simmel, *Saggi di Sociologia della Religione*, Edizioni Borla, Roma, 1993

¹⁴ Nesse sentido, segue-se a distinção bergeriana entre a secularização objetiva e secular. Cfr. AA.VV. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Berger L. P. (a cura di), B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1999

¹⁵ Cfr.. R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Development. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, New York, 2010

delineado sobre a relação entre subsistemas sociais e agente individual. Especificamente, descreve como o indivíduo processa racionalmente as influências ambientais no seu próprio processo de tomada de decisão, onde a cultura, entendida como uma mentalidade social, atua como uma lente interpretativa da situação real, influenciando os comportamentos individuais e sendo condicionada por sua vez das mudanças no meio ambiente, devido às escolhas feitas pelos próprios indivíduos.

O terceiro capítulo abre com uma descrição do estudo de caso do Brasil (par.3.1), onde a pesquisa empírica foi realizada em referência à área metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. As características de cada grupo categórico são então definidas, baseando-se na literatura brasileira (3.2.1 - 3.2.5) e as hipóteses de análise detalhada analisadas (par.3.3). Posteriormente, o modelo teórico utilizado para detectar uma mentalidade de estilo progressivo em relação ao desenvolvimento é apresentado. Este último é feito como um conceito mensurável, identificando fatores socioeconômicos específicos ligados a ele (par.3.4).

Os fatores e questões relacionadas que permitem que ele seja operacional são descritos em detalhes, mostrando os resultados que surgiram para cada hipótese de estudo (par.3.5 e seguintes.). Esses resultados, derivados da pesquisa de amostragem, são baseados em (par 3.6):

- na análise de associações estatisticamente significativas, entre orientações expressas e elementos (ou questões) de cada fator;
- o significado das diferenças em comparação com uma orientação julgada como progressiva¹⁶;

Essas técnicas analíticas são precisamente para permitir a interpretação dos dados, que é feita no último parágrafo (par.3.7) e de forma muito resumida no início desta introdução.

O capítulo final sugere uma síntese do trabalho realizado, abrindo novos cenários de pesquisa possíveis.

Finalmente, a seção metodológica descreve o modo de amostragem e a organização da pesquisa. Além disso, os critérios por trás da criação de grupos categóricos e suas características sociológicas ao nível da amostra são ainda mais explorados.

¹⁶ Cfr. M. Grondona, *A Cultural Typology of Economic Development*, in L. E. Harrison e S. P. Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, Basic Books, New York (NY), 2000

INTRODUZIONE

Il presente lavoro mira ad analizzare l'impatto esercitato dal corpus dottrinario religioso sugli atteggiamenti dell'individuo-agente in relazione allo sviluppo socio-economico. Tale relazione è stata misurata con riferimento a cinque gruppi categoriali (par. 3.2):

- cattolici classici;
- cattolici carismatici;
- pentecostali classici;
- neopentecostali;
- individui senza affiliazione religiosa;

posti a confronto in quattro ipotesi studio (par. 3.3):

- ipotesi 1: gruppi religiosi vs gruppo senza affiliazione religiosa.

Tale ipotesi sostiene che esistano differenze in termini comportamentali tra individui legati ad una organizzazione religiosa e coloro che non appartengono ad alcun gruppo specifico.

- ipotesi 2: gruppi cattolici vs gruppi evangelico pentecostali.

Questa seconda ipotesi sostiene che la differenza negli atteggiamenti socio-economici segua

la distinzione classica di stampo weberiano tra cattolici e protestanti¹⁷. In questo caso tra cattolici classici e carismatici da un lato e tra pentecostali classici e neopentecostali dall'altro;

- ipotesi 3: gruppi temperati vs gruppi virulenti.

Si ipotizza che la differenza negli atteggiamenti socio-economici sia apprezzabile tra: il gruppo temperato, costituito da cattolici classici e pentecostali classici, che manifestano un atteggiamento religioso meno mordace¹⁸ e il gruppo virulento costituito dai cattolici carismatici e neopentecostali

¹⁷ Nel presente lavoro i termini "evangelico" e "protestante" sono utilizzati come sinonimi. In generale, entrambi identificano l'insieme di persone o gruppi che dal punto di vista teologico si riconoscono nella Confessione trinitaria, appropriandosi al contempo di uno dei grandi principi della Riforma: *sola scriptura*. Cfr. C. L. D'Epina, *Religion, Dynamique Social et Dépendance : les Mouvements Protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, Paris, 1975. Cfr. AA.VV. *Sola Scriptura. I testi essenziali della Riforma Protestante*, Alberigo G. & Segna D. (a cura di), Garzanti, Milano, 2017.

¹⁸ Tale parola, così come la designazione "gruppo virulento", utilizzate entrambe altrove nel testo, non fanno riferimento ad una caratterizzazione negativa del fenomeno, piuttosto indicano un maggiore volontà penetrativa all'interno dell'ambiente sociale ed una più evidente capacità condizionante nei confronti degli altri gruppi presenti nel sistema religioso.

- ipotesi 4: rinnovatori vs Cattolici classici.

In questa ipotesi vengono trattate come un unico gruppo, le organizzazioni che sono manifestazione del principio fondante di *pentecostalità* – cattolici carismatici, pentecostali classici, neopentecostali - la cui dottrina si struttura attorno l'importanza del rinnovamento spirituale, che consente al credente l'accesso ai doni e frutti conferiti dallo Spirito Santo; in contrapposizione al gruppo cattolico classico, in cui non sussiste tale specifica enfasi.

L'ordine delle ipotesi si struttura partendo dalla separazione generale tra appartenenti ad un gruppo religioso e non affiliati (ipotesi 1), a cui segue in riferimento ai soli gruppi religiosi, la distinzione weberiana tra cattolici e protestanti – qui rappresentati dal pentecostalismo evangelico (ipotesi 2). A queste due ipotesi “tradizionali”, si affiancano l'analisi delle differenze tra gruppi religiosi, con riguardo all'atteggiamento adottato rispetto l'ambiente socio-religioso (ipotesi 3) ed infine, l'osservazione dei “pentecostalismi” nel loro insieme rispetto ai gruppi non-pentecostali (ipotesi 4).

Attraverso lo studio di tali ipotesi, si è cercato di dare risposta ai tre quesiti di base di codesto lavoro:

- esiste associazione tra la religione trattata come variabile indipendente e comportamenti individuali socio-economici?
- in caso affermativo, esiste una differenza attitudinale, tra credenti ed individui senza alcuna affiliazione?
- allo stesso modo, esistono differenze rilevanti tra credenti appartenenti a gruppi religiosi diversi?

L'analisi delle attitudini comportamentali orientate ad una mentalità di tipo progressivo, ovvero favorevole allo sviluppo, si basa sull'osservazione delle risposte a specifici fattori socio-economici, individuati con riferimento alla letteratura propria dell'approccio culturale allo sviluppo¹⁹, aggregati in due macro-indicatori: “attitudine all'autorealizzazione” (virtù individuali) ed “etica della responsabilità” (virtù sociali). Essi sono (par. 3.4):

- Attitudine all'autorealizzazione [Virtù individuali]:
 - lavoro come realizzazione del sé
 - moderata propensione al rischio
 - propensione alla libera concorrenza
 - convinzione di avere controllo sul proprio destino

¹⁹ Cfr. Matteo Marini, *The tradition of Modernity*, The Journal of Socio-Economics, 2013 vol.47, pp. 205-2017

- consenso sociale alle privatizzazioni
- apertura all'aborto
- Etica della responsabilità [Virtù sociali]
 - fiducia generalizzata nell'altro
 - percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto
 - educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività
 - propensione all'associazionismo
 - consenso sull'omosessualità e la parità di genere
 - visione socio-politica secolarizzata

Dai dati dell'indagine campionaria condotta in Brasile nel 2016 (par. 3.1; 3.5 & 3.6), in riferimento alla popolazione dell'area metropolitana di Rio de Janeiro, emerge anzitutto l'esistenza di un'associazione significativa tra appartenenza religiosa e comportamenti individuali, che viene a declinarsi rispetto alla costituzione di una mentalità di tipo progressivo, in due grandi linee di frattura (*cleavage*) espresse dalla distinzione tra membri di un gruppo religioso ed individui senza alcuna affiliazione (*1° cleavage* – ipotesi 1), e dalla differenza tra gruppi cattolici ed evangelici-pentecostali (*2° cleavage* – ipotesi 2), a cui si affianca un fenomeno di convergenza in termini di orientamento attitudinale, osservato tra gli aderenti ai movimenti pentecostali (*bridge* – ipotesi 4). Proprio tali movimenti, nel loro insieme, potrebbero dunque rappresentare il *seme spirituale* dei nuovi comportamenti socio-economici ed essere anche intesi come *l'habitus* ideale dell'attuale sistema economico a capitalismo democratico.

In definitiva, ad eccezione della “ipotesi 3”, ciascuna delle altre ipotesi di studio riesce a cogliere un particolare aspetto della complessità del rapporto tra fenomeno religioso e processo cognitivo dell'individuo-agente in relazione agli atteggiamenti espressi in ambito socio-economico. Naturalmente, i risultati ottenuti e le conclusioni che se ne ricavano alla fine del lavoro, non possono essere scisse dalla *lente interpretativa* adottata dall'autore nella lettura dei fenomeni sociali.

A tale proposito, la prima sezione del lavoro è dedicata a definire i fondamenti epistemologici della ricerca, espressi nei seguenti assiomi:

- qualunque produzione scientifica è legata ad uno “stato dell'arte”, che ne legittima il riconoscimento all'interno del campo/sistema accademico (*ex nihilo nihil fit*);
- qualunque produzione scientifica dipende dal contesto culturale (ambiente) e dall'*atto creativo* dell'autore;

- qualunque produzione scientifica è sempre una prospettiva *parziale, specifica ed unica* su un dato fenomeno (sia esso sociale o naturale);
 - è una prospettiva *parziale* in quanto l'analisi è effettuata rispettando i criteri che sono riconosciuti come validi all'interno del sistema scientifico (es. l'applicazione del metodo scientifico nell'ambito delle scienze naturali), ma non necessariamente sono caratterizzanti all'interno di altri sotto-sistemi sociali (es. sistema religioso), che utilizzano propri criteri nella descrizione ed interpretazione di un dato fenomeno;
 - è una prospettiva *specifica* in quanto è legata al modello teorico adottato nell'analisi del fenomeno;
 - è una prospettiva *unica* in quanto dipende dall'*atto creativo* del ricercatore;

Per tali ragioni, viene qui assunta come valida l'affermazione: “*tutto ciò che è detto è detto da un osservare*”²⁰.

Partendo da tali premesse, vengono definiti i concetti chiave della ricerca, religione (par.2.1) e sviluppo (par. 2.2), sulla base della prospettiva sociologica dei sistemi autopoietici, così come sviluppata da Niklas Luhmann.²¹

²⁰ Cfr. H. R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio Editori, Venezia, 2012.

²¹ L'adozione di un modello interpretativo delinea la *specificità* sia del punto di vista dal quale si osserva un dato fenomeno e sia dell'interpretazione che viene data dello stesso. Occorre pertanto essere consapevoli dei limiti del modello euristico utilizzato e delle critiche a cui è soggetto. Nel caso specifico, sono esemplari le osservazioni mosse da Jürgen Habermas alla sociologia di Luhmann. Nelle sue riflessioni sulla sociologia dei sistemi, Habermas sostiene che l'individualizzazione e la socializzazione sono possibili entrambe sulla base delle strutture linguistiche; operazioni tenute distinte da Luhmann, che definisce gli eventi del mondo vitale come esterni al dominio sociale. Per Habermas quindi, privilegiando la teoria dell'agire comunicativo come modello d'azione, si deve far riferimento nell'interpretazione della realtà sociale, al ruolo dell'individuo come portatore di senso nelle sue interazioni simboliche; Luhmann, invece, guarda all'autorganizzazione dei sistemi sociali, che operano in termini di “significato” utilizzando un proprio codice comunicativo, distinguendoli dall'autopoesi individuale, separando così la teoria della comunicazione (di cui il linguaggio ne è il *medium*) dalla teoria dei sistemi sociali. Così l'obiezione principale mossa da Habermas, tocca il punto cieco della teoria dei sistemi sociali come meta-biologia, in quanto in essa la differenza tra autoorganizzazione dei sottosistemi sociali ed autopoesi biologica rimane sottostimata.

Tale problematica della teoria di Luhmann, viene qui risolta nella proposta di un modello di interazione tra sistemi psicologici e sottosistemi sociali, che pone al centro l'individuo, inteso come capace di elaborare razionalmente gli elementi simbolici del codice comunicativo di un sistema sociale, all'interno del proprio processo cognitivo (razionalità assiologica); ponendo in essere un comportamento, che influenza i sotto sistemi sociali stessi [come viene descritto nel paragrafo 2.2.2].

Altre critiche sono state mosse al pensiero di Luhmann, che possono essere ricondotte ad una fondamentale accusa di “ideologicità” intesa come rapporto distorto tra teoria e fatti. Tale accusa si articola in tre forme principali:

- ideologicità intesa come conformismo: cioè di aver continuato sulla scia dello struttural-funzionalismo parsoniano (nonostante le dichiarate prese di distanze di Luhmann) a far proprie le ragioni della struttura piuttosto che quelle delle funzioni, non riuscendo ad uscire da un movimento circolare struttura-funzioni-struttura, che faccia della struttura il punto di partenza e il punto d'arrivo.

Brevemente, l'idea cardine attorno alla quale si sviluppa la teoria dei sistemi è la nozione di *autopoiesi* (dal greco: *autos* = auto, *poiesis* = produzione) definita da due biologi cileni, Humberto Maturana e Francisco Valera. I sistemi autopoietici sono quindi quei sistemi che riproducono se stessi da se stessi, come ad esempio una pianta che riproduce le proprie cellule attraverso le stesse proprie cellule. Luhmann trasferisce l'idea base di autopoiesi originariamente riferita ai sistemi biologici al dominio sociale. Similmente ai sistemi biologici, i sistemi sociali vengono così concettualizzati come sistemi che riproducono la loro

Tale accusa perde gran parte della sua forza, una volta che si tenga conto del livello esplicativo al quale si pone Luhmann, diretto ad un'analisi delle modalità costanti, meta-storiche, dei processi che di volta in volta producono i contenuti. In questa prospettiva, una eventuale conseguenza del preteso conformismo di Luhmann, vale a dire la ridotta sensibilità per la storia e nello specifico dell'analisi storico-sociologica dei contenuti del divenire, risulta in certa misura voluta dalla stessa teoria, in quanto è proprio dell'approccio funzionale-strutturalista focalizzare l'attenzione su connessioni storiche non individuali da stabilire di volta in volta, piuttosto che porre l'attenzione su dati storiche individuali volta a volta da rilevare.

- Ideologicità intesa come tautologia, cioè come difficoltà di uscire dal proprio modello teorico fondato su principi astratti (es. il principio meta-funzionale del funzionamento autopoietico), che fungono da criteri interpretativi ultimi; i quali indurrebbero un allontanamento dalla storia (contingenza) e garantirebbero in qualsiasi circostanza l'omogeneità dei risultati ottenuti con le premesse poste. Si può osservare in risposta a tale accusa, che il rapporto con il mondo dei fatti non è assente, ma attentamente filtrato e mantenuto a un livello tale da combinare il massimo di concretezza con il massimo di universalità. Così, i casi esemplari tratti dalla vita quotidiana, se è evidente che la teoria li scelga in maniera tale da riflettere se stessa, è parimenti lampante che essi a mo' di specchi, riflettono anche se stessi, e pertanto non sono perfettamente tautologici ed esenti da effetti deformanti.
- Ideologicità intesa come immunizzazione, ossia come indifferenza nei confronti di eventuali critiche e connessa ad una chiara sovrapposizione di teoria e prassi e di in particolare tra modalità autopoietiche di produzione della realtà e modalità autopoietiche di produzione della teoria. In risposta a codesto punto, si può evidenziare come nella costruzione luhmanniana la capacità di autocorrezione viene interiorizzata al punto tale di diventare autoevoluzione ed autoproduzione. Una tale teoria si pone quindi come capace di assimilare ed inglobare al proprio interno le critiche provenienti dall'esterno e così trasformarsi senza perdere la propria identità.

Da queste tre accuse di ideologicità, prende forma una ulteriore obiezione generale, che può essere definita come difetto di capacità critica o "acriticità".

Quest'ultima accusa di incapacità di svolgere a sua volta un compito critico, deve primariamente confrontarsi con il carattere di fondo della teoria luhmanniana, che considera tutti i valori, compreso quello dell'avalutatività, come non valutabili. Pertanto, prima di stabilire se ed in quale misura l'approccio di Luhmann sia effettivamente critico, occorre stabilire quanto l'eventuale criticità sia connessa ad una qualche valutazione di valori; operazione che nella sua terminologia corrisponde ad una "ideologia". Per ciò che concerne una funzione critica non valutativa, si può sostenere che la stessa comparazione funzionale rientra a buon diritto in questa tipologia. Al di là delle critiche mosse alla teoria dei sistemi sociali, nel presente lavoro questa viene reputata essere un valido modello euristico per definire e comprendere come la religione, intesa come qualcosa *altra* del prodotto "dell'effervescenza collettiva", influenzi il comportamento individuale.

Cfr. J. Habermas, *Excursus on Luhmann's Appropriation of the Philosophy of the Subject through Systems Theory*, in *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, MIT Press, Cambridge, MA, 1987, pp. 368-385

Cfr. J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Etas Kompass Libri, Milano, 1973

Cfr. L. Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, Systems Research and Behavioral Science, vol.17 N°3, 2000, pp. 273-288

Cfr. N. Luhmann, *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, 1990, Bologna.

organizzazione a partire dai propri elementi interni definiti dall'organizzazione strutturale del sistema stesso²².

Due sono le implicazioni principali nel presente lavoro:

- L'individuo agente è considerato come sistema psichico operativamente chiuso. Ciò significa che il suo processo cognitivo non è condizionato dall'ambiente in termini di nessi causali (processo *input – output*), ma i fattori (strutturali) esterni innescano il processo cognitivo che è determinato dalla propria organizzazione strutturale delle relazioni tra i suoi componenti, che riproduce l'organizzazione stessa (autopoiesi), mantenendo il sistema in equilibrio (omeostasi).
- I sistemi sociali sono sistemi operativamente chiusi. Ogni sistema sociale è caratterizzato da una specifica struttura comunicativa, volta a riprodurre la propria rete organizzativa (autopoiesi). È l'osservatore che definisce i confini di un sistema (ovvero le sue caratteristiche), all'interno del suo dominio di descrizione.. Nel caso del fenomeno religioso, questi vengono identificati dal riferimento al sacro ed al trascendente, permettendo così di definire la religione come sistema sociale operativamente chiuso.

Tale chiusura, consente teoricamente di trattare sia l'individuo e sia la religione come variabili indipendenti.

Poiché sia l'individuo agente e sia la religione sono sistemi chiusi, essi possono entrare in relazione senza perdita d'identità²³ attraverso *l'accoppiamento strutturale*.

Come detto, gli eventi ambientali possono influenzare indirettamente un sistema autopoietico, ma gli *outcomes* sono determinati dalla struttura del sistema stesso. Un sistema è quindi strutturalmente accoppiato al suo ambiente (o in altri termini, agli altri sistemi intesi come parte del suo ambiente), se la propria struttura è “aggiustata” alla struttura dell'ambiente (quindi dei sistemi nel proprio ambiente). Nel caso del sistema religioso, vi è accoppiamento strutturale con l'individuo agente (sistema psichico) solo attraverso il *medium* di comunicazione della fede²⁴.

In tal modo, la religiosità individuale e il sistema religioso, rimangono separati ed autonomi, divenendo l'uno per l'altro fonte di perturbazioni fintantoché dura l'accoppiamento strutturale attraverso il canale comunicativo (medium) della fede.

²² Cfr. D. Seidl, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, Ludwig-Maximilians-Universität München School of Management, Vol.2, 2004.

²³ L'identità di un sistema è definita dalla propria organizzazione, che ne caratterizza l'individualità.

²⁴ Cfr. N. Luhmann, *Funzione della religione*, (a cura di) S. Belardinelli, Editrice Morcelliana, Brescia, 1991

Focalizzando l'attenzione sull'impatto perturbativo del sistema religioso sul sistema cognitivo dell'individuo ad esso strutturalmente accoppiato, viene elaborato un modello teorico (par.2.2.1) che enfatizza nell'analisi empirica l'associazione tra fenomeni, piuttosto che i nessi di relazione causale tra questi. Un modello associativo (o ad "influenze perturbative") meglio riflette il carattere chiuso dei sistemi, che non ricevono influenze dirette dall'ambiente.

Nello specifico, Il sistema religioso influenza il sistema decisionale del fedele²⁵, nella misura in cui quest'ultimo elabora cognitivamente gli stimoli ricevuti. Valori e credenze religiose non vengono quindi appena assimilate dal fedele, ma sono razionalmente rielaborate ed adottate coscientemente nelle decisioni comportamentali (razionalità assiologica)²⁶. Come detto, non vi è pertanto una influenza diretta del sistema religioso sui sistemi psichici (relazione causale), ma uno stimolo da parte del primo nell'innescare un autonomo processo cognitivo nel fedele (relazione associativa).

Tale impatto perturbativo del sistema religioso viene qui osservato in riferimento al comportamento adottato dall'individuo agente su specifici fattori socio-economici.

In tal modo, l'individuo agente viene posto al centro del modello decisionale, in quanto il suo comportamento non è determinato dalla situazione strutturale (ambiente esterno), ma fondamentale viene ad essere la *lente culturale* che egli *razionalmente* utilizza per interpretare la realtà e stabilire le proprie priorità.

Così, la principale caratteristica del modello proposto, descrive l'individuo agente come capace di riprodurre la situazione oggettiva all'interno del suo processo decisionale, filtrata attraverso la propria lente culturale (dipendente dal suo sistema di valori). Tale lente viene utilizzata criticamente ed è passibile di modificazioni in relazione ai possibili cambiamenti nella situazione oggettiva, che possono avvenire come effetto d'innescio del comportamento posto in essere dall'individuo, frutto quest'ultimo della elaborazione cognitiva di questi e diretta a realizzare gli obiettivi prefissati (razionalità del comportamento). In tal modo, la situazione oggettiva può modificarsi in accordo alla capacità strutturale dei sistemi sociali di ricondurre al proprio interno le perturbazioni dei sistemi psichici.

In definitiva, il processo di "associazioni perturbative" permette di analizzare l'impatto della religione intesa come sottosistema sociale, sul processo decisionale dell'individuo, all'interno

²⁵ Inteso come l'individuo agente strutturalmente accoppiato al sistema religioso attraverso il *medium* della fede.

²⁶ Cfr. R. Boudon, *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007

della formazione della cultura inserendola nel più ampio concetto di “mentalità sociale”²⁷. Nello specifico, viene analizzato come l’apparato dottrinario di un gruppo od organizzazione religiosa, così come razionalmente assimilato ed elaborato dal credente, influenzi il suo comportamento.

In riferimento alla struttura del presente lavoro, il primo capitolo verte sulle questioni epistemologiche prima citate, che fungono da metateoria per l’analisi dei due concetti chiave alla base della ricerca: religione e sviluppo.

La prima parte del secondo capitolo (par.2.1), delinea il concetto di religione, sostenendo un’interpretazione idealista del fenomeno²⁸ e distinguendo tra religione come organizzazione istituzionalizzata e religiosità individuale²⁹. Entrambi gli aspetti vengono letti in chiave luhmmiana, consentendo di trattare il corpus dottrinario di un’organizzazione religiosa come variabile indipendente rispetto sia alla religiosità individuale e sia agli altri sottosistemi sociali. Ciò permette anche di abordare la questione della “secolarizzazione” (par.2.1.2), difendendone la validità euristica, nella misura in cui essa viene applicata in un’analisi a livello istituzionale; ovvero in termini di differenziazione funzionale tra sottosistemi sociali, senza coinvolgere l’individuo³⁰.

Dopo una sintesi conclusiva di quanto detto sulla religione (par. 2.1.2), si analizza nella seconda parte del capitolo, il concetto di sviluppo (par.2.2), ripercorrendone i differenti approcci socio-economici che si sono storicamente susseguiti, e distinguendo tra uno sviluppo *latu sensu*, inteso come “sviluppo umano”³¹ ed uno *strictu sensu*, come *medium* del sottosistema economico. Successivamente (par.2.2.2), viene delineato un modello teorico sulle modalità di relazione tra sottosistemi sociali ed individuo-agente. Nello specifico, viene descritto come l’individuo elabori razionalmente le influenze *ambientali* all’interno del proprio processo decisionale, in cui la cultura, intesa come mentalità sociale, funge da lente

²⁷ Cfr. M. Marini, *Le Buone Abitudini. L’approccio culturale ai problemi dello sviluppo*, Donzelli Editore, Roma, 2016.

²⁸ Al filone idealista appartengono, ad esempio, Max Weber e Rudolph Otto; due autori qui trattati.

²⁹ Viene seguita la distinzione operata da George Simmel.
G. Simmel, *Saggi di Sociologia della Religione*, Edizioni Borla, Roma, 1993.

³⁰ In questo senso, viene sostenuto quanto già affermato da Berger su una secolarizzazione oggettiva ed una soggettiva.
Cfr. AA.VV. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Berger L. P. (a cura di), B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1999.

³¹ Cfr.. R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Development. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, New York, 2010.

interpretativa della situazione reale, condizionando i comportamenti individuali e venendo a sua volta condizionata dai mutamenti avvenuti nella situazione ambientale, per effetto delle scelte poste in essere dagli individui stessi.

Il terzo capitolo, si apre con la descrizione del caso di studio del Brasile (par.3.1), ove è stata svolta l'indagine empirica in riferimento all'area metropolitana della città di Rio de Janeiro. Vengono poi definite le caratteristiche di ciascun gruppo categoriale osservato, attingendo alla letteratura brasiliana in merito (par. 3.2.1 a 3.2.5), e dettagliate le ipotesi di studio analizzate (par.3.3). In seguito, viene presentato il modello teorico utilizzato nella rilevazione di una mentalità di tipo progressivo rispetto allo sviluppo. Quest'ultimo è reso come concetto misurabile attraverso l'individuazione di specifici fattori socio-economici ad esso legati (par.3.4).

I fattori e le relative domande che ne consentono la messa operativa, vengono descritti nel dettaglio mostrando i risultati emersi per ogni ipotesi di studio (par.3.5 e seguenti sotto paragrafi). Tali risultati, ricavati dall'inchiesta campionaria, si basano (par. 3.6):

- sull'analisi delle associazioni statisticamente significative, tra orientamenti espressi ed elementi (o domande) di ciascun fattore;
- sulla significatività delle differenze rispetto ad un orientamento giudicato come progressivo³²;

sono proprio queste tecniche d'analisi a consentire l'interpretazione dei dati, che viene fatta nell'ultimo paragrafo (par.3.7), qui riportati brevemente all'inizio del testo.

Il capitolo conclusivo, propone una sintesi del lavoro svolto, aprendo a nuovi possibili scenari di ricerca.

Infine, la sezione metodologica, descrive la modalità di campionamento e l'organizzazione della *survey*. Vengono inoltre approfonditi i criteri alla base della creazione dei gruppi categoriali e le caratteristiche sociografiche di questi a livello campionario.

³² Cfr. M. Grondona, *A Cultural Typology of Economic Development*, in L. E. Harrison e S. P. Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, Basic Books, New York (NY), 2000.

1 ASSIOMI E PROSPETTIVA

*Quel povero Sovrano – come lui stesso si definiva-
sembrava convinto, nella sua ignoranza, che il mondo intero,
e addirittura l'intero Spazio, si riducessero alla Linea retta
che chiamava il «mio regno» e lungo la quale trascorreva l'esistenza*
[E. A. Abbott – *Flatlandia*]

1.0 Introduzione logica ai due assiomi

I paragrafi seguenti presentano i due assiomi fondamentali che caratterizzano il presente lavoro a livello epistemologico. Essi infatti nulla dicono del fenomeno studiato ma delineano il tipo di approccio adottato nell'analisi dello stesso.

Anticipando in maniera minima il loro contenuto, si può osservare come il primo assioma ponga in evidenza la continuità del pensiero (scientifico): non esiste lavoro che parta da un punto zero, ma tutti si rifanno ad un filone teorico di ricerca (o usando le parole di Kuhn, ad un "paradigma"); quest'ultimo costituisce (ma non esaurisce) l'ambiente entro il quale si palesa l'intuizione individuale del ricercatore, che per il secondo assioma, è sempre una prospettiva soggettiva.

È tuttavia possibile adottare dei criteri metodologici che sono riconosciuti all'interno del sistema scientifico, come l'avalutatività e il giudizio di possibilità oggettiva. I quali attraverso la loro adozione, possono creare legittimazione (seppur non necessariamente unanime accettazione o concordanza), attorno ad una data interpretazione di un qualsivoglia fenomeno nell'ambito delle scienze sociali.

Quanto qui proposto non ha valenza universale, né è nell'intenzione dell'autore trattare di epistemologia delle scienze. Gli assiomi valgono come principi guida del presente lavoro - sebbene siano generalizzabili, ovvero adottabili da *chiunque* - ed è esclusivamente in tale funzione che vanno considerati.

Possa dunque il benevolo lettore tenere a mente tali considerazioni nelle sue riflessioni.

1.1 Primo assioma: *ex nihilo nihil fit* e l'atto creativo

Il ricercatore-studioso muove sempre da assunti o prospettive di pensiero preesistenti; siano essi quelli dominanti in un dato contesto storico, di nicchia, arroccati in baluardi all'interno di piccoli circoli di intellettuali, o ancora di tipo avanguardista-rivoluzionario, polemicamente in contrasto con il *mainstream* culturale. Indipendentemente da quale sia il tipo di prospettiva, tutte partono da un qualcosa che le ha precedute; *ex nihilo nihil fit* ("dal nulla non viene nulla") sentenza ad esempio Lucrezio nel *De rerum natura*, riprendendo a sua volta quanto detto da Democrito e prima di egli da Anassagora, entrambi rifacendosi alle formulazioni di Empedocle, il primo (pare) ad aver teorizzato tale principio. Quest'ultimo, tuttavia, più che rappresentare il *punto zero*, la sorgente di una prospettiva di pensiero ancora viva, tanto da

essere richiamata a mo' di esempio in queste pagine, ne è il "catalizzatore creativo", che parte a sua volta da condizioni *ambientali* favorevoli, tanto che in linea con il primo assioma, l'opera del filosofo agrigentino si presenta come influenzata dalle concezioni di un altro filosofo pre-socratico: Parmenide di Elea, da cui ci perviene la più antica traccia dell'idea secondo cui "niente si crea dal niente"(e "nulla può essere distrutto dal nulla"), desumibile dalla sue formulazioni sull'Essere: "*l'essere è e non può non essere, mentre il non essere non è e non può essere*". Ripercorrere l'origine della massima "dal nulla non viene nulla", sottesa al primo postulato, conduce il nostro discorso lontano nel tempo e nello spazio, agli albori della filosofia occidentale, ed anche così non si è arrivati ancora al punto *zero*; il filosofo di Elea, infatti, elabora le sue concezioni teoriche influenzato dalle ricerche sull'*archè* che coinvolge tutta la filosofia presocratica (e di questo tratta nel poema: "*Sulla natura*") e imperniato dagli insegnamenti ricevuti come discepolo del pitagorico Aminia o secondo altri di Senofane di Colofone; questi, a loro volta, hanno un proprio *background* teorico-culturale giustificabile dall'ambiente in cui sono immersi, e in tal guisa si potrebbe procedere a ritroso sino ad arrivare al mitico *Robinson Crusoe* dei filosofi (e dei sociologi), la condizione pre-società in cui l'uomo prende contezza di se stesso come essere dotato di *io*.

Da questa breve riflessione è possibile porre in luce tre aspetti fondamentali che sono sottesi al presente lavoro. Il primo richiama il processo di produzione della conoscenza, come contingente all'ambiente storico-culturale in cui si sviluppa e legato al *background* culturale preesistente.

Il secondo, evidenzia l'importanza dell'atto creativo individuale come elemento necessario per la produzione immateriale stessa. Esso, infatti, non è prodotto dei puri fattori ambientali o semplice somma delle conoscenze e prospettive teoriche sino ad un dato momento accettate e condivise, seppure queste possono condizionare il suo manifestarsi. Sarebbe per l'appunto, come ridurre la *Commedia* di Dante all'esilio politico dell'autore (contingenza storica) e all'esistente movimento poetico del "Dolce Stil Novo" (orientamento culturale); oppure far derivare il pensiero di Karl Marx dall'influenza esercitata sul suo lavoro dalle opere di Hegel e Feuerbach (orientamento culturale) e dalla situazione di criticità sociale che investe la Francia e l'Inghilterra, - le principali potenze industriali dell'epoca - ove ha vissuto dopo aver abbandonato i progetti di carriera universitaria a Jena a causa della politica reazionaria del governo prussiano (contingenza storica).

In definitiva, l'atto creativo dipende da un fattore che sfugge alla contingenza storica di tipo ideale e materiale e che risiede nell'*intuizione* individuale conferendo a tale atto un carattere di unicità.

Tuttavia, ed è qui che emerge il terzo ed ultimo aspetto, affinché “l’intuizione creativa” venga riconosciuta come tale, essa deve esprimersi nelle forme e nei termini stabiliti dalla comunità di cui pretende la legittimazione.

Ogni lavoro di tipo accademico ad esempio, sia nell’ambito delle cosiddette scienze esatte quanto nelle scienze sociali, deve rispondere a regole stabilite all’interno del sistema o campo d’appartenenza³³ al fine di essere accettato come tale. Di fatto, è necessario rispettare i codici comunicativi e processuali del sistema per porre in essere un rapporto interpenetrativo, ovvero creare un processo di riconoscimento, che altrimenti al di fuori di specifiche regole di compatibilità, non avverrebbe.

Ogni sistema ha quindi specifiche regole funzionali che caratterizzano la loro chiusura comunicativa. In relazione all’organizzazione strutturale del sistema scientifico, viene adottato nel presente lavoro, un codice comunicativo compatibile con esso, incanalando l’atto creativo all’interno di regole strutturali riconosciute dal sistema, che in termini bourdesiani giustifica e legittima l’opera agli occhi della comunità scientifica a cui si rivolge e di cui pretende il riconoscimento.

1.2 Secondo assioma: “Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore”

Riprendo, nell’incipit del secondo assioma, le esatte parole di Humberto Maturana e Francisco Varela tratte dalla loro più celebre opera: *Autopoiesi e Cognizione*, così come riportate nella versione italiana³⁴. Mi pare sintetizzino in maniera adeguata la concezione qui adottata nel definire l’atto creativo come intuizione individuale.

Pur se il lavoro accademico muove nel solco di una “tradizione” teorica e si sviluppa all’interno di un ben definito ambiente, esso nasce da un atto intuitivo del ricercatore, come

³³ Pierre Bourdieu parla di “campo” inteso come astrazione della mente non esistente in natura; nel senso di arena di lotta per il posizionamento e il controllo dei beni simbolici, caratterizzato da regole per l’entrata definite dagli attori presenti, che si riconoscono come appartenenti ad esso ed aventi un proprio capitale specifico, che viene speso da quest’ultimi all’interno del campo stesso.

Al concetto di “campo”, viene qui ed inseguito preferito quello di “sistema operativamente chiuso” di Niklas Luhmann,

inteso come un’organizzazione che si autoproduce attraverso la propria rete strutturale. Un sistema sociale ha una propria funzione di riduzione della complessità ambientale rappresentata dalle azioni degli individui, che fa perno su un meccanismo di funzionamento specifico sulla cui base si forma un codice di comunicazione autonomo in grado di rapportare il sistema agli altri sistemi sociali ed ai sistemi psichici .

Mentre il concetto di campo è uno strumento euristico per descrivere la realtà, la nozione di sistema viene considerata da Luhmann come reale, cosicché è il sistema che definisce i propri confini rispetto al suo ambiente sebbene l’osservatore possa delinearne il suo oggetto d’indagine sulla base di criteri arbitrari.

Cfr. P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2015

Cfr.. N. Luhmann R. De Giorgi, *Teoria della società*, FrancoAngeli, Milano 1992

Cfr. N. Luhmann, *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale*.

³⁴ Cfr. H. R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*.

tale è *unico* (appunto *individuale*) e rappresenta una visione *parziale*- in quanto muove dalla prospettiva delle scienze sociali- e *specificata* - perché assume una data lente di lettura teorica - del fenomeno investigato, codificato secondo regole di compatibilità appartenenti al sistema scientifico, che riflettono il processo di riduzione della complessità del reale operata dallo stesso.

Occorre a questo punto fare alcune precisazioni di ordine teorico; quanto in parte detto rientra nella critica di ordine epistemologico al concetto di oggettività nelle scienze. Già Max Weber nell'ambito delle scienze sociali, afferma come non esista qualcosa che possa essere considerato oggettivo, ovvero valido per tutti, in quanto ogni aspetto della realtà sociale è sempre filtrato dall'interpretazione soggettiva di chi la guarda (l'osservatore); egli, infatti, scrive:

*“Non c'è nessuna analisi scientifica assolutamente «oggettiva» della vita naturale (...). La scienza sociale, quale noi intendiamo svilupparla, è una scienza sociale di realtà. Noi vogliamo comprendere la realtà della vita che ci circonda, e in cui noi siamo collocati, nella sua specificità; noi vogliamo cioè comprendere da un lato la connessione e il significato culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro configurazione presente, dall'altro i motivi del suo essere storicamente divenuto così e non altrimenti”*³⁵

ciò è estendibile anche alle “scienze dure”, ove l'affermazione della teoria della relatività di Einstein, del principio di indeterminazione di Heisenberg nella meccanica quantistica e i teoremi di incompletezza di Gödel nel campo matematico – ribattezzati da Goldstein come “*quel tripode di cataclismi teorici che sono stati percepiti come un terremoto nelle profondità dei fondamenti delle scienze esatte*”³⁶ – hanno contribuito nell'ambito della sociologia della scienza a rivedere criticamente le modalità attraverso cui le “scienze dure” siano progredite storicamente, sottolineando come la decisione sulla validità di una determinata teoria sia funzione non solo dell'applicazione rigorosa del metodo scientifico di stampo galileiano, ma anche di giudizi di tipo “soggettivo” e dall'espressione di dinamiche sociali contingenti³⁷. Tra i fautori di questa prospettiva, Kuhn introduce il concetto di “paradigma” come fondamento

³⁵ Ibid. M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza storico sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi- Edizioni Comunità, Torino, 2001, p.170.

³⁶ R. Goldstein, *Incompleteness. The Proof and Paradox of Kurt Gödel*, Atlas Books, Norton &C., New-York-London, 2005, p.21 citato in F. Berto *Tutti pazzi per Gödel! La guida completa al teorema di incompletezza*, Gius. Laterza e figli, Editori Laterza, Roma-Bari 2009 p. IX.

³⁷ A tal riguardo scrive lo storico della scienza Stefan Amsterdamski:

“Malgrado le molte prove portate dai metodologi che cercano criteri universali di demarcazione, la scienza non può essere veramente distinta da altri generi di conoscenza, se non in modo convenzionale e insieme condizionato da un giudizio di valore”.

Ibid. S. Amsterdamski, *Scienza*, voce della *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1981, vol. XII, p.533, cit. in E. G. Parini, *Scienza e Tecnologia*, in *Studiare la società. Questioni, Concetti, Teorie*, Carocci Editore, Roma, 2007, p. 238.

della prassi scientifica di una o più generazioni di ricercatori³⁸; mentre Lakatos adoperava il concetto di “programmi di ricerca”³⁹. Tali nozioni rappresentano i quadri di riferimento che orientano e forniscono un senso alla prassi dello scienziato⁴⁰. Un’implicazione essenziale dei due concetti deriva dal fatto che qualsiasi dato osservato possiede un determinato significato solamente all’interno di un quadro sistematico di riferimenti, in modo tale che una stessa osservazione può assurgere a prova irrefutabile di una nuova teoria agli occhi di uno scienziato che opera secondo un certo programma di ricerca (o paradigma) e risultare invece priva di valore per uno scienziato che segue un programma diverso.

Quanto sin qui detto a riguardo della questione sull’oggettività delle scienze, ne evidenzia il carattere relativo, in quanto influenzate sia dalle condizioni storico-culturali in cui vengono a costituirsi filoni di pensiero e prospettive (o paradigmi) di ricerca, e sia a causa della visione soggettiva del ricercatore.

Ciò è tanto più corroborabile, se ci soffermassimo con più attento sguardo sulle *scienze della cultura* come definite da Weber (e di cui in precedenza si è accennato con il termine di “scienze sociali”), secondo il quale esse hanno come oggetto la realtà (sociale) da egli associata al concetto di cultura; quest’ultima, intesa come la relazione tra un determinato fenomeno e il valore attribuito da un individuo (sia esso un meta-individuo come un gruppo sociale):

³⁸ T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2009.

³⁹ Luciano Gallino così sintetizza i due concetti:

“Per paradigma si intende qui un corpo di teoria riconosciuta come valida, fondato su risultati raggiunti dalla Scienza del passato, che per un certo periodo di tempo definisce implicitamente quali sono i problemi ed i metodi legittimi da utilizzare in un determinato campo di ricerca. (...) Un programma di ricerca è un insieme di teorie ed ipotesi, con un vario grado di corroborazione che «definisce problemi, delinea la costruzione di una cintura di ipotesi ausiliare, prevede anomalie e le trasforma con successo in esempi, il tutto seguendo un piano prestabilito”.

Ibid. L. Gallino, *Scienza, sociologia della*, voce del *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino, 2006, p. 578.

⁴⁰ Interessante a tal proposito notare come una determinata prospettiva di pensiero abbia condizionato la formulazione e l’interpretazione di alcune teorie fondamentali della fisica quantistica; scrive Berenguer:

“A dispetto di un’opinione abbastanza diffusa, la quantistica è una teoria strettamente fisica che non afferma che le cose accadono in modo arbitrario, senza regolarità, e che tutto può succedere a seconda del caso.(...)Tutti questi equivoci provengono dalla filosofia neopositivista che diversi fondatori della fisica quantistica abbracciarono con entusiasmo (...). Secondo questi, i quanti erano privi di esistenza indipendentemente dall’osservatore, il cui atto di osservazione – la misurazione - rende reali le proprietà misurate. Perciò, ogni affermazione su un sistema quantistico dovrebbe riferirsi al modo di osservarlo, e ogni formula teorica dovrebbe far riferimento a una situazione sperimentale. Come abbiamo visto, queste supposizioni sono insostenibili nella teoria e nella pratica, perché si basano sul credo che le teorie fisiche non si riferiscano alla realtà, ma all’esperienza umana”.

Ibid. R. A. A. Berenguer, *Mondo Quantistico. Guida di viaggio per curiosi*, Hachette, Milano, 2016.

“la realtà empirica è per noi cultura in quanto, e nella misura in cui, la poniamo in relazione con idee di valore; essa abbraccia quegli elementi della realtà che diventano per noi significativi in base a quella relazione, e soltanto questi elementi”⁴¹

Tali valori, o idee di valore, in base alle quali le scienze della cultura o sociali attribuiscono significato ad un certo fenomeno, sono per l'appunto soggettive, mutando storicamente con il carattere della cultura, la quale risulta essere:

“una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo”⁴²

Cosicché, è il punto di vista particolare in relazione ai valori ad essere alla base di una determinata ricerca indicando la direzione dell'interesse conoscitivo.

Se i presupposti di un qualsivoglia lavoro di ricerca sono soggettivi perché legati ad idee di valore, ciò non impedisce, ancora secondo Weber, di trovare risultati oggettivamente validi nell'ambito delle scienze sociali, riconosciuti come tali da chiunque. Due sono i criteri da egli individuati:

- l'esclusione dei giudizi di valore dal processo conoscitivo (avalutatività);

una volta selezionato il punto di partenza della ricerca, questa deve procedere indipendentemente dai valori che lo studioso condivide o respinge, e per quanto riguarda il presente lavoro, a ciò mi sono attenuto scrupolosamente;

- la possibilità di spiegazione causale intesa come “giudizio di possibilità oggettiva”; pur se nelle scienze sociali la spiegazione causale è sempre condizionata dal punto di vista soggettivo, in quanto di uno stesso fenomeno è possibile fornire diversi tipi di spiegazione, ognuno dei quali particolare e potenzialmente legittimo, è possibile spiegare un fenomeno partendo dalle connessioni causali concrete (in termini di possibilità) a cui esso viene imputato come risultato, valutando concettualmente le condizioni che storicamente hanno favorito o ostacolato il presentarsi dello stesso, attraverso un procedimento che esclude o modifica una data condizione (scelta dal ricercatore), e chiedendosi se questa e le sue conseguenze prevedibili abbiano avuto o meno una rilevanza causale sul fenomeno da spiegare e in quale misura e da quale prospettiva.

Quest'ultimo criterio viene qui reso operativo attraverso l'applicazione di strumenti procedurali statistici nell'analisi empirica del fenomeno studiato, che si focalizzano sulla presenza di associazione tra fenomeni, anziché definire rapporti di causalità; se Weber si interroga su quale sia l'impatto causale di una determinata variabile sulla costituzione di un

⁴¹ Ibid. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, (a cura di) Pietro Rossi, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2003 p. XVIII.

⁴² Ibid. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. XX

determinato fenomeno, qui si osserva quale sia la forza perturbativa – quindi l'esistenza o meno di associazione - di una data variabile (nel presente caso la religione) con il fenomeno investigato (l'atteggiamento derivato dal sistema decisionale dell'individuo in riferimento a determinati indicatori socio-economici), all'interno di un'interpretazione della società intesa come altamente differenziata in sotto-sistemi autoreferenziali, ognuno dotato di una specifica funzione e di un proprio codice comunicativo interno⁴³.

L'atto creativo, quindi, si esprime all'interno della ricerca scientifica in una visione soggettiva (appunto particolare e relativa) del fenomeno studiato, tuttavia alcuni criteri (adottati anche nel presente lavoro) come l'avalutatività e la possibilità oggettiva, possono produrre verità riconoscibili come oggettivamente valide all'interno del sistema scientifico, poiché rientranti tra i componenti strutturali del sistema stesso e pertanto aventi un significato valoriale riconosciuto, che permette la riproduzione di tali verità in altri individui o soggetti, che condividono lo stesso *medium* comunicativo del sistema scientifico.

Concludendo, nel presente lavoro, i suddetti assiomi svolgono la funzione di definire l'approccio epistemologico al fenomeno indagato, orientando il lettore verso la prospettiva adottata dall'autore; ovvero, tutto ciò che sarà ed è stato sin qui detto, prende forma da filoni teorici e prospettive di pensiero già presenti all'interno del sistema scientifico (primo assioma), proponendo un'analisi del fenomeno oggetto di studio, che non può che essere parziale e soggettiva, ma non per questo meno legittima (secondo assioma) di altre.

Con tali premesse epistemologiche, nel prossimo capitolo verranno introdotti gli elementi chiave per l'analisi del rapporto fra fenomeno religioso e sviluppo socio-economico, oggetto di questo lavoro; vale a dire la religione e il concetto di sviluppo letti dalla prospettiva sociologica dei sistemi chiusi.

⁴³ I sistemi per Luhmann sono reali e non semplici modelli analitici. Tuttavia, dalla prospettiva dell'osservatore, è questi che traccia confini divisorii di un sistema da uno sfondo, nei limiti del proprio dominio d'interazione. In tal senso, essi esistono nel dominio di descrizioni dell'osservatore, che produce una forma di sistema nei limiti e all'interno della propria comprensione.

In questo senso, rispetto all'idea che l'osservatore produce sul sistema osservato, vale quanto detto da Arthur Schopenhauer già due secoli or sono:

“ [1] «Il mondo è mia rappresentazione»: questa è una verità che vale in rapporto a ciascun essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto sia capace d'accoglierla nella riflessa, astratta coscienza (...) Per lui diventa allora chiaro e ben certo, ch'egli non conosce né il sole né la terra, ma appena un occhio il quale vede il sole, una mano, la quale sente la terra; che il mondo da cui è circondato non esiste se non come rappresentazione, vale a dire sempre e dappertutto in rapporto ad un altro, a colui che rappresenta, il quale è lui stesso. Se mai una verità può venire enunciata a priori è appunto questa: (...) che tutto ciò che esiste per la conoscenza, adunque questo mondo intero, è solamente oggetto in rapporto al soggetto, intuizione di chi intuisce; in una parola, rappresentazione. (...).

Ibid. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp.29-31
Dovrebbe ora apparire più chiara la massima adottata in questo lavoro per definire il secondo assioma: “tutto ciò che è detto è detto da un osservatore”; d'altronde le teorie qui presentate non sono altro che descrizioni concettuali fatte da un osservatore.

2 RELIGIONE E SVILUPPO

(...) *l'uomo è il solo animale religioso
e questa è la caratteristica, assieme al riso e ai pollici,
che lo distingue dalla bestia.*
(Stefano Benni –*il bar sotto il mare*)

2.1 Religione e religiosità: tra sistemi sociali e psichici

La religione è un fenomeno complesso. Come tale bisogna innanzitutto definire cosa essa sia e per fare ciò occorre stabilire da quale prospettiva la si osservi e attraverso quale *lente* venga descritta.

Lo scienziato sociale, non può che approntare una trattazione dall'esterno del fenomeno religioso, lasciando al teologo i misteri dell'origine dell'esperienza mistica⁴⁴. Un'analisi che colga solo le manifestazioni esteriori di un dato fenomeno, di per sé mostra la parzialità dell'indagine e quindi la consapevolezza *ab originem* dell'impossibilità di fornire una visione integrale ed esaustiva. Scrive Rosanna:

“Il sociologo, per mantenersi fedele al suo metodo positivo di lavoro, deve essere molto cauto nel proporre una definizione di religione, perché gli strumenti di cui dispone non gli permettono di cogliere il nocciolo della realtà religiosa. Studiata in prospettiva sociologica, la religione rivela alcuni suoi aspetti fenomenologici esterni più o meno funzionali e/o relativi, ma non permette se ne colga ciò che ne è ad un tempo la radice, il fondamento, la ragione vitale, la forza interna e l'elemento unificante. Il risultato sociologico è quindi parziale e relativo, sia che egli arrivi a interpretare la religione come risposta ai bisogni psichici e sociali dell'uomo o come tutto ciò che contribuisce a costruire la sua identità, o come esperienza del sacro, o come realtà storica, o come il complesso di tutti questi fatti”.⁴⁵

Ciò non impedisce, tuttavia, la possibilità di fornire una definizione o una descrizione della religione, che sia valida e operativamente impiegabile all'interno del sistema scientifico, assumendo come riferimento guida i due assiomi in precedenza esposti; ovvero tenendo conto dello stato dell'arte e dei criteri di valutatività e del giudizio di possibilità oggettiva. In tal senso, pur consci della prospettiva parziale (e soggettiva) dalla quale l'osservatore procede nelle sue interazioni con il fenomeno in studio, diviene possibile dare una definizione minima di religione, che postula come necessario il riferimento al trascendente e al soprannaturale .

⁴⁴ A tal proposito, Miller e Yamamori parlano esplicitamente “di qualcosa in più” in riferimento alla religione, che va oltre i desideri e le proiezioni umane, gli elementi culturali e le influenze di classe, introducendo rispetto al rapporto individuo-religione, un fattore “S” (Spirito), rappresentante quel *quid* che sfugge all'analisi sociologica del fenomeno.

Cfr. Miller D. E., Yamamori T., *Global Pentecostalism, The new face of Christian social engagement*, University of California Press, Berkeley, 2007.

⁴⁵ E. Rosanna, *Secolarizzazione o Trasfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione*, Pas-Verlag, Zurigo, 1973, p.11.

Ciò permette di distinguere la religione da altri fenomeni sociali quali possono essere i movimenti ideologici⁴⁶ (es. comunismo e nazionalismo) e qualsiasi altra entità che possa rispondere ai bisogni ultimi dell'uomo, consentendo così l'utilizzazione della religione come variabile indipendente in quanto ne sono stati delineati i confini teorici.

Una simile definizione di religione si aggancia alla prospettiva durkheimiana sull'idea di *sacro*⁴⁷, di cui viene qui accettata, in linea puramente strumentale, la contrapposizione che

⁴⁶ Una tale "visione ampia" del concetto di religione, si rifà ad una precisa prospettiva di pensiero, ben rappresentata dal funzionalismo di Milton Yinger, secondo cui la religione nasce dalla necessità di soddisfare il bisogno di coesione ed è parte di un complesso sistema interagente ove se una parte del sistema cambia, le altre parti ne risultano influenzate. In un tale contesto, la religione, storicamente, ha subito trasformazioni a livello delle sue strutture sociali particolari in risposta ai cambiamenti dell'ambiente (sociale) oppure come effetto delle forze condizionanti prodotte dal suo stesso dinamismo. Tuttavia, tali cambiamenti sul piano strutturale, non necessariamente ricadono sul sistema religioso *strictu sensu* (ovvero che fa riferimento nella sua essenza al trascendente e al soprannaturale), in quanto se la religione *tout court* venisse ricondotta alla sua funzione a livello sociale, che consiste nel mantenere la coesione, relativizzando i timori e i desideri degli individui in virtù dell'idea di bene assoluto, attraverso la subordinazione ai timori e desideri dei gruppi (sociali) ai quali partecipano, allora risulta possibile avere sostituti funzionali di essa (definiti da Yinger come *secular religions*), che riescano a sopperire in un arco spazio-temporale all'eventuale incapacità della religione di fungere da fattore integrante a livello sociale. Cosicché Yinger, nella sua definizione di religione, include anche i sistemi non-religiosi capaci di dare una risposta ai problemi ultimi dell'uomo:

"Religion (...) can be defined as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life. It express their refusal to capitulate to death, to give up in the face of frustration, to allow hostility to tear apart their human associations" (Yinger,p.7)

In tal guisa, diviene difficile demarcare i confini che distinguono il fenomeno religioso nella sua specificità, rendendo il concetto sovrapponibile ad altri fenomeni sociali, dai quali invece sarebbe *intimamente* divergente se si osservasse il nucleo duro della religione, qui concernente l'idea del sacro legata al trascendente e al soprannaturale.

Cfr. J. M. Yinger *The Scientific Study of Religion*, MacMillan, New York, 1970.

⁴⁷ Secondo Durkheim, da cui prende avvio l'analisi funzionalista, la religione è un fatto sociale che contribuisce a mantenere la coscienza collettiva (intesa come sovrastruttura sociale, ovvero come sistema di credenze storicamente mutevole, che trascende le singole coscienze individuali determinandole). Egli definisce la religione sulla base della dicotomia sacro/profano, rigettando una caratterizzazione concettuale che faccia riferimento al soprannaturale, all'inconoscibile, alla divinità, giungendo a fornire la seguente interpretazione:

"Una religione è un sistema solidale di credenze e pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono" (Durkheim, p.50)

La religione è quindi cosa eminentemente sociale, intesa come forma organizzata e istituzionalizzata del sacro, fondamento a-razionale della società, anzi l'epicentro emotivo del sentirsi in società. Bova, nel definire il concetto di sacro in Durkheim, scrive:

"Il sacro è l'irruzione nella vita quotidiana, nella routine, di un evento straordinario in cui ciascuno di coloro che vi partecipano è come costretto a uscire fuori da se stesso". (Bova, p.91)

Di fatto, è possibile rilevare come tratti distintivi del sacro le seguenti caratteristiche:

- "separatezza"; entità astratte (divinità trascendenti) o reali (oggetti, uomini) che vengono destinate per volontà degli uomini ad assumere funzioni non mondane separate dal *saeculum*. Il sacro è quindi una produzione umana, pur tuttavia l'uomo assume gli enti sacri come esistenti indipendentemente dalla propria volontà; in tal modo l'ordinario diventa così extra-ordinario e dunque l'ordinario stesso può avanzare la pretesa di un fondamento superiore, non valicabile;
- "effervescenza collettiva"; è un processo sociale attraverso cui gli individui producono la separatezza (il sacro). In altri termini, rappresenta un'esperienza collettiva vissuta come straordinaria, ed è alla base della creazione di un nuovo ordine sociale;
- "super-ego collettivo di una società"; il sacro e lo straordinario diventano luogo di rappresentazione e di produzione dell'immaginario simbolico, ovvero lo strumento per legittimare regole e valori collettivi per il mantenimento della coesione sociale.

Durkheim sostiene tra sacro e profano come entità astratte; ponendo enfasi, nel presente caso, agli aspetti evidenziati da Rudolph Otto. Se Durkheim riflette sugli aspetti oggettivi dell'esperienza del sacro, in quanto considera la religione come fatto sociale, R. Otto pone accento sugli aspetti soggettivi riducendo quelli oggettivi ad attributi dei primi:

*"(...) anche se i predicati razionali sono generalmente posti in prima linea, essi esauriscono in misura così limitata la nozione integrale del divino da risultare validi solo come attributi di un irrazionale. Questi predicati sono essenziali, certo, ma sintetici. Vale a dire che sono rettamente compresi solamente quando vengono riferiti a un oggetto che essi qualificano, ma che non sia compreso in essi, anzi che non possa esserlo, e che debba invece esserlo in modo del tutto particolare e del tutto diverso"*⁴⁸.

Secondo tale visione, la religione non può essere spiegata come un puro fenomeno sociale, ma la sua genesi va ricercata all'interno di essa stessa, nella sua intima essenza, rappresentata dall'alterità radicale, il sacro⁴⁹, che si pone di fronte la coscienza umana, nel momento in cui riflette sulla propria finitudine. In tal senso, è possibile interpretare la religione come sistema chiuso nei suoi processi organizzativi, in quanto ha in sé i principi della propria esistenza, che riproduce nella sua rete strutturale costituita da interazioni comunicative basate su regole proprie (autoreferenzialità), le quali continuamente rinnovano l'organizzazione stessa del sistema, permettendone la sopravvivenza (autopoiesi) e garantendone l'autonomia rispetto gli altri sistemi sociali.

In definitiva, per il sociologo francese, la religione esplica una funzione integratrice in quanto produce norme collettive e di coscienza sociale poiché detentrica della "conservazione del sacro", che legittima l'ordine sociale stesso (nato dall'effervescenza collettiva).

Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963 p.50.

Cfr. V. Bova, *La religione*, in *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, (a cura di) T. Grande, E. G. Parini, Carocci Editore, Roma, 2007, pp. 85-107.

Cfr. E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci Editore, Roma, 2015.

⁴⁸ Ibid. R. Otto, *Il Sacro*, Edizioni SE, Milano, 2009, p.18

⁴⁹ Secondo Otto, il sacro, come radicalmente altro, non può essere né contenuto completamente dalle religioni storiche, né afferrato compiutamente dalla ragione umana; è una categoria a priori che consta di elementi razionali tra i quali: lo spirito, la ragione, la volontà teologica che sono una raffigurazione schematica degli elementi irrazionali: il *tremendum*, la *majestas*, l'*orghé*; chiamati quest'ultimi come "il *nouminoso*" (che non può essere definito ma solo descritto) la cui caratteristica fondamentale è di essere un *mysterium tremendum*;

"Esaminiamo ciò che è nel più profondo e nel più intimo di ogni emozione fortemente religiosa, che è qualcosa di superiore alla fede nella salvezza, alla fiducia o all'amore: ciò che, prescindendo da questi sentimenti complementari, può commuovere e riempire il nostro animo con forza quasi forsennata. (...) una sola espressione s'impone: senso del mysterium tremendum, del tremendo mistero. Il sentimento che ne emana può penetrarci come un flusso armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassarci l'anima(...). Può divenire la silenziosa e tremante umiltà della creatura al cospetto di quello che è il mistero ineffabile. (...) Dal punto di vista concettuale, mysterium non indica altro che il nascosto, il non manifesto, ciò che non è intuito e non è compreso, lo straordinario e l'inconsueto, senza alcuna specificazione qualitativa

Ibid. R. Otto, *Il Sacro*, pp. 27-28

Allo stesso tempo, la possibilità che l'individuo, inteso come unità complessa chiusa⁵⁰ sviluppi la disposizione alla *coscienza* del sacro dipende sia dalla contingenza storica (elemento esterno) e sia dalla particolare propensione psichica individuale (elemento interno). Per Acquaviva, il sacro è una manifestazione della coscienza umana, che viene vissuta come esperienza dall'individuo e rappresenta il nucleo vitale del fenomeno religioso. Tale esperienza individuale è intraducibile in sé e solo successivamente viene resa comprensibile

⁵⁰ Nel presente lavoro, per "individuo" viene inteso l'uomo come sistema autopoietico complessivo. Tale caratteristica secondo Maturana e Varela, è necessaria e sufficiente per definire un sistema come vivente. In un articolo pubblicato nel 1968 sulla visione del colore da parte del piccione, Humberto Maturana, Samy Frenk e Gabriela Uribe, mostrano come si dovesse trattare l'attività del sistema nervoso come determinata da esso stesso e quindi intendere la percezione come specificazione di una realtà esterna e non come la comprensione di questa. In altre parole, il mondo esterno svolge solo un ruolo propulsivo dell'attività determinata dall'interno del sistema nervoso, cosicché il processo cognitivo diviene espressione dell'organizzazione circolare chiusa di un sistema vivente, definita come autopoietica. L'autopoiesi indica l'autoproduzione del sistema vivente nello spazio fisico, ovvero definisce la sua organizzazione circolare data dalle relazioni di produzione dei componenti i quali rigenerano le stesse relazioni allo scopo di mantenere costante l'organizzazione. Tale capacità di autoregolamentazione è definita dal dominio cognitivo che rappresenta il dominio di tutte le descrizioni che un sistema vivente può fare o detto altrimenti, le interazioni nel quale esso può entrare senza perdere la sua identità (e individualità); mentre l'effettivo comportarsi in questo dominio è il processo di cognizione.

"Di conseguenza, per qualsiasi sistema autopoietico, la sua specifica autopoiesi determina il suo dominio cognitivo e quindi la sua diversità di comportamento, e ne segue che il dominio cognitivo di un sistema autopoietico cambia lungo la sua ontogenesi soltanto nella misura in cui cambia la autopoiesi". [Maturana e Varela, p.179]

Ogni cambiamento nei sistemi viventi è quindi determinato dalla propria organizzazione autopoietica, rimane certo possibile che l'innescò sia dovuto dall'ambiente esterno, ma l'intero processo è già previsto all'interno dell'organizzazione del sistema e messo in atto al fine di mantenere costante la sua stessa organizzazione autopoietica a pena della perdita della sua identità (disintegrazione del sistema). Chiarificatore su questo punto appare l'esempio proposto da Leyland nello spiegare la prospettiva di Maturana:

"It is not the light shining on a plant that causes it to respond; the light triggers a response based on the plant's autopoiesis" [Leyland, p. 360]

Un sistema vivente, quindi, gestisce le perturbazioni ambientali all'interno della propria organizzazione chiusa (autopoietica), la quale implica la predizione che tutte le interazioni che avvengono siano già previste. Non vi sono relazioni in termini di input-output con l'esterno sebbene l'ambiente possa influenzare l'innescò dei processi comportamentali da parte del sistema vivente. Ed è la cognizione il meccanismo attraverso cui i sistemi viventi (e quindi gli individui) gestiscono come sistemi chiusi l'influenza dell'ambiente (il medium). Essa è da intendersi come capacità di adattamento auto-regolato del sistema di trasformare le proprie caratteristiche strutturali al fine di preservare la sua organizzazione per mantenere la propria identità.

L'uomo (l'individuo) nella sua interezza è pertanto un sistema unitario di interazioni comunicative, ovvero egli appare:

- autonomo, in quanto i cambiamenti strutturali interni (ontogenesi) sono subordinati al mantenimento della sua organizzazione che definisce la sua unità e individualità;
- deterministico, essendo un sistema chiuso su se stesso modulato dalla sequenza (data) dei suoi propri stati auto-subordinati, che da un punto di vista descrittivo è possibile definire come interazioni;
- relativistico poiché ha un'organizzazione relativistica auto-regolante, che gli permette la sopravvivenza e il cambiamento in una cornice di riferimento che cambia in un mondo continuamente creato e trasformato da lui;
- autoreferente, poiché ha un'organizzazione chiusa autopoietica che appunto auto-produce la sua caratteristica fondamentale: l'organizzazione stessa;
- razionale, perché costruisce i suoi sistemi di riferimento (es. sistema valori) su verità accettate in modo arbitrario (premesse).

Ibid. H. R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, p. 179

Ibid. M. L. Leyland, *An Introduction to some of the ideas of Humberto Maturana*, Journal of Family Therapy, vol.10, 1988 p. 360.

razionalmente al confronto con altre esperienze, che vengono definite profane proprio perché mancanti delle caratteristiche sacrali:

“Il sacro è, per colui che lo sperimenta, qualche cosa di qualitativamente diverso dal profano, e come tale si risolve, al limite, in una rottura del livello ontologico della realtà ierofanicamente impregnata. Ciò significa che nel caso si abbia un’esperienza del sacro, l’individuo vive, forse simultaneamente, una serie di esperienze psicologiche coordinate e confluenti delle quali prende coscienza e che, qualunque sia la loro intima caratteristica, finiscono per dargli la sensazione, al momento della presa di coscienza dell’esperienza, di essere stato in contatto con un radicalmente altro. Questo radicalmente altro, ove dalla fase psicologica si passi a quella razionale e riflessiva, può essere colto, e nella maggior parte dei casi lo è, anche come un quid ontologicamente altro”⁵¹

Se per l’individuo è possibile assumere alla coscienza l’esperienza del sacro, la realtà esterna fa sì che tale l’esperienza assuma i contorni del contesto storico-contingente in cui si forma e possa così essere partecipata. Tale connessione avviene tramite il mito e la mediazione del linguaggio e della cultura (seppur essi non riescono a riproporre il fenomeno in qualità e quantità identiche alla sua manifestazione originaria ed unica).

In tal modo, l’individuo sviluppa una sensibilità comunicativa che gli consente potenzialmente di partecipare in maniera strutturalmente accoppiata⁵² al codice comunicativo del sistema religioso, che si struttura nelle forme contingenti delle differenti istituzioni religiose.

Tuttavia, tale processo interpenetrativo non avviene in maniera *necessaria*, sia a causa di fattori contingenti propri dell’evoluzione storica nel *seculum* - come già evidenziano Otto e Acquaviva - e sia per una differenza *qualitativa* tra gli individui, in quanto dipende dalle singole sensibilità psichiche.

In questo senso, l’uomo è un essere *potenzialmente* religioso. Il suo stato intende la *possibilità* di assumere una coscienza religiosa la quale dipende a livello individuale dalla specifica situazione psichica, che può condurre o meno all’intuizione di un sentimento genuinamente religioso⁵³. Ciò significa che sebbene in potenza tutti gli individui possano essere religiosi, in

⁵¹ Cfr. S. S. Acquaviva, *L’eclissi del sacro nella civiltà industriale. Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971, p. 59-60.

⁵² La modalità con cui un sistema si adatta al suo medium viene definita come accoppiamento strutturale, e nel caso degli esseri umani esso si realizza principalmente attraverso gli atti comunicativi.

Il *medium* rappresenta la parte dell’ambiente con cui un sistema interagisce. Sul punto Maturana scrive:

“Nella storia delle interazioni di una unità con il suo medium, sia l’unità che il medium operano in ciascuna interazione come sistemi indipendenti che, inducendo l’uno nell’altro un cambiamento strutturale, selezionano l’uno nell’altro un cambiamento strutturale”.

Ibid. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, p. 18.

⁵³ Secondo Jung, ad esempio, la psiche dell’uomo contiene una funzione religiosa *“naturale e da sempre esistente”* il cui massimo raggiungimento è quello di portare alla coscienza proprio l’archetipo dell’immagine divina, spingendo l’Io dell’individuo alla *religio*, cioè all’adozione di un atteggiamento di *“osservanza accurata e scrupolosa”* nei confronti di un’istanza che viene percepita dall’individuo come indipendente dalla propria volontà, qualcosa di ignoto e potente che irrompe nell’Io da un luogo altro dall’Io stesso.

Cfr. C.A. Cicali, D. Squilloni, *Il sentimento religioso in C. G. Jung e oltre*, in *L’intelligenza spirituale del sentimento*, Centro Aletti (a cura del), Lipa Edizioni, Roma, 1994 – testo online su: www.centroicone.it consultato il 19/08/2017.

atto non necessariamente lo diventano e questo assume una particolare importanza soprattutto in rapporto al fenomeno della secolarizzazione.

L'uomo ha quindi in potenza un *animus* religioso, tuttavia al fine di osservare credenze e comportamenti degli individui quando dichiarano di appartenere ad una determinata istituzione religiosa, occorre distinguere sul piano sociologico tra religiosità e religione, come già proposto da Georg Simmel⁵⁴, il quale le identifica nel seguente modo⁵⁵:

- la religiosità è la spinta vitale, esperienza soggettiva di una relazione con una cifra misteriosa della vita stessa, che porta naturalmente l'essere umano ad elaborare una propria visione religiosa del mondo. Di fatto è lo stato in cui si trova un individuo rispetto al mistero; essa presuppone l'assunzione della divinità al centro dell'esistenza. Tale centro è unico per ogni individuo e richiede che vi si accosti in maniera unica. Infine, la religiosità costituisce il principio di rinnovamento continuo della religione, sebbene non si esaurisce in essa⁵⁶, ma può dar vita a forme non-religiose, come l'alimentare il senso di identità nazionale di un intero popolo. Scrive a tal proposito Simmel:

*“Non credo che i sentimenti e gli impulsi religiosi si esprimano solo nella religione; piuttosto essi si trovano in molteplici interconnessioni, alla stregua di un elemento concomitante nell'ambito di molteplici circostanze, al cui culmine (Aufgipfelung) e nel cui isolamento c'è solo la religione in quanto autonomo contenuto vitale, alla stregua di un ambito di più esatta delimitazione.”*⁵⁷

- La religione è la forma sociale che tende a cristallizzare, incapsulandola, la religiosità.
- Le forme socio-culturali del religioso, così come si presentano storicamente, elaborano

Cfr. AA. VV., *Carl Gustav Jung. L'inventore della psicologia analitica*, Collana: *Capire la Psicologia*, vol.2, Hachette, Milano, 2016 .

⁵⁴ La sociologia della religione di Simmel si basa sulla teoria della conoscenza. Egli fonda la “sociologia comprendente”, tra le cui ipotesi di base vi è l'idea dell'inconoscibilità di una realtà oggettiva ed è infatti, secondo l'autore, l'uomo a partire dalla propria prospettiva a creare l'immagine della realtà nella quale è immerso (e in ciò si ravvisa il pensiero di Maturana e Varela), pur tendendo a negare il proprio contributo costruttivo. In questo senso la realtà è prospettica, costituita da una “pluralità di mondi” (il mondo della vita quotidiana, dell'arte, della scienza, della religione ecc.) ognuno dei quali funzionante in base a un proprio principio, che sono vissuti nell'individuo come una sovrapposizione confusa di frammenti di codesti mondi diversi. Ciò significa che qualcosa diviene per l'individuo una realtà avente delle caratteristiche specifiche a seconda della prospettiva dalla quale la si osserva. In questo contesto, le religioni svolgono il compito di offrire una comprensione univoca del reale fornendo un'immagine di unità della società. Compito della sociologia della religione è indagare la realtà *prospettata* dalla religione.

Cfr. G. Simmel, *Saggi di Sociologia della Religione*.

⁵⁵ Cfr. E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*.

⁵⁶ In Simmel sussiste la contrapposizione tra spirito e forme, ove il primo crea le seconde. Vi è la tendenza dello spirito a non lasciarsi irreggimentare in statiche istituzioni sociali rappresentanti l'incarnazione di valori spirituali. In buona sostanza lo spirito è il principio di individuazione in conflitto con l'oggettivazione delle forme sociali.

⁵⁷ Ibid. G. Simmel, *Saggi di Sociologia della Religione*, p. 59

la religiosità individuale intesa come esperienza soggettiva. In tal modo, la religione, risulta essere la forma culturale che deriva come realtà oggettivata dal continuo interagire degli individui.

Religiosità e religione in Simmel, sono due aspetti che si completano a vicenda; come detto la prima costituisce il principio di rinnovamento continuo della seconda dalla quale viene resa come realtà oggettiva. Il passaggio dalla religiosità alla religione avviene attraverso il sentimento della pietà intesa come *modalità specifica dello spirito*, che permette all'anima umana di intuire i legami sociali, scoprendo il valore delle reti vitali alle quali l'individuo fa riferimento. L'attenzione è quindi riposta sulla condizione soggettiva emozionale dell'individuo allo scopo di intendere ciò che egli fa quando agisce in funzione del suo credere; al contempo Simmel mira a fondare l'autonomia della sfera religiosa ponendola sullo stesso piano di altre realtà prospettiche tra le quali egli individua la scienza e l'arte.

La distinzione simmeliana tra religiosità e religione permette di affrontare dal punto di vista delle scienze sociali, la relazione tra le formazioni socio-culturali del religioso, credenze e convinzioni di individui religiosi e fattori di sviluppo socio-economico, senza intaccare il carattere di autonomia della religione come mondo simbolico significante e la sua indipendenza come variabile sociale; preservando altresì l'interpretazione idealista⁵⁸, qui adottata nel definire la religione *strictu sensu*.

L'autonomia della sfera religiosa è trattata in chiave sistemica da Niklas Luhmann⁵⁹, ovvero attraverso un paradigma teorico che tiene conto del punto di vista della società umana intesa

⁵⁸ Come sintetizza Robert Bellah, in riferimento ai presupposti dai quali muovono i classici del pensiero sociologico, vi sono due principali filoni che fungono da background culturale: la posizione razionalista influenzata dal positivismo e dall'utilitarismo e la posizione idealista (a cui pretende ricollegarsi il presente lavoro). La prima posizione inquadra nei confini del razionale ciò che apparentemente non è razionale, di conseguenza la religione viene interpretata come frutto dell'ignoranza e per tale motivo diviene necessario riscoprire una religione naturale orientata ai dettami della ragione. Influenzato successivamente dallo storicismo, il razionalismo assume la forma di evolucionismo, al quale sono legati gli studi di Auguste Comte e il pensiero di Emile Durkheim e della corrente antropologica, oltre che, di conseguenza, il funzionalismo di derivazione durkheimiana. Un ramo della posizione razionalista è la teoria marxiana della religione, interpretata come un'arma a servizio della politica e uno strumento in mano al capitale per consacrare l'oppressione. La seconda posizione, invece, sottolinea la qualità sui generis della religione. I rappresentanti più significativi sono Johann Gottfried Herder, dal cui pensiero si sviluppa lo storicismo, e Friedrich Schleiermacher; in generale, entrambi sostengono che la religione ha come fondamento il sentimento, rigettando al contempo la ricerca di una religione universale naturale basata sulla ragione e insistendo nel considerare ogni particolare forma di religione nella propria diversità storica. Alla visione di F. Schleiermacher, fa seguito il pensiero di Wilhelm Dilthey che pone enfasi sulla natura irriducibile della visione del mondo religiosa (*Weltanschauung*) e la necessità di una comprensione interna (*Verstehen*) delle sue particolari forme di espressione. Da questa impostazione fanno seguito da un lato Ernst Troeltsch e Max Weber, e dall'altro Rudolph Otto e Gerardus van der Leeuw. Cfr. R. Bellah, *The Sociology of Religion*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The MacMillan Co. and The Free Press, New York, 1968, vol. XIII, 407-408

⁵⁹ Egli rappresenta in linea teorica un esponente del funzionalismo religioso che partendo da Durkheim passa per Parsons. Quest'ultimo lega il suo nome in maniera inscindibile al funzionalismo contemporaneo. Spinto

come sistema di subsistemi per la quale le azioni individuali sono il proprio ambiente. Scrive il sociologo tedesco:

“D'altra parte il tentativo di descrivere la società può aver luogo solo nella società: esso utilizza comunicazione, attiva relazioni sociali e si espone all'osservazione. E allora: comunque si voglia definire l'oggetto, la definizione stessa è già una delle operazioni dell'oggetto. La descrizione compie ciò che viene descritto: la descrizione, nel momento in cui si effettua, deve descrivere anche se stessa. Essa deve comprendere il suo oggetto come un oggetto che descrive se stesso. (...) Le seguenti ricerche tentano di realizzare il passaggio ad un concetto di società radicalmente antiumanistico e radicalmente antiregionalistico. Esse naturalmente non negano che esistano uomini e non ignorano che neppure le forti distinzioni che segnano le condizioni della vita nelle singole regioni del globo terrestre. Esse rinunciano soltanto a derivare da questi fatti un criterio per la definizione del concetto di società e per la determinazione dell'oggetto che ad esso corrisponde”⁶⁰

Attraverso la teoria dei sistemi⁶¹, diviene possibile descrivere le attuali società della tardo modernità⁶² come sistemi complessi in cui la religione costituisce un sub-sistema autonomo

dalla ricerca di un paradigma che potesse spiegare il fondamento dell'agire sociale in base a sistemi culturali comuni, elabora una teoria del sistema sociale e dell'azione in cui oscilla fra il tentativo di assumere il punto di vista dell'individuo che agisce (primato della volontarietà dell'agire sociale) e la necessità di osservare come sia possibile il funzionamento del sistema sociale (primato sistemico). Secondo Parsons esiste un comune quadro di riferimento tra gli orientamenti di valore degli individui e le cornici date in cui si esprime il loro agire (il codice genetico, le condizioni socio-ambientali ecc.), che permettono le relazioni tra azione individuale e sistema. L'integrazione all'interno di un comune scenario è dato dal sistema culturale che sviluppa negli individui caratteristiche coerenti e specifiche alla logica del sistema. A tal proposito, le istituzioni sociali garantiscono la diffusione di codici simbolici comuni di azione volti a ridurre la variabilità infinita delle scelte individuali attorno a valori comuni, garantendo al sistema la possibilità di riprodursi nel tempo e nello spazio. Ora, il fondamento dei codici simbolici, per Parsons, deve risiedere in un ordine trascendente e la religione nelle sue forme storicizzate adempie a tale funzione costituendo una fonte di legittimazione ultima non sostituibile da nessun altro sistema etico. La religione assume così una funzione di controllo del sistema costituendo per gli individui un potente elemento di standardizzazione delle azioni umane.

Cfr. William H. Swatos, Jr. (a cura di) *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 1998

⁶⁰ Ibid. N. Luhmann R. De Giorgi, *Teoria della società*, pp. 9-15.

⁶¹ Influenzato dal pensiero di Maturana e Varela, Luhmann asserisce che il sapere presenta una dimensione di autoreferenzialità; è esso stesso a determinare i criteri in base ai quali le proprie analisi sono corrette poiché sono assenti riferimenti assoluti su cui orientarsi. In questo senso, ogni schema interpretativo (inteso come strumento operativo) è volto a ridurre la complessità della realtà stessa, che va intesa all'interno del rapporto sistema – ambiente – mondo, definibili come seguono:

- mondo: insieme delle illimitate possibilità. Rappresenta una complessità indeterminabile che comprende l'ambiente e il sistema;
- ambiente: insieme delle possibilità determinabili presenti in una situazione concreta;
- sistema: si costituisce in base all'effettiva selezione di alcune possibilità determinabili dall'ambiente e con la negazione di tutte le altre;

sia l'ambiente che il sistema dipendono dai criteri di riferimento dell'osservatore. La funzione di un sistema consiste nella riduzione di complessità di un dato ambiente. Il sistema si definisce sulla base del senso partecipato, ovvero di aspettative socialmente condivise e la riduzione di complessità si caratterizza per essere totalmente arbitraria in quanto non vi è per Luhmann nessun criterio oggettivo di realtà o verità verso il quale ricondurre il senso. Il sistema realizza la propria stabilizzazione, intesa in maniera dinamica, in riferimento ad un ambiente mutevole che si modifica indipendentemente dal sistema stesso. Pertanto, un sistema per reggersi, deve porre la propria complessità interna in un rapporto di corrispondenza rispetto alla complessità del suo ambiente, presentando così il “requisito di variabilità” (*requisite variety*) che gli permette di compensare di volta in volta la sua minore complessità rispetto all'ambiente; sulla base di tale differenza emerge il carattere autoreferenziale, autopoietico e morfogeno del sistema. La variabilità di un sistema si manifesta attraverso la formazione di strutture differenziate che possono articolarsi in sottosistemi (es. economico, amministrativo), aumentando il grado di complessità della società, atti a garantire la stabilità delle aspettative di comportamento. In definitiva, un sistema sociale, si costituisce in base ad un senso condiviso - dove importante è la dimensione

con proprie regole interne ed un proprio linguaggio specializzato, capace di produrre un suo proprio senso - a prescindere dal significato che i singoli attori attribuiscono sia alle loro azioni individuali e sociali che alle varie componenti del sistema.

Il concetto di senso, nella teoria sistemica, piuttosto che essere *la visione del mondo di un soggetto*, rappresenta una forma particolare di riduzione della complessità, che opera, in uno, come fattore che mantiene e accresce la complessità stessa. Dice Luhmann:

“Il senso impone una forma all’esperienza vissuta e all’agire che costringe alla selettività. Il senso appare quale presentazione simultanea di possibile e reale che sposta tutto quanto è intenzionalmente afferrato in un orizzonte d’altre e più ampie possibilità. Il surplus di rimandi dell’esperienza vissuta e dell’agire dotati di senso rende possibile cogliere, ad un tempo, in ogni tema inteso in modo dotato di senso, ambiente e sistema. L’azione propriamente sistemica rimanda col suo contesto all’ambiente, e gli eventi ambientali aprono al sistema la possibilità di accedere a se stesso. Si può perciò dire: attraverso l’uso del senso viene costituito il mondo come orizzonte totale in cui il sistema si riferisce al proprio ambiente e riferisce il proprio ambiente a sé. Il senso costituente il mondo rimanda volta a volta a maggiori possibilità di quante se ne possano attualmente riprodurre dall’esperienza vissuta nell’agire. Ciò vale per cose concrete ed eventi, per segni e simboli astratti, per le altrui opinioni e gli scopi, ma anche per negatività quali la mancanza, l’assenza, l’omissione. In ogni

della comunicazione (basata su: verità, amore, potere, diritto, denaro, ecc.) – e serve a mantenere il rapporto individuo – mondo attraverso una differenziazione tra dentro/fuori il sistema, che permette di formare *isole a complessità ridotta*. In questo contesto, la relazione che intercorre tra l’individuo e la società, viene interpretata in termini del rapporto tra sistemi psichici – sistemi sociali, descritto dalla *interpenetrazione*, ovvero reciprocità della relazione; fenomeno distinto dalla *penetrazione* che indica la situazione in cui un sistema mette a disposizione la propria complessità per la costituzione di un altro sistema. La complessità sistemica, prima citata, origina i problemi di legittimazione e controllo ricompresi nella distinzione tra sistemi d’interazione e sistema societario. I primi prendono in considerazione le relazioni attuali e concrete che si stabiliscono tra gli individui e sono caratterizzati da una percezione immediata delle stesse; il secondo considera le relazioni formali di tipo organizzativo ed è caratterizzato da un tipo di comunicazione non immediata. Il crescente divario tra i due tipi di sistema, producono secondo Luhmann, i problemi specifici che incontrano oggi le società moderne. Cfr. F. Crespi, *Le vie della sociologia: problemi, teorie, metodi*, Il mulino, Bologna, 1998.

⁶² Viene qui ripresa la concezione di Giddens di “modernità radicale” in opposizione all’etichetta postmoderna che postula l’uscita dalla modernità segnata dalla crisi delle metanarrazioni. Secondo l’autore, infatti, non siamo usciti dalla modernità, ma al contrario ne stiamo vivendo una radicalizzazione. Accanto ad una riflessività della modernità che pone in dubbio le grandi narrazioni “istituzionalizzando il dubbio”, si affianca la possibilità di un sapere sistemico che non esclude la sua appropriazione riflessiva, la quale però cambia continuamente, contribuendo a sua volta a cambiare la società. Questa “terza fase” della modernità (che succede a quella “illuminista” e del “politeismo disincantato” weberiano), le cui conseguenze si fanno sempre più radicali e universali, descrive un’epoca in cui ogni fenomeno sociale si accompagna al suo opposto: la conoscenza si estende ma nulla è certo e può essere rivisitato; la globalizzazione, se da un lato allenta i vincoli dello stato-nazione, dall’altro favorisce il sorgere di sentimenti nazionalistici; la religione assume un carattere sempre più specialistico in riferimento alla differenziazione sociale (e ciò è valido nelle società a complessità crescente, funzionalmente differenziate) e al contempo diviene uno dei fattori primari di costruzione identitaria; la “critica” all’Occidente non diminuisce l’attrattiva e le forze delle sue istituzioni (primo fra tutti forse il capitalismo). Queste ed altre ambivalenze, indefinitive, se mostrano processi di disaggregazione (*disembedding*) dei rapporti sociali dai contesti in quanto portati fuori dai contesti locali di interazione e ristrutturati su archi di spazio-tempo indefiniti, che riflettono un senso di frammentazione culturale e di dissoluzione del soggetto in un *mondo di segni* privo di centro; contemporaneamente mettono in rilievo l’esistenza di processi di riaggregazione (*reembedding*) che contrastano lo stato di ansia e di insicurezza personali, mantenendo una continuità dell’identità individuale.

Cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 2012.

Per una visione generale del concetto di postmodernità, si veda:

J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Giacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2015.

*esperienza vissuta ed agire dotati di senso viene continuamente appresentato più di quanto possa essere rappresentato*⁶³

Così, la funzione del sottosistema religioso è ridurre la complessità della società nel suo insieme; ovvero di specificare e rendere determinabile un mondo di senso indeterminabile cercando di afferrare come sovranaturale qualcosa che appartiene volta a volta all'ambiente del sistema. Di fatto la religione funge da *medium* della comunicazione, trasformando una complessità indeterminata in una determinata e riuscendo in tal modo a ridurre la contingenza dell'ambiente in cui gli individui vivono, seppure non svolge più una funzione integratrice che gli è propria in società a livelli meno complessi di evoluzione. Pertanto, nelle società complesse, in cui ogni sub-sistema è in grado di produrre proprie riduzioni di complessità riuscendo ad orientare le scelte individuali in scelte ridotte e quindi controllabili attraverso meccanismi e procedure formali specifiche ad esso stesso, la religione svolge la funzione di *rappresentare l'appresentato*⁶⁴; ovvero avrebbe il compito funzionale di specificare, cioè rendere determinabile, l'irrepresentabile e indeterminabile appresentato: il mondo, il tutto; permettendo di parlare della società differenziata come se fosse unita, recuperando la dimensione soggettiva dell'individuo in società. Così intesa, la religione non ha equivalenti funzionali, in quanto è l'unica a trattare il problema della simultaneità dell'indeterminabilità e della determinatezza (o trascendenza e immanenza) nella dimensione dell'aldilà e dell'aldiquà in riferimento alla determinabilità del mondo.

In tal senso, la religione, nell'elaborare un proprio codice simbolico di comunicazione (*medium*), si mostra capace di tenere sotto controllo il mondo dei bisogni esistenziali degli individui (angosce, paure, speranze, ecc.), limitando l'eccesso interpretativo del dato di fede a livello soggettivo, attraverso il tentativo di raggiungimento di un punto di equilibrio tra spazi di interpretazione religiosa individuali e luoghi dove vengono fornite regole di credenza e di condotta (da parte di una istituzione religiosa), che permette di ricondurre il disordine delle pulsioni individuali attratte dal sacro, entro l'ordine di una credenza stabilita e razionalizzata. *De facto* la religione si presenta come fattore di stabilizzazione sociale, fornendo alla società tutta o parte di essa, meccanismi di riduzione della contingenza del mondo (a livello psichico e sociale);

⁶³ Ibid. N. Luhmann, *Funzione della religione*, p.32.

⁶⁴ Come lo stesso Luhmann scrive:

“Con appresentazione assumo solo il termine e non il concetto husserliano. Edmund Husserl riferisce tale espressione alla ricostruzione e all'appropriazione delle esperienze di un altro io (...). Noi risolviamo tale caso particolare in un concetto più ampio di appresentazione, indicante l'accessibilità dell'altro in quanto tale, implicita in ogni tematica riguardante il senso, da specificarsi successivamente a seconda che venga appresentato in una dimensione oggettiva, temporale o sociale (quest'ultimo sarebbe il concetto husserliano).”

Ibid. N. Luhmann, *Funzione della religione*, p.72 cap.1 nota 28

“La religione di conseguenza (...) svolge per il sistema sociale la funzione di trasformare il mondo indeterminabile, in quanto non circoscrivibile verso l'esterno (l'ambiente) e verso l'interno (il sistema), in un mondo determinabile, in cui sistema ed ambiente possano stare in rapporti tali da escludere da entrambi le parti l'arbitrarietà del mutamento. In altre parole, essa deve giustificare e rendere tollerabile che tutte le tipizzazioni, le autoidentificazioni, le categorizzazioni, ogni formazione d'aspettativa, debbano procedere riduttivamente e rimanere confutabili. Anche la stessa religione deve attenersi a forme di senso accessibili, deve rappresentare l'appresentato. Ma essa, nel corso di una lunga storia, specializza i propri sforzi in rappresentazioni che assorbono il rischio della rappresentazione. Ne consegue allora il problema di una specializzazione che rende cosciente la funzione ed il suo rischio”⁶⁵

Il sottosistema religioso, così, riassumendo il pensiero luhmanniano, al pari ogni altro sottosistema, è autopoietico⁶⁶ e relazionato con il resto. L'autoreferenzialità si esplica nelle principali funzioni della religione (attribuzione simbolica di senso, servizio caritativo, riflessione teologica, ecc.), che mutano in riferimento al più generale cambiamento sociale, conducendo nell'epoca moderna ad una struttura pluralistica e differenziata. La sua funzione principale è ridurre la complessità del proprio ambiente. Ed è proprio la funzione a rappresentare il senso del sottosistema religioso (ma ciò è valido per ogni sistema); esiste quindi un senso, ma esso non rimanda ad un portatore di senso (il soggetto) ma al senso stesso (carattere autopoietico del sistema). È ciò che, di volta in volta, e sempre in maniera diversa, viene inventato dal sistema per ridurre la complessità sociale e favorire, in tal modo, il funzionamento del sistema. Di fatto il senso è una funzione della funzione stessa.

Una tale prospettiva, permette di mantenere distinti i concetti di religione e religiosità prima esplicitati; la religiosità resta nella sfera dell'individuo, all'interno del suo sistema psichico, la religione si presenta come sottosistema sociale, autoreferenziale e autopoietico, la cui funzione – la trasformazione della complessità indeterminata in complessità determinata – non è espressione diretta dei bisogni ultimi dell'individuo, ma rimanda a se stessa il senso del suo essere (rappresentando in tal modo la chiusura organizzativa del sistema). Mantenendo quindi la suddivisione simmeliana, la teoria dei sistemi accentua il carattere di autonomia tra i due concetti; se nell'impostazione di Simmel la religiosità individuale costituisce *continuamente* “lo spirito vitale” della sua forma istituzionalizzata che è la religione, nel pensiero *luhmanniano* codesto legame viene rescisso, rappresentando la religione come (sotto)sistema chiuso, completamente autonomo nella sua funzione (quindi nel suo senso)

⁶⁵ Ibid. *Funzione della religione*, p. 36

⁶⁶ Luhmann riprende esplicitamente il concetto di autopoesi così come sintetizzato da Maturana., di cui si è in precedenza discusso.

rispetto alla religiosità⁶⁷, che si manifesta a sua volta in un sistema chiuso costituito dall'individuo. Scrive Luhmann parlando della distinzione di sistema e ambiente:

“Non c'è input né output di elementi nel sistema o dal sistema: è questo ciò che si intende con il concetto di autopoiesi. Il sistema è autonomo non solo sul piano strutturale ma anche sul piano operativo. Il sistema può costituire proprie operazioni solo in raccordo a proprie operazioni e in anticipo rispetto ad ulteriori operazioni dello stesso sistema. (...) Le determinazioni concettuali alle quali fin qui siamo pervenuti chiariscono prima di tutto il concetto(...),

*di chiusura operativa (o autoreferenziale) del sistema. Con questo concetto naturalmente non ci si riferisce a ciò che potrebbe essere inteso come isolamento causale, come mancanza di contatto o come sorta di segregazione del sistema. Resta pur sempre valido il principio (...), che indipendenza e dipendenza possono essere accresciute reciprocamente l'una attraverso l'altra. Adesso si formula questo principio solo in un modo diverso e si dice che ogni apertura poggia sulla chiusura del sistema. Espresso in maniera più completa, questo significa che solo sistemi operativamente chiusi possono costituire alta complessità propria, la quale può servire per specificare sotto quali aspetti il sistema reagisce alle condizioni del suo ambiente, mentre da tutti gli altri aspetti si può permettere indifferenza grazie alla sua autopoiesi”.*⁶⁸

Religione e religiosità risultano essere alla luce di quanto detto, due sistemi autonomi ed autoreferenziali⁶⁹ (autopoietici appunto) in quanto costituiscono al loro interno le operazioni informative che danno luogo ad altre operazioni, le quali anticipano successive operazioni interne volte al mantenimento in equilibrio (carattere omeostatico) del sistema stesso; definendone la chiusura operativa (autoreferenzialità). Tale chiusura non esclude il “contatto” inteso come attività perturbativa ambientale (ove l'ambiente è inteso come luogo di attività del sistema, ed elemento essenziale della sua esistenza⁷⁰), in cui un sistema agendo nel suo

⁶⁷ Una simile distinzione tra livelli sistemici (sistema psicologico=religiosità individuale e sistema sociale=sottosistema religioso), viene chiarita in maniera più efficace, se si riprende la visione di Luhmann riguardo la società secondo cui essa debba essere interpretata *per se stessa* al netto degli individui; scrive infatti:

“La società non pesa quanto tutti gli uomini messi assieme e non cambia il suo peso per ogni uomo che nasca o per ogni uomo che muoia. Essa non si produce per il fatto che nelle singole cellule dell'uomo vengano scambiate macromolecole o per il fatto che negli organismi dei singoli uomini vengano scambiate cellule. La società non vive”.

Ibid. N. Luhmann R. De Giorgi, *Teoria della società*, p.14.

⁶⁸ Ibid. *Teoria della società*, p. 22.

⁶⁹ La religiosità dev'essere intesa come *qualità percepita* a livello psichico come tale il sistema di riferimento è appunto l'individuo con carattere di religiosità. A questi facciamo riferimento quando parliamo di “sistema di religiosità” ovvero alla condizione psichica individuale.

⁷⁰ A tal proposito Luhmann utilizza il concetto – già definito da George Spencer Brown - di “forma” intesa come “forma di una distinzione”, ovvero di una “separazione, differenza”, che costituisce la distinzione sistema/ambiente:

“(…) una forma po' consistere nella distinzione di un qualcosa dal tutto il resto, così nella distinzione di qualcosa rispetto al suo contesto (per esempio di un edificio rispetto alla città o al paesaggio che lo circonda), ma anche nella distinzione di un valore rispetto al controvalore con l'esclusione di altre possibilità. Tutte le volte che il concetto di forma segna una parte di una distinzione con il presupposto che c'è ancora un'altra parte che viene simultaneamente determinata, c'è anche una superforma, cioè la forma della distinzione da qualcos'altro[è il caso della forma che distingue il sistema, parte di una forma, dal suo medium - osservazione personale]. Questa concettualità (...) ci permette di interpretare anche la distinzione sistema/ambiente. (...) Tutte le proprietà della forma valgono anche qui: tanto la contemporaneità di sistema e ambiente quanto il fatto che tutte le operazioni hanno bisogno di tempo. (...) sistema e ambiente, in quanto costituiscono le due parti di una forma, non possono esistere l'uno senza l'altro.

Ibid. *Teoria della società*, pp. 17-19.

ambiente, trattandolo come medium, perturba il comportamento di un altro sistema limitatamente al dominio d'interazione in cui quest'ultimo entra nella sua auto-prestazione di percepire il medium, riconducendo gli stimoli all'interno delle proprie operazioni interne già previste dal sistema per via della sua struttura.

Il medium di comunicazione della religione che funge da sinolo con la religiosità individuale è la fede; ovvero il codice che *pilota la trasmissione di prestazioni selettive che si intendono religiose*⁷¹

Nella misura in cui sono sistemi operativamente chiusi, il sottosistema religioso e la religiosità (del sistema individuo), divenendo l'uno per l'altro, ambiente d'azione (medium), capace di fungere da elemento perturbativo orientante nei rispettivi domini operazionali, attraverso un processo di orientazioni ricorsive definito dell'accoppiamento strutturale⁷², che permette una interpenetrazione tra essi - presupponendo l'operare autopoietico dei sistemi, e cioè di poter determinare le proprie operazioni solo attraverso le proprie strutture - ovvero ammette un raccordo tra sistemi le cui rispettive complessità interne (i processi strutturali) vengono ricostruite ognuna rispettivamente nell'operare dell'altro, per lo più nella forma di presupposto e disturbo o di normalità e irritazione. Ciò avviene, come già detto, attraverso la fede, definita da Luhmann come medium di comunicazione simbolicamente generalizzato, una cui determinazione concettuale più precisa comprende due dimensioni: la prima che va dall'emotivo al razionale e la seconda che verte sul grado di individualizzazione della stessa come evento o decisione. In tal senso, dalla prospettiva di significazione *individuale*, la fede come medium, può essere intesa nell'accezione data da Garelli, di istanza spirituale, principio ispiratore derivante dal rapporto con un'entità sacra⁷³; sancendo così il suo carattere emozionale ed intimo.

