

Fede in donwload. Profeti contemporanei e internet

Faith in donwload. contemporary prophets and internet

di Alfonsina Bellio

Abstract: Contrariamente all'idea di un processo inarrestabile di secolarizzazione, la contemporaneità conosce una crescita della comunicazione legata ai fenomeni religiosi attraverso le tecnologie. Questo articolo focalizza l'attenzione sul ruolo di Internet e della comunicazione virtuale nelle forme di profezia e veggenza contemporanee, attraverso una ricerca etnografica.

Abstract: Contrary to the idea of an unstoppable process of secularization, modernity sees a growth of communication linked to religious phenomena through technology. This article is focused on the role of the Internet and virtual communication in the forms of prophecy and contemporary clairvoyance, through ethnographic research.

Parole chiave: Caterina Bortolotto - fenomeni religiosi e internet - Fratel Cosimo Fragomeni - Natuzza Evolo - profezia e veggenza - secolarizzazione e ricomposizione

Key words: Caterina Bortolotto - Fratel Cosimo Fragomeni - Natuzza Evolo - prophecy and clairvoyance - Religious phenomena and internet - secularization and recomposition

1. Introduzione: un mondo furiosamente religioso?

La benda che le vela gli occhi scivola su entrambe le guance all'unisono: la fanciulla può ora scorgere, in progressione rapida, dapprima il padre mesto presso gli altari, poi i sacerdoti che celano una spada e infine i cittadini che piangono alla sua vista. Tanto le basta per crollare a terra sulle ginocchia. Con questa immagine di terrore che paralizza gli arti, Lucrezio dipinge il mito del sacrificio di Ifigenia, trascurando la versione, pur antica, che terminava con una provvidenziale sostituzione animale e la salvezza della giovane (Freyburger – Galland 2007: 380). *Tantum religio potuit suadere malorum*, conclude l'autore. Il termine *religio*, in questo celebre passaggio del *De rerum natura* (I, v. 84-101), indica la "superstizione" come fonte di tutti i mali. Senza immergerci nelle grandi filosofie materialiste dell'antichità, di cui Lucrezio traduce in versi il rifiuto delle credenze irrazionali, l'idea di religione come opposizione alla conoscenza razionale, scientifica e medica, ha perdurato fino ai nostri giorni, nelle forme più varie. Molteplici sono le definizioni e gli approcci possibili ai fenomeni religiosi; quelli che si inscrivono nel registro contemporaneo non si

applicano necessariamente alle forme dell'antichità e non sono neanche tutti in grado di estendere il proprio campo alla pluralità delle forme del religioso.

Ernesto De Martino aveva ricondotto le credenze alla dignità della conoscenza storica, mentre il pensiero dominante dell'epoca, legato alle concezioni filosofiche crociane, escludeva la magia e la religione dalle prospettive dell'analisi storica. Fin dai suoi primi studi, la sua analisi delle categorie del magico e del religioso nel mondo rurale meridionale, traduceva una riflessione politica sull'«irruzione nella storia del mondo popolare subalterno» (De Martino 1949: 421), legata all'attuazione di un processo di presa di coscienza di intere popolazioni.

Il progresso scientifico e tecnologico, ma anche quello delle classi popolari, avrebbe cancellato le credenze magico-religiose, come forma di ricorso a una destorificazione del negativo dell'esistenza per arginare le intemperie della storia (l'ingresso in un tempo ciclico per scongiurare l'incertezza del tempo lineare e progressivo)¹.

Dal proprio canto, la sociologia delle religioni, partendo dal concetto weberiano di «disincantamento del mondo» (*EntzauberungderWelt*, Weber 2006 [1919]), si è concentrata sull'ineluttabilità di un processo di secolarizzazione globale. Il termine *secolarizzazione* indica in origine «il processo attraverso il quale un monaco lascia il proprio convento (prefigurazione dell'eternità) per vivere nel secolo (*saeculum*)» (Baubérot 2014: 114)². In sociologia questa nozione, che contiene già in sé l'eredità complessa dell'opposizione tra modernità e religione, diventa, a partire dagli anni Sessanta del Novecento (Tschannen 1992: 33 et sgg.), «un paradigma interpretativo globale che permette di rendere conto delle mutazioni delle società occidentali contemporanee» (Willaime 2006: 775), il riferimento principale degli studi sulle dinamiche sociali in atto a livello transnazionale³. Prima della svolta del XVIII secolo, ovvero prima che un «effetto supernova» polverizzasse l'idea dell'unità della fede comune, lasciando il posto al pluralismo, ogni attività collettiva iniziava con una preghiera, una messa, o riguardava un culto (Taylor 2009), in una società sovrastata da una canopea, una «sacra volta» (Berger 1984 [1967]). Nella modernità, la religione diventa una porzione sempre più ridotta della vita sociale (Asad 1999), mentre perde progressivamente il suo carattere unificante. Sulla base di una società occidentale fortemente segnata dai Lumi e a partire da nozioni come quella di religione *invisibile* di Thomas Luckmann (1969), il paradigma dell'uscita dalla religione ha rappresentato un elemento chiave dell'analisi di teorici come Peter Berger (cit.), Steve Bruce (1992, 2002, 2011), Bryan Wilson (1966), David Martin (1978) e Richard Fenn (1982). Nel corso del tempo, gli studi e le discussioni hanno condotto in direzioni differenti, prodotto riflessioni legate non solo alle trasformazioni ma anche alle diverse configurazioni sociologiche. Nel 1997, lo stesso Peter Berger evoca il termine di «desecolarizzazione», parlando di un mondo contemporaneo *furiosamente religioso* (Berger 1995: 15). Le società europee sono interessate da una «compressione del ruolo istituzionale e culturale della religione, legata, tra gli individui, a un calo dell'appartenenza religiosa istituzionale e delle pratiche a questa associate» (Willaime 2006). Grace Davie aveva menzionato la nozione di *believingwithoutbelonging*, credenza senza appartenenza (Davie 1990). Il dibattito di questi ultimi decenni è animato dalle teorie della ricomposizione del religioso in periodo di modernità (Berger

