

Arnaldo Nesti

A cosa credono quelli che dicono di credere?

Tipi e modi di credere a Poggibonsi

Con un saggio metodologico di
Cristina Maggino e
postfazione di Fabio Dei

Copyright © 2002 Meltemi editore srl, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore

via dell'Olmata, 30 – 00184 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it



MELTEMI

Religione e valori in un mondo locale *Fabio Dei*

1. *Il contesto*

La ricerca di Arnaldo Nesti presentata in questo volume mi coinvolge in due modi molto diversi. Da un lato, come antropologo fortemente interessato al tema della religione; dall'altro, come indigeno. Poggibonsi, la cittadina toscana oggetto di studio dell'equipe di Nesti, è infatti il luogo in cui sono nato e ho quasi sempre vissuto. Faccio dunque parte dell'oggetto di ricerca: sono un tipico nativo, e solo per le leggi del caso non sono stato incluso nel campione studiato da Nesti.

Questo duplice ruolo non è facile da interpretare. Certo, la profonda conoscenza di un contesto locale che viene dalla partecipazione vissuta è quanto di meglio un antropologo possa chiedere; e tuttavia, la ricerca scientifica ha bisogno di una certa dose di distacco. L'eccessiva prossimità esistenziale a un contesto può impedire di coglierne caratteristiche salienti: gli attori sociali sono spesso ciechi alla realtà che più da vicino li coinvolge, o meglio non riescono a valutarla nella giusta ampiezza prospettica. Si pensi all'esempio di una foto aerea, che può mostrare caratteristiche del paesaggio non percepibili per chi sta a terra. È anche vero, peraltro, che questo sapere distraccato e "aereo" non è necessariamente più oggettivo, e ha bisogno di esser riempito con i dati della concreta esperienza locale.

Il nativo può forse surrogare il distanziamento cercando di oggettivare la propria esperienza, secondo il metodo insegnato, fra gli altri, da Pierre Bourdieu. Si dovrebbe imparare, in sostanza, a raccontare la propria vita nella forma

e con il linguaggio di un trattato scientifico: o forse, inversamente, a rielaborare le categorie scientifiche sotto forma di romanzo biografico. Nei commenti che seguono, non pretendo tanto: mi limiterò a oscillare fra la competenza di studioso e quella di nativo, in modi che spero non appariranno troppo disinvolti.

Vorrei cominciare con l'osservare che negli ultimi anni Poggibonsi ha attratto spesso l'attenzione delle scienze sociali, in quanto rappresentativa del modello di sviluppo socio-economico della cosiddetta Terza Italia. Nella prima metà del Novecento il paese era un piccolo centro agricolo e manifatturiero, legato in particolare alla commercializzazione dei pregiati prodotti del Chianti; situato in un'area dalle profonde tradizioni mezzadrili (la provincia di Siena era considerata la più mezzadrile d'Italia), della mezzadria condivideva in buona parte forme della socialità e orientamenti culturali. Tra 1943 il e il 1944, Poggibonsi fu quasi interamente distrutta dai bombardamenti alleati, scontando il suo ruolo di importante snodo ferroviario. La ricostruzione, nel dopoguerra, fu tanto rapida e impetuosa quanto disordinata sul piano urbanistico e architettonico. Ad essa si accompagnò un forte impulso dell'imprenditoria, prima cooperativa poi privata, in particolare nel settore della lavorazione del legno. Negli anni '50 e '60 nasce e si sviluppa un articolato sistema di piccola industria: le opportunità lavorative che esso crea suscitano a loro volta una vera e propria esplosione demografica, alimentata dalla crisi della mezzadria e dall'abbandono delle campagne, nonché dai forti movimenti immigratori dalle regioni del Mezzogiorno.

Ne esce un modello di sviluppo per molti versi esemplare, nei suoi punti di forza come nelle sue debolezze e contraddizioni, che viene analizzato negli anni '80 in un'importante ricerca di Arnaldo Bagnasco e Carlo Trigilia (1985). Ne sono tratti salienti, fra gli altri:

un'imprenditorialità diffusa, che si accompagna spesso a bassi livelli di istruzione e che produce, almeno inizialmente, una forte sproporzione fra capitale economico e capitale culturale;

una profonda etica del lavoro (probabilmente di radici mezzadrili), considerato dalla generazione protagonisti della ricostruzione come principale valore fondante la vita associata;

la centralità sociologica della famiglia, che come nel modello mezzadrile continua spesso a coincidere con l'unità produttiva o almeno a costituirne il nucleo portante;

la presenza di una solida tradizione di *civiness* (Putnam 1993), di tradizioni associative e cooperative e di valori di fiducia, partecipazione, coesione comunitaria;

il predominio di una cultura politica "rossa", largamente diffusa anche tra i ceti imprenditoriali, che sta alla base di una rete originale di rapporti tra piccoli industriali, classe operaia e amministrazione pubblica (per l'intero dopoguerra, i partiti della sinistra raccolgono almeno i tre quarti dell'elettorato, con la maggioranza assoluta saldamente controllata dal PCI-PDS).

Secondo molti studiosi, questi elementi interagirebbero in una sorta di circolo virtuoso, in grado di assicurare sviluppo nel quadro di una fitta rete di servizi e di sostegno sociale e di un alto grado di partecipazione alla vita collettiva.

Tuttavia, tra gli anni '80 e '90, molti degli elementi indicati entrano in crisi o attraversano comunque processi di radicale trasformazione. La piccola industria deve affrontare una nuova concorrenza nazionale e internazionale, che produce ridimensionamenti e spinge verso un processo di terziarizzazione; la cultura politica muta radicalmente, nei suoi modelli di riferimento come nelle forme della partecipazione (pur mantenendosi forte il consenso alla sinistra). Soprattutto, dagli anni '70 in poi si verifica un radicale stacco generazionale: i giovani, che hanno per la prima volta accesso all'istruzione superiore, si orientano verso differenti valori e stili di vita. Rifiutano l'etica del lavoro di ascendenza mezzadrile, cominciano a pensare se stessi come "consumatori" più che "produttori", adottano forme nuove di impegno e partecipazione sociale.