Il contributo di Luhmann aggiunge un aspetto fondamentale nell'attuale analisi sulla relazione tra corpus dottrinario religioso e atteggiamenti individuali in riferimento a specifici indicatori di sviluppo socio-economico. Di fatto offre la possibilità di interpretare la religione, intesa come sottosistema sociale, in maniera autonoma rispetto alla religiosità dei sistemi psichici individuali, estremizzando, come si è detto, la distinzione operata da Simmel tra religione e religiosità.

⁷¹ Ibid. *Funzione della religione*, p.123.

⁷² Come per il precedente concetto di autopoiesi, anche in questo caso Luhmann riprende la definizione data da Maturana e descritta in queste pagine.

⁷³ Cfr. F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna, 1996, p.24.

Per il sociologo della teoria dei sistemi, infatti, il sottosistema religioso, una volta formatosi⁷⁴, si caratterizza per un principio funzionale autonomo dotato di un proprio senso, che non rimanda la sua ragion d'essere ai singoli sistemi psichici degli individui. Enzo Pace nel chiarire tale prospettiva scrive:

*“Il sistema è come un mega computer che avendo immagazzinato intelligenza umana a sufficienza può a un certo punto evolversi in modo tale da funzionare da solo senza più aver bisogno dell'input continuo dell'uomo”*⁷⁵

Benché l'esempio esaspera le idee di Luhmann, rende chiara la netta separazione tra individui, o se vogliamo tra sistemi psichici, da un lato e sistemi sociali, come il sottosistema religioso, dall'altro. Tra queste due dimensioni non vi è nessun rapporto di *input-output*, ma uno stato di perturbazioni autoindotto attraverso l'interpenetrazione tra i sistemi (psichico-sociale), o detto in altri termini, per mezzo dell'accoppiamento strutturale dato nel medium comunicativo che è la fede.

La completa distinzione tra religiosità individuale e sottosistema religioso, consente dalla prospettiva dello scienziato sociale, di trattare quest'ultima come data oggettivamente, funzionante per se stessa, libera dalle spiegazioni che ne rimandano la ragione dell'esistenza all'individuo ed ai suoi bisogni o allo svolgere funzioni integranti a livello sociale, di neutralizzazione dei conflitti, di interpretazione di cose inesplicabili o simili.

Ne si afferma così, non solo l'autonomia esistenziale, che permette di aggirare il problema del carattere *sui generis* della stessa, legata ad implicazioni di ordine teologico, affrancando l'analisi scientifica da questioni metateoriche religiosamente orientate, ma permette anche di osservare il sottosistema religioso come variabile indipendente di cambiamento sociale.

In quest'ultima accezione, viene portata avanti da Max Weber, che individua nella religione un elemento capace di creare nuove forme e strutture sociali, ed influire sull'azione sociale degli individui. Ciò avviene attraverso il presentarsi nella storia di figure eccezionali, dotate di “carisma”, capaci di saper leggere i segni dei tempi e i bisogni di cambiamento avvertiti in

⁷⁴ La cui creazione come “realtà oggettiva” può essere ricondotta, in una prospettiva antropocentrica, al processo di interazioni tra individui come descritto da Berger e Luckmann – secondo cui il processo di costruzione della realtà sociale è frutto delle interazioni tra individui; questi congiuntamente inventano un mondo sociale il quale, una volta creato (esteriorizzazione), acquisisce una realtà *apparentemente* massiccia al di sopra e al di là degli individui (oggettivazione), i quali interagiscono al suo interno, e che per mezzo di varie esperienze di socializzazione (a cominciare da quelle vissute durante l'infanzia e di seguito tutte le altre esperienze nel corso della vita) viene re-introiettato nella coscienza dell'individuo stesso (interiorizzazione). Ed in prospettiva sistemica, all'idea di “penetrazione”, in cui un sistema attraverso la sua complessità interna produce un altro sistema che in origine è parte dell'autopoiesi del sistema produttore – si veda anche quanto detto in nota 51

Cfr. P. L. Berger., T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1997.

Cfr. F. Crespi, *Le vie della sociologia: problemi, teorie, metodi*.

⁷⁵ E. Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 39

maniera più o meno oscura dagli individui in un dato momento storico. I “profeti etici”, così come definiti da Weber, sono riconosciuti come posti in un livello superiore alle aspettative normali dal gruppo che si viene a creare attorno ad essi:

*“Tale riconoscimento, da un punto di vista psichico, è una dedizione di fede del tutto personale e determinata dall’entusiasmo, dalla necessità e dalla speranza”*⁷⁶

Con la scomparsa della figura del profeta, si pone il problema della sopravvivenza del carisma, descrivibile come il passaggio da uno stato di eccezionalità ad uno di “quotidianità”, in cui le forze creatrici ed innovatrici (proprie del profeta), vengono istituzionalizzate ed organizzate in forme sociali (quali può essere la Chiesa Cattolica rispetto a Cristo), procedendo alla routinizzazione del carisma:

*“Il potere carismatico, nella sua forma genuina, riveste carattere specificamente straordinario, e presenta una relazione speciale rigorosamente personale – connessa alla validità carismatica di qualità personali e alla loro prova. Se però questa relazione non resta effimera ma acquista un carattere durevole – dando luogo ad una comunità di compagni di fede (...) allora il potere carismatico che esisteva nella sua purezza tipico ideale, per così dire, soltanto allo status nascenti, deve mutare in modo essenziale il proprio carattere; esso si trasforma in senso tradizionale o razionale (legale), oppure in entrambe queste direzioni”*⁷⁷

Una simile interpretazione può essere ricompresa all’interno della lettura qui presentata, con riferimento ai concetti di religiosità e religione in precedenza esposti. Il carisma è una manifestazione propria del sistema psichico, tale qualità eccezionale non viene portata in essere da *chiunque* ed una volta che il portatore scompare, coloro i quali hanno vissuto in maniera indiretta l’eccezionalità dell’evento (es. i seguaci del profeta) tentano di preservare lo “spirito carismatico”, organizzandolo istituzionalmente, ma così facendo si produce una struttura all’interno del sottosistema religioso, che acquisisce autonomia avendo in se stessa il senso della sua funzione (che è la funzione stessa) e creando un suo specifico linguaggio, rimanendo così scollegata nel suo *essere* dalla religiosità individuale.

L’impatto che può avere l’emersione di una nuova credenza religiosa (e cioè di una nuova struttura all’interno del sottosistema religioso), viene analizzata da Weber nell’opera “*L’etica protestante e lo Spirito del Capitalismo*” – sulla quale ci soffermeremo più avanti -, in cui egli si interroga sull’influenza esercitata dalla religione (nella sua forma particolare data dal Protestantesimo di tipo Calvinista) sullo sviluppo di un *ethos* capitalista. Dall’opera traspare l’importanza della religione come forma istituzionalizzata (quindi come sottosistema sociale) capace di interpenetrare altri (sotto)sistemi come quello economico attraverso l’influenza perturbativa esercitata sui sistemi (psichici) individuali (i fedeli, provvisti di religiosità). Tale influenza avviene attraverso il modo in cui una religione struttura la propria teodicea e la

⁷⁶ Ibid. M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano, 1999, vol. II, p. 238.

⁷⁷ Ibid. *Economia e società*, vol. II, p.243.

trasmette per mezzo del suo medium: la fede; ovvero come spiega la presenza del male nel mondo ed elabora un via per il suo superamento.

La capacità di influenzare altri sottosistemi quali quello economico, rimanda alle relazioni che un sottosistema può imprendere; queste si suddividono in tre tipi di rapporti⁷⁸:

1. il rapporto al sistema globale cui esso appartiene;
2. i rapporti con gli altri sistemi dell'ambiente intrasistemico;
3. il rapporto con se stesso.

In riferimento alla differenziazione dei rapporti dovuta alla differenziazione del sistema sociale, corrispondono altrettante forme di orientamento di un sottosistema distinte tra loro, così:

1. il rapporto con la società diventa questione di *funzione*;
2. il rapporto con altri sistemi sociali diventa questione di *prestazione*;
3. il rapporto con sé diventa questione di *riflessione*.

Per quanto concerne il sottosistema religioso, ai fini di osservare come questi, nella sua autonomia e autoreferenzialità, influenzi un altro sistema - sia esso un sottosistema sociale come quello economico od un sistema psichico come l'individuo, occorre tenere conto delle *prestazioni* che esercita⁷⁹. Luhmann definisce le prestazioni della religione come *diaconie e cura d'anime* [*Seelsorge*], entrambe racchiuse nel concetto universale di *servizio*. Caratteristico delle prime è che problemi socio-strutturali (povertà, distribuzione disuguale) vengono percepiti in *forma personalizzata*, cioè nelle persone. In tal modo, il sottosistema religioso, può avvalersi di competenze per *problemi residuali* o situazioni personali gravose ma non trattati in altri sistemi. Per i problemi propri dei sistemi personali, la religione si avvale come prestazione della *cura d'anime*.

⁷⁸ Cfr. N. Luhmann, *Funzione della religione*, pp. 57-65.

⁷⁹ Della funzione del sistema religioso è stato discusso in precedenza, essa viene soddisfatta dal *sistema di comunicazione spirituale* che Luhmann chiama *chiesa*.

La riflessione viene svolta dalla teologia che riflette sul senso del sistema religioso stesso; essendo *un caso particolare di attualizzazione dell'autoriferimento*. Essa si fonda sulla problematizzazione dell'identità del sistema dovuta a motivi di tipo oggettivo, sociale o temporale. Scrive Luhmann:

“Oggettivamente può trattarsi del fallimento, nella realtà, delle intenzioni religiose. Tale impostazione riflessiva spinge verso un consolidamento normativo, all'occorrenza controfattuale della rilevanza religiosa. Nella dimensione sociale l'impulso alla riflessione può venire dal presentarsi di altri sistemi religiosi che tentano di soddisfare la medesima funzione. Qui per la riflessione si tratta soprattutto della delimitazione del proprio ambito e del controllo del sincretismo, cioè di quelle figure che si presentano contemporaneamente in più sistemi religiosi o a più livelli del sistema religioso (quali che ne siano le ragioni genetiche). Una riflessione socialmente sollecitata procederà in modo tipicamente esclusivo. Il tempo dà sempre impulso alla riflessione, quando il corso del tempo è esperito come ciò che mette in pericolo la religione, ad esempio come allontanamento dall'origine, ma offre insieme la possibilità di fissare storicamente (e, pertanto, irrevocabilmente) l'identità”.

Ibid. N. Luhmann, *La funzione della religione*, p.61.

Come ogni sistema è chiuso, le prestazioni sussistono solo se vengono assunte e rielaborate in altri sistemi. Detto in altro modo, ogni sistema – sia esso individuale o sociale - deve avere un'organizzazione strutturale interna capace di selezionare nel processo di accoppiamento strutturale, che avviene attraverso il medium della fede, le perturbazioni del sistema orientante (in questo caso il sottosistema religioso), altrimenti l'interpenetrazione non trova le *condizioni ambientali* per sussistere e la prestazione non può avere luogo per incompatibilità.

E in generale, il problema odierno della religione, secondo Luhmann, è che in una società differenziata funzionalmente, essa sembri mancare di compatibilità strutturale con la differenziazione funzionale di quest'ultima; ed è proprio questo ciò che si nasconde *dietro il titolo semanticamente usurato di "secolarizzazione"*⁸⁰.

2.1.1 Integrazione: la secolarizzazione

La nozione di secolarizzazione è stata oltremodo adoperata nelle scienze sociali, tanto che oggi se ne vuole celebrare più o meno diffusamente la morte celebrata. Ora, si dà il caso, che tale concetto fosse già *semanticamente usurato* ai tempi in cui Luhmann scrive la sua *Funktion der Religion* (trad. *Funzione della religione*) nel 1982 e da allora sono trascorsi circa due lustri, eppure di secolarizzazione se ne continua a parlare; nel frattempo è implorsa l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, la nazionale di calcio italiana ha ottenuto il suo quarto titolo mondiale (ed è seconda al mondo dopo il Brasile, e a pari merito con la Germania che si è riunificata nel 1990), Francis Fukuyama proclama "la fine della storia" e Serge Latouche la "decrecita felice".

Il motivo del suo essere coriaceo, va ricercato nel fatto che, probabilmente, come chiave di lettura della complessità sociale, la secolarizzazione non abbia esaurito totalmente la sua forza interpretativa; due le ipotesi a questo punto: od essa sta vivendo il suo declino inesorabile come una stella, che avendo esaurito la propria energia, si avvia a divenire una nana bianca per poi "spegnersi completamente"; oppure sia in una fase storico-accademica di momentanea eclissi. Quale tra le due ipotesi sia la più probabile è difficile dirlo, personalmente protendo per la seconda, ma prima di descrivere la prospettiva adottata in questo lavoro, occorre definire in maniera chiara il concetto di secolarizzazione.

Il termine in sé è abbastanza complesso per la pluralità dei contenuti cui è legato; in generale facendo riferimento ad un effettivo fenomeno storico, indica il processo di sottrazione di territori e beni al controllo ecclesiastico da parte dello stato; ciò appare nella sua evidenza durante le trattative per la pace di Westfalia (1648) che sancisce la fine della guerra dei

⁸⁰ Ibid. *La funzione della religione*, p. 222.

trent'anni. Da quel momento, il termine secolarizzazione passa a denotare in un'accezione generale, il passaggio di beni reali (persone, cose concrete), simbolici (es. cultura, visione del mondo) e funzioni (istruzione, attività assistenziali) dalle istituzioni religiose a quelle laiche. Scrive in questo senso Peter Berger⁸¹:

*“Per secolarizzazione noi intendiamo il processo tramite cui alcuni settori della società sono sottratti al dominio delle istituzioni e simboli religiosi. Quando parliamo della società e delle istituzioni della storia occidentale moderna, la secolarizzazione si manifesta nell'evacuazione da parte delle chiese cristiane di aree precedentemente poste sotto il controllo e sotto la loro influenza (come nella separazione stato-chiesa, nell'espropriazione dei beni ecclesiastici o nell'emancipazione dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica). Quando parliamo di cultura o di simboli, comunque, intendiamo dire che la secolarizzazione è qualcosa di più di un processo socio-strutturale in quanto influenza la totalità della vita culturale e creativa, come si può osservare dal declino dei contenuti religiosi nelle arti, in filosofia, in letteratura e, importantissimo, nella promozione della scienza come prospettiva autonoma.”*⁸²

Da tener conto che tale prospettiva nasce in riferimento alla realtà europea medievale in cui esiste una divisione e una tensione tra sfera religiosa e sfera temporale che si riflette sulla struttura sociale dell'epoca. Accanto a tale divisione, Casanova⁸³ nota come ne esista una seconda, che distingue tra il mondo contingente (aldiquà) e la sfera ultraterrena (aldilà); cosicché nell'Europa occidentale premoderna, si ha una tripartizione concettuale che vede da un lato il dualismo aldiquà-aldilà e dall'altro la distinzione all'interno dell'aldiquà tra sfera religiosa e sfera secolare; tutto mediato dalla Chiesa⁸⁴, che funge da raccordo tra i due mondi

⁸¹ Egli rappresenta forse il caso più evidente del mutamento di orientamento sul tema in sociologia, passando dal sostegno aperto alla tesi della secolarizzazione (nella variante che combina la privatizzazione della religione con l'affermarsi di un mercato concorrenziale tra istituzioni religiose in una società di tipo pluralista), al suo rifiuto parlando esplicitamente di desecolarizzazione del mondo in cui persistono come eccezione l'Europa (dell'ovest) - in accordo con le tesi di Davie e Fokas - e in maniera meno “ambigua”, una cultura di élite globalizzata, formata sul modello occidentale, in particolare nel campo delle scienze umane e sociali, che costituisce il principale vettore di credenze e valori progressisti ed illuministi. Tuttavia Cecilia Mariz, profonda conoscitrice del pensiero di Berger, propone di relativizzare tanto la sua opposizione alla teoria della secolarizzazione quanto la sua ritrattazione intellettuale in riferimento da un lato, all'uso del termine “desecolarizzazione”, e dall'altro alla sua analisi sopra il futuro dei movimenti religiosi contemporanei. Scrive Mariz:

“Deixando claro que tanto secularização quanto dessecularização são processos em curso, Berger procura entender ambos como frutos da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. Apesar de negar uma teoria da secularização simples e mecânica, o autor não nega a secularização como tal. Reconhece-a como uma dimensão que marca a sociedade contemporânea, mas sublinha o seu limite, destacando ainda que esse processo pode gerar o seu oposto”

Ibid. C. L. Mariz, *Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*, in *Religião & Sociedade*, Vol. 21, N° 1, ano 2001, ISER, Rio de Janeiro, p.26

Cfr. P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*

Cfr. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna, 2010.

⁸² Ibid. P. L. Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano, 1984, p. 119.

⁸³ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

⁸⁴ Una tale tensione viene rappresentata dallo scontro tra papato e impero per l'acquisizione della massima autorità politica sull'Europa. Dallo scontro si distinguono due concezioni del potere temporale, che aiutano a comprendere le tensioni all'interno della società tra due forze non ancora pienamente distinte in sistemi

in quanto situata nel mezzo (secondo la propria rappresentazione) risultando in grado di strutturare la realtà fintantoché gli individui accettano tali rappresentazioni basate esclusivamente sulle affermazioni date da essa stessa. Il processo che porta allo sgretolamento di codesta visione del mondo è appunto definito di secolarizzazione:

“La secolarizzazione, come concetto, si riferisce al processo storico mediante il quale il sistema dualistico di «questo mondo» e le strutture sacramentali della mediazione fra «questo mondo» e «l'altro mondo» si sono progressivamente disgregati fino a scomparire e a essere rimpiazzati da nuovi sistemi di strutturazione spaziale delle diverse sfere. La suggestiva immagine della frantumazione delle mura del monastero, illustrata da Max Weber, rimane forse la migliore rappresentazione visiva di questa ristrutturazione spaziale radicale. Il muro che separa il regno religioso da quello secolare all'interno di «questo mondo» si sgretola. La separazione fra «questo mondo» e «l'altro mondo», invece, almeno per il momento rimane. Ma da questo momento in poi ci sarà un unico «questo mondo», quello secolare, all'interno del quale la religione dovrà trovare la propria collocazione. Se prima era il regno religioso ad apparire come l'intera realtà all'interno della quale il regno secolare doveva trovare il proprio posto, ora le parti si invertono e la sfera secolare diventa la realtà unica alla quale la sfera religiosa deve adattarsi. Studiare i nuovi sistemi di classificazione e differenziazione emersi dalla nuova realtà e il nuovo posto occupato in essa dalla religione è esattamente il compito analitico della teoria della secolarizzazione”⁸⁵.

tre sono i punti importanti evidenziati nel testo da Casanova:

1. la definizione del ruolo della teoria della secolarizzazione come studio della posizione occupata dalla religione nella società.
2. L'incapacità (già osservata), se interpretata in un'ottica sistemica, da parte del sottosistema religioso di fornire una visione integrante o interpretativa che coinvolga la società tutta in riferimento ad una differenziazione complessa della stessa, in cui ogni sottosistema sociale procederà nell'ambito del proprio dominio ad una riduzione della complessità ambientale; pertanto la religione viene a configurarsi come un sottosistema tra gli altri con una propria funzione specifica.
3. Il terzo punto rileva un aspetto che ha suscitato numerose incomprensioni nel dibattito sulla secolarizzazione, ovvero pur relativizzando la posizione della religione nell'ambito della definizione della realtà sociale, questa permane come l'unica capace di trattare il problema della simultaneità dell'indeterminabilità e della determinatezza

autonomi, che si contendono uno stesso campo operativo volto al controllo dei beni simbolici di produzione di legittimazione del potere politico. Si ha così, da un lato la teoria “del sole e della luna” secondo cui i due poteri universali sulla Terra sarebbero come il Sole e la Luna nel cielo. Come, infatti, il Sole emette luce propria, mentre la Luna riflette la sua luce, così il papa, essendo vicario di Cristo, brillerebbe di luce propria illuminando l'imperatore. La Chiesa, quindi, ritenendosi l'unico tramite possibile tra il Cielo e l'umanità, sarebbe l'unica fonte legittima del potere e la più alta autorità mondiale. Al contrario, il potere temporale, viene semplicemente affidato all'imperatore/regnanti dal pontefice il quale, se volesse, potrebbe rilevarne l'autorità.

Dall'altro lato la teoria “dei due soli” asserisce la pari dignità tra l'autorità papale e quella imperiale, seppure in due ambiti distinti: quello spirituale la prima e quello politico la seconda. Le due potenze sono autonome perché derivanti entrambe da Dio, così che né l'autorità pontificia (sfera religiosa) né l'autorità imperiale (sfera temporale) possono o devono accampare, l'una su l'altra, diritti di preminenza e giurisdizione. Anche così si nota come la dignità della sfera temporale provenga da una legittimazione di tipo religioso(Dio) fondata sull'aldilà. Sarà con l'età moderna che si assiste in Europa ad una progressiva separazione tra le due sfere, come mostra Machiavelli nel difendere l'autonomia della politica dalla sfera religiosa *tout court*.

⁸⁵ Ibid. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, p. 29

(o trascendenza e immanenza) nella dimensione dell'aldilà e dell'aldiquà in riferimento alla determinabilità del mondo; in quanto permane *la separazione fra «questo mondo» e «l'altro mondo»*.

La teoria della secolarizzazione, così come si sviluppa dai classici del pensiero sociologico, in particolare Durkheim e Weber⁸⁶, può essere vista come parte delle più generali teorie della

⁸⁶ Secondo Durkheim, la religione non può sparire, poiché è una forza spirituale che esplica una funzione integrante per la società (ed in ciò si distingue da Karl Marx, che preconizza l'inevitabile fine della religione intesa come sintomo di una condizione patologica dell'uomo), ma ne ammette la possibilità di trasformazione storica. Per egli, infatti, al mutamento sociale, che può portare al crollo delle vecchie religioni, devono corrispondere nuovi mondi simbolici religiosi che mantengano la società unita. La religione così, per effetto dei processi di industrializzazione e di aumento generale della cultura individuale, si specializza; portando alla formazione delle chiese il cui compito specifico è la mediazione tra l'uomo e Dio. In tal modo, arriva ad identificare come binomio indissolubile l'idea di religione con quella di chiesa.

Max Weber, nella sua interpretazione funzionalista, vede nelle religioni la risposta razionalmente integrata a tutti i problemi che appartengono alla realtà umana, fornendo una gerarchia di valori fondamentali e ultimi. Nel domandarsi quale sia stato il ruolo delle religioni nel processo di sviluppo che ha dato origine, in occidente, alla moderna società razionale; evidenzia come esse siano fattore creativo e differenziante nella società. Così, la razionalizzazione, come espansione tecnologica e burocratica della società, trova aiuto "interno" dalla presenza di un *ethos religioso* che sta in rapporto di adeguatezza con essa, permettendo di consolidarsi nella sua fase nascente, ma che successivamente porta ad una progressiva separazione tra sfera politica, economica e religiosa, con conseguente perdita d'importanza dell'ultima rispetto alle altre. Ciò conduce la razionalizzazione a produrre il carattere unidimensionale della vita moderna e il disincanto del mondo:

"È destino del nostro tempo, con il suo razionalismo e intellettualismo, e soprattutto con il disincantamento del mondo, che i valori ultimi e più sublimi siano divenuti estranei al grande pubblico per rifugiarsi o nel regno extramondano della vita mistica o nella fratellanza dei rapporti immediati e diretti tra i singoli." (Weber, 1973, p.41)

Il disincanto è il termine che indica la fine di una visione del mondo fondata su un'istanza superiore e trascendente. Di fatto è un'opera di liberazione dal soprannaturale che si palesa nel momento in cui la religione giudaico-cristiana – nella sua forma più radicale che è la religione protestante – sposta la ricerca dei segni della salvezza dell'uomo nell'intra-mondo, allontanando progressivamente la presenza di Dio. Al suo posto rimane l'uomo, che vive nell'età del progresso e della tecnica; tuttavia avere disincantato il mondo, averlo cioè razionalizzato e reso autonomo da un valore trascendente, significa aver privato il mondo di valore e di senso: si rivela essere così una "gabbia d'acciaio";

"(...) il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. (...) Nessuno sa ancora chi, in futuro abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se invece (...) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: «Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto» (Weber, 2013, pp.240-241)

La società odierna diviene così ad essere, per Weber, luogo di scontro tra forze favorevoli e ostative alla secolarizzazione in cui ogni singolo universo di significato si frantuma in una molteplicità di universi, poiché non vi è più una visione unica del mondo (data dalla religione) e tantomeno un unico valore che possa orientare la realtà fungendo da fondamento dei giudizi di valore dell'uomo:

"Di questo se non altro siamo certi: (...) che qualcosa può essere bello non solo anche senza essere buono bensì in quanto non è tale, come abbiamo imparato da Nietzsche, e anche prima lo troviamo illustrato in Les fleurs du mal, come chiamò Baudelaire il suo volume di poesie; ed è infine una verità di tutti i giorni che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello, né sacro, né buono" (Weber, 1948, p.19)

Ne consegue come la religione pur non condannata ad ineluttabile fine, per sopravvivere si specializza, divenendo un sottosistema al pari di altri non più in grado di fornire una visione totale della società in cui è inserita
Cfr. E. Rosanna, *Secolarizzazione o Transfunzionalizzazione della Religione?*

Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR Rizzoli, Milano, 2013, pp. 240-241

Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1973, p. 41

Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit. in *Senso. Che cosa ci manca quando diciamo che la vita non ha senso?*, (a cura di) Maurizio Ferraris, Biblioteca di Repubblica, vol. 13, p. 39

differenziazione, il cui nucleo centrale è il processo di emancipazione delle sfere secolari (stato, economia, scienza ecc.) dalla sfera religiosa, che si accompagna alla specializzazione e differenziazione del sistema religioso all'interno del nuovo ambiente sociale. A questa tesi di fondo, aggiunge Casanova, se ne innestano altre due, il cui scopo è spiegare gli effetti del processo di secolarizzazione sulla religione. La prima sostiene che il processo di secolarizzazione comporta il declino della religione, la quale è destinata per alcuni autori, a scomparire del tutto (idee dei filosofi illuministi francesi e britannici)⁸⁷. La seconda afferma come tale processo porti con sé la privatizzazione della religione - Luckmann⁸⁸ - se non l'emarginazione della stessa nel mondo moderno (Acquaviva)⁸⁹.

Da queste tre tesi - la prima che offre una descrizione prospettica dei processi storici di secolarizzazione e le altre due che indagano sulle conseguenze di tali processi sulla religione - è possibile individuare i principali filoni interpretativi nel campo sociologico a riguardo della secolarizzazione⁹⁰. Quest'ultima è intesa da tutte le differenti correnti di pensiero, fatta eccezione dal *filone critico*, come un processo reale connesso al fenomeno dell'urbanizzazione e industrializzazione.

- *Filone funzionalista*: la secolarizzazione è intesa come un processo di differenziazione funzionale tra religione istituzionalizzata e credenza, intesa come sistema di significati ultimi che ogni individuo tende a costruirsi; favorendo in tal modo l'autonomia dei sistemi di credenza individuali dal controllo delle istituzioni religiose.
- *Filone fenomenologico*: la secolarizzazione è considerata come processo di pluralizzazione della società, che mette in crisi le istituzioni produttrici di universi simbolici volti a dare conto di tutta la realtà sociale. La religione diviene un fatto privato passando da religione visibile a religione invisibile a causa del venir meno della sua funzione pubblica; inoltre si assiste ad un contemporaneo pluralismo di universi simbolici ove le istituzioni religiose (chiese, denominazioni, sette), di fronte al differenziarsi delle offerte religiose (pluralismo del mercato dei beni religiosi), tendono ad assumere un atteggiamento adattativo.

⁸⁷ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*

⁸⁸ Cfr. T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1969

⁸⁹ Cfr. S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*

⁹⁰ La presente rassegna, basata sulla sintesi operata da Pace, non ha l'ambizione di essere esaustiva; ma vuole fornire un quadro generale nel quale inserire la visione dell'autore.
Cfr. E. Pace, *Introduzione alla Sociologia delle religioni*

- *Filone neoweberiano*: la secolarizzazione è vista come un processo oggettivo di perdita di plausibilità delle istituzioni religiose in quanto crolla il sistema magico-sacrale di spiegazione del mondo e del significato del sacro per l'individuo. Ciò porta all'affermarsi di un credo secolare, una posizione relativistica che esclude il fatto religioso.
- *Filone sociobiologico*: la secolarizzazione è interpretata come occultamento del sacro a livello sociale. L'esperienza del sacro sussiste in ogni tipo di società poiché non viene eliminata la spinta antropologica a ricercare un'esperienza con il radicalmente altro, ma può essere analizzata empiricamente solo se a certo tipo di sviluppo, sono presenti le condizioni favorevoli affinché possa emergere come socialmente visibile. La religione come esperienza del sacro, appartiene al sistema acculturato dei bisogni-valori, ovvero si costituisce a partire dalla sublimazione di specifici bisogni geneticamente programmati (la paura della morte e la libido, l'eros) in un ordine di significato più generale ed astratto.
- *Filone critico*: il concetto di secolarizzazione viene respinto in quanto giudicato inadeguato a fornire una valida interpretazione dei mutamenti in atto nella società; al contempo vengono proposti altri paradigmi teorici sostitutivi ad esso e non di rado in aperta antitesi, come la prospettiva di pensiero riunita attorno all'idea di *desecolarizzazione*⁹¹. Tra i rappresentanti più eminenti vi è sicuramente David Martin; da sempre critico sull'uso del termine secolarizzazione (tanto da spingerlo in una prima fase a proporre l'eliminazione del concetto)⁹², mostra come già negli anni '80 del secolo scorso, appaiono evidenti i segnali di una ritornata vitalità delle religioni (specificamente del Cristianesimo) in America Latina, Asia e Africa, legati alla fioritura di movimenti di tipo carismatico, centrati sull'esperienza intima e profonda della conversione, che lasciano supporre come la secolarizzazione sia un fenomeno limitato al contesto storico europeo⁹³, non generalizzabile al mondo *tout court*⁹⁴. Su

⁹¹ Cfr. *Religion and Politics, cultural perspectives – International studies in Religion and Society*, Vol. 3, B. Giesen, D. Šuber (a cura di), Brill Leiden, Boston, 2005

⁹² Cfr. D. Martin, *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, Routledge and Kegan P, London, 1969

⁹³ In un suo studio, David Martin mostra l'impatto del cattolicesimo nell'Est Europa prima, durante e dopo la caduta dei regimi comunisti tra il 1989-90. Cfr. D. Martin, *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*, SPCK, London, 1996

⁹⁴ Cfr. D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990

una posizione simile si colloca (“l’ultimo”) Peter Berger⁹⁵, secondo cui il pluralismo religioso, favorito dai processi di globalizzazione che mettono in circolazione simboli religiosi provenienti da diversi contesti, e l’autonomia degli individui nelle scelte etiche e religiose, che consente una libera acquisizione di tali simboli, dimostra come la ricerca da parte dell’individuo di significati ultimi non si è affatto esaurita e come le religioni storiche appaiono in grado di reggere alle mutate condizioni socio-ambientali portate con la modernità, attraverso una riconquista di plausibilità che può avvenire seguendo tre differenti opzioni: la “scelta deduttiva”, la “scelta riduttiva” e la “scelta induttiva”;

“L’opzione deduttiva consiste nel riaffermare l’autorità di una tradizione religiosa di fronte alla secolarità moderna (...). L’opzione riduttiva consiste nel reinterpretare la tradizione in termini di secolarità moderna, il che si considera poi come una necessità incombente di far parte della coscienza moderna (...). L’opzione induttiva consiste nel volgersi all’esperienza come al terreno di tutte le affermazioni religiose: alla propria esperienza, finché ciò sia possibile all’esperienza incorporata in una particolare gamma di tradizioni (...) qui induzione significa che le tradizioni religiose sono considerate come figure evidenti dell’esperienza religiosa e come approfondimenti derivanti dall’esperienza”⁹⁶

Tra queste, Berger reputa come più efficacemente percorribile l’ultima; l’incontro della tradizione religiosa con un’esperienza capace di riconoscerla e renderla presente nella contemporaneità.

In quest’ottica può essere interpretata anche la rivitalizzazione della funzione pubblica delle religioni nel mondo, che conduce Gilles Kepel a studiare il fondamentalismo⁹⁷ e porta José Casanova a concettualizzare una sorta di “*deprivatizzazione della religione moderna*”:

“(...) il termine deprivatizzazione ha tre diverse connotazioni: la prima polemica, le altre due descrittive. Questo termine è utilizzato prima di tutto in modo polemico contro quelle versioni della teoria della secolarizzazione e quelle teorie politiche liberali che prescrivono la privatizzazione della religione come tendenza strutturale moderna necessaria a salvaguardare le libertà e le strutture differenziate moderne. (...) Al di là della sua connotazione polemica, tuttavia, in questo studio il termine «deprivatizzazione» è stato usato per descrivere due diversi tipi di spostamento o ricollocazione della religione. Il ruolo attivo della chiesa cattolica nei processi di democratizzazione che hanno investito la Spagna, la Polonia e il Brasile segna il passaggio da una forma di «pubblicità» non moderna (...) alla sfera pubblica moderna della società civile. In questi casi la connotazione descrittiva è in qualche misura fuorviante perché non abbiamo a che fare tanto con un passaggio dalla sfera privata alla

Cfr. D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, London, 2005

⁹⁵ Cfr. P. Berger, *A far Glory. The Quest for faith in an Age of Credulity*, Macmillan Press, New York, 1992; si veda anche quanto scritto in nota 81

⁹⁶ Ibid. P. Berger, *L’imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiose*, Elledici, Torino, 1987, pp.86-87

⁹⁷ Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano, 1991

pubblica, quanto con un cambiamento del tipo di «pubblicità». La connotazione descrittiva del termine «deprivatizzazione» è, strettamente parlando, appropriata solo in casi come la mobilitazione pubblica del fondamentalismo protestante o l'intervento pubblico dei vescovi cattolici americani, entrambi i quali rappresentano un passaggio della religione dalla sfera privata a quella pubblica»⁹⁸.

Pertanto le grandi tradizioni religiose palesano la connessione con la vita economica e politica degli Stati, andando oltre il raggio d'azione della "cura delle anime" (una delle prestazioni del sottosistema religioso secondo Luhmann), cui erano confinate dal processo di marginalizzazione di cui sono state fatte oggetto dall'autonomizzazione della scienza e dello Stato moderni. L'impatto di questa riacquisizione dello spazio pubblico conduce ad una ripolitizzazione⁹⁹ della sfera religiosa pubblica e privata, e ad un richiamo alle norme etiche di carattere religioso¹⁰⁰ (trascendente) nella sfera economica e politica.

Si è osservato come i cinque filoni qui descritti a grandi linee, derivino da tre proposizioni distinte sulla secolarizzazione, intesa come¹⁰¹:

1. fenomeno di differenziazione delle sfere secolari dal controllo religioso (istituzionale, normativo e simbolico);
2. declino delle pratiche e delle credenze religiose;
3. emarginazione della religione all'interno della sfera privata.

Tali prospettive di pensiero (comprese le tre tesi di fondo), devono essere considerate come ideal-tipi, non trovando un'univoca corrispondenza negli autori, che dichiaratamente o *en passant*, si sono confrontati con il "paradigma secolare". Ciononostante, questi filoni interpretativi, aiutano ad orientarsi nel complesso dibattito, oggi ancora non sopito, attorno al

⁹⁸ Ibid. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, pp. 393-395

⁹⁹ Secondo Pace, l'adozione dell'immaginario religioso all'interno di un contesto comunicativo politico, si esplica nella utilizzazione della religione come risorsa simbolica di mobilitazione, che riesce a fare immaginare possibile una complessiva unità della società, pervasa da un principio di solidarietà che altrimenti non sarebbe realizzabile.

Cfr. E. Pace, *Religione e politiche d'identità*, in *Potere Politico e Globalizzazione*, (a cura di) Pietro Fantozzi, Rubbettino Soveria Mannelli (CZ), 2004

¹⁰⁰ Ciò è in parte dovuto, secondo Montanari, agli effetti del fenomeno della Globalizzazione, che causano un aumento dei processi di frammentazione sociale e di crisi dei tradizionali sistemi di valore, a cui lo stato-nazione non pare capace di far fronte. Così:

"L'identità frammentata in ambiti spaziali, in classi sociali, in etnie diverse ritrova una propria allocazione in grandi identità sovranazionali, che si ricompongono e si suddividono secondo elementi che attengono alla fede piuttosto che al diritto, alla religione piuttosto che allo stato".

In tal modo la religione assume il ruolo di unica istituzione capace di offrire modelli di comportamenti validi, divenendo portatrice di valori condivisi.

Ibid. A. Montanari, *Identità religiose e potere politico*, in *Globalizzazione Politica e Identità*, (a cura di) Arianna Montanari e Daniele Ungaro, Rubbettino Soveria Mannelli (CZ), 2004, p. 9

¹⁰¹ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*

concetto “*semanticamente usurato di secolarizzazione*”, per citare le parole di Luhmann, che hanno dato avvio a codesto breve excursus. Proprio il sociologo tedesco, rappresenta un esempio della difficoltà di inquadrare in un unico filone ideal-tipico le singole prospettive di pensiero. Considerato un (neo)funzionalista¹⁰² - sebbene prenda esplicitamente le distanze dal funzionalismo classico – viene ricondotto da altri¹⁰³ nell’alveo dell’ipotesi della privatizzazione della religione assieme a Luckmann.

Quale che sia la sua esatta posizione all’interno della teoria sociologica religiosa in riferimento alla secolarizzazione, appare interessante comprendere come egli, focalizzandosi sull’attuale contesto storico, rimandi il problema della religione alla mancanza di compatibilità strutturale di questa con la differenziazione funzionale della società. Tale differenziazione della società, pone infatti di fronte alla religione, problemi difficilmente riconducibili a un fondamento trascendente, restituendo alla società stessa il problema di padroneggiare la contingenza. Ed è proprio questo il dilemma che soggiace al fenomeno della secolarizzazione; la religione come sottosistema, deve procedere a rivedere il proprio “concetto di riflessione”, riformulando la propria semantica sul senso non più come *eteroriferimento* ad un Dio trascendente, ma come *autoriferimento* della società; ma ad oggi:

*“la radicalità del mutamento strutturale in direzione della società moderna, non ha trovato alcun corrispettivo nell’autoregolazione teologica del sistema religioso”*¹⁰⁴.

Solo attraverso una revisione interna della propria dogmatica, la religione come sottosistema, potrà risultare compatibile alla società funzionalmente differenziata.

Per Luhmann, la secolarizzazione non può essere ridotta a fenomeno che coinvolge esclusivamente la religione (sebbene questa sia spinta a riflettere sul suo proprio senso funzionale da tale fenomeno):

*“Pertanto non si può considerare la secolarizzazione soltanto come un’ombra che si accompagna alla religione; occorre risalire piuttosto ai motivi di struttura sociale più generali, che consentono di analizzare il fenomeno dall’angolo visuale di diverse referenze sistemiche: ciò che per il sistema religioso è l’ambiente sociale interno, è, unitamente al sistema religioso, la stessa società come sistema”*¹⁰⁵

In una società ad alta differenziazione funzionale, il sistema religioso si trova dinnanzi ad un ambiente sociale interno che persegue interessi diversi, non soltanto religiosi, divenendo ad essere un ambiente strutturato della società. La dogmatica religiosa (prodotto della riflessività del sistema che ne indica il livello di *meta-differenziazione* e *auto-pilotaggio* come sistema

¹⁰² Cfr. E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*

¹⁰³ Cfr. *Oltre la secolarizzazione*

¹⁰⁴ Ibid. N. Luhmann, *Funzione della religione*, p.222

¹⁰⁵ Ibid. *Funzione della religione*, p. 219

parziale della società), non pare più capace di ricostruire il mondo come totalità dell'opposizione tra coloro che sono dentro il sottosistema religioso (fedeli) e coloro che sono fuori (infedeli), in quanto sono troppe le *somiglianze* tra i due gruppi per poter essere disattese.

Pertanto, sebbene ogni ambito funzionale acquisisca maggiore autonomia (avendo in se stessi il proprio senso funzionale), questi diventano tanto più dipendenti tra loro, dal modo in cui vengono svolte altre funzioni (che coinvolgono lo stesso ambiente). Così la religione non ha più la capacità di integrazione che ha avuto nelle società del passato, in quanto al pari di ogni altro sottosistema funzionale, deve tener conto che la società odierna (altamente differenziata) viene integrata in maniera tale da poter essere di volta in volta un possibile ambiente per i suoi sistemi parziali:

“Proprio per il sistema religioso, l'integrazione sociale si basa pertanto non più sulla religione, bensì su di un complesso di relazioni-sistema-ambiente, nell'ambiente del sistema religioso, le quali rendono possibile la religione”¹⁰⁶

Per tale motivo, secondo Luhmann, la società, in riferimento al sottosistema religioso, è una società secolarizzata.

Ed è partendo da quest'ultima concezione, che nel presente lavoro si adopera il concetto di secolarizzazione. Occorre, tuttavia, porre alcune precisazioni necessarie ad evitare per quanto possibile, fraintendimenti sull'uso di tale strumento interpretativo. La secolarizzazione non è un processo finalistico universalmente valido o, se si vuole, un destino ineluttabile. Essa è prettamente contingente ed i suoi effetti variano a seconda dell'organizzazione sistemica (livello di complessità) e culturale (ambiente sociale definito dalle interpenetrazioni di tipo simbolico), nella quale prende avvio. In questo senso, viene sostenuta in chiave sistemica, la tesi secondo cui la secolarizzazione è il processo di differenziazione e autonomizzazione dal sistema religioso, da parte degli altri “campi sociali” (stato, economia, scienza, arte), che così facendo si emancipano, divenendo sistemi relativi al pari di quello religioso. Il quale, all'aumentare dei gradi di differenziazione e complessità sociale, viene a configurarsi come sottosistema non più in grado di ricondurre la complessità di ogni altro sistema, all'interno della propria funzione di senso e quindi condotta a specializzarsi nel rappresentare agli occhi dei sistemi individuali, la società differenziata come se fosse unita. Così intesa, la religione tratta – come già ampiamente descritto – la questione della simultaneità dell'indeterminabilità e della determinatezza (o trascendenza e immanenza) nella dimensione dell'aldilà e dell'aldiquà in riferimento alla determinabilità del mondo (l'insieme del sistema sociale e

¹⁰⁶ Ibid. *Funzione della religione*, p. 235

l'ambiente). Il dilemma che crea la secolarizzazione in riferimento al sottosistema religioso, è se questo possa continuare a far riferimento ad un senso trascendente, quindi esterno alla società, nello svolgere la sua funzione senza che ciò comporti una perdita di credibilità (per gli individui) e quindi rimanere isolata nella sua nicchia¹⁰⁷. Ma tale domanda già si inserisce tra gli effetti consequenziali della secolarizzazione e non fa parte della definizione qui adottata del fenomeno, che riprende esclusivamente l'idea di differenziazione delle sfere secolari dal controllo religioso.

Soffermandosi solo su questo punto, risulta comprensibile parlare di secolarizzazione, come fenomeno in atto in quelle società in cui si assiste a processi di differenziazione tra sistemi sociali, che ne aumentano la complessità. In tali società, la religione viene a configurarsi come sottosistema specializzato, autonomo e autoreferenziale al pari di altri sistemi relativi¹⁰⁸, che compongono la società-sistema. Una simile descrizione, permette di distinguere tra sistemi psichici e sistemi sociali: solo quest'ultimi sono coinvolti nel processo di secolarizzazione inteso come differenziazione funzionale, i primi ne restano immuni. Indubbiamente i sistemi psichici, ovvero gli individui, subiscono influenze dai cambiamenti nel sistema sociale, ma per le loro caratteristiche di sistemi chiusi, codeste perturbazioni esterne¹⁰⁹ influiscono nella misura in cui possono essere ricondotte all'interno del proprio dominio cognitivo, altrimenti non vengono comprese e quindi non hanno effetto. È possibile quindi parlare, come suggerisce Berger¹¹⁰, di una "secolarizzazione oggettiva" di tipo socio-strutturale, in riferimento alla separazione tra stato e chiesa e il declino dei contenuti religiosi nelle altre sfere sociali (che dev'essere qui intesa come differenziazione tra sistemi relativi, ognuno dei quali con una propria funzione di senso), ed una "secolarizzazione soggettiva", della coscienza, che coinvolge gli individui, i quali non fanno ricorso alle interpretazioni religiose nella propria vita; pertanto "la secolarizzazione delle istituzioni non implica affatto quella delle coscienze"¹¹¹. Solo la prima viene qui intesa *strictu sensu* come secolarizzazione; la seconda, concernete gli individui - quindi i sistemi psichici - può essere interpretata come un

¹⁰⁷ La nicchia è data dall'intero dominio di classi di interazioni nelle quali un sistema può entrare. In riferimento agli organismi viventi, essa ne costituisce pertanto l'intera realtà cognitiva.

¹⁰⁸ Ciò non esclude che vi siano scambi di prestazioni tra sistemi, anzi, la complessità sociale ne aumenta l'interpenetrazione.

¹⁰⁹ Gli individui risultano accoppiati strutturalmente ai sistemi sociali, ma permangono come entità autonome e autopoietiche (così come lo sono i sistemi sociali).

¹¹⁰ Cfr. P. L. Berger, *La sacra volta*.

¹¹¹ Cfr. P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*

possibile effetto, un epifenomeno, della prima e non rientra nella definizione adottata. La secolarizzazione delle coscienze, infatti, nella forma di “dissacrazione”¹¹², intesa come la perdita della capacità di vivere un’esperienza psicologica del sacro, dipende oltre da fattori contingenti (presenza della “secolarizzazione oggettiva”), anche dalla capacità dell’individuo di *riconduurre* all’interno del proprio dominio di cognizione i cambiamenti che avvengono a livello sociale, che ne compromettono la fede (quindi sia la capacità di entrare in interazione con il sottosistema religioso, e sia di accedere all’esperienza del sacro). Come fenomeno psichico, essa, pertanto, rimane esclusa dalla definizione di secolarizzazione utilizzata in questo lavoro; è nella sua espressione di processo “oggettivo” ad essere riconosciuta come un valido paradigma interpretativo della società differenziata.

2.1.2 Sintesi

Nell’affrontare lo studio della religione e il suo impatto sul sistema socio-economico, occorre tener presente il limite che ogni possibile definizione sociologica incorre, nell’identificare i confini di un fenomeno così ampio e complesso.

La metodologia sociale, per la sua caratteristica di scienza, assume una prospettiva di analisi, che in virtù degli strumenti adottati, inevitabilmente fornisce una visione parziale e relativa dell’oggetto religioso e questa risulta ancor più approssimata a seconda del paradigma interpretativo che l’osservatore assume nell’utilizzare tali strumenti di ricerca.

In altre parole, si immagini di voler osservare la luna dalla terra; il primo problema a cui l’osservatore va incontro, consiste nel fatto che essa rivolgerà sempre la stessa “faccia” alla terra, pertanto l’altra “faccia”, il lato oscuro della luna, sarà escluso dall’osservazione. Si continui ad immaginare che l’osservatore ha a disposizione diversi telescopi posizionati in aree differenti del pianeta; essi sono inamovibili ed ognuno è regolato in modo diverso, in maniera tale che alcuni garantiscono una visione dettagliata di una specifica porzione della superficie lunare visibile, mentre altri offrono una visione più ampia ma sfocata, e l’osservatore possa scegliere di utilizzare solo uno tra questi; per poi dalle informazioni ricavate, fornire una descrizione delle caratteristiche del suolo lunare. Cosa potrebbe accadere? Se l’osservatore ignorasse in maniera consapevole o meno, che la sua analisi deriva da una rilevazione parziale, potrebbe comportarsi come se le conclusioni alle quali giunge, fossero valide per l’intera superficie lunare, ma ciò non è possibile stabilirlo se non facendo altre osservazioni da altri telescopi, cui gli è impedito l’uso perché poteva sceglierne uno e uno soltanto. Se per ventura, incontrasse un altro osservatore, e confrontassero le rispettive

¹¹² Cfr. S. S. Acquaviva, *L’eclissi*.

osservazioni e riuscissero a trovare dei punti in comune ad entrambe, anche così il risultato sarebbe del tutto parziale e continuerebbe ad esserlo anche se si dovessero incontrare tutti gli osservatori di tutti i telescopi e riuscissero (ipotesi improbabile) a trovare dei punti comuni alle rilevazioni effettuate, in quanto resterebbe sconosciuto sempre il lato non visibile della luna. Ora, con le dovute differenze, risulta possibile associare la luna all'oggetto del nostro studio che è la religione, la quale ha un *quid* inconoscibile (il lato oscuro della luna) se osservata dalla prospettiva delle scienze sociali (la terra), i cui strumenti metodologici (telescopi), colgono aspetti parziali del fenomeno a seconda del paradigma interpretativo adottato dall'osservatore come *lente di lettura* (le diverse regolazioni dei telescopi e la loro posizione inamovibile) dell'oggetto di studio. A ciò si aggiunge, la possibilità che lo studioso sia affetto a sua insaputa da miopia, cosicché la nitida immagine che riceve dal telescopio perfettamente funzionante, viene da questa vista in maniera sfocata, e basandosi sulla rilevazione effettuata, trarrà delle conclusioni che sono vere in riferimento alla sua visione e valide rispetto all'oggetto di analisi, in quanto si è avvalso della strumentazione scientifica (il telescopio), attenendosi - poniamo - scrupolosamente alle procedure standard d'utilizzo, ma non necessariamente vere in riferimento all'*effettiva* immagine osservata.

Tenendo presente codeste considerazioni, si è optato nel presente lavoro, privilegiare una descrizione operativa del fenomeno religioso, senza però tralasciare le sue caratteristiche fondamentali appartenenti al suo "lato nascosto"; ovvero una definizione minima di religione, che postula come necessario il riferimento al trascendente e al soprannaturale.

Trascendenza e soprannaturalità sono due caratteristiche del sacro, l'oggetto della religione esperibile dagli individui nella loro esperienza personale.

Tutti gli individui possono in potenza avere esperienza del sacro, consistente in una particolare qualità emozionale, che delinea la presenza di un *animus religioso*; tuttavia il suo palesarsi dipende sia da condizioni psichiche individuali e sia dai condizionamenti socio-strutturali. Da qui l'affermazione fatta in precedenza: "l'uomo è un essere religioso in potenza".

L'organizzazione e gestione a livello collettivo del sacro, porta alla formazione delle istituzioni religiose, intese come strutture sociali o *fatti sociali*, che si autonomizzano costituendo un proprio linguaggio comunicativo.

Si profilano così due aspetti: religiosità individuale e religione (a livello) sociale. La distinzione già proposta da Simmel, viene qui resa assoluta considerando in chiave luhmianna la religione nella società (tardo)moderna come un sottosistema sociale autonomo e

autoreferenziale al pari di altri sistemi relativi (politica, economia, scienza, arte); capace di svolgere attività di funzione, prestazione e riflessione. Nello specifico:

- il rapporto con la società diventa questione di *funzione*, che costituisce anche il senso del sottosistema;
- il rapporto con altri sistemi sociali e individuali (psichici) diventa questione di *prestazione*; che rappresenta il *servizio* svolto dal sottosistema religioso;
- infine, il rapporto con sé diventa questione di (auto-) *riflessione* che si esprime nella teologia e nella dogmatica.

L'autonomia e l'indipendenza funzionale tra sistemi è il prodotto dei processi di differenziazione all'interno della società, che rimandano al fenomeno della secolarizzazione inteso come separazione delle sfere secolari dal controllo religioso (istituzionale e simbolico). La secolarizzazione è quindi un processo che riguarda i sistemi sociali, come formazione di sistemi autoreferenziali che hanno in se stessi il senso della propria funzione (non dovendo far riferimento al sistema religioso per la propria legittimazione esistenziale); tale processo conduce il sistema religioso a specializzarsi, divenendo un sistema relativo come altri. Ciò non esclude l'interpenetrazione tra sistemi, che anzi risulta accresciuta per via della complessità sociale, aumentando le prestazioni operate dal sottosistema religioso. Come fenomeno che riguarda i sistemi sociali, la secolarizzazione così intesa, non coinvolge direttamente i sistemi psichici (individui), in quanto, così come i sistemi di ordine più elevato (i sistemi sociali), anch'essi sono chiusi ed autoreferenziali (autopoietici). Pertanto la dissacrazione delle coscienze, intesa come incapacità di fare esperienza del sacro (e quindi di avere fede) è da considerarsi come un epifenomeno rispetto la secolarizzazione oggettiva di tipo strutturale;

“La possibilità per la religione di riprodursi anche quando sono venuti meno i riferimenti istituzionali, le premesse culturali e i contesti sociali che l'hanno alimentata per secoli, dimostra semplicemente la sua relativa autonomia dai diversi contesti che, se fanno da contenitori, dettando forme e modelli, non di meno non sono in condizione di regolare il flusso di domanda di senso che alimenta costantemente le sensibilità al trascendente”¹¹³

Come sistema autonomo, il sottosistema religioso per mezzo dei *sistemi di comunicazione spirituale* definiti dalle organizzazioni religiose, entra in interpenetrazione con i sistemi individuali (sistemi psichici), attraverso l'accoppiamento strutturale nel medium comunicativo della fede.

¹¹³ Ibid. S. Abbruzzese, *Forme della razionalità cognitiva ed assiologica. La religiosità in Italia, Francia e Polonia*, (a cura di) S. Abbruzzese, V. Bova, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2009

Senza la fede individuale, intesa come istanza spirituale derivante dalla percezione del sacro, non potrebbe avvenire nessuna relazione orientante e l'accoppiamento non avrebbe luogo¹¹⁴.

Attraverso tali “interazioni comunicative” a livello cognitivo, il sottosistema religioso può essere osservato come variabile indipendente – proprio perché autonomo - di mutamento sociale, capace di perturbare le scelte individuali (purché tra sistemi psichici e sistema religioso si sia instaurato un'interazione attraverso il suo medium), in relazione agli altri sistemi relativi.

In questa prospettiva, verrà di seguito analizzato come e in quale misura il sottosistema religioso influenzi attraverso il suo corpus dottrinario, gli atteggiamenti individuali in riferimento alla sfera socio-politica ed economica.

*“(...) a fare la differenza è la cultura”
David Landes*

2.2 Quale sviluppo?

In riferimento a quanto sin qui detto, quattro sono gli assunti fondamentali di cui tener conto per comprendere il rapporto tra fenomeno religioso e attitudini comportamentali rispetto a specifici indicatori di sviluppo socio-economico:

- la religione è considerata come un sottosistema sociale autonomo, slegata dalla religiosità individuale;
- gli individui, come unità sistemiche autopoietiche, non subiscono influenza diretta dai sistemi sociali di tipo causale “*input-output*”, né è vero l'inverso per le caratteristiche di autonomia e autoreferenzialità dei sistemi sociali. Tra i due livelli, sociale-psichico, può sussistere un'azione perturbativa reciproca, una associazione, in cui ogni sistema seleziona al proprio interno le strutture cognitivo/simboliche compensative alle mutazioni avvenute nell'ambiente d'interazione (*il medium*). Se le perturbazioni *orientanti* non trovano corrispondenza nell'organizzazione strutturale dell'*orientato*

¹¹⁴ Interessante a tal riguardo è un passo di Casanova sulla società occidentale nel medioevo, che mette in evidenza la relazione di indipendenza che intercorre tra religione (cristiana) e religiosità individuale:

“Sappiamo con certezza che la corruzione era molto diffusa presso la corte papale, che l'edonismo era ampiamente presente nei monasteri e che i preti simoniaci erano relativamente numerosi. E se gli uomini di chiesa conducevano vite di questo genere, non ci sono ragioni per credere che i normali cristiani fossero più virtuosi. Di fatto, proprio perché la struttura cristiana ufficiale della società garantiva che ognuno conducesse una vita cristiana, non vi era alcun bisogno di enfatizzare la devozione personale. La società era dunque religiosa (cioè cristiana), ma non necessariamente lo erano i suoi membri.

Ibid. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, p.31

(ovvero nel suo sistema culturale), queste o non producono effetto o portano alla disgregazione dell'unità sistemica perturbata¹¹⁵ (devianza sociale/alienazione);

- il sottosistema religioso interpenetra gli altri sistemi relativi attraverso *atti* di prestazione, trattando problemi non ricondotti da questi all'interno del loro dominio di riduzione della complessità ambientale, quali la povertà e la distribuzione disuguale della ricchezza, percepiti in *forma personalizzata*, ovvero intesi a livello individuale¹¹⁶. A ciò si aggiunge il *servizio di prestazione* diretto ai problemi propri dei sistemi psichici (*cura d'anime*);
- poiché ogni sistema è chiuso, le prestazioni sussistono solo se vengono assunte e rielaborate in altri sistemi. Detto in altro modo, ogni sistema – sia esso individuale o sociale - deve avere un'organizzazione strutturale interna capace di selezionare nel processo di accoppiamento strutturale, che avviene attraverso il medium della fede nel caso del sottosistema religioso, le perturbazioni del sistema orientante, altrimenti l'interpenetrazione non trova le *condizioni ambientali* per sussistere e la prestazione non può avere luogo per incompatibilità. A livello soggettivo occorre, quindi, avere la capacità di percepire l'esperienza psicologica del sacro (che non può avvenire in caso di *dissacrazione* della coscienza) in modo da entrare in relazione nel medium religioso attraverso la fede; ed a livello oggettivo, che il processo di secolarizzazione non faccia

¹¹⁵ Un esempio di mancato accordo tra sottosistemi sociali e singoli sistemi individuali può essere rappresentato dalla storia di Vitangelo Moscarda protagonista della novella pirandelliana *Uno, nessuno e centomila*, che sintetizza già nel titolo l'angoscia del protagonista-narratore: se si è socialmente come il mondo attorno a noi ci vede, allora si è “uno”, l'immagine che si percepisce di se stessi in base alla propria autocoscienza; ma si è pure “centomila”, le diverse immagini che hanno gli altri di noi; e quindi “nessuno”, in quanto è impossibile stabilire quale tra queste immagini sia vera e quale falsa. Di qui il vano tentativo di Vitangelo Moscarda di affermare la propria personalità che smentisca le immagini che gli altri gli hanno cucito addosso in modo affrancarlo dai condizionamenti e vincoli sociali. Ma questa sua resistenza non farà che trascinarlo sul cammino della pazzia giungendo all'epilogo di venire internato. Così, l'incompatibilità comunicativa dell'individuo all'interno dell'ambiente sociale ha come risultato l'alienazione di questi; ovvero il disgregamento del sistema psicologico individuale. Generalizzando, lo stato di scissione, dipendenza, e auto-estraniazione dell'individuo definito dalla condizione di alienazione, può essere esteso a più sistemi individuali accomunati da condizionamenti socio-strutturali simili, come nel caso dell'alienazione dell'operaio (o meglio della “classe operaia”) a causa del modo di produzione capitalistica dell'economia borghese, così come sostenuto da Karl Marx.

Cfr. L. Pirandello, *Uno, nessuno, centomila*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2011

Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, (a cura di) N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1980

¹¹⁶ Pippa Norris e Ronald Inglehart evidenziano attraverso una ricerca empirica globale, come l'adesione alle pratiche, valori ed opinioni religiose sia strettamente correlata al grado di sicurezza esistenziale percepita dagli individui. Sia a livello sociotropico che a livello egotropico, persiste un più forte legame tra religiosità individuale e religione, nelle popolazioni più vulnerabili, specie quelle delle nazioni più povere che si trovano di fronte a minacce alla sopravvivenza personale, rispetto invece agli strati sociali più prosperi delle nazioni postindustriali ricche e sicure, ove l'importanza, la vitalità della religione e la sua costante influenza sul modo in cui le persone vivono la loro quotidianità viene gradualmente erosa.

Cfr. P. Norris, R. Inglehart, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna, 2007

emergere la capacità degli altri sistemi relativi di ricondurre al proprio interno i *problemi residuali* sinora ricondotti all'interno di strutture di significato dal sottosistema religioso.

Tenendo presenti tali assunti, occorre definire la prospettiva dalla quale si osserva il *medium* del sottosistema economico, che è lo sviluppo¹¹⁷, e in che modo esso si colleghi al sistema religioso attraverso l'ambiente d'interazione rappresentato dagli individui.

Lo sviluppo, come medium comunicativo del sottosistema economico, è un concetto che nasce nel contesto Occidentale - così come abbiamo visto per l'idea di secolarizzazione - diventato corrente dopo la Seconda Guerra Mondiale¹¹⁸, ha finito per coinvolgere direttamente o indirettamente, tutto il mondo. Esso, infatti, alla fine degli anni '40 del secolo scorso, si presenta come preciso piano di eradicazione della povertà, in riferimento all'idea di carattere etico-politico di salvare le popolazioni dei paesi poveri dalla loro miseria¹¹⁹

¹¹⁷ Cfr. N. Luhmann, *Teoria della società*

¹¹⁸ Sebbene è possibile far risalire al XVIII secolo le tendenze intellettuali che portano alla nascita della dottrina occidentale di sviluppo, è nei secoli XIX e XX che questo paradigma interpretativo ha incontrato il suo fiorire principale. In codesto periodo storico, infatti, si individuano i primi interrogativi, che coinvolgono la sociologia, sulle condizioni e sui meccanismi della continuità, sulle fratture e sulle mutazioni dell'ordinamento sociale in generale e sulla varietà del tipo di tale ordinamento in particolare.
Cfr. L. Tommasi, *Teoria sociologica e sviluppo. Il caso del sud-est asiatico*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 1990

¹¹⁹ In ciò, una parte della sociologia critica all'idea di sviluppo come intesa dalla teoria della modernizzazione (e sue evoluzioni), coglie una certa analogia tra i sentimenti "dichiarati" nell'opera di aiuto alle società meno sviluppate, con alcune delle giustificazioni morali diffuse all'epoca dell'espansione coloniale; che rimanda a quel "fardello dell'uomo bianco" di cui scrive lo scrittore anglo-indiano Rudyard Kipling:

*Take up the White Man's burden -
Send forth the best ye breed -
Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness,
On fluttered folk and wild -
Your new-caught, sullen peoples,
Half-devil and half-child.
[...]
Take up the White Man's burden -
The savage wars of peace -
Fill full the mouth of Famine
And bid the sickness cease,
And when your goal is nearest
The end for others sought,
Watch sloth and heathen Folly
Bring all your hopes to nought.
[...]*

A quella missione, così come declamata in codesti versi, diretta ad aiutare i popoli meno fortunati a raggiungere la "civiltà", che per intanto, è intesa come quella della crescita economica e dello sviluppo.
Ibid. R. Kipling, *The white man's burden*, in *The Five Nations*, The Caxton Press, New York, 1903 - accessibile in open source: https://en.m.wikisource.org/wiki/The_Five_Nations

(riguardante in gran parte paesi e regioni che hanno subito l'esperienza coloniale), assumendo i tratti di “problema”, nei termini di *assenza di sviluppo* ovvero di sottosviluppo¹²⁰. Prima di allora, le spiegazioni su sviluppo e sottosviluppo vengono ricondotte a interpretazioni spesso mono causali all'interno del paradigma positivista, in cui a svolgere un ruolo fondamentale sulle differenze tra società, sarebbero i fattori climatici e geografici o i fattori biologici (od entrambi)¹²¹.

Nell'ottica del sottosviluppo come “problema”, le società del continente africano (a eccezione fatta del Sud Africa), di buona parte dell'America Latina e dell'Asia meridionale e orientale, vengono ora viste come società che occupano nella scala degli stadi dello sviluppo economico il gradino inferiore al cui opposto vi sono gli Stati Uniti e i Paesi dell'Europa Occidentale¹²²; in questo senso, il lancio del “Punto IV” ad opera del presidente Truman nel 1949, diviene ad essere l'atto di nascita delle politiche per combattere il sottosviluppo¹²³, con cui si richiede al sistema scientifico (l'accademia), nell'espressione di economisti, sociologi, psicologi sociali, antropologi, di fornire soluzioni che consentano alle società sottosviluppate di passare dai gradini inferiori a quelli medi e superiori della scala nel minor tempo possibile;

*“Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is an handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possess the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people”*¹²⁴

La genesi del concetto di sviluppo va ricercata pertanto all'interno dei mutamenti occorsi all'interno dei sistemi politico ed economico sul finire del secondo grande conflitto mondiale a seguito dei processi di decolonizzazione, avvenuti a volte mediante passaggi gradualisti, altre

¹²⁰ Cfr. G. Bottazzi, *Sociologia dello sviluppo*, Editori Laterza, Bari, 2009

¹²¹ Di questa prospettiva di pensiero, in riferimento alla lettura della società brasiliana, pare opportuno ricordare *en passant* alcune tra le opere più rappresentative di orientamento naturalista di Sílvia Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna.

Cfr. S. Romero, *Doutrina contra Doutrina. O Evolucionismo e Positivismo na Republica do Brasil*, J.B. Nunes, Rio de Janeiro, 1894

Cfr. S. Romero, *Ensaio de Filosofia do Direito*, editora Landy, Campinas (SP), 2001

Cfr. E. Da Cunha, *Os Sertões. Campanha de canudos*, Atelê Editorial, Cotia (SP), 2004

Cfr. O. Vianna, *Problemas da Política Objetiva*, Nacional, São Paulo, 1930

Cfr. O. Vianna, *Instituições Políticas Brasileiras*, Conselho Editorial do Senado Federal, Brasília, 1999

¹²² L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, voce *Sviluppo economico*, pp.684-689

¹²³ Il programma di aiuti tecnici e finanziario del presidente Truman, va interpretato alla luce tentativo di contenimento dell'Unione Sovietica e del comunismo. È in tale contesto di “guerra fredda”, che prende corpo il problema del sottosviluppo, dalla prospettiva del sistema politico.

¹²⁴ Parte del discorso inaugurale del presidente statunitense Harry Truman, tenuto giovedì 20 gennaio 1949

volte in maniera traumatica, ove nuovi soggetti statuali si affacciano sulla scena mondiale, attirando l'attenzione delle istituzioni internazionali e, in qualche misura, anche degli economisti e degli scienziati sociali che si interrogano sulla complessità, nuova, dei problemi legati alla situazione economica dei nascenti stati e della nuova realtà. E' in questo contesto, come mostra il "Punto IV", in cui evidente appare essere l'interpenetrazione tra sistema economico, politico e scientifico-accademico, che nel luglio del 1944, mentre in Europa vengono combattute le ultime e decisive battaglie del conflitto, a Bretton Woods (USA) si tiene la Conferenza monetaria e finanziaria delle Nazioni Unite, che delibera gli accordi da cui nasceranno il Fondo Monetario Internazionale (FMI) e la Banca Internazionale per la Ricostruzione e lo Sviluppo (poi Banca Mondiale). Gli accordi di Bretton Woods gettano le basi del sistema di relazioni monetarie internazionali durate fino agli anni Settanta, quando gli Stati Uniti stabiliscono la fine della convertibilità del dollaro in oro, sancendo il tramonto del regime di cambi fissi¹²⁵. Ispiratore degli accordi del 1944 fu J. M. Keynes, autore di *"Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta"*¹²⁶, opera pubblicata già nel 1936. Attorno alla *Teoria Generale* si sviluppa un ampio consenso di economisti che prende il nome di sintesi neoclassica; a dimostrazione dell'influenza perturbativa tra sistemi, che vede nel presente caso, l'interpenetrazione tra il sistema economico e accademico (scientifico). Proprio in questi anni molti stati si impegnano nella creazione di un consistente sistema di *welfare* a tutela della salute pubblica e della sicurezza sociale; i paesi appartenenti all'OCSE¹²⁷ hanno anche messo in atto strategie macroeconomiche di governo, centrate sul controllo della domanda aggregata di matrice keynesiana, al fine di sostenere lo sviluppo economico e l'occupazione. Il successo di queste politiche e la crescita dei paesi occidentali è tale da

¹²⁵ Gli accordi di Bretton Woods mirano, soprattutto, a favorire la ripresa dell'Europa piegata dal conflitto. Questa ripresa sarebbe dovuta esser guidata dal FMI, che nasce in quella occasione per ampliare ed espandere la cooperazione internazionale in ogni campo. Nel sistema a cambio aureo un unico paese, gli Stati Uniti, diventa egemone negli scambi mondiali. Gli altri Paesi devono, tra le altre cose, fissare la parità aurea della propria moneta, conservare riserve anche nella moneta convertibile (il dollaro USA) e stabilire il cambio tra la moneta nazionale e quella di riserva. Il passaggio al sistema di cambi flessibili avviene negli anni Settanta in risposta al nuovo corso mondiale. Si consente a ciascun Paese di optare per il regime di cambio preferito, vengono concessi prestiti a lungo termine e si amplia la funzione di sorveglianza già esercitata dal FMI, estendendola ad altre misure non strettamente monetarie.

¹²⁶ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

¹²⁷ L'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico nasce nel periodo immediatamente successivo alla guerra, data l'esigenza di dar vita a forme di cooperazione e coordinamento in campo economico tra le nazioni europee. Gli obiettivi dell'OCSE " (...) tendono alla realizzazione di più alti livelli di crescita economica alla luce del concetto di sviluppo sostenibile, di occupazione, di tenore di vita, favorendo gli investimenti e la competitività e mantenendo la stabilità finanziaria (...)".
cfr. http://www.esteri.it/mae/it/politica_estera/organizzazioni_internazionali/ocse.html

portare a credere che poteva essere tracciato un sentiero, universalmente valido, che avrebbe portato tutti i paesi (o quantomeno quelli che avrebbero applicato le politiche “giuste”) allo stesso stadio di sviluppo.

Forte dell’influsso delle teorie keynesiane e del particolare contesto del secondo dopoguerra, nasce la teoria della modernizzazione, che concepisce il mutamento sociale come processo essenzialmente endogeno; un processo, cioè, che scaturisce da potenzialità latenti in ogni società, quindi universale e non legato a contingenze storiche di determinate società in determinati periodi¹²⁸. Non è la prima volta che, in Europa, si parla in questi termini: nel campo della sociologia, già Émile Durkheim, ha visto nella divisione del lavoro e nel postulato della differenziazione strutturale, la forza motrice delle società moderne¹²⁹. Tralasciando le dispute teoriche, al centro dei modelli proposti vi è la crescita del prodotto pro capite e il modo come ottenerlo; l’attenzione è rivolta alla crescita economica sottesa allo sviluppo e di primaria importanza diviene la necessità di analizzare le premesse, i prerequisiti, i fattori extra economici (struttura sociale, politica, istituzioni, sistemi culturali) dello sviluppo economico stesso. Queste analisi acquisiscono forza dall’ipotesi dello sviluppo dualistico degli anni Cinquanta, secondo cui esiste in molte società “sottosviluppate” un settore urbano-industriale relativamente avanzato ed inserito (o avviato ad inserirsi) nel sistema internazionale delle economie “sviluppate”, mentre il settore rurale-tradizionale, rimasto arretrato rispetto al primo, fa ancora parte del mondo pre-industriale¹³⁰. Tra i due settori, dalla prospettiva economica, si istaurano di solito le seguenti relazioni:

¹²⁸ Cfr. L. Nasi, *Tunibamba. L’utopia di uno sviluppo alternativo in un progetto di cooperazione allo sviluppo*, Collana Studi & Ricerche, Dipartimento Di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali, Università di Siena, 2000

¹²⁹ I teorici classici erano interessati, prevalentemente, alla transizione dalla fase “tradizionale” a quella “moderna” nell’Europa Occidentale. Le opinioni degli stessi classici erano però ambivalenti circa il processo di modernizzazione, per le ripercussioni sociali che poteva comportare: “anomia” per Durkheim, “alienazione” per Marx. Tuttavia una forma moderna della visione analitica classica si ha nelle variabili strutturali di Talcott Parson: particolarismo/universalismo, attribuzione/acquisizione, diffusività/specificità. Lo struttural-funzionalismo parsoniano gioca, in quegli anni, un ruolo centrale.

Cfr. L. Nasi, *Tunibamba. L’utopia di uno sviluppo alternativo in un progetto di cooperazione allo sviluppo*

¹³⁰ Seppur con alcune varianti, si possono riassumere le principali differenze strutturali dei due settori, attraverso la dicotomia “società – comunità” introdotta da Ferdinand Tönnies, come categorie ideal-tipiche fondamentali della sociologia. Egli descrive la comunità come un organismo naturale in cui prevale una volontà comune, esiste una solidarietà globale e spontanea, gli interessi collettivi predominanti, la proprietà comune, i membri sono scarsamente individualizzati, l’orientamento culturale è dato da credenze di tipo religioso e la condotta quotidiana è regolata dai costumi. All’opposto, la società è caratterizzata dal dominio della volontà individuale, in cui gli interessi dei singoli –fortemente individualizzati - prevalgono, l’azione di ciascuno è orientata dall’opinione pubblica e la moda controlla l’agire quotidiano; la solidarietà si realizza solamente in termini contrattuali e ruota intorno lo scambio di beni e servizi e la proprietà privata predomina.

Cfr. F. Tönnies, *Comunità e Società*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011

- l'industria attira i lavoratori che lasciano le campagne nella prospettiva di un guadagno migliore;
- il settore tradizionale vende al settore moderno materie prime che saranno trasformate dall'industria nonché beni alimentari;
- il settore moderno vende agli appartenenti al settore rurale, beni di consumo, e mezzi di produzione;

Gli economisti, inizialmente, pongono attenzione alle relazioni del primo tipo, ovvero sul passaggio degli agricoltori dalla campagna all'industria. Tra questi, il più importante contributo viene dato da Arthur Lewis, premio Nobel per l'economia nel 1979, il quale in un suo saggio intitolato: *Sviluppo economico con illimitata disponibilità di mano d'opera*¹³¹, sostiene come l'industria dei "Paesi in via di sviluppo" possono giovare della riserva di manodopera disoccupata o sottoccupata presente nelle campagne. Fino a quando l'industria non assorbe tutti i lavoratori eccedenti nel settore rurale, il salario rimane fisso (esso è di poco superiore al reddito di sussistenza che gli agricoltori ricavano dalla coltivazione della terra), ciò consente all'imprenditore di ottenere un profitto, fintantoché il salario reale non uguaglia la produttività marginale del lavoro (e questo accade solo dopo che viene esaurita la riserva di offerta di lavoro delle campagne). L'ipotesi fondamentale del modello di Lewis prevede che gli imprenditori reinvestono in tutto o in parte i profitti ottenuti in nuovi mezzi di produzione per aumentare la produttività del lavoro, così da consentire l'assunzione di nuovi lavoratori attraverso l'aumento dei salari (in modo da attrarli dal settore agricolo) fino a quando ancora una volta il salario reale non uguaglia il prodotto dell'ultima unità di lavoro impiegata, raggiungendo il punto di equilibrio. Ulteriori investimenti comportano maggiore impegno di lavoro e al tempo stesso salari più alti, dato che l'industria ha già assorbito l'eccedenza di manodopera presente nelle campagne¹³².

Il modello econometrico di Lewis va incontro tuttavia a forti critiche, anche alla luce delle pesanti crisi nella produzione agricola, che colpiscono tra il 1964-65 paesi quali l'India e l'Egitto, che si ispirano in vario modo a tale modello, nelle politiche d'intervento pubblico¹³³. In particolare, tre sono le principali osservazioni che vengono poste¹³⁴:

¹³¹ Saggio tradotto in italiano in: A.N. Agarwala, S. P. Singh, *L'economia dei Paesi sottosviluppati*, Feltrinelli, Milano, 1966.

¹³² Per un approfondimento si veda: M. Mellano, M. Zupi, *Economia e politica della cooperazione allo sviluppo*, Editori Laterza, Bari, 2007

¹³³ Cfr. G. Bottazzi, *Sociologia dello sviluppo*.

- il passaggio di forza lavoro dall'agricoltura all'industria senza la modificazione delle tecniche di produzione agricole, può compromettere la produzione di alimenti e materie prime;
- il salario reale degli occupati nell'industria non necessariamente rimane fisso a un dato livello fintantoché è presente manodopera eccedente nel settore rurale, ma anzi esso può aumentare anche prima che sia completato l'assorbimento di tale eccedenza;
- infine, colpendo l'elemento cardine del modello di Lewis, viene osservato come sia difficile sostenere realisticamente l'ipotesi di continui reinvestimenti dei profitti industriali da parte degli imprenditori;

in definitiva, il modello proposto da Lewis ben descrive il caso di un'economia a due velocità, nel quale il settore industriale avanza velocemente, mentre il settore tradizionale rimane indietro, avente prevalentemente ruolo di serbatoio di manodopera a basso costo per il primo. Potendo dare empiricamente forma a un tipo di "sviluppo sbilanciato", che mostra presto o tardi, le sue contraddizioni.

Nel 1960, W.W. Rostow pubblica *"The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto"*¹³⁵, elaborando la teoria degli stadi lineari della crescita. Seppure nata all'interno del dibattito *mainstream* dell'economia neoclassica e keynesiana, la teoria della modernizzazione presenta delle differenze rispetto al modello di riferimento: in particolare, nasce per spiegare il fenomeno del cosiddetto sottosviluppo. Ogni economia, si legge nell'opera di Rostow, passa per stadi successivi di benessere; questi passaggi, all'interno delle economie occidentali, avvengono in maniera abbastanza uniforme e lineare, permettendo il riprodursi di un capitalismo maturo¹³⁶. Le economie considerate arretrate, rispetto al modello occidentale, possono seguire il "sentiero dello sviluppo" tracciato dai paesi ad economie avanzate e così facendo hanno la possibilità di attuare il decollo economico (*take off*). Lo sviluppo capitalistico è così concepito come una fase di uno sviluppo unilineare: il problema sta nell'individuare e poi eliminare quegli elementi che ostacolano la modernizzazione. A tal proposito, Rostow invita a prendere in esame le "propensioni" di una data società rispetto a ben definite aree tematiche da lui considerate cruciali per la crescita economica:

1. Sviluppo della scienza di base

¹³⁴ M. D'Antonio, *Economia e Politica dello Sviluppo*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2006

¹³⁵ Walt Whitman Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1991

¹³⁶ A. Mutti, *Sociologia dello sviluppo e paesi sottosviluppati*, Loescher, Torino, 1979

2. Applicazione della scienza di base a finalità economiche
3. Adozione delle innovazioni
4. Incidenza degli investimenti sul reddito nazionale
5. Incidenza del consumo sul reddito nazionale
6. Tasso di natalità¹³⁷

E' con la comparsa della teoria della modernizzazione che si inizia a parlare di una dottrina dello sviluppo in senso proprio, fondata su basi multidisciplinari e avente per oggetto l'evoluzione delle economie tradizionali in un quadro di mutamento complessivo delle società globali¹³⁸.

Negli stessi anni, quella che prende il nome di teoria della dipendenza, segna una netta rottura con la teoria della modernizzazione. In aperta critica all'ipotesi dualista e dell'analisi dei singoli fattori – religiosi, psichici, culturali - la teoria della dipendenza, afferma che sviluppo e sottosviluppo sono fenomeni connessi tra loro, aspetti divergenti di uno stesso processo e che il rapporto tra la parte sottosviluppata del mondo e quella sviluppata è un rapporto, appunto, di dipendenza. La convinzione secondo cui “*i modelli dei sistemi politici, sociali ed economici dei paesi dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti anticipino il futuro delle società sottosviluppate*”, per cui “*il processo di sviluppo consisterebbe nel portare a compimento e nel riprodurre le diverse tappe che hanno caratterizzato le trasformazioni sociali di quei Paesi*” è considerata dai teorici della *dependencia* non solo erronea ma mistificante¹³⁹. Attorno alla *Comisión Económica para América Latina* (CEPAL), nata a Santiago de Chile nel 1948 in qualità di organismo regionale delle Nazioni Unite, nascono e si diffondono le prime teorizzazioni dipendentiste¹⁴⁰. La CEPAL propone una strategia di sviluppo, il *desarrollismo*, che avrebbe dovuto favorire l'industrializzazione per sostituzione delle importazioni. La CEPAL contesta l'analisi eurocentrica del sistema “centro-periferia” per cui gli scambi fra nazioni industriali avanzate e nazioni periferiche nascenti sono

¹³⁷ Rostow suggerisce inoltre che le prime tre propensioni possono esser viste come componenti elementari della quarta propensione. Coticché, ad un più alto livello di generalità, le propensioni possono esser ridotte a tre: propensione all'investimento, propensione al consumo e propensione ad avere bambini. Cfr. W.W. Rostow, *The Process of Economic Growth*, W.W. Norton & Company, New York, 1960, cap. 2 in M. Marini, *Le risorse immateriali. I fattori culturali allo sviluppo economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002, pp. 105-121

¹³⁸ Cfr. L. Nasi, *Tunibamba*

¹³⁹ Ibid. F. H. Cardoso, E. Faletto, *Dipendenza e Sviluppo in America Latina. Saggio di interpretazione sociologica*, Feltrinelli, Roma, 1971, p.18

¹⁴⁰ Cfr. A. Vitale, *I Paradigmi dello Sviluppo*, Rubbettino Soveria Mannelli (CZ), 1998

nell'interesse di tutti. La CEPAL sostiene che gli scambi commerciali siano di vantaggio solo delle nazioni industrializzate, a tutto svantaggio di quelle "periferiche", in quanto a causa dell'asimmetria nella detenzione del potere politico e le differenze nei livelli tecnologici, producono nel lungo periodo un progressivo deterioramento delle ragioni di scambio¹⁴¹. È l'economista argentino Raúl Prebisch ad introdurre la categoria "periferia" per leggere la condizione di marginalizzazione dei paesi sottosviluppati. Tra le società capitalistiche sviluppate (società centrali) e quelle sottosvilupate (società periferiche), intercorrono insomma rapporti di sfruttamento e di drenaggio di risorse simili a quelli che da sempre intercorrono tra metropoli e campagne.

Tra i principali sostenitori della teoria della dipendenza è importante ricordare il pensiero di André Gunder Frank che definisce ironicamente l'indirizzo fino ad allora prevalente della "sociologia dello sviluppo" come una forma di "sottosviluppo della sociologia"¹⁴². L'approccio della modernizzazione, secondo Frank, non ha fatto altro che paragonare un paese sottosvilupato con un paese sviluppato basato su certi indicatori, utilizzando poi le differenze rilevate come indicatori dello sviluppo. Il sottosviluppo così, non è uno stadio iniziale: si tratta piuttosto di una condizione costruita¹⁴³; scrive Frank:

*"Il sottosviluppo non è semplicemente la mancanza di sviluppo. Prima che ci fosse lo sviluppo, non esisteva il sottosviluppo. Questa relazione tra sviluppo e sottosviluppo non è solo un paragone, nel senso che alcuni luoghi sono più sviluppati o sottosviluppati di altri: lo sviluppo e il sottosviluppo sono anche, e innanzitutto, in relazione con il normale processo storico in cui hanno avuto parte durante i molti secoli passati. E lo sviluppo e il sottosviluppo sono messi in relazione dalla mutua, e reciproca influenza che hanno avuto, hanno ancora ed avranno sempre, l'uno sull'altro durante la storia"*¹⁴⁴

Sviluppo e sottosviluppo sono considerate come categorie interdipendenti; non può esistere l'una senza aver definito l'altra.

Intorno agli anni Sessanta, tuttavia, diventa evidente che la strategia di sviluppo proposta dalla CEPAL non riesce a raggiungere i risultati sperati: il processo di industrializzazione aumenta la necessità di importare tecnologia ed attrezzature dall'estero, con un riflesso negativo sulla bilancia dei pagamenti. La crisi economica si trasforma in recessione, con un

¹⁴¹ Cfr. A. Vitale, *I Paradigmi dello Sviluppo*

¹⁴² Cfr. A.G. Frank, *Sociologia dello Sviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Lampugnani Nigri, Milano, 1970

¹⁴³ Tra gli esempi utilizzati a sostegno della tesi di Frank: la disindustrializzazione dell'India imposta dalla Gran Bretagna; l'impatto negativo del capitalismo in Cina prima della parentesi dell'occupazione giapponese; gli effetti destrutturanti del traffico degli schiavi in Africa; la distruzione delle civiltà degli Indios nell'America Centrale e Meridionale.

Cfr. A.G. Frank, *Sul sottosviluppo capitalista*, Edizioni Jaka Book, Milano, 1974

¹⁴⁴ Ibid. A.G. Frank, *Sul sottosviluppo capitalista*, p. 17

aumento della disoccupazione e dell'inflazione e in molti paesi dell'area latinoamericana si affermeranno dei governi dittatoriali. Inoltre, l'interpretazione del sottosviluppo dato dalle teorie della dipendenza, che verso la fine degli anni sessanta dominano a livello scientifico (e politico) l'approccio a tale problema, entrano in crisi sia a causa dell'incapacità di spiegare i casi di effettivo e rapido sviluppo economico intervenuti negli ultimi decenni (di cui il Brasile è il caso più rilevante), e sia di giustificare le profonde differenze di tasso, stadio e natura dello sviluppo, osservabili tra i Paesi del sub-continente latino-americano, in teoria tutti ugualmente dipendenti.

Inoltre, a partire dalla metà degli anni Settanta la maggior parte dei Paesi conosce un processo di *stagflazione*, un nuovo termine coniato per indicare la coesistenza di elevata disoccupazione dovuta alla diminuzione della produzione (che sono gli effetti della stagnazione) ed elevata inflazione. I macroeconomisti keynesiani, che non hanno previsto tale fenomeno nelle loro teorie, riescono soltanto a distanza di alcuni anni a fornirne un'interpretazione convincente, ma nel frattempo, già un altro modello teorico rimasto sino a quel momento *border line*, prenderà il sopravvento. Sarà, infatti, proprio su questo terreno fertile lasciato vacante dai keynesiani, che il neoliberalismo, nato attorno alla figura di Milton Friedman¹⁴⁵ e alla scuola di Chicago, da visione minoritaria, diverrà maggioritaria, diffondendosi rapidamente. Ciò accade tra il 1978 ed il 1980, biennio che rappresenta il vero momento di svolta a livello globale poiché, proprio in quegli anni, entrano in scena nuovi attori della politica e dell'economia mondiale: Deng Xiaoping promuove in Cina una serie di riforme che avrebbero avviato la Repubblica Popolare verso quella straordinaria apertura economica tanto fortunata per le sorti del gigante asiatico; la Gran Bretagna elegge Margaret Thatcher quale nuovo Primo Ministro, affidandole il compito di risollevare il paese da quella inflazione che sta minando l'economia nazionale. Ronald Reagan, a sua volta, si insedia alla Casa Bianca, promuovendo una serie di riforme volte ad una rivitalizzazione dell'economia statunitense; Paul Volcker, infine, va alle guida della *Federal Reserve* cambiando quasi del tutto la politica monetaria attraverso un forte aumento dei tassi d'interesse ed una forte rivalutazione del dollaro¹⁴⁶. E' da tutti questi epicentri che “*si sono diramati e diffusi gli impulsi rivoluzionari che hanno trasformato l'immagine del mondo intorno a noi*” dando luce alla dottrina del neoliberalismo che, contrariamente alle convinzioni coltivate in precedenza,

¹⁴⁵ Milton Friedman, economista statunitense, esponente principale della Scuola di Chicago. Fondatore del pensiero monetarista, riceve il Premio Nobel per l'economia nel 1976.

¹⁴⁶ Cfr. D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore Editore, Milano, 2007

stabilisce che l'intervento dello stato nell'economia e nella regolazione dei mercati deve mantenersi ad un livello pressoché minimo. Tali idee, si sono così rapidamente diffuse non soltanto negli Stati Uniti ed in Gran Bretagna ma, un po' ovunque, favorendo, quindi, un cambiamento notevole all'interno dell'ambiente sociale (divisione del lavoro, delle relazioni sociali, del welfare, stili di vita e di pensiero) oltre che di tutto l'apparato economico-istituzionale degli Stati¹⁴⁷.

In generale, gli anni Settanta portano alla luce come la civiltà industriale in Occidente sia cresciuta economicamente grazie al basso costo dell'energia; questa energia è localizzata nel Terzo Mondo e non può essere, sempre, scambiata ad un costo conveniente. In realtà la crisi petrolifera del 1973 diventa soprattutto un segno indicatore dei cambiamenti strutturali del sistema mondiale globale, e della vulnerabilità, in questo ambito, del sistema industriale occidentale¹⁴⁸, della esauribilità delle risorse naturali, del potere delle multinazionali, della sempre minore capacità degli stati di controllare l'economica mondiale mediante la propria esclusiva giurisdizione¹⁴⁹. Se da un lato questa scoperta rafforza il ruolo delle istituzioni internazionali, dall'altro ha dato vita ad una serie di pensieri critici e in controtendenza. A seguito della Conferenza dell'ONU sull'Ambiente, tenutasi nel 1972, viene posto l'accento sul fatto che i sistemi ecologici non conoscono confini: molti problemi hanno carattere globale e il sistema costruito fino a quel momento, secondo molti, non era più sostenibile. Teorici come Ivan Illich, André Gorz, François Pertant, Gregory Bateson e Cornelius Castoriadis introducono il concetto di "decrescita", ritenuto necessario per garantire la "soddisfazione dei bisogni dell'attuale generazione senza compromettere il soddisfacimento dei bisogni delle future generazioni" (Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo, Commissione Brundtland, 1987). I teorici della decrescita (che, in realtà, non considerano quella della decrescita una teoria compiuta quanto un appello, un obiettivo) propongono l'aumento dei beni e la riduzione delle merci, l'abbandono del PIL come indicatore unico di

¹⁴⁷ Cfr. D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*

¹⁴⁸ La riduzione coordinata dell'offerta di petrolio da parte di tutti i Paesi aderenti alla OPEC (Organizzazione dei Paesi Esportatori di Petrolio) nei primi anni settanta, rappresenta uno shock dell'offerta aggregata che provoca il raddoppio del prezzo mondiale del greggio. Tale aumento innesca una fase di stagflazione (di cui si è detto poc'anzi) nella maggior parte dei Paesi industrializzati, che perdurerà con gradi diversi d'intensità fino agli inizi degli anni Ottanta. Al contempo, i Paesi del cosiddetto "Terzo Mondo", penalizzati anch'essi dall'aumento del petrolio, hanno fatto ampio ricorso al credito ottenuto in quegli anni a tassi favorevoli, per ritrovarsi con un debito smisurato che rappresenterà una delle caratteristiche del sottosviluppo negli anni Ottanta e Novanta.

Cfr. N. G. Mankiw, M. P. Taylor, *Macroeconomia*, Zanichelli editore, Bologna, 2009

Cfr. G. Bottazzi, *Sociologia dello sviluppo*

¹⁴⁹ Cfr. L. Nasi, *Tunibamba. L'utopia di uno sviluppo alternativo in un progetto di cooperazione allo sviluppo*

sviluppo, l'internazionalizzazione delle esternalità negative, quali strumenti alternativi all'attuale struttura economica. Seppure il concetto di decrescita nasce e si sviluppa già a partire dagli anni Sessanta e Settanta, saranno gli anni Novanta a garantirgli successo e diffusione¹⁵⁰. Non è un caso: gli anni Novanta si aprono con una serie di eventi straordinari che nuovamente incideranno in maniera considerevole sugli assetti politico-istituzionali ed economici del pianeta: sono gli anni del disastro nucleare di Chernobyl, della caduta del Muro di Berlino e del successivo collasso dell'URSS, sono gli anni della Prima Guerra del Golfo e dei Trattati di Maastricht. A questa dilatazione della politica si associa un'intensificazione dei processi globali, in cui sviluppi e disastri a livello globale – siano essi economici, sociali o ambientali – acquisiscono quasi istantaneamente rilevanza locale e viceversa.

Gli anni che vanno dal 1988 al 1997 sono stati proclamati dall'ONU “Decennio mondiale dello sviluppo culturale”, proponendosi quattro obiettivi: la presa in considerazione della dimensione culturale dello sviluppo; l'affermazione e l'arricchimento delle identità culturali; l'accrescimento della partecipazione alla vita culturale; la promozione della cooperazione culturale internazionale¹⁵¹. In questo senso, Il XX secolo si chiude - e il XXI pare continuare - all'insegna della:

*“(...) persistenza storica delle tradizioni culturali, un aspetto sottovalutato sia dalla teoria della modernizzazione che da quella della dipendenza, ma testimoniato dall'esistenza dei conflitti etnici e dal proliferare dei regimi confessionali nei paesi in via di sviluppo”.*¹⁵²

In questo contesto gli studi portati avanti da Putnam, Inglehart, Fukuyama¹⁵³, tra gli altri, riportano al centro del dibattito quell'approccio culturale allo sviluppo economico che mette al centro la mentalità e i valori culturali per misurare il grado di sviluppo di una comunità o di uno stato. Tale approccio, di cui qui si sostiene la validità euristica, ha radici profonde nel

¹⁵⁰ Oggi, l'esponente di spicco di questa posizione è forse Serge Latouche, che parla di “decrescita felice” per indicare la separazione esistente tra la crescita economica e il benessere esistenziale degli individui. In accordo con la critica alla società dei consumi e con la visione post-materialistica della società, in Latouche è presente anche la critica del Club di Roma (1961) ai limiti ecologici dello sviluppo economico. Proprio da quest'ultima si svilupperanno due modelli teorici: la via “forte” dell'economia ecologica (l'ambiente come macro-contenitore al cui interno si svolgono tutte le attività socio-economiche) che introduce il concetto di monetizzazione dei beni naturali, e la via “debole” propria della green economy (l'ambiente è un fattore indispensabile ma si pone sullo stesso piano della sfera sociale ed economica).

Cfr. S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012

¹⁵¹ Risoluzione ONU del 29 gennaio 1987

¹⁵² Ibid. M. Marini (a cura di), *Le Risorse Immateriali. I fattori culturali dello sviluppo economico*, p. 15

¹⁵³ Cfr. D.R. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1997

Cfr. R. Inglehart, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1997

Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*, Rizzoli, Milano, 1996

pensiero sociologico e della scienza economica. Come già mostrato attraverso i due meta-assiomi che fungono da cornice al presente lavoro, nessuna teoria nasce dal nulla e lo stesso approccio culturale, che si afferma negli anni Novanta, risulta essere l'ultima espressione di una linea di pensiero, delineatasi ad iniziare dall'opera di Werner Sombart e di Max Weber. In queste, vengono esaminate sia i fattori culturali che favoriscono il sorgere dello spirito capitalistico¹⁵⁴ e il diffondersi in ogni campo del sociale del principio di razionalità; sia i processi strutturali stimolati da tale spirito, come il rafforzamento degli apparati burocratici, l'evoluzione del diritto, la diffusione del sistema creditizio, la formazione della città, la crescita e la distribuzione territoriale della popolazione¹⁵⁵. Così, accanto all'identificazione di fattori oggettivi che hanno contribuito alla formazione del capitalismo moderno, Sombart suggerisce un fattore eminentemente soggettivo, che è "lo spirito del capitalismo", ovvero un insieme di volontà di potere, di spirito d'impresa, di aspirazione a rompere gli equilibri statici della vita feudale che emerge progressivamente in Europa a partire dal Rinascimento. Utilizzando la stessa espressione di "spirito del capitalismo", Weber individua nei caratteri religiosi delle sette protestanti, nello specifico i Calvinisti, la maggior influenza etico-intellettuale, che ha orientato il comportamento mondano dei credenti in direzione dell'impresa capitalistica¹⁵⁶. All'incirca nello stesso periodo, l'economista Joseph Schumpeter individua nelle caratteristiche dell'imprenditore, l'elemento centrale dello sviluppo. Proprio lo sviluppo viene visto come meccanismo endogeno e non come l'adattamento del sistema a processi esterni; il cui motore propulsivo è rappresentato dall'imprenditore, che attraverso la sua attività tipica – l'innovazione - ha l'effetto di rompere l'equilibrio stazionario del flusso circolare della vita economica¹⁵⁷. La figura dell'imprenditore innovatore, darà origine ad un fecondo filone di studi sull'imprenditorialità ancora attivo.

¹⁵⁴ I lavori di Weber e Sombart si inseriscono all'interno di un ambiente teorico in cui lo sviluppo preso in esame è quello capitalistico nelle società europee più avanzate e in cui iniziano ad essere studiate le condizioni non economiche dell'affermazione del mercato e della libera impresa, quali i processi politici e le strutture istituzionali, oltre che i fattori culturali. Ciò avviene sotto la spinta del filone storicista della scienza economica, in cui figura il movimento della Scuola storica tedesca apertamente critica all'approccio logico-deduttivo dell'economia marginalista diretta ad individuare leggi di comportamento economico valide per ogni tempo, opponendo, invece, un approccio "storico", basato sul contesto socio-culturale e sulla molteplicità dei fattori extra-economici che sottendono lo sviluppo e l'economia capitalista.