¹ Nella vasta produzione dell'autore, e intorno alla sua opera, mi limito a segnalare De Martino 1951a, 1951b, 1954, 1999a [1959], 1999b [1961], 2003 [1948], 2002; G. Charuty 2009.

² La traduzione di Baubérot 2014: 114 e le altre presenti nel testo, sono dell'autrice.

³ «Il concetto di secolarizzazione è stato adottato per esprimere il ritirarsi della religione nella cultura attuale, che questa ricopre come un mare, ritirandosi, scopre un paesaggio in cui il suo segno resta visibile ovunque, una cultura impregnata di eredità cristiane» (Latman 1992: 296).

2001, Casanova 2000, Willaime 1990), sottolineando che non si tratta di perdita del religioso, ma di riconfigurazione delle credenze, di trasformazione del rapporto individuale con la fede (Hervieu – Léger 2001), in una dinamica che è necessario cogliere attraverso il prisma delle nozioni di laicità (al plurale) (Baubérot – Milot 2011; Baubérot 2015), piuttosto che attraverso la nozione di secolarizzazione. L'idea di un indebolimento generale e progressivo del peso delle Chiese e dei magisteri pone una domanda cruciale, sulla contraddizione tra la «marginalizzazione degli inquadramenti ecclesiastici e la risalita del religioso dal punto di vista degli interessi pubblici» (Gauchet 2008: 11). Philippe Portier sottolinea il ruolo della Chiesa cattolica in quanto organizzazione sociale capace di suscitare un impegno (Portier 2002). A titolo di esempio, il caso francese del matrimonio per tutti costituisce un osservatorio importante (Béraud – Portier 2015), che permette di cogliere le forme di reinvestimento nell'azione politica da parte dei cattolici. Su questo terreno, l'apporto dei nuovi movimenti religiosi non è trascurabile, poiché questi ultimi integrano «nei loro sistemi di credenza e di organizzazione gli ultimi valori ai quali le istituzioni religiose occidentali pensavano ancora di dover resistere» (Luca 2009: 98).

2. Era digitale e amplificazione

Negli anni Novanta e all'inizio degli anni Duemila, si sono moltiplicati gli studi sul rapporto tra le nuove forme di comunicazione – il digitale soprattutto – e l'espressione della religiosità, le sue trasformazioni nelle forme delle credenze e delle pratiche.

Con la diffusione di internet su larga scala, si è parlato di “epoca di un registro della visualizzazione generalizzata” o di un “voyerismo universale” (Virilio 2000: 14). Tutti hanno o avrebbero la possibilità di accedere alle informazioni in modo immediato e, nello stesso tempo, di condividere informazioni senza limiti di distanza o di altro genere. Internet sembrerebbe aver modificato radicalmente il reperimento e la condivisione di informazioni. I social network danno a chiunque la possibilità di diffondere contenuti scritti, o in forma di immagini e video.

Il campo dei fenomeni religiosi non fa eccezione. Questi elementi hanno effettivamente condotto a un processo di moltiplicazione della trasmissione di informazioni riguardanti la legittimazione collettiva e l'efficacia rituale, a diversi livelli. È oggi possibile “partecipare” a una messa in streaming (con la facoltà di accostarsi a una “comunione spirituale”), recitare un rosario in streaming o accedendo a files audio e video da scaricare in rete. Ricevuta attraverso internet, guardando un programma televisivo o presenziando fisicamente a una cerimonia, la validità della benedizione resta immutata. Questo elemento è parimenti importante per quel che riguarda l'efficacia, poiché i video delle preghiere di liberazione e di guarigione, per esempio, si moltiplicano in rete, dando a tutti la possibilità di accedere al conforto e alla salvezza attesi dalla partecipazione a questo tipo di pratiche.

Di fatto, per quello che riguarda le forme di profezia e di veggenza, le nuove possibilità offerte dalla tecnologia instaurano un processo che «[...] esprime la capacità della religiosità basata sul prodigio e sul miracolo di utilizzare le risorse della modernità tardiva per rinforzare la propria dimensione, certamente satura di prodigi arcaici tradizionali, ma, nello stesso tempo, ricca di forme tecnologiche inedite, di “segni celesti”» (Apolito 2002: 9).