Questi mutamenti sono stati al centro di una ricerca guidata negli anni '90 dallo storico Paul Ginsborg, che ha evi-

denziato l'intrecciarsi di permanenze e di mutamenti radicali nella Poggibonisi di fine secolo. Certo, l'etica del lavoro lascia strada a stili di vita più "edonistici"; il tradizionale impegno politico è abbandonato a favore di un modello opinionistico della politica; il tessuto sociale si fa complesso, con l'intervento di nuove tipologie di immigrazione, inclusa una forte presenza extracomunitaria; le vecchie forme di socialità e cooperazione si disgregano e lasciano emergere comportamenti più individualistici. D'altra parte, sembra tenere la centralità delle relazioni familiari, secondo un modello che tende a differire sempre di più l'uscita dei giovani dalla famiglia di origine e a valorizzare le figure dei "nonni" in funzioni di servizio e assistenza; e sembrano tenere anche i valori della *civiness* e dell'impegno sociale, pur trasformandosi e assumendo nuove configurazioni (si vedano in particolare Ginsborg et al. 1996, Ramella 1998, Ginsborg-Ramella 1999).

2. La ricerca

La ricerca di Arnaldo Nesti si colloca in questo quadro di trasformazioni e di studi, andando a indagare un aspetto importante dell'universo valoriale, nel quale potremmo aspettarci di scorgere le stesse dinamiche di mutamenti e permanenze. Per la verità, il lavoro di Nesti non è solo interessato all'analisi della realtà locale: assume piuttosto il campione come un microcosmo che manifesta più generali tendenze (pur localmente declinate) del sentimento e della pratica religiosa nell'Italia di oggi. In effetti, i dati raccolti mostrano una certa omogeneità con un quadro nazionale e forse europeo, quale emerge da altre ricerche che hanno usato analoghi parametri e categorie di riferimento (si veda ad esempio Cesareo et al. 1995): in primo luogo, la percentuale di intervistati che dichiara la propria appartenenza alla religione cattolica, solo leggermente inferiore al dato nazionale (82,1% contro 88,6%).

Dietro le corrispondenze statistiche possono tuttavia nascondersi significati locali assai diversi. L'alta percentua-

le di appartenenza dichiarata, forse soprattutto nelle classi d'età più alte, può stupire se raffrontata al tradizionale prevalere in quest'area di una cultura politica socialista e comunista e di marcate tradizioni anticlericali, con contrasti emersi in modo esplosivo soprattutto nell'immediato dopoguerra. Questa eredità può in parte spiegare il dato del 15,3% di intervistati che si dichiarano "estranei a ogni religione" — quasi il doppio della percentuale nazionale. D'altra parte, in questa tradizione "rossa" è sempre stata forte la distinzione tra la "vera" religione e l'apparato istituzionale della chiesa. Il tema di Gesù Cristo come il primo dei socialisti, contrapposto all'orientamento elitario e conservatore delle gerarchie ecclesiastiche, ha avuto ampio spazio nell'immaginario contadino prima e poi (almeno parzialmente) in quello operaio.

Ha dunque ragione Nesti nell'interpretare la dichiarazione di appartenenza al cattolicesimo come un elemento che affonda radici nel passato contadino e mezzadile, anche se la sua idea di una continuità sostanziale da quel passato fino ai mutamenti attuali andrebbe riconsiderata. Egli scrive:

Il mutamento che si delinea (negli anni '60-'80) non viene a creare una netta cesura col passato. Questo ha fatto sì che non fosse necessaria una rimozione o almeno una profonda rielaborazione dei valori legati all'universo contadino per far fronte alle nuove problematiche introdotte dall'industrializzazione. Si dà un generale miglioramento delle condizioni di vita senza dover stravolgere il modo di vivere e di pensare tradizionale.

Questo punto dovrebbe esser verificato sul piano della ricerca storica. È probabilmente vero che non vi sono stati spettacolari momenti di rottura: tuttavia, l'universo culturale tradizionale è stato ripulito progressivamente in relazione ai nuovi stili di vita, all'accesso a forme di consumo opulento, all'influenza dei mezzi di comunicazione di massa e alle altre condizioni della modernità. La "visione del mondo" mezzadile, senza forse risultare mai del tutto dismessa, si è caricata di significati diversi; alla fine, più che

di una semplice persistenza, si potrebbe parlare semmai di una sua rilettura in forma di ideologia nostalgica.

Questa riplasmazione ha agito evidentemente anche sull'elemento religioso. Come Nesti giustamente osserva, dietro alla dichiarazione di appartenenza alla religione cattolica vi sono molti atteggiamenti e significati diversi, e, potremmo aggiungere, diverse storie e percorsi personali. È comunque vero che la dichiarazione di appartenenza cattolica ha a che fare con un senso di identità e di tradizione, legato al capillare radicamento territoriale della chiesa e oggi al suo prestigio massmediatico – sebbene si tratti di un'appartenenza debole, individualmente poco impegnativa e collocata sul piano di una generica conformità sociale.