¹⁵⁵ Cfr. M. Weber, *Economia e società*
Cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino, 1967

¹⁵⁶ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo Spirito del Capitalismo*

¹⁵⁷ Schumpeter analizza l'essenza dei fenomeni di sviluppo, partendo da una situazione in cui essi sono assenti; ovvero in un'economia concorrenziale in condizioni di equilibrio stazionario, in cui:

- non si hanno investimenti netti né risparmi;
- domanda e offerta restano invariate, così come i prezzi dei beni ;

Con l'affermarsi della teoria dello sviluppo economico come disciplina autonoma, alla fine del Secondo Grande Conflitto, l'approccio culturale permane all'interno dei modelli interpretativi sia delle teorie dualiste, che identificano trappole di basso consumo in alcune caratteristiche delle culture tradizionali; e sia nei teorici della modernizzazione, che citano i fattori culturali tra le cause determinanti della crescita economica¹⁵⁸. Oscurato dall'ascesa della teoria della dipendenza, che vede nei vincoli strutturali esterni le ragioni del sottosviluppo piuttosto che nei vincoli culturali interni alle cosiddette società tradizionali, l'approccio culturale permane in una sorta di limbo pur con l'avvento degli anni Ottanta e il declino delle teorie della dipendenza, che falliscono nel prevedere (e nello spiegare adeguatamente) lo sviluppo locale emergente (come il caso della Korea del Sud, Taiwan, Hong Kong e Singapore)¹⁵⁹, portando all'affermarsi di un'altra teoria economica preconizzante la convergenza dei Paesi sottosviluppati agli stessi livelli di PIL pro capite di quelli più avanzati. A seguito dell'implosione dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche e il collasso dei regimi del socialismo reale, si assiste negli anni Novanta, come si è detto, a un "risveglio" o forse sarebbe più corretto dire all'affermazione come modello teorico dell'approccio culturale, nell'evidenza della continuità delle tradizioni culturali, che non necessariamente conducono in un contesto globalizzato ad uno scontro tra civiltà¹⁶⁰, ma possono fungere da chiave di volta nel comprendere i casi di "miracolo economico" prima citati, oltre che costituire *risorse immateriali* per lo sviluppo autosostenuto¹⁶¹.

Riassumendo, è possibile analizzare le teorie che sono state costruite attorno all'idea di sviluppo economico, osservando quali *effettivi* aspetti hanno di volta in volta trattato. Dalla

• la vita economica si svolge sempre allo stesso modo (flusso continuo).
Cfr. T. Cozzi, *Teoria dello sviluppo economico*, Il Mulino, Bologna, 1979

¹⁵⁸ Ad esempio Rostow adopera il concetto di "propensioni" come la sintesi della complessa risposta di una società ai cambiamenti di reddito e delle opportunità di profitto; pur non identificando chiaramente da quali fattori esse siano determinate, appare esplicita la rinuncia a far derivare il comportamento economico soltanto dalle motivazioni economiche.

Cfr. M. Marini, *Le risorse immateriali*

¹⁵⁹ Scrive Lawrence Harrison:

"But today, dependency theory is dead. South Korea, Taiwan, Hong Kong, and Singapore embraced the world market and foreign capital and, far from being «exploited», vaulted from Third World to the First World in three decades, and there they remain, even after the Asian Crisis, from which they have recovered far more rapidly than most observers expected."

Ibid. L. E. Harrison, *Underdevelopment is a state of mind. The Latin American Case*, Madison Books, Lanham – Maryland, 2000, p. XVI

¹⁶⁰ Cfr. S. P. Huntington, *Lo Scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1998

¹⁶¹ Cfr. M. Marini, *Le risorse immateriali*

fine degli anni Quaranta del secolo scorso, i teorici della modernizzazione (di matrice statunitense, sostenuti dalla classe politica dell'epoca) , hanno associato lo sviluppo economico al processo di riproduzione delle condizioni che caratterizzano i Paesi Industrializzati, nelle aree di sottosviluppo - Al cuore della tesi, risiede la convinzione positivista del legame binomiale tra sviluppo e modernità; quest'ultima è concepita come processo universale verso quale l'umanità protende - *broadly, agricultural technification, urbanization, industrialization, and the adoption of modern values*¹⁶² - e il rifiuto dei sistemi valoriali tradizionali, visti come un elemento residuale anti-progressivo.

È in contrapposizione a siffatta visione, che si forma nei Paesi latino-americani, tra gli anni Sessanta e Settanta, la teoria della dipendenza. Viene contestato il fatto che fossero i vincoli culturali interni il motivo del mancato sviluppo delle “aree depresse”, al contrario, il sottosviluppo sarebbe causato da vincoli strutturali esterni quali lo squilibrio delle ragioni di scambio tra prodotti industriali e materie prime - in contrapposizione all'idea di Ricardo dei vantaggi comparati – salvo porre anche attenzione al comportamento della borghesia dei paesi “periferici” (detta borghesia *compradora*) incapace di avere quella forza propulsiva propria della borghesia dei paesi del “centro”.

L'incapacità della teoria della dipendenza di spiegare i miracoli economici di alcuni “paesi periferici”, come il caso delle tigri asiatiche e il fallimento delle politiche “anti-dipendenti” adottate dai paesi latino-americani (valga l'esempio cileno di Allende), porta agli inizi degli anni Ottanta al diffondersi delle idee dei cosiddetti *Chicago Boys*, delle tesi monetariste di Friedman e teoria della convergenza; secondo cui i paesi “arretrati” sarebbero arrivati ai livelli di consumo e di reddito di quelli più avanzati.

Gli anni Novanta, tuttavia, smentiscono i sostenitori della convergenza e per di più mostrano la “resistenza” e la rilevanza delle tradizioni culturali, che iniziano ad essere considerate non solo come barriere potenziali al perseguimento dello sviluppo economico (teorici della modernizzazione) “*ma anche come risorse immateriali, veri e propri tesori nascosti per la crescita autosostenuta delle regioni coinvolte nel processo di globalizzazione in atto*”¹⁶³.

Simultaneamente si rafforzano le già esistenti teorie critiche al concetto di crescita come elemento centrale dell'idea di sviluppo; un esempio è dato dai sostenitori della decrescita, i quali pongono in primo piano altri principi quali il *buen vivir* (benessere collettivo) e

¹⁶² Cfr. A. Escobar, *Encountering Development, The making and unmaking of the third world*, Princeton University Press, Princeton, 1995

¹⁶³ Ibid. *Le risorse immateriali*, p. 15

l'importanza dell'ambiente (diritti della natura). Tali idee, dall'inizio del secondo millennio, hanno acquisito enorme forza mediatica ed hanno un effetto diretto sull'etica del consumo delle società ad economia avanzata¹⁶⁴.

Sin qui si è proceduto a tracciare un breve excursus sulla storia delle teorie dello sviluppo, che di volta in volta hanno acquisito posizione dominante. Come è possibile notare, le teorie sullo sviluppo nonché la problematica della mancanza di sviluppo, sono strettamente correlate alla contingenza storica e agli accadimenti che coinvolgono differenti settori, o per meglio dire, sistemi specifici, quali quello politico, economico e scientifico. È l'*intelligenza* accademico-scientifica (economisti, sociologici, filosofi) a formulare esplicitamente o come corollario a sistemi teorici con oggetto differente, le prime interpretazioni sull'idea di sviluppo; ricondotta immediatamente quest'ultima all'interno del sistema economico, diviene ad esserne il medium comunicativo, sostituendo il denaro¹⁶⁵. Come medium, lo sviluppo diviene ad essere il canale d'interazione prestazionale dell'economia con gli altri sistemi, permettendo l'interpenetrazione, ad esempio, con il sistema politico, che si avvarrà del principio dello sviluppo nei modi sopra descritti (si pensi all'impatto politico delle dichiarazioni di Truman contenute nel cosiddetto "*Punto IV*" e all'influenza esercitate dalle teorie della dipendenza sui paesi latino-americani).

Occorre ora comprendere, ritornando alla domanda che apre il capitolo, cosa si intenda qui per sviluppo; quale, quindi, tra le varie posizioni relative viene adottata.

Per via della sua complessità intrinseca, dovuta alle differenti interpretazioni atte a definire lo sviluppo in riferimento al suo nucleo caratterizzante, che ha condotto di volta in volta - a seconda dell'ambiente politico-culturale e della creatività dello studioso - dare maggior peso su alcuni fattori, come i mezzi di produzione, piuttosto che le strutture produttive o portare ad enfatizzare gli aspetti economici piuttosto che culturali od ancora istituzionali; pare opportuno proporre una "rettifica dei nomi"¹⁶⁶ in modo da definire l'idea di sviluppo qui adottata in maniera inequivocabile. In tal senso, partendo dalla definizione data dall'*Economics Dictionary* riguardo alla voce sullo sviluppo economico, in cui vengono descritte posizioni divergenti riguardo al portato semantico del concetto:

¹⁶⁴ Si veda, ad esempio: G. Fabris, *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, EGEA, Milano, 2010

¹⁶⁵ Cfr. N. Luhmann, *Funzione della religione*

¹⁶⁶ Il principio della "rettificazione dei nomi" (*Zhengming*) rappresenta la chiave di volta di tutto il pensiero confuciano; esso significa "pensare per essenza", e cioè affermare quello che non muta, tanto da essere in linea di principio così assoluto, da inglobare i cambiamenti
Cfr. Confucio, *I Dialoghi, La Grande Dottrina, Il Giusto Mezzo*, Fabbri Editori, Milano, 1997, pp. 35-46

“Some writers use economic development interchangeably with economic growth. Others (...) use growth in connection with sustained increase in real per capita incomes, and development in connection with sustained structural change of an economy”¹⁶⁷;

pare opportuno distinguere tra crescita economica e sviluppo. La prima indica un aumento costante dei mezzi di produzione (es. i macchinari) a cui si accompagna un incremento della produttività coincidente con l'accrescimento della ricchezza di un Paese, di norma misurata attraverso uno specifico indicatore detto PIL pro capite, che *de facto* rileva il valore del flusso dei beni e servizi prodotti in un anno dai mezzi di produzione. Cosicché la stima della crescita economica è data dal tasso di variazione percentuale del PIL pro capite da un anno all'altro. Il secondo concetto va inteso come crescita di lungo periodo, focalizzato sui processi di trasformazione della struttura produttiva, che passa dalla prevalenza delle attività agricole ed estrattive, all'industria manifatturiera, fino ad arrivare al terzo stadio di sviluppo, in cui prevale la fornitura di servizi.

In questo senso, al di là della varietà dei contenuti associati a tale concetto, è possibile identificare un nocciolo duro, che descrive lo sviluppo come un processo di cambiamento delle strutture economiche volto al potenziamento delle capacità produttive, tali da garantire l'aumento della ricchezza disponibile attraverso la crescita di beni e servizi, a cui consegue un mutamento delle istituzioni sociali e dei modelli culturali, che influiscono sulle aspettative e i comportamenti degli individui o agenti sociali¹⁶⁸. Così inteso, lo sviluppo è un processo storico che coinvolge nei suoi processi interazionali, aspetti sociali, politici, economici e culturali.

Crescita economica e sviluppo non possono, quindi, essere utilizzati come sinonimi, né può il secondo concetto essere ridotto al primo; può accadere, infatti, che un Paese cresca economicamente senza necessariamente passare per la diversificazione produttiva contemplata dagli stadi di sviluppo. In questo caso si è in presenza di crescita senza sviluppo, ed un esempio storico è dato dai Paesi produttori di petrolio, con la crisi che ha colpito l'Arabia Saudita (anche) come conseguenza dell'insufficiente diversificazione della propria economia¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Ibid. Donald W. Moffat, *Economics Dictionary – second edition*, Elsevier Science Publishing Co., New York, 1984, p. 96

¹⁶⁸ Per agente sociale qui si intende l'individuo biologico, definito dalla propria capacità di agire autonomamente in un dato ambiente, assumendo e ponendo in essere decisioni, che derivano dalla rielaborazione cognitiva interna al proprio sistema culturale di riferimento.

¹⁶⁹ Sono cronaca recente i primi tentativi organici da parte di Riyad di allentare la dipendenza dell'Arabia Saudita dalle rendite energetiche il cui crollo dei prezzi del 60% in un anno ha determinato un deficit statale di 98 miliardi di dollari nel 2015
Cfr. *L'Arabia Saudita cambia nella continuità*, Limes 09/05/2016 – www.limesonline.com

Benché la crescita economica non riduce in sé lo sviluppo, ne è tuttavia parte integrante come mostra l'indicatore utilizzato convenzionalmente in seno alle Nazioni Unite per misurare lo sviluppo: lo *Human Development Index* (HDI)¹⁷⁰, costituito da una media di tre indicatori a livello nazionale: PIL pro capite in USD a PPA – misuratore della crescita economica – , aspettativa di vita alla nascita e livelli d'istruzione (alfabetismo e iscrizione alle scuole di ogni ordine e grado)¹⁷¹. Così calcolato, lo sviluppo viene ad assumere l'aspetto di sviluppo umano, ovvero: “l'insieme di prosperità economica, giustizia sociale e democrazia” (Dichiarazione Universale dei Diritti Umani).

È per l'appunto nell'accezione ampia di sviluppo umano, che viene qui utilizzato tale concetto, la cui caratteristica fondamentale è la costituzione di un sistema sociale orientato culturalmente sui valori della libertà umana e dell'autorealizzazione dell'individuo, e che procede di pari passo in campo socio-economico al fenomeno della modernizzazione e a livello istituzionale all'ottenimento e ampliamento delle libertà civili e politiche; come già sintetizzato da Ronald Inglehart e Christian Welzel:

“(…) we interpret contemporary social change as a process of human development, which is producing increasingly humanistic societies that place growing emphasis on human freedom and self-expression. A massive body of cross-national data demonstrates that (1) socioeconomic modernization, (2) a cultural shift toward rising emphasis on self-expression values, and (3) democratization are all components of a single underlying process: human development”¹⁷²

Così inteso, il nucleo centrale dello sviluppo umano consiste nell'espansione dell'autonomia e della libertà di scelta dell'uomo, che risulta essere il portato del processo di modernizzazione¹⁷³ socio-economica, capace di ridurre gli impedimenti esterni alle libertà

Cfr. *Saudi Arabia's non-oil sector slips into recession*, Financial Times, 14/07/2016 – www.ft.com

Cfr. *Le baisse des cours du brut met à mal l'économie saoudienne*, Le Monde, 25/07/2017-
www.mobile.lemonde.fr

Cfr. *Arábia Saudita vive crise econômica e inquietude política no Oriente Médio*, Folha de São Paulo, 06/01/2016 – www1.folha.uol.com.br - Tutti gli articoli sono stati consultati il 02/08/2017

¹⁷⁰ Allo *Human Development Index* viene affiancato lo *Human Poverty Index* che valuta se gli individui all'interno della propria società dispongano o meno delle risorse necessarie per avere una vita lunga e sana, conoscenza ed un tenore di vita decente. Dal 2010 viene sostituito dal *Multidimensional Poverty Index*.

¹⁷¹ Cfr. M. D'Antonio, *Economia e Politica dello Sviluppo*

¹⁷² Ibid. R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Development. The Human Development Sequence*, p.2

¹⁷³ Inteso come un fenomeno di mutamento sociale, che investe le strutture economiche, politiche, amministrative, familiari e religiose di una società; la modernizzazione mostra il procedere in direzione di un modello di società moderna fondato in complesso sulle caratteristiche acquisite dalle società occidentali dopo la prima Rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese. Sebbene non vi è un accordo generale sulle caratteristiche specifiche della modernizzazione, valgono - per inquadrare la prospettiva di Inglehart e Wazel - la distinzione stabilita da Tönnies tra le relazioni sociali di tipo comunitario e quelle di tipo societario; il passaggio delineato da Durkheim da forme di solidarietà meccanica a forme di solidarietà organica, i fenomeni di burocratizzazione, razionalizzazione e secolarizzazione delineati da Weber e gli studi di Sombart sulle

umane, rafforzando le risorse materiali, cognitive e sociali degli individui¹⁷⁴. Tali libertà, sono il portato dell'enfasi posta dal processo di modernizzazione sui valori di autorealizzazione (*self-expression values*), che conducono ad una crescita della domanda per le libertà civili e politiche, la parità di genere e governi efficienti, aiutando a stabilire e sostenere le istituzioni più adatte a massimizzare la libertà umana (*human choice*), ovvero le istituzioni democratiche e quindi la democrazia. Ma ciò diviene possibile solo attraverso un cambiamento culturale negli individui, portato appunto dallo sviluppo socio economico. Di fatto, tale processo opera sul cambiamento culturale attraverso due fasi distinte:

- fase di industrializzazione, da cui conseguono i fenomeni di secolarizzazione, razionalizzazione e burocratizzazione/centralizzazione¹⁷⁵, portando all'affermazione dei valori secolari-razionali.
- fase post-industriale, che favorisce il presentarsi dei valori di autonomia ed autorealizzazione.

Scrivono Inglehart e Wazel a riguardo dell'impatto delle due fasi sulla visione dell'autorità:

*“Both cultural changes reshape people’s authority orientations, but they do it in different ways. The industrial stage of modernization brings the secularization of authority, whereas the postindustrial stage brings emancipation from authority”*¹⁷⁶

L'industrializzazione produce, secondo i due autori, un passaggio da valori tradizionali orientati ad un'interpretazione magico-religiosa del mondo in cui alto è il senso di insicurezza

premesse economiche, sociali ed intellettuali del capitalismo moderno. In largo uso tra socio-economisti e scienziati politici (soprattutto Nord-americani) dopo la fine della seconda guerra mondiale, il termine modernizzazione, comprende oltre i tratti già citati (e tralasciando le differenze tra singoli autori), le istituzioni proprie della democrazia, e una pronunciata differenziazione funzionale tra tutti i sotto-sistemi della società (economico, politico, religioso, ecc.)

¹⁷⁴ L'assunto principale del modello teorico di Inglehart e Wazel, consiste sull'evidenza empirica (corroborata dalle loro ricerche), che i valori culturali esistenti in una determinata società, influenzano l'andamento del processo di sviluppo socio-economico; il quale inizia (in accordo con le teorie della modernizzazione) con le innovazioni tecnologiche che aumentano la produttività del lavoro e conducono ad una specializzazione dell'occupazione, innalzando al contempo i livelli di istruzione e del PIL pro capite. Ciò conduce nel lungo periodo al cambiamento culturale (condizionato dalla tradizione culturale specifica esistente):

“Socioeconomic development (...) diversifies human interaction, shifting the emphasis from authority relations toward bargaining relations; in the long run this brings cultural changes, such as changing gender roles, changing attitudes toward authority, changing sexual norms, declining fertility rates, broader political participation, and more critical and less easily led publics. But (...) Beliefs systems have a remarkable durability and resilience. While values can and do change, they continue to reflect a society’s historical heritage. Cultural change is path-dependent”.

Tale cambiamento avviene - in maniera probabilistica e non lineare – solo quando gli individui di una data società sperimentano alti livelli di prosperità economica per un lungo periodo di tempo.

Ibid. *Modernization, Cultural Change, and Development*, p.20

¹⁷⁵ Sul concetto di secolarizzazione si invita a rivedere i paragrafi del primo capitolo ad essa dedicati; per un approfondimento sul portato della razionalizzazione e della burocratizzazione, si faccia riferimento alla nota 86

¹⁷⁶ Ibid. *Modernization, Cultural Change, and Development*, p.26

materiale, a valori secolari-razionali in cui aumenta la percezione di controllo umano sulla natura attraverso il progresso tecnico, che unitamente all'aumento della produzione e i continui avanzamenti in campo scientifico, contribuisce a diminuire il senso di incertezza economica, a migliorare le prospettive di vita e soddisfare i bisogni primari, causando una progressiva riduzione del portato interpretativo religioso. In altri termini, con il crescente processo di differenziazione funzionale segnato dalla secolarizzazione, e guidato dai processi di industrializzazione, la religione perde progressivamente il suo ruolo di controllo simbolico (o reale) sugli altri sistemi, ma diviene un sottosistema a pari di altri. Tuttavia, il portato di standardizzazione della vita proprio della realtà industriale, impedisce l'emergere dei valori di autorealizzazione, che si manifestano, invece, in quelle società entrante nella fase postindustriale, in cui alla centralità della produzione materiale si sostituisce per importanza il processo d'informazioni e la comunicazione. Cruciali diventano le idee, l'innovazione e la conoscenza. Gli alti livelli di prosperità raggiunti, lo stato di welfare, la trasformazione generalizzata dell'attività lavorativa (i robot sostituiscono il lavoro "meccanico" dell'operaio nelle fabbriche, e questi diviene ad essere uno specialista qualificato, che interviene negli ambiti in cui il lavoro di routine della macchina non è fattibile), producono una maggiore autonomia individuale ed una tendenza a ricercare più alti livelli di educazione, in quanto le attività e i servizi richiedono sempre maggiori capacità di tipo cognitivo (*cognitive skills*).

*"Thus, rising levels of education, increasing cognitive and informal requirements in economic activities, and increasing proliferation of knowledge via mass media make people intellectually more independent, diminishing cognitive constraints on human choice"*¹⁷⁷

Servizi e conoscenze dei lavoratori, devono operare in un mondo dove l'innovazione e la libertà di esercitare la capacità di giudizio individuale sono caratteristiche essenziali. Cosicché creatività, immaginazione ed indipendenza assumono ruolo centrale. Codesti "valori", a livello individuale, favoriscono il palesarsi di forme di spiritualità religiosa, che non vengono ricondotte all'interno della dommatica delle istituzioni religiose *tradizionali*, provocando una distorsione del canale comunicativo tra sottosistema religioso e religiosità dei singoli¹⁷⁸. La crescente autonomizzazione della religiosità, conduce a nuove forme di spiritualità molte delle quali centrate sull'equilibrio uomo-natura. Un sempre crescente numero di persone ha il tempo, l'informazione e l'educazione di comprendere che la modernizzazione ha dato all'umanità così tanto potere sull'ambiente che se non adeguatamente controllato, può portare all'estinzione della vita sulla terra. Di fatto la post-

¹⁷⁷ Ibid. *Modernization, Cultural Change, and Development*, p.29

¹⁷⁸ Si veda quanto detto nel paragrafo sulla secolarizzazione.

industrializzazione rende la tardo modernità sempre più “autoriflessiva” come già Giddens evidenzia¹⁷⁹. Inoltre, la facilità di accesso all’informazione (si pensi all’importanza della “rete”), permette una più ampia e rapida acquisizione di informazione, aumentando l’autonomia. Questa tendenza all’autonomia, favorisce un orientamento liberale e democratico in campo istituzionale; segnando in termini valoriali, il passaggio dai valori di “sopravvivenza” a quelli di autorealizzazione.

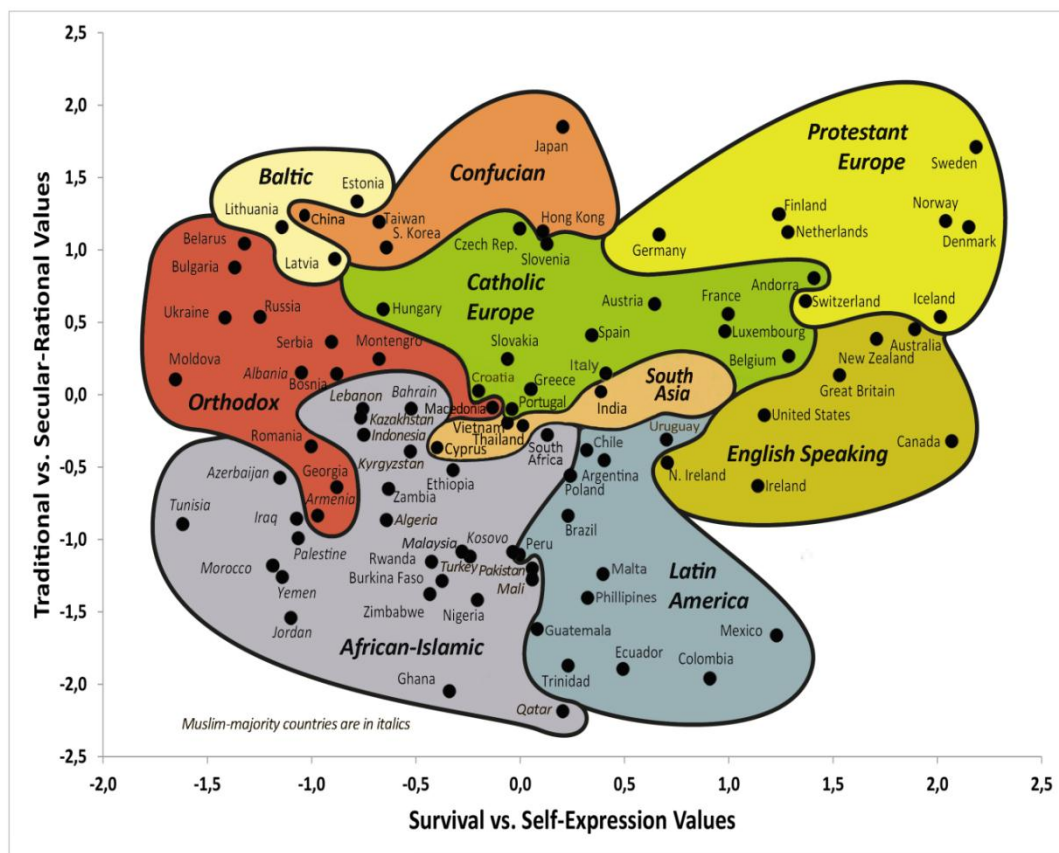
Si ha così da un lato l’opposizione tra valori tradizionali e valori secolari-razionali, e dall’altro tra valori di sopravvivenza e di autorealizzazione. Tali coppie binomiali, colgono due differenti dimensioni del cambiamento culturale apportato dallo sviluppo socio-economico, misurabili empiricamente attraverso un approccio metodologico di tipo quantitativo¹⁸⁰ e permettono di rappresentare graficamente la collocazione delle varie società (identificate dagli stati-nazione) secondo i punteggi ottenuti, su una mappa bidimensionale in riferimento ai quattro indicatori appena accennati.

¹⁷⁹ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge, 1991

¹⁸⁰ Per i dettagli metodologici, si veda il sito internet della *World Values Survey* (WVS) un network globale di scienziati sociali che studiano il cambiamento dei valori e ed il loro impatto sulla vita sociale e politica dal 1981, conducendo indagini nazionali in quasi 100 nazioni. Il WVS è l’unica fonte di dati empirici su atteggiamenti tenuti dalla maggioranza della popolazione mondiale. La WVS si compone di indagini statistiche (survey) svolte a livello nazionale in quasi cento Paesi che coprono il 90% della popolazione mondiale, usando come strumento di ricerca un questionario *ad hoc*.

Cfr. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp> accesso il 16/07/2017

Figura 1 – Mappa culturale 2017 – World Values Survey



Fonte: World Values Survey, 2017

Nella mappa, i due estremi dell'asse y rappresentano un continuum che dal basso verso l'alto mostra il passaggio da valori tradizionali a valori secolari-razionali, similmente, l'asse x muovendo da sinistra verso destra, rappresenta il passaggio dai valori di sopravvivenza ai valori di autorealizzazione. Nello specifico¹⁸¹:

- valori tradizionali: si caratterizzano per porre enfasi sull'importanza della religione, dei legami familiari, dei valori della famiglia tradizionale e della deferenza nei confronti dell'autorità. Gli individui che incorporano codesti valori, rifiutano il divorzio, l'aborto, l'eutanasia e il suicidio, inoltre le società di cui fanno parte mostrano alti livelli di orgoglio nazionale e un atteggiamento nazionalistico;
- valori secolari-razionali: mostrano opposte preferenze rispetto ai valori tradizionali. Le società impregnate da tali valori, pongono minor enfasi sulla religione, i valori della famiglia tradizionale e l'autorità. Divorzio, aborto, eutanasia e suicidio (quest'ultimo non è il più comune) sono considerati relativamente accettabili.

¹⁸¹ Cfr. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSCContents.jsp>

- valori di sopravvivenza: si contraddistinguono per porre enfasi sulla sicurezza economica e fisica. Sono collegati ad atteggiamenti etnocentrici e bassi livelli di fiducia e tolleranza;
- valori di autorealizzazione: danno priorità alla protezione dell'ambiente e si caratterizzano per l'apertura a stranieri, omosessuali e per la parità di genere. Enfatizzano la partecipazione nel processo decisionale a livello politico ed economico.

Tralasciando una serie di osservazioni di ordine teorico-metodologico, quali le modalità di campionamento per ogni singolo Paese, la validità delle domande adottate nel questionario in riferimento agli indicatori nonché la validità teorica degli stessi indicatori, il criterio di definizione delle aree culturali una volta calcolati i valori per ogni entità statale, ecc.; si evidenziano ai fini del presente lavoro due aspetti fondamentali, che emergono dalla lettura della mappa:

1. i valori culturali condizionano il processo di sviluppo così da avere differenti modi e gradi in cui esso si manifesta. Ciò è deducibile dalle differenti posizioni delle società-nazioni sulla mappa, rispetto agli indicatori utilizzati. In tal senso, pare opportuno parlare di molteplici sentieri di sviluppo, definiti secondo l'idea generale di sviluppo umano, in cui i diversi processi di modernizzazione socio-economica ad essi sottesi, si presentano come espressioni di modernità plurali¹⁸² in quanto risentono delle matrici culturali locali così come dell'incontro con gli altri Paesi nel nuovo ambiente costituito dalla globalizzazione dei mercati.
2. In una visione "globalizzata", lo sviluppo è una forma¹⁸³ in cui una parte consiste nella modernizzazione, l'altra nel sottosviluppo. In riferimento alla mappa, è possibile pensare ad un'immaginaria "la linea di demarcazione" tra le due parti della forma,

¹⁸² La nozione di modernità multiple è stata proposta alle scienze sociali da Shmuel N. Eisenstadt, volendo indicare come società differenti elaborino aspetti della modernità in modi parzialmente diversi, dipendenti dalle caratteristiche delle proprie civiltà originarie.

Cfr. S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, Daedalus, vol.129, N°1 (winter 2000), pp.1-29 ; Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences Stable URL:

<http://www.jstor.org/stable/20027613>

Per un'analisi critica vedi: P. Jedlowski, *La modernità in molte forme*, in *L'avvio della società liquida? Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana*, T. Großbölting, M. Livi, C. Spagnolo (a curadi), il Mulino, Bologna, 2013, pp.83-107

¹⁸³ Sul concetto di forma, qui ripresa nell'accezione *luhmanniana*, si veda nota 70

Sebbene Luhmann a proposito dello sviluppo come forma, parlasse di industrializzazione e sottosviluppo, mi pare che l'uso del concetto di modernizzazione (si veda nota 173) in luogo a quello di industrializzazione, consenta di porre in rilievo il carattere comunicativo dello sviluppo come medium, in quanto oltre a comprendere l'aspetto specifico del sistema economico (l'industrializzazione appunto) rimanda alla sua attività perturbativa rispetto agli altri sistemi funzionali (es. politico).

indicante uno stato compreso tra modernizzazione e sottosviluppo, definita dall'area compresa tra il punteggio [0] e [- 0,4] per entrambe le dimensioni; mentre la parte della forma caratterizzata dal sottosviluppo racchiude le società nazioni con un punteggio di [\leq -0,5] rispetto ad entrambe le coppie di indicatori¹⁸⁴. In questo senso, è il processo di differenziazione funzionale del sistema-società, che produce questa distinzione; cosicché ogni singola regione (le società nazionali) partecipa in misura molto diversa ai vantaggi e agli svantaggi da esso derivanti. Lo sviluppo, in questo senso, resta un problema di comunicazione tra le differenti regioni del sistema-società, che reagiscono in maniera diversa alle sollecitazioni del *medium* economico. Una bassa differenziazione, implica un'incompatibilità comunicativa tra sottosistemi sociali, che si riflette a livello individuale nella difficoltà a ricondurre nel dominio processuale interno, culturalmente influenzato, le perturbazioni emanate dallo sviluppo¹⁸⁵, come stimoli all'attuazione di proprie attività cognitive interne, necessarie al mantenimento, dell'integrità psichica-individuale¹⁸⁶ (omeostasi del sistema). In altre parole, dove lo sviluppo viene ricondotto all'interno di un sistema sociale particolare - quale può essere la società-stato - perché provvisto di strutture comunicative capaci di cogliere le perturbazioni prodotte nel medium, tramite l'attivazione di processi selettivi interni necessari al mantenimento in equilibrio del sistema, ciò determina una riconfigurazione autoindotta (dai propri processi interni), delle relazioni tra i propri componenti, che incidono sulla condotta individuale a livello culturale, corrispondente ad uno specifico processo di modernizzazione (dato dalla specifica organizzazione strutturale differenziata del sistema). All'opposto, dove un sistema non ha un'organizzazione strutturale capace di elaborare al proprio interno le perturbazioni del medium economico, a causa anche di una cultura che stabilizza determinate strutture di condotta, incompatibili con i processi modernizzanti, si produce una perdita di equilibrio nel sistema, che causa disfunzioni strutturali, portando

¹⁸⁴ Ciò che qui interessa è definire il concetto di “forma dello sviluppo” attraverso una rappresentazione grafica dello stesso; non interessa pertanto analizzare quali Paesi ricadano in una delle “due facce” dello sviluppo.

¹⁸⁵ In questo senso, è interessante notare come per tradurre in alcune lingue (non europee) l'idea concettuale di “sviluppo” sono necessari l'adozione di neologismi, come nel caso della lingua *wolof* del Senegal, in cui si è introdotta una parola che significa “voce del capo”, oppure una lingua indigena camerunense che definisce lo sviluppo “sogno dell'uomo bianco” o ancora in lingua *quechua* (Perù), che usa la locuzione “lavorare bene per la prossima alba”.

Cfr. G. Bottazzi, *Sociologia dello sviluppo*

¹⁸⁶ Una difficoltà nell'accordarsi *cognitivamente* ai mutamenti prodotti dai processi di sviluppo, può portare a casi di *perdita di identità* di un sistema (in riferimento sia ai singoli individui e sia ad un gruppo che condivide uno stesso sistema sociale particolare. Si veda quanto detto a nota 115

all'evidenziarsi del fenomeno del "sottosviluppo" (proprio dall'incapacità del sistema di entrare in comunicazione attraverso il medium economico).

Una definizione così ampia del concetto di sviluppo, permette di evidenziare il portato interazionale, che esso ha come medium del sistema economico. Quest'ultimo, produce perturbazioni orientanti¹⁸⁷, attraverso il suo medium; innescando una risposta negli altri sistemi, specifica (e limitata) alla capacità strutturale di ciascun sistema di codificare le sollecitazioni ricevute. A livello individuale (sistema psichico), lo sviluppo (inter)agisce con il sistema culturale di questi, consentendo un rapporto di interpenetrazione; da qui la scelta di adottare l'approccio culturale come strumento di analisi dell'impatto delle credenze religiose sulle scelte economico-sociali dell'agente¹⁸⁸, in riferimento a specifici indicatori di sviluppo. In altri termini, il sistema economico attraverso il suo medium, lo sviluppo, entra in relazione sia con gli altri (sotto)sistemi sociali (es. religioso) e sia con i sistemi individuali. Quest'ultimi, si auto-orientano all'interno del proprio sistema cognitivo, in riferimento al proprio sistema culturale, che seleziona gli stimoli apportati dal processo di sviluppo, selezionando una specifica configurazione strutturale – che si riferisce a mutamenti della propria scala delle preferenze valoriali – capace di mantenere stabile il sistema stesso (il tessuto culturale).

La cultura rappresenta quindi a livello individuale, il canale di collegamento con lo sviluppo come medium del sistema economico (così come la fede a livello dei sistemi psichici, rappresenta il *trait-de union* con il sistema religioso). In tal modo, sviluppo e cultura costituiscono un binomio inscindibile: non può esservi sviluppo se non vi è una configurazione culturale capace di selezionare al proprio interno gli stimoli prodotti da questi. In questo senso, la forma dello sviluppo, costituita da modernizzazione e sottosviluppo, si esplica nella realtà contingente, come risultante dell'interazione con il sistema culturale degli individui; così, parafrasando le parole di Lawrence Harrison, è possibile affermare come: *underdevelopment and modernization are a state of mind*¹⁸⁹.

Il sistema culturale dell'individuo, risulta essere un elemento chiave nel comprendere come lo sviluppo si presenti nella sua *parte di forma* modernizzante, pur assumendo molteplici

¹⁸⁷ Il processo di attività orientante di un sistema su un altro, durante una fase interpenetrativa (accoppiamento strutturale), viene descritto nel primo capitolo del presente lavoro

¹⁸⁸ Si intende con tale definizione l'individuo come sistema cognitive chiuso, dotato della capacità di *agency*, ovvero di agire in maniera autonoma di accordo con la propria volontà (agente).

¹⁸⁹ Cfr. L. E. Harrison, *Underdevelopment is a state of mind. The Latin American Case*

aspetti - in quanto non vi è un'unica via allo sviluppo ma esistono differenti vie di modernizzazione, (e per il non comprendere ciò falliscono i primi teorici della modernizzazione) - oppure si manifesti come *l'altra parte della forma*, ossia sottosviluppo. In questo senso, l'importanza della cultura sul sistema economico e politico di una società, viene evidenziata da Francis Fukuyama nella sua "soluzione venti per cento"¹⁹⁰ secondo cui, la vita economica, in quanto immersa nella vita sociale, non può essere compresa appieno guardando solo alle politiche macroeconomiche, ma occorre prima intendere la cultura del contesto in cui essa si trova ad operare; la quale costituisce il venti per cento della soluzione sui fattori che creano la prosperità e quindi favoriscono lo sviluppo come processo modernizzante.

Ma cos'è esattamente la cultura? Come avviene l'interazione tra questa e i sotto sistemi sociali, in particolare quello economico e religioso? Quali sono i fattori che favoriscono lo sviluppo umano? In cosa consiste l'approccio culturale? A queste domande verrà data risposta nel paragrafo successivo.

2.2.1 Mentalità sociale e sviluppo

Alexis de Tocqueville nelle sue osservazioni sulla democrazia in America asserisce che:

*"Even the most favorable geographic location and the best laws cannot maintain a constitution in despite of mores, whereas the latter can turn even the most unfavorable circumstances and the worst laws to advantage"*¹⁹¹;

le variabili citate - (1) "locazione geografica", (2) "leggi" e (3) "costumi" – possono essere tradotte aggiornandole come suggerisce Marini, in: (1) "risorse economiche", (2) istituzioni politiche, (3) valori socio-culturali¹⁹², e proprio quest'ultimi, appaiono essere per il diplomatico francese, i fattori di primaria importanza per l'andamento di uno stato/comunità.

In continuità con il pensiero di Tocqueville, occorre primariamente definire che cosa si intenda qui per cultura.

In chiave sistemica, la cultura, centrata sul linguaggio, funge da stabilizzatore delle relazioni che i componenti umani devono soddisfare come entità sociali all'interno di un sistema sociale particolare da loro stessi costituito ed integrato, garantendo la sua conservazione (sistema omeostatico). Ciò, tuttavia, non esclude che possa avere lungo un mutamento sociale,

¹⁹⁰ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

¹⁹¹ Cfr. A. Tocqueville, *Democracy in America*, Penguin Putnam, New York, 2004

¹⁹² Cfr. M. Marini, *The traditions of modernity*

se cambiano le proprietà dei componenti individuali, *la forma mentis*,¹⁹³ e quindi la condotta di questi a livello culturale, portando ad un cambiamento delle relazioni, che definiscono un particolare sistema sociale.

Intesa come fattore *flessibile* (in quanto passibile di mutamento) di stabilizzazione della condotta umana, la cultura condiziona il processo di strutturazione decisionale da parte dell'agente economico e del suo agire sociale.

In senso antropologico, la cultura socio-individuale è costituita da:

“(...) *elementi comuni che forniscono istruzioni standard per percepire, ipotizzare, valutare, comunicare e agire in una popolazione che condivide la stessa lingua, la stessa epoca storica e la stessa localizzazione geografica. Tali elementi comuni vengono tramandati attraverso le generazioni con qualche modifica. Essi sono costituiti da assiomi non verificati e da procedure operative standard che riflettono “ciò che ha funzionato” nel passato, in un certo punto della storia di quel gruppo culturale*»¹⁹⁴.

Gli “elementi comuni” fondamentali che costituiscono la struttura organizzativa di un sistema culturale, sono le credenze ed i valori. Adottando la terminologia di Milton Rokeach, la *credenza* (o *convinzione*) rappresenta l'unità primigenia di ogni sistema cognitivo. Definibile, come qualsiasi opinione che funge da mezzo esplicativo ed interpretativo di ciò che è vero o falso, buono o cattivo, bello o brutto ecc. nella sfera metafisica, nel mondo fisico e nella realtà sociale. Alcune convinzioni rivestono un ruolo particolarmente importante nel sistema cognitivo dell'individuo agente, assumendo la caratteristica di *valori*, ovvero:

“*I modi ideali della nostra condotta e gli obiettivi ideali della vita*”, vale a dire¹⁹⁵:

1.1 le modalità di comportamento per raggiungere determinati fini (valori strumentali);

2.1 i fini verso cui deve tendere l'esistenza; (valori terminali)

Intesi qui nella loro rappresentazione socialmente costruita dipendente dalla contingenza storica e il loro posizionamento in una scala ideale gerarchicamente organizzata condivisa a livello sociale (sebbene questa scala possa variare a livello del singolo individuo).

Un esempio di come possa variare storicamente l'organizzazione gerarchica dei valori sia a livello sociale - e quindi osservare come la cultura di una determinata popolazione muti nel corso del tempo - sia individuale (notando come la cultura non è prodotto causale dei

¹⁹³ Ciò avviene attraverso un processo di analisi critica operata dall'individuo sui valori generali di riferimento, che sono interni al sistema culturale, rispetto alla percezione degli stimoli prodotti dall'ambiente. In tal modo, tali valori vengono adottati come principi guida di azioni e comportamenti, solo se riconosciuti *razionalmente* come validi e veri in riferimento ad un criterio di validità e verità personale, relazionale al comportamento da adottare in una specifica situazione, che ha innescato il processo cognitivo interno.

¹⁹⁴ H. Triandis, *The Psychological Measurement of Cultural Syndromes*, in *American Psychologist*, vol. LI, pp.407-15 cit. in M. Marini, *Le Buone Abitudini. L'approccio culturale ai problemi dello sviluppo*.

¹⁹⁵ Ibid. Rokeach (1968) *Beliefs, Attitudes and Values*, in *Le risorse immateriali*, p. 20

mutamenti che avvengono nella struttura materiale della società), può essere formulato a partire dall'analisi delle differenze di vedute *valoriali* espresse da due poeti della Grecia antica: Tirteo e Archiloco, entrambi vissuti nel VII secolo a.C.

Da un frammento dell'opera di Tirteo si legge:

“τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσοντα
ἀνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἢ πατριδὶ μαρνάμενον, (...)”

[Infatti è bello che un uomo valoroso, caduto tra le prime file, muoia combattendo per la propria patria]

Quasi in antitesi Archiloco scrive:

“ἀσπίδι μὲν Σαίων τις ἀγάλλεται, ἦν παραθάμνω
ἔντος ἀμώμητον κάλλιπον οὐκ ἐθέλων·
αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
ἔρρέτω· ἐξαυτίς κτησομαι οὐ κακίω.”

[Uno dei Sai si vanta dello scudo che, arma incensurabile, lasciavi controvoglia presso un cespuglio. Io salvai me stesso; che mi importa di quello scudo? Vada in malora, ne acquisterò subito uno non peggiore]

Nell'elegia di Tirteo, così come tramandata da Licurgo, traspare l'intento del poeta di esortare i suoi concittadini a combattere per la propria terra; celebrando pertanto la virtù (*ἀρετή*) del popolo tutto. In ciò, è già possibile individuare una temperie etica diversa rispetto alla tradizione epica, ove specie con riferimento ad Omero, si esalta la *ἀρετή* di un solo eroe e non della *polis*. Si ha quindi in Tirteo il passaggio dalla virtù eroica individuale a quella collettiva; evidenziando un cambiamento di *preferenze* all'interno della scala valoriale: da un'idea in cui si esalta la figura dell'eroismo del singolo il cui massimo esempio è forse rappresentato dalla figura di Achille, che di fronte alla scelta tra una vita lunga e senza gloria ed una breve e ricca di onori, sceglierà la seconda, ad un'idea di valore ove invece è l'atto eroico condiviso – il morire per la patria – ad essere esaltato¹⁹⁶. In questo passo, è possibile cogliere il mutamento culturale che coinvolge le popolazioni greche dell'epoca rispetto alla tradizione omerica, le quali deve aver evidentemente interiorizzato tale cambiamento nella scala di valori, se a distanza di oltre tre secoli, Licurgo di Atene nell'orazione contro Leocrate, elogiando le gloriose imprese degli Spartani, non si astiene dall'esaltare la figura di Tirteo, fulgido esempio di patriota e di valoroso guerriero¹⁹⁷. All'ideale eroico – che in Tirteo coinvolge l'intera *polis*, mentre in omerico riguardava i singoli individui (ad evidenza di come storicamente muti il contenuto di un determinato valore e quindi del sistema culturale di riferimento) - si contrappone la concezione di Archiloco, che rompe definitivamente e con

¹⁹⁶ Si noti come in entrambi i casi si ha un'idea di *aretè*, ma questa assume contenuti diversi nella contingenza storica.

¹⁹⁷ E già all'epoca di Licurgo, segnata dalla sconfitta inflitta ad Atene da Filippo di Macedonia nella battaglia di Cheronea, i valori esaltati da Tirteo sono oramai prossimi al tramonto, come testimonia il fatto che Leocrate sarà assolto (per un solo voto) dall'accusa di alto tradimento avanzata da Licurgo.

l'epica omerica e con l'idealità eroica di Tirteo stesso, presentandosi come anticipatore¹⁹⁸ di un mutamento culturale, che solo molto più tardi si caratterizzerà come declino della virtù guerriera¹⁹⁹.

Così intesa, la cultura è - parafrasando quanto scritto da Miguel Basáñez - un sistema condiviso e contestuale di credenze e valori, che una volta formata, viene trasmessa di generazione in generazione attraverso sei agenti: la famiglia, la scuola, la religione, i media, la leadership e la legge²⁰⁰.

La "trasmissione" non è esente da possibili mutamenti perturbativi, innescati dai processi interpenetrativi che riguardano i sottosistemi sociali e i rapporti di questi con i sistemi psichici (cambiamenti socio-ambientali); in questo senso la cultura muta nel corso del tempo. Analizzando la definizione presentata, per "sistema" si intende che gli elementi che compongono la cultura sono interconnessi tra loro. Il termine "condiviso" enfatizza come essa sia un costrutto delle interazioni umane all'interno del dominio comunicativo, ha quindi una natura condivisa (in generale) da quanti hanno la stessa lingua e la stessa localizzazione geografica; risentendo nella sua formazione e protrazione generazionale dei fattori materiali (e reali) contingenti alla situazione storica nella quale *esiste*.

In questo senso, ai fini dell'analisi proposta nel presente lavoro, occorre precisare sulla scia di Marini e prima ancora della scuola degli storici francesi delle *Annales*, che per cultura si fa riferimento più propriamente in senso antropologico all'espressione di "mentalità sociale"; la quale esclude dalla sua connotazione gli artefatti materiali di una civiltà, racchiudendo al proprio interno gli "elementi mentali" quali convinzioni, valori ideali ed atteggiamenti²⁰¹. Pertanto, pur continuando a parlare a livello di sistemi psichici (l'agente) di "di cultura e sistemi culturali", è nell'accezione di mentalità sociale che si adottano tali termini.

¹⁹⁸ L'aretè bellica persiste in particolar modo nelle città doriche, ove l'atteggiamento di Archiloco che getta lo scudo per salvarsi la vita si presenta come inaccettabile. Plutarco, infatti, narra che i Lacedemoni espulsero Archiloco dalla loro città per il fatto che avevano avuto il sentore di una sua poesia in cui aveva cantato che è preferibile gettare le armi che morire. Ancora Crizia, circa due secoli dopo, rimprovera Archiloco per aver narrato su di sé turpi episodi, specialmente quello riguardante l'abbandono dello scudo.

¹⁹⁹ Ciò porta a rimarcare come la cultura sia ad un tempo elemento condiviso e specifica a ciascun individuo. Pertanto, una "scala valoriale" che sia riconosciuta ed accettata a livello collettivo, non necessariamente preclude la possibilità di avere singoli ordinamenti valoriali più o meno prossimi alla normale del gruppo sociale di cui si fa parte, proprio perché il sistema culturale nasce all'interno del dominio comunicativo degli individui (quindi è una costruzione sociale), ed è strutturalmente accoppiato ad ogni singolo sistema psicologico (l'individuo agente), che interiorizza i valori, i quali compongono la cultura stessa (o mentalità sociale).

²⁰⁰ Cfr. M. E. Basáñez, R. F. Inglehart, *A world of three culture. Honor, Achievement, and Joy*, Oxford University Press, 2015

²⁰¹ Cfr. M. Marini, *Le buone abitudini*.

Il sistema culturale ha quindi una funzione di raccordo tra individuo e società; permettendo a livello dei sistemi psichici, di filtrare le perturbazioni provenienti dai sottosistemi sociali e quest'ultimi di mantenersi stabili attraverso la stabilizzazione dei processi relazionali tra sistemi individuali, operata appunto attraverso la cultura. Essa, quindi, benché legata alla struttura di una società, non dipende totalmente da questa. Scrive Mariz:

*“Economic and political transformation affect culture, but they do not determine it. They also depend on specific cultural conditions in order to be actualized”*²⁰²

Di fatto, i sottosistemi sociali influenzano la cultura individuale, ma questa proprio perché esistente a livello dei singoli sistemi psichici – si pensi alla “voce fuori dal coro” di Tirteo-, ha una sua autonomia specifica, cosicché, anche se avvengono repentinamente profondi cambiamenti istituzionali (es. una differenziazione sociale prodotta da un'ingerenza esogena al sistema sociale particolare), questi non coinvolgono che in via indiretta il sistema culturale e ciò spiega il fallimento delle teorie della modernizzazione o della dipendenza, che non hanno tenuto in debito conto l'importanza delle specificità e differenze tra culture regionali (ed è il caso delle teorie della modernizzazione), o hanno addirittura tralasciato l'importanza della variabile culturale nello sviluppo (come nel caso dei teorici della dipendenza). Così la cultura, è da un lato specifica di ciascun individuo e dall'altro funge da medium della comunicazione simbolica a livello della società (e quindi tra questi ed i sottosistemi sociali), permettendo l'accoppiamento strutturale tra individui fintantoché condividono in linea di massima uno stesso bagaglio simbolico.

La presenza dei fattori culturali all'interno del sistema di elaborazione delle decisioni economiche da parte dell'individuo agente, è già presente nell'economia liberale classica. Infatti, in riferimento al processo qui analizzato d'interpenetrazione tra sistemi a livello sociale e psichico, già uno dei padri illustri dell'economia liberale, Adam Smith ne *La Teoria morale dei sentimenti*, descrive la motivazione economica come altamente complessa e immersa nei costumi e nelle abitudini sociali più ampie. Smith, infatti, all'epoca in aperta polemica con Mandeville ed il suo paradosso “vizi privati benefici pubblici”²⁰³, identifica

²⁰² Ibid. C. L. Mariz, *Coping with poverty, Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, p. 3

²⁰³ Di seguito si evidenziano le principali dicotomie tra i due autori:

- Mandeville sostiene come tutto ciò che gli uomini compiono per il bene pubblico sia in realtà finzione ed inganno frutto dell'egoismo e della vanità. L'agire umano, infatti, nella sua apparente varietà di motivazioni, è riconducibile alla passione dell'amor di sé, ai suoi effetti ed agli sforzi compiuti per nasconderla, controllarla e soddisfarla. Proprio questa passione, spinge l'uomo a simulare di agire contro la propria originaria tendenza egoistica, ricevendo, come ricompensa per lo sforzo esercitato su se stessi, l'approvazione altrui. L'uomo, infatti, come essere vanitoso, mostra sensibilità alla lode e alla paura della vergogna.

alcune *virtù (civiche)* individuali e collettive – *favorevoli* allo sviluppo socio-economico: la prudenza, la giustizia e la benevolenza. La Prudenza corrisponde all'interesse personale (*self-interest*) nella sfera economica seppur non si riduce ad essa, è la virtù propria dell' "uomo buono" e consiste nel continuo sforzo a migliorare la propria situazione. Al di sopra e come suo limite, vi è la giustizia, cioè le convenzioni sociali che danno luogo alle regole del diritto, le quali fanno in modo di impedire che il perseguimento del proprio interesse da parte di un individuo ostacoli quello di un altro. Infine la benevolenza costituisce un più alto principio etico per il quale l'interesse privato è sacrificato all'interesse pubblico e l'egoismo è soppiantato dall'altruismo²⁰⁴.

In un simile processo d'interpenetrazione tra sistemi sociali ed individuali, le decisioni prese dagli individui, intesi come agenti economici, non sono (solo) il frutto del raggiungimento del proprio utile, altrimenti resterebbero un'esperienza individuale del tutto estranea al corpo sociale e come tale non verrebbe riconosciuta e quindi giudicata per il suo giusto *valore simbolico*. Gli individui, infatti, adottano *anche* comportamenti non necessariamente volti alla

A questa tesi Smith oppone che per vanità, in senso negativo, si deve intendere soltanto il desiderio di lode "per qualità che o non sono degne di lode per niente, o lo sono in misura insufficiente perché si possa esser lodate per esse". All'opposto, il desiderio di lode e di fama corrispondente ad effettive qualità, è moralmente giusto e socialmente utile.

- Mandeville considera ogni piacere che superi l'astinenza più ascetica come lusso e sensualità; tanto da considerare come lusso ogni soddisfacimento dei propri bisogni e la legittima unione sessuale viene posta sullo stesso piano della più "immorale" soddisfazione della passione sessuale. Nella nota L alla *Favola delle api [La faible des abeilles]* egli, definisce il lusso come "tutto ciò che non è immediatamente necessario alla sussistenza dell'uomo come creatura vivente"; scrive infatti:

"S'il faut appeler luxe (et à strictement parler il le faut) tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire à la subsistance de l'homme en tant qu'être vivant, on ne trouve que de luxe au monde, même chez les sauvages tout nus, car il n'est pas probable qu'il existe des sauvages qui à l'heure actuelle n'ont pas apporté quelque amélioration à leur première manière de vivre (...);

l'adozione di un simile criterio rigorista, evidenzia la difficoltà di usare il termine lusso con precisione;

"Tout le monde dira que cette définition est trop rigoureuse. Je le crois aussi ; mais si on retranche/ le mois du monde de sa sévérité, je crains qu'on ne sache plus où s'arrêter ».

Smith ribatte sostenendo che una simile teoria è possibile solo grazie all'ambiguità del linguaggio adottato (da Mandeville) e per non aver tenuto in debito conto delle differenze di grado con cui una passione si presenta e in base alle quali può essere considerata viziosa o meno.

- In generale, Mandeville, rappresenta ogni passione come viziosa. Questo suo sofisma, secondo Smith, è il fondamento del paradosso "vizi privati – benefici pubblici".

Cfr. A. Smith, *Morale dei sentimenti e Ricchezza delle nazioni*, Guida Editori, Napoli, 1974.

Cfr. A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Editori Laterza, Bari, 2004

Ibid. B. Mandeville, *La Fable des Abeilles*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990, p. 90

²⁰⁴ Secondo Smith, queste vengono riconosciute come virtù, attraverso un principio naturale che è la *simpatia*, la quale permette la "partecipazione" dell'uomo ai sentimenti altrui rendendo possibile il giudizio morale, da cui dipende la valutazione se un'azione è virtuosa o viziosa dato dalla relazione:

1. sulla causa che suscita il sentimento, o alla motivazione che gli dà luogo;
2. al fine che si propone, o l'effetto che esso tende a produrre.

In questo senso, anche l'interesse morale è un principio legato, attraverso la simpatia, all'interesse della società, cosicché la simpatia costituisce un rapporto di interazione tra individui e società.

Cfr. A. Smith, *Morale dei sentimenti e Ricchezza delle nazioni*

massimizzazione del proprio utile, ma possono agire in società mossi da scopi non-utilitaristici²⁰⁵ e con fini collettivi²⁰⁶, in cui la variabile culturale ha un ruolo rilevante proprio perché stabilizza la condotta umana in riferimento a specifici tipi di relazioni riconosciute dal sistema sociale²⁰⁷.

Una simile ricchezza interpretativa, viene invece esclusa dal riduzionismo operato dai modelli neoclassici, che identificano sostanzialmente due fattori esplicativi a livello economico, dei comportamenti imprenditoriali: i prezzi e le tecniche produttive; riducendo alla massimizzazione del profitto l'obiettivo perseguito²⁰⁸. Non a caso Fukuyama, rimproverando all'economia neoclassica di aver trascurato il ruolo dei fattori culturali sui sottosistemi sociali (primi fra tutti, il sottosistema politico e quello economico), richiama le analisi classiche, che invece tengono in debito conto i modi in cui la cultura di una società *particolare* modella tutti gli aspetti del comportamento umano, incluso quello economico, in quanto non tutta l'azione economica deriva da ciò che comunemente si intende per motivazione economica²⁰⁹. Pertanto, se da un lato le teorie neoclassiche favoriscono l'applicazione di simulazioni matematiche per la previsione di possibili scenari futuri, dall'altro, la riduzione delle variabili di cui tener conto ha come conseguenza la costruzione di modelli ideali di situazioni economiche che mancano di corrispondenza effettiva con la realtà concreta; facendo sì che il modello teorico costituito si approssimi in maniera molto vaga alla situazione futura, finendo per fornire immagini aleatorie di un reale enormemente più complesso della sua rispettiva (ri)costruzione ideal-tipica.

Da qui la necessità di introdurre un maggior numero di variabili nei modelli teorici al fine di rendere più realistiche e *verosimili* le situazioni prospettate; un esempio è dato dall'approccio

²⁰⁵ Si veda a tal proposito le riflessioni dell'economista Amartya Sen sul concetto di utilitarismo, analizzato sia come teoria morale individuale e sia come teoria della scelta pubblica. Cfr. A. Sen, B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, Il saggiatore, Milano, 1984

²⁰⁶ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

²⁰⁷ In questo senso, la gerarchia smithiana dei valori; che egli individua nella prudenza il più basso grado per poi passando dalla giustizia, identificare nella benevolenza la massima virtù; è derivata dal sistema di valori che contraddistingue la borghesia inglese di metà Settecento, in un simile contesto il "riconoscimento" e "l'apprezzamento" da parte dell'altro del proprio agire, risulta indispensabile ai fini della legittimazione pubblica di uno status di "rispettabilità" all'interno dell'organismo sociale. Ed è infatti proprio il desiderio di "apprezzamento" che spinge l'uomo, secondo Mandeville, a celare il proprio egoismo

²⁰⁸ Cfr. *Le risorse immateriali*

²⁰⁹ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

neoistituzionale che aumenta il numero di variabili prese in considerazione²¹⁰ introducendo i vincoli istituzionali, tuttavia rimane ancora escluso l'individuo come soggetto attivo del processo decisionale.

2.2.2 L'approccio culturale e il modello ad influssi perturbativi

Ad introdurre il soggetto agente nel quadro dell'analisi economica è l'approccio culturale, attraverso l'implementazione di variabili immateriali²¹¹ quali:

«Le credenze, le convinzioni, gli atteggiamenti, le propensioni, le abitudini, i valori e le norme sociali interiorizzate soprattutto nei primi anni di vita.»²¹²

L'approccio culturale è al pari della teoria neoclassica e di quella neoistituzionale, una prospettiva teorica volta ad interpretare la realtà sociale. Così intesa, altro non rappresenta che una posizione particolare, dotata di propri strumenti euristici, accettati e riconosciuti dalla comunità scientifica, seppur non necessariamente condivisi²¹³. È per così dire, uno dei

²¹⁰ A cui si aggiungono ai prezzi e alle tecniche di produzione anche le variabili di regolamentazione dei mercati (contratti privati e politiche pubbliche) e l'impatto delle istituzioni politiche. Un esempio è dato dal lavoro di North e Weingast sull'impatto delle istituzioni governative sulla crescita economica dell'Inghilterra dopo la Gloriosa Rivoluzione; o ancora il lavoro di North sull'importanza delle istituzioni nell'abbattere i costi di transazione nel commercio; a cui si aggiungono gli studi di Hall e Taylor, quello di Nee e la ricerca di Williamson, che forniscono uno sguardo d'insieme sugli approcci neoistituzionalisti in riferimento al loro portato interpretativo riguardo al sistema socio-economico; od ancora il lavoro critico di Przeworski; e quello di Hacker e Pierson sull'impatto delle politiche pubbliche e dell'organizzazione politica sull'ampliamento delle disuguaglianze nella distribuzione del reddito negli Stati Uniti, solo per citarne alcuni.

Cfr. D.C. North, B. R. Weingast, *Constitutions and Commitment: The evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England*, in *The Journal of Economic History*, Vol. 49, No. 4, Dec., 1989, pp. 803-832, Published by: Cambridge University Press

Cfr. D.C. North, *Institutions*, in *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, No. 1, Winter, 1991, pp. 97-112
Published by: American Economic Association

Cfr. P. A. Hall, R. C. R. Taylor, *Political Science and the Three New Institutionalism*, in *Political Studies*, XLIV, 1996, pp. 936-957, Published by: Blackwell Association

Cfr. V. Nee, *New Institutionalism, economic and sociological*, in *Economic Sociology*, (edited by) N. Smelser and R. Swedberg, Princeton University Press, Princeton (forthcoming).

Cfr. A. Przeworski, *Institutions Matter?*, in *Government and Opposition*, 2004, vol.34 Published by: Blackwell Publishing

Cfr. J. S. Hacker, P. Pierson, *Winner-Take-All Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States*, in *Politics & Society*, Vol. 38, No. 2, 2010, pp.152-204, Published by: SAGE Publications

Cfr. O. E. Williamson, *The New Institutional Economics: Taking Stock, Looking Ahead*, in *Journal of Economic Literature*, Vol. 38, No. 3, Sep., 2000, pp. 595-613 Published by: American Economic Association

²¹¹ L'approccio neoclassico e neoistituzionale fanno entrambi riferimento a variabili oggettive, esterne all'agente, creando un modello ove di fatto l'azione del soggetto è determinata da condizioni che sono al di là delle sue effettive capacità d'influenza.

²¹² Ibid. M. Marini, *Le risorse immateriali*, p. 17

²¹³ Marini facendo presente le critiche a cui è soggetto tale approccio, scrive:

«In effetti lo stato dell'arte dell'approccio culturale ai problemi dello sviluppo economico è ancora ad uno stadio iniziale, ed esistono difficoltà oggettive a misurare variabili intangibili come i valori culturali. Basti pensare alle ambiguità del linguaggio, per non parlare del grado di attendibilità dei sondaggi di opinione normalmente usati per identificare i diversi sistemi di valore»

Ibid. Matteo Marini, *Le risorse immateriali*, p. 23

“telescopi” per osservare la “faccia visibile della luna”, cui il ricercatore può adoperare nella sua attività di osservatore. Come tale, offre una prospettiva d’analisi relativa del fenomeno investigato a cui si aggiunge l’interpretazione particolare dello studioso in riferimento a quanto osservato. Differente dall’approccio strutturalista²¹⁴ – di cui attinge la scuola di pensiero economicista e quella istituzionalista – l’approccio culturale storicamente può esser fatto risalire alle interpretazioni socio-economiche weberiane, in particolare ai riferimenti presenti nelle opere quali *L’etica economica delle religioni mondiali* (1916), *Economia e società* (1922) e *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) ove il pensatore tedesco si pone l’obiettivo di “*contribuire a capire in che modo le idee si possono trasformare in vere e proprie forze della storia*”;

«Infatti le forme strutturali dell’agire in comunità (...) hanno la loro autonormatività e, anche a prescindere da ciò, possono sempre nel singolo caso essere condeterminate, nella loro formazione, da cause diverse di quelle economiche.(...) Ma, viceversa, anche l’economia è di solito in qualche modo influenzata dalla struttura autonormativa dell’agire di comunità nell’ambito in cui si svolge»²¹⁵.

Di fatto, nell’approccio culturale, viene posto l’individuo, inteso come soggetto agente, al centro della situazione decisionale; specificando un modello socio-economico ove il comportamento dell’attore non è esclusivamente determinato dalla situazione oggettiva ma anche dalla *lente culturale* che egli usa per interpretare la realtà e stabilire le priorità; tale lente, tuttavia, come già si è detto:

«Non è sempre uguale a se stessa nel corso del tempo, ma potrà subire modificazioni proprio in seguito ai cambiamenti intervenuti nella situazione oggettiva»²¹⁶

Il sistema culturale, a livello individuale, funge da risorsa simbolica cognitiva, ovvero da riduttore interno della complessità socio-ambientale, che consente l’interpenetrazione tra i sottosistemi sociali (es. politico, religioso, ecc.) e i singoli sistemi psichici. In questo senso, le

Inoltre, voler introdurre la soggettività dell’agente nelle teorie dello sviluppo economico, comporta una serie di critiche di *principio* oltre che metodologiche, da parte di economisti, sociologi e politologi, inerenti innanzitutto al *dissenso* verso i valori promossi per stimolare la crescita economica, che di fatto si basano sull’esperienza prettamente occidentale e come tale non valida in assoluto oltre che *inutile* da promuovere in quanto scarsamente correlati agli effetti che si intendono ottenere, poiché, tra l’altro, sarebbe *impossibile* influenzare la mentalità riguardo la crescita economica, poiché viene considerata immutabile nell’arco temporale di una vita oltre che *inopportuno* e *moralmente discutibile* cercare di modificare il sistema di valori dell’individuo.

Per una descrizione più dettagliata delle obiezioni mosse all’approccio culturale, confronta:

Cfr. M. Marini, *Le Buone Abitudini. L’approccio culturale ai problemi dello sviluppo*

²¹⁴ Secondo la cui prospettiva la principale determinante dello sviluppo economico consiste nella dotazione delle risorse materiali in rapporto alla popolazione di riferimento e non dal modo di come queste verrebbero impiegate. Esso è incentrato, quindi, sugli effetti che le risorse materiali, le tecnologie e le leggi hanno sui comportamenti finali degli agenti economici, trascurando la risposta che il soggetto è capace di dare agli stimoli provenienti dall’ambiente in cui è immerso.

²¹⁵ Ibid. Max Weber, *Economia e Società*, Vol. II, p. 34,

²¹⁶ Ibid. *Le risorse immateriali*, p. 17

perturbazioni causate a livello dei sottosistemi sociali, vengono ricondotte all'interno di un processo di auto-orientamento individuale, nella misura in cui la cultura riesce a cogliere nel processo di accoppiamento strutturale tra sistema sociale e individuo²¹⁷ gli stimoli *orientanti* del primo, che riformulati all'interno della struttura cognitiva dell'individuo agente, produce, a sua volta, sia una ristrutturazione organizzativa dei componenti all'interno del sistema culturale, portando a mantenere gli elementi che mostrano la capacità di cogliere le perturbazioni esterne e dismettendo quelli incompatibili (cambiamento culturale); e sia da avvio ad un comportamento orientante da parte dell'agente, che va a perturbare il sottosistema sociale e così ricorsivamente fintantoché permane l'accoppiamento strutturale e quindi l'interpenetrazione sistemica.

In questo modo, il sistema culturale funge da meccanismo di regolazione omeostatico a "retroazione negativa" in riferimento alle perturbazioni ambientali scaturite dai sistemi (sociali e psichici) nel medium d'azione²¹⁸. Fintantoché le perturbazioni sono ricondotte all'interno del circuito regolatore, l'individuo adopera in maniera "automatizzata"²¹⁹ la cultura come risorsa simbolico-cognitiva d'interpretazione del vivere quotidiano, orientando l'elaborazione dei propri comportamenti in base ad essa²²⁰.

Il rapporto vigente tra sistemi culturali (sia a livello individuale e sia a livello di gruppo) e sottosistemi sociali – quest'ultimi, in riferimento al processo decisionale dell'individuo compongono la struttura esterna - può essere analizzato adoperando un modello teorico, che

²¹⁷ Questi è strutturalmente accoppiato al sistema culturale, in quanto si forma all'interno del medium della comunicazione

²¹⁸ Il medium rappresenta l'ambiente d'azione dei sistemi operativamente chiusi - come il caso dei sistemi psichici e dei sottosistemi sociali - i quali diventano gli uni per gli altri, elemento perturbativo, all'interno dell'accoppiamento strutturale.

²¹⁹ Ciò non significa in maniera acritica, anzi questa viene utilizzata (razionalità assiologica) proprio perché pare funzionare efficacemente come strumento interpretativo del reale.

²²⁰ Scrive Konrad Lorenz:

"Data la presenza della retroazione negativa nel circuito regolatore, non occorre che ogni singolo elemento dei sottosistemi che vi prendono parte abbia una efficacia rigidamente predeterminata. Una leggera iper o ipofunzione viene facilmente compensata. La totalità del sistema subirà una pericolosa perturbazione soltanto nel caso in cui una delle funzioni parziali sia accresciuta o diminuita in misura tale che l'omeostasi non sia più in grado di compensarla; oppure quando ci si trova di fronte a un difetto dello stesso meccanismo regolatore" (Lorenz, pp.23-34)

Quanto qui detto in relazione ai sistemi organici superiori (di cui l'uomo come essere biologico è parte), può essere riferito per analogia all'attività del sistema culturale volta nell'individuo alla compensazione delle perturbazioni ambientali, e della sua capacità di procedere a modificazioni strutturali interne (ridefinizione della scala gerarchica di valori) per mantenere l'accoppiamento strutturale con il sistema sociale, permettendo così un processo di cambiamento culturale, che porta ad un cambiamento delle relazioni proprie di un sistema sociale particolare

Ibid. K. Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano, pp. 23-24

traduca il concetto di “perturbazione” in una “misura” rilevabile statisticamente, in modo da poter testare nel presente caso come la variabile religiosa influenzi il comportamento decisionale dell’individuo agente in riferimento allo sviluppo socio-economico.

A tale scopo, viene adottato un modello d’analisi basato sulla tecnica statistica della associazione. Si è detto come la perturbazione non costituisce un’attività di tipo causale che traduce l’azione di un elemento *X* (sia esso un sottosistema sociale o psichico) su *Y* e viceversa; ma essendo ogni sistema chiuso (a qualsiasi livello) a causa del suo carattere autopoietico, l’azione di un sistema sull’altro si presenta come un *orientare* reciproco all’interno dei rispettivi domini cognitivi, ovvero attraverso l’accoppiamento strutturale il sistema *X* *innesca* (perturba) nel sistema *Y* attività cognitive strutturalmente determinate dall’organizzazione cognitivo-culturale di *Y* stesso, è un processo di auto-orientamento, il cui risultato finale (l’*output*) è indipendente dall’innesco (*perturbazione*), che ha dato avvio all’attività cognitiva stessa (in quanto il processo interno è già determinato dalla propria organizzazione).²²¹

Questo processo interpenetrativo tra sistemi culturali a livello individuale e sottosistemi sociali, giustifica la proposta di un modello socio-economico basato su “influenze perturbative” o di tipo associativo²²².

Differente da un modello di natura interazionista²²³, la cui caratteristica principale presuppone che l’attore economico rifletta nel *suo* processo decisionale la situazione oggettiva

²²¹ Scrivono Maturana e Varela:

“In una interazione orientante, il comportamento del primo organismo, in quanto descrizione comunicativa causa nel sistema nervoso del secondo uno specifico stato di attività; questo stato di attività materializza le relazioni generate nella interazioni e rappresenta il comportamento del secondo organismo (Descrizione della sua nicchia) connotato dal comportamento orientante del primo. Questa rappresentazione, in quanto stato di attività neuronale, può in principio essere trattata dal sistema nervoso come unità di interazioni, e il secondo organismo, se ne è capace, può interagire con rappresentazioni delle sue proprie Descrizioni della sua nicchia come se queste fossero unità indipendenti. Questo genera ancora un altro dominio di interazioni (e quindi, un’altra dimensione nel dominio cognitivo), il dominio delle interazioni con rappresentazioni di comportamento(interazioni), comprese le interazioni orientanti, come se queste rappresentazioni fossero entità indipendenti entro la nicchia: il dominio linguistico”(Maturana e Varela, p.76)

Sebbene, quindi, ogni condotta di ciascun organismo sia intrinsecamente autonoma nella sua genesi dalla condotta dell’altro, in quanto determinata internamente solo dalla struttura dell’organismo comportante, diviene per l’altro organismo fonte di deformazioni compensabili che possono essere descritte come aventi significato nell’ambito dell’accoppiamento comportamentale. Un tale tipo di interazioni consensuali di tipo comunicativo è un dominio linguistico.

Ibid. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, p.76

²²² In questo senso, la possibilità di spiegazione causale intesa come “giudizio di possibilità oggettiva” identificata da Weber come uno dei criteri validi a fornire risultati oggettivamente validi nell’ambito delle scienze sociali, viene qui intesa in termini di possibilità nell’individuare possibili associazioni, che evidenziano le dinamiche interazionali tra sistemi (sociali e psicologici) nella formazione di un determinato fenomeno.

²²³ Secondo il processo descritto dal modello, i sottosistemi sociali o detto in altri termini, la struttura esterna (*S*) agisce sul sistema decisionale dell’individuo (*I*), producendo una reazione da parte dell’individuo agente, basata

in relazione al sottosistema economico (dato esterno; prezzi, tecniche, istituzioni) filtrata attraverso la propria lente culturale (specifica del proprio sistema di valore), che a sua volta si modifica al mutare della situazione oggettiva, ponendo in essere un comportamento concreto finalizzato a realizzare gli obiettivi prefissati (razionalità del comportamento); il modello ad influssi perturbativi respinge tale idea di relazione di tipo *input-output*. Un simile modello causale, non tiene sufficientemente conto della chiusura sistemica degli individui e dei sottosistemi sociali, che si traduce in una chiusura cognitiva dei primi e di una chiusura in termini di organizzazione strutturale dei processi di creazione delle proprie unità simboliche, dei secondi.

Sia l'individuo e sia i sottosistemi sociali sono sistemi chiusi, autoreferenziali ed autopoietici, non possono quindi sussistere scambi informativi diretti di tipo ($S \rightleftarrows I$) - ove [S] indica i sottosistemi sociali ed [I] l'individuo agente.

Si è detto che l'individuo è in rapporto interpenetrativo con i sottosistemi sociali fintantoché perdura l'accoppiamento strutturale, ovvero vi è un medium comunicativo condiviso. Tramite il medium, che in riferimento ai sistemi sociali particolari, è la cultura, i sottosistemi sociali²²⁴ ed i sistemi psichici-individuali entrano in interpenetrazione instaurando un rapporto perturbativo.

Il processo interpenetrativo funziona solo se entrambi i sistemi condividono lo stesso medium comunicativo (che nel caso del sottosistema economico si è detto essere lo sviluppo) e in riferimento all'individuo, se questi riesce attraverso il sistema culturale, ad assorbire cognitivamente le mutazioni avvenute nell'ambiente, ovvero si mostra capace di produrre un comportamento compensativo al mutamento avvenuto nel medium comunicativo. Se ciò non

sulle condizioni socio strutturali esistenti e sulla percezione cognitiva di queste; la quale è influenzata al momento dell'elaborazione della risposta (output), dalla lente culturale propria dell'individuo. Ciò si traduce in una scelta comportamentale che va ad impattare sulla struttura esistente; la quale, influenzata dagli output comportamentali dell'individuo agente, si modifica rispetto la situazione iniziale, producendo così nuovi input, che verranno nuovamente rielaborati dall'individuo, il quale terrà conto non solo dell'attuale situazione oggettiva, ma anche del proprio sistema cognitivo-culturale, che registra nella nuova elaborazione della risposta, il comportamento posto in essere nella situazione passata (se simile), a cui si aggiunge l'orientazione valoriale individuale sussistente, producendo una nuova azione comportamentale – output - che fungerà da risposta modificativa della struttura esistente e così ricorsivamente in un continuo rapporto input-output.

Si tenga infine conto, che parlare come qui si è fatto di “sistema cognitivo-culturale” è in realtà una semplificazione: la cognizione è un processo comune a tutti gli esseri viventi, mentre il sistema culturale è una costruzione degli esseri umani prodotta dalle interazioni tra individui, che vengono stabilizzate all'interno di un sistema sociale particolare. Poiché, tuttavia, gli individui vivono in società, sin dall'età infantile sono influenzati dal sistema culturale del proprio ambiente, tanto che questi diviene parte del dominio di cognizione individuale.

²²⁴ Viene qui ricordato, che è l'osservatore a distinguere i confini che delimitano un sistema come unità, separandolo da un altro sistema. È pertanto un'operazione arbitraria legata alla cognizione individuale di chi osserva.

avviene o si interrompe l'accoppiamento strutturale, il sistema che non è in grado di originare comportamenti orientanti interni, non può mantenersi in uno stato di equilibrio²²⁵, quindi collassa disintegrandosi²²⁶.

Il modello ad influssi perturbativi, rappresenta adeguatamente il processo d'interpenetrazione tra un sottosistema sociale qualsiasi ed un sistema individuale. Per intendere intuitivamente tale processo, occorre innanzitutto tener presente il carattere autopoietico, autoreferenziale e chiuso dei sistemi; che in quanto tali, pare più opportuno parlare di processi di associazione, piuttosto che nessi di tipo: *input-output*.

Pertanto il processo interpenetrativo, prodotto dall'accoppiamento strutturale tra sistemi, genera sollecitazioni attraverso il medium di comunicazione (che può essere lo sviluppo nel caso del sottosistema economico, o la fede se si tratta del sottosistema religioso) ricondotte rispettivamente all'interno del dominio cognitivo del sistema psichico (l'individuo-agente) e nella struttura organizzativa del sottosistema sociale. Si ha così una perturbazione bidimensionale in quanto coinvolge i due sistemi (psichico-sociale) strutturalmente accoppiati; tuttavia i processi autoindotti di equilibrio interno, necessari al mantenimento identitario dei sistemi stessi, sono a loro volta condizionati dall'ambiente (ovvero dagli altri sistemi con cui vigono rapporti comunicativi o di interpenetrazione)²²⁷ dando di fatto origine ad un tipo di perturbazione tridimensionale (a loro volta i sistemi, che costituiscono nel caso specifico l'ambiente, vengono influenzati dai mutamenti che occorrono in quello che a sua volta, dalla loro prospettiva, è l'ambiente esterno). Per semplificazione, viene qui osservato un modello perturbativo bidimensionale, in cui si vuole misurare l'effetto della sola variabile religiosa. L'impatto sollecitante dei *sistemi terzi*, in riferimento all'individuo agente, si suppongono già dati all'interno del processo cognitivo come valore incognito.

In questo senso sono possibili in generale tre diversi tipi di comportamenti durante il processo d'interpenetrazione:

²²⁵ I sistemi autopoietici sono infatti una particolare classe di sistemi omeostatici, che mantengono costante la propria organizzazione.

²²⁶ Un esempio è data dal caso dello sviluppo come medium del sottosistema economico, che nel caso d'incompatibilità comunicativa a livello culturale con i sistemi psicologici può portare alla perdita d'identità (disgregazione del sistema) o alla emarginazione culturale (isolamento ambientale del sistema). Un altro caso è dato dalle rivoluzioni, da considerarsi come epifenomeno dell'incompatibilità a livello di medium della comunicazione tra sottosistema politico e sistemi individuali in cui viene a mancare l'accoppiamento strutturale tra i due livelli, od ancora, a livello psichico, l'incompatibilità con i processi di modernizzazione che può portare al collasso dell'individualità sistemica come riscontrabile in alcune nelle novelle pirandelliane tra le quali: *Il treno ha fischiato*.

²²⁷ L'individuo può far parte contemporaneamente di più sottosistemi sociali, i quali a loro volta sono in interrelazione tra essi stessi.

- un andamento virtuoso dell'accoppiamento strutturale tra i due differenti livelli sistemici (individuo-sottosistema sociale), in cui gli influssi perturbativi di uno, innescano un comportamento orientante nell'altro e viceversa (nel caso del sistema sociale, si tratta di un innesco delle strutture comunicative adeguate al mantenimento della propria integrità) in maniera ricorsiva. In riferimento all'individuo agente, il sistema culturale, che funge da lente interpretativa, elabora le perturbazioni sistemiche, riconducendole attraverso il medium specifico di raccordo all'interno del processo cognitivo individuale, producendo un'attività auto-orientante volta alla scelta comportamentale che garantisca l'equilibrio del sistema-individuo *hic et nunc*. Le condizioni esterne (attività perturbativa), infatti, innescano solamente i processi di cognizione individuali, che dipendono dalla propria struttura organizzativa interna (nella quale concorrono oltre il sistema culturale di riferimento, anche motivazioni di tipo emotivo-psicologiche), cosicché il comportamento risultante dai processi di auto-orientamento, dipendono di volta in volta dal "momento" in cui l'elaborazione cognitivo-culturale è svolta. Si può parlare in questo senso, di *sincronicità*²²⁸ della scelta comportamentale, in cui concorrono come elementi perturbativi in un dato momento, l'influenza esterna (che innesca l'attività), il sistema culturale individuale e lo stato psichico-emotivo.
- Di fatto, mantenendo come variabile incognita la condizione psichica, il sistema culturale condiziona l'analisi cognitiva dell'agente circa le opportunità che gli sono presentate e dei mezzi che ritiene avere a disposizione²²⁹, dando luogo ad un'azione

²²⁸ Il principio di sincronicità viene definito da Carl Gustav Jung, in riferimento alla convinzione che qualsivoglia cosa accada in un dato momento, essa possiede la qualità peculiare di quel momento specifico. A differenza della causalità che descrive la sequenza degli eventi (ovvero di come essi evolvono l'uno dall'altro), la sincronicità considera rilevanti la coincidenza degli eventi nello spazio e nel tempo, scorgendovi una peculiare interdipendenza degli eventi oggettivi tra loro, come pure tra essi e le condizioni soggettive (psichiche) dell'osservatore o degli osservatori. Scrive Jung:

"Il punto di vista causale ci narra la drammatica storia del mondo in cui D giunse all'esistenza: ebbe origine da C, che esisteva prima di D, e C a sua volta aveva un padre, che era B, eccetera. La visione sincronistica tenta invece di produrre un quadro altrettanto significativo della coincidenza. Come può accadere che A', B', C', D', eccetera compaiono tutti nel medesimo istante e nel medesimo posto? Accade in primo luogo perché gli eventi fisici A', e B', sono della medesima qualità degli eventi psichici C', e D', e poi perché tutti quanti sono esponenti di una medesima situazione momentanea".

Ibid. C. G. Jung (prefazione di), *I Ching. Il libro dei Mutamenti*, R. Wilhelm (a cura di), Adelphi Edizioni, Milano, 2005, p.19

²²⁹ Fa qui eco il paradigma interpretativo dell'individualismo metodologico, secondo cui i condizionamenti sociali di qualunque tipo – istituzionale, culturale o psicologico – non risultano in grado di spiegare i fenomeni investigati se non in particolari casi, sufficientemente definiti ed ampiamente osservabili.

Cfr. R. Boudon, *La logica del sociale*, Mondadori, Milano, 1980

Cfr. R. Boudon, *Il posto del disordine*, Il Mulino, Bologna, 1986

comportamentale compatibile con i cambiamenti sistemici, che si originano nel presente, nel momento in cui si dispiegano gli influssi perturbativi, innescanti l'attività processuale (già determinata dalla propria organizzazione strutturale, quindi dal proprio sistema di valori e convinzioni) all'interno del sistema culturale stesso. Azioni e comportamenti possono infatti essere adottati dall'individuo, solo perché ritenuti giusti; ovvero coerenti con i valori generali di riferimento e pertanto indipendenti dagli esiti finali che possono scaturire. Tale analisi individuale, non è altro che l'applicazione della razionalità cognitiva al sistema culturale a cui l'individuo è strutturalmente accoppiato definendo così una razionalità rispetto al valore (razionalità assiologica)²³⁰; così:

“Ne consegue che esistono azioni, disposizioni, credenze e comportamenti che non solo sono adottati dai soggetti in ossequio ad un principio di conformità ai valori, ma che questi stessi valori che vanno alla ricerca del giusto sono sottoscritti in base a una disamina soggettiva che non differisce in nulla da quella che muove il soggetto quando si pone alla ricerca del vero”²³¹

- È possibile, tuttavia, come secondo caso, che agli influssi perturbativi del sottosistema, non corrisponda l'innescamento da parte dell'individuo agente del processo di auto-orientamento, in quanto non avente una struttura organizzativa compatibile alla perturbazione ambientale prodotta dal sottosistema o che il comportamento adottato non permetta una continuità dell'accoppiamento strutturale; ciò comporta, rispetto al proprio sistema culturale, i casi di emarginazione culturale²³² o perdita d'identità²³³.
- Situazione egualmente distorsiva, seppur a parti invertite, è data dal terzo caso, in cui è il sottosistema sociale incapace a cogliere le perturbazioni provenienti dai sistemi individuali, causando o un ridimensionamento della sua nicchia (si pensi al rapporto tra sottosistema religioso e religiosità individuale all'interno del processo di secolarizzazione portato dalla modernizzazione) o il collasso delle sue strutture (il caso delle rivoluzioni). Ciò avviene quando le strutture del sistema non riescono a ricondurre al proprio interno i comportamenti individuali, selezionando specifici rapporti relazionali a cui ricondurre le molteplici possibilità d'azione del suo ambiente ovvero i sistemi psichici accoppiati strutturalmente ad esso.

²³⁰ Si veda sul punto: R. Boudon, *Essais sur la théorie générale de la rationalité*

²³¹ Ibid. S. Abbruzzese, *Forme della razionalità cognitiva e assiologica*, p. 7

²³² Essa può essere propria di un gruppo che condivide la stessa organizzazione gerarchica dei valori, od anche presentarsi al livello di singoli individui. In quest'ultimo caso si parla di comportamenti devianti.

²³³ Anche in questo caso essa può essere collettiva o individuale.

Come si può osservare, il concetto di chiusura sistemica non preclude che possano avvenire modificazioni all'interno del sistema (sia esso a livello sociale o psichico), ma queste non rispondono ad una logica di nessi causali, quanto piuttosto ad un complesso rapporto di inneschi di attività cognitive auto-organizzate. La mentalità sociale muta, ma ciò dipende da modificazioni autoindotte all'interno della propria struttura; i sottosistemi sociali innescano i processi interni alla mentalità che possono condurre al cambiamento. In presenza di un ambiente altamente dinamico, ovvero ove sono elevati i processi di interpenetrazione tra sottosistemi sociali e tra questi e gli individui, l'aumento degli stimoli perturbativi comportano a livello di sistemi sociali una ridefinizione delle nicchie di azione (ed è il caso dei processi di modernizzazione che producono una trasformazione della nicchia del sottosistema religioso) ed a livello individuale, la probabilità di mutamento della mentalità sociale (condizionata dai cambiamenti che accadono a livello dei sottosistemi sociali).

Nel caso dell'individuo, il sistema culturale, benché elaborato razionalmente a livello dei singoli (razionalità assiologica), lega al contempo gruppi di individui (aventi determinate caratteristiche quali: una lingua comune, stessa area geografica, stesso periodo storico, ecc.), che condividono a livello simbolico-cognitivo, un orientamento orbitante attorno ad una determinata scala di valori gerarchicamente strutturata²³⁴.

Tenendo quindi conto delle differenze storico-strutturali, che influenzano il presentarsi - a livello ad esempio delle società-nazione - all'interno di una scala ideale, di alcuni tipi di valori in una determinata posizione piuttosto che in altre; diviene possibile, individuare quelli che sono funzionali, nel nostro caso, allo sviluppo nella sua parte di forma modernizzante, ed osservare quali variabili sociali innescano a livello endogeno, i processi che portano all'auto-emersione all'interno di un sistema culturale di una "mentalità virtuosa" in riferimento al fenomeno indagato.

In questo senso, si è qui interessati a cogliere l'influsso della "variabile religiosa" nel processo di strutturazione decisionale da parte dell'individuo agente, considerandola come uno dei fattori caratterizzanti la "cultura" socio-individuale. Essa, infatti, va a costituire uno degli "elementi comuni" che costituiscono il sistema culturale, ed in questo caso si osserverà come il tipo di fede religiosa²³⁵ influenzi "l'organizzazione gerarchica dei valori" dell'individuo ed i

²³⁴ Eccezion fatta per i casi individuali di devianza; il sistema culturale che è ad un tempo proprio di ciascun individuo - che avrà così una personale scala valoriale - e allo stesso tempo condiviso da un gruppo sociale, permette di definire una moda delle tendenze valoriali di una determinata società in uno specifico periodo storico.

²³⁵ Nel presente lavoro si analizzerà l'impatto esercitato dalla fede cattolica e da quella evangelico-pentecostale.

suoi atteggiamenti, considerati quest'ultimi – adoperando ancora la terminologia di Rokeach - come la manifestazione visibile o percepibile - sia essa, quindi, attiva o passiva ovvero: implicante un *fare* o un *non fare* - del comportamento di un soggetto nei riguardi di una determinata situazione concreta o *probabile*²³⁶.

L'idea che il sistema di credenze religiose influenzi in *certa misura* l'agire economico dell'individuo viene già espressa in maniera organica da Max Weber nella sua opera: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ove avanza la tesi che lo *spirito del capitalismo*²³⁷ moderno trae origine dall'etica protestante, e più precisamente calvinistica, presentandosi come una forma di ascesi mondana. Non si tratta di una relazione causa-effetto, ma piuttosto di un'affinità elettiva, ovvero una associazione, tra gli elementi etici presenti nel calvinismo e la mentalità giusta dell'imprenditore capitalista moderno. Su tal punto scrive Weber:

*“La forma «capitalistica» di un'impresa e lo spirito con cui viene condotta in genere sono bensì nel rapporto di una relazione «adeguata», non però in quello di una dipendenza necessaria. E se tuttavia qui usiamo provvisoriamente l'espressione «spirito del capitalismo (moderno) », per indicare quella mentalità che tende a un guadagno che sia frutto di attività professionalmente seria, sistematico e razionalmente legittimo (...), lo facciamo per motivo storico che quella mentalità ha trovato la sua forma più adeguata nell'impresa capitalistica moderna, mentre a sua volta l'impresa capitalistica ha avuto in essa la sua forza motrice spirituale più adeguata”*²³⁸

Se, infatti, i tratti ideal-tipici del capitalismo sono: la redditività, ovvero la ricerca del guadagno continuamente rinnovato basato su un'attesa di guadagno fondato su uno scambio pacifico; ed il calcolo del capitale, indicante la razionalità del profitto ottenuto da una disciplina anch'essa razionale del lavoro e dell'impresa, che guarda al rapporto risparmio-investimento-profitto-reinvestimento; allora questa particolare forma di agire razionale economico trova nei precetti etici del calvinismo, derivanti dalla dottrina della predestinazione e dell'ascesi intramondana, il *Geist* (insieme di valori – lo spirito) che favorisce il suo sviluppo. Ciò si manifesta nella trasformazione concettuale della nozione protestante legata alla dottrina della predestinazione, di *Beruf*²³⁹ – “volontà” e “professione”

²³⁶ M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, in *Le risorse immateriali*

²³⁷ Da intendere come una “mentalità” specifica per la quale il guadagno si presenta come uno scopo in sé, autonomo e superiore rispetto all'utilità e alla felicità individuale, in cui il dovere professionale diventa un compito moralmente obbligante.

²³⁸ Ibid. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 87-88

²³⁹ Nella dottrina calvinista la salvezza è raggiungibile solo per grazia ed all'uomo è precluso sapere se egli sarà effettivamente salvato in quanto la decisione divina è tanto imperscrutabile quanto non modificabile dall'agire umano, poiché già stabilita prima della nascita (dal momento che Dio pre-vede e pre-conosce chi si salva e chi è dannato in eterno); pertanto né la devozione e né le opere pie possono mutare il volere di Dio;

“E quindi, quanto le buone opere sono assolutamente incapaci di servire come mezzi per conseguire l'eterna beatitudine (...), tanto sono indispensabili come segni dell'elezione. Sono il mezzo tecnico non già per acquisire la salvezza, ma per liberarsi dell'angoscia di non conseguire la salvezza. (...) Ma sul piano pratico ciò significa fondamentalmente quanto segue: Dio aiuta colui che si aiuta, e dunque il calvinista (...) «crea»

ad un tempo – in una presa di coscienza del dovere professionale come obbligo morale: lo spirito capitalistico sorge pertanto nel momento in cui la razionalizzazione della condotta della vita in vista di uno scopo ultraterreno perde il suo riferimento trascendente, dando luogo ad un *ethos* specificamente borghese²⁴⁰;

«(...)Decisiva, per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello “stato di grazia” religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno status che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso (...) non poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dalla sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla comprova data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo naturale. Ne derivava, per l'individuo, l'impulso al controllo metodico del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione ascetica. Ma questo stile ascetico dell'esistenza (...) significava appunto una conformazione razionale della vita intera, orientata secondo la volontà di Dio. (...) Questa razionalizzazione della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all'aldilà era l'effetto della concezione della professione propria del protestantesimo ascetico.(...) L'ascesi protestante intramondana agì violentemente contro il godimento spensierato del possesso, restrinse il consumo, specialmente il consumo di lusso. Invece ebbe l'effetto psichico di liberare l'attività lucrativa dalle inibizioni dell'etica tradizionalistica, spezzò le catene che avvincevano la ricerca del guadagno, in quanto non solo la legalizzò, ma ritenne fosse voluta direttamente da Dio.(...)E se ora mettiamo insieme quella restrizione al consumo con questo scatenarsi dell'attività lucrativa, è ovvio il risultato esterno: formazione di capitale condizionata da coazione ascetica al risparmio.»²⁴¹

Concetto ribadito ne *Economia e Società* sezione *Sociologia della religione* ove l'analisi comparativa dell'etica economica delle religioni universali si propone di mostrare perché quella particolare “mentalità” che origina lo *spirito del capitalismo*, sia assente in altri ambiti

egli stesso la propria beatitudine (ma si dovrebbe dire più correttamente: la certezza di essa); però, diversamente dal cattolicesimo, questa creazione non può consistere in un graduale immagazzinamento di singole opere meritorie, bensì in un autocontrollo sistematico, che in ogni momento si trova di fronte l'alternativa: «eletto o dannato?»»

Ibid. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p.176

Il calvinista, quindi, nell'angoscioso dilemma di comprendere il proprio destino, non ha che la sola possibilità di vivere la propria professione sulla terra come vocazione – il *Beruf* – che è proprio un comando rivolto da Dio al singolo affinché operi per la sua gloria. C'è un *Beruf* (*calling*) per tutti e ciascuno deve fare del suo meglio per rispondervi come scrive Weber riprendendo il pensiero di Richard Baxter, teologo puritano inglese:

“(...) il lavoro è lo scopo stesso della vita che è prescritto da Dio. (...) L'avversione al lavoro è sintomo dell'assenza di grazia.(...)Anche il possidente non deve mangiare senza lavorare; infatti, sebbene non sia costretto a lavorare per soddisfare i suoi bisogni, esiste tuttavia il comando di Dio, a cui deve ubbidire proprio come il povero. Poiché per ciascuno, indistintamente, la Provvidenza di Dio tiene pronto un «calling», quello che in tedesco si dice «Beruf», che ciascuno deve riconoscere e dove deve lavorare e (...) questa vocazione-professione non è un destino a cui ci si debba adattare e di cui ci si debba accontentare, è invece un comando rivolto da Dio al singolo affinché operi per la sua gloria”

Ibid. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* p. 218-219

Così facendo, dedicandosi al dovere di far bene quello per cui Dio chiama ad agire nel mondo - concependo se stessi come eletti perché il pensiero opposto è dettato dal Principe del Male – si misura, dal successo che si ricava dal far bene la propria professione, inteso come segno della grazia, il grado di misericordia di Dio in vista della salvezza personale. Si sviluppa così, un'etica di ascesi intramondana, sottoponendo la propria vita e il proprio agire sociale, ad una metodica razionale, un disciplinare i propri desideri per accumulare risorse ed energie che daranno esiti positivi in un tempo differito (impulso all'autocontrollo); allora la razionalità di un agire etico legato ad un sistema di credenze, diventa la base per la nascita di tipo di agire economico che è quello capitalistico.

²⁴⁰ Cfr. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*

²⁴¹ Ibid. pagg 213-231

culturali e come questa assenza abbia impedito lo sviluppo di un sistema capitalistico su base razionale²⁴².

Sintetizzando, lo sforzo weberiano è teso a mostrare la relazione esistente tra calvinismo e capitalismo moderno, in termini di affinità interna tra i tratti puramente religiosi - quali l'estraneità al mondo, l'ascesi, la pietà - e l'attività capitalistica. Muovendo dal presupposto dell'autonomia della rivelazione religiosa rispetto alle condizioni socio-economiche, la religione calvinista funge da variabile indipendente per lo sviluppo di una morale congeniale al capitalismo, in riferimento all'ethos prodotto dalla fede negli individui piuttosto che dalle prediche ed i compendi teologici.

La promozione di uno specifico habitus psichico coerente con un ethos moderno, che sta in rapporto di adeguatezza con il sistema economico, è tuttavia un effetto imprevisto e forse non voluto degli esiti della Riforma e del lavoro dei riformatori; infatti:

*“Se, quindi, studiando le relazioni che sussistono fra l'etica del vecchio protestantesimo e lo sviluppo dello spirito capitalistico muoviamo dalle creazioni di Calvino, del calvinismo e delle altre sette «puritane», ciò non può essere tuttavia inteso nel senso che noi ci attendiamo che uno dei fondatori o degli esponenti di queste comunità religiose si prefigga lo scopo di destare quello che qui chiamiamo «spirito capitalistico», in qualsiasi senso.”*²⁴³

A questo proposito, occorre distinguere nettamente tra l'ideale a cui aspira una corrente religiosa e l'azione effettiva che la sua influenza esercita sulla vita dei suoi aderenti.