Visioni, apparizioni, ogni fenomeno di contatto diretto con il non visibile, coniugato alle tecnologie digitali, riceve l'amplificazione della rete e delle reti sociali. Secondo alcune interpretazioni, uno degli effetti più importanti consisterebbe in un processo di *democratizzazione* che giunge al suo culmine: «Di fatto, non si limita più ormai a regolare i rapporti tra il Cielo e la Terra, all'interno della dimensione individuale del devoto, ma permette a ognuno anche di mettersi

in comunicazione con chiunque, per condividere la propria esperienza visionaria, senza alcun bisogno del filtro di una autorità istituzionale o locale [...] La rete esalta soprattutto il navigatore individuale» (ibidem:23). Conseguenza diretta: la tensione tra il carisma profetico e mistico da una parte e il carisma istituzionale, fondato sull'autorità gerarchica, dall'altra, non hanno più senso. Il controllo e la regolamentazione da parte dell'autorità diventano più difficili, «perfino la tensione dialettica carisma/istituzione» diventa in questo modo obsoleta (ibidem:10).

I dibattiti sul paradigma della secolarizzazione e della ricomposizione e sulle forme individuali delle credenze e delle pratiche, rappresentano due elementi chiave della riflessione teorica nelle mie ricerche. A partire dal mio campo di ricerca in Italia meridionale, ho focalizzato l'attenzione su alcuni siti web che tracciano la storia di figure mistiche contemporanee, accomunate da caratteristiche comuni. Derivanti da un ambiente cattolico, hanno acquisito uno statuto di profeti o mediatori con le figure divine riconosciuto dalla Chiesa, oppure il loro processo di liturgizzazione e di accettazione è in corso. Sono tutti all'origine di un culto specifico che riunisce migliaia di fedeli e, attraverso la propaganda mediatica, continuano ad allargare la propria area di credibilità. La loro comunicazione è affidata a un sito web ufficiale.

È stata spesso sottolineata la democratizzazione che la comunicazione digitale ha portato alla condivisione, alla diffusione e al reperimento dei dati. Bisogna tuttavia considerare il rovescio della medaglia, ovvero che la rete è divenuta nello stesso tempo uno strumento importante della comunicazione ufficiale. Ponendosi come obiettivo una dimensione comparativa su scala europea, questo studio analizza le forme di comunicazione e i processi di costruzione della figura mistica, concentrandosi sull'intersezione dei linguaggi. Si tratta di comprendere, attraverso le situazioni nelle quali i discorsi "dal basso" si incrociano con quelli provenienti "dall'alto", quali forme di sapere contribuiscono in maniera determinante alla costruzione del mistico e del profeta.

Ho analizzato i siti web ufficiali di Fratel Cosimo, Natuzza Evolo e Maria Marino, tre mistici contemporanei calabresi, approvati dalla Chiesa e che sono all'origine di movimenti spirituali, di culti liturgici. Ho ugualmente consultato altri siti web non ufficiali, o siti di figure carismatiche come Caterina Bartolotto, per le quali l'approvazione ecclesiastica è in corso di studio.⁴ Fratel Cosimo Fragomeni e Natuzza Evolo sono considerati come i più grandi mistici calabresi e tra i più conosciuti del Meridione; riguardo a Natuzza un processo di beatificazione è in corso.⁵

Maria Marino è all'origine del Movimento Apostolico (Bellio 2017), che ha ormai acquisito sedi in tutta Italia, ma anche in Svizzera, Germania, Camerun, India, Madagascar, Ecuador.

3. *Straordinarietà dell'ordinario*

Con l'obiettivo principale di studiare le forme di costruzione del discorso che coinvolgono le figure approvate dalle autorità, questo approccio mi ha condotta a partire dai racconti biografici disponibili sui siti ufficiali. Si nota subito una scrittura che, anche nelle scelte stilistiche e lessicali, traccia le tappe dello svelamento di un percorso. Fin dalla prima infanzia, risulta immediatamente chiaro che ci si trova di fronte a figure non ordinarie. Alcuni segni specifici conferiscono difatti un carattere di straordinarietà a questi bambini *non come gli altri*. Il primo elemento chiave è l'origine

⁴ Per tutte le citazioni derivate dai siti web ufficiali in questo articolo, cfr le pagine seguenti (consultate a più riprese tra gennaio 2015 e ottobre 2016):<http://www.madonnadellapurificazione.it/default.asp?id=13&mnu=13>;
<http://www.movimentoapostolico.it/esortazioni/testi/capitoli/storia.htm>;
<http://www.madonnadelloscoglio.calabria.it/wordpress/home/fratel-cosimo/>;
<http://www.fondazioneatuzza.org/cenni-biografici.html>.

⁵ Bibliografie dettagliate in Bellio 2015, 2008, 2006.

umile della famiglia del mistico, poiché la condizione di povertà era condivisa dalla maggior parte delle famiglie calabresi della stessa epoca. Fratel Cosimo come Natuzza Evolo e Caterina Bortolotto appartengono a famiglie semplici, che non dispongono di grandi mezzi. La loro condizione sociale è sempre sottolineata: si tratta dei “bambini” del Vangelo di Matteo, gli umili di cuore. Prima dell’elezione divina, che si manifesta attraverso un’apparizione mariana o altri segni, non sono che uomini e donne o adolescenti ordinari, come tanti altri della medesima provenienza. Maria Marino scrive nella sezione “storia di una chiamata” del sito ufficiale: «Ero una madre e una sposa come molte altre».