3. *Credenze*

Il problema su cui Nesti più si concentra è quello della discrepanza tra appartenenza, pratica religiosa e credenza. Ciò che emerge con grande chiarezza, confermando dati e tendenze nazionali ed europee, è che l'adesione sentita e/o dichiarata alla religione cattolica non impegna l'attore sociale alla condivisione di rigidi impianti di credenze teologiche e di principi morali, né alla pratica sistematica dei riti, delle liturgie e dei comportamenti indicati. Poche persone, nelle condizioni della modernità, possono accettare in blocco un rigido sistema cognitivo, simbolico e precettivo come quello dell'ortodossia ufficiale: una simile adesione senza margine tende anzi a esser socialmente sanzionata, persino in ambienti cattolici, in termini di "bigottismo".

Il rapporto appartenenza-credenza si configura così come un continuum che va da un massimo a un minimo di adesione credenziale, con la possibilità di collocarsi in una molteplicità di punti intermedi che sottolineano variamente l'autonomia dei giudizi individuali e la scelta di quelli che potremmo chiamare "stili" di religiosità. Ciò riguarda anche i precetti morali indicati dalla chiesa, nei cui confronti i fedeli rivendicano piena autonomia di

giudizio: nei dati di Poggibonsi, come in altre ricerche, c'è ad esempio una netta presa di distanza dai precetti cattolici sul comportamento sessuale, e scarsa importanza viene attribuita agli obblighi concernenti la frequenza di riti e liturgie (conseguentemente a una pratica rituale assai ridotta, che coinvolge in modo sistematico non più del 15% della popolazione).

Se dunque l'appartenenza religiosa tiene come fattore di identificazione, essa sembra tuttavia svuotarsi progressivamente. Non solo perde (almeno in apparenza) le sue tradizionali funzioni sul piano socio-istituzionale, ma non riesce più a collegarsi con compiuti sistemi cognitivi o visioni del mondo, né con apparati simbolici forti in grado di produrre "senso". O meglio, tutti questi elementi non scompaiono ma si frantumano, mischiandosi con rappresentazioni e riferimenti simbolici di tutt'altra origine e perdendo così la propria peculiarità. Siamo di fronte a una religione che sta "oltre la credenza", per citare il titolo di un famoso lavoro di Robert Bellah (1970). Allo stesso modo, non sembra emergere un chiaro nucleo di *esperienza* religiosa condiviso da coloro che dicono di credere – nel duplice senso di esperienza soggettiva ed emozionale del sacro (una dimensione cui il campione presta scarsa attenzione), e di riattualizzazione rituale dei grandi simboli del culto.

Nesti non si ferma tuttavia a questa constatazione, e si pone la domanda cruciale: a cosa credono allora quelli che dicono di credere? Il che equivale a chiedere: esiste un nocciolo duro e autentico del sentire religioso, in qualche misura condiviso dai "credenti", che permance al di là della frammentazione dei codici simbolici e delle pratiche liturgiche? Nesti risponde invitandoci giustamente a considerare gli aspetti pragmatici della religione, i suoi usi sociali. In particolare, sottolinea la sua tendenza a modellarsi o schiacciarsi attorno ai problemi esistenziali della vita quotidiana e ai loro aspetti più critici. È questa la dimensione indagata dalla seconda parte della ricerca, che tenta di ritrarre i principali valori e orientamenti etico-sociali del campione, incrociandone i dati con quelli relativi allo "stile" religioso. Su questo

tornerò fra un momento. Vorrei intanto brevemente soffermarmi sul problema delle credenze.

Ormai da tempo, le scienze sociali sono diventate assai sospettose verso il concetto stesso di credenza (e di credenza religiosa in particolare), per motivi di carattere sia filosofico che empirico. C'è chi, come Rodney Needham (1972), ha persino proposto di espungere il termine dal lessico descrittivo dell'antropologia. Fino a che punto è legittimo parlare di credenze come di proprietà di una cultura, tratti oggettivamente riscontrabili dall'analisi etnografica? In senso stretto, "credenze" sono enunciati formali ai quali è attribuito da parte dei "credenti" valore di verità (o, talvolta, di falsità). Certo, all'uso sociale di una simile nozione di credenza ci hanno abituato la cultura e la religione occidentale e, più in generale, le grandi religioni del libro: esse hanno dato appunto centralità a sistemi di enunciati formalizzati sulla natura della divinità, del mondo, degli esseri umani e così via, che vanno a costituire un organico, coerente e articolato "credo" o "dottrina". Ma proprio questa familiarità d'uso ci conduce al rischio di oggettivare indebitamente le credenze. Lo stesso uso del sostantivo — "credenza" — ci inganna, facendoci pensare a rappresentazioni o raffigurazioni che stanno in qualche modo dentro la testa dei credenti (in corrispondenza a uno stato di cose, vero o illusorio).

Ora, non tutte le culture e le religioni possiedono dottrine, cioè sistemi altamente formalizzati e articolati di asserzioni di carattere metafisico. L'antropologia delle religioni, ai suoi esordi, ha cercato di scoprirli dietro ogni culto locale, dando per scontato che descrivere una religione significasse esporne le credenze. Laddove queste non venivano formulate in modo esplicito dai fedeli, ha pensato di poterle desumere dai comportamenti rituali o dai racconti mitici. Ha cioè pensato che le credenze fossero comunque dentro la testa dei nativi, che semplicemente le lascerrebbe implicite, senza riuscire ad articularle — ciò che il ricercatore può fare per loro, cogliendo così l'essenza di quella religione meglio di loro stessi.

Poi, ci si è progressivamente accorti delle implicazioni etnocentriche di questo modo di procedere, nonché dei profondi errori filosofici che esso implica — evidenziati da Wittgenstein meglio di ogni altro pensatore novecentesco. Gli antropologi hanno dovuto riconoscere che spesso i nativi non sono interessati a formalizzare il loro atteggiamento verso il mondo naturale o verso la sfera del sacro attraverso enunciati rigorosamente costruiti in termini di valore-di-verità. In molti casi essi si dimostrano seccati o stupiti dalle "stupide" domande dei ricercatori, che cercano di forzarli verso l'esplicitazione di una dottrina, e restano indifferenti ai rilievi di contraddizione o inconsistenza logica che sono loro mossi.