Detto in altri termini, quanto descritto da Weber, rappresenta un processo comunicativo virtuoso tra sistemi a livello sociale e psichico. Il sottosistema religioso, attraverso il medium comunicativo della fede, è accoppiato strutturalmente agli individui (sistemi psichici)²⁴⁴, dando luogo a processi perturbativi che conducono, nel caso degli individui, attraverso modificazioni autoindotte del proprio sistema culturale, alla manifestazione di comportamenti originati a partire dall'elaborazione informativa attuata all'interno del proprio dominio di cognizione (razionalità assiologica).

Tali comportamenti, a loro volta, producono inneschi perturbativi in relazione ai processi di interpenetrazione con altri sistemi sociali, come nel presente caso il sottosistema economico, originando quell'habitus psichico prima trattato, che presenta la congiunzione tra “spirito” e “sistema” capitalistico.

²⁴² Cfr. Max Weber, *Economia e società* vol. I, pp. XXI-XLIII Edizioni di Comunità, Milano, 1995

²⁴³ Ibid. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 111-112

²⁴⁴ essendo sistemi autonomi, il sottosistema religioso ha solo innescato l'attività auto-orientante interna del sistema psichico con cui è strutturalmente accoppiato - Weber parla infatti di “affinità elettive”

Quindi, al centro del raccordo tra religione ed economia, non vi è un'attività prestazionale che tiene legati i due sottosistemi, ma vi è l'individuo; che tramite il medium di accordo (il canale comunicativo) è in interpenetrazione sia con il sottosistema religioso e sia con quello economico, facendo sì che le perturbazioni prodotte nella relazione tra uno dei due sottosistemi sociali – poniamo il sottosistema religioso - ed i sistemi psichici, una volta ricondotte all'interno del sistema cognitivo-culturale dell'individuo agente (attraverso l'applicazione della razionalità assiologica), vadano a costituire una fonte comportamentale perturbativa rispetto all'altro sottosistema sociale – il sottosistema economico.

Di fatto, il sottosistema religioso, attraverso proprie attività riflessive interne, che si condensano nella dommatica propria delle specifiche organizzazioni religiose, “ha influenzato involontariamente” nei termini scaturiti dalla rielaborazione autonoma effettuata dall'individuo agente, il sottosistema economico, che a sua volta ha portato ad una modificazione della nicchia di azione del sottosistema religioso (secolarizzazione)²⁴⁵.

Il sottosistema religioso, quindi, agisce sulla vita quotidiana degli individui, in misura variabile rispetto al grado di coinvolgimento degli stessi all'interno del sistema. Occorre rilevare ora quale sia la forza di associazione delle credenze e pratiche religiose, sul comportamento degli individui in riferimento al sottosistema politico ed economico nell'attuale età tardo-moderna; osservando se ed in che termini sia oggi possibile parlare di “affinità elettive” a livello del sistema culturale e come tali credenze e pratiche vengano immesse criticamente (razionalità assiologica) all'interno dell'elaborazione cognitiva che sfocia in una scelta consapevolmente orientata dell'individuo agente.

In definitiva, sulla base del modello ad influssi perturbativi e in riferimento alle analisi di Ronald Inglehart, Jim Granato e David Leblang²⁴⁶ sulla costruzione empirica di un modello standard di crescita endogena basato su variabili culturali – oltre che economiche - quali la

²⁴⁵ Non a caso Weber riflette come:

“La radice religiosa dell'uomo economico moderno si è disseccata. Il concetto di professione si pone come caput mortuum nel mondo d'oggi. (...) L'ethos economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato del suo significato religioso”.

Ibid. M. Weber, *Le origine del capitalismo moderno*, in *Pagine di Sociologia. Antologia di testi dai classici alle riflessioni contemporanee*, (a cura di) P. Jedlowski, S. Floriani, T. Grande, F. Nicotera, E. G. Parini, Carocci Editore, Roma, 2005, pp. 142-143; tratto da M. Weber, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma, 1993

Sulla visione weberiana riguardo agli effetti della secolarizzazione, si rimanda ai contenuti della nota 86

²⁴⁶ Cfr. R. Inglehart, J. Granato, D. Leblang, *L'impatto della cultura sulla crescita economica*, in M. Marini (a cura di), *Le risorse immateriali*, pp. 167-194; tratto da R. Inglehart, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1997, cap.

spinta all'efficienza²⁴⁷, la sindrome postmaterialistica²⁴⁸ ed i fattori di capitale sociale²⁴⁹; la presente ricerca si pone l'obiettivo di analizzare la relazione che intercorre tra il sistema di valori degli individui e i comportamenti attuati dagli stessi in riferimento alla loro razionalità assiologica, al fine di osservare divergenze e somiglianze riguardo agli atteggiamenti socio-economici espressi, adottando come variabile esplicativa il credo religioso professato.

A tale proposito, viene di seguito adottata una distinzione ideal-tipica con riguardo la mentalità sociale dell'individuo agente, in riferimento al rapporto possibile con il medium del sottosistema economico, cioè lo sviluppo nell'accezione di sviluppo umano - ovvero inteso nella sua più ampia espressione di interpenetrare i sistemi psichici e di permettere l'interrelazione con gli altri sottosistemi sociali.

Rispetto allo sviluppo umano, quindi, è possibile distinguere partendo dal modello teorico dello sviluppo economico creato dallo studioso argentino Mariano Grondona, tra atteggiamenti mentali funzionali allo sviluppo e quelli che lo inibiscono:

«It is possible to construct two ideal value systems: one including only values that favor economic development and the other including only values that resist it. A nation is modern as far as it approaches the former system; it is deemed traditional as far as it approaches the latter. Neither of these value systems exists in reality, and no nation falls completely within either of those two value systems. However, some countries approach the extreme favorable to economic development whereas others approach the opposite extreme»²⁵⁰

Tale differenziazione, basata su una dicotomia puramente ideale tra una mentalità definibile come progressiva ed una mentalità disfunzionale allo sviluppo, permette di distinguere

²⁴⁷ Basata sul concetto weberiano secondo cui i fattori culturali possono influenzare la crescita economica, viene ripreso nella tesi di McClelland secondo cui la spinta motivazionale all'efficienza (*need for achievement*) faccia parte dei fattori che spiegano la crescita economica, in quanto spinge l'individuo a svolgere bene il proprio compito al fine di ottemperare al proprio dovere.

Cfr. D. C. McClelland, *The Achieving Society*, D. Van Nostrand Company, Princeton (NJ), 1961

²⁴⁸ L'indicatore post-materialistico riflette la transizione dalla società industriale a quella postindustriale, che si manifesta in una diminuzione dell'importanza riposta nella crescita economica e l'aumento dell'enfasi posta sulla protezione dell'ambiente e sulla qualità della vita. Per intenderci, in riferimento alla mappa culturale della W.V.S. (Figura A), l'indicatore rappresenta il passaggio dai valori di sopravvivenza a quelli di autorealizzazione.

²⁴⁹ La fiducia interpersonale e i relativi orientamenti culturali hanno un impatto positivo sul livello delle istituzioni democratiche (Toqueville, Almond e Verba), mentre in riferimento alla crescita economica, le reti associative secondarie giocano un ruolo utile nei primi stadi di sviluppo (Banfield, Putnam), mentre nelle società altamente sviluppate sortiscono l'effetto di bloccare la crescita quando diventano ipertrofiche (Olson); sebbene Inglehart in un suo lavoro mostra come i fattori di capitale sociale siano fortemente correlati con la stabilità democratica e con lo sviluppo economico.

Cfr. A. Tocqueville, *Democracy in America*

Cfr. G. Almond, S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1963

Cfr. E. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Il mulino, Bologna, 2006

Cfr. R. D. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*

Cfr. M. Olson, *The Rise and Decline of Nations*, Yale University Press, New Haven (CT), 1982

Cfr. R. Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1990

²⁵⁰ Ibid. M. Grondona, *A Cultural Typology of Economic Development*, in L. E. Harrison e S. P. Huntington, *Culture Matters. How values shape human progress*, p. 46

rispetto alla forma dello sviluppo, il tipo di mentalità sociale (o sistema culturale) che permette con riferimento alle singole società-stato di posizionarsi all'interno della forma dello sviluppo nella sua parte definita dai processi di modernizzazione oppure nell'altra parte della forma, che è il sottosviluppo²⁵¹.

Da codeste premesse teoriche, verrà analizzato il grado di associazione della variabile religiosa in riferimento alle propensioni dell'individuo agente con riguardo a specifici indicatori di sviluppo socio-economico (o detto altrimenti: l'impatto perturbativo del sottosistema religioso sul sistema culturale-cognitivo dell'individuo, che conduce ad assumere atteggiamenti o comportamenti corrispondenti alla specifica rielaborazione di tipo razionale assiologica individuale), ponendo a confronto attitudini ed orientamenti di coloro che sulla base di quanto rilevato è possibile ricondurre a tre macro-gruppi: "gruppo cattolico", "gruppo evangelico-pentecostale", "gruppo senza affiliazione religiosa", nel caso di studio del Brasile come società-nazione.

²⁵¹ Se si osserva la mappa culturale riportata in Figura A, è possibile distinguere idealmente i Paesi che ricadono nella parte della forma dello sviluppo definita dai processi di modernizzazione, da quanti invece, ricadono nell'altra parte della forma, ovvero nel sottosviluppo. La differenza di posizione all'interno delle due parti della forma, evidenzia il carattere ideal-tipico della distinzione, in quanto soggetta nella contingenza storica, ad una pluralità di altri fattori.

3 TRA TEORIA ED EMPIRIA

(...)no Brasil foram o catecismo do jeseuítas e as
Ordenações do Reino que garantiram desde os
Primórdios a unidade religiosa e a do direito
[G. Freyre, *Casa-Grande & Senzala*]

3.1 Il caso studio del Brasile

Attraverso la presente ricerca, si vuole osservare in primo luogo se all'interno della stessa società-nazione esistano differenze in termini di propensioni tra quanti si dichiarano appartenenti ad una denominazione religiosa e quanti invece non ne fanno parte, e successivamente se il pentecostalismo diffusosi nell'America Latina, abbia un impatto perturbativo positivo nella formazione di una mentalità progressiva²⁵² (così come l'etica protestante ha contribuito nella visione weberiana alla creazione di una mentalità affine al capitalismo moderno) capace di inserirsi all'interno dei processi di modernizzazione propri dello sviluppo, a differenza, invece, del cattolicesimo iberico giudicato da alcuni eminenti studiosi²⁵³, come refrattario in termini di valori trasmessi allo sviluppo.

Si è pertanto deciso di concentrare l'analisi empirica al caso brasiliano muovendo dalla constatazione della presenza di condizioni socio-ambientali reputate idonee alla verifica delle ipotesi sottese all'assunto di ricerca: “esiste una associazione tra corpus dottrinario religioso nella variante cattolica ed evangelico-pentecostale e sistema decisionale dell'individuo e quale differenza intercorre con quanti si dichiarano senza appartenenza religiosa?” Il Brasile, infatti, oltre ad essere il più grande paese a maggioranza cattolica²⁵⁴ è al contempo ove più si sono diffusi i movimenti pentecostali, tanto da poter esserne considerato la capitale mondiale²⁵⁵ per numero di fedeli²⁵⁶; nonché, inoltre, in chiave internazionale, rappresenta una delle economie emergenti in ascesa²⁵⁷ e un potenziale attore politico di primo piano²⁵⁸.

²⁵² Il che va letto in termini economico-statistici come “associazione”.

²⁵³ Cito tra gli altri Peter Berger e David Martin.

Cfr. P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*

Cfr. D. Martin, *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*

²⁵⁴ Cfr. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*,

²⁵⁵ Cfr. P. Freston, *The Future of Pentecostalism in Brazil: The limits to growth*, in R. W. Hefner (edited by), *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Indiana University Press, 2013, pp. 63-90

²⁵⁶ Nello specifico, l'area metropolitana di Rio de Janeiro ove è stata svolta la ricerca di campo, conta (assieme a São Paulo) il maggior numero in termini assoluti di pentecostali del Paese.

²⁵⁷ Fa parte dei cosiddetti paesi del “BRIC”, acronimo creato dall'economista Jim O'Neill nel 2001, che riunisce oltre al Brasile, anche la Russia, l'India e la Cina, indicando i più importanti paesi economicamente emergenti.

Dal punto di vista dell'appartenenza religiosa, sin dal primo censimento in ambito nazionale fino agli anni Settanta, il profilo religioso della popolazione brasiliana mostra una chiara preponderanza della professione di fede cattolica apostolica romana, caratteristica ereditata sia dal processo storico dovuto alla colonizzazione del Paese da parte del Portogallo e sia dallo status costituzionale di religione ufficiale di Stato durante l'Impero, rimasto invariato fino all'avvento della Repubblica nel 1891. Gli altri culti praticati in Brasile, originari dei vari gruppi etnici costitutivi della popolazione, possiedono un numero percentuale di credenti significativamente minore.

Nello spazio di un secolo, la percentuale di cattolici tra la popolazione varia di 7,9 punti percentuali, riducendosi dal 99,7% nel 1872, al 91,8% nel 1970. Nel Censo Demografico di quell'anno, gli evangelici nel suo insieme raggiungono il 5,2% e le altre religioni il 2,3% del totale²⁵⁹.

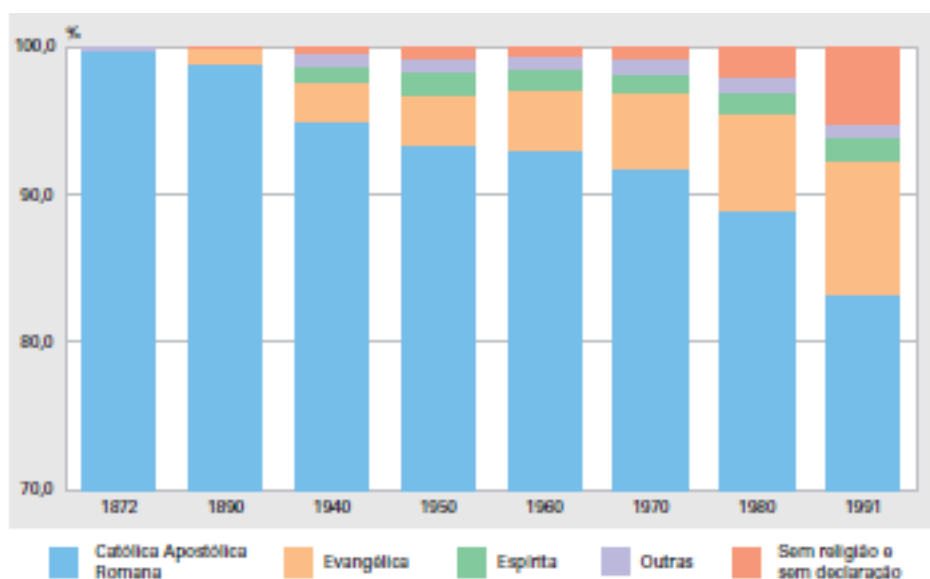
Nel censimento successivo, accorso nel 1980, continua la diminuzione dei credenti che si dichiarano cattolici apostolici romani, sebbene sia ancora elevato il numero, che è del 89,0% della popolazione totale.

Nel Censo Demografico del 1991, vengono registrati cambiamenti rilevanti nella composizione religiosa della popolazione brasiliana, in particolare, il segmento della popolazione che si dichiara esser evangelica, passa dal 6,6% al 9,0% del totale nel periodo compreso tra il 1980 al 1991, con il fenomeno particolare degli evangelici pentecostali che crescono dal 3,2% al 6,0%. In questo intermezzo, il segmento cattolico, sebbene maggioritario, continua a mostrare segni di declino, essendo diffuso tra l'83,0% dei residenti.

²⁵⁸ Nonostante la recente congiuntura tra crisi economica e politica che ha investito il Paese dal 2015, portando all'impeachment e alla destituzione nel 2016 dell'allora presidente Dilma Rousseff, a cui è succeduto come presidente ad interim Michel Temer, anche lui attualmente coinvolto in una delicata vicenda giudiziaria con l'accusa di corruzione.

²⁵⁹ I dati censitari presentati, sono estratti dal Censo Demografico 2010 elaborato dallo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE)

Grafico 1 – Percentuale della popolazione residente, per gruppi religiosi, Brasile – 1972/1991



Fonte: Directoria Geral de Estatística, Recenseamento do Brasil 1872/1890; o IBGE, Censo Demográfico 1940/1991

Il Censo Demografico del 2000, mostra l'accentuazione della decrescita della religione cattolica romana, che passa al 73,6% e al contemporaneo aumento dei credenti che si dichiarano evangelici che passano al 15,4% della popolazione ed i senza appartenenza religiosa al 7,4% dei residenti²⁶⁰.

I risultati del Censo Demografico 2010 mostrano l'evoluzione della differenza tra le professioni di fede (gruppi religiosi) in Brasile, rilevando un maggiore pluralismo nelle aree più urbanizzate e popolate del Paese. La percentuale dei cattolici prosegue nella sua tendenza di diminuzione nel numero dei fedeli già osservata nelle due decadi anteriori, ma per la prima volta, si registra una caduta del numero assoluto dei cattolici e non più solo della sua percentuale²⁶¹, sebbene rimane ancora la religione maggioritaria.

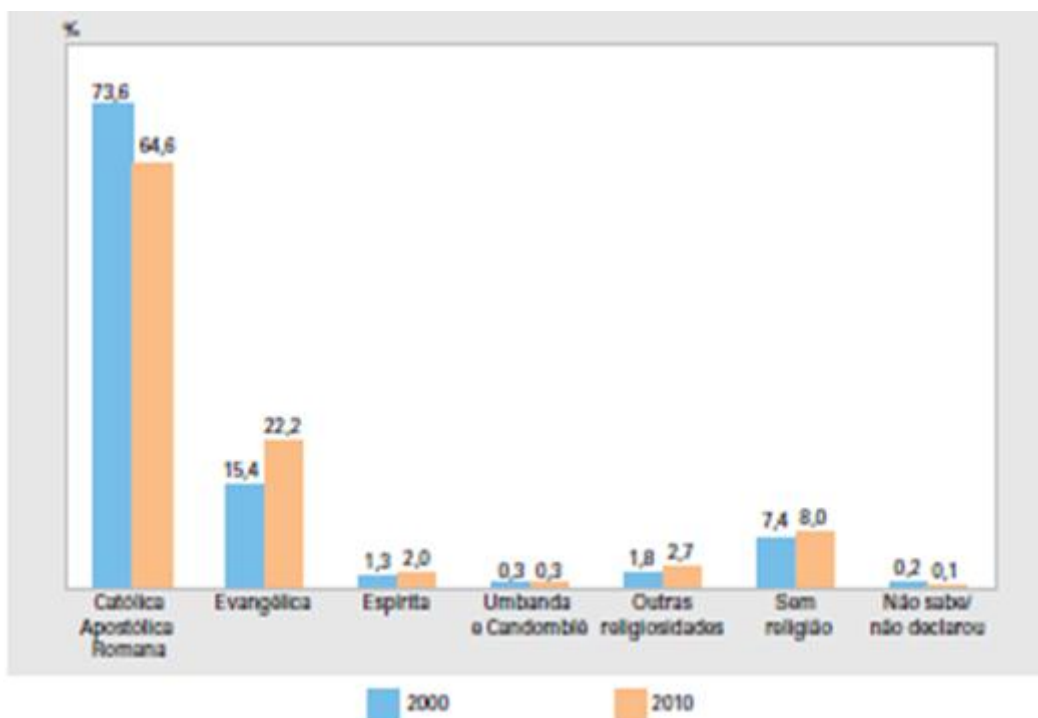
In parallelo, si consolida la crescita di una parte della popolazione che si dichiara evangelica. I dati del censo mostrano anche un aumento del totale delle persone che dichiarano essere “non-credenti” sebbene con un ritmo minore di crescita rispetto la decade passata²⁶².

²⁶⁰ Sebbene non rilevante ai fini della nostra analisi, si osserva, ancora, la leggera crescita di quanti si dichiarano di religione spiritista (dal 1,1% al 1991, al 1,8% nel 2000) e dell'insieme delle altre fedi religiose che passano da 1,4% del 1999 al 1,8% del 2000.

²⁶¹ Cfr. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*, a cura di: C. R. Jacob, D. R. Hees, P. Waniez, Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2013

²⁶² Si registra anche un aumento dichiarato di aderire allo spiritismo e di coloro che appartengono ad altre fedi religiose.

Grafico 2 –Percentuale della popolazione residente, per gruppi religiosi, Brasile – 2000/2010



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010

In generale, i dati censitari forniti dallo IBGE, mostrano un panorama religioso estremamente vario ed articolato, le cui caratteristiche più interessanti ai fini del presente lavoro, possono esser riassunte in due punti principali:

- il lento declino della religione cattolica nel Paese;
- la progressiva ascesa dagli anni Sessanta in poi delle Chiese riformate, con il vistoso fenomeno della diffusione dell'evangelismo di tipo pentecostale.

Le breccie all'egemonia cattolica appaiono in tutta la loro evidenza dagli anni Ottanta del secolo scorso, quando il numero dei fedeli è ormai al di sotto dei novanta punti percentuali. In una visione generale, tale caduta si accompagna ai profondi mutamenti che investono il Paese;

- ambito politico-economico (sistemi esterni al sistema religioso):
 - nel 1985 termina la dittatura militare, che perdurava dal '64;
 - apertura a politiche neoliberali (1986-2002);
- fenomeni sociali (ambiente):
 - consolidamento del processo di urbanizzazione;
 - movimenti migratori interni verso le grandi metropoli;

a cui si accompagnano all'interno del sistema religioso, processi di diversificazione che sono particolarmente visibili nell'analisi delle zone di frontiera demografica²⁶³ e dei grandi centri urbani, specie nelle zone periferiche, in cui risiedono i settori della popolazione meno privilegiati e dove la percentuale di cattolici è molto bassa a discapito degli evangelici pentecostali e di coloro i quali dichiarano di non far parte di nessun gruppo religioso.

Di fatto, la Chiesa Cattolica mantiene la sua egemonia nelle aree meno dinamiche dal punto di vista delle trasformazioni di tipo culturale, industriale e di dislocamento della popolazione²⁶⁴ riuscendo a difendere il legame identificativo con l'identità culturale del gruppo di riferimento.

La Chiesa Cattolica, infatti, subisce una riduzione in termini di appartenenti, principalmente nelle aree di maggiore crescita demografica, in cui più labile è la relazione tra identità e religione cattolica²⁶⁵ per via dei processi di urbanizzazione e di dislocamento della popolazione, che contribuiscono a recidere i “legami della memoria”, creando gruppi de-radicali; i quali costituiscono l'ambiente di diffusione delle denominazioni pentecostali²⁶⁶.

Generalizzando, è possibile affermare come in contesti socio-ambientali ad alta dinamicità, in presenza di un sistema religioso pluralizzato (dove non vi sono quindi barriere esterne all'ingresso di nuove denominazioni religiose), gli individui possono decidere, attraverso una scelta razionale di tipo assiologico, di esprimere la propria religiosità preferendo l'istituzione religiosa che più corrisponde ai bisogni e necessità contingenti²⁶⁷. Così, le istituzioni

²⁶³ In riferimento ai “fronti pionieri” agricolo-minerari delle regioni Centro-Ovest e Nord del Paese. Cfr. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*

²⁶⁴ Quindi, soprattutto, nelle aree rurali ed intermedie oltre che in corrispondenza dell'area di occupazione più antica e dalle strutture territoriali più consolidate, che comprendono il Nord-Est, quasi tutto lo stato di Minas Gerais e gran parte degli stati del Paraná, Santa Caterina e Rio Grande do Sul; aree tutte, a forte carattere migratorio in direzione delle regioni del Centro-Ovest e Nord e delle periferie dei grandi centri statali. Cfr. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*

Cfr. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, a cura di: C. R. Jacob, D. R. Hees, P. Waniez, V. Brustlein, Edições Loyola, São Paulo, 2003

²⁶⁵ Hervieu-Léger nell'analisi del rapporto tra identità e religione, mette in luce lo scarto crescente tra identità delle credenze e le identità confessionali, dovuto alla deregolamentazione istituzionale del credere, che si accompagna alla crisi delle identità religiose ereditate. A tal proposito egli rileva nelle figure del “pellegrino” e del “convertito”, gli ideal-tipi del panorama religioso contemporaneo, inteso come scena in movimento:

Esse consentono anche di sottolineare che ormai al centro c'è l'individuo. (...) Il panorama religioso della modernità è caratterizzato da una irresistibile dinamica di individualizzazione e soggettivazione delle credenze e delle pratiche.

D. Hervieu-Léger, *Il Pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna, 2003, p.125

²⁶⁶ Cfr. P. Gracino Junior, *A Demanda Por Deuses. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – Brasil, 2016

²⁶⁷ David Smilde parla di *razionalità immaginativa* nel descrivere la scelta di conversione religiosa nella misura in cui essa viene intesa dall'individuo come soluzione ai problemi persistenti della vita. Si tratterebbe, pertanto,

religiose, trovandosi a dover (co)esistere in un ambiente in cui vi è una domanda sempre più dinamica della società, vengono stimulate ad attuare processi di riflessione interna, che portano a flessibilizzare il proprio discorso teologico, fornendo strumenti cognitivi di riduzione della complessità i quali si riferiscono a problemi generati in altri sotto-sistemi attraverso delle soluzioni, che pur se nascenti nel sistema religioso, assumono le caratteristiche del sistema nel quale il problema si genera (es. soluzioni economiche per problemi economici). Tali attività di prestazione, conducono le denominazioni religiose ad avere tanto più successo, quanto più prossime alle domande della popolazione di riferimento e al sistema cognitivo-culturale esistente.

In riferimento allo sviluppo, il caso brasiliano, caratterizzato da un'elevata pluralità interna del suo ambiente religioso, mostra essere un esempio di espressione particolare dei processi di modernizzazione, che si configura all'interno del paradigma eisenstandtiano delle modernità multiple, come una manifestazione contingente di modernità²⁶⁸. È tuttavia possibile generalizzare alcuni suoi aspetti, astruendo dal caso specifico il funzionamento dei rapporti di relazione tra sottosistema religioso e sistemi psichici in un ambiente ad alta dinamicità, differenziato funzionalmente. La società brasiliana è infatti parte del complesso sistema-società mondiale, definita quest'ultima da una stretta interrelazione tra le parti²⁶⁹, che

di una scelta autonoma (condizione soggettiva), resa possibile dal contesto struttural-relazionale nel quale è immerso (condizione ambientale), che permette o nega l'esposizione ad un determinato sistema di significati, come quello prodotto da una determinata religione (es. movimento evangelico), intesa come agenzia culturale, capace di fornire strumenti cognitivi (concetti) diretti a restringere le alternative comportamentali possibili ed ad interpretare l'esperienza in maniera specifica.

Cfr. D. Smilde, *Razão para crer. Agência cultural no movimento evangélico latino-americano*. Editora da Universidade do Estado do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2012

²⁶⁸ Cfr. S. B. F. Tavorolo, *Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno um dilema sociológico brasileiro*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.20 N°59, 2005, pp. 5-22

²⁶⁹ Sebbene dal punto di vista dell'osservatore possono esistere diversi sistemi di società, queste tuttavia non sono che parti di un unico sistema sociale, in quanto collegati nella misura in cui comunicano rispetto ai sistemi di funzioni (economia, religione ecc.) ed è per l'appunto solo nella misura in cui essi comunicano in modo diverso che si distinguono. Scrive Luhmann:

“La determinazione della società come sistema sociale complessivo ha come conseguenza che per ogni comunicazione che sia capace di raccordarsi alle altre può esistere solo un unico sistema della società. Sul piano puramente fattuale possono esistere diversi sistemi di società, (...); ma se queste società esistessero, allora sarebbero senza collegamento comunicativo tra di loro, oppure, nella prospettiva di ciascuna di esse, una comunicazione con le altre società sarebbe impossibile o resterebbe senza conseguenze. (...) la società si articola secondo una differenziazione in sistemi di funzioni. Così cade la possibilità di definire l'unità di un sistema della società attraverso i confini territoriali o attraverso i suoi membri (...). E infatti, i sistemi di funzioni come l'economia o la scienza, la politica o l'educazione, la cura dei malati o il diritto, pongono ciascuno esigenze proprie ai propri confini i quali non possono più essere integrati concretamente in uno spazio o in relazione ad un gruppo di uomini. Ciò su cui tutti i sistemi di funzioni concordano e per cui non è possibile fare distinzioni è solo il fatto dell'operare comunicativo. Considerata astrattamente (...), la comunicazione è la differenza che non fa differenza. (...) Per tutti i sistemi parziali della società i confini della comunicazione (...) sono i confini esterni della società.

Ibid. N. Luhmann, *Teoria della società*, pp.45-48

riproducono l'organizzazione autopoietica del sistema e la sua chiusura operativa, includendo in sé tutti gli altri sistemi sociali e quindi tutta la comunicazione.

In questa prospettiva, l'analisi di un caso particolare, qui estrapolato dall'ambiente urbano carioca, consente di generalizzare alcuni tratti che in sé hanno già carattere universale, in quanto parte di un unico complesso sistema. Di fatto, è come voler spiegare il funzionamento dell'automobile, partendo dalla descrizione di un suo tipo particolare (poniamo una FIAT 500); essa avrà al di là di specificità proprie, dei tratti comuni a qualsivoglia altro tipo.

In tal guisa, viene analizzato l'impatto del sistema religioso sul processo cognitivo di *agency* del credente, identificando anzitutto i gruppi oggetto di indagine, attraverso l'identificazione dei tratti specifici, in modo da creare categorie escludenti e non sovrapponibili, che possono essere impiegate operativamente.

3.2 Caratteristiche dei gruppi

Sono cinque i gruppi presi in esame:

- cattolico classico;
- cattolico carismatico;
- pentecostale classico;
- neo-pentecostale;
- senza affiliazione religiosa;

3.2.1 Gruppo: individui senza affiliazione religiosa

Tale gruppo è formato da coloro che dichiarano di non far parte di nessuna istituzione religiosa specifica. La non appartenenza istituzionale, non indica tuttavia l'assenza di un sentimento di religiosità²⁷⁰ che può permanere all'interno della sfera privata o manifestarsi con la partecipazione estemporanea ai riti religiosi di una qualsiasi denominazione, senza che intimamente si crei un vincolo con questa²⁷¹.

Un esempio è dato dalle differenze dei rapporti comunicativi nel sistema funzionale economico attraverso il suo medium che è lo sviluppo, ove è possibile distinguere tra società particolari (come le società-nazioni) che ricadono all'interno della forma di sviluppo nella parte della modernizzazione (sia pure in maniera differente come descritto dall'idea di "modernizzazioni") e "società" (o parti della società-mondo), che per incompatibilità comunicativa ricadono nell'altra parte della forma; ovvero nel sottosviluppo.

²⁷⁰ A. R. de Souza, *Igreja Católica e Mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição*, Religião e Sociedade, vol.27 n°1, Rio de Janeiro, 2007, pp. 156-174

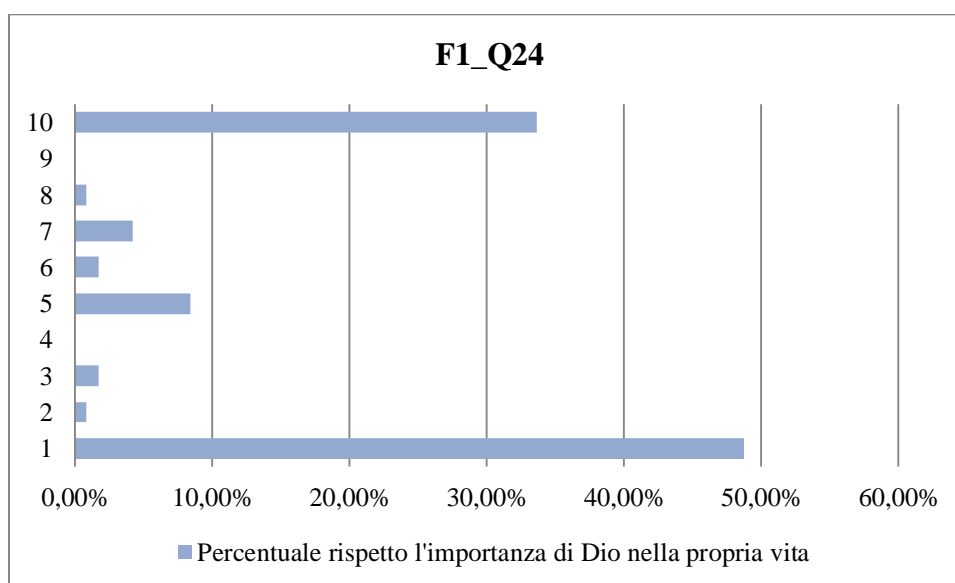
²⁷¹ Per tale ragione, il gruppo "senza religione" qui utilizzato, fa riferimento a un ampio insieme che comprende: atei, agnostici, coloro che non hanno una denominazione definita e più in generale tutti coloro che non dichiarano di appartenere ad una istituzione religiosa.

Ciò viene confermato dai dati raccolti, ove alla domanda “sull’importanza di Dio nella propria vita, considerata da Inglehart e Wazel come una discriminante tra individui religiosi e non religiosi²⁷², si assiste ad una differenziazione dicotomica all’interno del gruppo, tra quanti reputano centrale la presenza divina e quanti, invece, ne respingono l’idea, dalla quale traspare tra gli intervistati una tendenza a riconoscere l’importanza divina.

❖ [cod. F1_Q24] *Dio è molto importante nella tua vita;*

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Grafico 3 – Importanza di Dio per il gruppo senza affiliazione religiosa



Campione	119
Media	4,80
Mediana	3
Moda	1

La persistenza di un sentimento di religiosità tra i componenti del campione, non inficia da un punto di vista metodologico l’analisi effettuata. Distinguendo infatti tra religione e religiosità, siamo qui interessati a verificare l’impatto del corpus dottrinario religioso sul sistema decisionale credente, ovvero sulla capacità della religione come sottosistema sociale di perturbare il processo cognitivo individuale. Affinché ciò accada, occorre che il sistema psichico individuale ed il sistema religioso (considerati entrambi come sistemi operativamente chiusi) siano strutturalmente accoppiati. In assenza di tale relazione, non può essere misurato alcun processo orientante diretto, indipendentemente dal senso di religiosità individuale²⁷³.

²⁷² Cfr. *Modernization, Cultural Change and Development*

²⁷³ Nel presente lavoro risponderemo infatti alla domanda: “esiste differenza in termini di orientamenti espressi in relazione ad una mentalità di tipo progressiva, tra coloro che dichiarano di non appartenere ad alcun gruppo religioso e coloro che invece ne fanno parte”?

In altri termini, il gruppo “senza religione”, si compone di due profili ideal-tipici²⁷⁴:

- coloro che non credono in entità trascendenti, non nutrendo nessun sentimento di religiosità esplicita²⁷⁵
- coloro che mantengono fede in Dio o in qualche forza trascendente, manifestando così un sentimento di religiosità.

In una ricerca condotta nell’area metropolitana di Rio de Janeiro tra il 2005 e il 2008²⁷⁶, tra i risultati in riferimento a coloro che non hanno nessun vincolo d’appartenenza con un’istituzione religiosa, ma mantengono la credenza nel trascendente, emergono come motivazioni auto-dichiarate del proprio stato religioso, le seguenti posizioni:

1. coloro che sono transitati per varie esperienze religiose senza vincolarsi a nessuna istituzione;
2. coloro che credono in una forza divina ma non hanno alcun legame con nessun gruppo religioso;
3. gli adepti di ordini mistici e filosofici che non si considerano come gruppi religiosi²⁷⁷;
4. gli usufruttuari occasionali di beni religiosi visti come prodotti terapeutici;

quest’ultimi sono predominanti all’interno del gruppo “senza religione”, come la ricerca sopraccitata pone in luce, ed unitamente ai primi, che si caratterizzano per essere transitati attraverso varie esperienze religiose, ben rappresentano la dinamicità dell’ambiente religioso contemporaneo, in aree ad alta attività trasformativa socio-economica come ne è esempio il caso brasiliano; ove, in un’ottica di transito religioso, il suddetto gruppo viene ad assumere la forma di “recettore universale”, ricevendo persone da tutte le confessioni e cedendone in

²⁷⁴ Cfr. D. dos Santos Rodrigues, *Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional*, Horizonte, vol. 10, n°28, Belo Horizonte, out/dez 2012, pp.1130-1153

²⁷⁵ Secondo Acquaviva, tutti gli individui sono esseri potenzialmente religiosi, in quanto la religione appartiene dal punto di vista biologico alla sfera dei bisogni geneticamente programmati; tuttavia la manifestazione esplicita di qualsivoglia atteggiamento di religiosità dipende da cause contingenti di tipo socio-individuali, che possono eclissare (temporaneamente) la pro-tensione verso il sentimento del sacro.
Cfr. S. Acquaviva, *la strategia del gene*, Laterza, Roma, 1986

²⁷⁶ Cfr. D. dos Santos Rodrigues, *Juventude sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil*, Teoria & Sociedade, n°18.1, janeiro-junho 2010, pp.. 66-93

²⁷⁷ A tal proposito, merita riportare un episodio capitato in un taxi a São Paulo, ove scambiando delle brevi battute con il tassista riguardo la mia ricerca, mi disse che non faceva parte di nessun gruppo religioso, tuttavia era membro di una comunità spiritista kardecista. Si tratta ora di riflettere sul fatto che lo spiritismo kardecista è una dottrina filosofica-religiosa, censita in Brasile come religione, sebbene non necessariamente riconosciuta come tale dai propri adepti.

Cfr. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Censo Demográfico 2010, Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2012

Cfr. J. Reginaldo Prandi, *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*, Três Estrelas, São Paulo, 2012

minor numero al gruppo cattolico (che assume idealmente i tratti di “donatore universale”) e all’insieme pentecostale²⁷⁸ con il quale condivide gli stessi spazi geografici e simili caratteristiche demografiche²⁷⁹.

3.2.2 Gruppo: Cattolico classico

Nella definizione del gruppo “cattolico classico”, vengono adottati due criteri discriminanti :

- pratica religiosa regolare;
- non appartenenza al movimento di Rinnovamento Carismatico;

Ciò permette anzitutto di distinguere tra “cattolicesimo” e “Chiesa Cattolica”²⁸⁰; distinzione che si inserisce nella differenziazione tra religiosità individuale e religione. Il cattolicesimo è il fenomeno religioso così come vissuto dall’individuo, che può essere indipendente dalle orientazioni della Chiesa intesa come istituzione. Per tale motivo, nel volere osservare l’influenza esercitata dal corpus dottrinario religioso *istituzionale* sul sistema decisionale del fedele, si è preso in esame coloro che maggiormente paiono esser legati agli orientamenti dell’istituzione religiosa²⁸¹, assumendo come riferimento l’esercizio regolare della pratica religiosa, che consente di individuare la parte dei cattolici, che ottempera agli obblighi culturali, mostrando in tal modo un più forte contatto con l’istituzione religiosa stessa.

Il campione dei cattolici praticanti è qui definito dalla dichiarazione di partecipazione settimanale alle funzioni religiose:

- ❖ [F1_Q1] Quante volte si reca in chiesa e/o alle funzioni culturali?
 - Più di una volta a settimana
 - Almeno un a volta a settimana
 - Almeno una volta al mese
 - Solo in occasioni speciali
 - Quasi mai
 - Mai

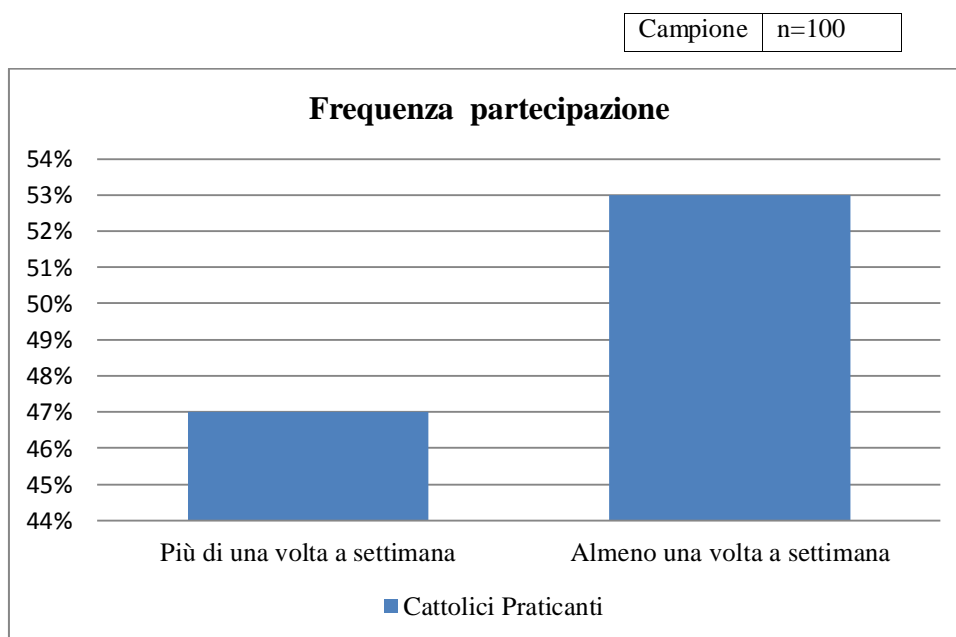
²⁷⁸ Anch’esso come il gruppo “senza religione”, in forte crescita, ricevendo principalmente da cattolici, religioni afro brasiliane oltre che dai “senza religione” appunto
Cfr. R. de Almeida, P. Montero, *Trânsito religioso no Brasil*, São Paulo em Perspectiva 15(3) 2001

²⁷⁹ Cfr. D. dos Santos Rodrigues, *Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo*, PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, n° 1, 2011, p. 49-64

²⁸⁰ Cfr. C. L. Mariz, *Coping with poverty*

²⁸¹ Il cattolico praticante rappresenta l’unità elementare della Chiesa - intesa come sub-sistema interno al sistema religioso - in quanto è accoppiato strutturalmente ad essa .Un sistema si articola sui processi d’interazione tra individui che riconduce a livello comunicativo nella propria rete di mediazione strutturale volta a ridurre la complessità ambientale, gestendo l’interazione come sistema chiuso.

Grafico 4 – Frequenza partecipazione funzioni religiose – campione dei cattolici praticanti



L'insieme dei praticanti regolari è quindi costituito da persone che frequentano regolarmente la chiesa e “*rappresenta quel popolo di fedeli praticanti che ha familiarità con gli ambienti ecclesiali e che più si espone agli influssi della religione di chiesa*”²⁸². Essi rappresentano una minoranza rispetto a quanti si dichiarano cattolici²⁸³, marcando una differenza socio-culturale sostanziale rispetto, ad esempio, alle denominazioni evangeliche–pentecostali, ove l'appartenenza alla comunità religiosa è imprescindibile dalla partecipazione ai culti. È possibile che nei Paesi in cui la Chiesa ha avuto il monopolio religioso, la differenza tra praticanti regolari e non praticanti sia dovuta ad un fatto puramente sociale: nati in una cultura cattolica (l'ambiente) e in mancanza di una dinamica plurale all'interno del sistema religioso che potesse relativizzare l'autorità della Chiesa (tensioni intra-sistemiche), assumere l'identità cattolica diviene un fatto naturale, che non necessita un convincimento profondo o un atto di conversione intima; si è cattolici *ab originem* indipendentemente se si seguano i dettami prescritti. Ciò muta con la separazione tra Stato e Chiesa (relazioni inter-sistemiche) e la progressiva differenziazione del sistema religioso, oltre che la sua ridefinizione all'interno dei nuovi equilibri del sistema-società, sotto la spinta dei processi di modernizzazione, che vede

²⁸² Ibid. F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 2006

In questo testo Garelli adotta l'espressione “Cattolicesimo di minoranza” al posto di “praticanti regolari”.

²⁸³ Come mostra Cartocci, la percentuale di praticanti regolari è una minoranza nel mondo cattolico che si aggira attorno al 30%. Dati confermati nel caso brasiliano, dal lavoro: *Pesquisa Dimensões Sociais da Desigualdade* (PDSD) coordinata dal ricercatore Nelson do Valle Silva

Cfr. R. Cartocci, *Geografia dell'Italia Cattolica*, il Mulino, Bologna, 2012

da un lato la Chiesa Cattolica riorganizzare la propria struttura per sopravvivere alle mutate condizioni e dall'altro conduce il credente a ridefinire criticamente la propria identità religiosa che può portare o a un rafforzamento della propria fede, o una conversione verso un'altra istituzione religiosa o ad un abbandono dei vincoli istituzionali e il mantenimento consapevole o meno di un sentimento di religiosità nel proprio intimo. Il primo caso, può spingere ad una più assidua pratica religiosa, volta a manifestare la propria appartenenza ad una istituzione religiosa specifica, nel nostro caso alla Chiesa Cattolica, oltre che una partecipazione più attiva, entrando in organizzazioni e movimenti all'interno dell'istituzione stessa (unità complesse), la cui scelta ricade ad una libera decisione del singolo. Un caso concreto è la partecipazione ai cenacoli di preghiera del Movimento Carismatico Cattolico (RCC) o alle attività delle "nuove comunità" che emergono da tale movimento, marcando uno specifico segno di appartenenza alla Chiesa attraverso attività extra-liturgiche ben precise. Tale specificità è qui adottata come criterio selettivo per distinguere tra "cattolici classici" e "cattolici carismatici"²⁸⁴. Per "classico" viene quindi inteso il credente cattolico praticante, che non partecipa all'esperienze emozionali delle nuove comunità carismatiche, assumendo al contempo un atteggiamento di quieta convivenza e di testimonianza silenziosa di fede (non mediatica) all'interno della società.

3.2.3 Gruppo: Cattolico carismatico

Gruppo interno al mondo cattolico assume caratteri ben specifici per l'enfasi posta dai suoi membri sulla figura dello Spirito Santo, intesa come presenza viva sia durante la preghiera e sia nella vita quotidiana. Proprio tale enfasi distingue il gruppo cattolico praticante carismatico²⁸⁵, dall'insieme cattolico e nello specifico, dai cattolici classici, descritti sopra.

In questo senso, i cattolici carismatici, compresi all'interno del Rinnovamento Carismatico Cattolico (RCC) e delle nuove comunità carismatiche²⁸⁶, rappresentano in chiave

²⁸⁴ Il criterio discrimina in modo negativo il gruppo "cattolico classico"; esso non indica un minor coinvolgimento in termini di militanza religiosa rispetto al gruppo "cattolico praticante carismatico", in quanto non esclude la partecipazione ad altri movimenti come l'Azione Cattolica, l'Opus Dei ed i Focolarini, solo per citarne alcuni; più semplicemente indica l'estraneità alle pratiche ed esperienze spirituali legate alla centralità della figura dello Spirito Santo, proprie del Rinnovamento Carismatico Cattolico (RCC) e delle comunità carismatiche.

²⁸⁵ Per semplicità, verrà adottata la designazione: "cattolico carismatico" per definire il gruppo.

²⁸⁶ Un esempio che coinvolge direttamente il Brasile, è dato dalla comunità *Shalom*, e *Canção Nova*, solo per citare le più importanti.
Cfr. AA.VV., B. Carranza, C. Mariz, M. Camurça, *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*, Editora Idéias & Letras, Aparecida (SP), 2009

fenomenologica, una manifestazione contingente, del principio di *Pentecostalità*²⁸⁷, che è la ragione prima, costitutiva di una nuova chiesa, denominazione o movimento nell'ambito sociale. Di fatto il Rinnovamento Carismatico può essere considerato un tipo particolare di pentecostalismo²⁸⁸, appartenendo a quei movimenti che all'interno del mondo cristiano²⁸⁹ -

²⁸⁷ Il teologo peruviano Bernardo Campos definisce la pentecostalità come il principio e la pratica religiosa tipica informata per l'evento (cristiano) della Pentecoste. Questa "intuizione centrale" fa sì che la comunità così informata elevi a categoria di principio (archè) ordinatore e strutturante, l'esperienza primordiale degli Atti 2 e seguenti, e legittimi e identifichi le sue pratiche come continuazione di quella. Da qui la pratica (pentecostalismo) e il principio ordinatore strutturante (la pentecostalità fondante), formano due poli differenti ma mutualmente complementari.

Ibd. B. Campos, *Pentecostalismo y cultura*. In: Gutiérrez, Tomás. *Protestantismo y cultura em América Latina*. Quito: CLAI, 1994, pp. 55-56

Cfr. B. Campos, *Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja*, Editora Sinodal, Clai ediciones, São Leopoldo, 2002

²⁸⁸ Il principio fondante di Pentecostalità si manifesta in diverse forme socio-culturali di pentecostalismo, nel nostro caso distinguiamo in termini generali tra:

- Pentecostali: sono cristiani appartenenti a denominazioni o a chiese indipendenti che storicamente si affermano in ambiente protestante dagli inizi del Novecento e sono caratterizzate dal porre enfasi sui doni dello Spirito Santo come evidenza del Battesimo dello Spirito;
- Carismatici: sono cristiani coinvolti in pratiche spirituali che sono considerate doni dello Spirito Santo come parlare in lingue e la cura divina, ma non fanno parte di nessuna denominazione Pentecostale, essendo membri nella maggior parte dei casi delle principali Chiese cristiane (cattoliche, ortodosse, protestanti)

Il Pew Forum Center nel report *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*, pubblicato il 13 novembre 2014, così definisce i due gruppi:

- Pentecostals: Christians who belong to a denomination or independent church that emphasizes the gifts of the Holy Spirit, including the belief that speaking in tongues is necessary evidence of the baptism of the Holy Spirit. Pentecostals belong either to one of the historical denominations that originated in the religious revivals of the early 20th century, such as the Assemblies of God and the Church of God in Christ, or to newer, largely independent churches, sometimes labeled as neo-Pentecostal churches.
- Charismatics: Christians who engage in spiritual practices that are considered gifts of the Holy Spirit, such as speaking in tongues and divine healing, but are not members of a Pentecostal denomination. Most charismatics belong to Catholic, Orthodox, mainline Protestant or evangelical Protestant denominations.

Cfr. <http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>

Pace, ne *Le Religioni Pentecostali*, seguendo una suddivisione del Pew Forum Center fatta nel 2006, attua la seguente distinzione:

- Pentecostali: sono membri affiliati a Chiese o denominazioni che appartengono al pentecostalismo classico, quello che storicamente si afferma in ambiente protestante agli albori del Novecento e che conosce una notevole fortuna attraverso le Assemblee di Dio o la Church of God in Christ.
- Carismatici: fanno capo tutti quei movimenti religiosi che sono nati o nascono sia all'interno delle principali Chiese cristiane (ortodosse, protestanti, cattoliche) sia all'esterno di esse sia, infine, in aperto conflitto con alcune di esse. Si tratta, in altre parole, di gruppi di credenti che praticano riti e fanno esperienze spirituali simili a quelle delle Chiese pentecostali storiche, ma non si identificano con nessuna di esse. Possono, in alcuni casi, anche rimanere legati a una Chiesa (cattolica, protestante o ortodossa), anche se tendono ad organizzarsi in modo autonomo, vivendo un'esperienza pentecostale senza tuttavia rompere con la propria Chiesa.

Ibid. E. Pace, A. Butticci, *Le Religioni Pentecostali*, Carocci Editore, Roma, 2010, pp.20-21

In definitiva, pur se per entrambi i gruppi è centrale la figura dello Spirito Santo e dei doni o carismi da esso elargiti, ciò che qui distingue i pentecostali dai carismatici è un criterio di tipo "storico-istituzionale"; i primi sono riuniti in chiese e denominazioni autonome iniziate a sorgere all'interno del mondo protestante dagli inizi del XX° secolo, i secondi costituiscono in maniera preponderante movimenti e correnti all'interno delle chiese cristiane, che pur se organizzati in modo autonomo, fanno parte pienamente della propria chiesa d'origine; un esempio è il Rinnovamento Carismatico Cattolico, di cui abbiamo descritto le caratteristiche in precedenza, ove i

cattolico, ortodosso²⁹⁰ e protestante- hanno di volta in volta posto enfasi sulla Terza Persona della Trinità, lo Spirito Santo²⁹¹.

La RCC, come movimento organizzato all'interno del mondo cattolico, assume in chiave sistemica, la forma di unità complessa; dovuta all'elevata differenziazione nel sistema di credenza della Chiesa di Roma.

“Il presupposto teorico da cui moviamo è che l'ambiente socio-religioso sia divenuto molto più complesso rispetto al sistema di credenza: si è prodotta una sorta d'inflazione religiosa nell'ambiente non più governabile con le politiche pastorali tradizionali. La domanda religiosa si è orientata altrove e si è diversificata in conformità ai bisogni di senso che non potevano più essere soddisfatti dalle forme organizzative storiche di credenza”²⁹²

La complessità sistemico-ambientale, favorisce un processo di differenziazione nei singoli sistemi, nel presente caso la Chiesa Cattolica, volto a ridurre la diversificazione *esterna* nell'alveo di strutture complesse interne. Ciò produce un aumento di complessità interna orientato in maniera implicita alla sopravvivenza del sistema in un contesto sempre più diversificato. In altre parole, la RCC come unità all'interno della Chiesa, ha la funzione di organizzare parte della complessità socio-religiosa che sfugge alla strutturazione tradizionale (ed è il caso dei cattolici carismatici) garantendo implicitamente l'adattabilità e la sopravvivenza del sistema-madre (Chiesa Cattolica). Tale funzione adattativa per il sistema, viene svolta dalle singole unità in maniera indiretta, tramite il tentativo di garantire la propria sopravvivenza.

suoi membri parlano in lingue, credono nel dono della guarigione per opera dello Spirito e in quello della profezia, rimanendo pur sempre fedeli alla gerarchia e alla autorità papale.

Riassumendo, i pentecostali fondano nuove chiese e denominazioni, i carismatici rimangono fedeli alla propria chiesa d'appartenenza.

²⁸⁹ Pace evidenzia come al di fuori del contesto cristiano, “l'esperienza dello spirito” sia comune ad altre religioni:

“pratiche mistiche ed estatiche sono ampiamente conosciute da altre fedi, a volte costituendo esse il centro stesso della vita religiosa (come nelle religioni tradizionali africane o asiatiche) [...]”, sostenendo come: *“il pentecostalismo è probabilmente il plesso di una lunga storia, non solo del cristianesimo, ma di un'evoluzione non lineare di credenze più profonde, che vengono prima del cristianesimo stesso”*. Da qui si evidenzia come il principio fondante (la Pentecostalità), trascenda l'organizzazione strutturale di tipo storico sociale (in questo caso, l'appartenenza ad una specifica famiglia religiosa, ovvero il cristianesimo), essendo un fattore ideale universale.

Cfr. *Le Religioni Pentecostali*, , pp. 9-10, 16

²⁹⁰ È il caso della tradizione propria della Teologia dello Spirito delle chiese ortodosse.

Cfr. E. Pace, *Crescete e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità di modelli nel cattolicesimo contemporaneo*, in *Concilium* vol.3, 2003, pp.87-103, Editrice Queriniana, Brescia.

²⁹¹ Cfr. *Le Religioni Pentecostali*

²⁹² E. Pace, *Crescete e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità dei modelli, nel cattolicesimo contemporaneo*, in *I movimenti nella Chiesa*, A. Melloni (a cura di), *Concilium. Rivista internazionale di teologia*, n°3, 2003, Editrice Queriniana, Brescia, pp. 91-92

Nel presente caso, il Rinnovamento Carismatico Cattolico si struttura attorno un bisogno di *religiosità* immediata, che non trova riduzione nell'apparato della Chiesa, cercando di affermarsi all'interno dell'organizzazione sistemica e quindi sopra le altre unità complesse, per mezzo di una competizione volta al controllo del capitale religioso del sistema stesso. Questa tensione adattativa, può essere o assorbita all'interno dell'organizzazione sistemica e quindi divenendo parte integrante di essa, contribuendo così alla sua autoriproduzione (ed è il caso della RCC), o invece venire espulsa come un corpo estraneo.

“Ci si può chiedere, in particolare, perciò, come pensa un'istituzione di salvezza, forte di una secolare capacità di regolare il conflitto simbolico che ciclicamente si sviluppa al suo interno, la differenziazione interna che si vede crescere senza che essa l'abbia effettivamente promossa? In tal caso l'istituzione di salvezza è posta di fronte ad un dilemma organizzativo: o rinunciare a ricondurre ad unità quanto di vario e molteplice si muove nel suo ambiente socio-religioso di riferimento oppure assecondare la crescita del pluralismo delle forme organizzative interne, perché esse vengono considerate i necessari terminali per riuscire a sintonizzarsi con un ambiente socio-religioso divenuto sempre più differenziato. In questo secondo caso l'accettazione del pluralismo interno significa che il sistema di credenza (cattolico) cerca di trasformare la complessità esterna ad esso in complessità interna. Non potendo più imbrigliarla dall'alto, secondo il codice-autorità, la chiesa cattolica si limita a vagliare se esistono le condizioni minime di compatibilità perché un'organizzazione religiosa possa trovare spazio e cittadinanza in seno alla chiesa stessa, senza mettere in discussione frontalmente il principio della virtù dell'obbedienza”²⁹³.

La scelta tra l'esclusione o l'integrazione della struttura, quale può essere la RCC, viene ricondotta dalla chiesa cattolica al principio d'autorità: se l'unità non minaccia o mette in discussione il primato del Vescovo di Roma, essa è allora assimilata all'interno dell'organizzazione sistemica, partecipando alla sua autopoiesi.

Come il caso della RCC mostra, un'unità complessa non è generata intenzionalmente da un sistema, sebbene questi intervenga a posteriori nella fase d'integrazione della stessa, è piuttosto un prodotto dal contesto sistemico-ambientale nel quale il sistema particolare in cui l'unità si origina è immerso, che condiziona la sopravvivenza o meno della nascente organizzazione.

In tal senso, il Rinnovamento Carismatico Cattolico (RCC) nasce ufficialmente nel 1967 nei cenacoli di preghiera della University of Duquesne a Pittsburgh, Stati Uniti e si diffonde negli anni '70 in tutto il Latino America, Brasile compreso²⁹⁴.

²⁹³ E. Pace, *Crescete e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità dei modelli, nel cattolicesimo contemporaneo*, p. 99

²⁹⁴ Oro e Alves distinguono tre fasi di propagazione della RCC:

- 1960-1970 – fase di fondazione: strutturazione del movimento
- 1980-1990 – fase socio-culturale: routinizzazione del carisma e consolidamento di un tipo di evangelizzazione a partire dalla musica, dal piacere e dalla preghiera
- 2000 ad oggi – fase mediatica: uso dei mezzi di comunicazione di massa

Cfr. A. P. Oro, D. Alves, *Renovação Carismática Católica. Movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?*, Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 33 (1), 2013, pagg. 122-144

A differenza dei pentecostali, con cui pur condividono l'importanza delle conseguenze attribuite al racconto evangelico (Atti degli Apostoli 2, I-II) della discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli dopo la morte e resurrezione di Gesù Cristo²⁹⁵, i cattolici carismatici sono fedeli alla gerarchia e al Papa di Roma (credono nel dogma dell'infallibilità papale)²⁹⁶. Scrive Enzo Pace²⁹⁷:

“La chiesa possiede una cultura organizzativa per definizione complessa, proprio perché il sapere organizzativo accumulatosi lungo la sua storia bimillenaria le ha insegnato che “c'è posto per tutti”, anche per aggregazioni di credenti che si trovano su posizioni diverse e che, tuttavia, si auto-rappresentano come appartenenti alla chiesa. È l'appartenenza più che la credenza ad essere decisiva, in tal caso, per comprendere la convivenza conflittuale e plurale d'organizzazioni che si ispirano a modelli teologici ed ecclesiologici diversi. Fin tanto che il conflitto non riguarda il principio di autorità, la tolleranza è assicurata per i gruppi, movimenti e associazioni che nascono e si riproducono nel tempo. La storia della dissidenza cattolica, che recentemente si è sviluppata a partire dal concilio Vaticano II, dimostra proprio quanto appena detto: quando, infatti, i gruppi del dissenso hanno messo in discussione la “virtù dell'obbedienza”, essi sono stati progressivamente espulsi ed emarginati dalla chiesa ufficiale”.

La Chiesa, nel suo processo di specificazione e accettazione della moltiplicazione delle unità sistemiche, opera selezionando le organizzazioni interne che rispettano il criterio d'obbedienza al sistema centrale (autorità del vescovo di Roma), in vista della propria sopravvivenza.

In tal senso, l'allineamento istituzionale è ulteriormente enfatizzato dal tentativo del movimento di ricercare elementi dottrinari che possano legittimare la posizione dello stesso all'interno della Chiesa; un esempio è il richiamo all'Enciclica *Divinum illud Munus* (1897) di Leone XIII, in cui è evidenziato il ruolo dello Spirito Paraclito nell'opera di perfezionamento del processo di redenzione e santificazione del credente iniziata da Gesù Cristo²⁹⁸.

Favorito, dal processo di ritorno alla “grande disciplina” attraverso la centralizzazione e restaurazione ecclesiale (re-romanizzazione)²⁹⁹ oltre che dall'apertura voluta – assieme al

²⁹⁵ Alludendo alla possibilità di avere esperienza immediata di una potenza sacra attraverso eventi controllabili (es. parlando in lingue, guarigione, ecc.)

Cfr. E. Pace, A. Butticci, *Le Religioni Pentecostali*

²⁹⁶ Brenda Carranza evidenzia come i cattolici carismatici durante i loro incontri spirituali preghino attorno l'immagine della Madonna, tengano esposta l'Eucarestia e richiamino nelle preghiere la figura del Santo Padre, tutti elementi che li differenziano dai pentecostali.

Cfr. B. Carranza, *Cristianismo Pentecostal: Nova face da Igreja Católica*, in A. da Silva Moreira, P. L. Trombetta (organizzatori), *O Pentecostalismo Globalizado*, Editora da PUC Goiás, 2015, pp. 70-93

²⁹⁷ Cfr. E. Pace, *Crescete e moltiplicatevi*. p. 95

²⁹⁸ Leone XIII, Lettera enciclica “*Divinum illud munus*”, 9 maggio 1897

http://www.pozzodigiacobbe.it/Home/Spirito_Santo/leoneXIII/DivinumIlludMunus.pdf

²⁹⁹ Cfr. M. Castagnaro, *La situazione della Chiesa Cattolica in America Latina*, in E. Segre Malagoli, S. Scotti (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina. Religioni, culture, dinamiche economico-sociali*, Mauro Pagliai Editore, Firenze, 2013 pp. 177-185

progetto di restaurazione - da Giovanni Paolo II ai movimenti, interpretandoli come “leva della nuova evangelizzazione e come frutto del concilio (Vaticano II)”³⁰⁰, il Rinnovamento Carismatico Cattolico si pone come interprete di un bisogno di religiosità immediata e intima (l’ambiente religioso), basata su una spiritualità emotivamente intensa e criticamente in tensione con le tradizionali mediazioni sacre ed ecclesiastiche, in virtù della convinzione che “lo Spirito soffia dove vuole”³⁰¹. In esso è prevalente la caratterizzazione laica della leadership, accolta con favore in termini di organizzazione per la vita attiva della Chiesa, sin dalla svolta conciliare del Vaticano II, come traspare dalla costituzione dogmatica *Lumen Gentium*³⁰², in cui è scritto:

“I laici, radunati nel popolo di Dio e costituiti nell'unico corpo di Cristo sotto un solo capo, sono chiamati chiunque essi siano, a contribuire come membra vive, con tutte le forze ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa e alla sua santificazione permanente. L'apostolato dei laici è quindi partecipazione alla missione salvifica stessa della Chiesa; a questo apostolato sono tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione. (...) Grava quindi su tutti i laici il glorioso peso di lavorare, perché il disegno divino di salvezza raggiunga ogni giorno più tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutta la terra. Sia perciò loro aperta qualunque via affinché, secondo le loro forze e le necessità dei tempi, anch'essi attivamente partecipino all'opera salvifica della Chiesa.”

L’obiettivo principale del movimento³⁰³ è in questo senso, quello di rinnovare la Chiesa, incamminando la comunità verso la rinascita spirituale del cristianesimo delle origini, rendendo possibile attraverso l’esperienza reale della manifestazione dello Spirito, prendere coscienza del potere di Dio nella vita di tutti i giorni. Il *mondo* viene inteso così come luogo dove predicare il vangelo, da riconquistarlo al suo spirito, collaborando alla ri-evangelizzazione della società³⁰⁴. In riferimento a tali obiettivi, le diverse correnti carismatiche³⁰⁵ non registrano differenze sostanziali; nel caso del Brasile, il Rinnovamento, guidato dal Consiglio Nazionale³⁰⁶, ha infatti come missione³⁰⁷:

³⁰⁰ Cfr. A. Melloni, *Movimenti. De Significatione Verborum*, in *Concilium*, editrice Queriniana, Brescia, vol.3, 2003 pagg.13-35

³⁰¹ Cfr. E. Pace, *Crescete e multiplicatevi*. pp. 87-103

³⁰² Costituzione Dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* 21 novembre 1964
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html

³⁰³ In vista della sua sopravvivenza, scopo fondamentale implicito.

³⁰⁴ Cfr. E. Pace, *Crescete e multiplicatevi. Dall’organicismo alla pluralità di modelli nel cattolicesimo contemporaneo*
Cfr. V. Roldán, *il Movimento Carismatico in Argentina. Origini storiche, organizzazione e sociografia*, in E. Segre Malagoli, S. Scotti (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina*, Mauro Pagliai Editore, Firenze, 2103 pp. 143-151

³⁰⁵ Roldán spiega come i carismatici più che percepirsi come movimento, si identificano come una corrente di grazia volta a “rinnovare” la Chiesa.

- evangelizzare con rinnovato ardore missionario, a partire dall'esperienza del Battesimo nello Spirito Santo, per fare discepoli di nostro Signore Gesù Cristo;
- fare che lo Spirito Santo sia più conosciuto, amato e adorato, diffondendo la spiritualità e la cultura della Pentecoste a partire dai gruppi di preghiera.

Una così particolare attenzione verso il *mundus* come spazio di evangelizzazione, presuppone un atteggiamento maggiormente “virulento”³⁰⁸ rispetto al gruppo “cattolico classico”, che si esprime appunto in un attivismo accentuato nell'ambiente sociale - giungendo a criticare le congregazioni cattoliche tradizionali sopra la loro capacità di attrarre i giovani - e ad un più forte richiamo alla propria *identità cattolica* al fine di evitare che l'enfasi posta sui doni dello Spirito Santo si traduca in una sorta di ibridismo od identificazione con le denominazioni pentecostali³⁰⁹.

Soffermandoci sul caso brasiliano, la RCC dal finire degli anni '60 si espande rapidamente in tutto il territorio nazionale, partendo dai primi incontri di preghiera nella città di Campinas, nello stato di São Paulo, per iniziativa di due preti: Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty³¹⁰. Il movimento fa breccia in origine tra i settori medi (sia economicamente che culturalmente), tuttavia è sempre più frequente osservare nelle riunioni dei gruppi di preghiera e nelle comunità carismatiche³¹¹, persone appartenenti a gruppi meno abbienti (es.

Cfr. V. Roldán, *il Movimento Carismatico in Argentina. Origini storiche, organizzazione e sociografia*

³⁰⁶ Codesto organo ha il compito di coordinare le attività della RCC a livello nazionale, a cui fanno riferimento i Consigli Statali, sotto i quali vi sono i Consigli Diocesani (devono essere autorizzati dal Vescovo diocesano, a sottolineare il rispetto del principio di autorità nella Chiesa) che regolano le equipe di servizio: Comunità (es. Shalom), Gruppi di preghiera, ecc.

Cfr. <http://www.rccemissao.net/interna.php?paginas=40>

³⁰⁷ Si veda il sito del Rinnovamento Carismatico Cattolico in Brasile <http://rccbrasil.org.br/institucional/nossa-missao-e-nossa-visao.html>

³⁰⁸ Tale termine non viene adottato in maniera polemica, ma vuole risaltare la maggiore mordacità dei gruppi così caratterizzati, in rapporto alle altre denominazioni religiose (mostrandosi capaci anche di influenzare i caratteri strutturali interni di queste) e nell'impegno manifestato all'interno dell'ambiente sociale, volto ad un'espansione della propria nicchia d'azione

³⁰⁹ Cfr. B. Carranza, C.L. Mariz, *Novas Comunidades Católicas: Porque Crescem?* In: B. Carranza, C. Mariz, M. Camurça, (a cura di) *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*, pp.139-170

³¹⁰ Notizie estrapolate dal sito ufficiale della RCC in Brasile <http://www.rccbrasil.org.br/interna.php?paginas=37>

³¹¹ Di cui la maggioranza dei membri è prevalentemente di sesso femminile, e l'età anagrafica degli aderenti, oscilla tra i 30 e i 65 anni
Cfr. M. Das Dores C. Machado, C. Mariz, *Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais*, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 34, 1997 pp. 71-87.

operai, casalinghe)³¹², facendo sì che il movimento vada acquisendo un seguito sempre più popolare³¹³. La rapidità con la quale il movimento prende forza e visibilità mediatica, è facilitata dall'ambiente religioso sussistente, caratterizzato da un bisogno di relazione intima e diretta con il divino, che trascende la mediazione ecclesiastica. Oltre l'ambiente favorevole, parte del suo successo è dovuto ai processi interni al sistema religioso brasiliano e alle tensioni tra le unità complesse all'interno della Chiesa, intenta a contrastare "all'esterno" (sistema religioso) l'avanzata pentecostale e arrestare al proprio "interno" la crescita dei settori più progressisti (teologia della liberazione e Comunità Ecclesiali di Base - CEB)³¹⁴. Da "una prospettiva interna" alla Chiesa, in riferimento alla tensione tra le sue unità, la RCC è in una prima fase vista con sospetto dalla gerarchia cattolica in quanto il movimento viene accusato più o meno tacitamente di allinearsi a un discorso neo-liberale, di adottare una postura intimista e di deresponsabilizzare l'individuo sostenendo affermazioni secondo cui i mali del mondo derivino dai demoni; successivamente si registra una repentina apertura quando si prende coscienza della sua capacità di dare visibilità alla chiesa, di suscitare il sentimento vocazionale per la missione clericale tra coloro che fanno parte del movimento e di favorire il riavvicinamento dei cattolici allontanati dalla chiesa³¹⁵. La RCC, di cui i cattolici carismatici fanno parte, risulta così pienamente integrata nel sistema organizzativo della Chiesa Cattolica.

3.2.4 Gruppo: Pentecostale classico

Come fenomeno moderno, il pentecostalismo protestante³¹⁶ che si diffonde in Latino-America, nasce agli inizi del Novecento a Los Angeles³¹⁷, negli Stati Uniti, dal movimento

³¹² Cfr. M. Das Dores C. Machado, C. Mariz, *Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais*

³¹³ Cfr. D. Lehmann, *Dissenso e conformismo nei movimenti religiosi. Quale differenza separa il Rinnovamento cattolico dalle chiese pentecostali?* In *Concilium*, vol.3, 2003, pp. 158 -181.

³¹⁴ Cfr. A. P. Oro, D. Alves, *Renovação Carismática Católica. Movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?*
Cfr. A. R. de Souza, *Igreja Católica e mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição.*

³¹⁵ Cfr. B. Carranza, *Cristianismo Pentecostal: Nova face da Igreja Católica*,
Cfr. M. Das Dores C. Machado, C. Mariz, *Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais*

³¹⁶ L'elemento fondante del pentecostalismo ruota attorno ai versetti biblici della discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli nel giorno di Pentecoste come descritto negli Atti degli Apostoli (2, I-IV):

“(I)Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo.(II)Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. (III)Apparvero loro lingue di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; (IV)ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi.”

del risveglio³¹⁸ di *Azusa Street* n°312³¹⁹, ad opera delle predicazioni sui doni dello Spirito del pastore battista afroamericano William J. Seymour³²⁰.

All'interno del mondo protestante il pentecostalismo viene considerato come la terza grande onda dopo quella puritana e metodista³²¹. Ciò è particolarmente visibile, in riferimento al

La descrizione di codesto evento costituisce di per sé la matrice di un immaginario religioso, che si manifesta nel pentecostalismo attraverso la ricerca e l'ottenimento dei segni visibili dei doni dello Spirito come: parlare in lingue (glossolalia), profezia e guarigione (fisica e spirituale); raggiungibili per mezzo del battesimo con lo Spirito Santo o Seconda benedizione, che si riflette nell'anelito da parte del fedele di un contatto diretto con il Signore, attraverso l'esperienza immediata di eventi facilmente verificabili (come ad esempio la glossolalia). Cfr. Y. de Gibon, *Pentecostali, assemblee di Dio, Chiesa evangelica del risveglio, cristiani evangelici in Dizionario delle religioni*, vol.3, (diretto da) Paul Poupard, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2007

³¹⁷ Il principio-idea da cui si concretizzano le manifestazioni sociali del pentecostalismo, già si è presentato nella storia della cristianità, come nel caso del montanismo nel secondo secolo dopo Cristo, o dei fratelli del Libero Spirito tra il XIII e il XIV secolo. In entrambi i casi, la situazione sistemico-ambientale non fu propizia per la sopravvivenza di queste formazioni proto-pentecostali come unità organizzate all'interno del sistema religioso. Ciò non toglie che il principio guida continua a perdurare intatto nella sua essenza, manifestandosi in figure carismatiche (nel senso weberiano), come l'abate calabrese Gioacchino da Fiore che postulò le "tre età della Storia terrena", procedendo dall'età del Padre (periodo vetero-testamentario), all'età del Figlio (dal Nuovo Testamento-al 1260) fino a giungere all'età dello Spirito (dal 1260 fino alla fine del millennio sabbatico), in cui l'umanità avrebbe goduto di maggiore grazia attraverso una vita vissuta in un clima di purezza e libertà. Cfr. L. S. Campos, *Abordagens usuais no estudo do Pentecostalismo*, Revista de Cultura Teologica, FTNS, SP, ano 3, n°13 out/dez 1995, pp.21-35

³¹⁸ *Revival* ovvero movimenti di ritorno all'ipotetica spiritualità originaria del cristianesimo.

³¹⁹ *Azusa Street* diverrà il polo di irraggiamento del pentecostalismo non solo negli Stati Uniti, ma successivamente anche in America Latina, Africa e Asia. I fatti di Los Angeles prendono avvio dall'esperienze di preghiera iniziate dal pastore metodista Charles Pham, nella scuola biblica Betel a Topeka in Kansas - 1901, a cui partecipò lo stesso Seymour, finalizzate all'ottenimento della "seconda benedizione" (ovvero il battesimo dello Spirito), ravvisabile nel dono di parlare in lingue strane (glossolalia) come testimonianza della presenza dello Spirito.

La nascita del pentecostalismo moderno, si inserisce così all'interno del filone protestante, potendone rintracciare i prodromi nel rinnovamento religioso diffusosi dalla Gran Bretagna sino agli Stati Uniti, ad opera del pastore anglicano John Wesley (1703-1791), iniziatore di una tendenza che assumerà autonomia istituzionale nella Chiesa Metodista, da cui prenderà avvio il movimento *holiness*, entrambi i quali influenzeranno l'organizzazione storica del pentecostalismo.

Cfr. L. S. Campos, *Abordagens usuais no estudo do Pentecostalismo*, Revista de Cultura Teologica,

Cfr. E. Pace, A. Buttici, *Le Religioni Pentecostali*

Cfr. M. Introvigne, P. Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia: introduzione al movimento holiness*

<http://www.cesnur.com/introduzione-al-movimento-holiness/>

³²⁰ Egli identifica esattamente la figura del leader carismatico, così come delineata da Weber, proponendo una nuova maniera di vivere la fede religiosa e su questa base una nuova forma di società.

³²¹ D. Martin, *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*.

Sebbene alcuni storici si riferiscano alla corrente pentecostale-carismatica come di un "quarto protestantesimo", con caratteristiche proprie e diviso dal terzo.

Cfr. Le Religioni in Italia: *Il protestantesimo: un'introduzione*

<http://www.cesnur.com/il-protestantesimo-unintroduzione-2/>

Brasile, il maggior Paese cattolico in numeri assoluti dell'America Latina³²² e tra i più soggetti alla diffusione del pentecostalismo³²³.

È possibile suddividere il processo di adattamento del pentecostalismo all'interno dell'ambiente religioso brasiliano, in cui la presenza del protestantesimo si installa come elemento allogeno³²⁴, in due momenti ben definiti³²⁵:

³²² Cfr. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*

³²³ Cfr. R. Mariano, A. da Silva Moreira, *Expansão, Diversificação e Transformação do Pentecostalismo no Brasil*, in A. da Silva Moreira, P. L. Trombetta (organizzatori), *O Pentecostalismo Globalizado*, Editora da PUC Goiás, 2015, pp. 47-69

³²⁴ Gedeon si interroga sull'effettivo apporto dato alla cultura brasiliana dal protestantesimo (dalle chiese storiche fino al fenomeno pentecostale) sintetizzando nel seguente modo:

- *O primeiro grupo legalmente (imigração) não podia influenciar e não tentou;*
- *O segundo (missão), pensava que podia e tentou apenas na educação;*
- *O terceiro (pentecostal), sabia que não devia e não tentou;*
- *E o quarto (neopentecostal) acha que já conseguiu.*

G. F. Alencar, *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira*, Arte Editorial, São Paulo, 2010, p.98

³²⁵ Tra le classificazioni proposte con varie fortune sul mondo protestante e pentecostale in ambito brasiliano, risulta di particolare interesse l'elaborazione tipologica perfezionata da Paul Freston e adottata successivamente da altri autori, che segue un criterio di tipo storico-istituzionale. Tale classificazione delinea le seguenti categorie:

- protestantesimo di immigrazione;
- protestantesimo di missione;
- carismatici;
- pentecostalismo;

i primi due gruppi definiscono il "protestantesimo storico"; nello specifico, il protestantesimo *storico* di migrazione di origine luterano-germanica che prende piede a partire dal 1823, e il protestantesimo *storico* di missione che si riferisce principalmente alle chiese e denominazioni diffuse nella seconda metà del XIX° secolo e che hanno come obiettivo (a differenza dei primi) di conquistare adepti brasiliani. I carismatici comprendono le "chiese storiche rinnovate" frutto di scismi "pentecostalizzanti" manifestatesi a partire dagli anni 60 e le "comunità" recenti (la cui teologia si basa sul concetto di "restaurazione"). Nel campo del pentecostalismo, Freston ispirandosi alle formulazioni del sociologo David Martin, utilizza l'idea di "onda" e suddivide così il pentecostalismo brasiliano in tre onde cronologicamente contigue ognuna identificata da un insieme di denominazioni individuali:

- prima onda: corrisponde alla decade del 1910, propagatasi dagli Stati Uniti, con la creazione della Congregazione Cristiana (*Congregação Cristã* - 1910) ad opera dell'italo-americano Luigi Francesconi di (tradizione metodista) e della Assembleia di Dio (*Assembléia de Deus* - 1911) degli svedesi (anch'essi transitati dagli Stati Uniti d'America) Daniel Berg e Gunner Vingrem.
- seconda onda: avviene tra gli anni 50 e l'inizio degli anni 60 sotto l'influenza del pentecostalismo classico nord americano, il campo pentecostale si frammenta e sorgono (tra i tanti) tre grandi gruppi; la Chiesa Quadrangolare (*Igreja Quadrangular* - 1951), Brasile per Cristo (*Brasil para Cristo* - 1955) e Dio è Amore (*Deus è Amor* - 1962). Il contesto di questa polverizzazione è la città di San Paolo (*paulista*);
- terza onda: inizia alla fine degli anni 70 e acquisisce forza negli anni 80; come per le precedenti onde, vi è una forte influenza di elementi teologici provenienti dagli Stati Uniti. I suoi principali rappresentanti sono la Chiesa Universale del Regno di Dio (*Igreja Universal do Reino de Deus* - 1977), e la Chiesa Internazionale della Grazia di Dio (*Igreja Internacional da Graça de Deus* - 1980). Il contesto è principalmente la città di Rio de Janeiro (*carioca*).

Per la presente analisi, basata su una distinzione socio-culturale del fenomeno pentecostale, centrata sugli aspetti posti in enfasi in riferimento alla figura dello Spirito, pare più opportuno distinguere a livello storico tra una fase implementativa e una moltiplicativa.

- **fase d'implementazione:** il pentecostalismo penetra agli inizi del Novecento all'interno dell'ambiente culturale cattolico-lusitano³²⁶ presente in Brasile, trovando terreno favorevole nella bassa forza istituzionale della Chiesa (livello sistemico) e nella presenza di una religiosità viva a livello popolare³²⁷ (livello ambientale);
- **fase di moltiplicazione:** il pentecostalismo rafforza la propria presenza e si frammenta in molteplici denominazioni; la diffusione e la moltiplicazione sono favorite dai processi di urbanizzazione e industrializzazione del Paese che si manifestano con forza dagli anni '50 e dall'affermarsi di un *ethos* che valorizza il consumo cospicuo e l'attività imprenditoriale dagli anni '80³²⁸ (livello ambientale).

In questa fase possiamo distinguere due diverse modalità di pluralizzazione ed espansione delle denominazioni;

- **di tipo temperato:** che definisce il gruppo pentecostale classico contemporaneo, descrive la diffusione che avviene dagli anni '50; in un'ottica interna al sistema religioso, presenta tratti socio-culturali simili alle denominazioni implementatesi nella prima fase, mantenendo un carattere generale di “non aggressività” rispetto alle altre organizzazioni complesse presenti nel sistema;
- **di tipo virulento**³²⁹: che caratterizza il gruppo neo-pentecostale, riguarda le denominazioni nate dagli anni '70; si distinguono per una modifica sostanziale dei tratti socio-culturali caratteristici delle denominazioni precedenti e per un alto livello di aggressività *infra*-sistemica

I due tipi di moltiplicazione non si inquadrano in fasi cronologiche chiuse, in cui ad un tipo ne succede storicamente un altro, ma entrambe coabitano, espandendosi, all'interno del sistema

Cfr. E. Giumbelli, *A vontade do saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro*, in *Religião e Sociedade*, vol.21, número 1, ano 2001, pp. 87-109

Cfr. P. Freston, *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP, 1993

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola Jesuítas, Ipiranga (SP), 2014

³²⁶ Cfr. D. Martin, *Tongue of fire*

³²⁷ Cfr. R. Mariano, A. da Silva Moreira, *Expansão, diversificação e Trasdormação do Pentecostalismo no Brasil*,

³²⁸ Cfr. D. N. de Oliveira Lima, *Trabalho Mudança de Vida e “ Prosperidade” entre fieis da Igreja Universal do Reino de Deus*, in *Religião e Sociedade*, vol.27, n°1, Rio de Janeiro, 2007, pp. 132-155.

³²⁹ Come già detto nel caso del Rinnovamento Carismatico Cattolico, il termine “virulento” non indica una connotazione negativa del fenomeno. Si veda nota 308

religioso brasiliano (può accadere, ad esempio, come una denominazione nata negli anni '90 abbia caratteristiche socio-culturali che riflettono il tipo temperato).

Di fatto, all'interno del sistema religioso brasiliano avviene agli inizi negli anni '70 una trasformazione profonda ad opera di una particolare forma di pentecostalismo, definito dalla letteratura come neopentecostale³³⁰, che si distingue dalle denominazioni esistenti per il modo di porsi nell'ambiente sociale, risultando in grado di influenzare le altre organizzazioni religiose – in particolar modo evangelico-pentecostali – rispetto la postura da adottare verso il “mondo”.

Se dunque, sino agli anni '70 vi è una certa omogeneità in riferimento al criterio socio-culturale a rispetto dell'enfasi accordata ai doni dello Spirito³³¹, è durante l'espansione di tipo virulento che si registra una marcata differenziazione con l'introduzione di elementi *alieni* alle denominazioni precedenti³³². L'impatto esercitato da questa forma *virulenta* di

³³⁰ Si veda il paragrafo successivo per un'analisi di tale gruppo.

³³¹ Si registra appena un cambiamento di posizione riguardo l'attenzione posta sul dono specifico; se nella prima fase si privilegia la glossolalia come manifestazione tangibile del battesimo dello Spirito, nella seconda fase durante l'espansione di tipo temperato (anni '50 – '60), assume in primo piano il dono della cura nelle strategie di proselitismo e nelle testimonianze di benedizione.

Ciò non deve far supporre che non vi siano differenze; l'esempio più importante è forse il caso della Congregazione Cristiana che ha una visione della salvezza di tipo predestinale di origine calvinista, diversa rispetto alla visione arminiana della maggior parte delle chiese pentecostali. Tuttavia tali divergenze teologiche, mi paiono non costituire un ostacolo nella costituzione di un gruppo comune attorno l'enfasi data a livello socio-culturale ai doni dello Spirito.

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

Cfr. G. F. Alencar, *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira*

³³² In questo senso, Ricardo Mariano riprendendo la suddivisione triadica operata da Freston (si noti come nel nostro caso parliamo di una bipartizione storico-logica), affianca al criterio storico quello di tipo teologico e *nomina* la seconda e terza onda, attribuendo a quest'ultima la designazione di “neopentecostalismo”.

Le chiese della prima onda, sono state già definite Freston, sulla scia di altri autori quali Bittencourt e Mendonça, come “classiche”. Caratterizzate in origine, nota Mariano, da un forte anti-cattolicismo, per dare enfasi ai doni delle lingue (glossolalia), nel credere nel ritorno imminente di Gesù sulla terra (pre-millennarismo), nella salvezza paradisiaca e per un comportamento di radicale settarismo dovuto al rifiuto del *mundus* (e quindi della politica), sono composte da persone povere, con bassa scolarità e di colore. Oggi, la composizione sociale dei fedeli muta parzialmente; sebbene continuano ad attingere soprattutto tra i ceti meno abbienti e poco scolarizzati, riescono a fare proseliti anche tra la classe media e le professioni liberali. La stessa posizione settaria e anti-mondana viene progressivamente abbandonata, soprattutto dalla Assemblea di Dio, con l'ingresso dei suoi pastori nella politica partitativa, l'uso dei canali televisivi e la tendenza all'accomodamento sociale. Essa, inoltre, dal 1989 si suddivide in due denominazioni, per contare attualmente centinaia di gruppi riuniti in varie “convenzioni”, che come scrive Alencar, “hanno in comune solo il nome”.

La seconda onda, definita da Mariano come “deuteropentecostalismo”, inizia negli anni 50 nella città di *São Paulo* sotto la spinta di predicatori nordamericani, che pongono le basi per la Chiesa del Vangelo Quadrangolare (*Igreja do Evangelho Quadrangular* 1953) attraverso la Crociata Nazionale dell'Evangelizzazione (*Cruzada Nacional de Evangelização*) e diventano i promotori di un evangelismo di massa focalizzato sul messaggio della cura divina, adottando mezzi di comunicazione di massa come la radio ed organizzando adunate pubbliche in piazze, teatri, campi di calcio; strumenti e modalità fino ad allora considerate con sospetto (in quanto mondane e quindi corrotte dal diavolo) dalle denominazioni classiche (l'apertura e la frammentazione della Assemblea di Dio avverrà in seguito, mentre la Congregazione Cristiana rimane a tutt'oggi particolarmente chiusa ai mezzi di comunicazione contemporanei). Con il buon esito della missione di evangelizzazione itinerante, provocano la

pentecostalismo sulle altre è tale da produrre un vero e proprio processo di assimilazione dei tratti più caratteristici di quest'ultima da parte delle altre denominazioni³³³. Ciò porta ad una dismissione degli atteggiamenti tipici delle forme fenomeniche del pentecostalismo d'implementazione e di tipo temperato, che raggruppiamo idealmente all'interno della definizione di "classico", come la postura ascetica e una rigida morale in fatto di costumi,

frammentazione denominazionale del pentecostalismo brasiliano, con il sorgere delle chiese: Brasile per Cristo (*Brasil para Cristo*- 1955), Dio è amore (*Deus è Amor* – 1962), Casa della Benedizione (*Casa da Bênção* – 1965) e altre minori; tutte ponendo enfasi teologica sul dono della cura divina.

La terza onda prende avvio nella città di Rio de Janeiro dalla seconda metà degli anni 70) e si rafforza nel successivo ventennio. (si noti che Mariano, a differenza di Freston, minimizza l'importanza del contesto paulista per la formazione del deuteropentecostalismo e del contesto carioca per il neopentecostalismo, dando rilievo, invece al ruolo delle influenze teologiche e istituzionali provenienti dal Nord-America).

Concettualizzata da Mariano con il termine neopentecostalismo, ha come centro giustificativo la nascita della Chiesa Universale (*Igreja Universal*), che costituisce la maggior novità nel campo del pentecostalismo brasiliano. Seguendo l'analisi di Mariano, se si tralasciano le caratteristiche comuni al pentecostalismo classico e/o al deuteropentecostalismo: anti-ecumenismo, leader forti, uso dei mezzi di comunicazione di massa, stimolo dell'espressività emozionale, partecipazione alla politica partitica, predicazione della cura divina; è allora possibile distinguere tre aspetti fondamentali:

1. esasperazione della guerra spirituale contro il Diavolo e i suoi angeli caduti (identificati con le divinità dei culti afro-brasiliani e i santi cattolici) attraverso pratiche di esorcismo (teologia del dominio);
2. teologia della prosperità;
3. liberalizzazione dei costumi e gli usi di santità delle chiese pentecostali classiche, mostrando un tipo di *ethos intramondano*;

a cui si affianca come elemento particolare: una struttura organizzativa di tipo imprenditoriale.

Tale insieme di caratteristiche, rivelano secondo l'autore, il significato più profondo assunto dal neopentecostalismo: dismissione dei tratti settari appartenenti al movimento pentecostale classico (presente anche nel deuteropentecostalismo come nel caso della Chiesa Pentecostale Dio è Amore – *Deus è Amor*) e adattamento al tessuto sociale, attraverso l'indebolimento della dimensione etica e l'adozione di una ritualità di tipo magico.

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostai. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

Cfr. E. Giumbelli, *A vontade do saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro, in Religião e Sociedade*

Cfr. G. F. Alencar, *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*, Editora NÓvos Dialogos, Rio de Janeiro (RJ), 2013

Cfr. G. F. Alencar, *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira*

Cfr. C. W. Swatowski, *Texto e Contexto da Fé: O discurso mediado de Edir Macedo*, in *Religião e Sociedade*, n°27(1), Rio de Janeiro, 2007, pp. 114-141

Cfr. M. P. Fajardo, *O Neopentecostalismo e as Novas Igrejas Pentecostais*, in *Pentecostalismos no Brasil Contemporâneo*, E. S. Abumanssur, C. A. Barbosa, S. P. Valério (organizzato da), Editora Reflexão, São Paulo (SP), 2016, pp. 21-41

³³³ Di fatto, le denominazioni che seguendo un criterio socio-culturale possiamo definire come "classiche" (riunendo in un unico gruppo quelle d'implementazione e di tipo moderato), in quanto mantengono uno stesso nucleo teologico in riferimento all'enfasi posta sui doni dello Spirito (Glossolalia e Cura), vengono perturbate nella propria organizzazione strutturale dall'attività infra-sistemica attuata dalle denominazioni di tipo virulento, innescando processi di riequilibrio interno (omeostatici), che portano, nei casi in cui l'organizzazione unitaria della denominazione lo consenta, all'assimilazione dei tratti allogeni per attività di auto-orientamento. Il processo trasformativo è regolato all'interno dall'organizzazione dell'unità (denominazione) volto alla conservazione della propria identità di base garantendo l'immutabilità della stessa ma non la sua immobilità contingente. Per intenderci, se i principi che caratterizzano la denominazione permangono immutabili (pena, perdita dell'identità, in quanto essi costituiscono l'ossatura dell'organizzazione), la loro applicazione contingente è soggetta alle mutazioni socio-ambientali e alla flessibilità della stessa struttura organizzativa.

legate ad un netto rifiuto del “mondo”³³⁴, che si manifesta in un controllo normativo della sfera dei piaceri e della sessualità e ad atteggiamenti settari (seppur già questi elementi sono in forma più diluita nelle denominazioni di tipo temperato); producendo le riconfigurazioni moderno-contemporanee del campo pentecostale, attraverso una diluizione delle frontiere tra le sue differenti ramificazioni, in un processo dinamico di “circolazione e flessibilità”³³⁵, a cui si affianca una ristrutturazione dei propri tratti storici tramite processi modificativi volti alla dismissione-assimilazione di pratiche nate in altre denominazioni³³⁶.

Da qui assume forma, il gruppo definito come “classico”, che rimanda alla manifestazione socio-culturale del fenomeno di Pentecostalità, espresso nella centralità conferita alla manifestazione dei doni dello Spirito, nello specifico, glossolalia³³⁷ e cura divina³³⁸ intesi come esperibili da chiunque³³⁹; mantenendo questi tratti come elemento cardine al di là delle modificazioni storicamente occorse.

³³⁴ Tale modificazione comportamentale si registra in maniera palese dalla partecipazione strutturata con propri candidati ufficiali, all'interno del sistema politico (data indicativa è il 1986 in occasione dell'Assemblea Nazionale Costituente) che vede l'ingresso da parte della *Assembleia de Deus*, la principale denominazione pentecostale del paese, appartenete alla fase implementativa, rompendo con il tradizionale “credente non si mette in politica”, seguita da denominazioni classiche.

Cfr. P. Freston, *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*.

³³⁵ Cfr. R. Almeida, *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, F. Teixeira, R. Menezes (organizzatori), Vozes, Petrópolis, 2013

³³⁶ Cfr. M. P. Fajardo *O Neopentecostalismo e as Novas Igrejas Pentecostais*, in *Pentecostalismos no Brasil Contemporâneo*

³³⁷ Non va confuso con il dono di parlare in lingue straniere (xenolalia).

³³⁸ Intesa come intervento divino di eradicazione di un “male” sia esso fisico o psicologico. Si basa sulla credenza dell'attualità dei doni dello Spirito di cui la cura fa parte, accessibile attraverso la “seconda benedizione” (battesimo dello Spirito), della quale la glossolalia rappresenta la manifestazione esteriore più comune (almeno nel pentecostalismo classico).

³³⁹ Elencati nella Prima Lettera ai Corinzi (12,IV-XI), i doni o carismi, sono soggetti a due interpretazioni divergenti; da una parte vi sono coloro che sostengono come tali doni dello Spirito siano stati ricevuti esclusivamente dai seguaci di Gesù durante il periodo del Nuovo-testamentario, altri, come pentecostali e carismatici, credono invece che siano validi ed ottenibili ancora oggi.

“(IV)Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito;(V)vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; (VI)vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. (VII)E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: (VIII)a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza; (IX)a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigione per mezzo dell'unico Spirito; (X)a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. (XI)Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole”.

3.2.5 Gruppo: Neopentecostale

Composto dalle denominazioni nate nella fase di moltiplicazione di tipo virulento, il gruppo “neopentecostale”³⁴⁰ si contraddistingue a livello di espressione della dottrina religiosa, per due aspetti:

1. enfasi posta sulla guerra spirituale;
2. espressione della fede positiva;

entrambi i punti rimandano ad una visione del mondo in cui viene esaltata la possibilità ad agire sul quotidiano attraverso la fede nel soprannaturale. Si tratta di una visione in cui la religione funge da mezzo interpretativo della realtà sociale³⁴¹, come già detto da Luhmann riferendosi alla funzione del sistema religioso.

³⁴⁰ Si sviluppa a partire dalla fase di moltiplicazione virulenta negli anni '70, da un punto di vista storico, il suo inizio coincide con la “terza onda” descritta da Freston e definita qualitativamente da Mariano come “neopentecostale” (termine utilizzato anche per includere le denominazioni ascrivibili alla seconda onda, come nel caso di Ari Pedro Oro), “post-pentecostale” da Siepierski e “transpentecostale.” da Moraes. Trascendendo la tripartizione operata da Freston, si presentano altre proposte di nomenclatura (corrispondenti alla fase di moltiplicazione e basate fondamentalmente sulla dicotomia “classico” – “non classico”) come “pentecostalismo autonomo” (Bittencourt), “agenzia di cura divina” (Monteiro), “Sindacato di magie” (Mendonça), “Pseudo-pentecostalismo” (Cavalcanti), tra le più usate in ambito accademico. Se ogni proposta classificatoria si basa su caratteristiche diverse prese in esame, tutte pongono attenzione allo sviluppo della *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD – Chiesa Universale del Regno di Dio) vista come la maggiore novità, per i suoi tratti specifici, all’interno del pentecostalismo brasiliano. Nel nostro caso, essa diviene referenza principale nella costituzione della fase di moltiplicazione di tipo virulento, nonché assurge a ideal-tipo nella costruzione del gruppo neopentecostale.