I discorsi ufficiali mettono l’accento sulla povertà e la sofferenza come tratti sociologici costanti. La biografia di Natuzza menziona che: «Fortunata Evolo, Mamma Natuzza, come la chiamavano coloro che l’hanno conosciuta, era nata in Calabria, a Paravati, il 23 agosto 1924, in una realtà fatta di desolazione e di povertà, in cui la crisi agraria che riguardava tutto il Sud obbligava molte persone a emigrare». Placanica, il paese in cui Fratel Cosimo nasce il 27 gennaio 1950, è descritto in questi termini: «Un dedalo di vicoli e un reticolo di rughe (stradine), incastrate tra chiese e vestigia di antichi conventi, feriti da una successione di terremoti e di inondazioni». Ma anche «Placanica, un piccolo borgo anonimo *ferito*⁶ dall’esodo di massa che aveva strappato e portato via migliaia di giovani calabresi, in cerca di lavoro e di dignità, obbligati a abbandonare i loro congiunti e i loro piccoli appezzamenti di terra». Il termine *feriti* si ripete, rinviano alla regione, la Calabria, come corpo sofferente, martoriato dalla natura e dalla storia, che trova riscatto e redenzione attraverso il corpo del veggente profeta, che incarna l’amore e la misericordia divine. Emma Aubin-Boltanski ha sottolineato l’importanza dell’immagine del paese-corpo ferito, nei suoi studi sulle veggenti maronite del Libano. Benché il contesto geopolitico sia differente da quello dell’Italia meridionale, ritroviamo una serie di possibili elementi di comparazione, soprattutto nelle forme che assumono questi modelli profetici al femminile (Aubin – Boltanski 2014).

Parallelamente alla condizione di povertà delle famiglie, tratto sociologico regionale, sono reperibili elementi di liminarietà, di estraneità, che caratterizzano queste figure mistiche. Fratel Cosimo è un giovane pastore⁷ poco scolarizzato che abita un minuscolo paese nelle colline (Bellio 2015); Natuzza vive in povertà con sua madre e i suoi fratelli. Il padre, emigrato in Argentina, non farà mai ritorno. Giovanissima, è accolta come domestica presso un’importante famiglia di un paese vicino. Le voci sulla moralità materna discutibile si fanno insistenti e rendono necessaria, secondo la mentalità dell’epoca, la partenza della ragazza, che continua comunque ad aiutare la famiglia grazie al suo salario. Caterina soffre di crisi epilettiche, il male sacro, il cui stesso nome *mùati*, in alcuni dialetti calabresi evoca parimenti le crisi di possessione da parte di uno spirito (Bellio 2006: 215, nota 8).

Un giovane pastore, una ragazza povera e senza padre, un’altra colpita dalla malattia: nella tradizione agropastorale si tratta di figure che evocano i margini, le soglie sociali quindi, la condizione di liminarietà che le rende soglie tra i mondi, tra gli umani e gli esseri non visibili, i vivi e i morti; un ponte verso Maria, Gesù, i santi e gli angeli.

Il terzo elemento che emerge è il carattere gentile, dolce, generoso e obbediente di questi bambini “scelti” per essere testimoni diretti dell’amore divino. Sul sito di Fratel Cosimo, si legge: «...sua madre, donna pia e umile, che lo educa alla fede e alle virtù cristiane, non tarda a capire che il suo non è un bambino come gli altri». Quanto a Natuzza Evolo: «l’infanzia di Natuzza è stata

⁶ Il corsivo nel testo è mio.

⁷ Nell’immaginario agropastorale meridionale, quella del pastore è una figura liminale, legata alla nozione di semplicità, ambiguità, selvatichezza, ferinità, velata di connotazioni infere (Spera 2012).

molto difficile; spesso in casa non c'era nulla da mangiare, neppure un pezzo di pane [...]. Fin da piccolissima, Natuzza sviluppa un istinto protettivo non solo verso i fratelli, di cui riesce a prendersi cura perfettamente durante le assenze della mamma, ma anche verso tutti i piccoli amici». Per quanto riguarda un'altra mistica: «Sin dai primi anni di età, Caterina manifesta un carattere dolce e affabile. Queste doti caratteriali e in particolare la sua disponibilità verso gli altri, la rendono sempre desiderata e amata da tutti».

L'infanzia dei nostri veggenti-profeti è spesso segnata da segni prodigiosi: è l'ossimoro della straordinarietà nell'ordinario che prende forma. Vite umili e semplici, segnate da eventi che, considerati a posteriori, dimostrano la loro vocazione a incarnare il mistero dell'Altro, in quanto presenza e parola divina che si manifesta attraverso un corpo mortale. La costruzione del discorso passa, spesso, per un'azione di individuazione profetica possibile solo a posteriori. I segni dei futuri carismi si manifestano ben presto nella vita di queste figure e diversi episodi dell'infanzia saranno compresi solo in seguito, come elementi che annunciavano una straordinarietà che sarà riconosciuta in età adulta o, comunque, più tardi.