Personalmente, non sono affatto convinto che si possa fare a meno del termine "credenza" nella descrizione e nell'analisi culturale. Tuttavia, occorre usare la massima cautela metodologica quando cerchiamo di capire che cosa significhi *credere* nel cattolicesimo di questa fine millennio. Quale statuto cognitivo possiedono enunciati quali "credo nel Purgatorio come luogo di purificazione dopo la morte", o "credo che nel mondo operi il diavolo", per citare esempi studiati da Nesti? Quali raffigurazioni li accompagnano — e, dunque, cosa significa affermarli o negarli? E ancora: la grammatica profonda di questi enunciati è la stessa di affermazioni come "credo che domani pioverà", o "credo tu abbia ragione", "credo di conoscere quell'uomo" etc.?

Senza dati di tipo più "qualitativo" a disposizione, non è facile dire che cosa significhi per il campione di Poggibonsi l'accettazione o il rifiuto degli enunciati credenziali proposti dal questionario. Si può però facilmente supporre che le risposte non siano state espressione di un'appassionata convinzione e di un'ampia visione del mondo, e abbiano implicato invece un certo fastidio o disagio. È probabile che gli intervistati si siano sentiti forzati ad applicare le categorie di vero-falso a enunciati che non fanno parte della loro vita, a generalizzazioni teologiche verso le quali non nutrono alcun interesse pratico. A lungo, nella storia occidentale, la dottrina religiosa ha presidiato il centro del sa-

pere comune e dell'immaginario sociale, e la cultura si è incaricata di conferire ad essa una dimensione sensibile, attraverso le rappresentazioni figurative e letterarie. Oggi le rappresentazioni religiose occupano un ruolo marginale, in un universo comunicativo ridondante di sollecitazioni di grandissima forza e finezza. Raffigurare Dio come un vecchio dalla gran barba bianca, come ancora accadeva nei catechismi della mia infanzia, o l'inferno come una distesa di fiamme, è oggi semplicemente implausibile; i dogmi della dottrina o le loro trasfigurazioni letterarie non bastano più a nutrire un immaginario sociale troppo ricco e complesso.

Dunque, l'incoerenza di chi dice di credere senza poi aderire con convinzione alla dottrina ufficiale è solo apparente. Se ce ne stupiamo, è in virtù di un nostro troppo invadente concetto di credenza: in definitiva, perché confondiamo la dimensione propriamente teologica della religione con quella antropologica. Le credenze non fondano l'adesione a una religione e alle relative pratiche: semmai ne conseguono.

4. *Religiosità*

Ci siamo dunque chiesti se e dove possiamo individuare un nucleo duro del sentimento religioso, che persiste al di là dell'indebolimento e della frammentazione dell'impegno credenziale e della partecipazione ai momenti formali del culto. Abbiamo anche visto come per Nesti un tale nucleo sia da ricercare nell'ambito dei valori che plasmano la vita quotidiana e che ad essa danno un senso – nell'ambito di una religiosità implicita (Nesti 1985), profondamente radicata nella realtà esistenziale dei soggetti, cui l'esplicita religione di chiesa si appoggia (pur aderendovi in modo imperfetto e con sempre maggior difficoltà). Per capire "in che cosa credono coloro che dicono di credere" – questo il suggerimento della ricerca di Nesti – occorre spostare lo sguardo dalla dottrina e dalla liturgia verso i valori e le pratiche che danno senso alla quotidianità.

Ma come intendere questa svolta verso la ricerca di senso nella vita quotidiana? Anche qui, un'accezione troppo filosofica o teologica del concetto di "senso" potrebbe trarci in inganno. Assai diffusa è ad esempio l'idea di un bisogno universalmente umano di trovare risposte rispetto ai grandi misteri o alle "domande ultime" dell'esistenza, in particolare rispetto alla morte e al nulla, che costituirebbe il fondamento esistenziale di tutte le religioni e si insinuerebbe profondamente anche nella cultura laica e secolare. In un recente dibattito, un autorevole esponente del pensiero laico quale Norberto Bobbio ha sostenuto qualcosa del genere, contrapponendo alla particolarità delle diverse religioni l'universalità di una dimensione che chiama "religiosità", che accomuna credenti e non credenti e che può rappresentare terreno di reciproco confronto:

L'unica cosa di cui sono sicuro, sempre stando nei limiti della mia ragione [...] è che io vivo il *senso del mistero*, che evidentemente è comune tanto all'uomo di ragione che all'uomo di fede. Con la differenza che l'uomo di fede riempie questo mistero con rivelazioni e verità che vengono dall'alto, e di cui non riesco a convincermi. Resta però fondamentale questo *profondo* senso del mistero, che ci circonda, e che è ciò che io chiamo senso di religiosità (Bobbio 2000, p. 7).

Le "domande ultime" cui è impossibile dare una risposta, e di fronte alle quali l'intelligenza stessa è umiliata, aprono dunque un terreno di ricerca di senso che precede ed è indipendente dalle specifiche risposte religiose e da più o meno rigidi impegni credenziali. È vero che Bobbio definisce la sua come una "religiosità del dubbio, anziché delle risposte certe" (p. 8); e tuttavia, la sua impostazione fa affondare le radici della vita religiosa, sostanzialmente, nella dimensione intellettuale dell'escatologia. È l'angoscioso problema della morte e del "dopo" e "altrove", della non rappresentabilità del nulla assoluto, che fonderebbe non solo le contingenti risposte religiose, ma anche la comprensibilità in termini laici della religione stessa (si veda a

questo proposito anche il recente dibattito sui “temi ultimi” nella rivista *Testimonianze*; Saccardi-Bigalli 2000).