Cfr. E. Giumbelli, *A vontade do saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro*
Cfr. G. F. Alencar, *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira*

Cfr. C. L. Mariz, *Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo*, in *Revista de Cultura Teológica* n°13, 1995 pp. 37-52

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

Cfr. A. P. Oro, “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro, in *Cadernos de Antropologia* n°9, pp. 7-44 Programma magistrale in antropologia sociale della UFRGS

Cfr. P. D. Siepierski, *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*, in *Estudos Teológicos*, vol. 37, n°1, 1997, pp. 47-61

Cfr. G. L. De Moraes, *Neopentecostalismo – um conceito- obstáculo na compreensão do subcampo religioso brasileiro*, REVER, *Revista de Estudos da Religião* N°2, 2010

http://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.htm

Cfr. J. Bittencourt Filho, *Pentecostalismo autônomo; Remédio amargo*, in *Alternativa dos desesperados: Como se pode lêr o pentecostalismo autônomo*, CEDI, Rio de Janeiro, 1991

Cfr. A. G. Mendonça, *Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina*, São Bernardo do Campo, *Estudos da Religião* n°8, ano VI outubro 1992, pp. 49-59

Cfr. D. T. Monteiro, *Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular*, in Valle, Edênio (organizzatori), *A cultura do povo*, Cortez e Moraes, EDUC, São Paulo, pp. 81-111

Cfr. R. Cavalcanti, *Pseudo-Pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes*. *Ultimato Viçosa* ano XVI, n°314, /set.out. 2008

³⁴¹ Cecilia Mariz, ad esempio, pone attenzione sull’importanza del processo di “demonizzazione” all’interno della teologia della battaglia spirituale, come strumento eticizzante della religione e veicolo portatore della modernità occidentale.

Cfr. C. L. Mariz, *A Teologia da Batalha Espiritual: Uma revisão da bibliografia*, BIB, n°47, 1° semestre de 1999, pp. 33-48

Nel caso del primo aspetto, il mondo materiale viene visto come luogo in cui si manifestano gli effetti della guerra continua tra bene e male, una visione dualista dove l'individuo partecipa, anche inconsapevolmente, ad uno dei due fronti³⁴². Il fedele neoclassico si percepisce come parte attiva della guerra a fianco di Cristo contro le potenze infernali, credendosi capace di poter alterare la realtà materiale per mezzo del vincolo di fede con le forze divine³⁴³. In questo contesto, assume ruolo centrale la concezione della fede, intesa come “un’arma di attacco e di difesa” per essere usata contro “il diavolo e il suo impero”³⁴⁴.

In tale stato di guerra continua, le denominazioni neopentecostali assumono un atteggiamento aggressivo contro le altre formazioni religiose ed in particolare contro i culti afro-brasiliani (come l’Umbanda, e il Candomblé), lo spiritismo e il kardecismo accusate di essere relazionate agli spiriti nefasti e ai diavoli³⁴⁵ oltre che verso la Chiesa Cattolica³⁴⁶, tacciata di idolatria e vista come causa delle iniquità sociali del Brasile e dell’America Latina³⁴⁷. Tale elevata aggressività sistemica³⁴⁸, non ha solo consentito alle denominazioni neo-classiche di rafforzare la propria posizione, moltiplicandone il numero ed acquisendo

³⁴² Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁴³ Centrale in questo senso è la visione magica della realtà e la tendenza ad interpretare il mondo come una totalità logica retta dalla volontà divina e attraversata dalla lotta tra questa e i suoi avversari spirituali. Cfr. C. G. S. Moreira Smiderle, *Entre Babel e Pentecostes: Cosmologia Evangélica no Brasil contemporâneo*, in *Religião e Sociedade*, n°31(2), Rio de Janeiro, 2011, pp.78-104

³⁴⁴ Cfr. B. E. Macedo, *Os mistérios da fé*, Universal Produções 1999, p. 52, citato in C. W. Swatowski, *Texto e Contexto da Fé: O discurso mediado de Edir Macedo*, in *Religião e Sociedade*, p. 125
Edir Bezerra Macedo è fondatore e vescovo supremo della *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD).

³⁴⁵ Cfr. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁴⁶ L’intolleranza si è manifestata, in ambito brasiliano, in alcuni episodi dal forte impatto mediatico come il caso del “*o chute na santa*” (il colpo alla santa), in cui il 12 ottobre del 1995, festività di *Nossa Senhora Aparecida*, un vescovo della Igreja Universal do Reino de Deus (la principale rappresentante del pentecostalismo post-classico, con la quale virtualmente inizia la fase di moltiplicazione virulenta), Sérgio Von Helde, colpiva con i piedi e i pugni una raffigurazione della Vergine Maria in un programma televisivo, destando enorme clamore nel Paese; o anche la costituzione di una commissione giudiziaria per vagliare l’ostilità del pentecostalismo post-classico nei confronti dei gruppi religiosi afro-brasiliani. (*Folha de São Paulo*, 28/06/1988).

³⁴⁷ Cfr. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁴⁸ Essa si manifesta anche nel sistema politico (nello specifico dal 1986, durante il processo di re-democratizzazione del paese), attraverso la partecipazione con propri candidati alla competizione partitica. Uno degli ultimi esempi è l’elezione a prefetto di Rio de Janeiro di Marcelo Bezerra Crivella, vescovo della *Igreja Universal do Reino de Deus*, la principale denominazione neopentecostale.

fedeli³⁴⁹, ma è causa di un profondo processo perturbativo entropico all'interno del sistema religioso³⁵⁰, che registra un ricollocamento in termini di equilibrio tra le varie organizzazioni presenti; nello specifico, il ridimensionamento della Chiesa Cattolica e l'influenza esercitata sulle formazioni pentecostali classiche. Inoltre, nel fronteggiare le altre organizzazioni, le denominazioni neopentecostali ne incorporano elementi di credenza e di visione del mondo assumendoli nel proprio linguaggio e corpus dottrinale; questo processo di fagocitazione simbolica garantisce un'estrema capacità adattativa del pentecostalismo neo-classico all'ambiente in cui è immerso³⁵¹ a detrimento delle organizzazioni preesistenti. Un esempio di fagocitazione simbolica è dato dal rituale di liberazione dell'individuo dai demoni svolto durante specifici culti, che richiamano le *trance* di possesso proprie dell'Ubanda e del Candomblé, delle cui entità, i riti di liberazione si propongono di espellere dal fedele posseduto.

*“Nos cultos de libertação, o panteão dos deuses, os espíritos e guias das religiões mediúnicas são invocados para, depois de manifestados e amarrados, fatalmente ceder às coações exorcistas e confessar a culpa pelos males com que afligem os possessos. Após admitirem sua culpa, são umiliados, achincalhados e, por fim, expulsos dos corpos, como demonstração do poder de Cristo sobre o Diabo”*³⁵²

La convinzione di fondo è che la sfera spirituale controlli la sfera materiale, pertanto ogni cambiamento nell'ordine materiale dipende dalla neutralizzazione dei demoni nell'ordine superiore. Per questo esiste la guerra spirituale, combattuta attraverso la fede, per liberare gli individui dall'oppressione dei demoni³⁵³, identificati con le entità dei culti afro-brasiliani e

³⁴⁹ Favorita a livello ambientale dalla presenza di una religiosità popolare prossima all'animismo. Cfr. P. D. Siepierski, *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*

³⁵⁰ Siepierski scrive: *“Isso, entre outras coisas, cria bastante tensão no espaço religioso brasileiro, levando os fiéis a acreditarem que os responsáveis pelos males da sociedade brasileira são as religiões concorrentes”*. Cfr. *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*, p. 54

³⁵¹ Mariano, parlando del neopentecostalismo, osserva come questi si adatti al tessuto sociale locale, attraverso un processo trasformativo orientato alla progressiva dismissione dei tratti originari caratteristici del movimento pentecostale, risultando così meno ascetico, meno settario, meno particolare e pertanto più vulnerabile al contesto culturale in cui è immerso. In questo senso, le pratiche magiche (con riguardo, ad esempio, alle concezioni sulla battaglia spirituale), unitamente alla liberalizzazione dei costumi e l'enfasi posta sulla teologia della prosperità, diventano motivi di accordo con il “mondo” in funzione dei desideri e degli orientamenti culturali della popolazione brasiliana.

Il “neopentecostalismo” a cui si riferisce l'autore, *storicamente* e qualitativamente coincide con le denominazioni nate nella fase di moltiplicazione di tipo virulento pertanto le caratteristiche descritte rientrano tra le proprietà del neopentecostalismo qui definito, seppure non costituiscono (più) elementi esclusivi di questo gruppo (essendo penetrati anche in quello che qui è definito come pentecostalismo classico contemporaneo). Cfr. R. Mariano, *O Futuro não será Protestante*, Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999
Cfr. R. Mariano, *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), 2004

³⁵² Ibid. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, p. 130

³⁵³ Cfr. P. D. Siepierski, *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*

con i santi della tradizione cattolica, che causano sofferenza, infelicità, miseria e ogni genere d'insuccesso. Ciò risulta con maggiore evidenza nell'enfasi posta sulla teologia del dominio³⁵⁴, che nel sistema-ambiente religioso brasiliano si traduce nella battaglia contro i demoni territoriali ed ereditari che agiscono sulle aree territoriali e sulle famiglie, dominando gli individui e che possono essere espulsi per mezzo della fede nel potere di Dio attraverso la preghiera e la battaglia spirituale.

Nella relazione tra spirituale e materiale, il battesimo dello Spirito Santo è visto come il rivestimento di potere³⁵⁵ per vincere gli ostacoli posti da Satana e i suoi angeli caduti, al raggiungimento del benessere materiale e fisico. La battaglia spirituale si rileva quindi indispensabile per eliminare gli impedimenti spirituali (i demoni), che si frappongono al raggiungimento della felicità su questa terra. Felicità promessa da Dio per godere di una vita terrena prospera e benedetta *hic et nunc*. Questa visione, secondo cui per promessa divina il mondo sarebbe luogo di abbondanza e ricchezza, è conosciuta come “teologia della prosperità”³⁵⁶ ed è frutto della relazione di sintesi tra il movimento della “confessione positiva” e il pentecostalismo. Diffusasi in Brasile negli anni 70 attraverso la fase di moltiplicazione di tipo virulento, la teologia della prosperità viene in poco tempo fatta propria dalle denominazioni classiche, contribuendo ad una modificazione della loro postura comportamentale, in termini di dismissione dei tratti più rigidi di chiusura al mondo³⁵⁷.

³⁵⁴ Apparsa negli Stati Uniti sul finire degli anni '80, il suo principale rappresentante è Peter Wagner, teologo e professore alla *Fuller Theological Seminary School of World Mission*, nella California.
Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*
Cfr. P. D. Siepierski, *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*

³⁵⁵ P. D. Siepierski, *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*

³⁵⁶ Originata negli Stati Uniti negli anni '40, si costituisce come movimento dottrinario solo trent'anni dopo all'interno dei gruppi evangelici carismatici di quel Paese, diffondendosi attraverso il tele-evangelismo come messaggio di promessa dell'acquisizione di prosperità materiale, salute, trionfo sopra il Diavolo e su ogni sofferenza.
Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁵⁷ Un esempio è dato dalle trasformazioni occorse all'interno dell'Assemblea di Dio (*Assembleia de Deus – AD*), principale denominazione pentecostale del Paese apparsa nella fase d'implementazione, che ha posto in essere un processo di differenziazione corrispondente all'ingresso nel sistema religioso del pentecostalismo di tipo temperato; procedendo poi ad una sempre più profonda pluralizzazione, stimolata dall'apparizione delle denominazioni di tipo virulento, che ha influenzato la formazione di centinaia di “assemblee” con caratteristiche eterogenee, (la stragrande maggioranza) affiliate a diversi ministeri e convenzioni in competizione tra loro, portando alla formazione di tipi ideali come l'*assembleismo* autonomo e quello diffuso (modelli che si affiancano alla distinzione tra modello *assembleiano* urbano e rurale prevalente nella prima fase di moltiplicazione), aperti all'influenza di altre denominazioni pentecostali, come appare nel caso del *Assemblee* del pastore Silas Malafaia (e della sua famiglia), chiaro esempio di *iurdizzazione* (neologismo che deriva da IURD, *Igreja Universal do Reino de Deus*) all'interno della realtà *assembleiana*. Al di là del nome, che unisce ed identifica le differenti organizzazioni come “Assemblea di Dio”, ad oggi sparita l'enfasi sulla glossolalia che caratterizzava la denominazione nella sua prima fase, rimane come punto in comune dei diversi assembleismi, il dono della cura; elemento marcante del pentecostalismo classico contemporaneo.
Cfr. G. F. Alencar, *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*

Questa corrente teologica pone al centro la relazione tra credere e riuscire con successo nella vita terrena; in questo senso il credere in Dio ed in Cristo, avendo fede nei doni e nella potenza dello Spirito, permette l'ottenimento di benefici materiali come salute e benessere³⁵⁸. La fedeltà viene mostrata empiricamente dal credente, attraverso donazioni, offerte e il versamento del *dizimo*, la decima parte dei propri guadagni, alla denominazione religiosa d'appartenenza³⁵⁹, inteso come obbligo pattizio da onorare verso Dio, in modo da poter acquisire da questi il diritto ad una vita ricca e felice³⁶⁰ così come promesso nella Bibbia³⁶¹. Se l'istituto del *dizimo* è già presente nelle denominazioni del pentecostalismo d'implementazione e di tipo temperato, è nelle denominazioni di tipo virulento, portatrici per prime del vangelo della prosperità, che assume un ruolo fondamentale nell'organizzazione dommatica dell'istituzione³⁶². Tuttavia, con il penetrare della teologia della prosperità anche nelle denominazioni classiche contemporanee, lo strumento del *dizimo* acquisisce, pure in queste, valore simbolico sempre più centrale.

Cfr. M. Fajardo, *Onde a luta se travar. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil*, Editora Prismas, Curitiba, 2016

³⁵⁸ Cfr. E. Pace, A. Butticci, *Le Religioni Pentecostali*

³⁵⁹ Cfr. Pew Research Center, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*, nov.13,2014
<http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>

³⁶⁰ Dio, infatti, secondo i teologi della prosperità, non può violare la sua Parola presente nelle Scritture; così, se il fedele ottempera ai suoi doveri come il pagamento del *dizimo*, può reclamare i suoi diritti (le benedizioni), sicuro che Dio non contravverrà all'accordo, esaudendo *prima o poi* le richieste dell'offerente. A tal proposito, si veda anche il testo: D. N. de Oliveira Lima, *Trabalho, Mudança de Vida e "Prosperidade" entre Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus*.

³⁶¹ La quale rappresenta il contratto firmato da Dio.
 Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁶² Il *dizimo*, nella teologia della prosperità, diviene requisito necessario per l'ottemperamento del vincolo pattizio da parte del fedele che richiede il compimento delle benedizioni da Dio.

"Quem se recusa a dar, não só deixa de receber as bênçãos, como, pela via indireta, se opõe a Deus ao negar apoio financeiro à obra evangelística. Como Deus é o dono de "toda prata e de todo ouro" e de tudo que há na terra, quando o crente paga o dízimo, advertem os pastores, na realidade apenas devolve 10% dos 100% que recebeu. Quando não faz, rouba a Deus".

In termini generali, il *dizimo* diviene elemento integrante della dommatica che sottende il vangelo della prosperità: è necessario dare per ricevere e nel farlo occorre avere fede.

Questo aspetto è assente nelle denominazioni in cui non è presente tale tipo di teologia, ove il *dizimo* viene invece inteso come mero strumento di sussistenza dell'istituzione, sebbene vi sia l'idea che in generale Dio ricompensi materialmente i *dizimisti*.

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, p. 172

Assieme alla battaglia spirituale³⁶³, altro carattere socio-culturale distintivo del neopentecostalismo è la confessione positiva³⁶⁴. Pure presente nella teologia della prosperità, la confessione positiva si riferisce alla credenza che il fedele possiede il potere di decidere della propria esistenza, volgendola in direzione del bene o del male, attraverso ciò che decreta a voce alta. La parola, infatti, se proferita con fede, acquisisce il potere di creare la realtà, in quanto è la sfera spirituale, retta dalla parola, che determina il mondo materiale, completando così l'agire di Dio. Nel chiedere le benedizioni, ad esempio, come salute, prosperità materiale, una vita felice e vittoriosa, trionfo sul Diavolo (*diritti* annunciati nella Bibbia)³⁶⁵ il fedele *dizimista* non deve implorare, ma pretendere a voce alta, credendo *a priori* che riceverà quanto richiesto e *comportandosi come se l'avesse di fatto ottenuto*, essendo sufficiente, una volta ottemperati i propri doveri, avere fede incondizionata in Dio.

La fede è l'elemento cardine per fare in modo che si concretizzi tutto ciò che è chiesto verbalmente in nome di Cristo; attraverso essa nulla è impossibile (purché quanto domandato non confligga con i precetti biblici):

*“Faz-se da fé sobrenatural uma alavanca para transformar o projetado em realidade, o desejado em consumado, o invisível em visível (...). Nesse contexto, a fé aparece como poder alcançado pelo indivíduo que se combina com a potência de Deus para a intervenção no mundo, em relação ao presente e ao futuro”*³⁶⁶

La parola proferita con fede palesa il suo carattere attivo capace di *innescare* il potere divino che si concretizza nel conseguimento dei progetti e desideri individuali:

“Há garantias de Deus de que tudo é possível através do poder da fé. De fato, ela é a energia divina dentro de nós, que nos privilegia com o direito de projetarmos o nosso futuro. A partir do momento em que a

³⁶³ Sia la visione dualista che regge il mondo, visto come luogo di scontro tra Dio e i diavoli e sia le pratiche di esorcismo volte all'espulsione di quest'ultimi (identificati con le entità dei culti afro-brasiliani) in nome di Cristo, sono già presenti all'interno del pentecostalismo, soprattutto nel ceppo di tipo temperato, che inizia ad affermarsi nella fase di moltiplicazione degli anni '50; tuttavia è nel pentecostalismo di tipo virulento, da cui si costituisce il neopentecostalismo, che la "guerra spirituale" assume particolare enfasi manifestando aggressività ed intensità tali da condurre ad uno scontro diretto (simbolico e in alcuni casi "fisico") nei confronti delle comunità religiose afro-brasiliane e spiritiste, percepite come centri del Nemico su questa terra. La causa è data dall'accentuazione della visione dualista secondo cui ciò che accade nel mondo materiale derivi dalla guerra tra forze divine e demoniache a cui gli uomini possono prendere parte decidendo ove schierarsi (nel caso dei credenti dei culti come l'Ubanda e il Candomblé, sono visti come adepti delle forze demoniache). Se dal lato divino, per mezzo del vincolo di fede che si crea con Dio attraverso Cristo, acquisiscono il potere e l'autorità di mutare la realtà materiale scacciando i diavoli che impediscono la realizzazione delle promesse fatte da Dio per il fedele.

³⁶⁴ Nata negli Stati Uniti negli anni '40 dalle dottrine di Essek William Kenyon (sotto l'influsso del movimento filosofico del XIX secolo, *New thought*, di Phineas Quimby), il movimento della Confessione Positiva si struttura organicamente negli anni '70 sotto la guida di Kenneth Hagin all'interno dei gruppi evangelici carismatici statunitensi, diffondendosi per il mondo.
Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*

³⁶⁵ Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*.

³⁶⁶ Ibid. C. W. Swatowski, *Texto e Contexto da Fé: O discurso mediado de Edir Macedo*, in *Religião e Sociedade*, p. 125

peessoa investe na fé, toma posse da autoridade divina para determinar tudo aquilo que deseja e quer. Pela fé é possível visualizar o futuro e estabelecer metas a alcançar, mesmo que, naturalmente, as condições não existam ou sejam adversas para tal. Nesse aspecto, a fé é a ferramenta com a qual se fabrica e molda o destino do jeito que se quer".³⁶⁷

La "fede attiva"³⁶⁸ diviene quindi, all'interno della confessione positiva, strumento per avere il controllo sopra il proprio destino; *fides fabra fortunae hominis*.

I due elementi qui descritti, battaglia spirituale e confessione positiva, caratterizzano le denominazioni neopentecostali, sviluppatesi in Brasile a partire dalla moltiplicazione di tipo virulento occorsa negli anni 70. La capacità avuta da questo ceppo denominazionale nell'influenzare i rapporti di equilibrio previgenti nel sistema religioso tra le diverse unità complesse, causa in queste un processo di modificazione reattiva, conducente ad una ristrutturazione organizzativa interna, volta al mantenimento della identità specifica, compromessa dalle perturbazioni avvenute. Tali dinamiche di aggiustamento, si riscontrano con maggiore evidenza all'interno delle denominazioni pentecostali classiche, nelle altre forme di pentecostalismo e più in generale negli altri gruppi religiosi entrati in contatto con le denominazioni neo-pentecostali³⁶⁹, che in taluni casi acquisiscono i caratteri propri delle denominazioni di tipo virulento³⁷⁰ (un esempio è l'adozione della teologia della prosperità), dismettendo al contempo, tratti qualificanti come atteggiamenti settari, rifiuto del mondo, rigidità morale, solo per citarne alcuni, in quanto ostativi alla sopravvivenza dell'organizzazione. Se da un lato, quindi, si assiste a processi che approssimano alle forme virulente del pentecostalismo, dall'altro si strutturano denominazioni *immunizzate* da tali influenze pur essendo nate dopo gli anni '70 o che attuano processi di *de-pentecostalizzazione*³⁷¹ come forma di processi interni innescati dai mutamenti occorrenti

³⁶⁷ Ibid. E. Macedo, *Os mistérios da fé*, p. 53, citato in C. W. Swatowski, *Texto e Contexto da Fé: O discurso mediado de Edir Macedo*, p. 125

³⁶⁸ E. W. Kramer, *Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and collectivity in a Brazilian neo-pentecostal church*, Tesi di dottorato, University of Chicago, Chicago, 2001

³⁶⁹ Nell'analisi del "gruppo carismatico", abbiamo visto come la RCC sia stata favorita nel proprio sviluppo dalle tensioni infra-sistemiche. Le religioni afro-brasiliane, stimolate dalla pressione esercitata dalle denominazioni di tipo virulento, hanno innescato un processo di consolidamento della propria identità, spesso diluita in manifestazioni di sincretismo subordinato (camuffata nel fedele dietro la professione di fede cattolica) a livello di religiosità popolare.

³⁷⁰ Le stesse denominazioni di tipo virulento, che vanno a comporre il gruppo neopentecostale, assumono nella loro struttura, attraverso una riproduzione interna, elementi simbolici di altre unità complesse, come nel caso delle religioni afro-brasiliane, o della Chiesa Cattolica (per ciò che concerne la forma strutturale istituzionale di tipo episcopale) rendendoli funzionali alla propria organizzazione interna.

³⁷¹ Un esempio è dato dalla *Igreja Nova Vida* fondata da Rober McAlister nel 1960, denominazione da cui provengono i leader della Chiesa Universale (IURD) e della Chiesa Internazionale della Grazia di Dio (IIGD), che attualmente cerca di svincolare la sua immagine dalle chiese che si svilupparono da essa. O per meglio dire, tale progetto di *de-pentecostalizzazione* è attualmente in atto nel gruppo guidato dal figlio del fondatore, Walter

all'interno del sistema religioso. In tal senso, volgendo lo sguardo allo stato attuale del sistema religioso brasiliano in riferimento ai *pentecostalismo* in ambito protestante, pare opportuno distinguere tra denominazioni che mantengono centrale l'enfasi sui doni della glossolalia e della cura come segno del battesimo dello spirito - già definite come classiche - e denominazioni in cui al centro della propria organizzazione strutturale dommatica, pongono rilevanza alla concezione della battaglia spirituale e alla confessione positiva come elementi che con la presenza dello Spirito, determinano il successo in questo mondo.

3.3 Ipotesi e categorie tipologiche

I cinque gruppi presi in esame, rispondono di fatto, ad una suddivisione basata su tre criteri:

- criterio istituzionale;
- criterio socio-culturale;
- criterio socio-religioso;

ciò permette di costruire un modello tipologico aggregando e distinguendo di volta in volta i gruppi a seconda della caratteristica presa in esame. In questo senso, è possibile produrre una tabella come la seguente:

Tabella 1 – gruppi categoriali

Tipi istituzionali Attitudine sociale	Appartenenza istituzionale		Nessuna appartenenza
	Chiesa Cattolica	Denominazioni evangelico-pentecostali	Senza affiliazione ad una istituzione religiosa
Temperata [bassa aggressività nel sottosistema religioso/ scarso attivismo nell'ambiente sociale]	Cattolici classici [assenza di enfasi sulla figura dello Spirito Santo]	Pentecostalismo classico [enfasi sui doni dello Spirito: glossolalia e cura di vina]	[Atei, Agnostici, Credenti senza appartenenza religiosa specifica, consumatori estemporanei di beni religiosi]
Virulenta [attitudine invasiva all'interno del sottosistema religioso/ elevato attivismo nell'ambiente sociale]	Cattolici Carismatici [enfasi sulla presenza dello Spirito Santo nella vita quotidiana]	Neo-Pentecostalismo [enfasi sulla concezione di battaglia spirituale e fede positiva]	

Obs: Le aree in grigio rappresentano i gruppi che sono manifestazione del principio di *Pentecostalità*

Tenendo presente che l'obiettivo preposto è osservare il grado di associazione tra la variabile religiosa e la presenza di una mentalità favorevole allo sviluppo socio-economico negli appartenenti ai gruppi presi in esame, e se tra questi sia ravvisabile un orientamento

McAlister, in quanto oggi esistono varie chiese denominate "Nova Vida" con leader e visioni teologiche differenti (nel gruppo di Walter McAlister è presente una visione calvinista).

Cfr. Silva, C. F., *Despetecostalização: Um estudo sobre mudanças sócio-religiosa na Igreja Nova Vida*, Tese de doutorado em Ciências sociais. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ, 2017.

convergente in termini di attitudini comportamentali rispetto agli indicatori adottati per la misurazione dello sviluppo, sono state testate quattro ipotesi di studio desunte dalla classificazione tipologica rappresentata nella tabella (figura D).

Seguendo il criterio istituzionale, diviene possibile creare una duplice differenziazione: la prima consiste nel distinguere tra quanti sentono di fare parte di un'istituzione religiosa e quanti invece si dichiarano privi di qualsiasi sentimento di affiliazione specifica (extra-differenziazione); la seconda consente di differenziare tra appartenenti a famiglie religiose diverse, quindi, nel presente caso, tra cattolici ed evangelici pentecostali (intra-differenziazione), mantenendo coloro che non fanno parte di nessuna denominazione specifica come "gruppo di controllo".

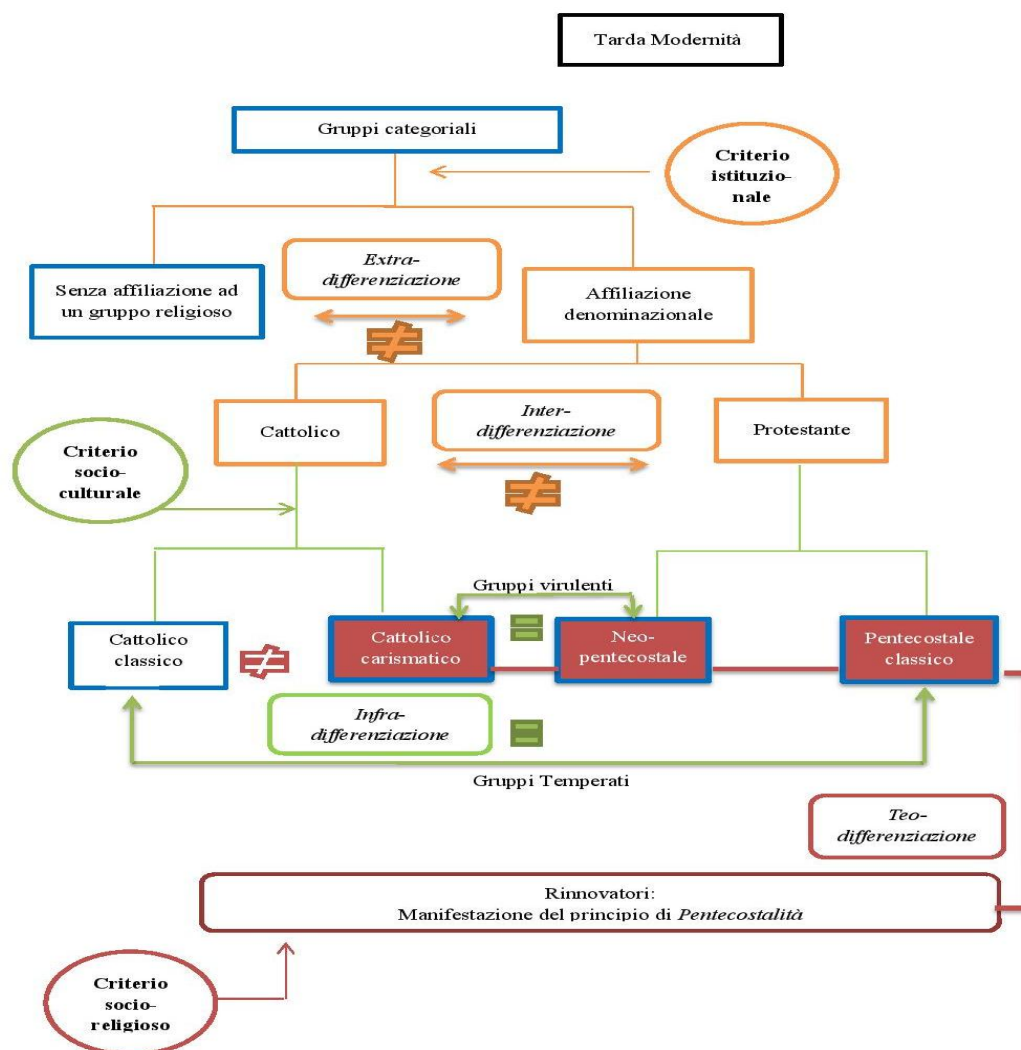
Il criterio socio-culturale attua una distinzione rispetto all'attitudine dei gruppi religiosi in riferimento sia alle altre unità complesse (denominazioni) che compongono il sottosistema religioso e sia in rapporto all'ambiente sociale in cui sono inseriti. Così, all'interno della stessa appartenenza istituzionale, si distingue tra gruppi che hanno un atteggiamento maggiormente virulento³⁷², rispetto a quanti sono a confronto più temperati (infra-differenziazione), unendo di fatto gruppi di diversa appartenenza istituzionale, come il gruppo neo-pentecostale e il gruppo carismatico cattolico (tipi virulenti) da una parte, ed il gruppo pentecostale classico con il gruppo cattolico praticante non carismatico dall'altra.

Per ultimo, il criterio socio-religioso aggrega tutti i gruppi che si manifestano come espressione del principio di Pentecostalità, che risulta essere elemento centrale all'interno delle attività riflessive (dommatica) di questi. Si ha così da un lato il gruppo dei cattolici praticanti non carismatici e dall'altro il gruppo neo-pentecostale, il gruppo pentecostale classico e il gruppo cattolico carismatico (teo-differenziazione).

Di seguito viene presentato un quadro sinottico che mostra graficamente quanto sinora detto:

³⁷² Tale termine, viene ricordato, non è qui utilizzato in maniera provocatoria, volendo con esso far risaltare un particolare tendenza "all'attivismo" di tali gruppi.

Figura 2 – Quadro sinottico: costruzione ipotesi



Il quadro sopra esposto, mostra con maggior chiarezza i criteri adottati nella costituzione delle categorie d'analisi, garantendo la non sovrapposibilità e l'esclusività delle stesse.

Il criterio istituzionale (cerchio arancione), come già accennato, permette di distinguere tra quanti possono essere ricondotti ad uno dei gruppi religiosi analizzati, costituente l'insieme³⁷³ di coloro che sono "con affiliazione religiosa" (riquadro arancione) rispetto a quanti invece dichiarano di non appartenere ad alcun gruppo religioso, qui riuniti nella categoria: "senza affiliazione religiosa" (riquadro blu).

Tale criterio, inoltre, consente di discernere all'interno dell'insieme di individui "con affiliazione religiosa", tra quanti appartengono ad un gruppo religioso di matrice cattolica e

³⁷³ Qui e altrove, se non specificato diversamente, si intende per insieme un aggregato di elementi con caratteri comuni, che non costituisce un gruppo categoriale definito, perché non direttamente oggetto di analisi nel presente lavoro. In altre parole, se in potenza un insieme può essere un gruppo categoriale, esso non lo è di fatto in quanto le caratteristiche che aggregano gli elementi, non corrispondono a quelle che si vogliono osservare.

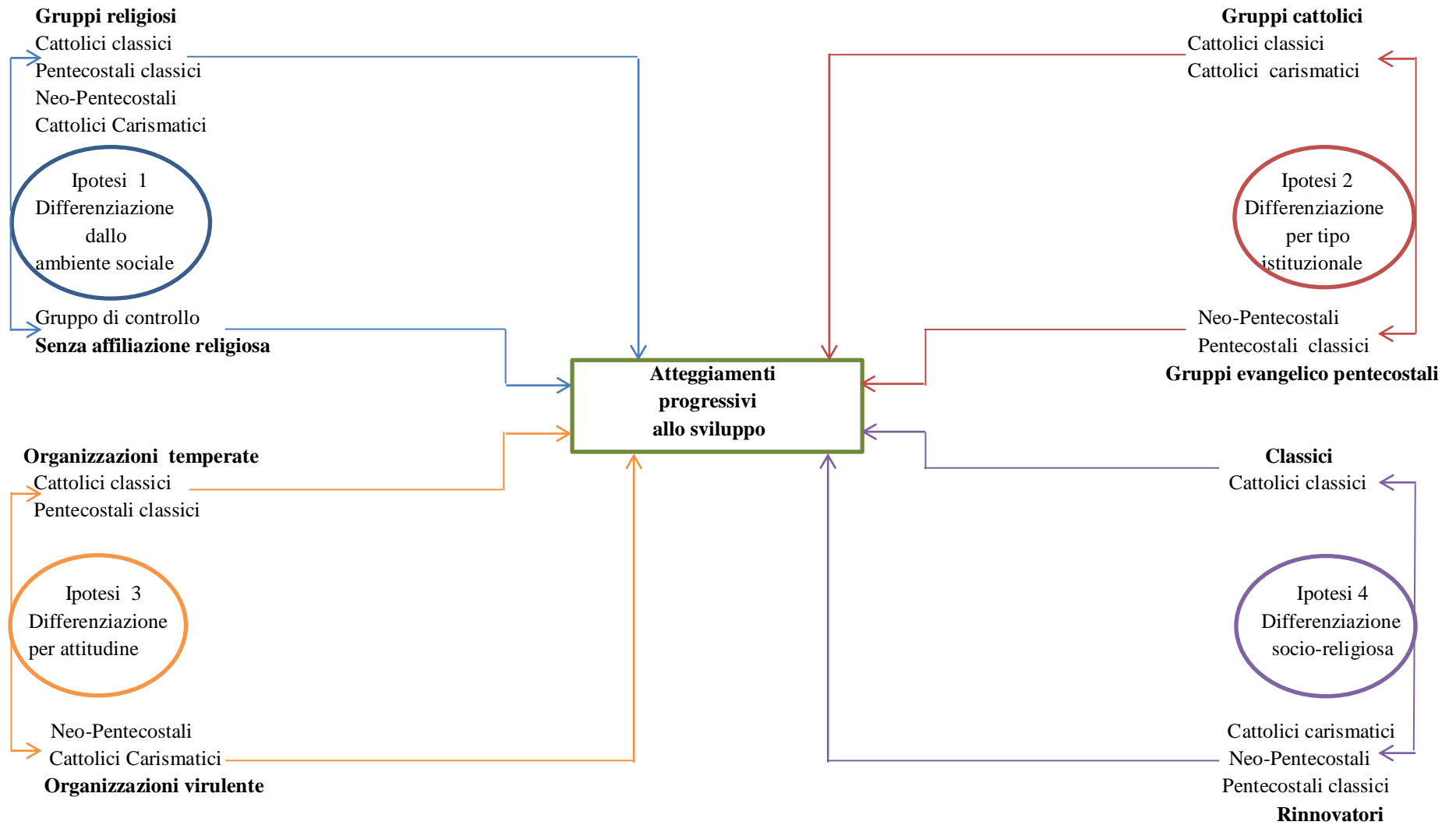
quanti, invece, di matrice protestante, creando così due sottoinsiemi: “cattolico” e “protestante” (riquadri arancio).

Il secondo criterio (cerchio verde), specifica una distinzione rispetto all’espressione socio-culturale della credenza religiosa, che consente di discernere all’interno dell’insieme “cattolico”, quanti partecipano ad attività spirituali legate al Rinnovamento Carismatico, formando i gruppi: “cattolico carismatico” e “cattolico classico” (riquadri blu). Al contempo, in ambito protestante, vengono distinti i “pentecostali classici”, dai “neo-pentecostali” per i differenti tratti di enfasi religiosa che li caratterizzano. Quest’ultimo gruppo, assieme al gruppo dei cattolici carismatici, si distinguono per esprimere un atteggiamento religioso aggressivo (virulento), rispetto alle categorie dei “pentecostali classici” e dai “cattolici classici”, portatori, invece, di un’attitudine temperata nell’espressione degli atteggiamenti religiosi all’interno dell’ambiente sociale.

In ultimo, il terzo criterio, accomuna i gruppi pentecostali-carismatici, qui definiti come rinnovatori, intesi come espressione socio-religiosa di uno stesso principio caratterizzante, detto di “Pentecostalità” (riempimento rosso).

Lo schema seguente mostra graficamente le quattro ipotesi derivate dalla differenziazione tipologica dei gruppi.

Figura 3 – Rappresentazione grafica delle ipotesi



Le quattro ipotesi osservano da differenti angolazioni, l'impatto perturbativo esercitato dal corpus dottrinario religioso dei gruppi presi in esame - aggregati secondo specifiche caratteristiche - sul sistema decisionale del credente a riguardo dell'adozione di una mentalità di tipo progressiva.

Si vuole in primo luogo verificare se esiste una differenza in termini di comportamenti valoriali, tra quanti appartengono ad una denominazione religiosa e quanti invece non ne fanno parte. Tale divisione prende spunto dai classici della sociologia, in particolare, dal pensiero di Auguste Comte, che considera la religione un prodotto dell'imaturità sociale, collocandola nella sua celebre legge dei tre stadi³⁷⁴, al livello più basso dello sviluppo; e dalle riflessioni di Karl Marx, secondo cui il fenomeno religioso è un ostacolo alla liberazione dell'uomo³⁷⁵, una visione falsificata del reale che maschera e riproduce i rapporti di dominio esistenti. Entrambi gli autori citati, pongono l'accento su una concezione negativa della religione, ostativa alla visione di "sviluppo" da essi prospettata; qui tale prospettiva teorica viene ricondotta appunto nella dicotomia: appartenenza/non appartenenza religiosa, nell'intento di misurare le differenze attitudinali tra gli individui che compongono le due categorie rispetto ai fattori di sviluppo analizzati, osservando al contempo se vi siano differenze significative in termini di orientamento culturale. Detto altrimenti, le istituzioni religiose in un contesto tardo moderno ad elevata dinamicità, riescono a condizionare il processo cognitivo del credente (ovvero vi è associazione tra appartenenza religiosa e gli orientamenti espressi in relazione agli indicatori di sviluppo esaminati)? Ed in quale direzione rispetto alla formazione di una mentalità progressiva? La prima ipotesi si focalizza su tali punti, ponendo a confronto quanti appartengono ai gruppi religiosi analizzati rispetto a coloro che dichiarano essere senza affiliazione religiosa.

In secondo luogo, all'interno del solco classico tracciato da Weber e seguito oggi da insigni accademici come tra gli altri, Peter Berger e David Martin³⁷⁶, viene testato nella ipotesi di studio 2, se esiste una differenza attitudinale in relazione allo sviluppo tra cattolici ed evangelici pentecostali (presenza di associazione) e se quest'ultimi mostrino avere

³⁷⁴ T. Grande, *Il mutamento sociale*, in *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, pp. 41-63

³⁷⁵ H. Chambre, *De Karl Marx à Lénine et Mao Tsé-Toung*, (Collection RES), Aubier Montaigne, Paris, 1976

³⁷⁶ Cito a titolo esemplificativo:

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*,

D. Martin, *Tongues of Fire*

P. L. Berger, *Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: the protestant ethic today*, *The Review of Faith & International Affairs*, 8:4, 2010, pp.3-9

atteggiamenti maggiormente progressivi rispetto ai primi. In tal senso, molti sono gli studi (nella gran parte) di tipo qualitativo focalizzati sulla realtà brasiliana, ove vengono descritte le modificazioni comportamentali ingenerate nei fedeli appartenenti ai gruppi evangelico-pentecostali e provenienti nella maggior parte dalle classi povere delle periferie urbane³⁷⁷, in relazione al sistema socio-economico. Tali cambiamenti riguardano, ad esempio, l'abbandono da parte dell'uomo di comportamenti di tipo machista o di pratiche quali l'alcolismo, l'uso di droghe e il gioco d'azzardo³⁷⁸. Effetti, che evidenziano a livello individuale un'indubbia trasformazione della vita del fedele³⁷⁹, ma che ancora non permettono di trovare un consenso unanime sull'effettivo impatto a livello macro³⁸⁰.

In terzo luogo viene posta attenzione al comportamento manifestato dai gruppi religiosi, differenziando tra un'attitudine comportamentale altamente perturbativa (virulenta) ed una comparativamente più moderata (temperata) rispetto al contesto socio-ambientale; analizzando se ciò è causa di differenze attitudinali in riferimento alla costituzione di una mentalità allo sviluppo. La terza ipotesi, infatti, aggrega i gruppi religiosi che manifestano atteggiamenti simili in termini di attività di proselitismo all'interno dell'ambiente sociale e di rapporti con le altre organizzazioni presenti nel sottosistema religioso; distinguendo così tra organizzazioni di tipo temperato e di tipo virulento. Quest'ultime, si caratterizzano per un

³⁷⁷ Lucas Medrado, ad esempio, analizzando il rapporto tra pentecostalismo, criminalità e periferia, nella città di São Paulo, mette in rilievo la capacità del pentecostalismo di offrire una possibilità di cambiamento di vita agli agenti del crimine, che trovano all'interno della cosmo-visione di matrice pentecostale, quel senso di "pace" che il mondo del crimine non offre, concedendo loro quel senso di riconoscimento e legittimazione agli occhi della comunità in cui vivono.

Cfr. L. Medrado, *Cristianismo e Criminalidade. A adesão de bandidos ao universo cristão pentecostal*, Fonte editorial, São Paulo, 2016

³⁷⁸ Cfr. C. L. Mariz, *Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil*.

³⁷⁹ In riferimento al Latin America e più in generale al Sud del mondo, vale l'osservazione fatta da Paul Freston: "(...)Pentecostalism does not have the classic Protestant work ethic, and operates in a different economic context. Evidence for mobility is scarce, and for a macro effect on economies even scarcer. But at the individual level, the transformative effect on the disorganized lives of many poor (and not so poor) people is evident."

Ibid. P. Freston, *Introduction : The Many Faces of Evangelical Politics in Latin America*" in Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 16

³⁸⁰ A tal proposito scrive Mariz: "Assim, por uma lado há um acordo quanto ao papel do pentecostalismo como protetor contra a anomia, por outro há uma discordância quanto ao potencial transformador do pentecostalismo. Há uma concordância que está uma religião do pobre o do oprimido em geral, mas discorda-se se ela ajuda a trasforar a vida do oprimido ou se reforça essa sua opressão".

Cfr. C. L. Mariz, *Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo*, in *Revista de Cultura Teológica* n°13, 1995 p. .37

“proselitismo aggressivo”, una bassa tolleranza nei confronti degli altri gruppi religiosi e su una visione di “ricristianizzare” la società³⁸¹.

Infine, viene analizzato l’impatto che può esercitare l’essenza prettamente religiosa, ovvero la manifestazione sociale del corpus teologico, sui credenti. A tale scopo, la quarta ipotesi distingue tra i gruppi fondati sul cosiddetto principio di *Pentecostalità*³⁸², che formano una categoria trasversale alle differenze istituzionali, rientrando nella più generale designazione di *rinnovatori*³⁸³, ed il gruppo dei cattolici classici, con l’intento di verificare se vi siano differenze attitudinali tra gli appartenenti ai due gruppi, rispetto agli orientamenti rilevati con riguardo agli indicatori di sviluppo.

3.4 Gli indicatori dello sviluppo

Nel definire una mentalità funzionale allo sviluppo, quattro partecipanti al progetto di ricerca *Culture Matters* (Irakli Chkonia, Ronald Inglehart, Lawrence Harrison e Matteo Marini) hanno ampliato il modello teorico di Grondona includendovi, oltre allo sviluppo economico,

³⁸¹ È possibile riscontrare tali caratteristiche sia nelle denominazioni neo-pentecostali, rispetto ai gruppi pentecostali classici e sia nel Rinnovamento Carismatico Cattolico (RCC) rispetto ai cattolici qui definiti come classici. Per i neo-pentecostali, è proprio l’enfasi riposta sulla battaglia spirituale, strutturata nella Teologia del Dominio e sulla Confessione Positiva, a porre in luce i tratti maggiormente “virulenti”, che possono essere accostati alle caratteristiche mostrate dai cattolici carismatici, nella loro enfasi evangelizzante.

Cfr. R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*.

Cfr. H. Cox, *Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, De Capo Press, Boston (MA), 2001

Cfr. B. Carranza, *Perspectivas da neopentecostalização católica*, in *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*

Cfr. C. E. Procópio, *A RCC na universidade: transformando o campo de conhecimento em campo de missão*, *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*

³⁸² Si veda quanto detto a nota 286

³⁸³ Il termine viene già utilizzato da Enzo Pace, che riprende una definizione data dal *Pew Forum on Religion and Public Life* in una ricerca quantitativa condotta nel 2006: *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, in cui viene adoperata la categoria *renewalist* (appunto rinnovatore) per tenere assieme carismatici e pentecostali (sia “classici” e sia “neo”). Allo stesso modo Katherine Attanasi, riporta i termini “rinnovati” o “Pentecostali” per comprendere pentecostali, carismatici e neopentecostali. Al di là dell’etichetta che viene adoperata, esistono vari lavori in letteratura che in alcuni casi trattano in maniera unitaria i *pentecostalmi* latu sensu (pur non ignorando le differenze tra le sue varie espressioni) ed è a tale filone teorico che la ipotesi di studio 4 fa riferimento.

Cfr. E. Pace, A. Butticci, *Le religioni pentecostali*,

Cfr. K. Attanasi, *The plurality of prosperity theologies and Pentecostalisms*, in *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, K. Attanasi, A. Yong (a cura di), Palgrave Macmillan, New York (NY), 2012, pp. 1 – 12

Cfr. AA.VV. *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Poewe K. (a cura di), University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina, 1994

Cfr. AA.VV., *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Brown C. G. (a cura di), Oxford University Press, New York (NY), 2011

Cfr. M. Introvigne, *I pentecostali*, Elledici, Torino, 2004

Cfr. Pew Research Center, *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, The Pew Forum on Religion and Public Life, ottobre, 2006

quello politico e sociale, definendo così una più ampia visione del concetto che sintetizza lo sviluppo umano. Ciò ha comportato la suddivisione e il raggruppamento degli atteggiamenti in quattro macro-aree; ambito filosofico, etico, economico e sociale.

Tabella 2 – Tipologia di atteggiamenti funzionali o resistenti allo sviluppo

Ambito	Atteggiamento	
	<i>Funzionale allo sviluppo</i>	<i>Resistente allo sviluppo</i>
Visione del mondo		
1. Religione	Tiene in conto la razionalità e il perseguimento di scopi; promuove lo sviluppo materiale; si concentra sulle cose di questo mondo; è pragmatica	Dà spazio all'irrazionale; inibisce gli scopi materiali; si concentra sull'altro mondo; è utopistica
2. Destino	Posso influenzare il mio destino	Fatalismo, rassegnazione, superstizione
3. Orientamento temporale	La predisposizione al futuro favorisce la programmazione, la puntualità e il deferimento delle soddisfazioni	La predisposizione al presente e al passato scoraggia la pianificazione, la puntualità e il risparmio
4. Ricchezza	E' un prodotto della creatività umana e come tale è espandibile (gioco a somma positiva)	E' ciò che esiste ora e non è espandibile (gioco a somma zero)
5. Conoscenza	Pratica e verificabile; ciò che conta sono i fatti	Astratta, teorica, cosmologica, non verificabile
Etico		
6. Codice di comportamento	Rigoroso ma fatto di norme praticabili; il rigore genera prevedibilità nei comportamenti, alimentando così la fiducia interpersonale generalizzata	Flessibile ma fatto di norme utopiche divergenti dai comportamenti reali; tale flessibilità giustifica l'imprevedibilità dei comportamenti e dunque la diffidenza verso gli altri
7. Virtù minori	Un lavoro ben fatto, la pulizia, la cortesia, la puntualità	Le virtù minori sono considerate tali e pertanto non ritenute veramente importanti
8. Educazione	Indispensabile; serve a promuovere l'autonomia individuale, l'eterodossia, il dissenso, la creatività	Non tanto importante; quando c'è, serve a promuovere la dipendenza verso la visione dominante, l'ortodossia
Economico		
9. Lavoro	Vivere per lavorare. Il lavoro conduce come sottoprodotto alla ricchezza	Lavorare per vivere: il lavoro non conduce alla ricchezza; è cosa per poveri
10. Risparmio	La madre di ogni investimento	Una minaccia all'eguaglianza perché chi risparmia diventa ricco e provoca invidia
11. Imprenditorialità	Basata su investimenti e creatività	Basata sulla caccia alla rendita; dipende dai legami con la pubblica amministrazione
12. Propensione al rischio	Moderata	Bassa

Segue Tabella 2

Ambito	Atteggiamento	
	<i>Funzionale allo sviluppo</i>	<i>Resistente allo sviluppo</i>
13. Concorrenza	Conduce all'eccellenza	E' sintomo di aggressività perchè minaccia sia l'eguaglianza che il privilegio
14. Innovazione	Propensione; adozione rapida delle innovazioni	Diffidenza; adozione lenta delle innovazioni
15. Mobilità ascendente	Basata sul merito e sulle conoscenze	Basata sui legami familiari e clientelari
Sociale		
16. La legge	Rispetto della legge; perseguimento della corruzione	Ciò che conta sono le conoscenze e il denaro; la corruzione è tollerata
17. Fiducia generalizzata	La società in generale	La comunità di residenza
18. Famiglia	L'idea di famiglia si applica alla società più vasta	La famiglia è una fortezza contro la società più vasta
19. Associazionismo	La fiducia generalizzata conduce alla cooperazione e alla partecipazione	La diffidenza conduce all'individualismo estremo e all'anomia
20. Relazione individuo/gruppo	Enfatizza le individualità entro certi limiti	Enfatizza la collettività
21. Autorità	Dispersa; fatta di pesi e contrappesi; basata sul consenso	Centralizzata; illimitata, spesso arbitraria
22. Classi agiate	Responsabili verso la società	Perseguono il potere e la rendita; sfruttano i subalterni
23. Relazioni Stato/Chiesa	Secolarizzate; esiste una barriera tra la Chiesa e lo Stato	La religione gioca un ruolo importante nella sfera civile
24. Relazioni di genere	L'eguaglianza di genere rientra nel sistema valoriale anche se non è ancora realtà concreta	Le donne sono subordinate agli uomini per la maggior parte degli aspetti della vita
25. Natalità	Il numero di figli dovrebbe basarsi sulla capacità della famiglia di allevarli e di educarli	I figli sono un dono di Dio e una risorsa economica

Fonte: L. E. Harrison, 2006 e riproposta in M. Marini, *Le Buone Abitudini*, pp. 62-63, 2016

Il politologo Ronald Inglehart ha sottoposto a test statistico i venticinque elementi della tipologia sopraccitati con i dati ricavati dalla *World Values Survey* (WVS); i risultati evidenzerebbero una associazione semplice tra i fattori culturali ed un indicatore di benessere socio-economico³⁸⁴. La “tipologia progressiva” riceve una *forte conferma* per undici dei

³⁸⁴ Si veda a tal proposito: Inglehart e Welzel, *Modernization, Cultural Change and Development*, pp. 15 -76

venticinque atteggiamenti progressivi e una *conferma moderata* per tre di essi, due invece non sono stati confermati dai dati mentre per i rimanenti nove i dati non erano disponibili.³⁸⁵

L'economista Matteo Marini ha realizzato un ulteriore passo avanti, dimostrando che la associazione tra i fattori culturali di Grondona e gli indicatori di prosperità e al buon governo sussiste anche se sottoposta a test di associazione multipla, vale a dire a parità degli altri fattori esplicativi di tipo materiale (infrastrutture e capitale umano) ed istituzionale (regime politico)³⁸⁶.

Seguendo tale linea teorica, i fattori culturali utilizzati nel presente lavoro come elementi comparativi per verificare la capacità perturbativa – ovvero la associazione – della visione teologica dei gruppi religiosi qui considerati, così come elaborata all'interno del sistema decisionale del credente, sono³⁸⁷:

³⁸⁵ Cfr. L. E. Harrison, *The Central Liberal Truth*, Oxford Press, 2006, pp. 35-56

³⁸⁶ Cfr. M. Marini, *The tradition of Modernity*, The Journal of Socio-Economics, 2013
<http://dx.doi.org/10.1016/j.socec.2013.02.019>

³⁸⁷ Rispetto ai fattori qui utilizzati, in: *The tradition of Modernity*, e nel successivo saggio: *La mentalità progressiva esiste*, Marini evidenzia come gli atteggiamenti da promuovere al fine di *incentivare* la crescita economica e il buon governo sono tra gli altri:

- lavoro come realizzazione del sé;
- una moderata propensione al rischio;
- fiducia generalizzata verso gli altri;
- rispetto della legge / affidabilità di polizia e magistratura;
- propensione alla concorrenza;
- educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività;
- convinzione di avere controllo sul proprio destino;
- Propensione all'associazionismo;
- La separazione stato/chiesa;

si è qui deciso di rappresentare il fattore “separazione stato/chiesa” in maniera più ampia, parlando di visione secolare della politica, volendo evidenziare il grado di differenziazione tra sistema politico e religioso riflesso all'interno dei processi cognitivo-comportamentali dell'individuo.

Il fattore di “consenso sociale alle privatizzazioni”, viene ancora testato con successo da Marini collocandolo come fattore funzionale alla prosperità dopo la dotazione di capitale fisico e dopo la dotazione di capitale umano.

Gli ultimi due fattori, “apertura all'aborto in bioetica” e “accettazione dell'omosessualità e parità di genere”, vengono inseriti come ulteriori indicatori di differenziazione dei sotto-sistemi sociali, osservando la capacità di influenza delle istituzioni religiose (che compongono il sotto-sistema religioso), sulla percezione cognitiva dell'individuo su determinate questioni sociali. Nello specifico, la parità di genere e il rispetto dell'omosessualità, vengono considerati come atteggiamenti propri di una mentalità progressiva e rientrano tra i fattori analizzati dalla *World Values Survey* (WVS) e ripresi, inoltre, dal *Cultural Change Institute*. La questione dell'aborto viene invece investigata in una approfondita (seppur datata) ricerca di campo svolta nell'area metropolitana di Rio de Janeiro nel 1994, che coinvolge cattolici ed evangelici; qui ripresa sulla base dell'idea che una mentalità progressiva, esaltando la libertà individuale sia favorevole alla pratica di aborto in ogni circostanza.

Discorso a parte per ciò che concerne la “concezione riguardo la religione”, utilizzato come fattore puramente descrittivo dei gruppi religiosi investigati piuttosto che come indicatore della mentalità di tipo progressiva (come invece viene fatto dalla WVS e dal *Cultural Change Institute*).

Cfr. M. Marini, *The tradition of Modernity*,

Cfr. M. Marini, *La mentalità progressiva esiste*, in M. Marini, *Le buone abitudini*

- 1) La concezione riguardo la religione;
- 2) il lavoro come realizzazione del sé;
- 3) una moderata propensione al rischio;
- 4) fiducia generalizzata nell'altro;
- 5) percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto;
- 6) propensione alla libera concorrenza;
- 7) educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività;
- 8) consenso sociale alle privatizzazioni;
- 9) convinzione di avere controllo sul proprio destino;
- 10) propensione all'associazionismo;
- 11) visione socio-politica secolarizzata;
- 12) apertura all'aborto in bioetica;
- 13) Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere;

ad eccezione del primo fattore che viene qui utilizzato come dimensione puramente descrittiva, volto a delineare il mondo in cui la dottrina religiosa specifica dei gruppi analizzati, viene riflessa all'interno dell'autorappresentazione religiosa dell'individuo - che si produce durante l'accoppiamento strutturale attraverso il medium della fede tra religiosità dei sistemi psichici e religione -; gli altri dodici fattori sono sintetizzati in due indici aggregati, che riflettono la distinzione operata da Fukuyama³⁸⁸ tra virtù individuali e virtù sociali: "Attitudine all'Auto-Realizzazione" e "Attitudine all'Etica Responsabile".

Il primo indicatore mostra l'inclinazione dell'individuo verso la creatività, l'autonomia legata alla libertà di scelta e più in generale alla consapevolezza di controllare il proprio destino, come recita il famoso aforisma latino: "*Homo faber fortunae suae*", che è rappresentato nelle virtù individuali³⁸⁹, come l'inclinazione al lavoro, al rischio, alla concorrenza, ecc.³⁹⁰.

Cfr. M. Marini, *Bruno Leoni e i principi liberali: una stima del loro impatto sul benessere sociale*, in Modugno, R., Thermes, D. (a cura di), *Bruno Leoni-La libertà di un liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2018

Cfr. M. Marini, *Le Buone Abitudini. L'approccio culturale ai problemi dello sviluppo*

Cfr. L. E. Harrison, *The Central Liberal Truth*

Cfr. AA.VV., *Human Beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 value surveys*. Mexico City: Siglo XXI, 2004

Cfr. AA.VV. *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja, e na Política*, MAUAD, Rio de Janeiro, 1998

³⁸⁸ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*,

³⁸⁹ Cfr. *Fiducia*,

³⁹⁰ L'indice di Auto-Realizzazione come qui descritto, riprende quanto espresso da Ronald Inglehart in *Modernization Cultural Change and Democracy*, secondo cui, nella tarda-modernità e in particolare nelle società post-industriali, il raggiungimento (relativo) di alti livelli di benessere materiale, che garantiscono la sicurezza

Il secondo indicatore descrive l'attitudine individuale verso la responsabilità sociale riferita ad una "comunità allargata", che va oltre i rapporti di fiducia di tipo familistico, comprendendo "l'altro generalizzato" inteso come "*a subject to whom we reserve the same respect that we give ourselves and our closest relatives (...)*"³⁹¹; ciò coglie il più importante carattere del capitale sociale derivante dalla socialità universale³⁹², che si dispiega attraverso la fiducia reciproca, l'onestà, l'affidabilità, la cooperazione e il senso del dovere³⁹³, tutti elementi che conducono ad una cultura della responsabilità³⁹⁴.

esistenziale, danno origine ad obiettivi, aspirazioni e richieste, che vanno oltre il puro soddisfacimento dei bisogni primari; inoltre l'attuale sistema economico dà particolare importanza alle abilità cognitive del capitale umano, a cui si aggiunge un avanzato sistema (tecnologico) di informazione plurale, che rende estremamente semplice acquisire autonomamente informazioni. Elementi tutti che favoriscono l'emersione di valori di auto-realizzazione cosicché: "*Creativity, imagination and intellectual independence become central*". (Inglehart - 2010 - p. 29).

A tal proposito, Lawrence Harrison, quando descrive un tipo di mentalità universale progressiva, parla della consapevolezza degli individui di essere artefici del proprio destino, se infatti: "*(...) people think that can influence their own destiny, so very probably will focus on their own destiny, will look at the world as a game with a positive end, will give importance to education, will believe in the ethics of the work, will save money, will be entrepreneur of himself and so on.*" (L. Harrison, *The Central Liberal Truth* in M. B. Marini, *le buone abitudini. L'approccio culturale alle problematiche dello sviluppo*. p. 70); questi sono gli elementi alla base dell'*Attitudine all'Auto-Realizzazione*, che risultano centrali per le virtù individuali descritte da Fukuyama, le quali rappresentano una più ampia tendenza all'individualizzazione sociale così come studiata da Franco Garelli, che si riflette nei contesti ad alta dinamicità, in una relazione individuale con la religione sempre più personale e soggettiva (Garelli, 1996 - Ingleart 2010), accompagnata da una pluralizzazione della domanda religiosa. Cfr. R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization Cultural Change and Democracy*, Cfr. L. Harrison, *The Central Liberal Truth* in M. B. Marini, *le buone abitudini*, Cfr. F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*

³⁹¹ Cfr. M. Marini, *Luci ed ombre nel concetto di capitale sociale*, in *Mezzogiorno e Politiche di Sviluppo*, Achille Flora (a cura di), Edizioni Scientifiche Italiane Napoli, 2002, pp. 45-58

³⁹² Cfr. Marini 2013 *The tradition of Modernity*

³⁹³ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

³⁹⁴ Nel definire l'indice di *Responsabilità Etica*, si fa qui riferimento oltre alle osservazioni di Marini sul capitale sociale e di Fukuyama sulle virtù collettive, anche alle teorie di Lewis Harrison sulla costituzione di una mentalità progressiva, che contempla la massima: *Fai agli altri ciò che vorresti gli altri facessero a te* e il suo opposto: *non fare agli altri ciò che non vorresti gli altri facessero a te*, sintetizzata nella cosiddetta *Regola aurea*, tale che: "*If the Regola aurea really matters, so very probably those people will live by a rigorous ethical code, will worship smallest virtues, will obey to law, will identify himself with the wider society, will accumulate social capital and so on*" (Harrison, p.70). Tale regola, viene vissuta come tensione interna, fenomeno che la tarda modernità legata all'autonomia individuale porta con sé (Inglehart-2010). Ciò innesca all'interno dell'individuo, il bisogno di legare la propria esistenza a forti ideali, che conduce a ricercare esperienze spirituali non convenzionali e a far parte comunità rigeneranti (Garelli - 1996), costituendo un senso morale condiviso (all'interno del gruppo religioso di cui si fa parte).

Cfr. Marini, *La debolezza del concetto di capitale sociale come determinante di sviluppo economico*, in *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale*, Domenico Cersosimo (a cura di), Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2001, pp. 155-169

Cfr. L. Harrison, *The Central Liberal Truth* in M. B. Marini, *le buone abitudini*.

Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

Cfr. F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*

Tabella 3 – Tavola degli indicatori

Attitudine all’Autorealizzazione Virtù individuali	Attitudine all’Etica della Responsabilità Virtù sociali
Lavoro come realizzazione del sé	Fiducia generalizzata nell’altro
Moderata propensione al rischio	Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto
Propensione alla libera concorrenza	Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività
Convinzione di avere controllo sul proprio destino	Propensione all’associazionismo
Consenso sociale alle privatizzazioni	Consenso sull’omosessualità e sulla parità di genere
Apertura all’aborto	Visione socio-politica secolarizzata

3.5 Fattori ed analisi

I dodici fattori suddivisi nei due macro indicatori di “attitudine all’autorealizzazione” e “attitudine all’etica della responsabilità”, vengono analizzati in riferimento alle quattro ipotesi studio inerenti l’impatto perturbativo del sottosistema religioso sul sistema decisionale del credente, con lo scopo di rispondere a due quesiti fondamentali:

- esiste una associazione significativa tra orientamenti attitudinali individuali rispetto ai fattori di sviluppo socio-economico presi in riferimento e credenze religiose così come elaborate a livello dei singoli sistemi psichici?
- Esiste una differenza significativa tra membri di una denominazione religiosa ed individui non affiliati ad alcun gruppo rispetto all’espressione di atteggiamenti di tipo progressivo in campo socio-economico? E tale differenza è presente all’interno dei gruppi religiosi o si assiste ad una convergenza attitudinale tra credenti di gruppi diversi?

L’analisi di associazione consente di applicare empiricamente il modello ad influssi perturbativi³⁹⁵, cosicché diviene possibile osservare se il sistema religioso così come riprodotto nel sistema di cognizione dell’agente monade, perturbi il processo decisionale individuale. Tale effetto perturbativo, che non implica un rapporto di causazione bensì evince uno stato di relazione tra due fenomeni, viene registrato attraverso la rilevazione delle

³⁹⁵ Si veda capitolo 2.5 del presente lavoro.

associazioni statisticamente significative, tra l'appartenenza religiosa e gli orientamenti comportamentali individuali misurati per ogni fattore. A tal proposito, viene di seguito proposta una panoramica dei fattori comportamentali osservati e delle domande adoperate per la misurazione di essi. Vengono inoltre riportati i valori di significatività dell'associazione tra le ipotesi di studio e le domande (o elementi) di ciascun fattore, oltre che le stime percentuali afferenti le risposte considerate come progressive, "pesate" sulla popolazione dei gruppi dei quali si fa inferenza.

3.5.1 Lavoro come realizzazione del sé [F2]³⁹⁶:

già analizzato da Max Weber e da coloro che hanno seguito la sua linea di pensiero (tra i quali grande fortuna ha avuto McClelland³⁹⁷), tale fattore enfatizza la spinta all'autorealizzazione: sentire un mestiere o una professione come vocazione predispone ad un impegno indefesso, innalzando la produttività e la qualità. Così, una società che possiede al suo interno una percentuale maggiore di individui con tale inclinazione sarà più produttiva e più soddisfatta di un'altra i cui individui lavorano in condizione di alienazione rispetto alle finalità della propria attività professionale. La spinta all'autorealizzazione viene misurata attraverso le risposte date alle seguenti domande:

- [F2_Q15]³⁹⁸; *Ciò che più importa di un impiego è che dia il necessario per sopravvivere;*

un individuo con una mentalità progressiva vede il lavoro come mezzo per migliorare il proprio status socio-economico e non come mero strumento per la sussistenza. Una tale tendenza viene qui misurata prendendo come riferimento le risposte che tendono a discordare con l'affermazione fatta nella domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

³⁹⁶ Il codice riportato tra parentesi indica il fattore come definito all'interno del questionario utilizzato nell'analisi.

³⁹⁷ Cfr. D. C. McClelland, *The Achieving Society*

³⁹⁸ Il codice in parentesi indica la domanda riferita al fattore all'interno del questionario.

Tabella 4 – [F2_Q15]- Lavoro come realizzazione del sè

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi³⁹⁹:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
48,3%	47,9%	47,6%	49,9%	47,8%	49,3%	49,1%	47,2%
n=455	n=119	n=200	n=255	n=240	n=215	n=355	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test	Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
	Pearson		0,176	0,931	0,088*
Rapporto di verosimiglianza		0,171	0,931	0,085*	0,271

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1**

³⁹⁹ La stima fa riferimento al conteggio pesato per ciascuna categoria.

- [F2_Q27]; *lavorare duramente non è importante poiché comunque non si potrà ottenere tutto dalla vita;*
 come per la domanda precedente, anche in questo caso una visione progressiva concepisce il lavoro come mezzo per il soddisfacimento dei propri desideri; discordando così dall'affermazione posta nella domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 5 – [F2_Q27]- Lavoro come realizzazione del sè

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
70,3%	30,5%	70,5%	69,8%	72,6%	65,5%	68%	73,2%
n=451	n=118	n=198	n=253	n=236	n=215	n=352	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,572	0,045**	0,048**
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,578	0,053*	0,041**

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F2_Q37]; *Quando è alla ricerca di un lavoro quale dei seguenti aspetti privilegia? (1) il guadagno; (2) la sicurezza dell'impegno senza rischi; (3) lavorare con gente gradevole; (4) un lavoro che ti da un senso di autorealizzazione;*
- proprio di un atteggiamento improntato all'autorealizzazione, è la tendenza a vedere l'attività lavorativa come luogo in cui si completa il benessere psichico dell'individuo. In questo senso una mentalità progressiva è data dalla seguenti risposte:

3	<i>lavorare con gente gradevole</i>
4	<i>un lavoro che ti da un senso di autorealizzazione</i>

Tabella 6 – [F2_Q37]- Lavoro come realizzazione del sè

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
75,1%	68,4%	76,9%	70,5%	76,3%	72,7%	71,7%	79,3%
n=450	n=117	n=198	n=252	n=237	n=213	n=350	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,105	0,468	0,489	0,438
Rapporto di verosimiglianza	0,122	0,478	0,505	0,434

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

3.5.2 Moderata propensione al rischio [F3];

l'inclinazione al rischio rappresenta una delle caratteristiche proprie dell'imprenditore Schumpeteriano inteso come innovatore. Essa tuttavia non è da intendersi come cieca propensione al rischio, ma come una sorta di calcolo razionale (specifico dell'economia capitalista), della probabilità di redditività o successo di un'azione posta in essere.

Al fine di misurare tale fattore, vengono utilizzate due domande:

- [F3_Q28]; *prendersi dei rischi è (A) eccitante o causa ansietà (B)?*

la propensione a correre rischi viene qui intesa a livello psichico; percepirlo come qualcosa di stimolante incentiva la tendenza a mettersi in gioco, a rischiare appunto, pur di raggiungere gli obiettivi preposti. Una simile tendenza, intesa come progressiva in quanto costituisce una delle motivazioni psicologiche alla base dell'imprenditorialità, è posta in risalto dalla scelta della risposta [A] alla domanda.

A	B
---	---

Tabella 7 – [F3_Q28]- Moderata propensione al rischio

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
26,1%	44,8%	27,7%	22,1%	25,9%	26,6%	24,0%	28,8%
n=424	n=114	n=185	n=239	n=224	n=200	n=331	n=93

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,001***	0,330	0,902	0,442
Rapporto di verosimiglianza	0,001***	0,325	0,902	0,0,442

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F3_Q69]; *bisogna agire con cautela nell'effettuare grandi cambiamenti di vita (1) oppure bisogna agire con decisione per realizzare qualcosa (10)*;

il cambiamento rappresenta uno degli aspetti della capacità adattiva individuale alle mutate condizioni sistemico-ambientali (siano esse personali, familiari, lavorative ecc.), a cui è sotteso un certo fattore di rischio legato all'abbandono della quotidianità per intraprendere qualcosa di nuovo e quindi non regolamentato dal proprio dominio cognitivo. Il cambiamento razionalmente attuato (calcolo del rischio) è un aspetto della mentalità progressiva; come tale, è stato qui misurato come una tendenza verso la moderata assunzione del rischio, escludendo quindi dal conteggio i punteggi più estremi⁴⁰⁰ :

Bisogna agire con cautela nell'effettuare grandi cambiamenti di vita	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Bisogna agire con decisione per realizzare qualcosa
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	---

⁴⁰⁰ M. Marini, *Le condizioni socio-culturali dello sviluppo: un confronto internazionale*, in Marini M. (a cura di), *Le politiche di coesione territoriale. Un confronto tra Italia e Stati Uniti d'America*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2017, pp. 39-64

Tabella 8 – [F3_Q28]- Moderata propensione al rischio

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
17,9%	14,3%	18,6%	16,3%	21,4%	10,6%	13,4%	23,8%
n=453	n=119	n=196	n=257	n=239	n=214	n=354	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,022**	0,678	0,049**	0,020**
Rapporto di verosimiglianza	0,022**	0,679	0,041**	0,019**

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.3 propensione alla libera concorrenza [F6];

caposaldo del mercato liberale, fondato sul principio della mano invisibile, la libera concorrenza è parte integrante della forma di sviluppo rappresentata dai processi di modernizzazione. Essa ha come suo corollario la capacità del profitto privato di trasformarsi in beneficio sociale; l'abbattimento delle barriere all'entrata nei mercati, permette infatti l'aumento di produttività (beneficio privato) - indotto dalle innovazioni favorite dal gioco competitivo proprio del mercato in concorrenza perfetta - che può trasformarsi in aumento dell'offerta e riduzione dei prezzi (benefici pubblici).

L'inclinazione verso la libera concorrenza è misurata attraverso la seguente domanda:

- [F6_Q71]; *la competizione è positiva in quanto stimola gli individui a lavorare sodo e sviluppare nuove idee (1) oppure la competizione è negativa, in quanto fa emergere il peggio dalle persone (10)?*

una atteggiamento favorevole alla competizione in tutti i campi della vita riflette una visione della società plurale ed aperta; in cui l'altro è percepito non come un nemico da esautorare ma piuttosto come un concorrente con cui confrontarsi, per migliorare primariamente se stessi. Un tale atteggiamento progressivo è qui definito dal concordare con la prima risposta alla domanda.

La competizione è positiva in quanto stimola gli individui a lavorare sodo e sviluppare nuove idee	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	la competizione è negativa, in quanto fa emergere il peggio dalle persone
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	---

Tabella 9 – [F6_Q71]- Propensione alla libera concorrenza

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici	
	52,3%	47,0%	52,3%	52,4%	50,4%	56,3%	54,3%	49,9%
	n=455	n=119	n=198	n=257	n=240	n=215	n=355	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,546	0,812	0,546	0,486
Rapporto di verosimiglianza	0,549	0,811	0,549	0,487

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.4 Convinzione di avere controllo sul proprio destino [F9]:

elemento distintivo della modernità⁴⁰¹ associata alla forma dello sviluppo così come formatasi in Occidente, rientrata tra i 25 fattori progressivi del *Cultural Change Institute* già testata d Marini come portatrice di atteggiamenti funzionali alla prosperità⁴⁰², in quanto in un'economia di mercato il successo è (anche) legato al rendimento individuale il quale verrebbe intralciato da atteggiamenti passivi e fatalistici.

Per via dei differenti aspetti che questo fattore involve in riferimento al comportamento individuale, vengono adoperate le come misuratori i quesiti di seguito riportati:

○ [F9_Q20]; *ognuno nella vita è responsabile per ciò che ha;*

essere consci che fortuna e disgrazie sono opera del proprio agire, stimola ad un comportamento attivo e razionalmente calcolato, che è tipico di una mentalità progressiva.

Concordare con l'affermazione posta in domanda mostra appunto tale atteggiamento

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

⁴⁰¹ Ipotesi confermata anche empiricamente in R. Inglehart, C. Welzel: *Modernization Cultural Change and Democracy*

⁴⁰² Cfr. M. B. Marini, *The tradition of modernity*

Tabella 10 – [F9_Q20]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
51,1%	58,0%	48,4%	57,9%	49,6%	54,3%	54,9%	46,4%
n=452	n=119	n=197	n=255	n=238	n=214	n=353	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,441	0,322	0,441	0,469
Rapporto di verosimiglianza	0,436	0,319	0,436	0,469

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

- [F9_Q33]; *il malocchio ha effetto (A) o è inefficace (B)?*

credenze che incentivano atteggiamenti irrazionali, possono produrre nei loro effetti, comportamenti incompatibili con attuali medium di comunicazione dei sottosistemi sociali (es. il medium dello sviluppo in riferimento al sottosistema economico), causando possibili fenomeni di emarginazione culturale. In questo senso un atteggiamento progressivo è dato dalla scelta della risposta **[B]** alla domanda.

A	B
---	---

Tabella 11 – [F9_Q33]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
77,1%	66,7%	83,9%	60,2%	78,9%	73,1%	68,6%	87,8%
n=448	n=102	n=196	n=252	n=235	n=213	n=350	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,037**	0,000***	0,037**	0,001***
Rapporto di verosimiglianza	0,041**	0,000***	0,041**	0,000***

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * =<0,1]

- [F9_Q34]; *Chi o cosa determina la tua condizione economica? Te stesso (a) o l'ambiente in cui vivi (b)?*;
 attribuire a se stesso la responsabilità della propria condizione economica mette in luce la tendenza a sentirsi “artefici del proprio destino” propria dell'uomo moderno e ancora oggi indispensabile all'individuo della tardo-modernità, tenendo lontano così qualsivoglia atteggiamento *dipendentista*. Un tale mentalità progressiva si evince dalla scelta della risposta [A] alla domanda

A	B
---	---

Tabella 12 – [F9_Q34]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
67,3%	57,5%	62,0%	80,7%	64,6%	73,0%	76,1%	56,4%
n=432	n=113	n=190	n=242	n=225	n=207	n=336	n=96

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,080*	0,002***	0,167	0,002***
Rapporto di verosimiglianza	0,082*	0,001***	0,163	0,002***

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

- [F9_Q70] *Quanta libertà di controllo sulla tua vita senti di tenere? Nessuna (1) o totale (10)*

codesta domanda di fatto sintetizza in maniera generale quanto espresso dal presente fattore: una mentalità di tipo progressivo tenderà a far sì che l'individuo senta di avere il completo controllo sulla propria vita, essendo l'artefice delle proprie scelte. Una tendenza progressiva si esprimerà quindi nel protendere verso un totale controllo del proprio destino.

Nessuna	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Totale
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	--------

Tabella 13 – [F9_Q70]- Convinzione di avere controllo sul proprio destino

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
50,9%	45,4%	53,5%	44,3%	44,8%	63,5%	54,5%	46,2%
n=453	n=119	n=198	n=255	n=238	n=215	n=354	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,120	0,002***	0,008***	0,011**
Rapporto di verosimiglianza	0,119	0,001***	0,008***	0,010**

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.5 Consenso sociale alle privatizzazioni [F8];

La privatizzazione è un altro elemento importante dell'economia liberale di mercato, ed è legata all'esaltazione (tardo)moderna dell'autorealizzazione personale, intesa come tendenza all'auto-imprenditorialità (dalla prospettiva del sottosistema economico) e all'autonomia.

Tale fattore viene misurato attraverso la domanda:

- [F8_Q68]; *dovrebbe esser incentivata la privatizzazione di imprese ed industrie (1) o dovrebbe aumentare la nazionalizzazione di imprese ed industrie (10)?*

legata al rischio e alla libera concorrenza, la privatizzazione è in campo economico l'espressione dell'autonomia individuale e dell'imprenditorialità. Una tendenza progressiva è pertanto essere favorevoli ad un tale orientamento economico, rappresentato nel presente caso dalla prima risposta.

<i>Dovrebbe esser incentivata la privatizzazione di imprese ed industrie</i>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	<i>Dovrebbe aumentare la nazionalizzazione di imprese ed industrie</i>
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	--

Tabella 14 – [F8_Q68]- Consenso sociale alle privatizzazioni

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
24,0%	15,1%	23,1%	26,1%	24,0%	23,9%	25,0%	22,6%
n=449	n=119	n=192	n=257	n=237	n=212	n=352	n=97

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,133	0,675	0,017**	0,016**
Rapporto di verosimiglianza	0,121	0,673	0,015**	0,016**

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * =<0,1]

3.5.6 Apertura all'aborto [F12]

rappresenta uno degli aspetti dell'attuale modernità, da intendere come libertà di scelta di cosa fare riguardo di ciò che coinvolge il proprio corpo e la propria vita. In questo senso, la questione dell'aborto come problema bioetico ne è un fulgido esempio.

Nelle domande seguenti, viene giudicato come progressivo ogni atteggiamento di apertura alla libera scelta individuale (risposte [**SI**])

- [F12_Q7]; *accetterebbe l'aborto se il feto fosse affetto da qualche malattia;*

SI	NO
----	----

Tabella 15 – [F12_Q7]- Apertura all'aborto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
17,0%	78,4%	17,6%	15,3%	19,2%	12,4%	12,9%	22,0%
n=442	n=116	n=198	n=244	n=230	n=212	n=343	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,624	0,145	0,064*
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,621	0,136	0,065*

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F12_Q8]; *accetterebbe l'aborto se ci fosse rischio di vita per la donna;*

SI	NO
----	----

Tabella 16 – [F12_Q8]- Apertura all'aborto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
34,9%	84,6%	34,9%	34,9%	37,3%	30,1%	31,2%	39,5%
n=440	n=117	n=197	n=243	n=227	n=213	n=342	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,995	0,256	0,208
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,995	0,253	0,208

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F12_Q9]; *accetterebbe l'aborto in caso di stupro*;

SI	NO
----	----

Tabella 17 – [F12_Q9]- Apertura all'aborto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
30,0%	91,4%	27,7%	35,9%	37,0%	15,5%	23,4%	38,0%
n=444	n=116	n=199	n=245	n=230	n=214	n=344	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,172	0,000***	0,015**
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,176	0,000***	0,015**

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F12_Q10] *accetterebbe l'aborto se fosse la donna a deciderlo;*

SI	NO
----	----

Tabella 18 – [F12_Q10]- Apertura all'aborto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
7,6%	61,2%	7,3%	8,4%	9,0%	4,9%	6,2%	9,3%
n=438	n=116	n=197	n=241	n=225	n=213	n=340	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,780	0,185	0,404
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,782	0,169	0,406

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F12_Q11]; *accetterebbe l'aborto se i genitori non avessero condizioni economiche sufficienti a mantenere il bambino;*

SI	NO
----	----

Tabella 19 – [F12_Q11]- Apertura all'aborto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
3,4%	51,3%	2,4%	6,0%	3,7%	2,7%	3,5%	3,3%
n=438	n=115	n=197	n=241	n=224	n=214	n=340	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,180	0,592	0,931
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,204	0,585	0,931

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.7 fiducia generalizzata nell'altro [F4];

già indicata da Fukuyama⁴⁰³ come virtù necessaria al mantenimento degli individui in società; viene qui ripresa all'interno dell'indicatore dell'etica della responsabilità, differenziando così tra una concezione comunitaria ristretta, ove è presente un comportamento di tipo *familiistico*⁴⁰⁴, e un visione allargata dell'essere in società, che riduce a livello economico i costi delle transizioni poiché vige la fiducia reciproca, e migliora l'efficienza dei mercati.

Tale fattore viene colto attraverso le seguenti domande:

- o [F4_Q32]; *che cosa pensa di una persona di religione differente dalla tua? Se fosse possibile: non vorresti averne nulla a che fare con (A), oppure ciò non fa differenza (B);*

l'accettazione generalizzata dell'altro passa anche dal non reputare ostative le differenze di appartenenza religiosa. Per tale motivo, un orientamento progressivo si concretizza nella scelta della risposta [B] alla presente domanda.

A	B
---	---

⁴⁰³ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

⁴⁰⁴ Celebri in questo senso, sono i lavori pionieri di Banfield sul *familiismo amorale* nel Sud Italia e di Robert Putnam sulla differenza di capitale sociale tra le regioni del Centro e le regioni meridionali, quest'ultime con un capitale sociale più basso rispetto alle prime.

Cfr. Banfield *Le basi morali di una società arretrata*

Cfr. R. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*,

Tabella 20 – [F4_Q32]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
96,3%	95,6%	96,7%	95,4%	96,8%	95,4%	95,3%	97,7%
n=453	n=114	n=199	n=254	n=238	n=215	n=354	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,734	0,540	0,568	0,308
Rapporto di verosimiglianza	0,370	0,549	0,575	0,297

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

- o [F4_Q35]; *parlando in generale, diresti che ci si può fidare della maggior parte delle persone [A] o che bisogna rimanere guardinghi nell'aver a che fare con chiunque [B]*?⁴⁰⁵

Tanto più si è aperti all'altro, tanto meno si nutre diffidenza e paura, prevalendo nella società la fiducia reciproca. Un atteggiamento progressivo viene qui mostrato nel concordare con la prima risposta, ovvero nel dichiarare di poter avere fiducia nella maggior parte delle persone.

A	B
---	---

Tabella 21 – [F4_Q35]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
16,9%	17,1%	20,7%	7,3%	16,1%	18,4%	13,8%	20,6%
n=455	n=117	n=200	n=255	n=238	n=217	n=355	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

⁴⁰⁵ Questa domanda è già presente in un lavoro di Almond e Verba prima di essere ripresa dalla WVS
Cfr G. Almond, S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, ,

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata [F4_Q35]

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,958	0,002***	0,646	0,186
Rapporto di verosimiglianza	0,958	0,001***	0,648	0,187

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***= $<0,01$ / **= $<0,05$ / * = $<0,1$]

- o [F4_Q41]; *si identifica con la famiglia e gli amici prossimi;*
- o [F4_Q42]; *si identifica con gli altri abitanti del quartiere anche quelli di livello socio-economico più basso;*
- o [F4_Q43]; *si identifica fortemente con la città in cui vive;*
- o [F4_Q44]; *si identifica con gli altri connazionali anche quelli che non conosce;*
- o [F4_Q45]; *può avere fiducia di coloro che hanno una nazionalità differente dalla sua;*

Le domande da F4_Q41 a F4_Q45 misurano l'ampiezza del raggio di fiducia. Esso indica il grado di apertura degli individui verso "l'altro"; maggiore è l'apertura più elevato sarà il capitale sociale legato alla "socialità universale". Il presente gruppo di domande, mira a misurare tale tendenza *universalista* nell'individuo; una visione progressiva porta a concordare con ciascun quesito posto;

[F4_Q41]; *si identica con la famiglia e gli amici prossimi;*

Concordo	Discordo
----------	----------

Tabella 22 – [F4_Q41]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
97,6%	89,9%	97,4%	98,3%	98,1%	96,7%	97,4%	98,0%
n=455	n=119	n=200	n=255	n=240	n=215	n=355	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,536	0,433	0,747
Rapporto di verosimiglianza	0,001***	0,523	0,445	0,745

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

[F4_Q42]; si identifica con gli altri abitanti del quartiere anche quelli di livello socio-economico più basso;

Concordo	Discordo
----------	----------

Tabella 23 – [F4_Q42]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
86,7%	78,0%	87,2%	85,5%	85,0%	90,2%	87,7%	85,4%
n=453	n=118	n=200	n=253	n=238	n=215	n=353	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,039**	0,716	0,234	0,618
Rapporto di verosimiglianza	0,044**	0,718	0,223	0,619

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

[F4_Q43]; *si identifica fortemente con la città in cui vive;*

Concordo	Discordo
----------	----------

Tabella 24 – [F4_Q43]- Fiducia generalizzata nell'altro

Stima delle risposte progressive per ipotesi studio:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
76,8%	62,2%	78,7%	72,0%	77,3%	75,9%	73,4%	81,0%
n=451	n=119	n=199	n=252	n=237	n=214	n=351	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,004***	0,222	0,805	0,202
Rapporto di verosimiglianza	0,005***	0,228	0,806	0,199

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

[F4_Q44]; si identifica con gli altri connazionali anche quelli che non conosce;

Concordo	Discordo
----------	----------

Tabella 25 – [F4_Q44]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
71,8%	57,2%	72,8%	69,2%	70,3%	74,9%	72,0%	71,6%
n=454	n=119	n=200	n=254	n=239	n=215	n=354	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,005***	0,525	0,422	0,956
Rapporto di verosimiglianza	0,006***	0,527	0,419	0,956

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

[F4_Q45]; può avere fiducia di coloro che hanno una nazionalità differente dalla sua;

Concordo	Discordo
----------	----------

Tabella 26 – [F4_Q45]- Fiducia generalizzata nell'altro

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
79,7%	73,9%	84,1%	68,7%	79,0%	81,2%	75,4%	85,1%
n=454	n=119	n=200	n=254	n=238	n=216	n=354	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,213	0,004***	0,660	0,077*
Rapporto di verosimiglianza	0,219	0,005***	0,658	0,074*

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.8 Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto [F5];

la convinzione della corretta applicazione della legge e dell'attendibilità di magistratura, polizia ed esercito, che al contempo tutelano, garantiscono e difendono l'applicazione della stessa, salvaguardando lo stato di diritto; è un indicatore del livello di fiducia individuale, negli organi e nelle istituzioni statali. Le quali garantiscono il rispetto dei contratti, sottesi nel buon funzionamento dell'economica di mercato.

Le domande utilizzate nel definire i diversi aspetti del presente indicatore sono:

- [F5_Q23]; *crede che le autorità aiutino chi loro vogliono;*

la percezione che gli organi statali siano arbitrari, alimentano il senso di insicurezza sociale delegittimandone l'autorità. Un atteggiamento progressivo porta a discordare con l'affermazione fatta in domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 27 – [F5_Q23]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
16,1%	9,2%	19,0%	8,9%	15,1%	18,1%	13,9%	18,9%
n=454	n=119	n=198	n=256	n=238	n=216	n=356	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,220	0,026**	0,707	0,568
Rapporto di verosimiglianza	0,197	0,020**	0,710	0,570

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

o [F5_Q26]; *pensi che la legge protegga solo i potenti;*

come per il precedente, anche nel presente caso, la convinzione dell'arbitrarietà della legge porta ad alimentare un senso di sfiducia nello stato di diritto. Un atteggiamento progressivo è pertanto discordare con l'affermazione fatta in domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 28 – [F5_Q26]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazio ni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazio ni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
19,9%	13,4%	21,7%	15,4%	18,2%	23,5%	19,8%	20,0%
n=456	n=119	n=199	n=257	n=239	n=217	n=357	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,159	0,362	0,540	0,997
Rapporto di verosimiglianza	0,151	0,353	0,545	0,997

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

- [F5_Q38] *quanta fiducia ha nel sistema giudiziario? Molta fiducia, abbastanza fiducia, poca fiducia, nessuna fiducia;*
 un elevato grado di fiducia negli organi di sicurezza e controllo (quindi sistema giudiziario, forze dell'ordine e forze armate) dello stato sono indice di un corretto funzionamento dello stato di diritto, viceversa la percezione che gli organi statali siano arbitrari, alimentano il senso di insicurezza sociale delegittimandone l'autorità

Molta fiducia	Abbastanza fiducia	Poca fiducia	Nessuna fiducia
---------------	--------------------	--------------	-----------------

Tabella 29 – [F5_Q38]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
26,5%	28,6%	26,8%	25,6%	28,6%	22,2%	23,8%	29,9%
n=454	n=119	n=200	n=254	n=238	n=216	n=354	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,566	0,973	0,428	0,491
Rapporto di verosimiglianza	0,570	0,973	0,423	0,491

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F5_Q39] *quanta fiducia ha nelle forze dell'ordine? molta fiducia, abbastanza fiducia, poca fiducia, nessuna fiducia;*

Molta fiducia	Abbastanza fiducia	Poca fiducia	Nessuna fiducia
---------------	--------------------	--------------	-----------------

Tabella 30 – [F5_Q39]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
11,7%	9,2%	10,5%	14,8%	12,1%	10,7%	12,8%	10,3%
n=453	n=119	n=199	n=254	n=237	n=216	n=354	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,010**	0,264	0,701	0,837
Rapporto di verosimiglianza	0,012**	0,271	0,699	0,836

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F5_Q40] *quanta fiducia ha nelle forze armate? molta fiducia, abbastanza fiducia, poca fiducia, nessuna fiducia;*

Molta fiducia	Abbastanza fiducia	Poca fiducia	Nessuna fiducia
---------------	--------------------	--------------	-----------------

Tabella 31 – [F5_Q40]- Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
50,7%	30,3%	47,4%	59,0%	51,9%	48,2%	47,1%	50,7%
n=454	n=119	n=199	n=255	n=237	n=217	n=355	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,001***	0,186	0,536	0,328
Rapporto di verosimiglianza	0,001***	0,182	0,533	0,330

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * =<0,1]

3.5.9 Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività [F7]:

tra i fattori principali di trasmissione dei valori culturali vi è la famiglia. Inglehart e Marini⁴⁰⁶ mostrano che privilegiare i valori di indipendenza e responsabilità nell'educazione familiare è positivamente correlato ai livelli di PIL pro capite e ai suoi tassi di crescita. L'indipendenza in particolare, assieme all'inventiva e alla tendenza verso l'autorealizzazione personale, sono, tra le caratteristiche principali della società (tardo)moderna, che si riflettono a livello dei singoli individui⁴⁰⁷.

Al fine di osservare se esiste una tendenza tra i differenti gruppi ad educare verso la responsabilità, indipendenza, creatività e autorealizzazione, viene misurata la percentuale di intervistati che scelgono come prioritarie tali qualità nell'educazione familiare, in una lista contenente una serie di undici valori trasmissibili; per poi fornire la stima rispetto la popolazione di riferimento.

Indipendenza	Lavorare sodo	Determinazione e perseveranza
Senso di responsabilità	Immaginazione	Fede religiosa
Tolleranza e rispetto per gli altri	Risparmio	Autorealizzazione
Generosità	Obbedienza	

⁴⁰⁶ Cfr. R. Inglehart, J. Granato, D. Leblang *The effects of cultural values on economic growth: theory, hypotheses and some empirical tests*, in *American Journal of Political Science*, vol. 40/3, 1996, , pp.. 607-631
Cfr. M. B. Marini, *Cultural Evolution and Economic Growth: a Theoretical Hypothesis with some empirical evidence*, *The Journal of Socio-Economics*, Vol. 33, 2004, pp. 765-784.

⁴⁰⁷ Cfr. R. Inglehart, C. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Development*

Tabella 32 – [F7_Q57]- Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività

Percentuale di risposte *Indipendenza* [F7_Q57] sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
33,0%	69,2%	32,7%	33,7%	32,3%	34,6%	33,6%	32,3%
n=433	n=117	n=189	n=244	n=227	n=206	n=336	n=97

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,862	0,696	0,834
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,862	0,696	0,834

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

Tabella 33 – [F7_Q59]- Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività

Percentuale di risposte *Senso di responsabilità* [F7_Q59] sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
83,5%	78,6%	85,4%	78,5%	84,2%	81,9%	81,0%	86,4%
n=430	n=117	n=188	n=242	n=225	n=205	n=334	n=96

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,263	0,150	0,624	0,273
Rapporto di verosimiglianza	0,269	0,159	0,626	0,270

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

Tabella 34 – [F7_Q60]- Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività

Percentuale di risposte progressive: *Immaginazione* [F7_Q60] sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
9,8%	22,9%	11,3%	6,1%	12,1%	4,9%	5,5%	14,9%
n=435	n=118	n=188	n=247	n=229	n=206	n=339	n=96

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,001***	0,196	0,019**	0,008***
Rapporto di verosimiglianza	0,001***	0,178	0,013**	0,008***

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

Tabella 35 – [F7_Q67]- Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività

Percentuale di risposte : *Autorealizzazione* [F7_Q67]sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
14,2%	43,6%	15,0%	12,2%	14,0%	14,6%	12,2%	16,5%
n=431	n=117	n=188	n=243	n=225	n=206	n=335	n=96

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,505	0,885	0,361
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,499	0,885	0362

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.10 Propensione all'associazionismo [F10]

la propensione ad associarsi è legato positivamente ai livelli di fiducia generalizzata come già dimostra la ricerca di Putnam⁴⁰⁸ sul capitale sociale nelle regioni italiane e prima di lui Alexis de Toqueville mostra l'impatto positivo dell'associazionismo sul consolidamento della democrazia in America.

Viene pertanto qui ripreso come fattore dell'Etica responsabile (e quindi delle virtù sociali) in quanto implica un tipo di comportamento che *necessariamente* coinvolge altri soggetti all'interno di una relazione sociale.

- Viene pertanto qui osservato, quanti: [F10_Q56B] *fanno parte di almeno un'associazione*⁴⁰⁹

Appartenenza ad almeno una associazione	Nessuna appartenenza
---	----------------------

⁴⁰⁸ Cfr. R. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*

⁴⁰⁹ Viene esclusa dal conteggio l'esser parte di una denominazione religiosa, ma non la partecipazione a gruppi con finalità sociali interne ad una denominazione (es. gruppi di autosostegno, scuola di musica, ecc.)

Tabella 36 – [F10_Q56B]- Propensione all'associazionismo

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
67,9%	56,3%	67,9%	67,9%	70,7%	62,2%	66,5%	69,7%
n=457	n=119	n=200	n=257	n=240	n=217	n=357	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,028**	0,990	0,158	0,611
Rapporto di verosimiglianza	0,030**	0,990	0,161	0,611

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.11 Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere [F13]:

l'uguaglianza di genere e il rispetto delle differenze sessuali rientrano tra i caratteri di una società aperta e plurale quale quella formatasi dai processi di modernizzazione propri dello sviluppo.

I quesiti che definiscono questo indicatore sono:

- [F13_Q14]; *pensa che le donne abbiano le stesse opportunità degli uomini nel corso della loro vita;*

la percezione individuale sull'eguali opportunità sociali date alle donne rispetto agli uomini è un aspetto di una mentalità progressiva, che indica la sensibilità di una società alle questioni di genere. Nel presente lavoro, tale domanda risulta essere correlata negativamente rispetto agli altri due elementi che costituiscono il fattore; ovvero: accettazione dell'omosessualità e rifiuto dell'idea di superiorità dell'uomo sulla donna. In altre parole gli intervistati che tendono a concordare con tale domanda, allo stesso tempo sostengono una visione *machista* della società, mentre coloro che tendono a discordare con essa, mostrano essere più liberali. Di fatto, coloro che mostrano essere più tradizionalisti, tendono a dare una lettura paritaria dell'attuale configurazione dei rapporti di genere, benché *de facto* non lo sia, proprio perché interpretano la domanda attraverso la propria concezione di superiorità dell'uomo, retaggio culturale dell'idea del *cabra macho* (uomo forte/maschio dominante).

Tenendo presente quanto detto, viene qui mantenuto come progressivo l'atteggiamento a "concordare" con la domanda, lasciando alla successiva analisi delle differenze tra gruppi, un'interpretazione globale del fattore che tenga conto della "distorsione" evidenziata.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 37 – [F13_Q14]- Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
36,5%	14,2%	35,7%	38,5%	35,4%	38,7%	38,4%	34,1%
n=456	n=119	n=200	n=256	n=240	n=216	n=356	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,625	0,777	0,797
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,623	0,775	0,797

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * =<0,1]

○ [F13_Q18]; *crede che gli uomini siano superiori alle donne;*

una visione progressiva si manifesta nella percezione individuale di sostanziale eguaglianza di genere, che si esplica nel discordare con l'affermazione fatta nella domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 38 – [F13_Q18]- Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
88,3%	90,8%	92,8%	76,8%	87,6%	89,6%	83,9%	97,3%
n=457	n=119	n=200	n=257	n=240	n=217	n=357	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,725	0,000***	0,819	0,063*
Rapporto di verosimiglianza	0,716	0,001***	0,816	0,054*

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F13_Q30]; l'omosessualità: è in nessun caso accettabile (a) o è in ogni caso accettabile (b)

l'accettazione delle diversità di orientamento sessuale definisce una società aperta, inclusiva e liberale. Un atteggiamento progressivo si esprime nella scelta della risposta [A] al quesito posto.