Caterina all'età di nove anni si ammala; soffre dapprima di crisi convulsive, per le quali sarà curata in Calabria prima e poi a Roma. Le viene diagnosticata l'epilessia. Il 12 luglio 1973, è ricoverata per le sue sofferenze e le crisi che non le danno tregua. È in questo momento che vede in alto, sulle pareti della stanza, una ragazza bellissima, di 16-17 anni circa, dai capelli castani e dagli occhi blu. «Mi sono accorta subito che era la Madonna perché era vestita con una veste bianca con delle rose dorate ricamate, un manto azzurro a stelle gialle, una corona con dodici stelle, quattro Angeli, due rose rosse sui piedi che poggiavano su un intreccio di 31 rose rosse fiammeggianti, ed era tutta illuminata con una luce abbagliante». Durante questa prima apparizione, la giovane dice a Caterina: «Sono la Madonna della Purificazione e sono venuta per concederti la grazia, tu fanciulla, il 2 agosto del mese entrante guarirai, alle 14.45 avrai l'ultima crisi che durerà circa un minuto; come testimone voglio che assista l'ostetrica del paese». Caterina guarisce e il suo nuovo percorso ha così inizio.

Il sito di Fratel Cosimo sottolinea il carattere prodigioso del suo carisma, che si manifesta fin dall'infanzia. «Uno degli aspetti più sorprendenti dei suoi primissimi anni fu, infatti, l'intimità speciale che ebbe con la Madre di Dio e la precocità con cui corrispose alla grazia: tante le circostanze straordinarie e prodigiose che scandirono la sua verde età, fatti misteriosi (non aveva ancora compiuto un anno e già il piccolo Cosimo cominciò a fare esperienza della sofferenza) che costituiranno chiare indicazioni del suo santo e luminoso avvenire». Su un sito non ufficiale, troviamo perfino il racconto di una profezia riguardante la nascita di un santo nella sua zona: «Molti anni prima della sua nascita, una profezia circolava nella valle. “A Santa Domenica di Placanica – sussurrava la gente – un giorno nascerà un grande santo che farà molti miracoli e questi luoghi saranno venerati da tante anime. Folle immense giungeranno fin qui per venerare la Madonna che ascolterà le loro suppliche”. Oggi la gente riconosce in Fratel Cosimo il compimento della predizione»⁸.

4. Segni e combattimento: tappe della legittimazione

Un altro tratto comune identificabile sui siti web è il percorso di costruzione della credibilità e della legittimazione del profeta, che spesso subisce l'incredulità della sua famiglia e l'opposizione dei suoi cari, e vive una serie di prove da superare con un aiuto prodigioso. Il rapporto con la Chiesa

⁸http://www.patriziacattaneo.com/lang2/fratel_cosimo.html, Cfr. anche Cattaneo 2014.

si definisce secondo il medesimo schema. Non appena la notizia della guarigione di Caterina si diffonde, la casa dei suoi genitori è invasa dalla gente. Folle di curiosi, di fedeli, di giornalisti, giungono da ogni dove per vedere la ragazza guarita in seguito a una apparizione mariana. Suo padre, come si può leggere sul sito, è esasperato da questo fenomeno: «Giuseppe, il padre, dopo qualche anno di sopportazione, non riesce più a tollerare tutta quella gente che entra nella sua casa per cercare Caterina, privandolo dell'intimità e della libertà familiare che vorrebbe. Lui sente di non farcela più a reggere quella situazione. Una sera, dopo una delle sue tante scenate, con cui voleva porre fine a quell'andirivieni continuo di persone, Caterina inizia a manifestare un malessere. Comincia ad avvertire un forte malore, suda freddo, ed all'improvviso inizia a tossire espellendo dalla bocca delle piccole pietre. I genitori, nel vedere ciò che succedeva davanti ai loro occhi rimangono stupefatti. Non riescono a spiegarsi come sia possibile che quelle pietre, delle dimensioni di qualche centimetro e una forma irregolare, possano uscire dalla bocca di Caterina e per di più non senza procurarle alcun danno».

Questo episodio e altri portano Giuseppe a «abbandonarsi a una volontà superiore». L'incredulità e il fastidio di vedere la propria casa invasa da estranei a tutte le ore avevano causato discussioni molto animate in famiglia. Il testo pubblicato nel sito sottolinea il carattere prodigioso dei fenomeni che fanno comprendere al padre della giovane che era necessario mettere da parte la collera e credere, accettare questa forma di elezione divina, che stava cambiando la vita della sua bambina ma anche quella di tutta la famiglia. I fenomeni straordinari divengono così momenti di conversione per le persone dell'entourage del profeta. Passando da una fede tiepida alla pratica, i familiari diventano spesso i primi fedeli, ma sempre dopo momenti di tensione, di liti e, perfino, come vedremo nel caso di Maria Marino, di una separazione dolorosa evitata per intervento diretto della Vergine.