È allora questa dimensione di dubbi e angosce escatologiche che dobbiamo esplorare nella nostra ricerca di un nucleo della vita religiosa, che sembra resistere alle pressioni della secolarizzazione e alla frantumazione delle credenze e dei codici di comportamento tradizionali? La ricerca di Poggibonsi non conferma affatto questa rilevanza delle prospettive escatologiche, e rimanda piuttosto a forme di radicamento sociale della religione assai più pratiche e, per così dire, immanenti; forme situate a ridosso dei valori che guidano le sfere profane del lavoro, delle relazioni familiari e affettive, della socialità comunitaria. Nel mio ruolo di nativo, vorrei sottolineare particolarmente la persistente e diffusa presenza dell'organizzazione cattolica in molti e cruciali momenti della vita quotidiana e nelle principali pratiche di socialità. Se è vero che gli aspetti dottrinali e cognitivi del cattolicesimo sono frammentati, indeboliti e apparentemente privati di funzioni sociali, è altrettanto indubbio che il momento religioso resta cospicuamente presente nella strutturazione delle pratiche sociali.

5. Riti di passaggio

In primo luogo, la liturgia cattolica svolge un ruolo fondamentale nell'ambito dei riti di passaggio, vale a dire di quelle cerimonie sociali che segnano momenti critici e decisivi mutamenti di status nella vita degli individui. Nascite, matrimoni e funerali sono largamente contrassegnati dalla ritualità religiosa, che investe larghissime fasce di cittadini – anche fra i non praticanti e i non credenti. Assai ampia è la partecipazione a cerimonie specificamente cattoliche quali il battesimo, la prima comunione e la cresima, la benedizione pasquale delle abitazioni e altre. La distanza tra credenti “forti” e “deboli”, e persino tra credenti e non credenti, sembra qui perdere di rilievo: nessuno contesta la legittimità della gestione di questi spazi esistenziali e sociali da parte della chiesa cattolica. I fu-

nerali celebrati senza la presenza del sacerdote sono estremamente rari. In genere, perché non si ricorra al rito cattolico è necessaria una esplicita volontà del defunto motivata da profonde convinzioni etico-politiche – piuttosto che il contrario, vale a dire la scelta del funerale cattolico solo sulla base di una fede e un'appartenenza profonde.

Più frequenti sono i matrimoni celebrati con rito civile; ma si deve osservare che molti di essi rientrano in categorie “anomale” di matrimonio, come le seconde nozze, oppure la regolarizzazione di convivenze, o comunque matrimoni in cui si avverte una minore esigenza di solennità e di carattere pubblico. In altre parole, il matrimonio civile è inteso quasi sempre come una cerimonia semi-privata o un anti-rituale, scelto con il preciso intento di evitare una eccessiva sottolineatura sociale dell'evento: infatti non si accompagna quasi mai ad altri classici tratti cerimoniali, come un gran numero di invitati, banchetti sontuosi, scenografie e abiti di lusso, documentazione fotografica e audiovisiva professionale e così via.

Anche il grado di partecipazione a riti sacramentali cattolici quali il battesimo, la prima comunione e la cresima è assai alto, e coinvolge famiglie che normalmente non partecipano al culto e alla vita religiosa. Sottrarre i bambini a queste cerimonie implica una scelta antireligiosa precisa e consapevolmente minoritaria da parte dei genitori. In molti casi, in assenza di motivazioni specificamente religiose, la partecipazione è motivata dal timore di privare i bambini di un'esperienza sociale in qualche modo importante, dunque di discriminarli e di isolarli dal gruppo dei pari. In altre parole, si percepisce una valenza sociale dei riti che va in qualche modo oltre il linguaggio cattolico che li modella.

È interessante notare come tali modalità “profane” di adesione ai riti di passaggio entrino talvolta in tensione con i tentativi, da parte della chiesa, di sottolinearne maggiormente il contenuto specificamente religioso. Il fatto che i parroci richiedano agli sposi la frequenza di corsi di preparazione al matrimonio o al battesimo dei figli, come condizione preliminare alla celebrazione del rito religioso, susci-

ta malumori in molti partecipanti: può capitare che si girino diverse parrocchie in cerca delle condizioni meno impegnative e più "laiche", in implicita o esplicita polemica con i parroci troppo esigenti. Analoghe polemiche investono talora la preparazione richiesta ai ragazzi per la prima comunione e la cresima, con la frequenza di corsi di catechismo e la pratica dei ritiri spirituali, che possono interferire con gli impegni scolastici e possono apparire alle famiglie troppo coinvolgenti sul piano ideologico ed emotivo.

Questa tensione è significativa del modo di vivere l'esperienza religiosa e dei suoi legami con la sfera della socialità pratica. I parroci, da un lato, colgono correttamente la tendenza a vivere laicamente i riti del matrimonio, del battesimo, della comunione e della cresima, i quali rischiano di svuotarsi completamente del loro originario significato sacramentale; tentano dunque di porvi un freno, richiamando i partecipanti all'impegno dottrinale, liturgico ed etico. D'altra parte, tutta una fascia di non credenti o credenti "deboli" vedono in tutto ciò un'imposizione inutile e arbitraria, una sorta di ricatto ideologico o un tentativo di "plagio". La soluzione che su un piano puramente teorico sembrerebbe naturale – vale a dire, rinunciare a un rito di cui non si condividono le premesse dottrinali o le implicazioni valoriali – non è affatto presa in considerazione. Si sostiene il diritto di partecipare a cerimonie socialmente importanti senza per questo doversi impegnare in credenze o in pratiche liturgiche, né aderire ai precetti morali della chiesa (la distanza rispetto a questi ultimi, come abbiamo visto, caratterizza peraltro anche molte fasce di credenti "forti").