A	B
---	---

Tabella 39 – [F13_Q30]- Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
33,7%	86,8%	45,4%	5,6%	33,8%	33,5%	20,3%	50,3%
n=438	n=114	n=190	n=248	n=233	n=205	n=340	n=98

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,000***	0,962	0,000***
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,000***	0,962	0,000***

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.5.12 Visione socio-politica secolarizzata [F11];

espressione dei valori secolari-razionali che fa riferimento ad una società altamente differenziata e quindi complessa, questo fattore viene misurato attraverso le seguenti domande:

- [F11_Q16] *pensa che una denominazione religiosa debba solo trattare di questioni spirituali?*

In una società differenziata, ciascun sotto-sistema sociale ha una funzione specifica che non può comprendere altri sotto-sistemi. In questo, non fa eccezione la religione oggettivamente rappresentata dalle sue strutture complesse che sono le denominazioni religiose, le cui attività di servizio⁴¹⁰ sono ricondotte a livello individuale e non inglobano direttamente gli altri sistemi sociali (sistema politico, sistema scienza, ecc.). Una visione progressiva concorderà con l'idea di una chiara delimitazione della nicchia d'interazione delle denominazioni religiose, come posto in domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

⁴¹⁰ Si veda il paragrafo 2.1 del presente lavoro

Tabella 40 – [F11_Q16]- Visione socio-politica secolarizzata

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
12,3%	56,3%	12,5%	11,9%	12,5%	12,0%	11,6%	13,3%
n=456	n=119	n=200	n=256	n=239	n=217	n=356	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,705	0,230	0,660
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,714	0,201	0,661

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [*=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]**

○ [F11_Q22]; *le denominazioni religiose non dovrebbero partecipare in politica*;

come per il quesito precedente, in una società funzionalmente differenziata non può esser sostenuta un'interpenetrazione del sistema religioso con quello politico, o per meglio dire, un inglobamento della funzione del secondo da parte del primo sistema (ovvero di quello religioso). Pertanto un orientamento progressivo, concorderà con il contenuto della domanda.

Concorda	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Discorda
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 41 – [F11_Q22]- Visione socio-politica secolarizzata

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazio ni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazio ni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
34,2%	71,4%	33,0%	37,3%	38,4%	25,6%	32,3%	36,7%
n=453	n=119	n=199	n=254	n=238	n=215	n=354	n=99

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,185	0,004***	0,559
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,188	0,003***	0,559

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

- [F11_Q25]; *se religione e scienza confliggono, è la prima ad avere sempre ragione;*

similmente al caso precedente, la differenziazione sociale porta a chiare separazione delle rispettive nicchie d'azione; l'autonomia del sistema scientifico è tale all'interno della sua funzione, pertanto una visione progressiva si caratterizza nel "discordare" con quanto affermato nella domanda.

CONCORDA	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	DISCORDA
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----------

Tabella 42 – [F11_Q25]- Visione socio-politica secolarizzata

Percentuale di risposte progressive sul totale di ciascuna categoria per ogni ipotesi:

Ipotesi 1 Denominazioni religiose	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
32,3%	68,9%	36,5%	21,7%	34,1%	28,5%	25,2%	41,1%
n=451	n=119	n=198	n=253	n=237	n=214	n=351	n=100

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Livello di significatività dell'associazione tra gruppi per ipotesi studio e variabile analizzata

Test \ Ipotesi	Ipotesi 1	Ipotesi 2	Ipotesi 3	Ipotesi 4
Pearson	0,000***	0,020**	0,180	0,004***
Rapporto di verosimiglianza	0,000***	0,018**	0,183	0,004***

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [***=<0,01 / **=<0,05 / * = <0,1]

3.6 Associazioni, differenze e convergenze

In riferimento al primo quesito posto, sull'esistenza di una associazione statisticamente significativa tra corpus dottrinario religioso così come elaborato a livello individuale e gli orientamenti attitudinali rispetto a specifici fattori di sviluppo; l'analisi dei dati permette un'interpretazione dei risultati che conferma l'esistenza di un tale tipo di relazione perturbativa.

Ad esclusione dell'atteggiamento di "propensione alla libera concorrenza", di cui non viene registrato nessun legame statisticamente significativo rispetto alla presenza o meno della matrice religiosa a livello individuale, in tutti gli altri fattori, suddivisi a livello di ipotesi in due indicatori aggregati – indice di "autorealizzazione" (o virtù individuali) ed indice di "etica responsabile" (o virtù sociali) – si registra la capacità perturbativa che ha il sistema religioso sul processo di rielaborazione cognitivo-decisionale dell'agente. Di particolare importanza viene ad assumere la distinzione presentata nella "Ipotesi 1", tra chi fa parte di una denominazione religiosa e chi invece dichiara la sua distanza da qualsiasi gruppo religioso strutturato. Si osserva infatti, come su dodici fattori presi in considerazione, tale ipotesi risulta essere associata significativamente con dieci di essi; mentre le differenze tra i membri dei gruppi religiosi così come differenziati per famiglia religiosa (Ipotesi 2), attitudine in ambito sociale (Ipotesi 3), e manifestazione socio-religiosa (Ipotesi 4), risultano essere rispettivamente associati con cinque, sette e nove fattori.

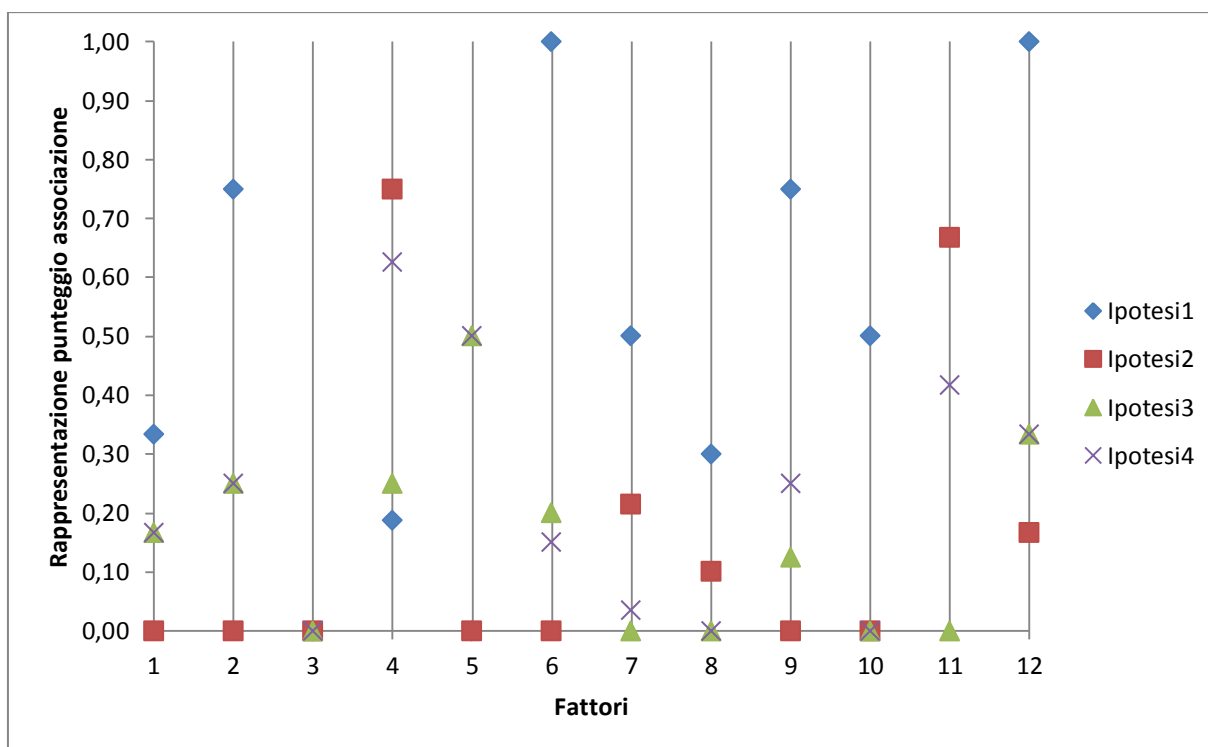
Figura 4 – Associazione statisticamente significativa tra almeno un elemento dei fattori ed ipotesi.

Ipotesi	Ipotesi 1 Denominazioni religiose vs Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi Cattolici vs Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni temperate vs Organizzazioni virulente	Ipotesi 4 Rinnovatori vs Classici
Lavoro come realizzazione del sé	✘	-	✘	✘
Moderata propensione al rischio	✘	-	✘	✘
Propensione alla libera concorrenza	-	-	-	-
Convinzione di avere controllo sul proprio destino	✘	✘	✘	✘
Consenso sociale alle privatizzazioni	-	-	✘	✘
Apertura all'aborto	✘	-	✘	✘
Fiducia generalizzata nell'altro	✘	✘	-	✘
Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto	✘	✘	-	-
Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività	✘	-	✘	✘
Propensione all'associazionismo	✘	-	-	-
Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere	✘	✘	-	✘
Visione socio-politica secolarizzata	✘	✘	✘	✘
Totale	10	5	7	9

Nota: significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,01$ / $<0,05$ / $<0,1$]

Il conteggio dei fattori in cui si presenta un tipo di associazione significativa in riferimento alle tendenze espresse dai gruppi nelle singole ipotesi studio, si offre ad una più chiara interpretazione se si includono i diversi gradi di significatività delle singole associazioni e del numero degli aspetti (elementi o domande) in cui per ogni fattore si presenta l'impatto perturbativo della variabile religiosa; entrambe condizioni in cui è la differenza tra membri di un gruppo religioso da un lato e non appartenenti a nessuna denominazione dall'altro (Ipotesi 1) a risultare rilevante.

Grafico 5 – Rappresentazione della significatività della associazione tra fattori ed ipotesi



Come si evince dal presente grafico⁴¹¹, l'Ipotesi 1 è la prospettiva interpretativa che maggiormente pone in rilievo aspetti di associazione significativa con i fattori analizzati. Nello specifico, in riferimento ad “una moderata propensione al rischio” (2), “l’apertura all’aborto (6)” ed in generale rispetto a tutti i fattori rientranti nell’indicatore di responsabilità etica (virtù sociali) e quindi “fiducia generalizzata nell’altro”(7), “percezione

⁴¹¹ Il punteggio di significatività della associazione ha valore puramente descrittivo e si basa sull’attribuzione del punteggio numerico: [1,00] in presenza di una associazione significativa (test di Pearson / Rapporto di verosimiglianza. Nei casi di differenza tra i due test, è stato attribuito il punteggio più basso comune) < 0,01; punteggio numerico: [0,50] rispetto ad un risultato di significatività < 0,05 e punteggio numerico [0,25] rispetto ad una significatività < 0,1. Poiché la maggior parte dei fattori vengono descritti attraverso due o più domande (elementi), i punteggi numerici attribuiti ai tre livelli di associazione sono proporzionati rispetto al numero di elementi per fattore, in modo tale che viene attribuito il punteggio 1,00 solo in caso elevata significatività della associazione (< 0,01) tra un’ipotesi di lavoro con tutti gli elementi che compongono un determinato fattore; ove all’opposto il punteggio 0,00 indica assenza di qualsiasi significatività del legame correlativo.

Di seguito vengono riportati i fattori con il relativo numero di domande-elementi in riferimento alla successione cardinale presente sull’asse orizzontale:

1. Lavoro come realizzazione del sé – 3 elementi;
2. Moderata propensione al rischio – 2 elementi;
3. Propensione alla libera concorrenza – 1 elemento;
4. Convinzione di avere controllo sul proprio destino – 4 elementi;
5. Consenso sociale alle privatizzazioni – 1 elemento;
6. Apertura all’aborto – 5 elementi;
7. Fiducia generalizzata nell’altro – 7 elementi;
8. Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto – 5 elementi;
9. Educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività – 4 elementi;
10. Propensione all’associazionismo – 1 elemento;
11. Consenso sull’omosessualità e la parità di genere – 3 elementi;
12. Visione socio-politica secolarizzata – 3 elementi.

di un corretto funzionamento dello stato di diritto”(8), “educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività” (9), “propensione all’associazionismo” (10) , consenso sull’omosessualità e parità di genere (11) ed infine “visione politica secolarizzata (12). Per ciò che concerne le suddivisioni interne ai gruppi religiosi, l’Ipotesi 3, che distingue tra gruppi che hanno un orientamento verso l’ambiente sociale di tipo temperato (pentecostali classici e cattolici classici) e gruppi al cui confronto sono maggiormente virulenti (neo-pentecostali e carismatici cattolici), mostra essere la prospettiva interpretativa con i più bassi punteggi attribuiti di significatività – ad eccezion fatta sul “consenso sociale alle privatizzazioni” (5), ove comunque condivide lo stesso punteggio ottenuto dall’Ipotesi 4 – non riuscendo ad ottenere punteggi di significatività superiori rispetto le altre ipotesi concernenti i soli gruppi religiosi, se non nel caso inerente la “apertura all’aborto in bioetica” (6). Ciò pone in risalto il *gap* tra il numero di indicatori (sette su dodici) in cui l’ipotesi 3 mostra avere una qualche forma di associazione statisticamente significativa rispetto all’effettivo numero di elementi per ogni indicatore in cui vigono tali associazioni, oltre che il grado di significatività delle stesse. In questo senso, l’Ipotesi 2, che distingue secondo il criterio di tipo istituzionale tra famiglie religiose e quindi tra la Chiesa Cattolica Romana (gruppo cattolico carismatico e gruppo cattolico classico) da un lato e gruppi evangelico-pentecostali (pentecostalismo classico e neo-pentecostalismo) dall’altro, sebbene mostri il più basso numero di indicatori con cui vige un tipo di associazione significativa (cinque su dodici), presenta in questi elevati punteggi di significatività – ne sono esempio i fattori riguardanti la “convinzione di avere controllo sul proprio destino (4) e il “consenso sull’omosessualità e la parità di genere” (11) - che sono superiori nella maggior parte dei casi ai punteggi di significatività delle altre ipotesi concernenti i soli gruppi religiosi, con l’unica eccezione rispetto al fattore concernente la “visione socio-politica secolarizzata” (12) ove invece registra il punteggio più basso. Seconda per numero di fattori in cui si presenta un tipo di associazione significativa è l’ipotesi 4 (nove fattori su dodici), centrata sulla differenza tra gruppi che a livello socio-religioso possono essere ricondotti al principio fondate di *pentecostalità* (cattolici carismatici, neopentecostali e pentecostali classici), e gruppi religiosi che ne sono invece estranei (cattolici classici). Tale ipotesi, pertanto, se messa a confronto con le altre differenti prospettive di suddivisione dei gruppi religiosi qui proposte (escludendo quindi l’ipotesi 1 che distingue tra individui appartenenti a gruppi religiosi ed individui senza affiliazione ad una denominazione), mostra il più alto numero di fattori con cui si evidenzia un tipo di associazione significativa (nove fattori come già detto, a fronte dei sette dell’ipotesi 3 e dei cinque dell’ipotesi 2), presentando al contempo punteggi di significatività, che tuttavia non differiscono sensibilmente rispetto a

quelli totalizzati di volta in volta dalla ipotesi 2 e dalla ipotesi 3 per ogni singolo fattore in cui presentano associazione significativa.

In definitiva, i risultati dell'analisi di associazione tra le ipotesi di studio ed i fattori di sviluppo socio-economico, consentono di sostenere l'esistenza di una capacità perturbativa del sottosistema religioso così come riprodotto all'interno del processo cognitivo individuale, che influenza gli orientamenti comportamentali del credente, come emerge dal confronto tra questi e coloro che dichiarano essere senza affiliazione religiosa (ipotesi 1), in cui risulta esservi associazione significativa con dieci dei dodici fattori osservati⁴¹². Ciò, tuttavia, non implica necessariamente un rapporto di causazione tra variabile religiosa e fattori di sviluppo, ma piuttosto mette in luce l'esistenza di una corrispondenza tra codeste variabili, in cui si assume per l'appunto la prospettiva d'impatto della variabile religiosa all'interno del processo decisionale individuale come focus d'analisi. In questo senso, se maggiori evidenze di associazione rispetto ai fattori di sviluppo provengono dalla distinzione tra appartenenti ad un gruppo religioso e non appartenenti ad alcuna denominazione, che di fatto fa emergere l'attività di perturbazione della religione come sistema (e non della religiosità individuale, che pur può essere presente in chi non è membro di alcuna organizzazione religiosa), sui singoli sistemi psichici; in riferimento alle differenze tra i gruppi religiosi, a registrare il maggior numero di associazioni statisticamente significative rispetto ai fattori analizzati è la distinzione basata sul criterio socio-religioso, tra credenti appartenenti ad organizzazioni religiose fondate sul principio teologico di *pentecostalità*, definiti "rinnovatori" e credenti il cui gruppo religioso – cattolico classico - non rientra nell'insieme dei *pentecostalisti* (ipotesi 4).

La rilevanza del carattere teologico/dommatico nell'osservazione di associazioni statisticamente significative, evidenzia l'importanza dei processi interni al sistema religioso ed in particolare gli effetti perturbativi delle attività riflessive (di natura dommatica) proprie del sistema, che influenzano in misura maggiore il processo decisionale del credente, come mostra anche l'elevato grado di associazioni rilevate nella distinzione tra famiglie religiose⁴¹³ (ipotesi 2), rispetto ad esempio, la distinzione basata sulla manifestazione socio-culturale delle credenze (ipotesi 3).

⁴¹² Non vi è alcun riscontro in riferimento ai fattori di: "propensione alla libera concorrenza" e "consenso sociale alle privatizzazioni". Il primo è risultato non correlato con nessuna delle ipotesi di studio qui proposte.

⁴¹³ la distinzione tra famiglie religiose è espressione diretta delle attività riflessive che avvengono nel sistema religioso e sono specifiche della strutturazione dommatica di un gruppo religioso, analizzate tuttavia da una prospettiva *esterna* a tale sistema, ovvero, in questo caso in riferimento ad criterio istituzionale, che tratta gli aspetti propriamente religiosi, da un punto di vista *altro*.

Nello specifico, la distinzione adottata tra organizzazioni di tipo temperato e organizzazioni di tipo virulento sulla base delle modalità di espressione sociale delle credenze religiose, trascura di fatto l'analisi delle attività riflessive teologiche, che costituiscono la caratteristica principale di un'organizzazione religiosa e ne definiscono il dominio d'interazioni (ovvero il grado di flessibilità strutturale) in cui un'organizzazione può entrare, senza perdere la propria identità. Cosicché, l'atteggiamento manifestato da un'organizzazione religiosa nell'ambiente sociale, può essere letto come un epifenomeno delle attività riflessive interne all'organizzazione; in quanto sono i processi interni a determinarne il comportamento (e non direttamente le condizioni ambientali) in virtù della chiusura operativa del sistema stesso.

Da quanto sin qui detto, risulta possibile rispondere affermativamente al primo quesito sotteso al presente lavoro, evidenziando l'esistenza di una associazione tra corpus dottrinario religioso così come elaborato a livello individuale ed indicatori di sviluppo, che si manifesta con maggior evidenza nella distinzione tra membri di una denominazione religiosa e coloro che non hanno alcuna affiliazione (ipotesi 1), nella differenza tra membri appartenenti al gruppo dei rinnovatori e credenti il cui gruppo religioso non viene ricondotto al principio fondante di *pentecostalità* (ipotesi 4) e nella distinzione tra famiglie religiose (ipotesi 2).

I tre casi, possono essere letti alla luce della prospettiva interpretativa della religione intesa come sistema autopoietico, in quanto la più alta attività perturbativa si registra proprio nella differenza tra affiliati ad un gruppo religioso e non affiliati; inoltre, in riferimento alle distinzioni tra gruppi nel sistema religioso, le associazioni maggiormente rilevanti si riscontrano analizzando le differenze teologico-domatiche ed istituzionali (quest'ultima espressione diretta delle differenze teologiche tra gruppi) che risultano da attività riflessive interne al sistema stesso.

Evidenziata l'esistenza di associazioni statisticamente significative, o detto in altri termini, di relazioni perturbative; viene ora osservato in che termini è possibile parlare di differenze tra gruppi e se esiste inoltre una convergenza tra individui appartenenti a gruppi religiosi diversi in termini di atteggiamenti di tipo progressivo in campo socio-economico, rispondendo in tal modo al secondo quesito posto.

A tale scopo, vengono riportati gli elementi per ogni fattore analizzato in cui si registra una differenza statisticamente significativa in termini di orientamenti progressisti tra gruppi analizzati per ogni ipotesi di ricerca.

Tabella 43 – Differenze statisticamente rilevanti tra gruppi per orientamento progressivo

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Ipotesi Fattori/ Cod. di domanda	Ipotesi 1 Gruppi religiosi	Ipotesi 1 Senza affiliazi- one religiosa	Ipotesi 2 Gruppi Cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evange- lico Pentecosta li	Ipotesi 3 Organizza- -zioni di tipo Temperato	Ipotesi 3 Organizza- -zioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnova- tori	Ipotesi 4 Classici
Lavoro come realizzazione del sé								
F2_Q27	70,3%	30,5%	70,5%	69,8%	72,6%	65,6%	68%	73,2%
Moderata propensione al rischio								
F3_Q28	26,1%	44,8%	27,7%	22,1%	26,0%	26,3%	24%	28,8%
Convinzione di avere controllo sul proprio destino								
F9_Q33	77,1%	66,7%	83,9%	60,2%	79,4%	72,4%	68,6%	87,8
F9_Q34	67,3%	57,5%	62,0%	80,7%	64,5%	73,1%	76,1%	56,4%
F9_Q70	50,9%	45,4%	53,5%	44,3%	44,5%	63,8%	54,5%	46,2%
Apertura all'aborto in bioetica								
F12_Q7	17,0%	78,4%	17,6%	15,3%	19,2%	12,4%	12,9%	22,0%
F12_Q8	34,9%	84,6%	34,9%	34,9%	37,3%	30,3%	31,2%	39,5%
F12_Q9	30,0%	91,4%	27,7%	35,9%	37,0%	15,9%	23,4%	38,0%
F12_Q10	7,6%	61,2%	7,3%	8,4%	9,0%	4,8%	6,2%	9,3%
F12_Q11	3,4%	51,3%	2,4%	6%	3,8%	2,7%	3,5%	3,3%
Fiducia generalizzat nell'altro								
F4_Q35	16,9%	17,1%	20,7%	7,3%	16,2%	18,2%	13,8%	20,6%
F4_Q41	97,6%	89,9%	97,4%	98,3%	98,1%	96,8%	97,4%	98,0%
F4_Q43	76,8%	62,2%	78,7%	72,0%	77,3%	75,9%	73,4%	81,0%
F4_Q44	71,8%	57,2%	72,8%	69,2%	70,4%	74,7%	72,0%	71,6%
F4_Q45	79,7%	73,9%	84,1%	68,7%	78,9%	81,4%	75,4%	85,1%

Continua Tabella 43 – Differenze statisticamente rilevanti tra gruppi per orientamento progressivo

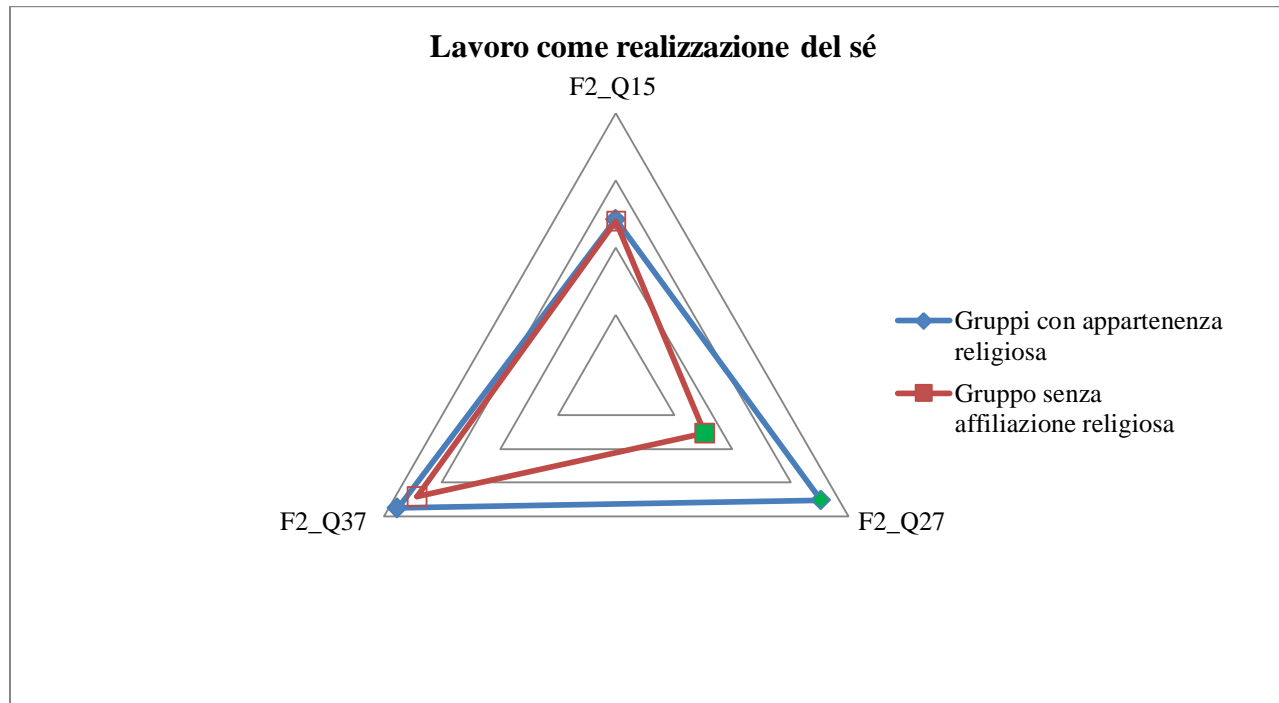
		Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%						
		Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%						
Ipotesi	Ipotesi 1 Gruppi religiosi	Ipotesi 1 Senza affiliazione religiosa	Ipotesi 2 Gruppi Cattolici	Ipotesi 2 Gruppi Evangelico Pentecostali	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo Temperato	Ipotesi 3 Organizzazioni di tipo virulento	Ipotesi 4 Rinnovatori	Ipotesi 4 Classici
Percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto								
F5_Q23	16,1%	9,2%	19,0%	8,9%	16,1%	17,9%	13,9%	18,9%
F5_Q40	50,7%	30,3%	47,4%	59,0%	51,8%	48,5%	47,1%	50,7%
Educazione verso l'indipendenza responsabile e la creatività								
F7_Q57	33,0%	69,2%	32,7%	33,7%	32,1%	34,8%	33,6%	32,3%
F7_Q60	9,8%	22,9%	11,3%	6,1%	12,1%	4,9%	5,5%	14,9%
F7_Q67	14,2%	43,6%	15,0%	12,2%	14,0%	14,5%	12,2%	16,5%
Consenso sull'omosessualità e sulla parità di genere								
F13_Q14	36,5%	14,2%	35,7%	38,5%	35,5%	38,4%	38,4%	34,1%
F13_Q18	88,3%	90,8%	92,8%	76,8%	87,6%	89,7%	83,9%	97,3%
F13_Q30	33,7%	86,8%	45,4%	5,6%	34,0%	33,1%	20,3%	50,3%
Visione socio-politica secolarizzata								
F11_Q16	12,3%	56,3%	12,5%	11,9%	12,5%	12,0%	11,6%	13,3%
F11_Q22	34,2%	71,4%	33,0%	37,3%	38,3%	71,4%	32,3%	36,7%
F11_Q25	32,3%	68,9%	36,5%	21,7%	34,2%	28,4%	25,2%	41,1%

L'analisi delle differenze tra gruppi porta ad escludere tre fattori in cui non emerge nessuna statistica rilevante in termini di differenze tra gruppi: “la propensione alla libera concorrenza” - di cui già non risulta alcuna associazione significativa - “il consenso sociale alle privatizzazioni” e “la propensione all'associazionismo”. I primi due fattori sono direttamente legati ad un'idea liberale di mercato, sembra pertanto non esservi alcuna differenza di

orientamento a livello individuale rispetto una specifica visione economica, assumendo come riferimento l'appartenenza religiosa. Una conclusione simile è applicabile a riguardo della tendenza ad associarsi in cui non si registra differenza alcuna tra i gruppi analizzati. In particolare, con riferimento alla distinzione tra gruppi cattolici ed evangelico pentecostali (ipotesi 2), trova conferma quanto detto da Weber nel suo saggio: *“Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo”*, secondo cui la spinta (involontaria) delle sette protestanti nel favorire una mentalità socio-individuale propensa alla formazione di reti associative, è già ai tempi in cui scrive scomparsa.

Con riguardo ai restanti fattori che compongono l'indicatore di “propensione all'autorealizzazione”, emerge dal fattore del “lavoro come realizzazione del sé”, in riferimento ad un suo elemento specifico riguardante l'impegno nell'attività lavorativa come mezzo di realizzazione personale (F2_Q27), una differenza significativa tra coloro che appartengono ad un gruppo religioso e coloro che invece sono senza appartenenza religiosa (Ipotesi 1), ove risulta una attitudine verso un maggior impegno nel lavoro da parte dei primi, che fa supporre in relazione alle tendenze espresse negli altri aspetti investigati (di cui però non emergono né differenze e né associazioni significative), una visione positiva del lavoro da parte di chi è religioso ed aderisce ad una denominazione specifica.

Grafico 6 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “lavoro come autorealizzazione del sé”



Elementi	Stima risposte progressive	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F2_Q15; DISCORDA con: Ciò che più conta in un impiego è che dia il necessario per sopravvivere		48,30%	47,90%	-
F2_Q27; DISCORDA con: Lavorare sodo non ha importanza in quanto non si potrà mai avere tutto ciò che si desidera dalla vita		70,30%	30,50%	***
F2_Q37; CONCORDA con: Priorità nel lavoro è lavorare con gente gradevole e ricevere un senso di autorealizzazione in ciò che si fa		75,10%	68,40%	-

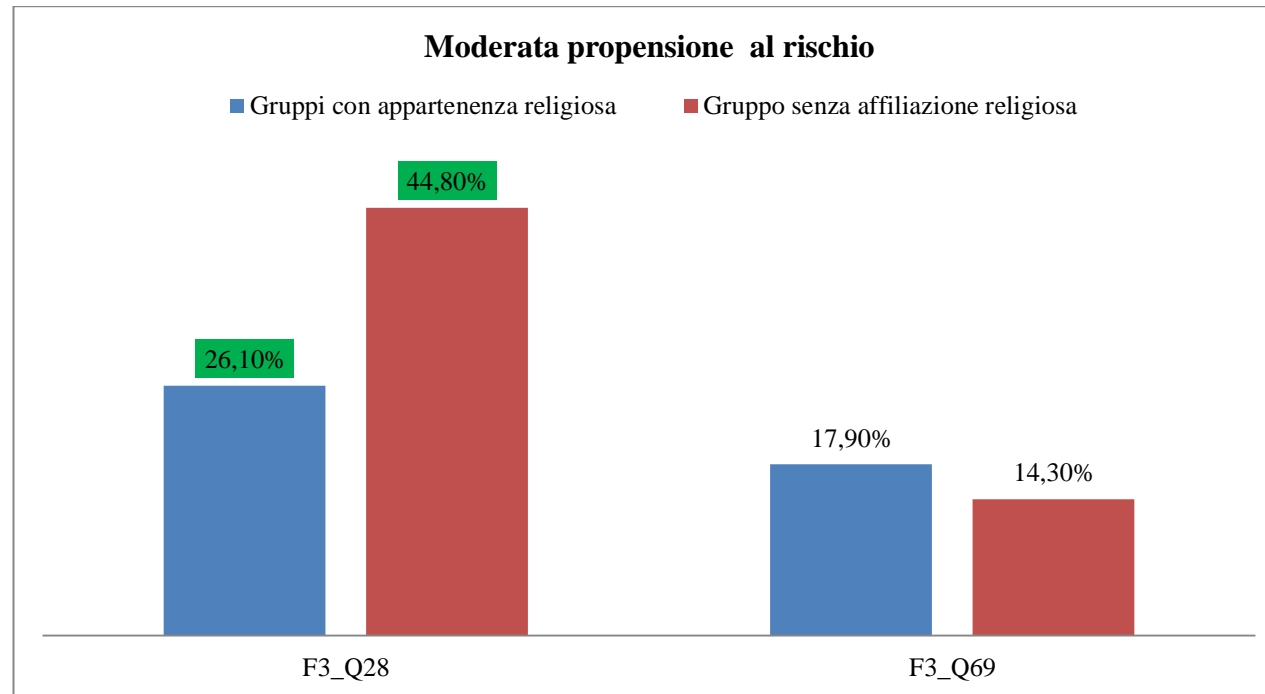
Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Anche il fattore di “moderata propensione al rischio” mostra una differenza significativa tra individui che appartengono ad una denominazione religiosa e quanti invece dichiarano essere senza alcuna affiliazione (Ipotesi 1), in riferimento all’aspetto che indica un’inclinazione psicologica favorevole nell’assumere un generico grado di rischio (F3_Q28), che vede il secondo gruppo maggiormente disposto in tal senso. A ciò, tuttavia, sembra non accompagnarsi l’atteggiamento razionale del calcolo del rischio, misurato dal secondo elemento che compone il fattore, ove risulta una tendenza inferiore da parte di coloro che sono senza affiliazione religiosa rispetto a chi appartiene ad un gruppo religioso, ad assumere decisioni inerenti a porre in essere cambiamenti repentini sulla base di una moderata esposizione al rischio (F3_Q69) . In tal senso, l’inclinazione psicologica al rischio, se non temperata da un’analisi critica dei costi/benefici, può assumere i tratti di un carattere ostativo alla formazione di una mentalità progressiva, favorendo ad esempio comportamenti in ambito economico orientati alle decisioni di azzardo. A protendere verso un simile atteggiamento negativo pare essere il gruppo di individui senza affiliazione religiosa, che mostra una significativa tendenza verso l’assunzione del rischio non regolata però dal calcolo razionale. Se infatti si osserva rispetto l’elemento concernente la decisione di intraprendere cambiamenti (F3_Q69), la stima percentuale delle risposte tendenti ad un comportamento orientato all’azione impulsiva in tale direzione, è il gruppo senza affiliazione religiosa a risultare maggiormente incline, sebbene non vi sia nessuna differenza significativa rispetto a coloro che appartengono ad una denominazione religiosa. (vedi figura I.2.b)

Tale tendenza verso l’assunzione di un rischio non razionalmente calcolato, da parte di coloro che non fanno parte di gruppo religioso, può essere interpretata come assenza di quel richiamo continuo alla virtù della temperanza, come nel caso dei fedeli cattolici, o del controllo metodico del proprio operare come scriveva Weber per le denominazioni di origine protestante⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Cfr. M.Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*
Cfr. M.Weber, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli Editore, Milano,1977

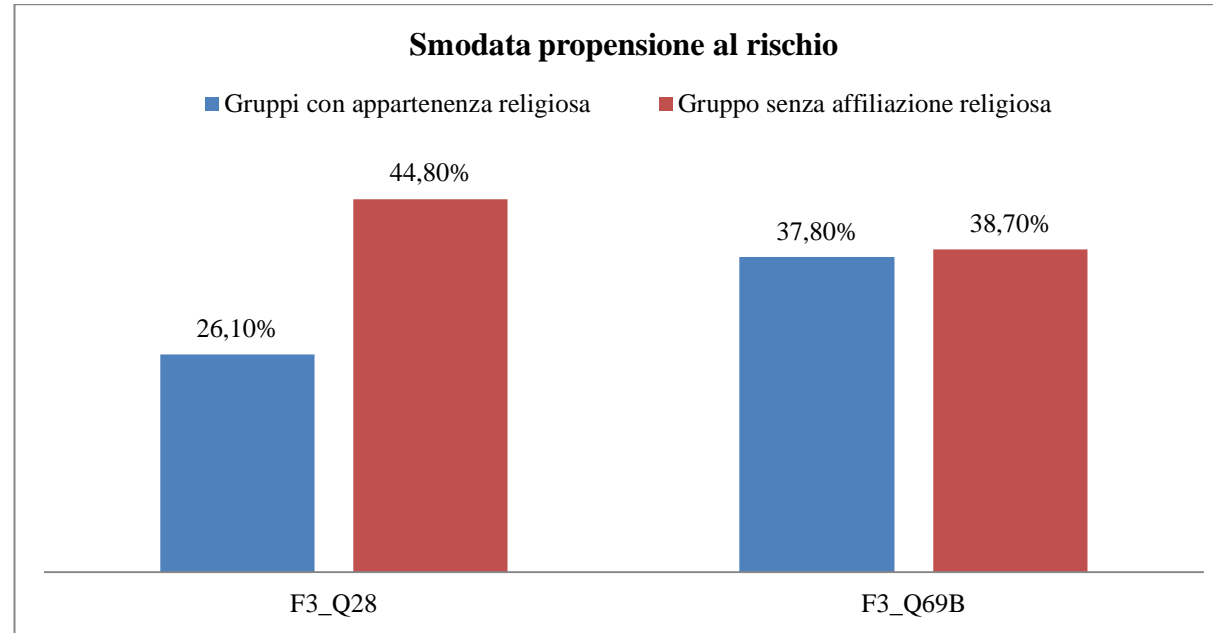
Grafico 7 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “moderata propensione al rischio”



Elementi	Stima risposte progressive		Significatività associazione
	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	
F3_Q28; CONCORDA con: Assumere dei rischi è eccitante	26,10%	44,80%	***
F2_Q69; CONCORDA con: Bisogna agire in maniera decisa per realizzare qualcosa (tendenza moderata)	17,90%	14,30%	**

 Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 8 – Rappresentazione della tendenza al rischio smodato in riferimento all'ipotesi 1



Elementi	Stima risposte progressive		
	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F3_Q28; CONCORDA con: Assumere dei rischi è eccitante	26,10%	44,80%	***
F2_Q69B; CONCORDA con: Bisogna agire in maniera decisa per realizzare qualcosa (tendenza estrema)	37,80%	38,70%	**

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

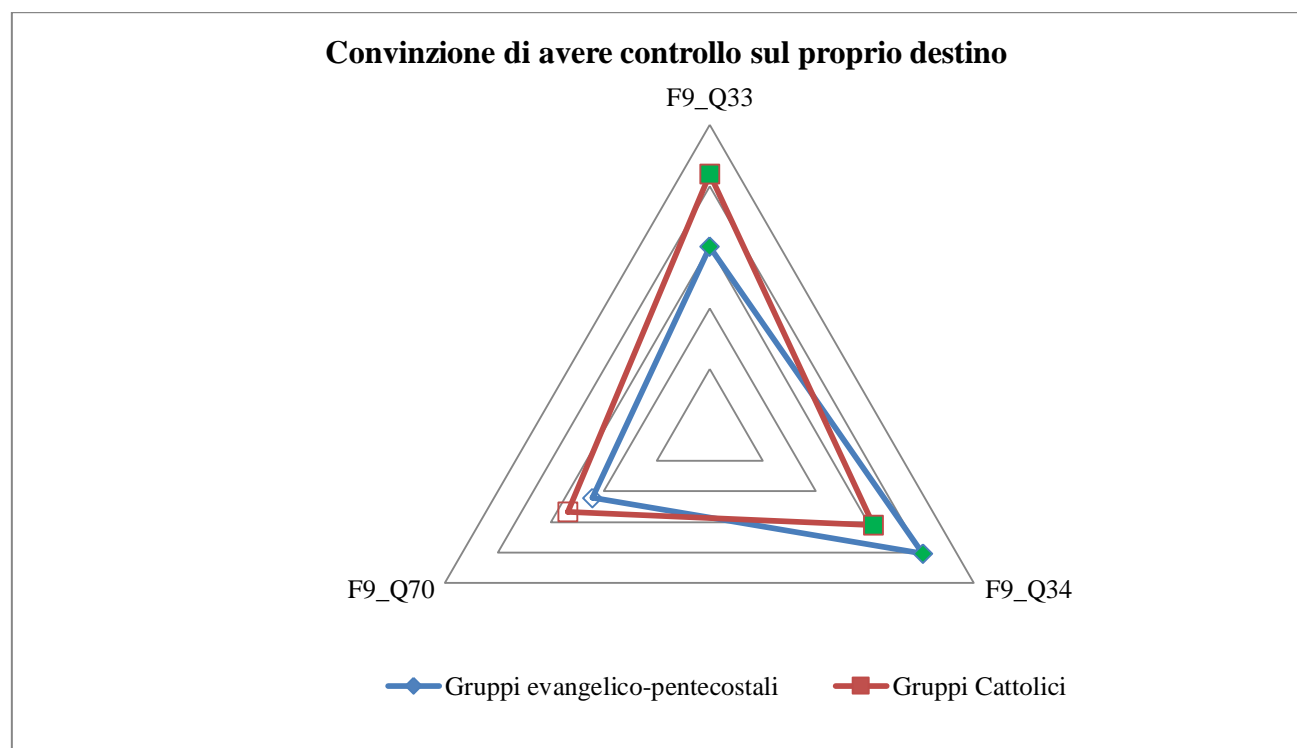
L'orientazione sul convincimento di avere un pieno controllo sul proprio destino, che rappresenta la caratteristica principale dell'identità dell'uomo moderno, non trova una differenziazione attitudinale significativa tra membri di gruppi religiosi ed individui senza alcuna affiliazione (Ipotesi 1); bensì registra visioni divergenti all'interno della distinzione tra gruppi religiosi. Nello specifico, il confronto "tradizionale" tra cattolici e pentecostali, quest'ultimi appartenenti al ramo protestante del cristianesimo (Ipotesi 2), e tra movimenti rientranti all'interno della designazione ampia di rinnovatori - quindi, nel presente caso, oltre i gruppi evangelico pentecostali anche i cattolici carismatici - rispetto ai gruppi non fondati sul principio di *pentecostalità* - cattolici classici - (Ipotesi 4), mostrano differenze significative in relazione all'influenza che può esercitare il malocchio sulla vita quotidiana (F9_Q33) e su quali siano i fattori che determinano la propria condizione economica (F9_Q34).

In riferimento al primo aspetto (F9_Q33), sono i gruppi pentecostali *latu sensu* (concernenti sia l'Ipotesi 2 e sia l'Ipotesi 4) a registrare un più basso orientamento progressivo; all'opposto, mostrano invece una chiara tendenza progressiva nel porre l'individuo come responsabile della propria situazione economica (F9_Q34). Tale apparente contraddizione, può essere letta alla luce della particolare rilevanza che ha la dimensione magica nella fede popolare, di cui i rinnovatori, in particolare quelli di tipo evangelico, riconducono all'interno delle proprie strutture dommatiche, esaltandone taluni aspetti specie in relazione al benessere materiale (come nel caso della teologia della prosperità).

Questa commistione "virtuosa" in riferimento alle attitudini qui considerate come progressive, tra sfera magico-religiosa e *seculum*, assume valore generale per tutti i campi del sociale in relazione ai gruppi religiosi maggiormente virulenti tra quelli osservati (Ipotesi 3), composti dagli individui appartenenti alle denominazioni neo-pentecostali evangeliche e dal Rinnovamento Carismatico Cattolico, i cui membri sentono di avere un maggiore controllo sul proprio destino (F9_Q70) rispetto agli appartenenti alle organizzazioni più temperate (cattolici classici, pentecostali evangelici), probabilmente proprio perché maggiormente enfatizzano la presenza dell'azione magico-divina nella vita quotidiana se confrontate a quest'ultime. In questo caso, è proprio la peculiare attitudine "attivista" (appunto virulenta) a rendere progressiva in generale la credenza dell'influenza del magico nel quotidiano, andando oltre la sola interrelazione con il sistema economico evidenziata nelle precedenti ipotesi; tendenza che viene avvalorata da un atteggiamento simile ai movimenti pentecostali raggruppati secondo criteri differenti nella Ipotesi 2 (evangelico-pentecostali) e nella Ipotesi 4 (rinnovatori) rispetto all'importanza dell'individuo nella formazione della propria

condizione economica (F9_Q34) e sull'influenza che può avere il malocchio sulla vita quotidiana (F9_Q33), seppur non risulta esservi alcuna associazione significativa.

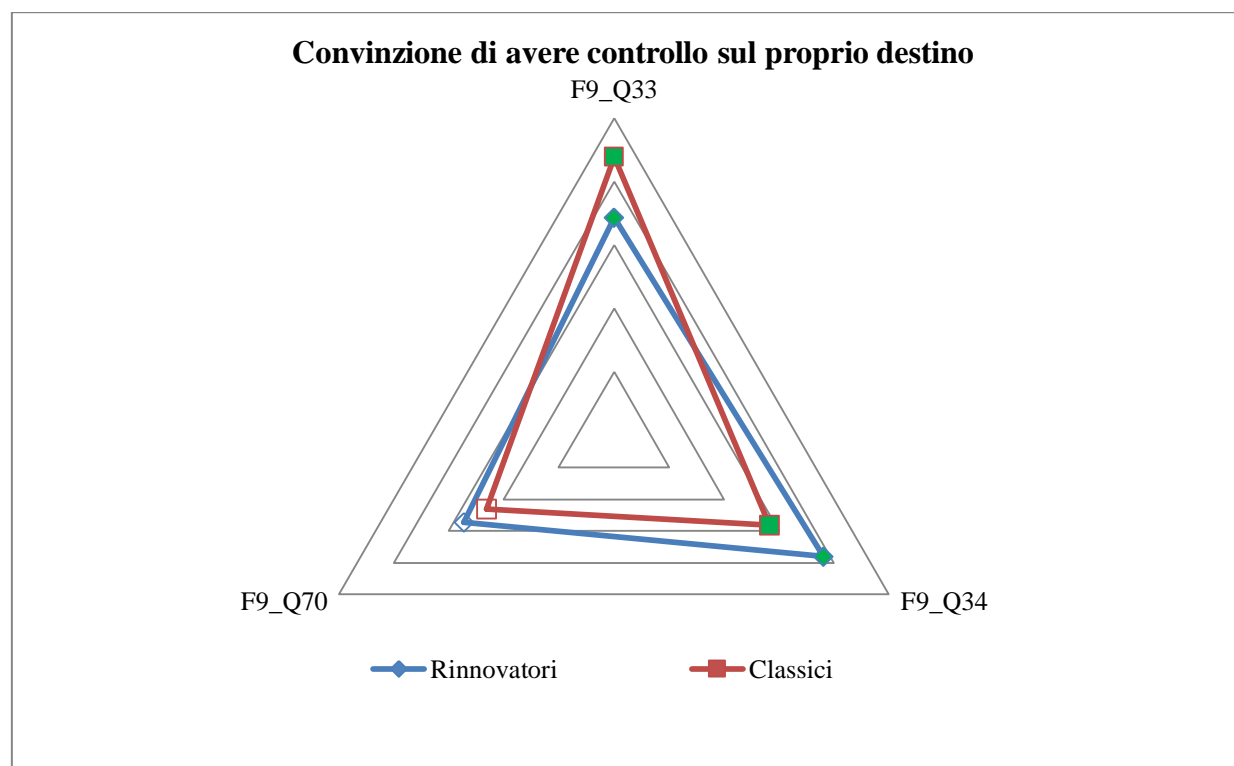
Grafico 9 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convinzione di avere controllo sul proprio destino”.



Stima risposte progressive	Gruppi cattolici	Gruppi evangelico-pentecostali	Significatività associazione
F9_Q33; DISCORDA con: Il malocchio ha efficacia nella vita	83,9%	60,2%	***
F9_Q34; CONCORDA con: è se stessi il fautore della propria condizione economica	62,0%	80,7%	***
F9_Q70; CONCORDA con: si ha il pieno controllo del proprio destino	53,5%	44,3%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

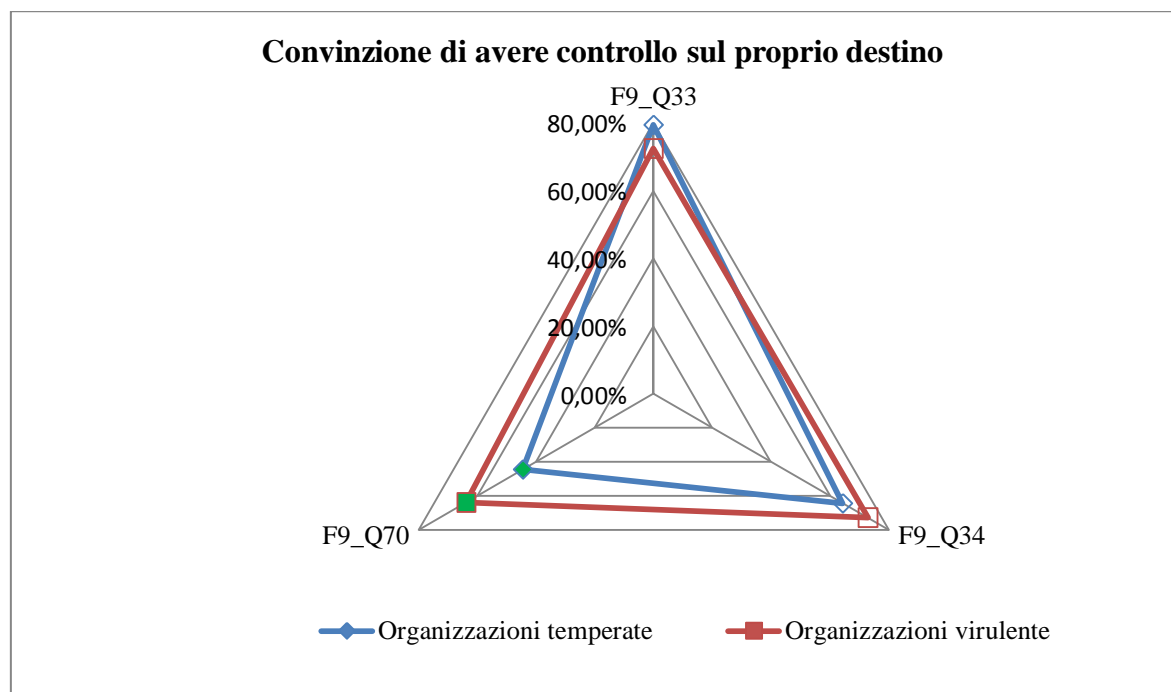
Grafico 10 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convincione di avere controllo sul proprio destino”



Stima risposte progressive	Rinnovatori	Classici	Significatività associazione
F9_Q33; DISCORDA con: Il malocchio ha efficacia nella vita	68,6%	87,8%	***
F9_Q34; CONCORDA con: è se stessi il fautore della propria condizione economica	76,1%	56,4%	***
F9_Q70; CONCORDA con: si ha il pieno controllo del proprio destino	54,5%	46,2%	**

■ Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 11 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 3 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “convincione di avere controllo sul proprio destino”

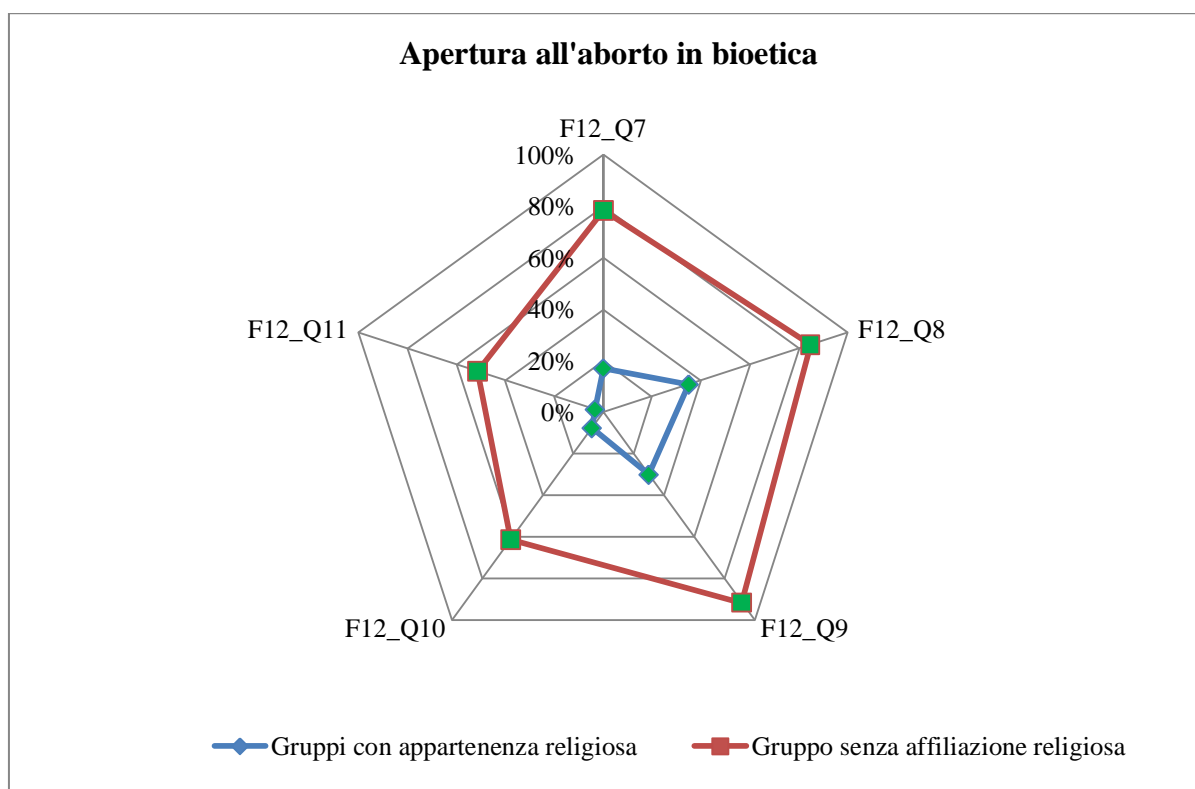


Stima risposte progressive	Organizzazioni di tipo temperato	Organizzazioni di tipo virulento	Significatività associazione
F9_Q33; DISCORDA con: Il malocchio ha efficacia nella vita	79,4% %	72,8%	-
F9_Q34; CONCORDA con: è se stessi il fautore della propria condizione economica	64,5% %	73,1%	-
F9_Q70; CONCORDA con: si ha il pieno controllo del proprio destino	44,5%	63,8%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

L'ultimo fattore che compone l'indicatore di autorealizzazione, l'aborto come questione di bioetica, vede una chiara differenziazione tra membri di un gruppo religioso e non aderenti a nessuna denominazione religiosa (Ipotesi 1), quest'ultimi si caratterizzano per esprimere un atteggiamento significativamente più aperto verso l'accettazione di tale pratica come libera scelta della donna o della coppia. Difficilmente contestabile in questo caso, l'influsso perturbativo del sistema religioso sul fedele, che tendenzialmente mostra a respingere la possibilità della pratica abortiva. Unica differenza significativa tra gruppi religiosi è data dalla distinzione tra organizzazioni temperate e virulente, ove gli appartenenti alle prime mostrano essere tendenzialmente più progressisti rispetto ai secondi, in particolare quando si tratta di accettare la decisione di ricorrere all'aborto in caso di stupro (F12_Q9). Sebbene con riferimento agli altri elementi che compongono il fattore non risultano esservi associazioni significative, l'orientamento maggiormente progressivo dei membri delle organizzazioni temperate rispetto a quelli delle organizzazioni virulente, porta a far supporre che il grado di coinvolgimento delle ultime in termini di invasività sugli altri aspetti del sociale, condizioni più fortemente il comportamento dei fedeli, che non le organizzazioni religiose maggiormente più miti, i cui vincoli inibitori o sono più larghi o sono meno percepiti come vincolanti.

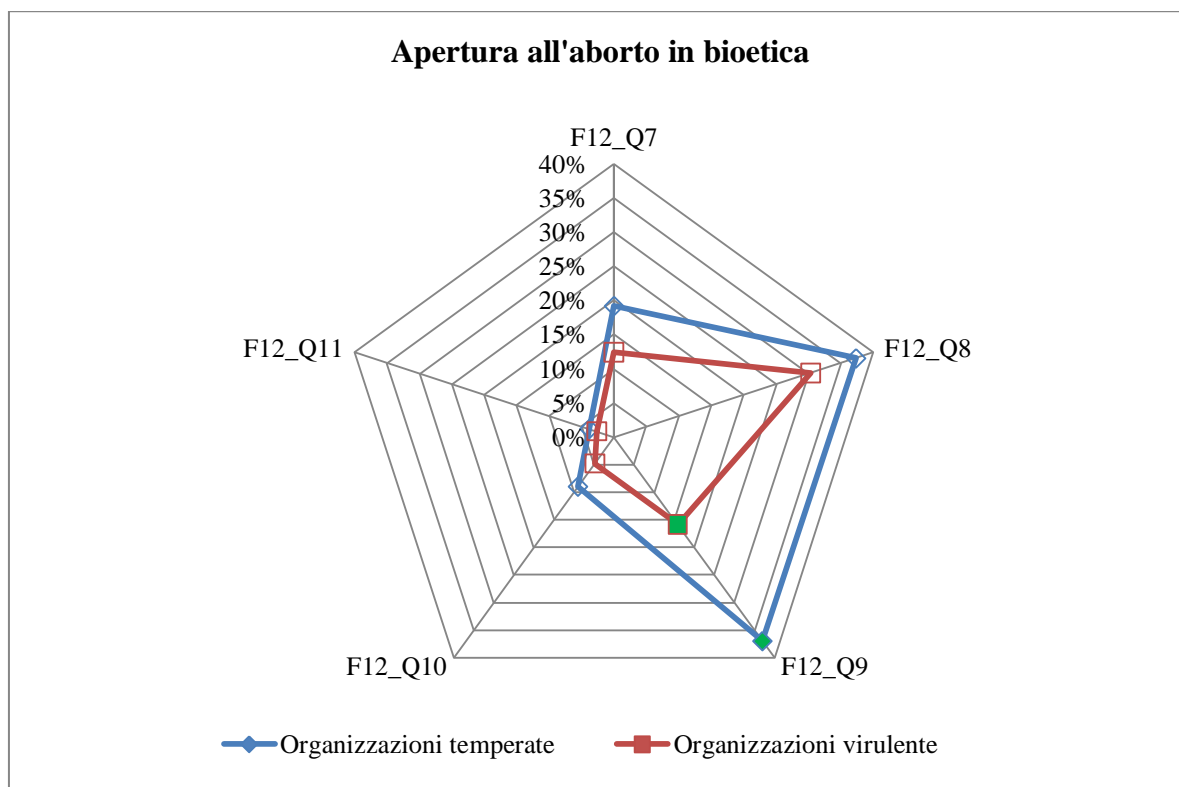
Grafico 12 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore "apertura all'aborto in bioetica"



Stima risposte progressive			
Elementi	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F12_Q7; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di malattia del feto	17,0%	78,4%	***
F12_Q8; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di rischio di vita della donna	34,9%	84,6%	***
F12_Q9; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di gravidanza risultata da stupro	30,0%	91,4%	***
F12_Q10; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso sia la donna a decidere di non voler continuare la gravidanza	7,6%	61,2%	***
F12_Q11; CONCORDA con: accettazione dell'aborto qualora i genitori non avessero le condizioni economiche per il sostentamento dell'eventuale nascituro	3,4%	51,3%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 13 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 3 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore "apertura all'aborto in bioetica"



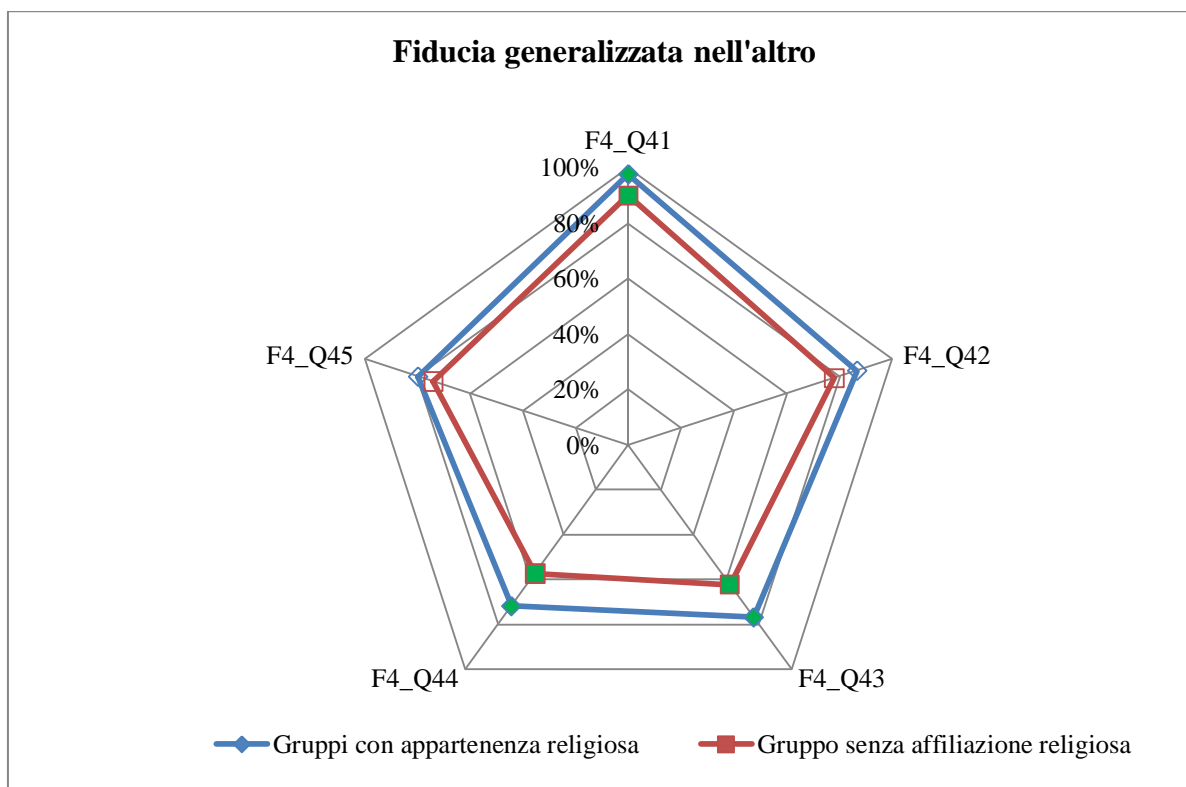
Stima risposte progressive	Organizzazioni di tipo temperato	Organizzazioni di tipo virulento	Significatività associazione
Elementi F12_Q7; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di malattia del feto	19,2%	12,4%	-
F12_Q8; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di rischio di vita della donna	37,3%	30,3%	-
F12_Q9; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso di gravidanza risultata da stupro	37,0%	15,9%	***
F12_Q10; CONCORDA con: accettazione dell'aborto in caso sia la donna a decidere di non voler continuare la gravidanza	9,0%	4,8%	-
F12_Q11; CONCORDA con: accettazione dell'aborto qualora i genitori non avessero le condizioni economiche per il sostentamento dell'eventuale nascituro	3,8%	2,7%	-

 Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Dal fattore di “fiducia generalizzata nell’altro”, il primo degli aspetti che compone l’indicatore di “responsabilità etica”; emergono due tendenze significative: la prima riguardante una più ampia apertura verso “l’altro” da parte di chi è membro di una denominazione religiosa rispetto a chi è senza affiliazione religiosa (Ipotesi 1), in questo senso far parte di una comunità religiosa è positivamente relazionato a più alti livelli di fiducia generalizzata. La seconda tendenza mostra una differenza che è in alcuni casi significativa tra membri della Chiesa Cattolica e fedeli delle denominazioni evangelico-pentecostali (Ipotesi 2), in cui i primi risultano essere più aperti dei secondi, che mostrano invece una progressiva chiusura all’aumentare della distanza dalle relazioni familiari/amicali, come viene sintetizzato dal maggior orientamento progressivo dei cattolici praticanti rispetto il poter riporre fiducia in generale nelle persone (F4_Q35) rispetto ai credenti evangelico-pentecostali. Ciò può essere ricondotto alla struttura flessibile della Chiesa, da sempre mediatrice delle diverse anime (o sub-strutture) che coabitano al suo interno e dall’apertura ecumenica iniziata con il Concilio Vaticano II, che si differenzia dalla rigida strutturazione delle denominazioni evangelico-pentecostali, in cui alla mediazione si sostituisce la separazione e la costituzione di nuove strutture autonome⁴¹⁵.

⁴¹⁵ È il caso ad esempio della *Igreja Mundial do Poder de Deus*, denominazione neo-pentecostale, fondata da Valdemiro Santiago, prima vescovo della *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, da cui esce per incomprensioni teologiche con il leader spirituale di questa: Edir Macedo. Situazione simile per la *Igreja Internacional da Graça de Deus*, altra denominazione neo-pentecostale, il cui fondatore Romildo Ribeiro Soares, fuoriesce dalla IURD di cui era all’inizio uno dei leader, anch’egli per divergenza di vedute teologiche con Edir Macedo.

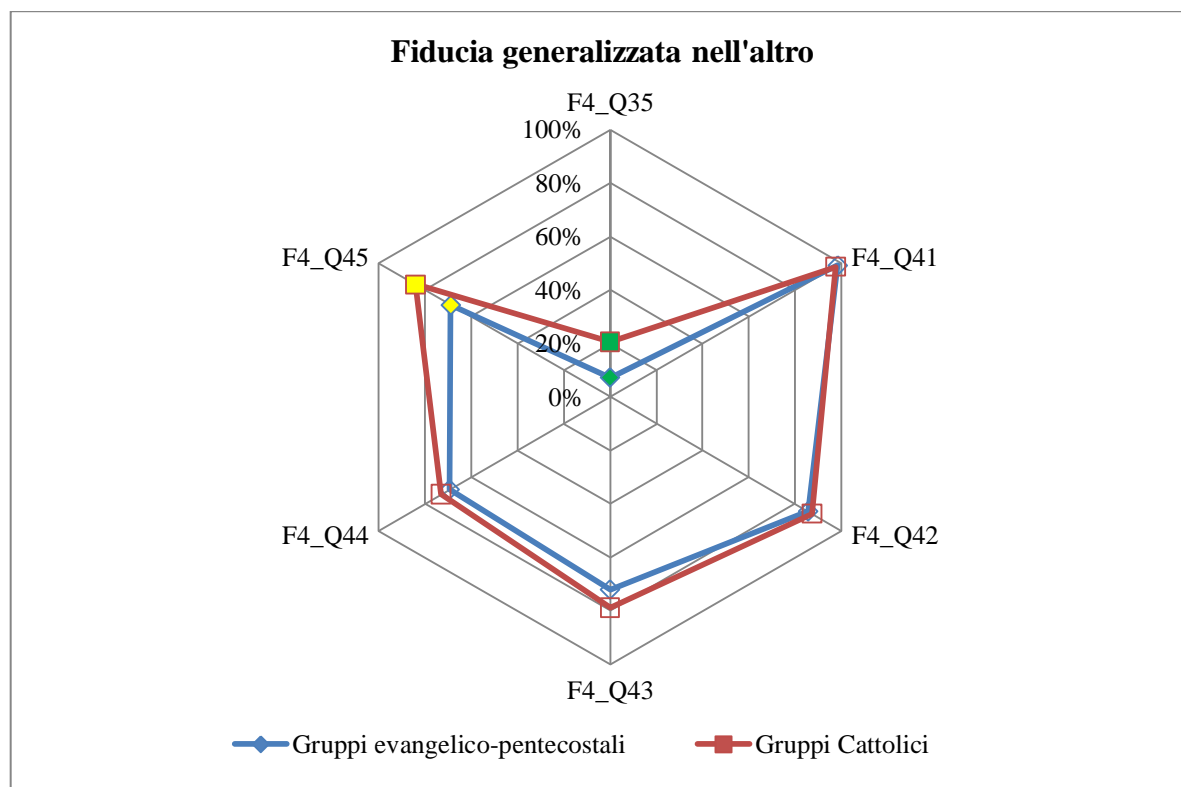
Grafico 14 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “fiducia generalizzata nell’altro”



Stima risposte progressive	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F4_Q41; CONCORDA con: identificarsi con famiglia e amici prossimi	97,6%	89,9%	***
F4_Q42; CONCORDA con: identificarsi con gli altri abitanti del quartiere anche se di condizione socio-economica più bassa	86,7%	78,0%	**
F4_Q43; CONCORDA con: identificarsi con la città in cui si vive	76,8%	62,20%	***
F4_Q44; CONCORDA con: identificarsi con gli altri connazionali anche se non si conoscono	71,8%	57,2%	***
F4_Q45; CONCORDA con: poter avere fiducia di chi ha una nazionalità differente	79,7%	73,9%	-

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 15 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “fiducia generalizzata nell'altro”

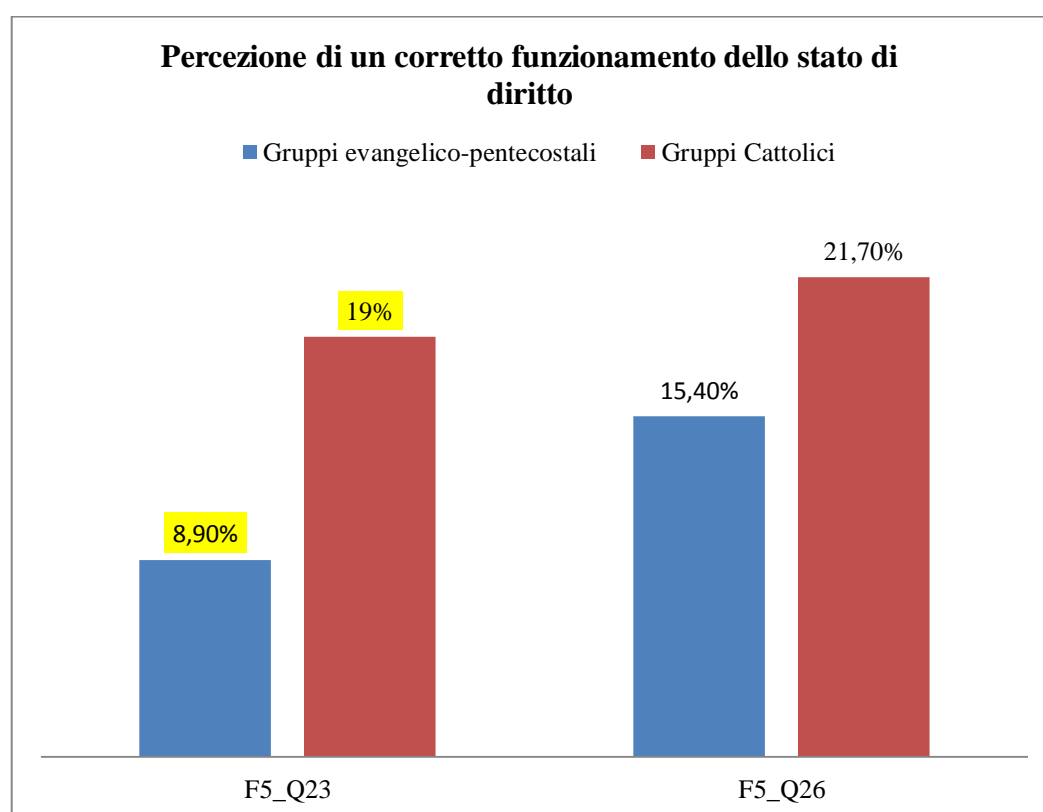


Stima risposte progressive Elementi	Gruppi cattolici	Gruppi evangelico-pentecostali	Significati vità associazio ne
F4_Q35; CONCORDA con: si può in generale avere fiducia nella maggior parte delle persone	20,7%	7,3%	***
F4_Q41; CONCORDA con: identificarsi con famiglia e amici prossimi	97,4%	98,3%	-
F4_Q42; CONCORDA con: identificarsi con gli altri abitanti del quartiere anche se di condizione socio-economica più bassa	87,2%	85,5%	-
F4_Q43; CONCORDA con: identificarsi con la città in cui si vive	78,7%	72,0%	-
F4_Q44; CONCORDA con: identificarsi con gli altri connazionali anche se non si conoscono	72,8%	69,2%	-
F4_Q45; CONCORDA con: poter avere fiducia di chi ha una nazionalità differente	84,1%	68,7%	***

	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Riguardo la “percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto”, i credenti cattolici, mostrano essere maggiormente propensi a ritenere come non arbitraria la gestione del potere da parte delle autorità nazionali (F5_Q23) rispetto agli evangelici-pentecostali (Ipotesi 2); un orientamento progressivo avvalorato dal fatto che i gruppi cattolici tendono anche a rifiutare l’idea che possa esservi un’applicazione soggettiva della legge (F5_Q26) in misura maggiore rispetto ai membri dei gruppi evangelico pentecostali, sebbene in questo caso non risulti esservi alcuna differenza o associazione significativa tra la variabile religiosa e l’elemento analizzato. Una possibile interpretazione del dato, può portare a legare tale visione maggiormente benevolente nei confronti del funzionamento generale dello stato da parte dei cattolici, al più ampio raggio di fiducia che essi mostrano avere rispetto agli evangelici-pentecostali, comprendendo in maniera generale le istituzioni stesse.

Grafico 16 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto”

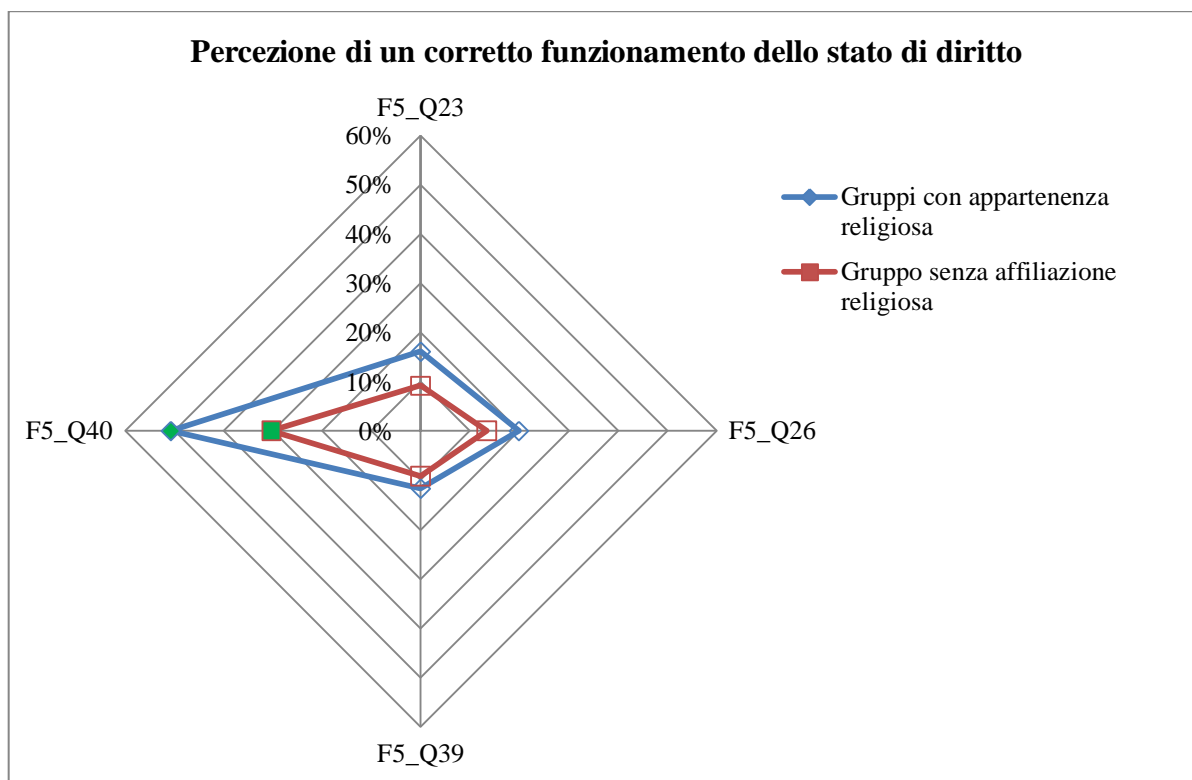


Elementi	Stima risposte progressive		Significatività associazione
	Gruppi cattolici	Gruppi evangelico-pentecostali	
F5_Q23; DISCORDA con: le autorità sono arbitrarie	19,0%	8,9%	**
F5_Q26; DISCORDA con: l'applicazione della legge è soggettiva	21,7%	15,4%	-

 Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Altra differenza significativa viene rilevata tra non appartenenti a nessuna denominazione e fedeli dei gruppi religiosi osservati (Ipotesi 1); ove i primi mostrano una minore fiducia in riferimento agli organi di controllo statali, quali l'esercito (F5_Q40) e la polizia (F5_Q39). Tendenza che viene avvalorata dalla visione maggiormente negativa se confrontata all'orientazione generale degli appartenenti ad un gruppo religioso, riguardo all'arbitrarietà dell'applicazione della legge (F5_Q26) e della gestione del potere da parte dell'autorità costituita (F5_Q23), di cui, tuttavia, in entrambi i casi non viene rilevata alcun tipo di associazione significativa. Anche in questo caso, ciò può essere esplicito tenendo in considerazione il più basso grado di fiducia da parte dei non appartenenti a nessun gruppo religioso, che si riverbera non solo sulle istituzioni in generale, ma anche sulle forze volte a garantire la sicurezza interna ed esterna dello stato.

Grafico 17 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “percezione di un corretto funzionamento dello stato di diritto”

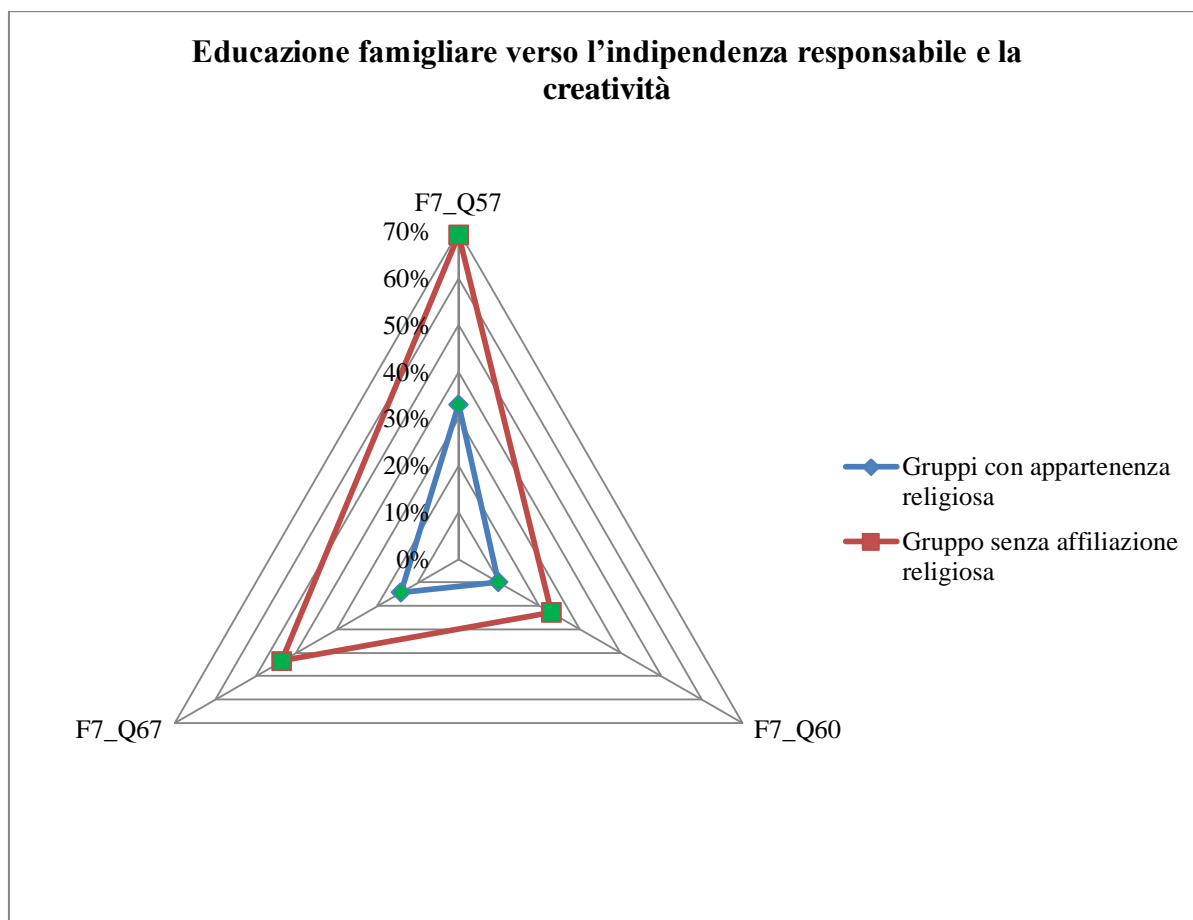


Elementi	Stima risposte progressive	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F5_Q23; DISCORDA con: le autorità sono arbitrarie		16,1%	9,2%	-
F5_Q26; DISCORDA con: l'applicazione della legge è soggettiva		19,9%	13,4%	-
F5_Q39; CONCORDA con: avere fiducia nelle forze di polizia		11,7%	9,2%	**
F5_Q40; CONCORDA con: avere fiducia nelle forze armate		50,7%	30,3%	***

 Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Per ciò che concerne la propensione verso un'educazione familiare incentrata sull'autonomia, creatività ed autorealizzazione, caratteristiche tutte della tardo-modernità, è il gruppo di coloro che non appartengono a nessuna denominazione religiosa a mostrare una più alta tendenza verso tali valori (Ipotesi 1), forse perché non influenzati dalle tendenze più conservatrici a cui sono soggetti i fedeli appartenenti ad un gruppo religioso. Non a caso, è proprio il gruppo dei cattolici praticanti non carismatici, storicamente aperti alla modernità e al *seculum* con la svolta conciliare del Vaticano II, a mostrare una maggiore inclinazione a favorire le doti dell'immaginazione e della spinta all'autorealizzazione personale rispetto ai gruppi religiosi rientranti nell'insieme dei pentecostalisti (Ipotesi 4).

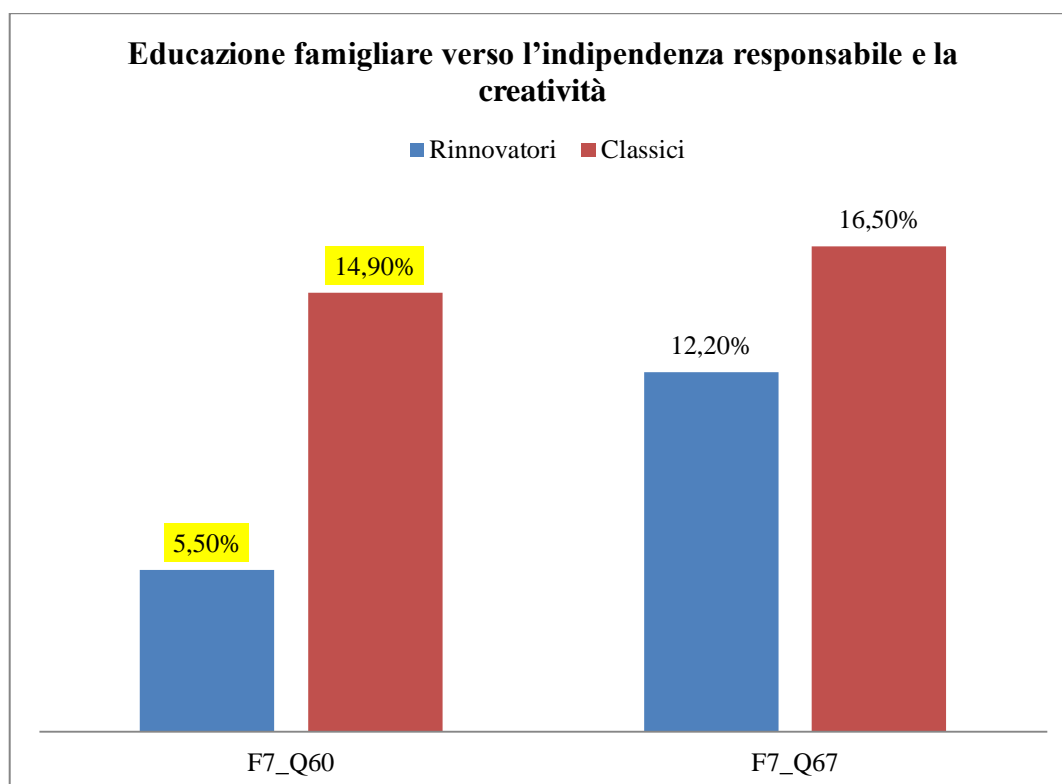
Grafico 18 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività”



Stima risposte progressive	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F7_Q57; CONCORDA con: l’indipendenza è un valore da trasmettere	33,0%	69,2%	***
F7_Q60; CONCORDA con: l’immaginazione è un valore da incentivare	9,8%	22,9%	***
F7_Q60; CONCORDA con: l’autorealizzazione è una tendenza da incentivare	14,2%	43,6%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 19 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “educazione verso l’indipendenza responsabile e la creatività”



Stima risposte progressive		Rinnovatori	Classici	Significatività associazione
Elementi				
F7_Q60; CONCORDA con: l’immaginazione è un valore da incentivare		5,5%	14,9%	***
F7_Q60; CONCORDA con: l’autorealizzazione è una tendenza da incentivare		12,2%	16,5%	-

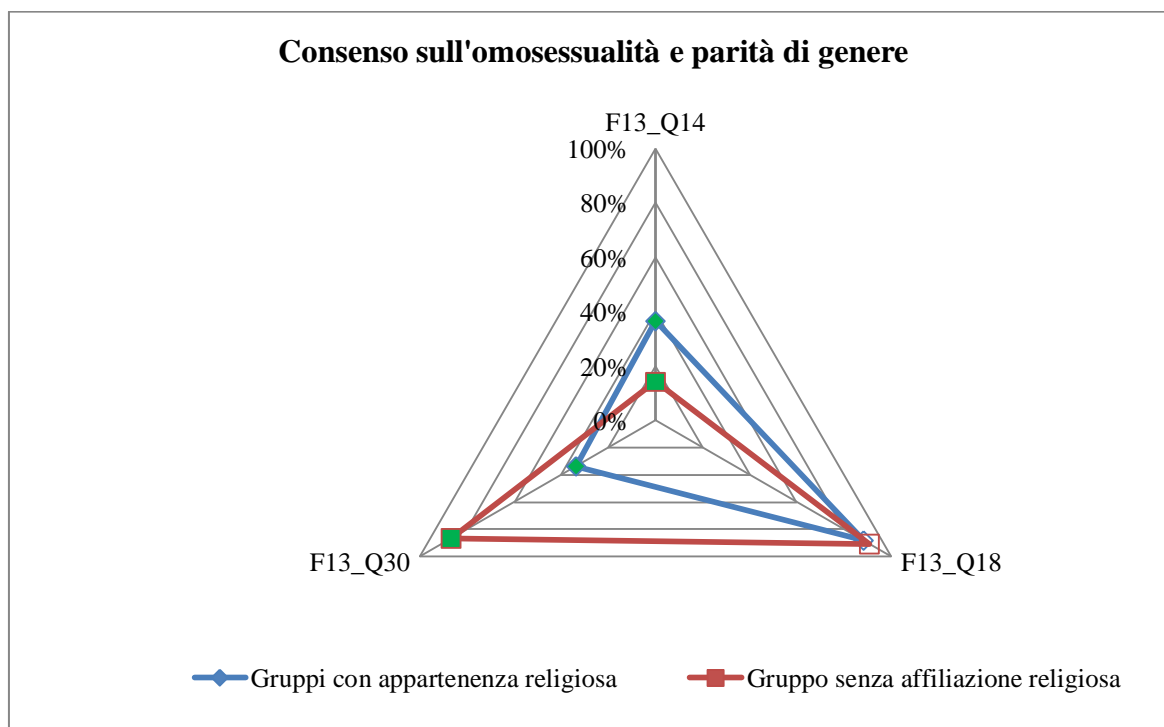
Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

Altro fattore che mostra una chiara tendenza progressiva da parte di coloro che non hanno alcuna appartenenza religiosa rispetto a coloro che fanno parte di un gruppo religioso (Ipotesi 1), è “l’apertura verso la parità di genere e l’omosessualità”. I non affiliati oltre ad accettare ampiamente l’omosessualità (F13_Q30), denunciano la mancanza di una cultura sociale che garantistica le stesse possibilità alle donne rispetto all’uomo⁴¹⁶ (F7_Q57), che si associa alla tendenza a ritenere i due generi sullo stesso piano (F13_Q59). All’interno dei gruppi religiosi, i cattolici mostrano essere tendenzialmente più liberali rispetto gli evangelico-pentecostali (Ipotesi 2) ed i cattolici classici rispetto agli aderenti ai movimenti pentecostali (Ipotesi 4),

⁴¹⁶ Ciò spiega la più bassa tendenza “progressiva del gruppo rispetto alla domanda : “pensa che le donne abbiano le stesse opportunità dell’uomo nel corso della vita” (F7_Q57). In questo caso, l’orientamento progressivo della domanda va interpretato alla luce degli altri elementi che compongono il fattore: più basso è l’orientamento progressivo, più alta è la tendenza a denunciare un sistema sociale considerato come maschilista.

sebbene le divergenze significative risultino essere in quest'ultimo caso, ridotte alla sola differenza di orientamento rispetto all'omosessualità.

Grafico 20 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “consenso sull'omosessualità e parità di genere”



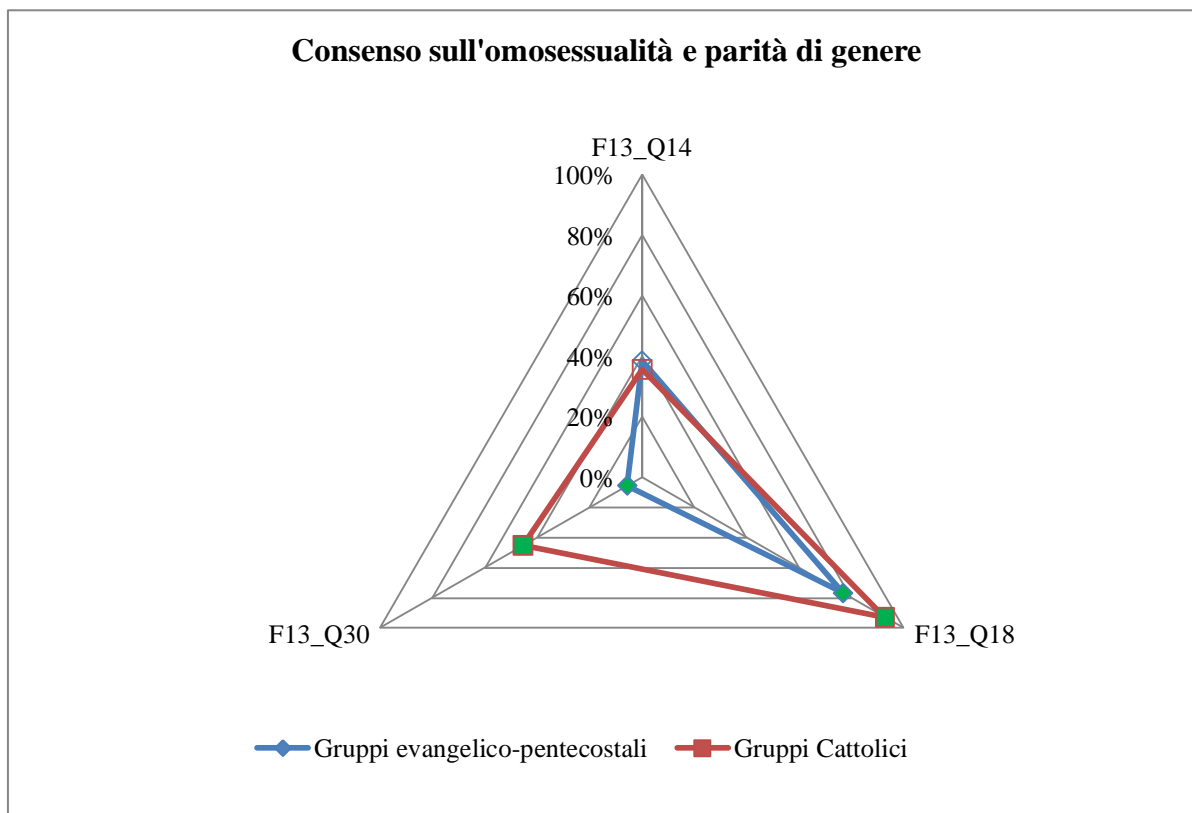
Stima risposte progressive	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F13_Q14; CONCORDA con: le donne hanno le stesse opportunità degli uomini (da osservare nel caso specifico la percentuale più bassa)	36,5%	14,2%	***
F13_Q18; DISCORDA con: gli uomini sono superiori alle donne	88,3%	90,8%	-
F13_Q30; CONCORDA con: omosessualità è sempre accettabile	33,7%	86,8%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Se la differenza tra affiliati ad un gruppo religioso e non affiliati (Ipotesi 1), rilevi chiaramente l'influenza perturbativa del corpus dogmatico religioso sugli orientamenti dei credenti, specie nel rifiuto della condizione omosessuale; la differenza tra cattolici ed evangelici pentecostali (Ipotesi 2), ove i primi risultano essere maggiormente progressisti, può essere interpretata nel quadro di una generale apertura iniziata con il Concilio Vaticano II verso l'accettazione di ciò che considerato come “diverso”, dalla tradizione teologica della Chiesa, nonché della revisione del ruolo della donna all'interno della società, che conduce ad una visione maggiormente liberale, la quale investe forse con maggiore efficacia all'interno

del mondo cattolico, i cattolici classici, rispetto ai cattolici carismatici, quest'ultimi più affini alle posizioni dei fedeli appartenenti ai movimenti pentecostali (Ipotesi 4).