Sul sito di Natuzza, si narrano le reazioni ecclesiastiche e mediche di fronte ai fenomeni straordinari che si sono manifestati fin dalla sua prima giovinezza: una morte apparente annunciata dalla Vergine, l'inizio delle trasudazioni ematiche, segni religiosi e parole scritte a sangue sul dorso della camicetta nel giorno della cresima. La Chiesa di Roma, informata da una lettera del vescovo di Mileto, risponde attraverso la voce di padre Agostino Gemelli, che «liquida rapidamente la questione, consigliando l'isolamento in una casa di cura. Natuzza andrà all'ospedale di Reggio Calabria, dove resterà sotto l'osservazione del prof. Puca per due mesi». Il sito segnala che, a dispetto della diagnosi medica, «le manifestazioni del sacro continueranno a prodursi come prima dell'ospedalizzazione e delle cure». Maria Marino scrive che non appena le apparizioni hanno inizio, il marito le intima di abbandonare la casa: «Dovevo partire il 7 Giugno 1978. La valigia era pronta, ma la notte fui svegliata da un venticello..., la Vergine Maria riapparve e mi disse: "Non temere, Maria, ti lascerò un segno che tutti potranno vedere e con il tempo crederanno, con il tempo...". Mi riaddormentai...

La mattina uno squarcio luminoso di luce si posò su un'anta dell'armadio che stava nella stanza da letto, e lì si formò Gesù..., la corona di spine...il costato... Dissi a mio marito: –“C'è Gesù, guarda!” – Mio marito, senza guardare, rispose: “Meno male che vai via..., perché adesso vedi Gesù anche sui pezzi di legno”. “Guarda...!”. – Lui vide e credette, perché in ventitré anni di matrimonio, non c'era mai stata nessuna figura d'uomo, in quel pezzo di legno. Si convertì al Vangelo di Nostro Signore Gesù Cristo. Prima aveva un Dio tutto suo: non credeva nella Gerarchia della Chiesa, né partecipava alla S. Messa. “Non partire più – mi disse – che ne faccio di Gesù qui!...”. E non partii più... ».

Tutta una pluralità di segni prodigiosi accompagnano e provano, dunque, la realtà delle apparizioni e delle altre manifestazioni della volontà divina, permettendo al veggente-profeta di essere accettato dai suoi cari e, nello stesso tempo, dalle autorità ecclesiali, dopo un processo di valutazione medica e spirituale. I siti dei mistici in corso di approvazione sottolineano così l'adesione della figura profetica alla volontà e all'*auctoritas* gerarchica. Alcuni segni specifici riguardano la personalità "scelta" in seno alla Chiesa – un sacerdote, una guida spirituale – che accoglierà e guiderà il veggente profeta; talora il suo nome è rivelato direttamente dalla Vergine, si tratta dunque a tutti gli effetti di un'elezione divina, che rappresenta una tappa fondamentale del percorso di legittimazione.

Quanto ai contenuti dei messaggi profetici e della missione affidata alla figura mistica da Maria o da Gesù, anche in questo caso ritroviamo una ricorsività: si tratta di una missione di conforto, di evangelizzazione e di salvezza. La Vergine dice a Caterina: «Come io ho salvato te, tu devi salvare il mondo e da oggi tutti possono sapere che io sono con te».

I siti web convergono nell'organizzazione del discorso che conduce alla fabbricazione della figura santa, mistica e profetica, fin dalla narrazione dei segni carismatici che si sono manifestati a partire dall'infanzia. Le forme del culto veicolate dal veggente-profeta presentano ugualmente numerose similitudini, come talune procedure riprese dai culti carismatici cattolici, talvolta legati alla nascita di una fondazione, di un movimento religioso, che segue l'itinerario di legittimazione previsto dalla Chiesa. La traccia di questo processo di legittimazione ufficiale e normativa possiamo seguirla anche attraverso i siti web, che pubblicano le lettere e gli atti dell'approvazione dei diversi culti, ad esempio, con foto, video e ogni sorta di testimonianza attestanti una forte presenza della Chiesa.

La comparazione tra le narrazioni presenti su diversi siti ufficiali dei veggenti-profeti mostra una forma di agiografia, una sorta di agiografia digitale, costruita per tappe, a partire dall'infanzia. Il profeta, futuro santo vivente, emerge come un eroe delle fiabe tradizionali, che presenta segni straordinari fin dall'infanzia, in seguito deve affrontare e superare difficoltà importanti, talora far fronte a specifici antagonisti, prima che le sue qualità siano riconosciute dalla comunità. L'eroizzazione della figura centrale di un culto sembrerebbe una costante antropologica di cui si trovano esempi su altri terreni (cfr ad esempio Bergé 2005). Il processo di fabbricazione della santità passa dunque attraverso le tappe di costruzione di orientamento del discorso collettivo – dei racconti prodotti dalla "gente" – verso una dimensione mistica. La rete amplifica questo processo di interazione tra saperi differenti, che nutre i racconti agiografici. Internet si presenta come un regno orizzontale, ma non assorbe completamente l'opposizione tra tra carisma e istituzione (Apolito 2002:10), configurandosi piuttosto come uno specchio dei rapporti di forza collettivi, almeno nella misura in cui i siti hanno un lato "spontaneo", ovvero non regolamentato, e un altro ufficiale.