Ora, questa assoluta egemonia religiosa nell'ambito dei riti di passaggio ha in parte a che fare con l'inconsistenza simbolica delle rispettive cerimonie laiche. Il matrimonio civile, ad esempio, è un evento troppo breve e burocratico per poter adeguatamente "esprimere" i grandi significati esistenziali e sociali implicati dall'unione di due persone e dalla formazione di una nuova famiglia. È vero che in esso sono presenti alcuni elementi tipicamente rituali: il carattere pubblico, la fascia tricolore indossata dal sindaco o dal fun-

zionario celebrante, un formulario standardizzato ("Vuoi tu prendere in moglie..."), gli enunciati performativi ("Vi dichiaro marito e moglie"), uno scambio simbolico come quello degli anelli (peraltro consentito ma non richiesto dal rito civile). Ma, nel complesso, la cerimonia è grigia e non possiede alcuna delle proprietà di coinvolgimento emotivo e di partecipazione comunitaria che caratterizzano il rituale.

Per quanto riguarda i funerali, l'assenza di un'alternativa laica è ancora più totale. Laddove non si ricorra al rito religioso, nessuna forma organizzata di cerimonia funebre si rende disponibile: nessuna orazione, nessuna commemorazione o ricordo, neppure il tradizionale corteo di accompagnamento al cimitero, che diviene spesso una breve e squallida sfilata di automobili. La subcultura "rossa" ha rappresentato per un certo periodo un'alternativa plausibile e di una certa forza simbolica: ricordo dalla mia infanzia cortei funebri assai partecipati, con sventolio di bandiere rosse e la banda che suonava canzoni socialiste – cerimonie che trovavano forse il loro senso proprio nell'esplicita e collettiva contrapposizione alla visione del mondo religiosa. Esaurite queste forme, la rinuncia al rito cattolico è confinata nell'ambito di una scelta strettamente individuale, e non trova forme di espressione e visibilità pubblica.

Tuttavia, l'assenza o almeno la povertà dei riti laici è forse più conseguenza che causa dell'egemonia religiosa in quest'ambito. Questo radicamento pratico del cattolicesimo può esser del resto confermato da numerosi altri indicatori empirici. Ad esempio, l'ampia diffusione dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola, nonostante il suo carattere formalmente opzionale; la grande partecipazione popolare alle feste patronali (quella di san Lucchese, patrono "ufficiale" della città, e l'altrettanto sentita festa mariana del santuario del Romituzzo); l'intervento delle autorità politiche (sindaco o rappresentanti dell'amministrazione comunale) a cerimonie specificamente religiose. Su un altro piano, la profondità del radicamento cattolico è dimostrata dal ricco tessuto associativo che esso esprime: dalle organizzazioni parrocchiali, forti soprattutto in ambito giovanile, a enti di

volontariato come la Confraternita di Misericordia, ad associazioni sportive e culturali. Si tratta di un associazionismo che, nonostante la connotazione politica della città, è più antico e più ricco di quello espresso dalle forze della sinistra.

6. Una religione dell'operosità

L'organizzazione della chiesa cattolica (non tanto la religione in sé, o la religiosità) si dimostra dunque struttura di sostegno nelle evenienze pratiche della vita quotidiana, in particolare in occasione di riti di passaggio. Questo addensarsi della pratica religiosa attorno ai momenti critici dell'esistenza individuale e sociale non implica tuttavia (non necessariamente, almeno) l'attribuzione a tali momenti di un "senso" autenticamente religioso. La prospettiva dottrinale non appare in grado di conferire significato agli eventi critici della nascita, del matrimonio, dell'unione sessuale e della morte; non sembra da sola capace di collocare questi eventi in un chiaro ordine simbolico e cosmologico, e di "trascendere nel valore" — per usare un'espressione di Ernesto de Martino — il loro immediato impatto esistenziale. Forse ciò accade per la minoranza dei "cattolici conformi". Ma proprio il fatto che si tratti di una minoranza ci allontana dalle teorie classiche (come appunto quella demartiniana) sulla valenza reintegrante e "protettiva" del simbolismo e del rito religioso — una valenza che implicherebbe l'ampia condivisione comunitaria del codice simbolico.

Dove dobbiamo allora cercare l'ordine culturale e simbolico in grado di dare significato ai momenti critici della vita, di trascendere nel valore gli accadimenti contingenti e il trascorrere biologico dell'esistenza? E questo che Nesti cerca di scoprire introducendo la nozione di "religioso implicito". Secondo un'ipostazione fenomenologica, egli vede il nucleo più autentico del sentimento religioso nelle pratiche e nei sistemi culturali per il cui tramite gli agenti sociali costruiscono il "significato" della propria vita, e che si collocano per lo più al di fuori della sfera della religione

dottrinale e di chiesa in senso stretto. Saremmo dunque di fronte a una paradossale inversione dei ruoli: i riti di passaggio religiosi funzionerebbero come pratiche sociali ormai quasi interamente "profane", mentre in altri ambiti della vita quotidiana sarebbe da ricercare la sfera del "senso".

Tale "senso", o tessuto simbolico connettivo, si aggrega secondo Nesti attorno a due fondamentali principi, così riassunti:

1. Per la grande maggioranza del campione il richiamo alla coscienza individuale costituisce il cardine per stabilire i criteri di validità in campo etico. Il principio di responsabilità individuale è ciò che unifica l'esperienza diffusa. 2. Gli indici di disapprovazione morale, di plausibilità sociale e i fattori di soddisfazione tendono a evidenziare la priorità di un orizzonte al cui interno sono centrali i concreti eventi della quotidianità, senza uscire dall'*hic et nunc*.