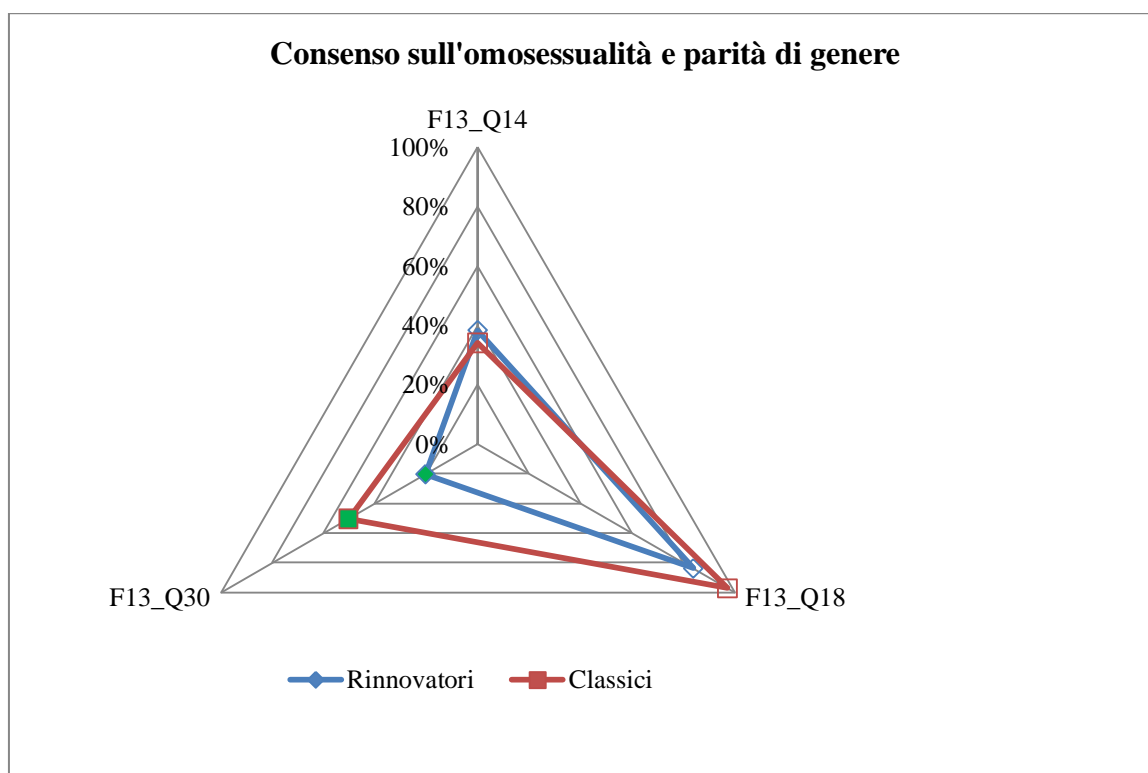
Grafico 21 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore "consenso sull'omosessualità e parità di genere"



Stima risposte progressive Elementi	Gruppi cattolici	Gruppi evangelico-pentecostali	Significatività associazione
F13_Q14; CONCORDA con: le donne hanno le stesse opportunità degli uomini (da osservare nel caso specifico la percentuale più bassa)	35,7%	38,5%	—
F13_Q18; DISCORDA con: gli uomini sono superiori alle donne	92,8%	76,8%	***
F13_Q30; CONCORDA con: omosessualità è sempre accettabile	45,4%	5,6%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 22 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore "consenso sull'omosessualità e parità di genere"



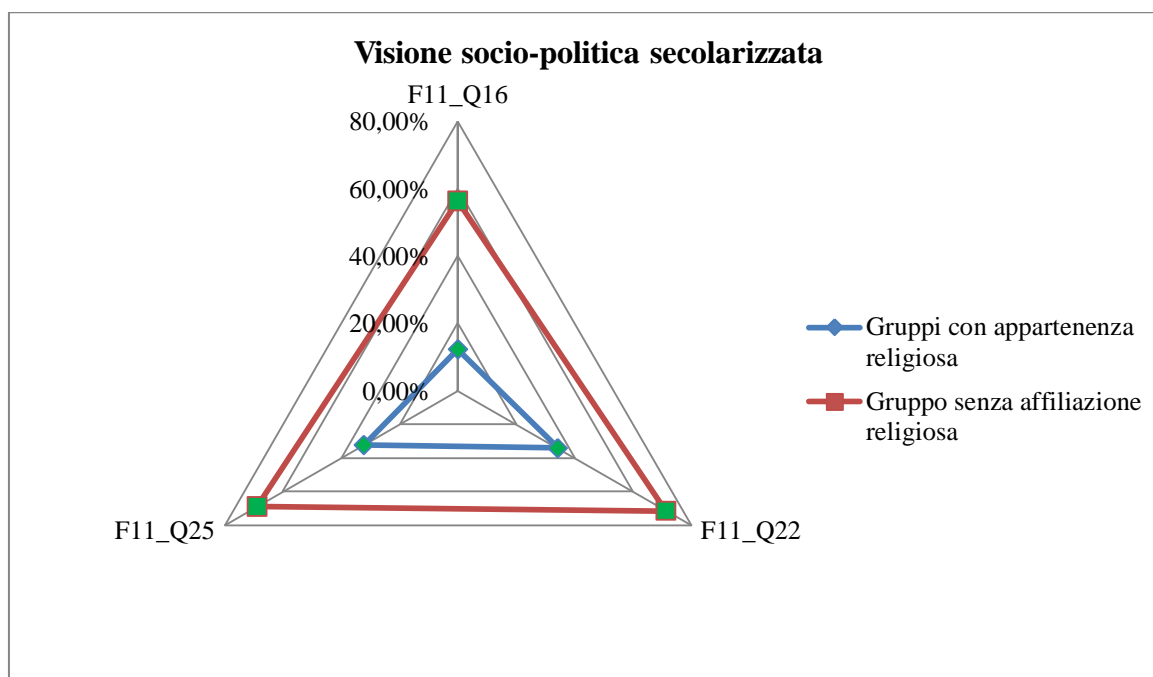
Stima risposte progressive			
Elementi	Rinnovatori	Classici	Significatività associazione
F13_Q14; CONCORDA con: le donne hanno le stesse opportunità degli uomini (da osservare nel caso specifico la percentuale più bassa)	38,4%	34,1%	–
F13_Q18; DISCORDA con: gli uomini sono superiori alle donne	83,9%	97,3%	*
F13_Q30; CONCORDA con: omosessualità è sempre accettabile	20,3%	50,3%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

L'ultimo fattore, che caratterizza l'indicatore di "responsabilità etica", attinente dunque alle virtù sociali, conferma come i processi di differenziazione sociale, abbiano portato ad una riduzione della nicchia d'azione del sistema religioso, che si manifesta in una percezione secolarizzata della società, così come emerge da coloro che non appartengono a nessun gruppo religioso (Ipotesi 1), che tendono a delineare i confini di azione delle istituzioni religiose, al solo ambito afferente la sfera spirituale (F11_Q16), non accettando processi di interpenetrazione con gli altri sottosistemi sociali quali il sistema politico (F11_Q22) e il sistema scientifico (F11_Q25). Interessante è notare come all'interno dei gruppi religiosi, i cattolici classici risultano essere maggiormente "secolarizzati", rispetto ai membri dei gruppi

pentecostali (Ipotesi 4); mentre la distinzione tra cattolici ed evangelici pentecostali (Ipotesi 2), mostra una maggior propensione dei gruppi cattolici a distinguere tra religione e scienza (F11_Q25), sebbene non segua la stessa tendenza rispetto al sistema politico, non emergendo infatti nessun altro tipo di differenza significativa o di associazione statisticamente rilevante.

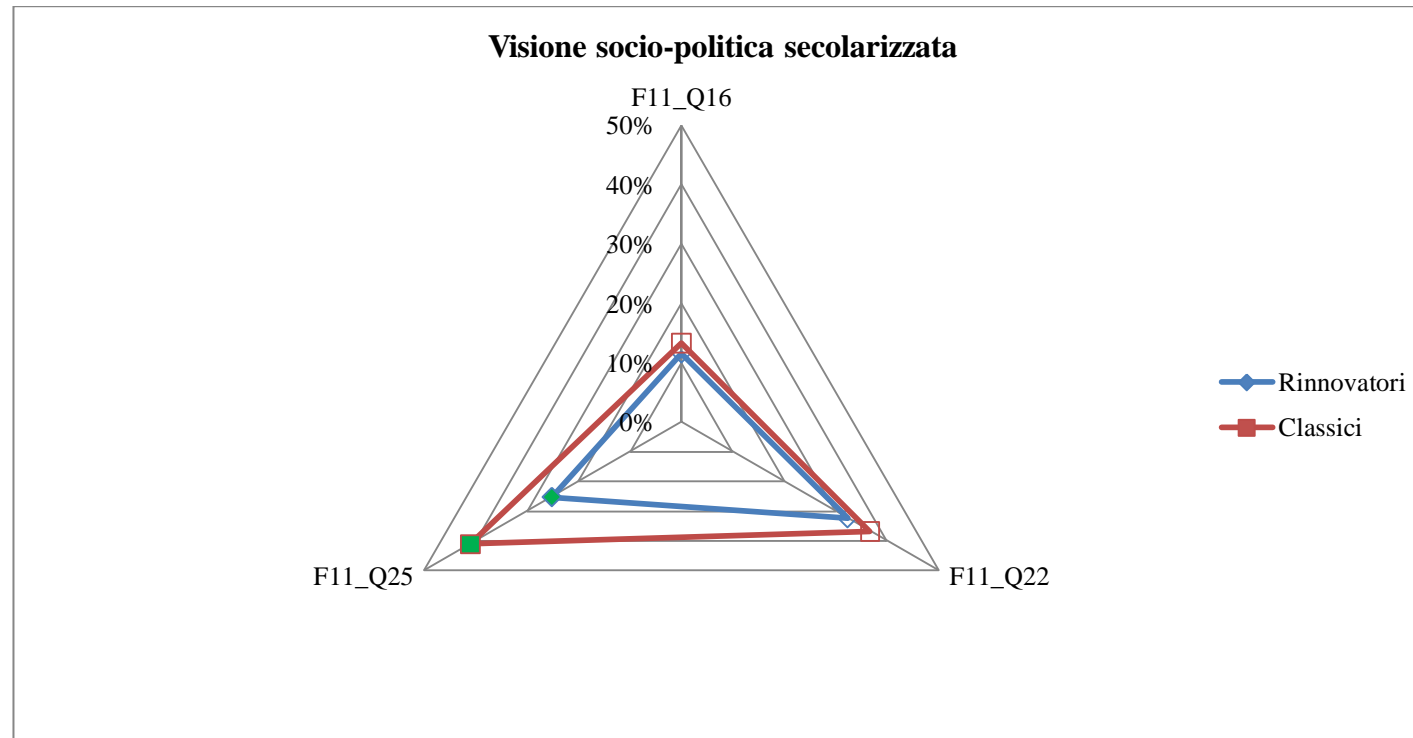
Grafico 23 – Differenze tra gruppi dell'Ipotesi 1 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore "visione socio-politica secolarizzata"



Stima risposte progressive Elementi	Gruppi con appartenenza religiosa	Gruppo senza affiliazione religiosa	Significatività associazione
F11_Q16; CONCORDA con: le denominazioni religiose dovrebbero solo attenersi a trattare di questioni spirituali	12,3%	56,3%	***
F11_Q22; CONCORDA con: i gruppi religiosi non dovrebbero scendere in politica	34,2%	71,4%	***
F11_Q25; DISCORDA con: se tra verità religiose e verità scientifiche si presenti un conflitto, le prime devono prevalere sempre.	32,3%	68,9%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

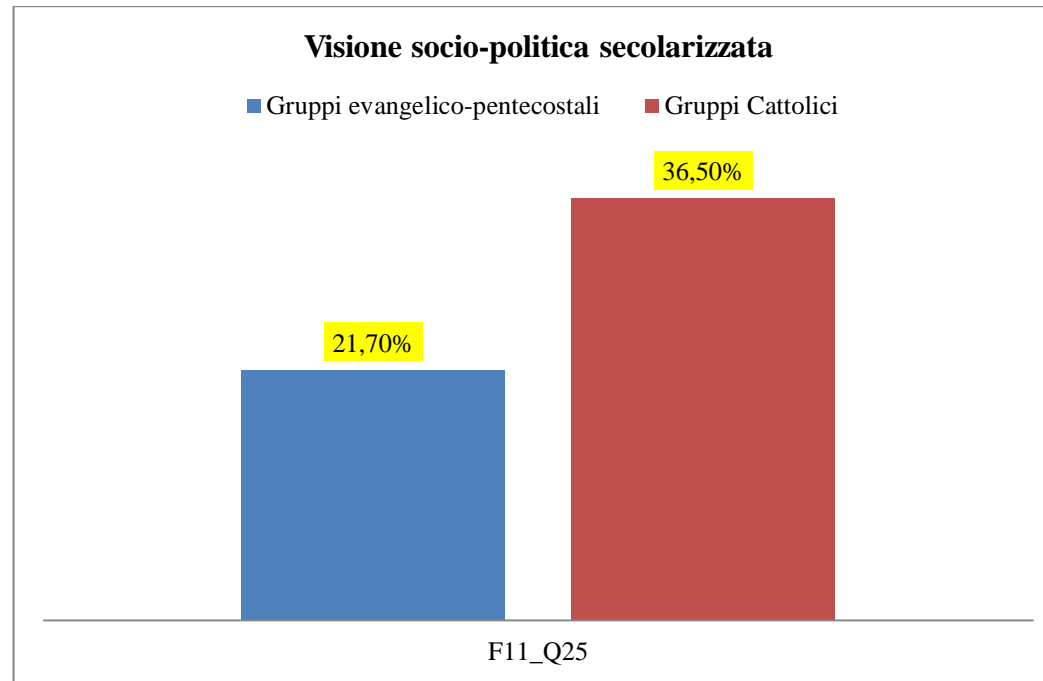
Grafico 24 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 4 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “visione socio-politica secolarizzata”



Stima risposte progressive	Rinnovatori	Classici	Significatività associazione
Elementi F11_Q16; CONCORDA con: le denominazioni religiose dovrebbero solo attenersi a trattare di questioni spirituali	11,6%	13,3%	-
F11_Q22; CONCORDA con: i gruppi religiosi non dovrebbero scendere in politica	32,3%	36,7%	-
F11_Q25; DISCORDA con: se tra verità religiose e verità scientifiche si presenti un conflitto, le prime devono prevalere sempre.	25,2%	41,1%	***

Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95%

Grafico 25 – Differenze tra gruppi dell’Ipotesi 2 in relazione ad un orientamento progressivo rispetto al fattore “visione socio-politica secolarizzata”



Elementi	Stima risposte progressive	Gruppi cattolici	Gruppi evangelico-pentecostali	Significatività associazione
F11_Q16; CONCORDA con: le denominazioni religiose dovrebbero solo attenersi a trattare di questioni spirituali		36,5%	21,7%	**

■ Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90%

3.7 Interpretazione: la complessità del reale

La realtà è complessa. Ciò vale tanto per la realtà naturale, il dato “bruto”, tanto per la realtà sociale, frutto della costruzione simbolica tra entità individuali. L’analisi degli influssi perturbativi della variabile religiosa intesa come sistema autopoietico, sul processo decisionale dell’agente - visto come unità anch’essa autonoma nei suoi processi di cognizione – evidenzia la necessità di riconsiderare la distinzione effettuata dei fattori di sviluppo socio-economico nei due macro-indicatori aggregati.

La suddivisione tra un’etica della responsabilità afferente al campo delle virtù sociali, che si manifesta principalmente nei processi interazionali tra individui agenti, e di un’attitudine all’autorealizzazione, concernete i valori che riguardano l’individuo come singolo, dev’essere intesa non come una rigida separazione manichea tra due ambiti, ma come la configurazione di due poli riferenti ad un unico insieme di elementi, in cui non vi è una rigida demarcazione tra le due parti, cosicché a seconda della prospettiva adottata nell’osservazione, gli elementi che compongono l’insieme possono essere collocati di volta in volta più prossimi ad uno dei poli.

Solo in tal maniera si riescono ad interpretare i dati forniti dall’analisi empirica, in relazione a come il corpus dottrinario religioso orienti o per meglio dire “stimoli” il comportamento cognitivo individuale rispetto agli aspetti analizzati in relazione allo sviluppo.

Dall’analisi associativa emerge, infatti, come tra variabile religiosa e comportamenti individuali esista una relazione significativa, che si accompagna alla presenza di divergenze attitudinali basate sull’appartenenza religiosa.

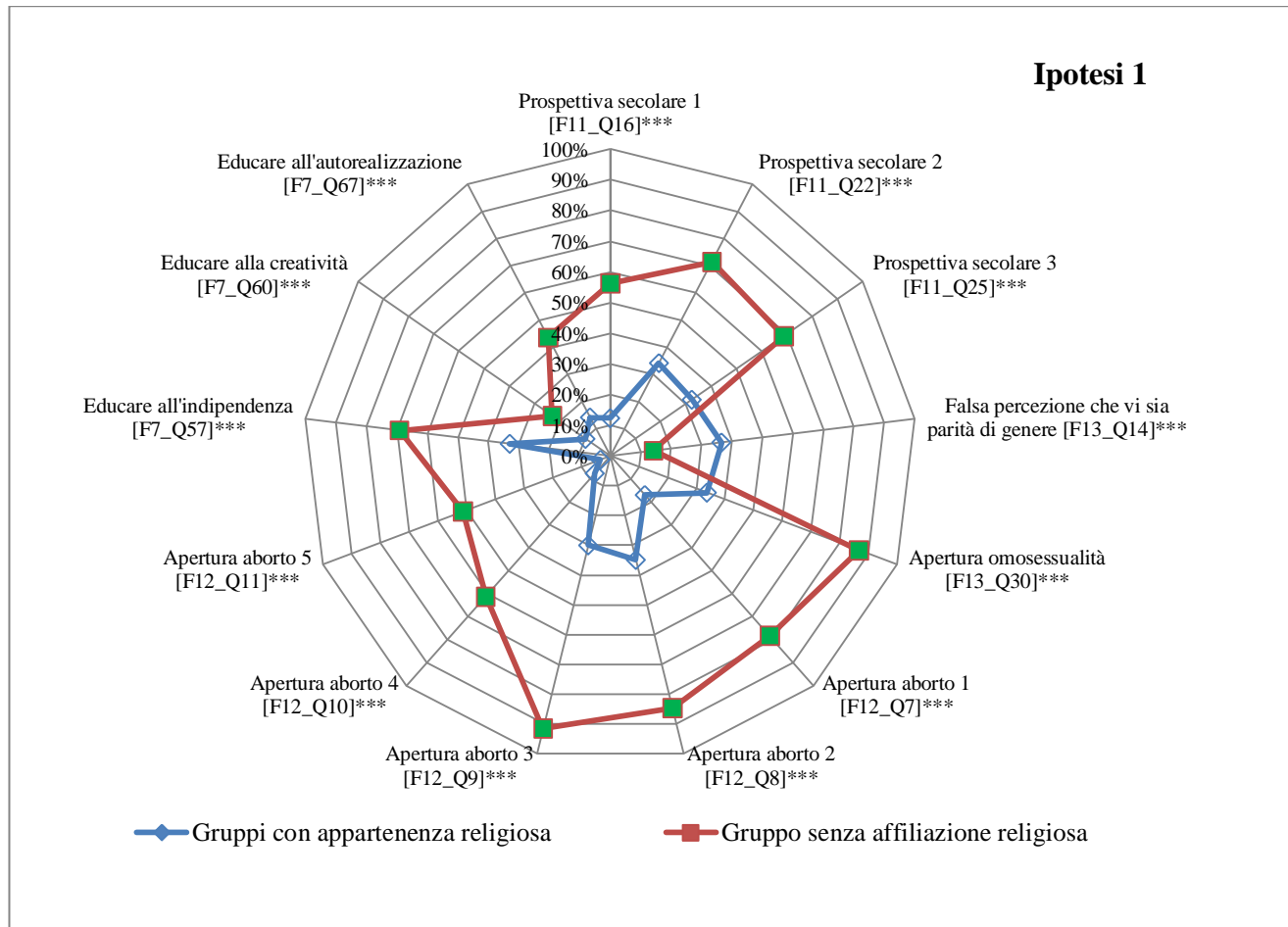
Il primo carattere ad emergere deriva dalla distinzione tra membri di un gruppo religioso e non affiliati ad alcuna denominazione, osservata nell’Ipotesi 1. Da questa è possibile osservare come coloro che non appartengono ad alcun gruppo religioso incarnino una visione secolarizzata della società, sensibile alla parità di genere e tendente ad esaltare la libera scelta individuale sia nell’educazione e sia nelle questioni che coinvolgono direttamente l’individuo quali l’aborto e l’orientamento sessuale. È tuttavia una libertà non bilanciata dalla moderazione, come mostra l’elevata tendenza al rischio, che sfocia in una chiusura individualista di tipo anomico, testimoniata dalla scarsa propensione ad associarsi e dal basso livello di fiducia generalizzata sia a livello sociale e sia rispetto allo stato, con specifico riferimento agli organi di polizia e difesa, che si collega ad una visione negativa del lavoro, strumento per il benessere collettivo, a cui tendono togliere valore. Di fatto tale gruppo, che racchiude atei, agnostici ed individui religiosi senza appartenenza ad una denominazione

specifica, rappresentano uno degli estremi della post-modernità, definibile come “individualismo anomico”, in cui probabilmente proprio l’assenza del collante religioso utile al mantenimento della coesione sociale⁴¹⁷, lascia l’individuo più libero ma anche più atomizzato in una società di per sé *liquida*.⁴¹⁸

⁴¹⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*

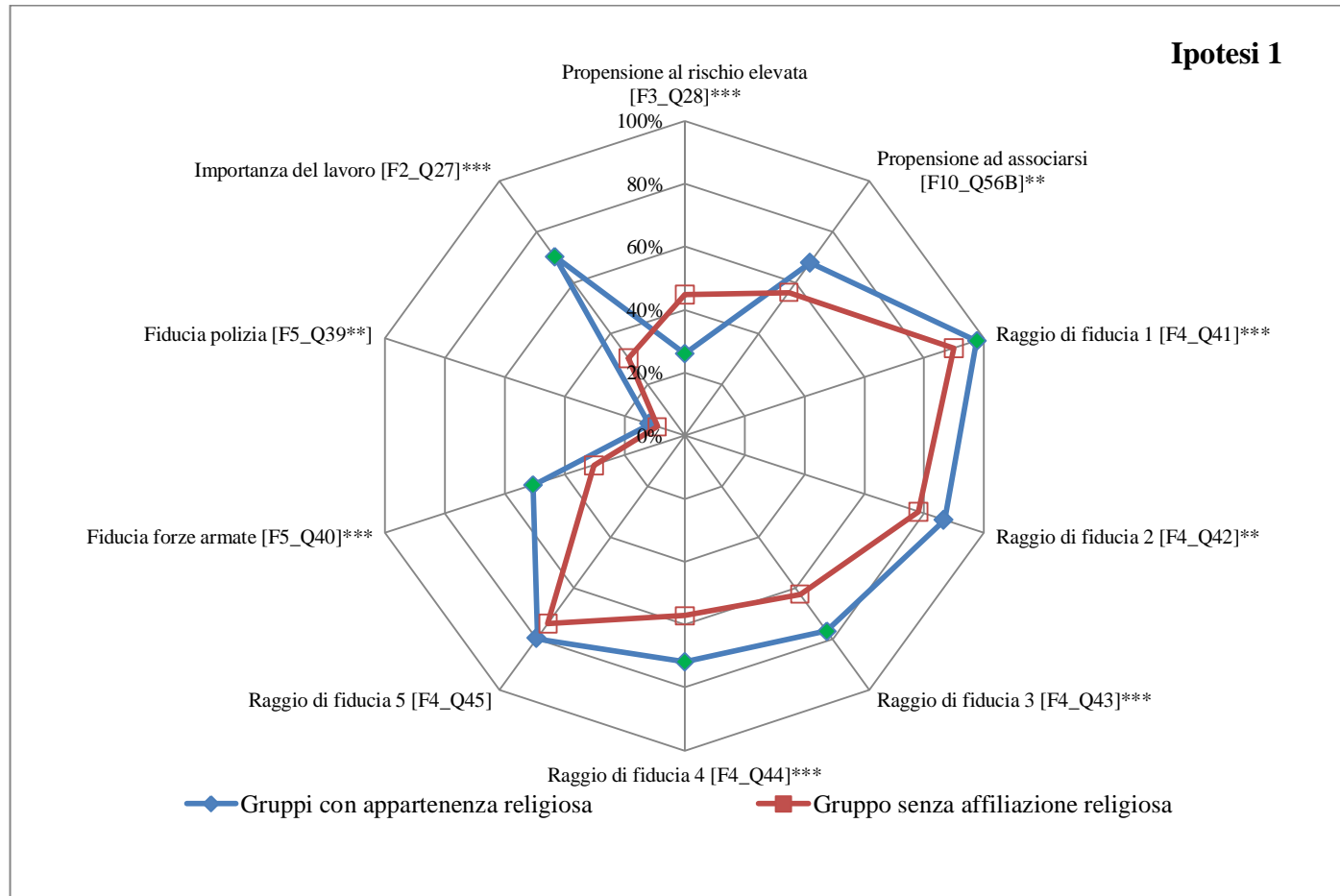
⁴¹⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma, 2011

Grafico 26 – Individualismo anomico di coloro che non appartengono a nessuna denominazione religiosa - aspetto individuale



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,01$]
**	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,05$]

Grafico 27 – Individualismo anomico di coloro che non appartengono a nessuna denominazione religiosa- aspetto sociale



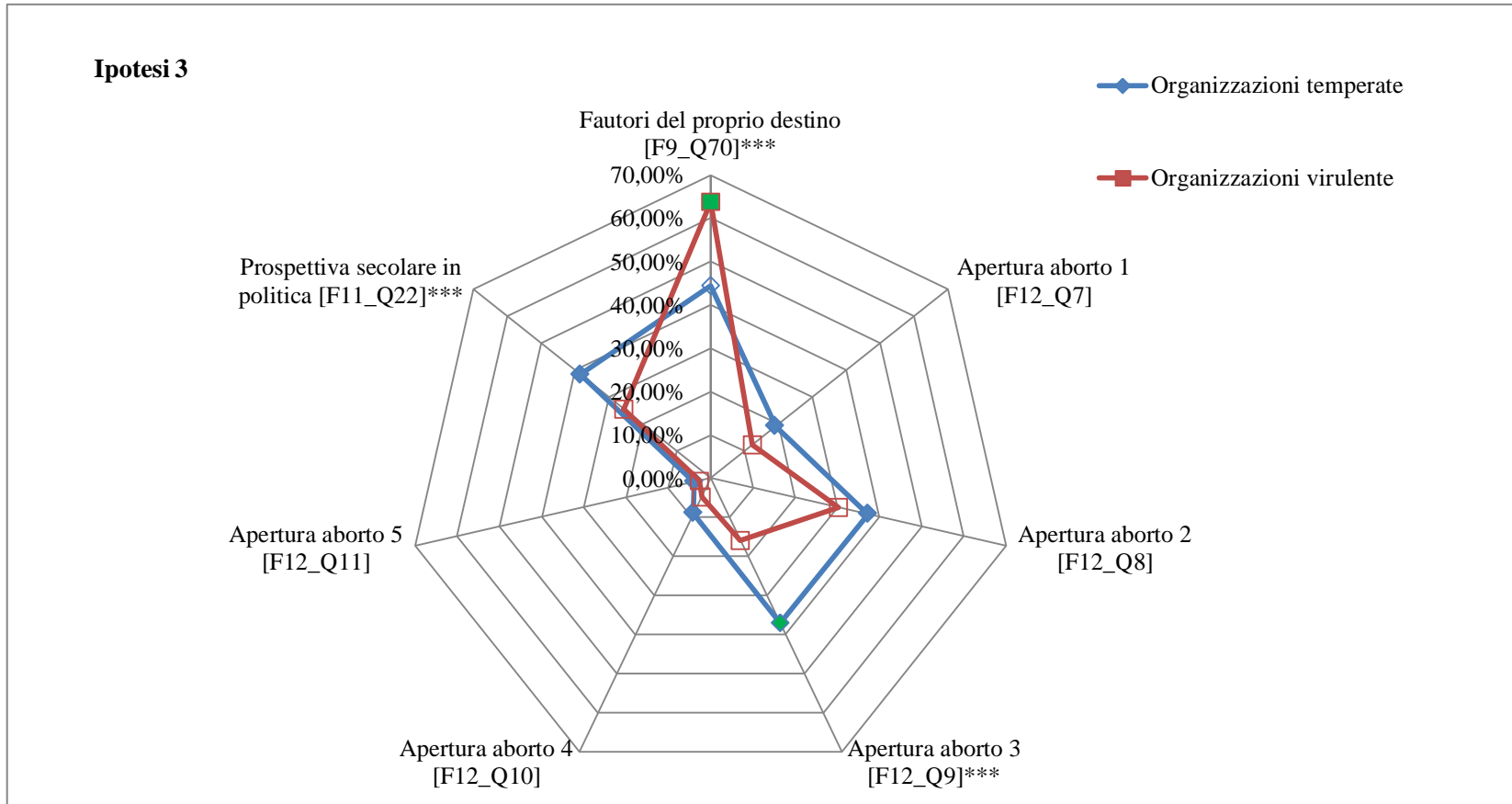
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,01$]
**	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,05$]

Se appare abbastanza evidente il *cleavage* tra membri di un gruppo religioso e non affiliati, per ciò che concerne il solo sistema religioso risalta anzitutto un debole effetto perturbativo sugli orientamenti comportamentali individuali, osservando la distinzione tra gruppi religiosi maggiormente aggressivi all'interno del sistema-società e gruppi che a confronto risultano essere più temperati. Dai dati emerge infatti come le uniche differenze significative siano in relazione all'accettazione dell'aborto, ove i fedeli dei gruppi temperati (cattolici classici e pentecostali classici) risultano essere più aperti rispetto ai credenti dei gruppi virulenti (cattolici carismatici e neo-pentecostali) e con riguardo la convinzione di essere gli artefici del proprio destino, in cui all'opposto, gli appartenenti alle organizzazioni virulente risultano essere maggiormente tendenti a percepirsi come tali. Un "teo-conservatorismo" che enfatizza l'autonomia individuale, sembra prendere forma osservando gli orientamenti espressi dai credenti dei gruppi virulenti, in riferimento anche alla tendenza di questi a voler rafforzare l'influenza religiosa diretta sulla dimensione politica. I risultati, tuttavia, non evidenziano ulteriori punti significativi, lasciando per certi versi incompleta la descrizione fatta. Pare dunque opportuno chiarire come "l'autonomia" messa in luce dalle tendenze dei membri dei gruppi virulenti non è paragonabile "all'individualismo" emerso dalle inclinazioni dei non appartenenti a nessuna denominazione religiosa. I primi si caratterizzano per un' autonomia fondata sulla fede; ovvero la convinzione di essere fautori del proprio destino, deriva dal rapporto che instaurano con il divino⁴¹⁹, si basa appunto su un rapporto di fede - come si vedrà con maggior chiarezza nelle altre due ipotesi - un vincolo che comporta per il credente obbligazioni morali da rispettare; diverso quindi "dall'individualismo anomico" di coloro che non sono affiliati ad alcun gruppo religioso, la cui libertà pare sciolta da qualsiasi senso di responsabilità sociale⁴²⁰.

⁴¹⁹ Si è visto, ad esempio, come tra le caratteristiche dei neo-pentecostali (che compongono assieme ai cattolici carismatici le organizzazioni di tipo virulente), vi è l'enfasi sul potere del pensiero positivo (o fede positiva), secondo cui per ottenere una qualsiasi cosa occorre credere fermamente nel sostegno di Dio e convincersi con fede di poter ottenere ciò che si desidera.

⁴²⁰ Non emerge, infatti, alcuna differenza significativa tra gruppi temperati e gruppi virulenti rispetto alla fiducia sia nell'altro generalizzato e sia nelle istituzioni statali.

Grafico 28 – Teo-conservatorismo delle organizzazioni virulente



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,01$]

Benché la distinzione tra organizzazioni temperate e virulente, si basi su un criterio legato alla manifestazione esogena della credenza religiosa, afferente alla sua espressione socio-culturale; le attività perturbative evidenziate dall'analisi che innescano comportamenti divergenti tra i gruppi, rimandano a differenze di ordine teologico. Se infatti "l'autonomia" individuale è da ricercare in una particolare visione del rapporto di vede tra credente e divinità, così l'atteggiamento nei confronti dell'aborto e la tendenza ad una maggiore presenza delle chiese in politica, trovano i presupposti in specifiche letture dottrinarie, che sono interne al sistema religioso. È appunto il corpus teologico delle istituzioni (intese come unità complesse) interne al sistema religioso ad innescare un effetto perturbativo sul processo decisionale del credente, in accordo alla visione qui sostenuta dei sistemi chiusi, secondo cui sono i processi interni ad ogni sistema a causare perturbazioni negli altri. Cosicché ad innescare nei processi valutativi dei sistemi psichici individuali la propensione a scegliere di adottare uno specifico comportamento, rispetto ad un determinato evento o condizione, risulta dovuto all'influenza esercitata dai processi che coinvolgono l'autopoiesi stessa del sistema perturbante (ovvero la riflessione teologica) e non dalla manifestazione sociale di tali processi, i quali vanno a costituirsi invece come semplici epifenomeni.

Max Weber, ad esempio, nel descrivere l'impatto che ha avuto il protestantesimo calvinista sulla formazione di una morale congeniale al capitalismo, pone in evidenza come esso vada ricercato nei tratti puramente religiosi del calvinismo, capaci di produrre negli individui un *ethos* affine all'attività capitalistica. Tali caratteri interni al corpus teologico ed incentrati sulla questione della salvezza dell'anima, stimolano nella mentalità del credente, l'adozione di comportamenti che risultano adeguati all'ordine economico capitalistico, tuttavia la creazione di uno "spirito del capitalismo" è una conseguenza imprevista e non voluta dagli stessi riformatori⁴²¹, sono infatti gli impulsi psichici prodotti dall'appropriazione soggettiva del dato di fede a risultare determinanti e non le prediche e i compendi teologici, testimoni del modo di porsi della religione rispetto la realtà sociale.

In questo senso, sembra chiaro come la differenziazione operata sulla base della manifestazione socio-culturale del fenomeno religioso, tra organizzazioni di tipo virulento ed organizzazioni di tipo temperato, derivi da un'analisi esterna al sistema religioso, che non ne comprende i processi autopoietici, quali le attività riflessive; la cui riproduzione a livello individuale, costituisce una delle fonti perturbative principali del comportamento. Ciò spiega la difficoltà nel rilevare differenze significative tra le due organizzazioni, in contrasto con

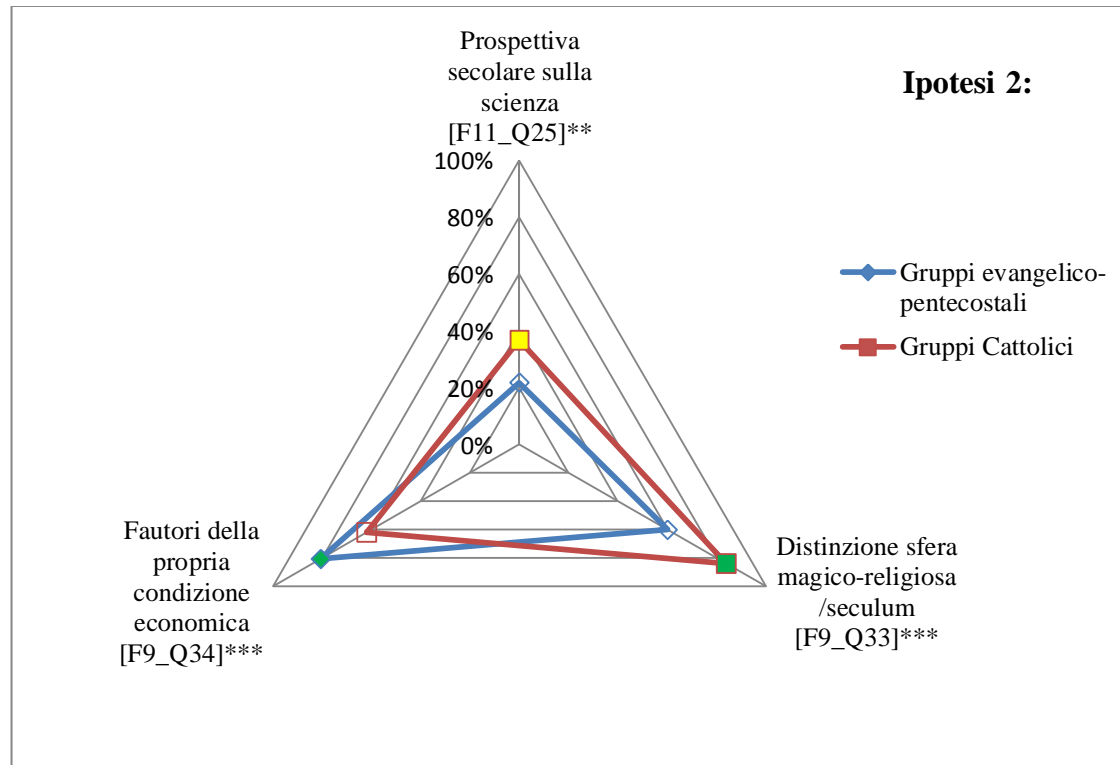
⁴²¹ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*

quanto accade nell'analisi rispetto il criterio istituzionale e secondo il criterio socio-religioso, entrambe comprendenti la dimensione teologica dei gruppi; proprio perché trascura la caratterizzazione autopoietica dei sistemi analizzati, osservandone aspetti secondari, non necessariamente legati alla organizzazione strutturale dei sistemi stessi.

A conferma dell'importanza del corpus teologico, i risultati palesano due tendenze diverse sebbene non opposte, entrambe fondate sui processi interni al sistema religioso, che indicano rispettivamente una divergenza di orientamenti attitudinali tra fedeli cattolici e fedeli evangelico-pentecostali, ed un processo di convergenza in riferimento alle orientazioni espresse dai credenti rientranti nei movimenti pentecostali indipendentemente dalla denominazione di appartenenza.

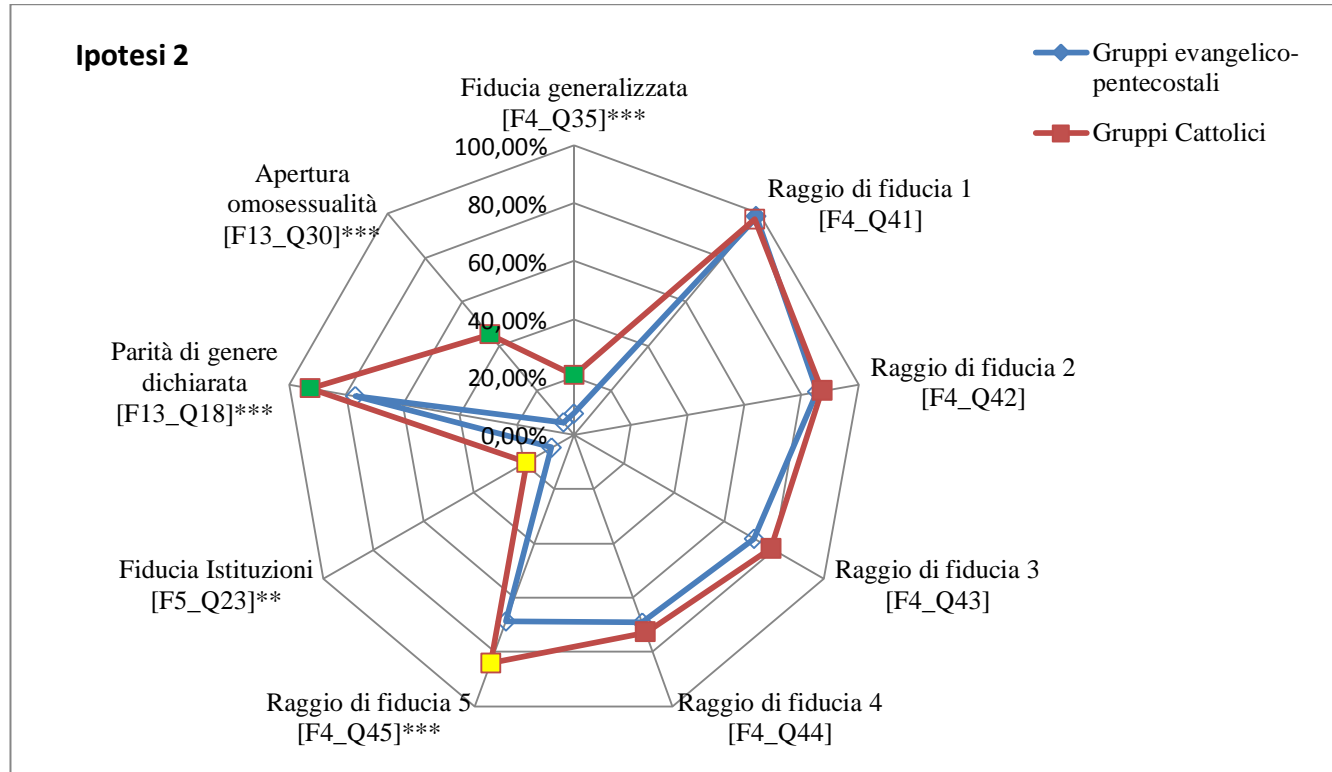
Tale fenomeno può essere sintetizzato nella massima: "lo Spirito unisce ciò che l'istituzione separa"; di fatto le due tendenze evidenziate corrono parallele, ed è solo dalla prospettiva adottata dall'osservatore, che può risultare avere maggiore risalto una tendenza al posto dell'altra. Prese qui in considerazione entrambe, la distinzione che fa leva sulle differenze tra famiglie religiose, caratteristica che richiama l'elemento teologico - quindi specifico dei processi riflessivi interni al sistema religioso - ma osservato dalla prospettiva storico-istituzionale; mostra gli evangelico-pentecostali essere più inclini a percepirsi come fautori del proprio successo economico, all'interno di una visione del mondo profondamente magico-religiosa, in cui la presenza divina o demoniaca affetta la libertà umana di disporre pienamente del proprio destino, tanto da poter avanzare l'ipotesi che per il credente evangelico-pentecostale, il successo economico ed il benessere dipendono dall'individuo che imprende *credendo*, avente *fede* nel successo della propria riuscita perché sostenuto da Dio. Tale esaltazione della capacità individuale ad imprendere, si accompagna ad una generale sfiducia verso il prossimo ed una tendenza al familismo amorale, presentando una progressiva riduzione del raggio di fiducia al distanziarsi dal campo delle relazioni più strette, che si accompagna ad una visione pessimista riguardo la gestione del potere da parte delle istituzioni. A ciò si aggiunge, rispetto ai fedeli cattolici, una lettura intransigente dei testi biblici che porta a rifiutare le teorie scientifiche se in contrasto con le verità di fede, oltre che una chiusura nei confronti dell'accettazione dell'omosessualità ed una minor tendenza a riconoscere la donna come avente pari dignità dell'uomo.

Grafico 29 – Liberismo e visione magico/religiosa del reale da parte dei pentecostali



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,01]
**	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,05]

Grafico 30 – Apertura solidale dei gruppi cattolici



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,01]
**	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,01]

Il profilo del credente evangelico-pentecostale, così come emerso dall'osservazione delle differenze di orientamento rispetto ai cattolici praticanti in relazione ai fattori di sviluppo; porta a rilevare un altro aspetto della tardo-modernità insito di una contraddizione di fondo: la tendenza di una visione imprenditoriale tipica di un'economia liberale, legata però ad un orientamento di tipo comunitario e tradizionalista dei rapporti sociali, che stride con l'apertura richiesta dal mondo globalizzato, tendente nella prospettiva occidentale a superare le differenze di genere e di tipo sessuale. In questo senso è possibile definire la tendenza mostrata dai credenti evangelico pentecostali come “tradizional-liberista”⁴²². Tale termine mi pare ben sintetizzi la “visione chiusa” emersa dall'analisi in riferimento ai rapporti sociali, evidenziando al contempo la tendenza ad essere fautori in prima persona del proprio benessere materiale, in contrasto ad una visione *dependentista* dei processi economici.

All'opposto, i cattolici praticanti, più aperti in fatto di orientamenti sessuali, parità di genere, fiducia generalizzata ed interpretazione in chiave moderna della lettera biblica che si lega ad una tendenza a non sovrapporre l'elemento magico-religioso sulla vita quotidiana; dimostrano, tuttavia, essere meno inclini a considerarsi come fautori della propria condizione economica. Ciò può essere letto come una tendenza all'inclusione generalizzata che respinge la visione dell'economia liberale centrata sull'esaltazione delle capacità individuali nella creazione della propria ricchezza, a favore di una prospettiva che pone in primo piano l'importanza della comunità sul singolo⁴²³—rafforzata nel caso carioca e più in generale brasiliano, dalla presenza di una cultura storica—in cui probabilmente ancora è presente

⁴²² Qui ed in seguito verrà adoperato il termine “liberismo” per indicare oltre che le libertà relative al solo sistema economico, come la libera iniziativa privata di cui Locke è uno dei primi strenui difensori, anche l'insieme dei valori ad esse associate, circoscrivendo così al solo sistema economico - come Croce suggerisce - l'applicazione dei principi utilitaristici sui quali il liberalismo economico (appunto liberismo) si regge. In tal modo, l'accettazione od il rifiuto del liberismo non significa necessariamente accogliere o rifiutare il liberalismo; più semplicemente indica una tendenza rispetto ad uno specifico sistema valoriale legato ad un dato metodo economico.

Cfr. B. Croce, *Etica e Politica*, G. Galasso (a cura di), Adelphi Editore, Milano, 1994

⁴²³ Un esempio è dato dal progetto denominato: *Economia di Comunione* (EdC), di cui fanno parte centinaia di aziende da diverse parti del mondo, avviato nel 1991 da Chiara Lubich (1920-2008), fondatrice del *Movimento dei Focolari*, che si basa su un modello di produzione e gestione dell'utile, ispirato dalla “cultura del dare”, ove i profitti vengono in parte utilizzati allo sviluppo dell'azienda sia dei mezzi di produzione che delle risorse umane, una parte è indirizzata all'*empowerment* dei bisognosi a livello locale e un'altra parte finanzia la crescita del progetto di EdC attraverso la formazione di nuove risorse. Di fatto:

“*EoC is deeply informed by a form of solidarity in which all profits are reinserted back into the community for the common good. Each member of the community gives and receives with equal dignity.*” Tale linea di condotta attenta al prossimo vuole differire dal modello liberista, percepito come incentrato “sull'avere” e soprattutto sul “sé”. (Yong, p.26)

Cfr. A. Yong, *A Typology of Prosperity Theology: A Religious Economy of Global Renewal or a Renewal Economics?* In *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, K. Attanasi, A. Yong (a cura di), pp. 15-33

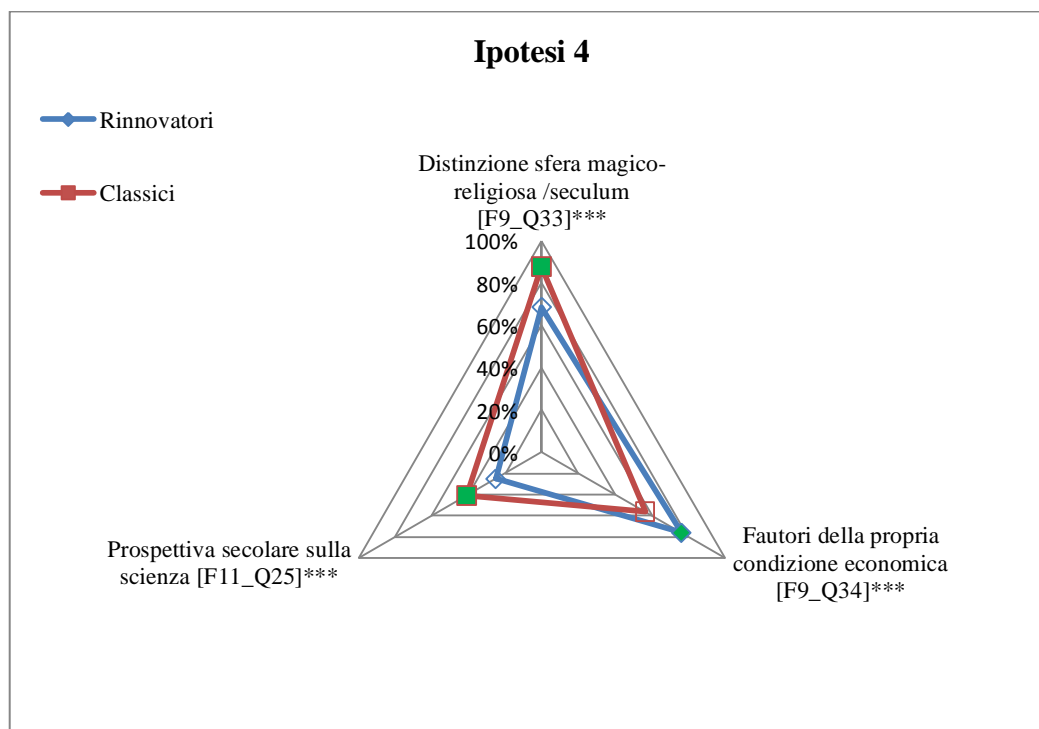
l'influenza della “*Teologia della liberazione*” e dell'esperienza delle *Comunidades Eclesiais de Base* (CEB)⁴²⁴, che conduce a delineare l'immagine ideal-tipica di una “apertura solidale generalizzata anti-liberista”.

Il *trait d'union* tra pentecostali evangelici e cattolici, proviene dai cattolici carismatici, rientranti all'interno del Rinnovamento Carismatico Cattolico e delle nuove comunità, che esprimono, orientamenti simili a quelli emersi dai fedeli delle denominazioni pentecostali protestanti.

In tal senso, i pentecostali *latu sensu* manifestano rispetto ai cattolici classici, una più rigida accettazione delle verità di fede, che si combina ad una visione del mondo in cui è maggiormente sentita l'influenza magico/divina e dove forte è il convincimento di essere responsabili del proprio successo economico. Ciò si accompagna in campo sociale ad un rifiuto dell'omosessualità e alla tendenza a percepire il ruolo della donna come subalterno a quello dell'uomo. Tale concezione maggiormente tradizionalista della società rispetto ai cattolici classici, viene confermata dalla bassa propensione dei *rinnovatori*, nello stimolare nei bambini l'acquisizione dell'attitudine immaginifica, caratteristica base della creatività, che rappresenta uno dei propulsori del cambiamento individuale e sociale, quindi un potenziale pericolo per la legittimazione della visione tradizionalista stessa.

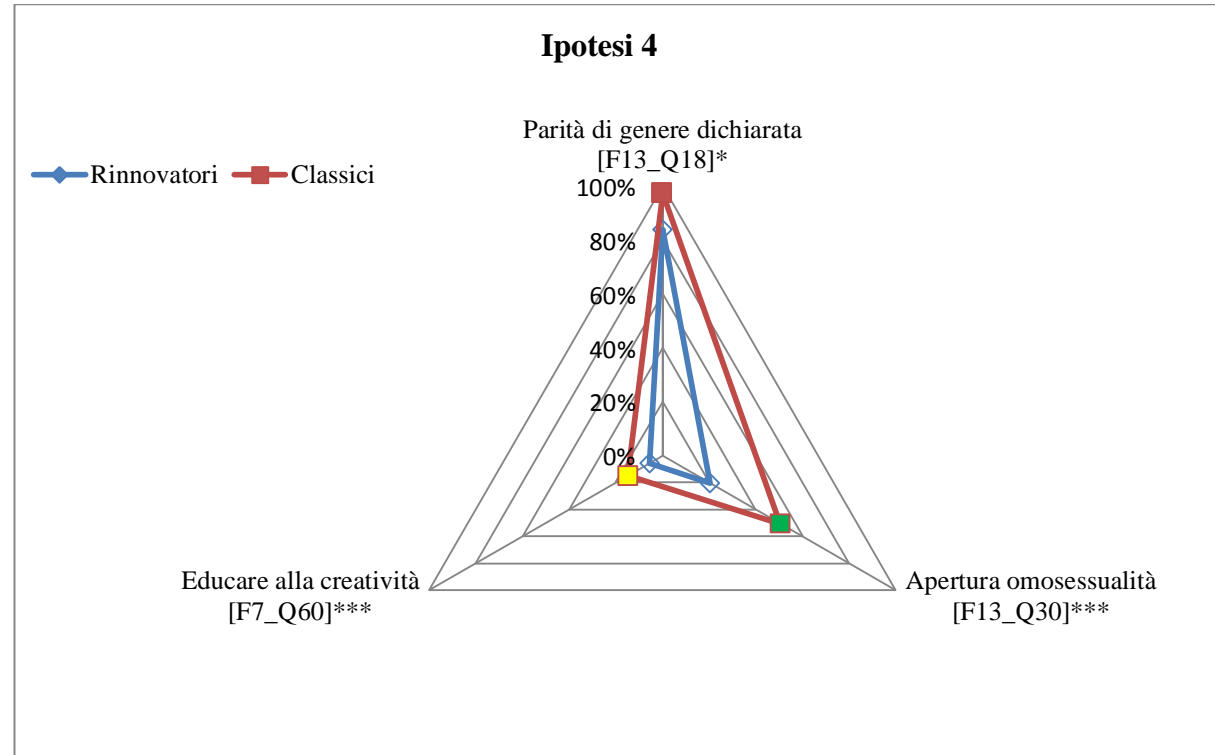
⁴²⁴ Cfr. C. Mariz, *Coping with poverty*

Grafico 31 – Liberismo e visione magico/religioso del reale da parte dei rinnovatori



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,01]
**	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza -[<0,05]

Grafico 32 – Apertura sociale dei cattolici classici



	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 95% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
	Differenza significativa tra gruppi con intervallo di confidenza al 90% - viene graficamente indicato sul gruppo che esprime un'attitudine maggiormente progressiva
***	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,01$]
*	significatività test di associazione - Pearson / Rapporto di verosimiglianza - [$<0,1$]

Benché vengono mantenute le differenze riscontrate tra cattolici ed evangelici pentecostali, queste risultano essere più diluite se osservate appunto dall'analisi globale dei rinnovatori in riferimento ai non-pentecostalisti, ovvero nel caso specifico, ai cattolici classici. Scompare ad esempio, nell'osservare le tendenze espresse dai movimenti pentecostali in generale, l'orientazione di chiusura solidale che caratterizza gli evangelico pentecostali, rappresentata dalla tendenza ad un ridotto raggio di fiducia, e da una percezione negativa dell'operato delle istituzioni; la stessa visione di inferiorità della donna rispetto all'uomo non assume i tratti di una divergenza significativa tra i gruppi come lo è se si confrontano le due famiglie religiose. Al contempo permane la tendenza progressiva ad esaltare l'imprenditorialità individuale come mezzo per il proprio miglioramento materiale, all'interno di una visione della realtà in cui forte è sentita l'influenza dell'elemento magico.

In definitiva, pur permanendo la distinzione weberiana tra cattolici e protestanti, nei termini in cui i primi sono più aperti al sociale, ed i secondi, nell'espressione del pentecostalismo evangelico, maggiormente tendenti ad esaltare la capacità individuale nella formazione della ricchezza personale; si affianca un processo di convergenza, di cui già alcuni segni vengono intravisti guardando al modo di rapportarsi dei gruppi all'interno del sistema-società senza tener conto della "famiglia religiosa" d'appartenenza, manifestandosi, invece, più chiaramente nell'analisi del fenomeno prettamente religioso della *pentecostalità*, principio teologico che attraversa la cristianità tutta (mondo protestante, cattolico, ortodosso), capace di innescare nei fedeli cattolici carismatici ed evangelici pentecostali tendenze comportamentali simili, che trascendono dall'appartenenza istituzionale.

CONCLUSIONE

Nel tracciare un quadro conclusivo di quanto emerso nel presente lavoro, pare possibile confermare l'esistenza di una relazione tra credenza religiosa così come elaborata a livello individuale e fattori di sviluppo. Tale fenomeno associativo può venire attribuito alla capacità perturbativa del corpus teologico di una specifica denominazione o gruppo religioso nell'innescare nei sistemi psichici individuali, processi elaborativi, che assumendo criticamente gli influssi valoriali religiosi (razionalità assiologica,) conducono a selezionare il comportamento reputato più idoneo rispetto una data situazione concreta o ipotetica di riferimento,

Di fatto l'individuo non si comporta come "automa", tale che le scelte, inclinazioni e comportamenti intrapresi sono mero *output* dell'ambiente in cui è immerso (elemento esterno) e del dato culturale che gli è proprio come membro di un gruppo sociale (elemento interno).

In tal senso, i modelli causali *input-output*, anche nelle forme più raffinate, che prevedono la bi-direzionalità dei processi di scambio ed il mutamento per adattamento non solo dei comportamenti dell'agente ma anche degli elementi esterni (ambiente) ed interni (sistema culturale), riducono l'individuo a soggetto passivo di forze, che sono al di fuori della sue possibilità di rielaborazione cognitiva, venendo semplicemente assunte come variabili date, all'interno dei processi di cognizione.

In altre parole, se un dato sistema culturale enfatizza la conformità al valore dell'obbedienza, in un modello causale verrà supposto che questi avrà un peso x nell'elaborazione di un dato comportamento, in quanto accettato dall'agente in ottemperanza ad un principio di conformità ai valori, senza tuttavia tenere conto, che quel dato peso possa variare a livello individuale, in quanto oggetto di un'analisi razionale sulla validità di tale valore, che porta l'agente a *decidere* di volta in volta, il peso da attribuire al valore stesso.

Tale processo di analisi razionale rispetto al valore (razionalità assiologica), consente di evidenziare il ruolo attivo ed *esclusivo* che gioca ogni individuo agente nell'elaborazione del dato culturale in riferimento all'attuazione delle scelte comportamentali. Ciò permette di superare l'immagine dell'individuo "automa", in quanto egli stesso assume razionalmente i dati valoriali di riferimento, non essendo parametri prefissati validi in egual misura per tutti coloro che partecipano dello stesso sistema culturale.

Inserire i processi individuali di analisi del dato culturale porta ad assumere che ogni individuo, procede ad una sua specifica analisi razionale della scala valoriale, strutturata all'interno di un determinato sistema culturale. Si avranno, in linea teorica, tante diverse percezioni valoriali quanti sono gli individui ricompresi in quel dato sistema culturale.

Si è qui detto che l'individuo è un sistema autopoietico, ovvero visto nel suo insieme, un'unità autoreferenziale, che agisce in relazione al suo dominio cognitivo. Il carattere autopoietico indica che il sistema è chiuso all'esterno; ovvero i processi relazionali che mantengono l'identità e quindi l'unità del sistema, sono interni ad esso stesso, autoproducendo l'organizzazione delle reti di relazioni, che definiscono la sua autonomia. Il processo di cognizione regola l'organizzazione del sistema, rappresentando al contempo il dominio di tutte le interazioni in cui il sistema, quindi nel nostro caso l'individuo, può entrare ed a cui si collega il comportamento, espressione della capacità di adattamento auto-regolato del sistema ai cambiamenti che può subire anche come perturbazione dall'ambiente. In questo senso, l'individuo, come sistema operativamente chiuso, non subisce trasformazioni dirette dall'esterno, ma le perturbazioni ambientali sollecitano l'attivazione di specifiche attività cognitive, che di fatto gestiscono gli stimoli esterni attraverso processi compensativi auto-organizzati volti a mantenere in equilibrio il sistema.

Lo stesso sistema culturale, benché condiviso da una data comunità o gruppo sociale, viene interiorizzato a livello dei singoli individui con caratteristiche uniche per ciascuno di essi rispondendo alla logica della razionalità rispetto al valore. Di fatto, la scala valoriale, che caratterizza uno specifico sistema culturale, viene rielaborata dai singoli sistemi psichici, attraverso un processo razionale basato sulla percezione personale del significato di un determinato valore, agendo in maniera selettiva sul comportamento da attuare coerentemente al senso attribuito al valore di riferimento.

Ciò non conduce ad una forma di solipsismo esistenziale, gli individui, infatti, proprio attraverso la chiusura operativa del sistema cognitivo, partecipano al loro ambiente attraverso attività comunicative⁴²⁵, che consentono di poter innescare processi di modificazione comportamentale in un altro sistema (e viceversa), con il quale si diviene strutturalmente accoppiati.

L'accoppiamento strutturale è infatti il processo attraverso cui, un sistema individuale entra in relazione con il suo *medium*, ovvero la parte dell'ambiente con cui interagisce (sia esso rappresentato da un altro sistema individuale o un sistema sociale), che consente la creazione di interazioni perturbative tra unità sistemiche capaci di innescare processi autoregolati di

⁴²⁵ La comunicazione è parte del dominio cognitivo individuale. Essa è un'attività tipicamente sociale, che permette l'interpenetrazione tra sistemi individuali e tra questi ed i sistemi sociali (oltre che tra sistemi sociali stessi).

Cfr. *Autopoiesi e cognizione*

modificazione comportamentale. In altre parole, i comportamenti si modificano in risposta a processi cognitivi interni innescati dagli stimoli ricevuti nel *medium di comunicazione*.

In questo processo, la cultura o mentalità sociale, viene a costituirsi come *filtro* simbolico nei processi cognitivi socialmente caratterizzati, permettendo la stabilizzazione delle relazioni comportamentali nei rapporti inter-individuali, le quali definiscono un sistema sociale particolare. In tal senso, la cultura, intesa come un sistema condiviso e contestuale di credenze e valori, svolge da un lato un ruolo “conservativo”, stabilizzando le relazioni che caratterizzano un dato sistema sociale, dall’altro è fattore di mutamento, veicolando i cambiamenti di condotta che possono avvenire a livello individuale⁴²⁶.

Ciò è reso possibile per la caratteristica del sistema culturale di essere interna al dominio cognitivo linguistico individuale, il quale è intrinsecamente sociale. In tal maniera, la cultura è ad un tempo propria di ciascun individuo – come si è detto - e comune ad uno specifico gruppo, con il quale condivide determinate caratteristiche ambientali⁴²⁷. Se, infatti, ciascun individuo elabora una propria scala valoriale, questa in generale, rientrerà all’interno di una distribuzione normale rispetto una popolazione di riferimento, che condivide il suo stesso sistema culturale⁴²⁸.

Diviene pertanto possibile utilizzare strumenti d’analisi, che adeguatamente calibrati, permettano di fare inferenza sulle caratteristiche di un dato gruppo sociale, partendo dall’osservazione di una parte di esso. Tenendo in conto la chiusura operativa dei sistemi sociali e psichici, occorre pensare ai processi d’interpenetrazione come ad attività perturbative reciproche; queste possono essere lette come frutto di una “relazione di associazione” nel loro dispiegarsi.

Si può pertanto adottare un modello che tenga conto dei caratteri associativi tra fenomeni, così da trattare i sistemi, considerati operativamente autonomi, come variabili statistiche

⁴²⁶ E qualora ciò non dovesse avvenire, possono occorrere fenomeni di “perdita d’identità” o “emarginazione culturale” sia a livello sociale e sia individuale .

⁴²⁷ Stesso periodo storico, stessa area geografica definita da una comune struttura istituzionale (es. stessa legge statale), stessa lingua, ecc. Maggiori sono il numero di variabili inserite, minore è l’ampiezza del sistema sociale particolare definito da un sistema culturale (es. livello di istruzione, classe o censo di appartenenza, religione professata...).

⁴²⁸ In riferimento alla società-Nazione (qui intesa come entità statale), Inglehart e Wazel, mostrano come vi siano differenze maggiori in termini di attitudini espresse, tra individui appartenenti a nazioni differenti, che non all’interno delle stesse.

Cfr. *Modernization, Cultural Change and Democracy*

indipendenti; in cui è l'osservatore a definire, secondo criteri teorici da egli fissati, quale sia il sistema-variabile considerato come *perturbante* rispetto la condotta seguita dall'altro⁴²⁹.

Un tale modello teorico, definito ad “influssi perturbativi” e basato sull'analisi delle relazioni tra variabili, è stato qui adoperato nel verificare quanto detto in apertura del capitolo, *c'est à dire* l'impatto (*trigger-causality*) del corpus dottrinario religioso sul sistema decisionale individuale, rispetto agli orientamenti da questi espressi in riferimento a specifici fattori di sviluppo⁴³⁰.

È stata dunque considerata l'appartenenza religiosa, dalla prospettiva di variabile perturbativa, sulla base della distinzione tra religione - intesa come sistema autoreferenziale (riferente al suo carattere *sacrale*) avente un proprio linguaggio comunicativo che si esprime attraverso le proprie unità interne (denominazioni religiose) - e religiosità individuale - carattere emozionale individuale derivante da una particolare condizione psichica a seguito dell'esperienza di qualcosa che viene percepita come *totalmente altra* dal profano - .

In questo senso, l'appartenenza religiosa indica il legame che si crea tra *religiosità* e *religione* attraverso il *medium* della fede, permettendo di distinguere anzitutto tra:

- “membri di gruppi religiosi” [$a+b+c+d$]
- individui senza affiliazione religiosa [e],

e successivamente, tra gruppi religiosi stessi; ovvero nel presente caso tra:

- cattolici classici [a]
- cattolici carismatici [b]
- pentecostali [c]
- neopentecostali [d]

ricondotti all'interno di tre ipotesi interpretative:

- differenza tra attitudini sociali dei gruppi religiosi: virulenti [$b+d$] vs temperati [$a+c$]
- differenza tra famiglie religiose: cattolici [$a+b$] vs evangelici-pentecostali [$c+d$]
- differenza tra forme religioso-culturali: rinnovatori [$b+c+d$] vs classici [a]

a cui si aggiunge l'ipotesi concernete la differenza tra:

- appartenenti ad un gruppo religioso [$a+b+c+d$] vs non appartenenti [e]

⁴²⁹ Luhmann in questo senso parla di “causalità d'innescò” [*Auslösekausalität*] anziché di “causalità performante” [*Durchgriffskausalität*].

Cfr. N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, 2000 p. 401, cit. in D. Seidl, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, Ludwig-Maximilians-Universität, München, n. 2-2004

⁴³⁰ Qui inteso *strictu sensu* come medium del sistema economico e *latu sensu* come fenomeno che investe tutti gli aspetti del sistema-società (sviluppo umano).

Si è così potuto osservare, come per tutte le ipotesi studio, l'appartenenza religiosa risulta essere associata agli atteggiamenti individuali legati allo sviluppo⁴³¹.

Cosicché, pare possibile sostenere in linea generale l'esistenza di un effetto perturbativo del sottosistema religioso sugli orientamenti individuali dell'agente - o per meglio dire, sull'innescò da parte dei sistemi psichici di processi cognitivi di elaborazione individuale, autonomi nella loro strutturazione rispetto la perturbazione registrata - che nell'espressione comportamentale di questi, influenzano l'ambiente dei sottosistemi sociali durante le relazioni di interpretazione; innescando in essi, processi autoregolati di riequilibrio interno delle proprie nicchie d'azione (che causeranno nuove perturbazioni nei sistemi psichici e così ricorsivamente fintantoché perdura l'accoppiamento strutturale, cioè l'interpenetrazione). In tal maniera, la religione è capace di stimolare a livello individuale l'adozione di comportamenti, che influenzano l'andamento dello sviluppo *latu sensu* (*id est* sviluppo umano), nell'ottica di interpenetrazione tra individui agente e sottosistemi sociali.

Nello specifico, con riferimento ad una mentalità incline all'idea di sviluppo umano (definita come mentalità progressiva), vengono evidenziate differenze significative non solo tra membri di un gruppo religioso e non appartenenti ad alcuna denominazione, ma anche tra i gruppi religiosi stessi, così come posti a confronto nelle ipotesi testate. Da ciò è stato possibile interpretare un quadro comportamentale derivato dalla presenza/assenza dell'influenza del sistema religioso, sulla base della originaria suddivisione tra "virtù sociali" (etica della responsabilità) e "virtù individuali" (propensione all'autorealizzazione), che delinea due tendenze concomitanti: l'una verso una convergenza tra attitudini manifestate, e l'altra verso una divergenza tra le stesse.

La bivalenza del fenomeno viene colta attraverso le differenti prospettive adottate nella creazione delle categorie tipologiche per ciascuna ipotesi studio.

Si hanno così due *cleavage*, che potrebbero essere definiti come "classici", ovvero:

- la separazione tra individui appartenenti ad un gruppo religioso e individui senza alcuna affiliazione [ipotesi 1];
- la differenza tra cattolici e protestanti (evangelico-pentecostali) [ipotesi 2];

a cui si aggiunge, in opposizione all'ultimo caso, un processo di ricomposizione della faglia weberiana espresso dalla prossimità comportamentale tra fedeli rientranti nei movimenti

⁴³¹ L'unico fattore dove non è risultato esservi alcuna associazione significativa è la "propensione alla libera concorrenza" [F6]

pentecostali *latu sensu*, che trascende le frontiere istituzionali delle famiglie religiose storiche interne al Cristianesimo⁴³² [ipotesi 4].

Nessun risultato apparentemente rilevante in termini di convergenza/divergenza, risulta dalla distinzione dei gruppi religiosi in base alla loro manifestazione religiosa [ipotesi 3]; ciò ha due implicazioni interpretative:

1. considerato il sistema religioso come operativamente chiuso, le relazioni comunicative attuate sono un risultato epifenomenico della sua organizzazione interna. Pertanto, i gruppi religiosi, che fungono da canale comunicativo del sistema, pongono in essere processi relazionali per il mantenimento della loro esistenza nell'ambiente sociale, nei modi e nei termini previsti dalla propria struttura organizzativa (azioni riflessive interne legate al corpus teologico); cosicché, come già Weber evidenzia nel suo lavoro sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, non sono i “valori espressi” o “dichiarati” (compendi teologici, prediche) a risultare rilevanti nell'influenzare la condotta del credente, ma è piuttosto il modo come questi assume ed elabora gli “assunti base”⁴³³, interni al gruppo o alla denominazione, sui quali si struttura il discorso religioso. In tal modo, la condotta comunicativa, come prodotto contingente di un fenomeno che ha origini interne al sistema religioso, non coglie compiutamente gli stimoli che la sua struttura organizzativa produce⁴³⁴; occorre pertanto osservare i tratti interni al sistema per comprendere i possibili effetti innescanti, a livello individuale di elaborazione comportamentale⁴³⁵;
2. benché nell'ipotesi 3 non vengano posti a confronto unicamente i pentecostali classici ed i neopentecostali⁴³⁶, è possibile tuttavia cogliere una tendenza⁴³⁷ - in parte suffragata dai risultati emersi nell'ipotesi 4 con riferimento alla categoria: “rinnovatori” - che lascia supporre una “omogeneità di fondo” tra le due realtà interne

⁴³² Ciò a mio avviso potrebbe essere corroborato se si estendesse un simile analisi anche ai gruppi “pentecostalizzati” all'interno delle chiese ortodosse.

⁴³³ Che nel caso della tesi weberiana, ruotano attorno agli effetti psicologici derivanti conferma dello “stato di grazia”.

⁴³⁴ La presenza di stimoli perturbativi emerge dalle relazioni associative che sono state rilevate.

⁴³⁵ Come infatti emerge dai rapporti di convergenza/divergenza rilevati nelle altre due ipotesi attinenti i soli gruppi religiosi.

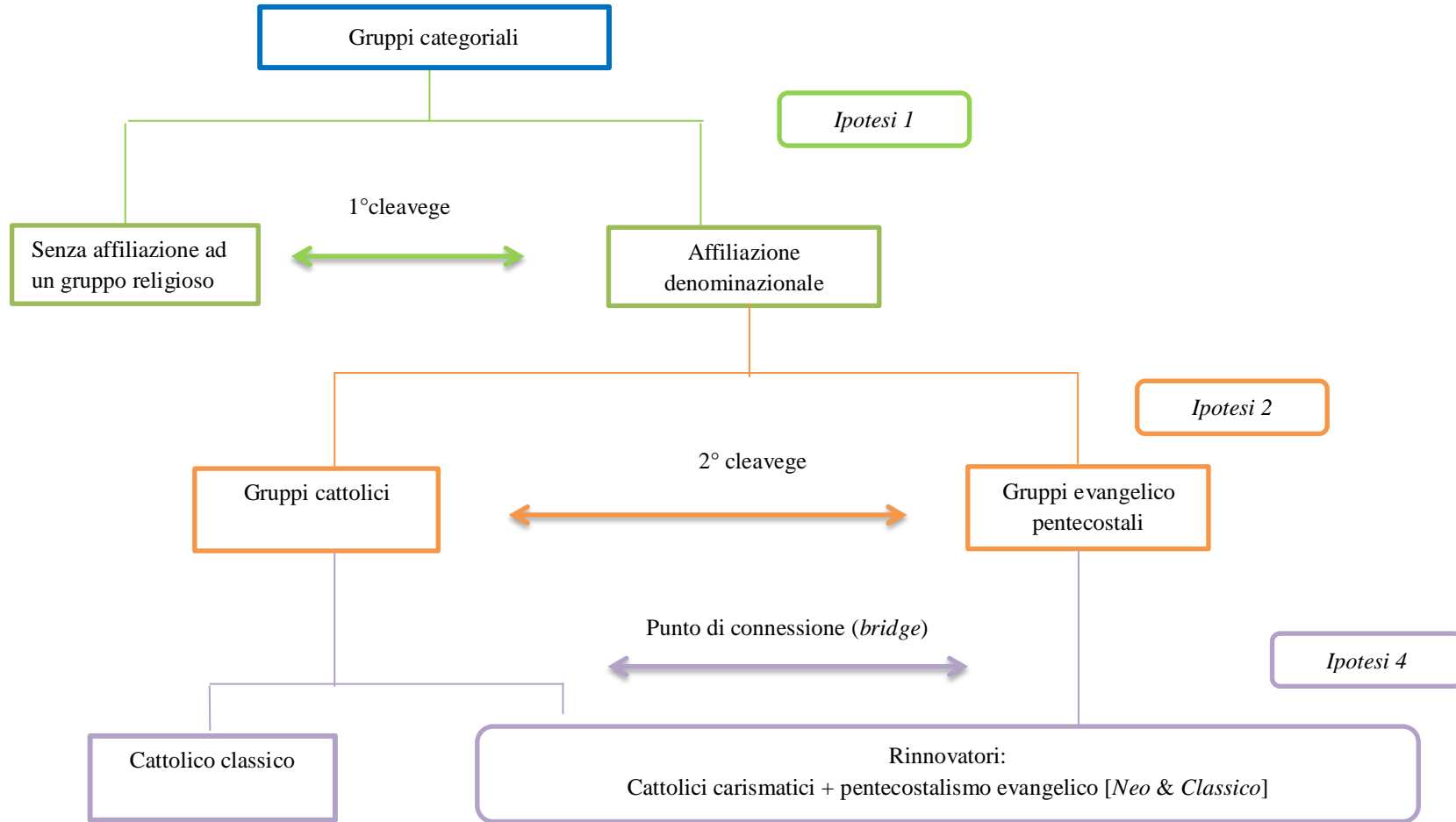
⁴³⁶ Tale ipotesi distingue infatti tra gruppi temperati - costituiti da pentecostali classici e cattolici classici - e gruppi virulenti - composti da neopentecostali e cattolici carismatici.

⁴³⁷ Questa si riferisce alla possibile assenza di elementi statisticamente rilevanti di divergenza tra pentecostali classici e neopentecostali, in riferimento alle attitudini individuali dei fedeli

al mondo protestante; facendo così protendere verso l'idea di superamento di una differenziazione categoriale (che non sia prettamente storico-religiosa) tra i gruppi, che consente di poter parlare in maniera generale nell'ambito delle scienze sociali, di un "pentecostalismo evangelico" come unica categoria.

In riferimento alle considerazioni qui esposte, viene presentato un quadro riassuntivo, evidenziante gli orientamenti di convergenza/divergenza tra i gruppi.

Figura 5 – Quadro sinottico - conclusioni



Infine, scomponendo i due macro indicatori aggregati in modo da dare forma a quanto risulta dall'analisi degli orientamenti individuali per le ipotesi qui considerate come esplicative, emerge come gli individui membri di un gruppo religioso siano socialmente più aperti, mostrando un'elevata fiducia sia verso l'altro generalizzato e sia verso le istituzioni statali. Far parte di un gruppo religioso (cattolico od evangelico), fortifica un senso di solidarietà inter-personale, che è alla base di una società aperta, inclusiva e produttiva, come suggerisce l'inclinazione a percepire il lavoro quale mezzo per il raggiungimento del benessere personale. Un'etica socialmente orientata, dunque, che si contrappone alla visione individualizzata di coloro che non hanno legami con nessun tipo di denominazione religiosa. Questi, infatti, sono portatori di una visione altamente differenziata della società, e tendenti ad esaltare la libera scelta umana nella sfera personale.

All'interno dei gruppi religiosi, la *vexata quaestio* tra cattolici e protestanti, quest'ultimi qui rappresentati dalle denominazioni evangelico-pentecostali, evidenzia una visione socialmente più aperta dei cattolici, in termini di rispetto della donna, accettazione dell'omosessualità, fiducia verso le autorità statali e verso l'altro generalizzato, che risalta, all'opposto, l'atteggiamento settario (inteso come chiusura verso la società allargata) dei pentecostali-evangelici, più attenti invece, all'esaltazione delle responsabilità individuali in relazione alla propria condizione economica⁴³⁸.

Il ponte di congiunzione "inter-istituzionale" è rappresentato dal movimento "trans-istituzionale" dei *rinnovatori*. Nel nostro caso, i cattolici carismatici, facenti parte del Rinnovamento Carismatico Cattolico, mostrano attitudini simili agli appartenenti ai gruppi pentecostali evangelici. L'incontro tra le diverse espressioni della pentecostalità, lascia trasparire un orientamento maggiormente virtuoso" rispetto i fattori qui considerati, di quanto non è emerso analizzando i soli pentecostali evangelici; scompare infatti la postura settaria e la concezione di subordinazione della donna, persistendo invece, all'interno di una visione magico-religiosa della realtà (già presente negli evangeli-pentecostali), l'esaltazione individuale ad essere *homo faber* della propria condizione economica.

In definitiva, non pare esservi da quanto emerso, una mentalità maggiormente "progressiva" rispetto ad un'altra in relazione ai fattori di sviluppo inteso come sviluppo umano. Ciascun gruppo, pare essere associato ad alcuni specifici tratti dello sviluppo; in generale, rispetto la

⁴³⁸ Caratteri questi (fiducia ristretta, ed esaltazione della responsabilità individuale nella creazione del proprio benessere finanziario), già evidenziati da Weber in riferimento alle sette protestanti. Cfr. M. Weber, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*.

distinzione virtù sociali/virtù individuali, gli individui senza appartenenza religiosa e gli evangelico-pentecostali appaiono essere maggiormente inclini – con le dovute differenze già evidenziate - verso un'esaltazione delle qualità individuali associate allo sviluppo; mentre i cattolici sembrano essere portatori dei tratti più marcatamente sociali, con la specificità dei cattolici carismatici che (unitamente agli altri pentecostalisti), assume alcuni aspetti marcatamente individuali, tendenti ad una concezione liberista dell'economia.

Se dunque, non è possibile dare giudizi definitivi, concludo parafrasando il pensiero di Fukuyama⁴³⁹ secondo cui sono le virtù sociali ad essere qualitativamente più importanti in quanto precursori di quelle individuali. Se così fosse, i movimenti pentecostali (e non esclusivamente il pentecostalismo evangelico) nelle forme condizionate dal cattolicesimo, potrebbero rappresentare il *seme spirituale* di nuove configurazioni economico-sociali, o forse *lo spirito* adattativo individuale all'attuale strutturazione socio-sistemica, caratterizzata a livello del sotto-sistema economico da una forma di capitalismo democratico.

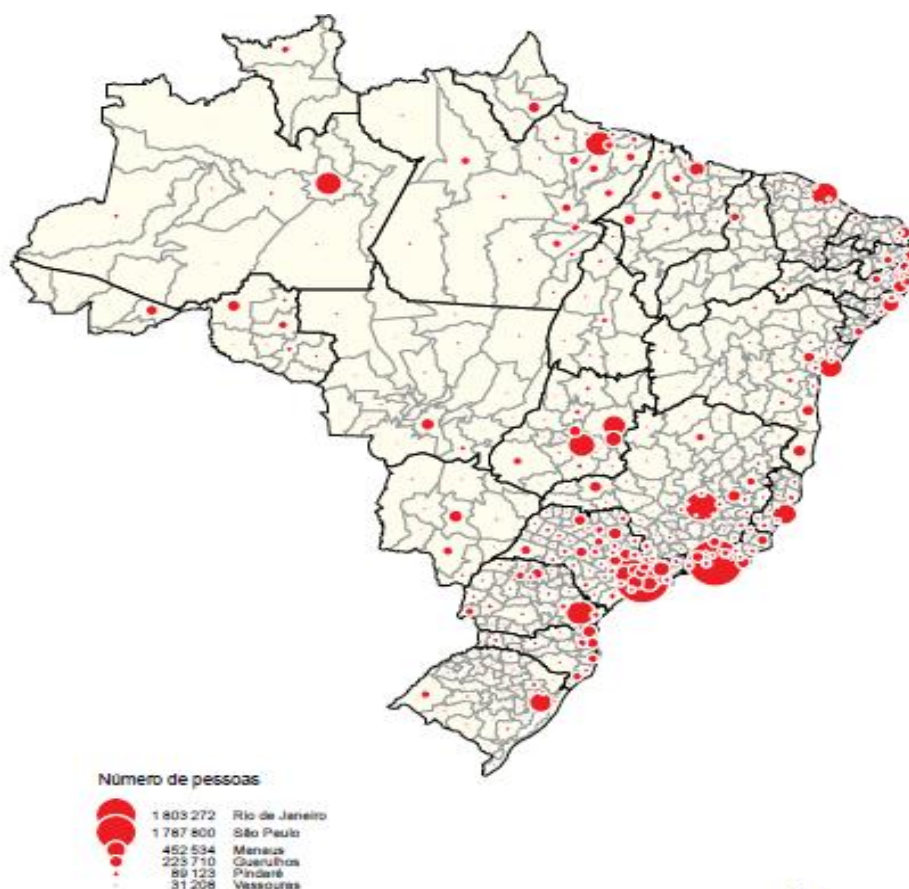
Non è tuttavia scopo di codesto lavoro dare una risposta a ciò; dopotutto quanto qui trattato si basa su una visione *parziale* (dalla prospettiva delle scienze sociali), *relativa* (attraverso l'adozione della teoria dei sistemi chiusi) e *particolare* (l'atto creativo dell'autore) del fenomeno.

⁴³⁹ Cfr. F. Fukuyama, *Fiducia*

METODOLOGIA⁴⁴⁰

La ricerca di campo è stata condotta tra marzo e luglio 2016, nell'area metropolitana della città di Rio de Janeiro, ove dai dati del Censo 2010 raccolti dallo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE), risulta essere la metropoli con il più alto contingente di credenti pentecostali⁴⁴¹ (sia “classici” che “neopentecostali”) del Paese⁴⁴², così come di individui che si dichiarano “senza appartenenza religiosa” (*sem religião*)⁴⁴³.

Figura 6: Religioni evangelico-pentecostali – Censo 2010



Fonte: *Religião e Território no Brasil: 1991/2010* ©2013 Cesar Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Wanlez

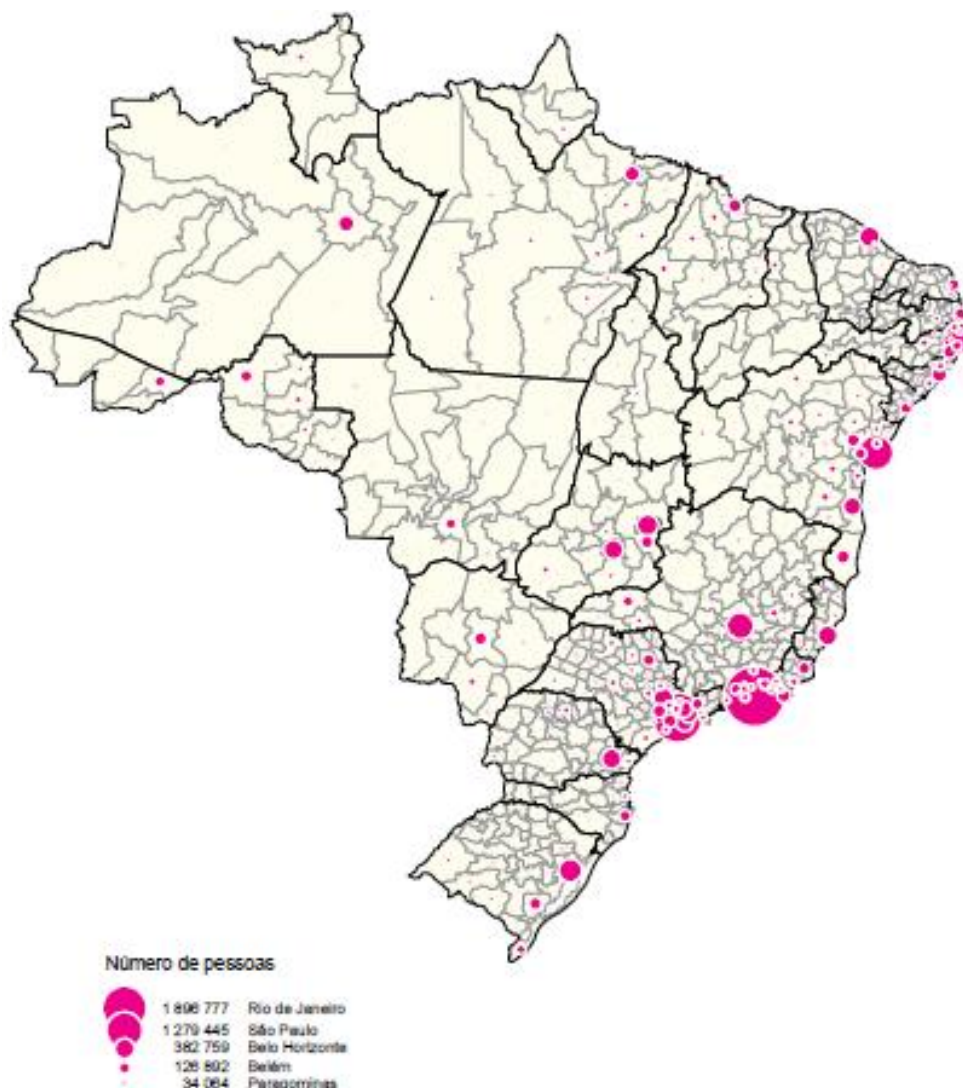
⁴⁴⁰ L'analisi statistica dei dati e la costruzione del disegno campionario, sono stati elaborati all'interno del progetto europeo INCASI (programma: *Marie Skłodowska-Curie GA No 691004*) beneficiando dell'ausilio dato dal Dr. Alexandre Ribeiro Leichsring, professore di statistica presso il dipartimento di Management delle Politiche Pubbliche della *Escola de Artes, Ciências e Humanidades* – Universidade de São Paulo (EACH - USP).

⁴⁴¹ Lo IBGE non attua alcuna distinzione all'interno dell'etichetta “pentecostale”

⁴⁴² Nello specifico, le microregioni di Rio de Janeiro presentano circa 1,8 milioni di fedeli pentecostali (“classici” e “neo”), costituendo assieme a São Paulo, le città con maggiore presenza di evangelici Pentecostali del Brasile.

⁴⁴³ Tale categoria censitaria si compone della somma di tre voci: “agnostici”, “atei” e “senza religione”.

Figura 7 – Individui senza affiliazione religiosa – Censo 2010



Fonte: *Religião e Território no Brasil: 1991/2010* ©2013 Cesar Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Wanlez

Tali caratteristiche mostrano un sistema/ambiente religioso altamente dinamico tipico delle società a complessità funzionale crescente, definendo rispetto agli obiettivi di ricerca, un terreno favorevole per l'analisi dell'impatto perturbativo della variabile religiosa sul sistema cognitivo individuale. Nello specifico, sono poste a confronto le attitudini comportamentali dei credenti cattolici (carismatici e non), credenti evangelico-pentecostali (appartenenti alle denominazioni pentecostali classiche e neopentecostali) ed individui senza affiliazione religiosa, raggruppati secondo le modalità espresse nelle quattro ipotesi studio testate, allo scopo di individuare tratti comuni e o divergenti nei termini di orientamenti espressi.

L'individuazione di quella che appare come la *best choice* è resa necessaria dalla limitatezza delle risorse in mano al ricercatore, riassumibili in tre fattori:

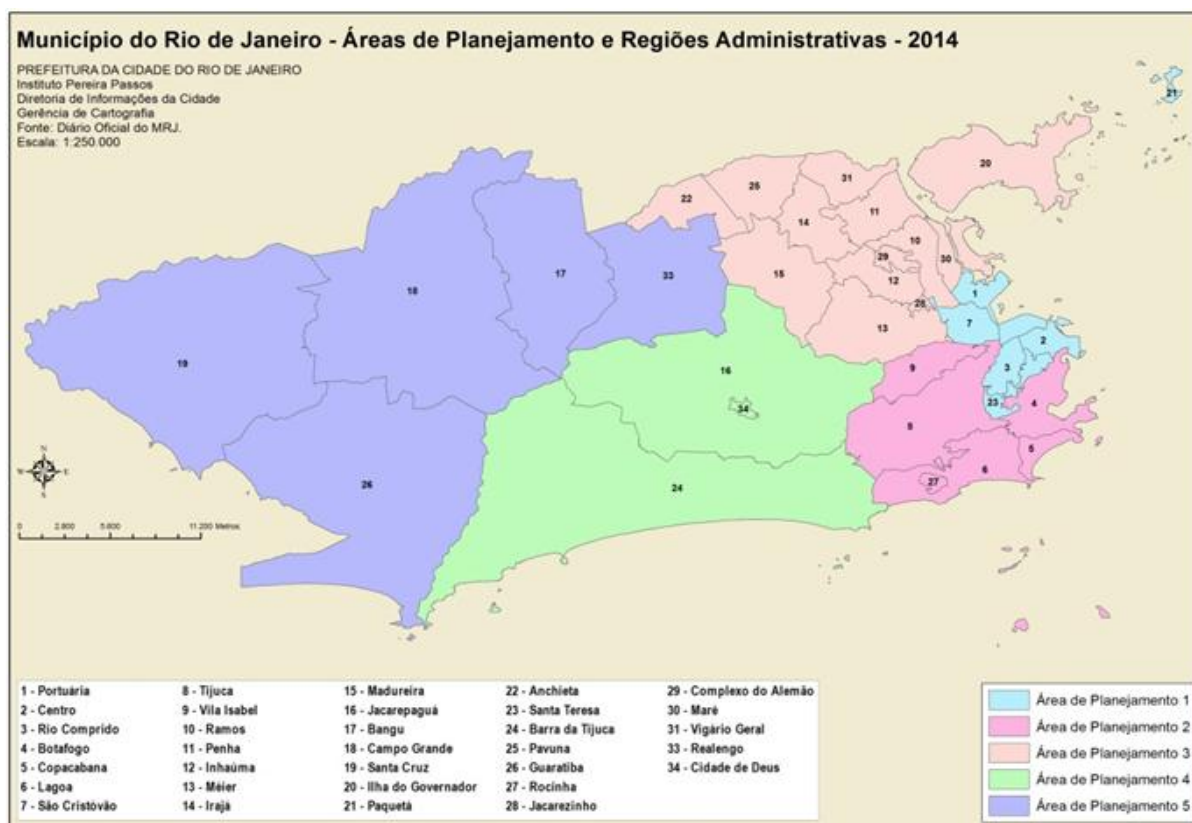
- *budget*;
- tempo;

- personale coinvolto nella ricerca;

al di là della questione finanziaria legata alle disponibilità proprie di un dottorando di ricerca (con borsa), si è cercato di contenere i tempi della ricerca di campo, durata quattro mesi, in modo da avere una cornice temporale comune per il campione, tale da minimizzare l'impatto sugli individui dei possibili mutamenti che occorrono a livello dei sistemi sociali (es. economici, politici ecc.), in relazione anche al numero di intervistatori coinvolti; nella fattispecie, l'autore del presente lavoro a cui si aggrega nell'ultima fase un piccolo gruppo di giovani ricercatori volontari⁴⁴⁴.

Identificato il luogo e considerate le risorse disponibili, viene scelto di suddividere l'area metropolitana di Rio De Janeiro in cinque zone di campionamento corrispondenti alle aree di pianificazione (*áreas de planejamento*) in cui è suddivisa la città ad opera della Prefettura.

Figura 8 – Rio de Janeiro - aree di pianificazione



Fonte: Prefettura di Rio de Janeiro

⁴⁴⁴ Il gruppo è composto da cinque studenti del dipartimento di sociologia presso la *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*, (UERJ) preparato sulle modalità di intervista legate ad un'indagine quantitativa dalla dott.ssa Cecilia Loreto Mariz – professoressa di sociologia presso la UERJ - e diretto sul campo dalla laureanda Valéria Moura Toledo

Le aree di pianificazione suddividono la città in accordo a specifici caratteri socio-urbanistici, inglobando al suo interno le regioni amministrative (*regiões administrativas*) che gestiscono amministrativamente e politicamente i singoli *bairros* (quartieri).

Brevemente⁴⁴⁵, la *área de planejamento 1* corrisponde al nucleo più antico della città, comprendente il centro storico ed i quartieri che furono urbanizzati agli inizi del XIX secolo, come effetto del processo di crescita iniziato con l'arrivo della corte portoghese nel 1808. È attualmente un'area povera in cui si assiste alla crescita di *favelas*.

La *área de planejamento 2* costituisce storicamente la zona di espansione della città rappresentando oggi il suo cuore turistico (si pensi ai quartieri quali Copacabana), dotato di maggiori attrattive ed infrastrutture, è di fatto l'area più ricca nonostante la presenza di alcune piccole *favelas*.

La *área de planejamento 3* iniziata ad urbanizzarsi con l'implementazione della rete ferroviaria nella seconda metà del XIX secolo, è attualmente la zona più popolosa della città. Si caratterizza per essere un'area povera con la presenza di *favelas* in crescita.

La *área de planejamento 4*, solo verso la metà del XX secolo, grazie al potenziamento della rete ferroviaria, vi è l'integrazione definitiva dell'area al territorio della città. Caratterizzata dalla presenza di *favelas* (la più importante è la *Cidade de Deus*), registra dalla metà degli anni Settanta un enorme crescita con l'implementazione di condomini residenziali uni e multifamiliari dotati di infrastrutture (piscine, palestra ecc.) e servizio di vigilanza, e la costruzione di centri commerciali e luoghi di svago.

La *área de planejamento 5*, è l'ultima frontiera di urbanizzazione di Rio de Janeiro, che inizia negli anni Sessanta. Si caratterizza per la presenza di *favelas* ed agglomerati abitativi irregolari, che evidenziano una zona con bassi livelli infrastrutturali, nel complesso povera e periferica.

L'adozione delle aree di pianificazione (AP) come zone di campionamento permette di costruire una mostra campionaria che sia rappresentativa dell'intera area metropolitana di Rio de Janeiro; a tal proposito, avendo la ricerca coinvolto individui con età maggiore od uguale a diciotto anni, viene ricavata dalla manipolazione dei micro dati del Censo 2010 la popolazione residente per area di pianificazione che rispecchiasse tale caratteristica.

⁴⁴⁵ La descrizione delle aree di pianificazione, si basa sulla lettura dello *Anexo técnico I: Informações sobre todas as áreas de planejamento* edito dalla Prefettura della città di Rio de Janeiro <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/1529762/DLFE-220205.pdf/1.0> ultimo accesso: 07/11/2017

Tabella 44 – Popolazione con età maggiore o uguale a diciotto anni per AP

Aree di pianificazione	Popolazione >=18 anni di età	Percentuale	Percentuale cumulata
AP 1	229.219	4,8	4,8
AP 2	845.187	17,5	22,3
AP 3	1.838.093	38,2	60,5
AP 4	694.062	14,4	74,9
AP 5	1.209.679	25,1	100,0
Totale	4.816.241	100,0	

Fonte: IBGE, microdati Censo 2010

Successivamente viene definita per ogni area, la popolazione corrispondente ai gruppi categoriali analizzati.

Tabella 45 – Popolazione con età maggiore o uguale a diciotto anni per AP e gruppo categoriale

Aree di pianificazione	Gruppi categoriali					Totale	%
	Cattolici classici [praticanti]	Cattolici carismatici [praticanti]	Neopentecostali	Pentecostali classici	Senza affiliazione e religiosa		
AP 1	37.319	22.941	4.868	12.759	25.925	103.812	4,7%
AP 2	143.488	88.206	5350	20.425	109.560	367.029	16,6%
AP 3	271.221	166.725	35.993	144.754	227.165	845.858	38,2%
AP 4	109.946	67.586	9.038	41.417	73.044	301.031	13,6%
AP 5	144.242	88.669	29.311	151.800	182.650	596.672	26,9%
Totale	706.216	434.127	84.560	371.155	618.344	2.214.402	100%

Nel censo 2010, la dichiarazione di appartenenza religiosa è auto-dichiarata; di fatto lo IBGE non adotta una griglia preimpostata di opzioni religiose, all'opposto, l'intervistatore ha mandato di registrare la forma in cui l'intervistato definisce la religione o culto a cui appartiene. Se da un lato tale *modus operandi* ha il vantaggio di cogliere la dinamicità e la pluralità del campo religioso brasiliano, identificando e contabilizzando nuove religioni, dall'altro si corre il rischio di creare categorie religiose che si sovrappongono, problematizzando l'analisi quantitativa del numero di membri di ciascuna denominazione⁴⁴⁶. L'intervistatore viene istruito, infatti, nel porre esclusivamente la domanda censitaria: “qual è

⁴⁴⁶ Mariz osserva in un suo articolo, come ad esempio il definirsi *evangelici* non escluda *a priori* l'appartenenza ad una chiesa specifica come la *Igreja Universal do Reino de Deus*; in quanto la categoria “evangelico” essendo di ordine generale, non nega la possibilità di far parte di una denominazione particolare all'interno di quel quadro di riferimento.

Cfr. C. L. Mariz, *O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafios para novos projetos de pesquisa*, Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, N. 24, Jul/Dez 2013, P. 39-58

la sua religione e/o culto?”(*Qual sua religião e/ou culto?*), senza fornire ulteriori dettagli o parafrasare il quesito⁴⁴⁷, né tantomeno chiedere ulteriori spiegazioni all’intervistato riguardo la risposta fornita.

Con riguardo alla realtà cattolica, quanto evidenziato ha condotto alla creazione di categorie religiose non esistenti di fatto, come il *cattolismo carismatico* o il *cattolismo pentecostale*. Per tale motivo, si è preceduto ad una ridefinizione della popolazione cattolica, costituendo le voci che vanno a comporre tale gruppo nel presente lavoro.

Nel Censo 2010, vengono riportate tre gruppi di religione “cattolica”⁴⁴⁸:

- Cattolica Apostolica Romana
- Cattolica Apostolica Brasiliana
- Cattolica Ortodossa

Il primo gruppo, a livello di micro dati è suddiviso in tre sotto-gruppi⁴⁴⁹: (religione)

- ❖ Cattolica Apostolica Romana
 - Cattolica Apostolica Romana
 - Cattolica Carismatica / Cattolica Pentecostale
 - Cattolica Armena / Cattolica Ucraina

Nel redigere la lista della popolazione cattolica è stata qui esclusa sia la Chiesa Cattolica Apostolica Brasiliana e sia la Chiesa Cattolica Ortodossa⁴⁵⁰. Entrambe non riconoscono il primato di autorità al Vescovo di Roma e quindi il dogma dell’infallibilità papale⁴⁵¹, criterio discriminante nella costruzione del gruppo cattolico adottato nel presente lavoro.

⁴⁴⁷ Mariz tuttavia dubita che tutti gli intervistatori abbiano rispettato il mandato imposto, presentando alcuni casi empirici che paiono smentire una indefessa liceità alle direttive, con conseguente possibile distorsione dei risultati (seppur in maniera limitata e circoscritta).

Cfr. *O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafios para novos projetos de pesquisa*

⁴⁴⁸ Cfr. *Censo Demográfico 2010, Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*, Annesso 1

⁴⁴⁹ Cfr. IBGE: microdati RJ – Anexos Auxiliares - Religião 2010

⁴⁵⁰ Diversamente da quanto fatto nel lavoro: “Religião e Território no Brasil: 1991/2010” della Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); ove, invece, è stato deciso di includere nel conteggio generale dei cattolici, oltre i credenti della Chiesa Cattolica Apostolica Romana (64,63%), anche gli adepti della Chiesa Cattolica Apostolica Brasiliana (0,29%) e della Chiesa Cattolica Ortodossa (0,07%).