5. Forze centrifughe e autorità centripete

È essenziale operare una distinzione tra siti non ufficiali, blog, profili su Facebook e altre reti sociali senza verticalizzazione, da un lato, e, dall'altro, i siti ufficiali, spesso gestiti dall'istituzione stessa. Si tratta veramente di una democratizzazione della comunicazione? A guardare da vicino, è possibile individuare una dispersione e un policentrismo della comunicazione, un turbine in moto perpetuo e centrifugo, ma anche un movimento inverso, centripeto, che agisce come catalizzatore delle comunità dei credenti. Questo lato pluridimensionale e acefalo esiste senza dubbio, ma bisogna considerare il rovescio della medaglia, ovvero un discorso ufficiale regolamentato. Studiando le forme di profezia, è importante analizzare tutte le modalità di costruzione di un culto

intorno a un profeta, un intermediario con il non visibile. Il rapporto tra la comunicazione su internet e le pratiche, così come i luoghi geografici, restano elementi importanti che permettono di comprendere queste dinamiche socio-culturali caso per caso. L'accelerazione e la sovrapposizione di informazioni non significa sempre, o almeno non completamente, la sua democratizzazione. Si osserva ancora una forma di dialettica tra l'istituzionale e l'individuale o non ufficiale, che non è cancellata. Da un lato, si nota la libertà delle scelte individuali, dall'altro si scorge, per esempio, una rinnovata instillazione della paura del demoniaco, se ci si allontana dalla dritta via. Si deve tenere sempre conto della differenza tra navigatori individuali, senza specifiche appartenenze o obblighi, e navigatori legati a gruppi di preghiera e movimenti che evolvono al di fuori di internet, ovvero nel quotidiano e nel non virtuale. Preferisco non utilizzare il termine *reale* in opposizione a *virtuale*, poiché nelle nostre contemporaneità questa opposizione viene a cadere: anche il virtuale è reale, si tratta di un'altra declinazione del reale. Internet è dunque uno strumento di comunicazione anche per coloro che aderiscono a una forma di ufficialità. Ognuno fa il suo discorso sulla rete, ognuno lancia la propria offerta, secondo i propri criteri di marketing. Anche le istituzioni hanno appreso a giocare la carta della comunicazione digitale. Accelerazione, amplificazione e velocità da un lato; dall'altro, paure e regole antiche che risorgono in forma digitale.

Si è parlato di “cultura visionaria⁹ cattolica” e di “religiosità neobarocca” amplificata dal digitale (Apolito 2002:8). Il ricorso all'aggettivo “barocco” per descrivere fenomeni religiosi si riscontra in altri contesti culturali: ne è un esempio l'espressione *catholicisme social baroque* che descrive le forme religiose statunitensi, proprie delle comunità di cattolici ispanici immigrati, eredità del colonialismo spagnolo, fondato su una religiosità popolare sincretica (Tobias Pérez 2015). In entrambi i casi, il termine “barocco” descrive un campo religioso specifico che entra in opposizione con le forme ufficiali. Un approccio mirante alla contestualizzazione nella lunga durata, mi sembra tuttavia più interessante e fecondo. In questa prospettiva, preferisco parlare piuttosto di forma manierista del fatto religioso, nel senso che Ernst Robert Curtius (1986[1948]) dà al termine “manierismo”. Vasari nelle *Vite* (1672) aveva definito *maniera* l'espressione artistica dell'ultimo Michelangelo, poiché si allontanava dall'ideale classico di armonia. Curtius riprende questa definizione e la estende in un senso storico. Classicismo e manierismo sono due gesti del pensiero europeo, due costanti storiche: il manierismo comprende tutte le tendenze artistiche e letterarie europee che si oppongono al classicismo, che sono espressione della crisi di un'epoca. Tutta una serie di nodi cronologici rivela questo percorso, di cui riferimento principale restano gli artisti nati tra il 1520 e il 1650: il periodo a cavallo tra il XX e il XXI secolo, tra il 1880 e il 1950, ma è possibile anche un grande salto all'indietro, fino all'antichità greca e latina. L'artista si autorappresenta in uno specchio deformato, come nel celebre autoritratto di Girolamo Francesco Maria Mazzola, detto il Parmigianino, del 1524 (Hocke 1989 [1957 e 1959]).

È l'ideale dell'arte come *coincidentia oppositorum*, *discordia concors*, della genialità artistica ispirata da Saturno e della melancolia abitata da fascinazioni di morte, dall'eccesso, la dismisura, di cui forma grafica non è più la perfezione espressa dal cerchio, ma la complessità espressa dall'ellisse. Su un piano filosofico, si tratta di un gesto del pensiero, radicato nelle culture occidentali, nel loro dualismo tra l'irrazionale e la ragione (cfr. Bellio 2007).

⁹ Il termine «visionario» applicato alle forme religiose mi sembra limitato, almeno per due ordini di ragioni. Da un lato, esprime potenzialmente una forte connotazione negativa, quindi un giudizio di valore; dall'altro, evoca esclusivamente il campo semantico della vista, mentre le forme di contatto con il non-visibile, sono caratterizzate da una pluralità di sensi, tra visioni di esseri soprannaturali, locuzioni interiori, forme di incorporazione, etc.