Commentando gli indici di disapprovazione morale e di plausibilità sociale e i fattori di soddisfazione, Nesti tenta di delineare un vero e proprio *ethos* locale — il contesto morale, per così dire, nel quale si collocano le vite delle persone. Egli evidenzia il persistere di alcuni elementi legati al mondo contadino tradizionale, sia pure riletti nell'ottica dell'individualismo economico che domina le attuali relazioni sociali. "Tutta l'articolazione del vivere ruota intorno alla realizzazione del proprio sé nel concreto contesto sociale", afferma. Non si tratta tuttavia di un egocentrismo materialista e edonistico, come dimostrerebbe il basso interesse riscosso da fattori di soddisfazione quali il denaro, la bellezza fisica, l'avere amici potenti per ottenere favori (anche se, nella lettura di questi dati, occorrerebbe distinguere le dichiarazioni di facciata dal peso reale che i desideri economici e edonistici hanno nella vita delle persone). Piuttosto, sembra persistere una forte etica del lavoro e della famiglia, che si traduce in ideali di "operosità", di uso produttivo del tempo, di costruzione di basi solide per la propria vita familiare (una casa, un consistente risparmio, un

patrimonio da lasciare ai figli). È attraverso il lavoro direttamente produttivo che passa principalmente il rapporto con il mondo e quello che Nesti chiama il "sistema di significanza ultimo". È la pratica "demiurgica" del lavoro (che implica tecnologia ma anche forza, abilità, intelligenza) che plasma il fluire caotico della vita in un ordine significativo; e sono le relazioni e gli affetti familiari a costituire l'orizzonte dell'agire individuale.

In questo senso, Nesti può affermare che a Poggibonsi il senso della vita va cercato non nelle fragili e frastagliate credenze, ma in questa implicita "religione dell'operosità" che articola l'identità personale attraverso i principali valori del lavoro e della famiglia. Trovo questa tesi tanto suggestiva quanto pertinente; mi pare cioè, per calarmi ancora nei panni di nativo, che descriva bene almeno un aspetto della realtà sociale che conosco. Vorrei concludere queste osservazioni con alcuni commenti in proposito, avanzando qualche dubbio e alcune possibili direzioni per ulteriore ricerca.

7. *La frammentazione del senso*

In primo luogo, la tesi della "religione dell'operosità" si attaglia bene all'ethos di una componente particolare della popolazione di Poggibonsi: quello della generazione che ha vissuto la guerra, che ha rappresentato la cerniera tra la cultura mezzadrile e quella moderna, che è stata protagonista del boom economico, sperimentando il rapido passaggio dalla povertà al benessere ma mantenendo radici profonde nel passato. Questa generazione — per meglio dire, la sua componente maschile — ha mantenuto a lungo una funzione dirigente nella città, e ha espresso una indubbia egemonia culturale e morale. Tuttavia il modello da essa rappresentato non è più esclusivo, e si è frammentato di fronte all'emergere di differenze di generazione, di genere e di provenienza geografica e culturale.

Parlare oggi di un unico atteggiamento della comunità locale di fronte ai valori ultimi e al senso della vita rischia di

obliettere queste differenze. Ciò che distingue l'orizzonte culturale attuale da quello tradizionale è proprio, prima di tutto, la presenza di diverse prospettive e codici simbolici non riconducibili a un'essenza comune, forse persino incommensurabili. Le generazioni più giovani, intanto, si sono da tempo e in modo consapevole distanziate dall'etica del lavoro dei genitori. Cresciute in un clima di generale benessere, hanno per la prima volta usufruito di un'istruzione medio-superiore di massa e si sono impegnate, per usare i termini di Bourdieu, in un gioco della distinzione sociale sulla base dell'accesso ai consumi materiali e culturali. L'ideale di una vita dedicata completamente al lavoro è stato scartato come retaggio di un'epoca di povertà materiale e culturale, e visto come una inaccettabile limitazione alle aspirazioni di realizzazione individuale. Almeno dagli anni '70 in poi, il ricambio generazionale ha messo in crisi il modello economico basato sulla piccola impresa costruito nei decenni precedenti: raramente i figli hanno rilevato le attività dei padri, rifiutando di ereditare da essi l'impegno totale nell'attività produttiva, gli ideali di dedizione e sacrificio, la stessa subordinazione della famiglia e delle relazioni sociali al lavoro.

Più difficile è capire da che cosa questi modelli siano stati sostituiti. Ho sostenuto altrove (Dei 1999, pp. 158 e sgg.) che per questa generazione dei "figli" (che è poi la mia) è stata centrale una sorta di poetica della "distanza": concetto, anche questo, ripreso da Bourdieu, che indica la costituzione di un dominio "puro" dell'estetica e del gusto, separato rispetto all'ambito degli interessi materiali ed economici, attraverso il quale passa la demarcazione di un'identità sociale. Il "gusto" nei consumi culturali e la progressiva rarefazione delle scelte estetiche (peraltro nel campo delle arti popolari e di genere, o di una concezione particolarmente "disinteressata" e utopistica dell'impegno politico), hanno costituito per questi giovani il principale codice simbolico di riferimento e la principale fonte di significato biografico.

Per le generazioni ancora più giovani, la situazione è ulteriormente cambiata e si è frammentata. Una recente ricerca relativa ai giovani degli anni '80 e '90 (Ramella 1998)

mette in evidenza la coesistenza di diversi modelli di identità etica e sociale, di auto-realizzazione e di atteggiamento verso il lavoro. Nel complesso, il lavoro perde quella centralità "tolemaica" che possedeva in precedenza nella vita della comunità. I suoi significati tendono a pluralizzarsi e a diventare meno univoci e condivisi. L'etica del lavoro che aveva attribuito alla sfera produttiva un rilievo fondamentale come fonte di identità e di promozione individuale-familiare, muta gran parte delle sue caratteristiche: perde molti degli aspetti di doverosità sociale e si disancora da motivazioni esclusivamente acquisitive (p. 149).