Cfr. C. R. Jacob, D. R. Hees, P. Waniez, *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*

⁴⁵¹ Nella dottrina cattolica, il primato papale è l'autorità apostolica del vescovo della diocesi di Roma su tutte le Chiese cattoliche particolari, sia di rito latino sia di rito orientale. Secondo la Chiesa cattolica, alla base di tale primato, vi sono due attribuzioni di Simon Pietro: l'essere stato nominato da Gesù Cristo primo fra gli Apostoli (primato di Pietro) e l'essere stato il primo vescovo di Roma. Nel decreto *Unitatis Redintegratio*, redatto durante

L'insieme: "Cattolico Carismatico/Cattolico pentecostale", come non esistente di fatto, viene inserito nel gruppo cattolico in quanto il nome rimanda ad un'idea di "cattolicità" che pare ragionevolmente plausibile identificare con la religione Cattolica Apostolica Romana, culturalmente dominante in Brasile.

Il gruppo della religione "Cattolica Armena / Cattolica Ucraina" è composto da *Chiese sui iuris*, le quali sono in pieno accordo con la Chiesa di Roma, seppur adottano un rito liturgico differente (rito orientale rispetto al rito latino-romano).

La lista IBGE del Censo 2010, riporta oltre quelli summenzionati, anche il gruppo "altri cattolici" e i gruppi di "religiosità multipla" in cui una delle religioni dichiarate è la cattolica.

Del primo non è possibile dare una descrizione certa in merito ai suoi tratti connotativi, tuttavia, come gruppo che denota la propria matrice cattolica, non specificando ulteriori caratteristiche, viene inserito nell'organizzazione del gruppo cattolico del presente lavoro in virtù del fatto che è possibile, per ipotesi, identificare gli appartenenti con la religione Cattolica maggioritaria nel Paese⁴⁵².

il Concilio Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI il 21 novembre 1964, viene così sintetizzato il primato di Pietro e della sua Chiesa:

"Per stabilire dovunque fino alla fine dei secoli questa sua Chiesa santa, Cristo affidò al collegio dei dodici l'ufficio di insegnare, governare e santificare (6). Tra di loro scelse Pietro, sopra il quale, dopo la sua professione di fede, decise di edificare la sua Chiesa; a lui promise le chiavi del regno dei cieli (7) e, dopo la sua professione di amore, affidò tutte le sue pecore perché le confermasse nella fede (8) e le pascesse in perfetta unità (9), mentre egli rimaneva la pietra angolare (10) e il pastore delle anime nostre in eterno (11).

Gesù Cristo vuole che il suo popolo, per mezzo della fedele predicazione del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo amorevole da parte degli apostoli e dei loro successori, cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo, cresca e perfezioni la sua comunione nell'unità(...)".

(6) Cfr. *Mt* 28,18-20 da confr. con *Gv* 20,21-23.

(7) Cfr. *Mt* 16,19 da confr. con *Mt* 18,18.

(8) Cfr. *Lc* 22,32.

(9) Cfr. *Gv* 21,15-17.

(10) Cfr. *Ef* 2,20.

(11) Cfr. *I Pt* 2,25; CONC. VAT. I, Cost. *Pastor Aeternus*: Coll. Lac. 7, 482a [Dz 3050ss; Collantes 7.176ss].

Cfr. Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html consultato il 01/02/2017

I testi biblici si riferiscono alla versione cattolica. Per il presente lavoro è stata utilizzata l'edizione: *Bibbia di Gerusalemme*, Edizione Dehoniane Bologna, 1998

⁴⁵² I micro dati dello IBGE non specificano ulteriormente all'interno del gruppo di religione "altre cattoliche" (*outras católicas*). Dal punto di vista statistico, nel municipio di Rio de Janeiro, le persone maggiori di 10 anni che fanno parte di questo gruppo sono lo 0,002% del totale (poco più di un centinaio di persone), è lecito quindi ipotizzare che almeno una parte del risultato, possa essere influenzato da risposte incomplete o da distorsioni nell'atto di registrazione delle stesse da parte dell'intervistatore.

La scelta d’inserire anche i gruppi di religiosità multipla si fonda sulla specificità brasiliana della tendenza all’ibridismo religioso, diffuso a livello di religiosità popolare⁴⁵³, che ha radici profonde nel passato coloniale portoghese e schiavista del Paese. In questo senso, il cattolicesimo, inteso come il fenomeno propriamente religioso, possibilmente indipendente dalle orientazioni della Chiesa, che ha incorporato nel corso della storia le religioni Afro-Brasiliane e più recentemente anche elementi di religioni orientali, in un *bricolage* religioso riassumibile nella formula personale “*se fala de Deus eu gosto*”⁴⁵⁴. In alcuni casi, le pratiche sincretiche, visibili soprattutto nei gesti e nelle usanze dei ceti medio-bassi, hanno dato vita a un “sincretismo istituzionalizzato”, frutto dell’unione ad esempio, tra religione cattolica ed altre forme quali può essere la religione candomblé, che si manifesta in feste popolari uniche⁴⁵⁵. L’influenza della Chiesa Cattolica si manifesta così, nel cattolico sincretico, in un’identità religiosa plurale ove, specialmente tra gli strati più poveri e meno scolarizzati, l’identificarsi come “cattolico apostolico romano” assume valenza di “identità religione pubblica”, socialmente accettata, sebbene le pratiche e le credenze cattoliche occupino nella vita del fedele un piano secondario in relazione ad altri tipi di religione (candomblé, spiritismo, ubanda ecc.)⁴⁵⁶.

In definitiva, per la costituzione della lista di riferimento alla popolazione cattolica utilizzata nel presente lavoro è stato adottato come criterio selettivo:

- ❖ riconoscimento del primato di autorità al vescovo di Roma ovvero il dogma dell’infalibilità papale;

che ha portato alla costituzione del “gruppo cattolico” formato dai dichiaranti di religione:

- Cattolica Apostolica Romana
- Cattolica Carismatica / Cattolica Pentecostale
- Cattolica Armena / Cattolica Ucraina /Altre cattoliche
- Religiosità multipla cattolica / altre religioni

⁴⁵³ David Lehmann definisce la religione popolare in riferimento al cattolicesimo latino-americano ed europeo, come “una mescolanza promiscua di meccanismi rituali e allusioni simboliche che sfugge all’ortodossia dottrinale o rituale senza mai spingersi fino al punto di rifiutarla” (p. 166)
Cfr. D. Lehmann, *Dissenso e conformismo nei movimenti religiosi. Quale differenza separa il Rinnovamento cattolico dalle chiese pentecostali?*

⁴⁵⁴ “*Se parla di Dio mi piace*”. Per quanto detto, si veda il testo di Mariz: *Coping with poverty*.

⁴⁵⁵ Cfr. B. Ronco, *Trasformazioni del Candomblé in Brasile e prime presenze in Italia*, in E. Segre Malagoli, S. Scotti (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina*, Mauro Pagliai Editore, Firenze, 2013, pp. 159-168

⁴⁵⁶ Cfr. R. de Almeida, P. Montero, *Trânsito religioso no Brasil*.

- Religiosità multipla cattolica / spiritista
- Religiosità multipla cattolica / umbanda
- Religiosità multipla cattolica / candomblé
- Religiosità multipla cattolica /kardecista

Organizzata una lista generale dei cattolici con riferimento ai dati censitari, viene estrapolata la popolazione d'interesse, tenendo conto degli obiettivi di ricerca. Volendo infatti misurare l'impatto *perturbativo* del corpus dottrinario religioso sul sistema decisionale del fedele, in riferimento a due macro indicatori aggregati: "responsabilità etica" a livello sociale e "spinta all'autorealizzazione" a livello individuale, pare opportuno comprendere quanto effettivamente sia rilevante la religione nella propria scala valoriale.

A tal proposito, adottata nel presente lavoro una metodologia di tipo quantitativo, bisogna affrontare il problema ricercando degli elementi osservabili e quantificabili che permettano di descrivere la vita religiosa individuale.

"Come definiamo la vita religiosa? Io penso che si possa definirla con tre termini: credenza, condotta, pratica. L'uomo religioso, l'uomo cattolico è innanzi tutto quello che dà la sua adesione ai dogmi e a tutti gli insegnamenti della Chiesa romana; che conforma la propria vita alla sua dottrina, praticando le virtù cristiane; che adempie, infine, agli obblighi sacramentali e cultuali. Ho collocato all'ultimo posto gli obblighi. Se ho consacrato loro fino ad oggi le mie ricerche è perché il loro adempimento è più facile ad osservarsi empiricamente che non il grado della fede e della virtù"⁴⁵⁷.

La vita religiosa è per Le Bras, costituita da tre elementi distinti che si intrecciano nell'uomo religioso: credenza, condotta e pratica. Tra questi, egli considera la pratica religiosa, che ingloba nella religione cattolico-romana l'adempimento degli obblighi cultuali e sacramentali, come l'elemento più facilmente osservabile e quindi analizzabile. Secondo il sociologo francese, lo studio della pratica religiosa non ha solo valenza strumentale ma assume rilevanza logico-cognitiva, in quanto a partire da essa è possibile comprendere i diversi ambiti che formano un sistema sociale perché influenzati in certa misura dalla religione vivente di cui la pratica ne è l'espressione.

"La pratica religiosa consiste nell'accettare manifestatamente una disciplina che ingloba tutte le attività dell'uomo in cui rientra la morale. Essa ha tali incidenze, si collega a tanti atteggiamenti, che ci sarebbe molto difficile capire una società il cui grado di adesione ai

⁴⁵⁷ G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli Editore, Milano, 1969, p. 164

precetti della Chiesa resti a noi misterioso. Se è vero che la civiltà modifica i sentimenti e le azioni degli uomini, non si può mettere in dubbio che essa sia a sua volta influenzata, in maggiore o minore misura dalla religione vivente”⁴⁵⁸

La pratica, negli studi empirici, mostra essere un elemento predittivo di scelte e comportamenti religiosamente orientati; Glock nel suo approccio multidimensionale, la colloca tra i fattori che permettono di individuare la religiosità, considerata come empiricamente osservabile ⁴⁵⁹. Sulla stessa linea, De Jong, Faulkner e Warland descrivono un fattore generale di religiosità che risulterebbe dalla correlazione fra credenza-esperienza-pratica religiosa ⁴⁶⁰. Quest’ultima, è più facilmente rilevabile e traducibile in base a variabili standard (età, sesso o genere, livello di educazione, professione, ecc.); come tale è stata adottata come criterio selettivo nel presente lavoro. La variabile utilizzata nel nostro caso, per determinare sul piano operativo la pratica religiosa, è la frequenza partecipativa ai riti⁴⁶¹.

In generale, la partecipazione alla messa è considerata uno degli indicatori più validi di adesione effettiva alla Chiesa di Roma ⁴⁶²; pur se i dati sulla frequenza ai riti religiosi spesso sovrastimino la partecipazione effettiva, in quanto gli intervistati rispondendo ad una domanda diretta, tendono a sovradimensionare la loro partecipazione reale⁴⁶³, essa è comunemente utilizzata come *proxy* della posizione verso la religione (piuttosto che come

⁴⁵⁸ Ibid. G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, p. 293

⁴⁵⁹ I fattori individuati da Glock nel suo schema concettuale sono:

- la credenza;
- la pratica;
- la conoscenza;
- l’esperienza;
- l’appartenenza.

Cfr. E. Pace, *Sociologia della religione*,

⁴⁶⁰ Cfr. G. F. De Jong, J. E. Faulkner, R. H. Warland, *Dimension of religiosity reconsidered; Evidence from a cross-cultural study*, Oxford University Press, fonte: Social Forces, Vol. 54, No. 4 (Jun., 1976), pp. 866-889

⁴⁶¹ Nel presente lavoro la pratica religiosa viene misurata attraverso la domanda: “[F1_Q1] *Quante volte si reca in chiesa e/o alle funzioni culturali?*”. Si veda la descrizione del gruppo “cattolici praticanti non carismatici” .

⁴⁶² Cfr. R. Cartocci, *fra Lega e Chiesa. L’Italia in cerca d’integrazione*, il Mulino, Bologna, 1994 p. 162

⁴⁶³ Cfr. A. Castegnaro, G. Dalla Zuanna, *Studiare la pratica religiosa: differenza tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa*, Polis vol. 20, 1, aprile, 2006 pp. 85-110
Cfr. M. Pisati, *La domenica andando alla messa. Un’analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli italiani alle funzioni religiose*, Polis vol. 14, 1, aprile, 2000 pp. 115-136

misura dell'effettiva frequenza al rito), perché ancorato a un comportamento ben riconoscibile, socialmente rilevante, connesso a norme religiose chiare e condivise⁴⁶⁴.

È in questa accezione che la variabile di partecipazione ai riti, intesa come indicatore della pratica religiosa, viene qui adottata come criterio selettivo per la creazione della lista della popolazione di “praticanti regolari”, da cui è stato tratto il campione di credenti cattolici per la presente *survey*.

Garelli descrive i caratteri distintivi del suddetto gruppo di soggetti, evidenziandone la pratica regolare e una generale identificazione nei valori religiosi⁴⁶⁵.

Così, in riferimento al gruppo cattolico utilizzato nel presente lavoro e costituito da “coloro che partecipano almeno una volta a settimana alle funzioni religiose ed hanno età maggiore o uguale ai diciotto anni”, è stata stabilita la popolazione di riferimento sulla base della percentuale di partecipazione settimanale alle cerimonie religiose ricavata dalla ricerca: *Pesquisa Dimensões Sociais da Desigualdade* (PDS), guidata da Nelson do Valle Silva⁴⁶⁶ che copre tutto il territorio Brasiliano e mostra in riferimento all'area metropolitana di Rio de Janeiro, una partecipazione settimanale alle cerimonie religiose da parte dei fedeli cattolici romani di età maggiore o uguale ai diciotto anni, pari circa al 27% del totale.

Dalla percentuale dei cattolici praticanti vengono ricavate le due popolazioni d'interesse: i “cattolici classici” ed i “cattolici carismatici”.

È difficile stabilire con relativa esattezza il numero di cattolici carismatici poiché non pare esservi una lista della popolazione disponibile; pertanto, in riferimento al lavoro svolto, si è deciso di comporre la lista della popolazione cattolico-carismatica maggiore o uguale a 18 anni di età presente nella città di Rio de Janeiro, a partire dalla ricerca svolta dal CERIS nel 1999⁴⁶⁷, ove tra le varie domande, viene chiesto ai cattolici e non cattolici la partecipazione ad attività di carattere socio-religioso tra le quali attività “carismatiche”. Dai risultati emerge che circa il 16,8% dei cattolici nella regione metropolitana di Rio de Janeiro partecipano a suddette attività. Tale percentuale viene qui utilizzata per ricavare la popolazione approssimativa di cattolici-carismatici da cui è stata tratta la lista di campionamento. Per

⁴⁶⁴ Ibid. A. Castegnaro, G. Dalla Zuanna, *Studiare la pratica religiosa: differenza tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa*.

⁴⁶⁵ Cfr. F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*

⁴⁶⁶ Al totale è stato poi scorporato il numero di quanti partecipano al Movimento di Rinnovamento Carismatico Cattolico, come vedremo più avanti.

⁴⁶⁷ CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), *Desafios do Catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, Gráfica São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), 2002

l'appunto, con riferimento alla città di Rio de Janeiro, dal totale della popolazione di cattolici che vanno in chiesa almeno una volta settimana e che costituiscono circa il 27% di coloro che si dichiarano cattolici, viene sottratta la percentuale (16,8%) che costituisce la popolazione dei cattolici carismatici. Cosicché la rimanente parte (83,2% del 27% che rappresenta i praticanti regolari) compone la popolazione di riferimento dei cattolici praticanti non carismatici.

Di fatto il gruppo dei “cattolici-carismatici” rientra dal punto di vista teorico, in quello che Garelli identifica come il nucleo centrale di fedeli attivi, che fanno parte dei movimenti ecclesiali o si impegnano nelle parrocchie o nel volontariato e che definisce come “cattolici militanti”⁴⁶⁸; i quali costituiscono una piccola frazione (10% della popolazione cattolica in Italia ad esempio) di coloro che ancora Garelli definisce come “cattolici di minoranza”⁴⁶⁹ e che nel presente lavoro possono essere accostati al gruppo dei cattolici che vanno in chiesa almeno una volta a settimana.

Eguale complesso è il processo di definizione della popolazione “pentecostale classica” e “neopentecostale”, in quanto lo IBGE nel trattare i dati censitari non distingue tra le due categorie⁴⁷⁰, né tantomeno - come detto nella *descrizione dei gruppi* (par.3.2) - vi è accordo univoco tra gli studiosi sui criteri discriminanti da adottare.

A ciò si aggiunge in riferimento ai dati censitari, la problematicità legata alla categoria: “*Evangélica não determinada*”, che conta oltre nove milioni di persone e corrisponde a circa il 21,8% del totale degli evangelici. Come scrive Mariz, sui motivi di questa omissione “*nada se sabe e nada se pode declarar*”⁴⁷¹, tuttavia non si può supporre che questa categoria escluda

⁴⁶⁸ Cfr. F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*

⁴⁶⁹ Ibid. *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*

⁴⁷⁰ La tabella di codificazione del Censo Demografico del 2010, riporta 16 chiese pentecostali. A queste si aggiunge il gruppo di “altre Chiese Evangeliche di tipo pentecostale” che se fosse un'unica denominazione, sarebbe il secondo maggiore gruppo pentecostale (circa dodici milioni di fedeli) dopo le Assemblee di Dio in Brasile. Come nota Fajardo, sebbene facciano parte di questa categoria membri della *Igreja da Graça Mundial do Poder de Deus* (Chiesa della Grazia Mondiale del Potere di Dio), della *Igreja Internacional da Graça de Deus* (Chiesa Internazionale della Grazia di Dio) e *Renascer em Cristo* (Rinascere in Cristo), solo per citarne alcune (che nel Censo del 2010, per non essere tra le dieci maggiori chiese, non hanno ricevuto una classificazione specifica), la maggior parte di questi credenti pentecostali è disseminata in piccole denominazioni, che possiedono molte volte da unico tempio o salone di culto situato nelle periferie urbane; oppure appartengono al numero sempre maggiore delle così dette “comunità evangeliche”, che possono essere più o meno prossime al modello pentecostale, senza contare le innumerevoli dissidenze dalle grandi denominazioni (come le Assemblee di Dio) o anche le versioni pentecostali del protestantesimo storico. Cfr. *Censo Demográfico 2010, Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência* Cfr. *O Neopentecostalismo e as Novas Igrejas Pentecostais*, in *Pentecostalismo no Brasil Contemporâneo*

⁴⁷¹ Ibid. Cecilia L. Mariz, *O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa*, p.47

gli evangelici che hanno una denominazione o ne facciano parte chi ne frequenta più di una. Basandosi su queste ipotesi, Péricles Andrade e Jonatas Menezes sostengono come la suddetta categoria rifletta il processo di frammentazione all'interno del mondo pentecostale e/o neopentecostale, nel quale i gruppi religiosi dirigenti per insoddisfazione politica o contrasti a livello dottrinario, rompono con il gruppo di origine, formando una nuova denominazione composta quasi sempre da una sola chiesa, che non avrà modo, così, di apparire nei dati dell'IBGE⁴⁷². Nel testo *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*⁴⁷³, in continuità teorica con il lavoro di Andrade e Menezes, viene ipotizzato che gli evangelici non determinati, siano in maggioranza pentecostali⁴⁷⁴, i quali nella maggior parte dei casi, non hanno un'idea chiara della denominazione d'appartenenza a causa della frammentazione dei principali gruppi; oppure frequentano la chiesa più prossima al proprio luogo di residenza o di lavoro (indipendentemente dall'appartenenza denominazione) o ancora partecipano ai culti di chiese appartenenti ad altre denominazioni a causa del cambiamento di residenza⁴⁷⁵.

Per tali motivi, nella costituzione delle liste della popolazione “pentecostale classica” e “neopentecostale”, si è fatto riferimento all'elenco dei gruppi religiosi a livello dei micro dati del Censo 2010⁴⁷⁶, distinguendo tra i gruppi che rientrano all'interno dell'universo cristiano-protestante⁴⁷⁷, quanti possono essere ricondotti al “pentecostalismo classico” perché tendenti ad enfatizzare come espressione socio-culturale del principio di Pentecostalità, i Doni dello Spirito della cura e della glossolalia, che si congiungono ad un'attitudine verso il sistema religioso e l'ambiente sociale in generale, relativamente più “temperata” se posta a confronto con il gruppo “neopentecostale”, qui definito dalla centralità da essi posta sulla “battaglia

⁴⁷² P. Andrade, J. Menezes, *Censo 2010: antigas questões e novos desafios interpretativos à Sociologia da Religião*. In *Cadernos do Tempo Presente*, n°10, 2013 p.11

⁴⁷³ Cfr. C. R. Jacob, D. R. Hees, P. Waniez, *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*

⁴⁷⁴ Gli autori escludano che possano trattarsi di “evangelici di missione” (appartenenti alle chiese storiche), in quanto questo gruppo si mostra estremamente stabile nel corso dell'ultimo trentennio, registrando percentuali comprese tra il 3% e il 4% della popolazione brasiliana. Cfr. *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*

⁴⁷⁵ Si pensi al caso di denominazioni che hanno un unico luogo di culto.

⁴⁷⁶ Si veda annesso I al presente lavoro

⁴⁷⁷ In riferimento al criterio selettivo utilizzato per comporre la popolazione cattolica, i protestanti negano il primato romano opponendo all'enfasi ecclesiologicala della tradizione cattolica, una visione cristologica. Cfr. E. Renato Westphal, *Protestantes e Católicos: diferenças e semelhanças*, in *Protestantes, Evangelicos e (Neo)Pentecostais. História, Teologias, Igrejas e Perspectivas*, Dias Z. M., Rodrigues E., Portella R. (a cura di), Fonte Editorial, São Paulo, 2014, pp. 73-85

spirituale” e sulla “confessione positiva”, che si esprime in un atteggiamento maggiormente mordace (“virulento”) non solo in relazione al sistema religioso, ma anche rispetto agli altri sottosistemi sociali.

In definitiva, la centralità sulla cura divina e la glossolalia unitamente ad un atteggiamento moderato in ambito sociale contraddistingue il pentecostalismo classico (contemporaneo), mentre l’enfasi sulla teologia positiva e la guerra spirituale legate ad una maggiore mordacità nell’ambiente sociale e all’interno del sistema religioso caratterizza le denominazioni appartenenti al gruppo neopentecostale⁴⁷⁸.

Per il gruppo degli “individui senza appartenenza religiosa”, si è invece mantenuto il raggruppamento censitario, che riunisce tre categorie:

- *Sem religião* (senza religione)
- *Agnóstico* (agnostico)
- *Ateu* (ateo)

con riferimento alla popolazione uguale o maggiore a diciotto anni di età.

Definite le liste delle popolazioni di riferimento, sono stati somministrati 576 questionari rispettando i criteri sopra definiti.

⁴⁷⁸ La distinzione operata, oltre ad essere fortemente condizionata dalla soggettività dei criteri adottati, è anche influenzata dall’arbitrarietà operata dal ricercatore sia nell’identificare un gruppo religioso come “pentecostale” e sia successivamente nel ricondurlo in una delle due categorie sopra esposte. Nell’annesso I viene riportata integralmente la suddivisione dei gruppi religiosi effettuata, in modo da dare al lettore un’idea chiara della costruzione della lista della popolazione dei gruppi categoriali osservati.

Si tenga inoltre presente, che la distinzione analizzata nella *ipotesi di studio 1*, tra gruppi virulenti (cattolici carismatici e neopentecostali) e gruppi temperati (cattolici non carismatici e pentecostali classici), non ha prodotto evidenze statistiche significative in termini di convergenza o divergenza tra attitudini espresse dai fedeli rispetto agli indicatori di sviluppo. Ciò potrebbe portare a questionare in riferimento al mondo evangelico pentecostale, la validità in ambito sociologico di distinguere tra diverse forme di pentecostalismo, corroborando la tesi di trattare tale fenomeno come un unico gruppo categoriale (si veda l’analisi effettuata nella *ipotesi di studio 4*) o distinguendo tra “famiglia religiose” d’appartenenza (come osservato nella *ipotesi di studio 2*).

Tabella 46 – Composizione campione

Cattolici praticanti		Pentecostalismo evangelico		Senza appartenenza religiosa
Carismatici	Non Carismatici	Classico	Neo	
[n=100]	[n=100]	<i>Assembleias de Deus</i> [n=85]	<i>Igreja Universal do Reino de Deus</i> [n=20]	Atei/agnostici/senza affiliazione religiosa [n=119]
		Igreja Maranata [n=15]	Igreja Internacional da Graça de Deus [n=39]	
		Igreja Nova Vida [n=20]	Igreja da Conquista [n=20]	
		Restauração e Vida [n=20]	Igreja Nova [n=20] Projeto Nova Vida [n=18]	
Totale=100	Totale=100	Totale=140	Totale=117	Totale=119

Per ogni gruppo categoriale, il campione risulta così distribuito in riferimento alle cinque aree di pianificazione:

Tabella 47 – Distribuzione del campione per area di pianificazione

Gruppo religioso Area di Pianificazione	Cattolici praticanti non carismatici	Cattolici praticanti carismatici	Pentecostali classici	Neopentecostali	Senza appartenenza religiosa	Totale
AP1	20	20	20	20	5	85
AP2	20	20	40	20	21	121
AP3	20	20	40	37	44	161
AP4	20	20	20	20	14	94
AP5	20	20	20	20	35	115
Totale	100	100	140	117	119	576

Per ogni area di pianificazione è stato selezionato in maniera aleatoria un quartiere (*bairro*), successivamente, in riferimento ai gruppi religiosi, sono state individuate le denominazioni che corrispondessero ai criteri di ricerca. Per l'insieme cattolico, l'unità di base d'analisi è la parrocchia, "cuore pulsante della vita cattolica"⁴⁷⁹; una volta individuata all'interno del quartiere, sono stati somministrati i questionari nello spazio antistante la chiesa selezionata, i quesiti discriminanti per la prosecuzione dell'intervista sono stati:

- Data di nascita dell'intervistato (mese/anno);

⁴⁷⁹ Cfr. G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*

- Quartiere di domicilio⁴⁸⁰
- Membro della Chiesa Cattolica;
- Frequenza settimanale o maggiore ai riti religiosi [autodichiarazione usata come *proxy*, ovvero come intenzione a voler fornire una data immagine di sé];
- Partecipazione ai gruppi del Rinnovamento Carismatico Cattolico [solo per i cattolici carismatici];

I giorni utilizzati per la raccolta delle interviste sono stati le domeniche alla conclusione della funzione religiosa ed i giorni in cui si riunivano in cenacoli di preghiera i partecipanti del Rinnovamento Carismatico Cattolico.

Per i gruppi pentecostale classico e neopentecostale, una volta individuato in modo aleatorio il *bairro* per area di pianificazione, si è proceduto ad osservare le pratiche culturali svolte nelle denominazioni selezionate anch'esse in maniera aleatoria tra quelle i cui dati erano disponibili nella zona di riferimento⁴⁸¹. L'osservazione di campo è stato elemento necessario per la collocazione di una denominazione in uno dei due gruppi categoriali. Tenendo conto della varietà delle denominazioni presenti, si è cercato di ampliare il campione il più possibile, nei limiti delle risorse disponibili, per ottenere un quadro ampio dei caratteri presenti all'interno dei gruppi, evitando di focalizzarsi su una o poche denominazioni. Definito il collocamento di una denominazione, come per i cattolici, si è proceduto alla somministrazione dei questionari di fronte il luogo di culto, adottando come quesiti discriminanti:

- Data di nascita dell'intervistato (mese/anno);
- Quartiere di domicilio;
- Membro della denominazione selezionata [o di un'altra riconosciuta come pentecostale classica o neopentecostale];

Per il gruppo degli individui senza affiliazione religiosa, la somministrazione dei questionari è invece avvenuta nei luoghi di ritrovo pubblico (piazze, uscita del metrò, centri commerciali,

⁴⁸⁰ È stato chiesto informalmente ad ogni intervistato, il quartiere nel quale abita, in modo da controllare l'effettiva area di pianificazione d'appartenenza, poiché la lista della popolazione dei gruppi categoriali, si basa sui dati censitari del 2010

⁴⁸¹ La ricerca delle denominazioni è stata effettuata su internet attraverso il motore di ricerca Google®, non essendo disponibile una lista riportante il nome dei luoghi di culto per quartiere. Le parole chiave utilizzate sono state: "*igreja evangelica*" "*igreja pentecostais*" "*lugares de culto*" oltre che l'inserimento dei nomi delle denominazioni presenti nella lista dello IBGE allegata ai micro dati del Censo 2010, qui riportata nell'annesso I. A ciò si aggiungono le indicazioni ricevute dagli abitanti del quartiere selezionato, oltre che le indicazioni di colleghi ricercatori della *Universidade do Estado do Rio de Janeiro* e dello ISER (*Instituto de Estudos da Religião*) di Rio de Janeiro, che mi hanno facilitato enormemente il compito di individuazione delle possibili denominazioni.

ecc.), in diverse ore della giornata ed in giorni differenti (festivi e lavorativi). Il campione è stato proporzionato alla popolazione di riferimento per area di pianificazione. I quesiti discriminanti adottati sono stati:

- Data di nascita dell'intervistato (mese/anno);
- Quartiere di domicilio;
- Membro di una chiesa o gruppo religioso [si è proceduto nella somministrazione del questionario solo in caso di dichiarazione negativa da parte dell'intervistato a tale domanda];

Raccolto il campione, sono stati successivamente calcolati i pesi campionari in relazione alla popolazione di riferimento per ciascun gruppo in ogni area di pianificazione.

Tabella 48 – Pesi campionari

Area di Pianificazione \ Gruppo religioso	Cattolici classici	Cattolici carismatici	Pentecostali classici	Neopentecostali	Senza appartenenza religiosa
AP1	1865,950	1147,050	637,950	243,400	5185,000
AP2	7174,400	4410,300	510,625	267,500	5217,143
AP3	13561,050	8336,250	3618,850	972,784	5162,841
AP4	5497,300	3379,300	2070,850	451,900	5217,428
AP5	7212,100	4433,450	7590,000	1465,550	5218,571

Il questionario adoperato nell'inchiesta campionaria, è stato creato *ad hoc* per questo lavoro sulla base del modello ideato da Basañez per il *Cultural Change Institute* (Fletcher School, Tufts University- United States), già testato in Messico, Timor Est e Sud Italia (Calabria), integrando alcuni quesiti⁴⁸² dell'indagine condotta dalla *World Values Survey*⁴⁸³ (WVS) per il biennio 2010-2012, dalla ricerca promossa dallo *Instituto de Estudos da Religião* (ISER) in Rio de Janeiro nel 1994⁴⁸⁴, dagli studi svolti da Marini sull'impatto dei principi liberali sul benessere sociale e sugli atteggiamenti funzionali allo sviluppo⁴⁸⁵.

⁴⁸² Benché vengano adoperati i quesiti delle fonti citate, in diversi casi è stato adottato un metodo di misurazione differente delle risposte.

⁴⁸³ I quesiti estrapolati dal questionario utilizzato dalla WVS per la *survey* 2010-2012, fanno riferimento ai seguenti numeri di domanda presenti nel questionario qui utilizzato (si veda Annesso II): [Q1 - Q2 - Q24 - Q35 - Q38 - Q39 - Q45(m) - Q46(m) - Q47(m) - Q48(m) - Q49(m) - Q50(m) - Q51(m) - Q52(m) - Q53(m) - Q54(m) - Q56(m) - Q57 - Q58 - Q59 - Q60 - Q61 - Q62 - Q63 - Q64 - Q65 - Q66 - Q67 - Q68 - Q70 - Q71]; la (m) indica l'uso di un metodo differente di misurazione della risposta.

⁴⁸⁴ Cfr. R. C. Fernandes, P. Sanchis, O. Guilherme Velho, L. Piquet Carneiro, C. Mariz, C. Mafra, *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, Mauad, Rio de Janeiro, 1998
Le domande adottate sono le seguenti (si veda Annesso II): [Q7 - Q8 - Q9 - Q10 - Q11].

Il questionario prima di essere utilizzato nell'indagine campionaria, è stato rivisto nei contenuti e nella traduzione in lingua portoghese-brasiliana con l'ausilio di esperti nel campo della sociologia della religione della *Universidade do Estado do Rio de Janeiro* e dello *Instituto de Estudos da Religião* e successivamente testato su un gruppo di venticinque individui (cinque per area di pianificazione), selezionati in modo aleatorio negli spazi d'incontro pubblico (piazze, fermate autobus e metrò), per meglio calibrare le domande⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Cfr. M. Marini, *Bruno Leoni e i principi liberali: una stima del loro impatto sul benessere sociale*.

Cfr. M. Marini, *Le condizioni socio-culturali dello sviluppo: un confronto internazionale*, in Marini M. (a cura di), *Le politiche di coesione territoriale. Un confronto tra Italia e Stati Uniti d'America*,

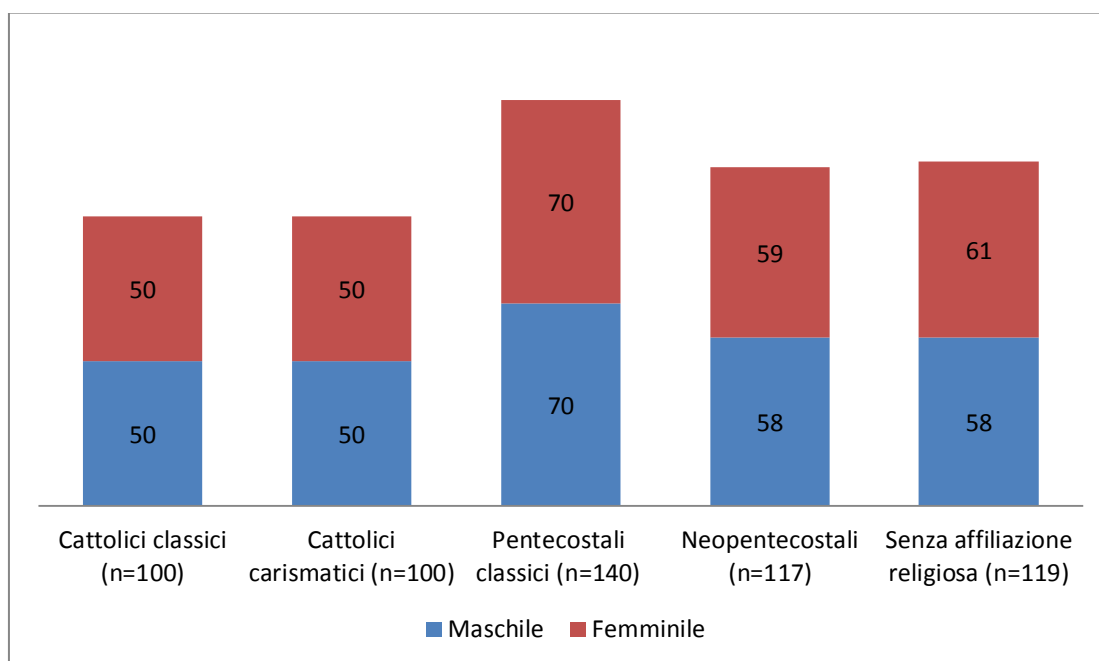
I quesiti utilizzati sono i seguenti (si veda Annesso II):

[Q37 - Q69] .

⁴⁸⁶ È stato deciso di non utilizzare la domanda sull'orientazione politica basata su una scala a due poli: "sinistra - destra" (Q72), in quanto tale suddivisione risultava estranea alle categorie concettuali di riferimento degli intervistati. Altresì, sono stati esclusi rispetto a ciascun fattore, i quesiti che non erano tra essi associati a livello statisticamente significativo [Test di Pearson <0,05 – l'associazione è riferita all'analisi bivariata delle variabili], ossia (vedi Annesso II): [Q13 – Q17 – Q19 - Q31].

Focus: Descrizione socio-grafica dei gruppi a livello campionario⁴⁸⁷

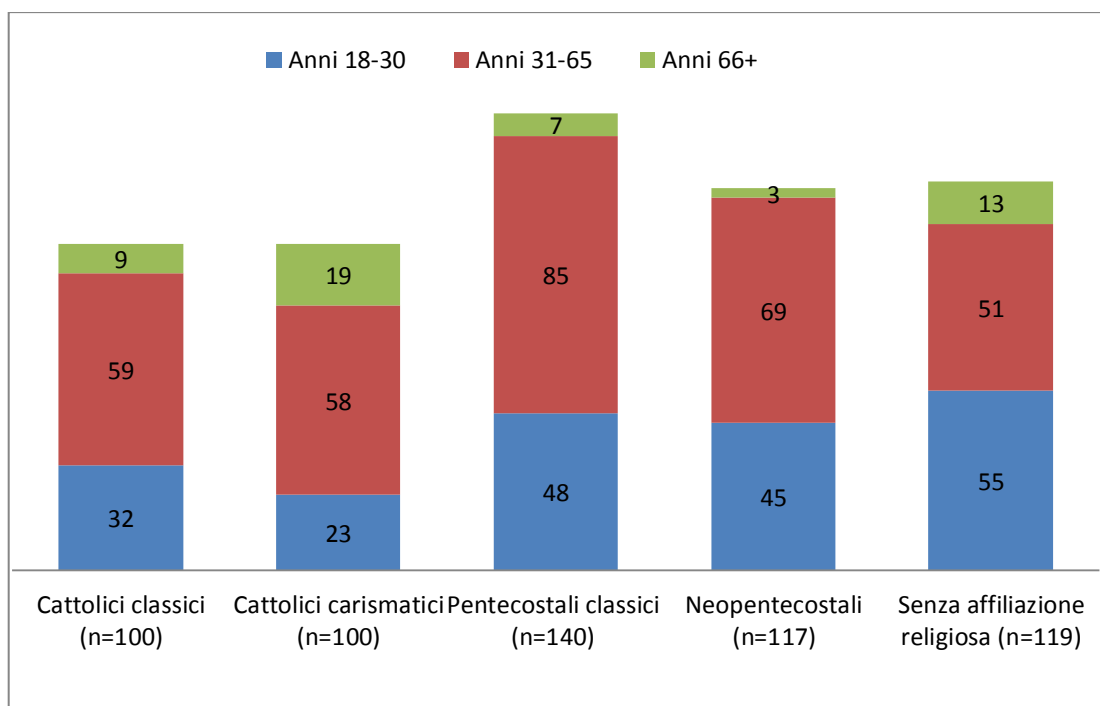
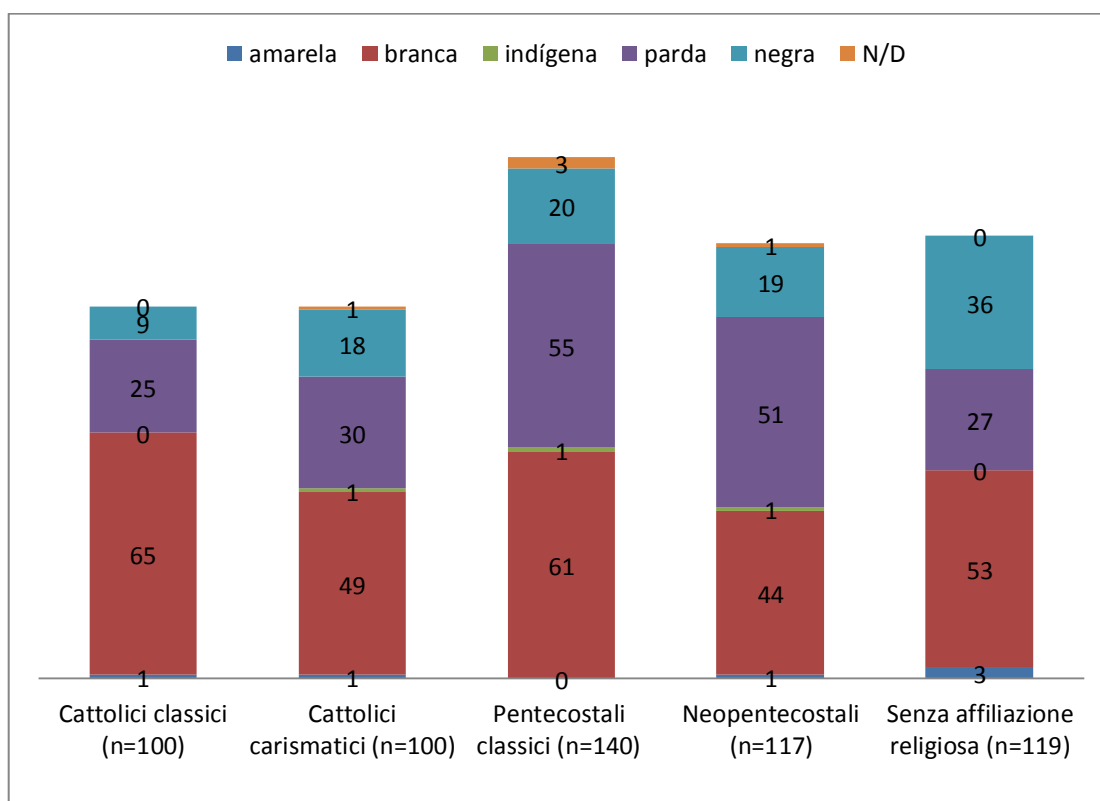
Grafico 33 – [Q73] genere o sesso per gruppo categoriale⁴⁸⁸



⁴⁸⁷ La scelta di non analizzare le variabili sociografiche è legata alla finalità del presente lavoro, che mira ad evidenziare come la dommatica religiosa, rielaborata nel processo decisionale dell'agente, sia associata a determinati orientamenti individuali in ambito socio economico. Il modello ad influssi perturbativi descritto in queste pagine, viene applicato di fatto al solo processo d'interpenetrazione tra la religione come sottosistema sociale ed i sistemi psichici individuali. In questo senso, si vuole cogliere l'influsso della "variabile religiosa" - che a livello individuale si declina nell'appartenenza o meno ad un'istituzione religiosa - sull'organizzazione gerarchica dei valori dell'individuo e sui suoi atteggiamenti. Per induzione, è possibile affermare che altre variabili influiscano sugli orientamenti e comportamenti individuali nei modi descritti dal modello sopraesposto (e dettagliato nel paragrafo 2.5); purtuttavia ci si è qui limitati ad un'analisi bidimensionale del rapporto perturbativo tra sottosistemi sociali e sistemi individuali, nella fattispecie in cui i primi - nel presente caso il sistema religioso - siano associati a specifiche attività comportamentali dei secondi: l'individuo agente. In definitiva, la realtà sociale è un sistema complesso e in questo lavoro ne è stato osservato un aspetto specifico; limitato nell'aspetto analitico ma generalizzabile nei suoi tratti teorici allo studio di qualsivoglia fenomeno sociale.

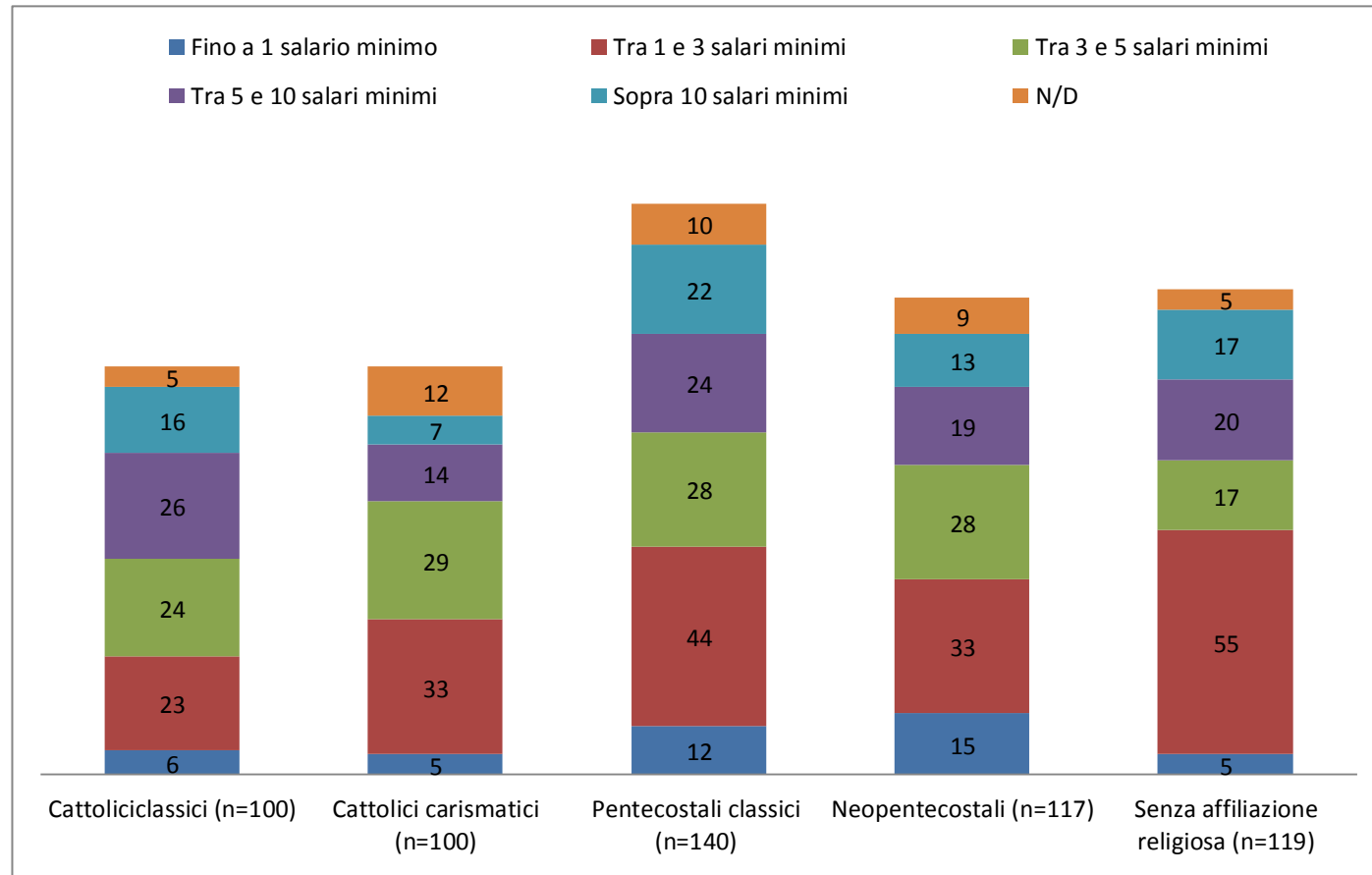
⁴⁸⁸ Nell'indagine campionaria si è cercato di mantenere un'eguale proporzione tra i generi o sesso in ciascun gruppo categoriale

Grafico 34 – [Q74] classi età degli intervistati

Grafico 35 – [Q82] colore o razza⁴⁸⁹ dichiarata

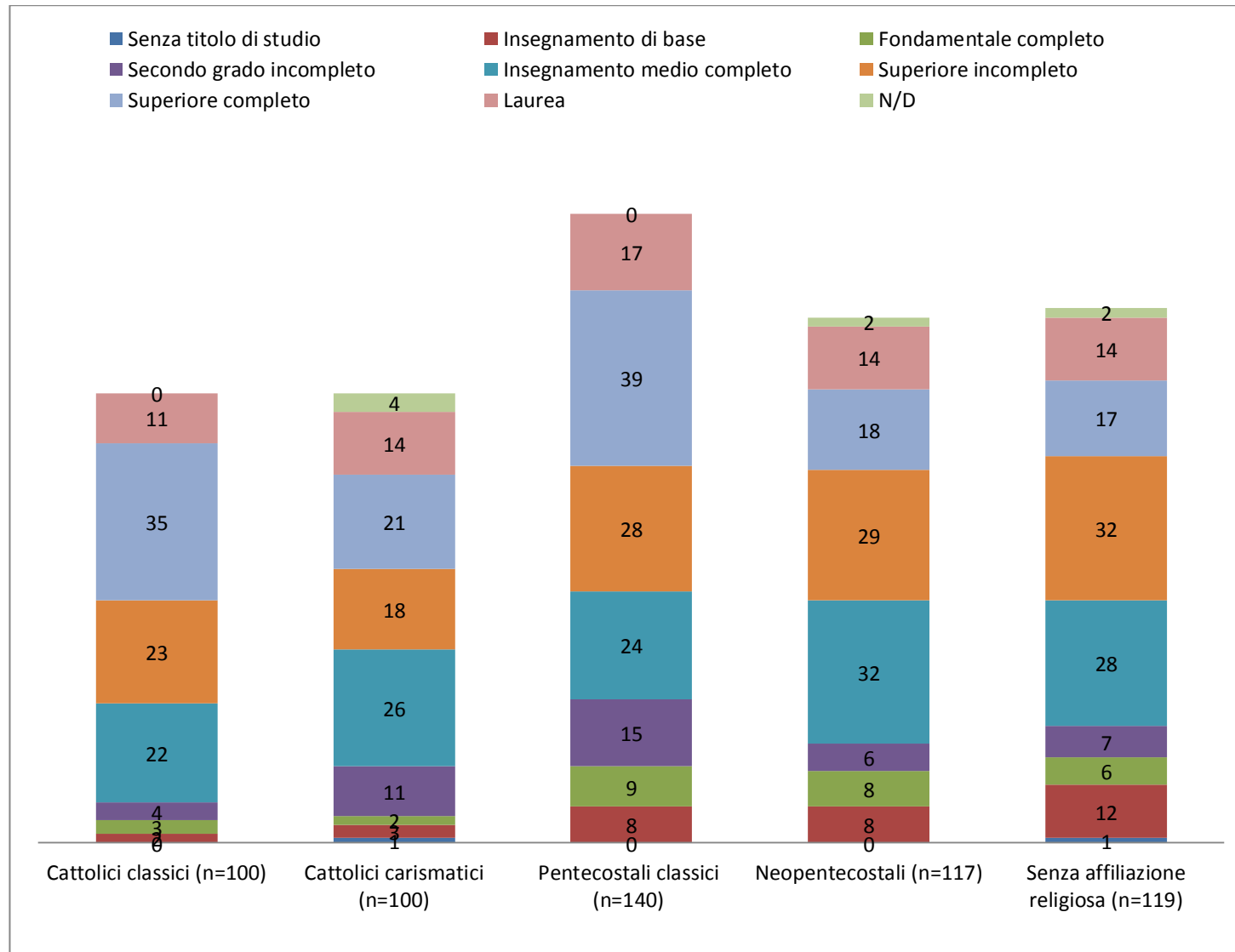
⁴⁸⁹ Ho preferito lasciare nella lingua originaria la classificazione utilizzata dallo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* nel CENSO 2010. Una possibile traduzione letterale è la seguente: *amarela* = gialla; *branca* = bianca; *indígena* = amerindio; *parda* = marrone; *negra* = nera.

Grafico 36 – [Q79] Rendita mensile nominale per famiglia in salario minimo⁴⁹⁰



⁴⁹⁰ Il salario minimo vigente nel 2016 è di 880 R\$

Grafico 37 – [Q80] Livello di istruzione



Bibliografia

- AA.VV. (1976), *Dimension of religiosity reconsidered; Evidence from a cross-cultural study*, Social Forces, Oxford University Press, Vol. 54, N°. 4 (Jun.), pp. 866-889.
- AA.VV. (1984), *Utilitarismo e oltre*, Sen A. & Williams B. (a cura di), Milano: Il saggiatore.
- AA.VV. (1994), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Poewe K. (a cura di), Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press
- AA.VV. (1996), *The effects of cultural values on economic growth: theory, hypotheses and some empirical tests*, in American Journal of Political Science, vol. 40 n°3, pp. 607-631.
- AA.VV. (1998), *Encyclopedia of Religion and Society*, William, H. S. Jr. (a cura di), Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- AA.VV. (1998), *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja, e na Política*, Rio de Janeiro: MAUAD
- AA.VV. (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Berger L. P. (a cura di), Grand Rapids, MI: B. Eerdmans Publishing Company.
- AA. VV. (2003) *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Jacob C. R. et al. (a cura di), São Paulo: Edições Loyola.
- AA.VV. (2004), *Human Beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 value surveys*. Mexico City: Siglo XXI
- AA. VV. (2005), *Religion and Politics, cultural perspectives – International studies in Religion and Society*, Giesen B. & Šuber D. (A cura di), Boston: Brill Leiden, vol. 3.
- AA. VV. (2007), *Dizionario delle Religioni*, Poupard P. (a cura di), vol.3, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- AA.VV. (2011), *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Brown C. G. (a cura di), New York (NY): Oxford University Press,
- AA. VV. (2013), *Religião e Território no Brasil: 1991/2010*, Jacob C. R. et al.(a cura di), Rio de Janeiro: Editora-PUC Rio
- AA.VV. (2016), *Carl Gustav Jung. L'inventore della psicologia analitica*, Collana: Capire la Psicologia, vol.2, Milano: Hachette
- AA.VV. (2017), *Sola Scriptura. I testi essenziali della Riforma Protestante*, Alberigo G. & Segna D. (a cura di), Milano: Garzanti
- Abbruzzese, Salvatore (2009), *Forme della razionalità cognitiva ed assiologica. La religiosità in Italia, Francia e Polonia*, Abbruzzese S. & Bova V. (a cura di), Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore.
- Acquaviva, Sabino (1971), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Milano: Edizioni di Comunità.
- (1986), *la strategia del gene*, Roma: Laterza.
- Agarwala, Amara N. & Singh Sampat P. (1966), *L'economia dei Paesi sottosviluppati*, Milano: Feltrinelli Editori
- Alencar, Gedeon F. (2010), *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira*, São Paulo: Arte Editorial.

- (2013), *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*, Rio de Janeiro: Editora NÓvos Dialogos.
- Almeida, Ronaldo & Montero, Paulo (2001), *Trânsito religioso no Brasil*, São Paulo em Perspectiva vol.15(3), pp. 92-101.
- Almeida, Ronaldo (2013), *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*, in: Teixeira F. & Menezes R. (a cura di), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, Petropolis: Vezes.
- Almond, Gabriel & Verba, Sidney (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, , Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Andrade, Péricles & Menezes, Jonatas (2013), *Censo 2010: antigas questões e novos desafios interpretativos à Sociologia da Religião*. In *Cadernos do Tempo Presente*, n°11.
- Attanasi, Katerine (2012), *The plurality of prosperity theologies and Pentecostalism*, in: Attanasi K. & Yong A. (a cura di), *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, New York (NY): Palgrave Macmillan pp. 1 – 12
- Banfield, Edward C. (2006), *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna: Il mulino.
- Basáñez, Miguel E. & Inglehart, Ronald F. (2015), *A world of three culture. Honor, Achievement, and Joy*, Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt (2011), *Modernità liquida*, Roma: Editori Laterza.
- Bellah, Robert (1968), *The Sociology of Religion* in: Sills D. L. (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York : The MacMillan Co. and The Free Pres, vol. XIII
- Berenguer, A. A. Rafael (2016), *Mondo Quantistico. Guida di viaggio per curiosi*, Milano: Hachette.
- Berger, Peter L. (1984), *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano: SugarCo.
- (1987), *L'imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiose*, Torino: Elledici
- (1992), *A far Glory. The Quest for faith in an Age of Credulity*, New York: Macmillan Press
- (2010), *Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: the protestant ethic today*, *The Review of Faith & International Affairs*, 8:4, pp.3-9
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1997), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il mulino.
- Berger, Peter L. & Davie, Grace & Fokas, Effie (2010), *America religiosa, Europa Laica ? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Bologna: Il mulino.
- Berto, Francesco (2009), *Tutti pazzi per Gödel! La guida completa al teorema di incompletezza*, Roma-Bari: Gius. Laterza e figli, Editori Laterza.
- Bibbia di Gerusalemme (1998), Bologna: Edizione Dehoniane.
- Bittencourt, Filho J. (1991), *Pentecostalismo autônomo; Remédio amargo*, in: *Alternativa dos desesperados: Como se pode lêr o pentecostalismo autônomo*, Rio de Janeiro: CEDI.
- Bottazzi, Gianfranco (2009), *Sociologia dello sviluppo*, Bari: Editori Laterza.
- Boudon, Raymond (1980), *La logica del sociale*, Milano: Mondadori.
- (1986), *Il posto del disordine*, Bologna: Il mulino.
- (2007), *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (2015), *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Editora Perspectiva.

- Bova, Vincenzo (2007), *la Religione* in: Grande T. & Parini E. G. (a cura di), *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, Roma: Carocci Editore.
- Branchi, Andrea (2004), *Introduzione a Mandeville*, Bari: Editori Laterza.
- Campos, Bernardo (1994), *Pentecostalismo y cultura*, in Gutiérrez T. (a cura di), *Protestantismo y cultura em América Latina*, Quito, Ecuador: CLAI.
- (2002), *Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja*, São Leopoldo: Editora Sinodal.
- Campos, Leonildo S. (1995), *Abordagens usuais no estudo do Pentecostalismo*, Revista de Cultura Teologica, n°13 ano3, São Paulo: FTNS, pp. 21-35.
- Casanova, José (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna: Il mulino.
- Castagnaro, Mauro (2013), *La situazione della Chiesa Cattolica in America Latina*, in: Malagoli S. E. & Scotti S. (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina. Religioni, culture, dinamiche economico-sociali*, Firenze: Mauro Pagliai Editore, pp.177-185.
- Cardoso, F Henrique & Faletto, Enzo (1971), *Dipendenza e Sviluppo in America Latina. Saggio di interpretazione sociologica*, Roma: Feltrinelli.
- Carranza, Brenda & Mariz, Cecília L. (2009), *Novas Comunidades Católicas: Porque Crescem?*, In: Carranza, B. *Et al.*, *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*, Aparecida (SP): Editora Idéias & Letras, pp. 139-170.
- Carranza, Brenda (2015), *Cristianismo Pentecostal: Nova face da Igreja Católica*, in: Moreira A.S. & Trombetta P. L. (a cura di), *O Pentecostalismo Globalizado*, Editora da PUC Goiás, pp. 70-93.
- Cartocci, Roberto (1994), *fra Lega e Chiesa. L'Italia in cerca d'integrazione*, Bologna: il Mulino.
- (2012), *Geografia dell'Italia Cattolica*, Bologna: il Mulino.
- Castagnaro, Alessandro & Dalla Zuanna, Gianpiero (2006), *Studiare la pratica religiosa: differenza tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa*, in: Polis vol. 20, n°1 (aprile), pp. 85-110.
- Cavalcanti, Robinson (2008), *Pseudo-Pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes*. Ultimato Viçosa ano XVI, n°314, /set.out.
- Chambre, Henri (1976), *De Karl Marx à Lénine et Mao Tsé-Toung*, Paris : (Collection RES), Aubuier Montaigne.
- Centro Studi sulle Nuove Religioni (CENSUR): *Le religioni in Italia*, Introvigne M. & Zoccatelli P. (sotto la direzione di), progetto multimediale: <http://www.cesnur.com/>
- Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS): *Desafios do Catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, , Rio de Janeiro: Gráfica São Paulo, 2002.
- Cicali, C. Alberto & Squilloni, Dario (1994) *Il sentimento religioso in C. G. Jung e oltre* in: Centro Aletti (a cura del), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma: Lipa Edizioni. Testo online su: www.centroicone.it
- Confucio (1997), *I Dialoghi, La Grande Dottrina, Il Giusto Mezzo*, Milano: Fabbri Editori.
- Cox, Harvey (2001), *Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Boston (MA), Da Capo Press.
- Cozzi, Terenzio (1979), *Teoria dello sviluppo economico*, Bologna: Il mulino..

- Crespi, Franco (1998), *Le vie della sociologia: problemi, teorie, metodi*, Bologna: Il mulino.
- Croce, Benedetto (1994), *Etica e Politica*, Galasso G. (a cura di), Milano: Adelphi editore.
- Cunha da, Euclides (2004), *Os Sertões. Campanha de canudos*, Bernucci M. L. (a cura di), Cotia (SP): Atelié Editorial.
- D'Antonio, Mariano (2006), *Economia e Politica dello Sviluppo*, Torino: G. Giappichelli Editore.
- D'Épinay, Christian, Lalive, (1975), *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance: les Mouvements Protestants en Argentine et au Chili*, Paris: Mouton
- Durkheim, Émile (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Eisenstadt, Samuel N. (2000), *Multiple Modernities*, *Deadalus* vol.129, n°1, pp.1-29 ; pubblicato da: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20027613>
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The making and unmaking of the third world*, Princeton (NY): Princeton University Press.
- Fabris, Gianpaolo (2010), *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, Milano: EGEA.
- Fajardo, Maxwell P. (2016), *O Neopentecostalismo e as Novas Igrejas Pentecostais*, in: Abumanssur E. S. et al. (a cura di), *Pentecostalismo no Brasil Contemporâneo*, São Paulo: Editora Reflexão, pp. 21-41.
- (2016), *Onde a luta se travar. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil*, Curitiba: Editora Prismas.
- Frank, A. Gunder, (1970), *Sociologia dello Sviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Milano: Lampugnani Nigri.
- (1974), *Sul sottosviluppo capitalista*, Milano: Edizioni Jaka Book.
- Freston, Paul (1993), *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, Campinas: Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP.
- (2008), *Introduction : The Many Faces of Evangelical Politics in Latin America*” in Freston P. (a cura di), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, New York: Oxford University Press.
- (2013), *The Future of Pentecostalism in Brazil: The limits to growth*, in Hefner R.W. (a cura di), *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Indiana, Indiana University Press.
- Fukuyama, Francis (1996), *Fiducia*, Milano: Rizzoli.
- Gallino, Luciano (2006), *Dizionario di Sociologia*, Torino: UTET.
- Garelli, Franco (1996), *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino: Bologna.
- (2006), *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- (2012), *Le conseguenze della modernità*, Bologna: il Mulino.
- Giumbelli, Emerson (2001), *A vontade do saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro*, in *Religião & Sociedade*, Vol.21, n°1, pp. pag.87-109.
- Gracino (Junior), Paulo (2016), *A Demanda Por Deuses. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Grande, Teresa (2007) *Il mutamento sociale*, in: Grande T. & Parini E. G. (a cura di), *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, Roma: Carocci Editore.

Grondona, Mariano *A Cultural Typology of Economic Development*, in Harrison L. E. & Huntington S. P. (a cura di), *Culture Matters. How values shape human progress*, New York (NY): Basic Books, 2000 .

Habermas, Jürgen & Luhmann, Niklas (1973), *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Milano: Etas Kompass Libri.

Habermas, Jürgen (1987), *Excursus on Luhmann's Appropriation of the Philosophy of the Subject through Systems Theory*, pp. 368-385, in: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, MA: MIT Press.

Hacker, Jacob S. & Pierson, Paul (2010), *Winner-Take-All Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States*, in *Politics & Society*, Vol. 38, No. 2, pp.152-204, Published by: SAGE Publications.

Hall, Peter B. & Taylor, Rosemary C. R. (1996), *Political Science and the Three New Institutionalism*, in *Political Studies*, XLIV pp. 936-957, Published by: Blackwell Association.

Harrison, Lawrence E. (2000), *Underdevelopment is a state of mind. The Latin American Case*, Lanham – Maryland: Madison Books.

----- (2006), *The Central Liberal Truth. How Politics Can Change and Save It from Itself*, Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David (2007), *Breve storia del neoliberismo*, Milano: Il Saggiatore Editore.

Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Il Pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna: Il mulino

Huntington, Samuel P. (1998), *Lo Scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti.

IBGE (2012), *Censo Demográfico 2010, Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

I Ching. Il libro dei Mutamenti (2005), Wilhelm R. (a cura di), Jung C. G. (prefazione di), Milano: Adelphi Edizioni.

Inglehart, Ronald (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

----- (1997), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Inglehart, Ronald & Welzel, Christian (2010) *Modernization, Cultural Change, and Development. The Human Development Sequence*, New York, Cambridge University Press.

Introvigne, Massimo (2004), *I pentecostali*, Torino: Elledici

Jedlowski, Paolo (2013), *La modernità in molte forme*, in: Großbölting T. et al. (a cura di), *Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana*, Bologna: Il mulino.

Kepel, Gilles (1991), *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Milano: Rizzoli

Keynes, John M (2013), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Cambridge: Cambridge University Press. Accessibile su:

https://archive.org/details/TheGeneralTheoryOfEmploymentInterestAndMoney_201707

Kipling, Rudyard (1903), *The white man's burden*, in *The Five Nations*, New York: The Caxton Press. Accessibile su: https://en.wikisource.org/wiki/The_Five_Nations

- Kramer, Eric W. (2001), *Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and collectivity in a Brazilian neo-pentecostal church*, Chicago: Tesi di dottorato, University of Chicago.
- Kuhn, Thomas S. (2009), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Latouche, Serge (2012), *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Le Bras , Gabriel (1969), *Studi di sociologia religiosa*, Milano: Feltrinelli Editore.
- Lehmann, David (2003), *Dissenso e conformismo nei movimenti religiosi. Quale differenza separa il Rinnovamento cattolico dalle chiese pentecostali?* in *Concilium* vol.3, Brescia: Editrice Queriniana, pp. 158 - 181.
- Leydesdroff, Loet (2000), *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, *Systems Research and Behavioral Science*, vol.17 (3), pp. 273-288.
- Leyland, Maureen L. (1988), *An Introduction to some of the ideas of Humberto Maturana*, *Journal of Family Therapy*, vol.10, pp. 357-374
- Lorenz, Konrad (1974), *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Milano: Adelphi
- Luckmann, Thomas (1969), *La religione invisibile*, Bologna: Il mulino.
- Luhmann, Niklas (1990), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: il Mulino
----- (1991), *Funzione della religione*, Belardinelli S. (a cura di), Brescia: Editrice Morcelliana.
- Luhmann, Niklas & De Giorgi, Raffaele (1992), *Teoria della società*, Milano: Franco Angeli.
- Lyotard, Jean-François (2015), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano: Giacomo Feltrinelli Editore.
- Machado, Maria D. C. & Mariz, Cecília L. (1997) *Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais*, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 34, pp. 71-87.
- Mandeville, Bernard de (1990), *La Fable des Abeilles*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Mankiw N. Gregory, & Taylor, Mark P. (2009), *Macroeconomia*, Milano: Zanichelli Editore.
- Mariano, Ricardo (1999), *O Futuro não será Protestante*, in: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, pp. 89-114.
----- (2004), *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, in: *Estudos Avançados*, vol.18 n°52.
----- (2014), *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Ipiranga (SP): Edições Loyola Jesuítas.
- Mariano, Ricardo & Moreira, da Silva A. (2015), , *Expansão, Diversificação e Transformação do Pentecostalismo no Brasil*, in: Moreira A.S. & Trombetta P. L. (a cura di), *O Pentecostalismo Globalizado*, Editora da PUC Goiás, pp. 47 – 69.
- Marini, Matteo B. (2001) *La debolezza del concetto di capitale sociale come determinante di sviluppo economico*, in Cersosimo D. (a cura di), *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore, pp. 155-169.
----- (2002) *Le risorse immateriali. I fattori culturali allo sviluppo economico*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore.
----- (2002), *Luci ed ombre nel concetto di capitale sociale*, in Flora A. (a cura di), *Mezzogiorno e Politiche di Sviluppo*, Edizioni Scientifiche Italiane Napoli, pp. 45-58

- (2004), *Cultural Evolution and Economic Growth: a Theoretical Hypothesis with some empirical evidence*, in: *The Journal of Socio-Economics*, Vol. 33, pp. 765-784
- (2013), *The tradition of Modernity*, *The Journal of Socio-Economics*, vol. 47, pp. 205-217.
- (2016), *Le Buone Abitudini. L'approccio culturale ai problemi dello sviluppo*, Roma: Donzelli Editore.
- (2017), *Le condizioni socio-culturali dello sviluppo: un confronto internazionale*, in Marini M. B. (a cura di), *Le politiche di coesione territoriale. Un confronto tra Italia e Stati Uniti d'America*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore, pp. 39-64.
- (2018), *Bruno Leoni e i principi liberali: una stima del loro impatto sul benessere sociale*, in Modugno R. & Thermes D. (a cura di), *Bruno Leoni-La libertà di un liberale*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore.
- Mariz, Cecília L. (1994), *Coping with poverty, Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia: Temple University Press.
- (1995), *Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo*, in *Revista de Cultura Teológica* n°13, pp. 37-52.
- (1999) *Teologia da Batalha Espiritual: Uma revisão da bibliografia*, BIB, n°47, 1° semestre, pp. 33-48.
- (2001), *Secularização e Desseccularização: comentários a um texto de Peter Berger*, in *Religião & Sociedade*, Vol.21, n°1, pp. 25-39.
- (2013), *O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa*, in: Porto Alegre: Debates do NER, ano 14, N. 24, (Jul/Dez) pp. 39-58.
- Martin, David (1969), *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*, London: Routledge and Kegan P.
- (1990), *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell.
- (1996), *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*, London: SPCK.
- (2005), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, London: Ashgate.
- Marx, Karl (1980), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Bobbio N. (a cura di), Torino: Einaudi.
- Maturana, Humberto R. & Francisco J. Varela (2012), *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia: Marsilio Editore.
- McClelland, David C. (1961), *The Achieving Society*, Princeton (NJ), D. Van Nostrand Company.
- Medrado, Lucas (2016), *Cristianismo e Criminalidade. A adesão de bandidos ao universo cristão pentecostal*, São Paulo: Fonte editorial.
- Mellano, Mauro & Zupi Marco (2007), *Economia e politica della cooperazione allo sviluppo*, Bari: Editori Laterza.
- Melloni, Alberto (2003), *Movimenti. De Significatione Verborum*, in *Concilium* vol.3, Brescia: Editrice Queriniana, pp. 13-35.
- Mendonça, Antonio G. (1992), *Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina*, in: *Estudos da Religião* n°8, ano VI, São Bernardo do Campo (SP) pp. 49-59.
- Miller, Donald E. & Yamamori, Tetsunao (2007), *Global Pentecostalism, The new face of Christian social engagement*, Berkeley: University of California Press.
- Moffat, Donald W. (1984), *Economics Dictionary*, New York: Elsevier Science Publishing Co.
- Montanari, Arianna (2004), *Identità religiose e potere politico*, in: Montanari A. & Ungaro D. (a cura di), *Globalizzazione Politica e Identità*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Monteiro, Douglas T. (1979), *Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular*, in: Valle E., et al (a cura di), *A cultura do povo*, São Paulo: Cortez e Moraes, EDUC, pp. 81-111.

Moraes de, Gerson L. (2010), *Neopentecostalismo – um conceito- obstáculo na compreensão do subcampo religioso brasileiro*, REVER, Revista de Estudos da Religião N°2. Disponibile su:
http://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.htm

Mutti, Antonio (1979), *Sociologia dello sviluppo e paesi sottosviluppati*, Torino: Loescher Editore.

Nasi, Lorenzo (2000), *Tunibamba. L'utopia di uno sviluppo alternativo in un progetto di cooperazione allo sviluppo*, Siena: Dipartimento Di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali, Università di Siena.

Nee, Victor (2003), *New Institutionalism, economic and sociological*, in Smelser N. & Swedberg R. (a cura di), *Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton (forthcoming). Disponibile su:
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.133.5475&rep=rep1&type=pdf>

North, Douglass C. & Weingstat, Barry R. (1989), *Constitutions and Commitment: The evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth –Century England*, in *The Journal of Economic History*, Vol. 49, N° 4 (dec.), pp. 803-832, Published by: Cambridge University Press.

North, Douglass C. (1991), *Institutions*, in *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, No. 1, (Winter), pp. 97-112, Published by: American Economic Association.

Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2007), *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Bologna: Il mulino.

Oliveira de, Lima D. N. (2007), *Trabalho Mudança de Vida e “ Prosperidade” entre fieis da Igreja Universal do Reino de Deus*, in *Religião e Sociedade*, vol. 27, n°1, Rio de Janeiro, pp. 132-155.

Olson, Marcur (1982), *The Rise and Decline of Nations*, New Haven (CT): Yale University Press.

Oro Ari Pedro (1992), *“Podem passar a sacolinha” : um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro* in *Cadernos de Antropologia*. Vol.9, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS.

Oro, Ari P. & Alves, Daniel (2013), *Renovação Carismática Católica. Movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?* In: *Religião e Sociedade*, vol.33 N°1, pp.122-144.

Otto, Rudolph (2009), *Il Sacro*, Milano: Edizioni SE.

Pace, Enzo (2003), *Crescete e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità di modelli nel cattolicesimo contemporaneo*, in *Concilium* vol.3, Brescia: Editrice Queriniana, pp. 87-103.

----- (2004), *Religione e politiche d'identità*, in: Fantozzi P. (a cura di), *Potere Politico e Globalizzazione*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

Pace, Enzo & Butticci, Annalisa (2010), *Le religioni pentecostali*, Roma: Carocci Editore.

Pace, Enzo (2015), *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma: Carocci Editore.

Parini, Ercole G. (2007) *Scienza e Tecnologia*, in: Grande T. & Parini E. G. (a cura di), *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, Roma: Carocci Editore.

Pew Research Center (2006), *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, The Pew Forum on Religion and Public Life. Disponibile su:

<http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>

----- (2014), *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Disponibile su:

<http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>

Pisati, Maurizio (2000), *La domenica andando alla messa. Un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli italiani alle funzioni religiose*, in: Polis vol. 14, n°1 (aprile), pp. 115-136

Pirandello, Luigi (2011), *Uno, nessuno, centomila*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

Prandi, Reginaldo J. (2012), *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*, São Paulo: Três Estrelas.

Przeworski, Adam (2004), *Institutions Matter?* in *Government and Opposition*, Vol. 34, n°4, pp. 527-540, Published by: Blackwell Publishing.

Putnam, Robert D. (1997), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano: Mondadori.

Rodrigues, Denise S. (2010), *Juventude sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil*, Teoria & Sociedade, n°18.1 (janeiro-junho), pp. 66-93

----- (2011), *Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo*, PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, n° 1, pp. 49-64

----- (2012), *Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional*, Horizonte, vol. 10, n°28 pp.1130-1153, Belo Horizonte.

Roldán, Verónica, *il Movimento Carismatico in Argentina. Origini storiche, organizzazione e sociografia*, in: Malagoli S. E. & Scotti S. (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina. Religioni, culture, dinamiche economico-sociali*, Firenze: Mauro Pagliai Editore, pp. 143-151

Romero, Sílvio (1894), *Doutrina contra Doutrina. O Evolucionismo e Positivismo na republica do Brasil*, Rio de Janeiro: J.B. Nunes. Accessibile su: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4614>

----- (2001), *Ensaio de Filosofia do Direito*, Campinas (SP): editora Landy

Ronco, Barbara (2013), *Trasformazioni del Candomblé in Brasile e prime presenze in Italia*, in: Malagoli S. E. & Scotti S. (a cura di), *Immaginari del cambiamento in America Latina. Religioni, culture, dinamiche economico-sociali*, Firenze: Mauro Pagliai Editore, pp. 159-168.

Rostow, W. Whitman (1991), *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosanna, Enrica (1973), *Secolarizzazione o Trasfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione*, Zurigo: Pas-Verlag.

Schopenhauer, Arthur (1991), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari: Editori Laterza

Seidl, David (2004), *Luhmann's theory of autopoietic social system*, Ludwig-Maximilians-Universität München School of Management, Vol.2 .

Siepierski, Paulo D. (1997), *Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil*, in Estudos Teológicos, vol. 37, n°1, pp. 47-61

Silva, Clemir F. (2017), *Despetecostalização: Um estudo sobre mudanças sócio-religiosa na Igreja Nova Vida*, Tese de doutorado em Ciências sociais. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ..

Simmel, Georg (1993), *Saggi di Sociologia della Religione*, Roma: Edizioni Borla.

Smiderle, Moreira C. G. S. (2011), *Entre Babel e Pentecostes: Cosmologia Evangélica no Brasil contemporâneo*, in: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol.31 N°2, pp.78-104.

Smilde, David (2012), *Razão para crer. Agência cultural no movimento evangélico latino-americano*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Smith, Adam (1974) *Morale dei sentimenti e Ricchezza delle nazioni*, Napoli: Guida Editori.

Sombart, Werner (1967), *Il capitalismo moderno*, Cavalli A. (a cura di), Torino: UTET.

Souza de, André R. (2007), *Igreja Católica e Mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição*, in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro vol.27 n°1, pp. 156-174,.

Swatowski, Claudia W. (2007), *Texto e Contexto da Fé: O discurso mediado de Edir Macedo*, in *Religião e Sociedade*, n°27(1), Rio de Janeiro, vol. 27 n°1 pp.114-141

Tavolaro, Sergio B. F. (2005), *Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno um dilema sociológico brasileiro*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20 N°59, pp. 5-22.

Tocqueville, Alexis de (2004), *Democracy in America*, New York: Penguin Putnam.

Tommasi, Luigi (1990), *Teoria sociologica e sviluppo. Il caso del sud-est asiatico*, Milano: Franco Angeli Edizioni.

Tönnies, Ferdinand (2011), *Comunità e Società*, Ricciardi M. (a cura di), Roma-Bari: Editori Laterza.

Vianna, Oliveira (1930), *Problemas da Política Objetiva*, São Paulo: Companhia Editorial Nacional.
----- (1999), *Instituições Políticas Brasileiras*, Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal. Accessibile su: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1028>

Vitale, Annamaria (1998), *I Paradigmi dello Sviluppo. Le teorie della dipendenza, della regolazione e dell'economia-mondo*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore.

Weber, Max (1977), *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli Editore.

----- (1973), *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino: Einaudi.

----- (2005), *Le origine del capitalismo moderno*, Roma: Donzelli Edizioni in: Jedlowski P. et al. (a cura di), *Pagine di Sociologia. Antologia di testi dai classici alle riflessioni contemporanee*, Roma: Carocci Editore.

----- (1995 & 1999), *Economia e Società*, Milano: Edizioni di Comunità, vol. I & vol. II

----- (2001), *L'«oggettività» conoscitiva della scienza storico sociale* in: *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino: Einaudi- Edizioni Comunità.

----- (2003), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Rossi P. (a cura di), Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

----- (2013), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR Rizzoli.

----- (2016), *La scienza come professione*, citato in: Ferraris M. (a cura di), *Senso. Che cosa ci manca quando diciamo che la vita non ha senso?* collana: *Le domande della filosofia*, Biblioteca di Repubblica, vol. 13.

Westphal, Renato E. (2014), *Protestantes e Católicos: diferenças e semelhanças*, in: Dias Z. M. et al. (a cura di), *Protestantes, Evangelicos e (Neo)Pentecostais. História, Teologias, Igrejas e Perspectivas*, São Paulo: Fonte Editorial, pp. 73-85.

Williamson, Oliver E. (2000) *The New Institutional Economics: Taking Stock, Looking Ahead*, in *Journal of Economic Literature*, Vol. 38, No. 3, (Sep.) pp. 595-613 Published by: American Economic Association.

Yinger, J. Milton (1970), *The Scientific Study of Religion*, New York: MacMillan.

Yong, Amos (2012), *A Typology of Prosperity Theology: A Religious Economy of Global Renewal or a Renewal Economics?*, in: Attanasi K. & Yong A. (a cura di), *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, New York (NY): Palgrave Macmillan pp. 15-33.

Riviste, articoli di giornale e sitografia:

Costituzione Dogmatica sulla Chiesa: *Lumen Gentium*:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html

Enciclica: “*Divinum illud munus*”:

http://www.pozzodigiacobbe.it/Home/Spirito_Santo/leoneXIII/DivinumIlludMunus.pdf

Financial Times: *Saudi Arabia's non-oil sector slips into recession* - 14/07/2016 - www.ft.com

Folha de São Paulo: *Arábia Saudita vive crise econômica e inquietude política no Oriente Médio* - 06/01/2016 - www1.folha.uol.com.br

Le Monde: *Le baisse des cours du brut met à mal l'économie saoudienne* - 25/07/2017 - www.mobile.lemonde.fr

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): <https://www.ibge.gov.br/>

Limes: *L'Arabia Saudita cambia nella continuità* - 09/05/2016 - www.limesonline.com

Pesquisa Dimensões Sociais da Desigualdade (PDSD):

<https://sociaismetodos.wordpress.com/2016/07/01/banco-de-dados-da-pesquisa-dimensoes-sociais-da-desigualdade-pdsd-para-download/>

Rinnovamento Carismatico Cattolico in Brasile; struttura: <http://www.rccemissao.net/interna.php?paginas=40>

Rinnovamento Carismatico Cattolico in Brasile; visione:

<http://rccbrasil.org.br/institucional/nossa-missao-e-nossa-visao.html>

Rinnovamento Carismatico Cattolico in Brasile; storia:

<http://www.rccbrasil.org.br/interna.php?paginas=37>

World Values Survey: <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

Annesso I: Lista gruppi religiosi

Legenda:

1	Cattolico
2	Pentecostale
3	Neo Pentecostale
4	RCC
5	Senza appartenenza religiosa
6	Altri gruppi

Nome	Gruppo
Sem religião	5
Agnóstico	5
Ateu	5
Católica Apostólica Romana	1
Católica Carismática; Católica Pentecostal	1
Católica Armênia; Católica Ucranaiana	1
Católica Apostólica Brasileira	6
Católica Ortodoxa	6
Ortodoxa Cristã	6
Outras ortodoxas cristãs	6
Outras católicas	1
Igrejas Luteranas	6
Outras evangélicas de missão luterana	6
Igreja Evangélica Presbiteriana	6
Igreja Presbiteriana Independente	6
Igreja Presbiteriana do Brasil	6
Igreja Presbiteriana Unida	6
Presbiteriana Fundamentalista	6

Presbiteriana Renovada	6
Outras evangélicas de missão presbiteriana	6
Igreja Evangélica Metodista	6
Evangélica Metodista Wesleyana	2
Evangélica Metodista Ortodoxa	6
Outras evangélicas de missão metodista	6
Igreja Evangélica Batista	6
Convenção Batista Brasileira	6
Convenção Batista Nacional	2
Batista Pentecostal	2
Batista Bíblica	6
Batista Renovada	2
Outras evangélicas de missão batista	6
Igreja Evangélica Congregacional	6
Igreja Congregacional Independente	6
Outras evangélicas de missão congregacional	6
Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia	6
Igreja Evangélica Adventista Movimento de Reforma	6
Igreja Evangélica Adventista da Promessa	2
Outras evangélicas de missão adventista	6
270 Igreja Evangélica Episcopal Anglicana	6
279 Outras evangélicas missão episcopal anglicana	6
Igreja Evangélica Menonita	6
Outras evangélicas de missão menonita	6
Exército da Salvação	2
Igreja Evangélica Assembleia de Deus	2
Igreja Assembleia de Deus Madureira	2

Igreja Assembleia de Deus Todos os Santos	2
Outras evangélicas de origem pentecostal assembleia de Deus	2
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2
Outras evangélicas de origem pentecostal congregação cristã do Brasil	2
Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo	2
Outras evangélicas de origem pentecostal o Brasil para Cristo	2
Igreja Evangelho Quadrangular	2
Outras evangélicas de origem pentecostal evangelho quadrangular	2
Igreja Universal do Reino de Deus	3
Outras evangélicas de origem neopentecostal universal do reino de Deus	3
Igreja Evangélica Casa da Bênção	2
Outras evangélicas de origem pentecostal casa da bênção	2
Igreja Evangélica Casa de Oração	2
Outras evangélicas de origem pentecostal casa de oração	2
Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor	2
Outras evangélicas de origem pentecostal Deus é amor	2
Igreja Evangélica Pentecostal Maranata	2
Outras evangélicas de origem neopentecostal maranata	2
Evangélica renovada, restaurada e reformada não determinada	6
Pentecostal renovada, restaurada e reformada não determinada	6
Outras evangélicas renovadas não determinadas	2
Igreja Evangélica Comunidade Cristã	6
Outras evangélicas de origem pentecostal comunidade cristã	3

Igreja de Origem Pentecostal Nova Vida	2
Outras evangélicas de origem pentecostal nova vida	2
Igreja Evangélica Comunidade Evangélica	3
Outras evangélicas de origem pentecostal comunidade evangélica	3
Outras Igrejas Evangélicas Pentecostais	2
Igreja Internacional da Graça de Deus	3
Igreja Apostólica Renascer em Cristo	3
Igreja Evangélica Reviver em Cristo	3
Igreja Universal dos Filhos de Deus	2
Igreja Mundial do Poder de Deus	3
Igreja Pentecostal Avivamento Bíblico	2
Outras evangélicas de origem pentecostal avivamento bíblico	2
Igreja Evangélica Cadeia da Prece	3
Outras evangélicas de origem pentecostal cadeia da prece	3
Igreja do Nazareno	2
Outras evangélicas de origem pentecostal igreja do Nazareno	2
Evangélica não determinada	6
Declaração múltipla de religião evangélica	6
Outros evangélicos	6
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias/Mórmons	6
Outras igrejas de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias	6
Testemunha de Jeová	6
Outros evangélicos testemunha de Jeová	6
Legião da Boa Vontade/Religião de Deus	6
Espiritualista	6
Outras espiritualistas	6

Espírita, Kardecista	6
Outras Espíritas	6
Umbanda	6
Outras umbandas	6
Candomblé	6
Outras candomblés	6
Religiosidades afro-brasileiras	6
Declaração múltipla de religiosidade afro com outras religiosidades	6
Outras declarações de religiosidade afro-brasileira	6
Judaísmo	6
Essenismo	6
Outras judaísmos	6
Hinduísmo	6
Ioga	6
Outras hinduísmo	6
Budismo	6
Nitiren	6
Budismo Theravada	6
Zen Budismo	6
Budismo Tibetano	6
Soka Gakkai	6
Outros budismos	6
760 Igreja Messiânica Mundial	6
Seicho No-Ie	6
Perfect Liberty	6
Hare Krishna	6

Discipulos Oshoo	6
Tenrykyo	6
Mahicari	6
Religiões Orientais	6
Bahai	6
Shintoismo	6
Taoismo	6
Outras religiões orientais	6
Islamismo	6
Druso	6
Outros Islamismos	6
Esotérica	6
Racionalismo Cristão	6
Outras esotéricas	6
Tradições Indígenas	6
Santo Daime	6
União do Vegetal	6
A Barquinha	6
Neoxamânica	6
Outras indígenas	6
Religiosidade cristã não determinada	6
Religiosidade não determinada ou maldefinida	6
Declaração múltipla de religiosidade católica/outras religiosidades	1
Declaração múltipla de religiosidade evangélica/outras religiosidades	6
Declaração múltipla de religiosidade católica/espírita	1

Declaração múltipla de religiosidade católica/umbanda	1
Declaração múltipla de religiosidade católica/candomblé	1
Declaração múltipla de religiosidade católica/kardecista	1

Annesso II: questionario

ANALISE SOCIOECONÔMICA REALIZADA PELA
UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA (UNICAL-
IT) E PELA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO (UERJ – BR)

Estamos realizando uma pesquisa sobre a maneira como as pessoas pensam sobre várias questões.

Estamos entrevistando 400 pessoas em toda a cidade do Rio de Janeiro.

Você foi selecionado aleatoriamente e eu não preciso do seu nome, apenas de suas respostas honestas.

Para responder este questionário, é necessário que você seja maior de idade (PESSOAS ACIMA DE DEZOITO ANOS).

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

2. F1. Quantas vezes você ora?

1		Mais de uma vez por dia
2		Ao menos uma vez por dia
3		Varias vezes por semana
4		Uma vez na semana
5		Ao menos uma vez por mês
6		Só em ocasiões especiais
7		Algumas vezes no ano
8		Quase nunca
9		Nunca
10		Sem resposta

3. Você professa a mesma religião dos seus pais ou é diferente?

Igual Diferente

• Se é diferente, qual é a religião dos seus pais?

▪ Pai -----

▪ Mãe -----

4. Se você mudou de religião ou crença, mais ou menos com quantos anos você começou a pensar em mudar sua religião ou crença originaria? Se nunca aconteceu (escrever ZERO)._____

5. F1. Você teve experiencia de outras religiões ou frequentou outras Igrejas?

SIM NÃO

• Se sim, Qual foi ou foram? -----

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

6. F1. Você ajuda financeiramente ou de outra maneira a sua igreja? (pode marcar mais de um):

Doação durante a função religiosa	1
Doação abaixo do dizimo do seu salário	2
Doação acima do dizimo do seu salário	3
Doação imobiliária	4
Trabalho voluntário na igreja	5
Oferta ocasional	6
Nenhuma contribuição	7
Não responder	9

Quero saber a sua opinião sobre o aborto. Escolha “SIM” ou “NÃO” para as seguintes perguntas:

Aceitaria o aborto se:	SIM	NÃO
7. F12. o feto tiver alguma doença		
8. F12. risco de vida para a mulher		
9. F12. houver estupro		
10. F12. por decisão da mulher		
11. F12. Os pais não tiverem recursos		

**Conforme as perguntas abaixo, usa uma escala de 1 a 10, onde 1 significa que você “concorda” e 10 que você “discorda”.
Você pode usar qualquer número entre eles.**

Leia com atenção as sentenças abaixo, inserindo um número de 1 a 10 ao lado

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

**LEMBRE-SE:
1= CONCORDA
10= DISCORDA**

	12. F1. O que acontece na vida terrena não tem importância. O importante é a vida eterna.
	13. F6. Gosta de competir, mesmo correndo o risco de perder às vezes
	14. F12. Acha que as mulheres têm as mesmas oportunidades que os homens no curso da vida.
	15. F2. O mais importante sobre emprego, é aquele que dá o necessário para sobreviver.
	16. F11. Acha que a igreja deve limitar-se a tratar somente de assuntos espirituais.
	17. F1. Se as coisas ficam direito é merecimento da boa sorte
	18. F12. Acredita que os homens são superiores as mulheres.
	19. F5. Acredita que só os tolos obedecem à lei, quando a maioria não o faz
	20. F9. Na vida cada um é responsável pelo aquilo que tem.
	21. F1. Você confia na sua igreja
	22. F11. As igrejas não deveriam participar da política.
	23. F5. Acreditam que, no Brasil, as autoridades ajudam quem eles querem
	24. F1. Deus é muito importante na sua vida
	25. F11. Se a religião e a ciência estão em conflito, a religião é sempre certa.
	26. F5. Pensam que no Brasil a lei protege apenas os poderosos
	27. F2. O trabalho duro não é importante tendo em vista que nunca se pode ter tudo na vida.

agora, irá ler duas frases e A significa primeira pergunta e de B significa segunda pergunta. Leia a frase a baixo e veja:

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

Resp.	LEIA COM ATENÇÃO O QUE SE PEDE
	28. F3. Assumir riscos: (A) é excitante ou (B) provoca ansiedade?
	29. F1. A vida eterna (A) depende de ações diárias ou (B) é a vontade de Deus?
	30. F12. Homossexualidade: (A) nunca é aceitável ou (B) é sempre aceitável?
	31. F2. O trabalho é: (A) uma benção ou (B) uma punição da condição humana?
	32. F4. O que você acha de pessoas de uma religião diferente da sua? (A) se fosse possível, você preferia: não ter que lidar com elas, (B) ou isso não faz diferença
	33. F1. O feitiço (A) tem efeito ou (B) é ineficaz?
	34. F9. Quem ou o quê determina a sua condição econômica ? (A) você ou (B) o meio em que vive?
	35. F4. Em geral (A) pode se confiar na maioria das pessoas ou (B) ou deve-se ter sempre cuidado com as pessoas?
	36. F1. A vida eterna depende de: (A) ter sucesso na vida ou (B) resistir a tentação?

37. F2. Quando você procura um trabalho, qual das seguintes motivações daria prioridade? (**marcar uma opção apenas**)

1	Uma alta renda	3	Trabalhar com pessoas agradáveis
2	Um trabalho seguro e sem riscos	4	Um trabalho que lhe dá um sentimento de realização

Apresento uma lista de algumas instituições. Gostaria de saber o quanto confia em cada uma, se tem:

“muita confiança”, “bastante confiança”, “pouca confiança”, “nenhuma confiança”

	Muita confiança	Bastante confiança	Pouca confiança	Nenhuma confiança
38. F5. Judiciário				
39. F5. Polícia				
40. F5. Forças armadas				

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONÁRIO É ANONIMO

agora, indique se “concorda” ou “discorda” com as perguntas abaixo

	CONCORDO	DISCORDO
41. F4. Identifica-se com a família e amigos próximos		
42. F4. Identifica-se com outros moradores do bairro, mesmo os de menor nível social e econômico		
43. F4. Identifica-se fortemente com a cidade em que vive		
44. F4. Identifica-se com o outros brasileiros, mesmo aqueles que não conhece		
45. F4. Pode confiar nas pessoas que têm uma nacionalidade diferente da sua		

Da seguinte lista de organizações voluntárias, por favor me diga qual a que você pertence:

	MEMBRO	NÃO UM MEMBRO
46. F10. Organização desportiva ou recreativa		
47. F10. Organização artística, educativa		
48. F10. Sindicato		
49. F10. Organização ambientalista		
50. F10. Partido político		
51. F10. Associação profissional		
52. F10. Organização humanitária ou de caridade		
53. F10. Organização de consumidores		
54. F10. Grupos de auto-ajuda		
55. F10. Associação de moradores		
56. F10. Outro		

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

Abaixo estão listadas uma série de qualidades que podem ser encorajados a ser aprendida em casa. O que, se houver, considere particularmente importante?

(pode escolher até cinco respostas!)

	ESCOLHER
57. F7. INDEPENDÊNCIA	
58. F7. TRABALHAR DURO	
59. F7. SENSO DE RESPONSABILIDADE	
60. F7. IMAGINAÇÃO	
61. F7. TOLERÂNCIA E RESPEITO PELOS OUTROS	
62. F7. ECONOMIZAR, POUPANDO DINHEIRO E COISAS	
63. F7. DETERMINAÇÃO, PERSEVERANÇA	
64. F7. FÉ RELIGIOSA	
65. F7. GENEROSIDADE	
66. F7. OBEDIÊNCIA	
67. F7. AUTOREALIZAÇÃO	

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

**Conforme perguntas abaixo, use uma escala de 1 a 10,
onde 1 significa que você “concorda” com a primeira sentença
e 10 que você “concorda” com a segunda.
Você pode usar qualquer número entre eles.**

Leia com atenção as perguntas abaixo, inserindo um número de 1 a 10 na grelha
--

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO È ANONIMO

68. F8. (1) Deveria aumentar a privatização de empresas e indústrias

ou

(10) Deveria aumentar a nacionalização de empresas e indústrias

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

69. F3. (1) Devemos ter cuidados ao fazer grandes mudanças na vida

ou

(10) Devemos agir de forma decisiva para realizar algo.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

70. F9. Você sente que tem liberdade de controle sobre a sua vida?

(1) Nenhuma

ou

(10) Total

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

71. F6. (1) A competição é positiva. Estimula as pessoas a trabalhar duro e desenvolver novas ideias.

Ou

(10) A competição é prejudicial. Ela traz à tona o pior das pessoas.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

72. F11. As pessoas discutindo sobre política “falam de esquerda e direita”.

Se (1) corresponde a esquerda

e

(10), corresponde a direita, onde você se colocaria nessa escala?

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

PARA TERMINAR, APENAS ALGUMAS PERGUNTAS SOBRE VOCÊ E SUA FAMÍLIA.

LEMBRE-SE QUE O QUESTIONARIO É ANONIMO

73.Qual o seu sexo ou genero ? 1) masculino 2) Feminino

74.Qual é a sua idade?:_____

75. Você trabalha? Em que?

- (0) não tenho, estou procurando
- (1) emprego público
- (2) empresa privada
- (3) tenho meu próprio negócio
- (4) trabalho para os outros
- (5) sou autônomo, ou trabalho para amigos e parentes
- (6) trabalho em casa
- (7) estudante
- (8) aposentado ou pensionista
- (9) não respondeu .

76. Qual o seu estado civil?

- (1) solteiro
- (2) casado
- (3) união consensual
- (4) divorciado
- (5) separado
- (6) viúvo
- (9) nenhuma das respostas ou não respondeu

77. Você tem filhos? Sim _____ Não _____
Se sim, quantos? _____

78. Você mora com quantas pessoas? _____
Quantas delas são seus parentes? _____

79. Aproximadamente, quanto é a renda mensal de toda a sua família?

- 1- Menos de 1/2 salario minimo
- 2- Entre 1/2 e 1 salarios minimos
- 3- Entre 1 e 2 salarios minimos
- 4- Entre 2 e 3 salarios minimos
- 5- Entre 3 e 5 salarios minimos
- 6- Entre 5 e 10 salarios minimos
- 7- Entre 10 e 20 salarios minimos
- 8- Acima de 20 salarios minimos
- 9- nenhuma das respostas ou não respondeu

80. Qual seu nível de escolaridade?

- (0) – nunca estudei
- (1) – ensino básico
- (2) – fundamental completo)
- (4) – segundo grau incompleto
- (5) –Ensino médio completo
- (6) – superior incompleto
- (7) - superior completo
- (8) – pós-graduação
- (9) – nenhuma das resposta

81. A qual nível social você e sua família pertencem?

- (1) – Alto
- (2) - Médio - alto
- (3) - Médio
- (4) – Médio - baixo
- (5) - Baixo
- (9) nenhuma das respostas

82. Qual a sua cor ou raça?

- (1) Amarela
- (2) Branca
- (4) Indígena
- (5) Parda
- (6) Negra
- (9) nenhuma das respostas