Certo, il lavoro resta importante e si carica di significati nuovi, in relazione all'indipendenza personale e al conseguimento di status. Tuttavia esso è ora posto sullo sfondo di una "maggiore attenzione per la qualità della vita, che induce a dare più importanza alle dimensioni ri- produttive, al tempo del riposo e dello svago, ai bisogni culturali così come alla vivibilità dell'ambiente urbano" (p. 151). Analoghe considerazioni possono esser svolte riguardo al rapporto delle più giovani generazioni con la famiglia; un rapporto che intreccia continuità e rotture rispetto al passato e che tende a produrre una varietà di modelli differenziati (Ginsborg 1999). Entrambi gli ambiti - lavoro e famiglia - conservano centralità, e, in misura maggiore che in altre realtà italiane, restano elementi fondamentali di coesione sociale e morale. Tuttavia, è difficile considerarli ancora come strutture ultime di significanza della vita: o almeno, se lo sono, i significati che essi fondano sono molteplici e variabili.

Alle differenze di generazione vanno inoltre aggiunte quelle relative al genere e alla provenienza. Per quanto riguarda quest'ultima, non bisogna dimenticare che una altissima percentuale dell'attuale popolazione di Poggibonsi proviene, personalmente o per origini familiari, da flussi immigratori da regioni del Mezzogiorno, ed è dunque portatrice di eredità culturali assai diverse. Per quanto efficaci siano stati i processi di integrazione, è tuttavia difficile pen-

sare oggi a Poggibonsi come a una comunità dalle compatte e chiaramente definibili radici storiche. Per quanto riguarda poi le differenze di genere, gli studi economici e sociologici sul distretto industriale hanno quasi sempre sottolineato il ruolo delle donne nel sistema della piccola impresa e della produzione familiare; raramente è stata però considerata la peculiarità della posizione femminile rispetto all'etica del lavoro, alla responsabilità familiare, all'impegno civico. Ad esempio, la continuità o la rottura con i modelli di vita e con i valori della cultura mezzadriale tradizionale ha significato cose assai diverse per gli uomini e le donne; per queste ultime, difficilmente l'attività produttiva è stata centrale sul piano dell'autorealizzazione personale. La ricerca di senso si è spostata in altre direzioni, e la "religione dell'operosità" ha assunto dimensioni diverse.

Dunque, la tesi di Nesi di un religioso implicito che tende a concidere con i valori dell'autorealizzazione attraverso il lavoro e la famiglia (si potrebbe forse aggiungere la politica e un certo grado di *citizenship*, soprattutto per le generazioni più anziane) è convincente e descrive un aspetto importante di quella che potrei chiamare la vita morale dei miei concittadini. È una tesi che andrebbe tuttavia maggiormente articolata in relazione alla frammentazione delle diverse categorie sociali. Poggibonsi, come ogni altro luogo della modernità (o post-modernità, se vogliamo), non è una comunità in qualche modo compatta, guidata da un ethos distintivo e internamente coerente. È invece un groviglio di esperienze e appartenenze, in cui specifiche radici locali si intrecciano con influenze della più varia provenienza, con i valori di un mercato globale, con l'immaginario mass-mediale. È luogo d'incontro di soggetti che probabilmente danno senso alla propria vita e cercano un rapporto con il "sacro" in una pluralità di modi, forse irriducibili a un denominatore comune.

Fra questi soggetti andrebbe anche incluso un gruppo cui la ricerca non rende forse abbastanza giustizia: il gruppo delle persone orientate verso valori esplicitamente e strettamente religiosi, per le quali il *sensus vitae* coincide con la fede e

con il profondo sentimento di appartenenza a una comunità organizzata di fedeli. Sono soprattutto quei "cattolici conformi" che frequentano regolarmente il culto e ricevono i sacramenti, dedicano una parte importante del proprio tempo alla preghiera e al rapporto con Dio, impegnano il proprio immaginario su temi religiosi e tentano di informare la propria azione sociale ai precetti e ai valori della chiesa. Si tratta della manifestazione di un religioso esplicito, che marca differenze profonde rispetto alla maggioranza fin qui considerata, caratterizzata da un'adesione puramente di facciata e dal disinteresse dottrinale. Una specificità che sarebbe importante mettere meglio a fuoco, anche per comprendere come il senso di una piena appartenenza confessionale non solo permanga, ma trovi spesso nella situazione postmoderna nuove ragioni.

L'accento posto sulla diversità e sulla frammentazione mi porta a un'ultima osservazione, di carattere specificamente metodologico. Non sono del tutto convinto che i dati del questionario siano sufficienti a sostenere le conclusioni di Nesit. Ho cioè l'impressione che la sua ricostruzione dell'ethos o del religioso implicito locale si basi in buona parte su una conoscenza diretta di tipo qualitativo, su una qual-
che forma di "osservazione partecipante"; non sarebbe possibile ricavarla semplicemente dalle elaborazioni statistiche delle risposte al questionario. Ed è attraverso la ricerca qualitativa, a me pare, che dovrebbe passare un approfondimento e una verifica di queste tesi. Sarebbe importante vedere come la "religione dell'operosità" si iscrive nelle vite dei soggetti sociali, come si esprime nei loro discorsi e nelle loro autorappresentazioni. Solo una ricerca che lasci emergere in modo più diretto queste voci, al di là o a fianco delle esigenze della rappresentatività statistica, può restituire la complessità antropologica delle vicende di un mondo locale in cerca di un senso della vita. Ma tutto questo rende ulteriormente avvincente la ricerca e spinge a nuove riflessioni, a nuove letture che investono Poggibonsi e vanno oltre.