Indipendentemente dagli esiti della nozione di manierismo del Curtius nella storia dell'arte, posso constatare che, su un piano più strettamente religioso, ritroviamo questo dualismo tra la misura e l'equilibrio da un lato, l'entusiasmo e il pathos dall'altro. Pensiamo, da un lato, all'immagine mariana liturgica, come "donna del sì", la fanciulla del Vangelo di Luca che, benché spaventata da ciò che l'angelo le aveva appena annunciato, rispose: «Sono la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola» (Luca 1, 38). Ma anche alla madre ai piedi della croce, che sorregge il figlio morto tra le braccia senza urla, misurata nell'espressione del suo dolore, i cui tratti rinviano all'armonia e alla ricomposizione del dolore nella misericordia divina, annunciando già la resurrezione. Dall'altro lato, la Vergine delle leggende di fondazione dei culti del cattolicesimo popolare, che somiglia più spesso a una divinità precristiana, a una donna umana, tanto nei sentimenti che nel pathos esacerbato, animata come queste ultime, da sentimenti legati al desiderio di vendetta e di castighi (Bellio 2011). Corrado Alvaro così descrive questa dualità, in uno scritto sul culto della Madonna di Polsi: «Il solco che scende dagli occhi alla bocca la rende severa e dà al viso l'impronta di una donna che abbia molto sofferto. La bocca, tronca ai lati, rotonda, piccola, la distingue da tutte le donne comuni: nella bocca, come negli occhi, balena il raggio della Divinità. Nessuna statua pagana ebbe quell'impronta di venustà sacra. La bocca dei monumenti di Minerva è sottile ed aguzza, qui è tronca e severa: nelle statue dei classici si rivela la femmina, in questa la donna Divina» (Alvaro 1912: 13-15).

In quest'ottica, le culture agropastorali o appartenenti a gruppi in opposizione con le religioni istituzionali, lungi dall'essere stigmatizzate per i loro eccessi (che l'aggettivo "barocco" evoca con la sua connotazione negativa implicita), si inscrivono in un processo di lunga durata e di più ampia portata, che incrocia le dinamiche in opposizione nella storia delle civiltà.

Gli elementi emergenti nel mio terreno, rinviano a una dialettica tra religiosità tradizionale, liturgica, e le forme che Antonio Gramsci descriveva come "cattolicesimo popolare", un cattolicesimo dalle componenti espressive fortemente emozionali (Gramsci 1950: 215). L'analisi delle stratificazioni delle radici religiose e culturali precristiane, da un lato, e delle acculturazioni interne (Le Goff 1977:203) tra mondo folklorico e ufficialità ecclesiastica, dall'altro, ha preso forma nel quadro dei dibattiti focalizzati sulla "religione popolare" o, più recentemente, sulle "religioni popolari", che hanno animato il panorama italiano in un percorso fecondo. Da Antonio Gramsci a Ernesto De Martino, a Carlo Ginzburg e Vittorio Lanternari – in estrema sintesi – si scorge questo percorso degli studi che hanno determinato il processo comparatista della storia delle religioni, a partire da Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich.

La configurazione e l'interazione reciproca degli intermediari col soprannaturale si sono trasformate, come si può rilevare in altri terreni (ad esempio, cfr. Pons 2011: 57-58), così come il profilo socioculturale dei fedeli che compongono il loro perimetro di credibilità e di azione. L'immagine che ne deriva non è certamente quella di un disincantamento del mondo, ma di nuove forme di ricerca di soluzioni soprannaturali alle sfide del quotidiano, che si articolano alle istituzioni del credere ereditate dal passato – continuità e/o rottura? – tra dinamiche di invenzione delle tradizioni, di retradizionalizzazione, di intreccio con i nuovi movimenti religiosi della scena planetaria, l'analisi delle quali rimane un elemento chiave del mio percorso di ricerca.

Si tratta di continuare a indagare sulle zone di riscrittura di nuovi codici culturali, attraverso il prisma del pattern della profezia, veggenza e medianità, dei suoi cambiamenti lungo il tempo e delle sue poste in gioco: dalle società agropastorali mediterranee ai mondi contemporanei.

Bisogna inoltre considerare che sarebbe erroneo attribuire una qualche esauritività alla comunicazione digitale, poiché si darebbe per certo il fatto che tutti utilizzano internet. Le

statistiche planetarie dimostrano che numerose sono ancora le persone lontane dall'aver un accesso a internet. Il rapporto dell'UIT¹⁰ del 2014 evoca un tasso di penetrazione di internet a livello mondiale valutato al 40% (di cui un 78% nei paesi sviluppati e 32% nei paesi in via di sviluppo), che passa al 43% nel 2015. Benché il tasso di penetrazione del digitale sia in espansione rapida, ci sono classi d'età, e soprattutto gruppi sociali o di provenienza geografica, che sono esclusi dalla comunicazione digitale. Nondimeno, essi restano presenti nei grandi movimenti culturali di massa, e soprattutto nelle nuove forme di culto diramate intorno a figure carismatiche. Contro ogni previsione di un processo irreversibile di secolarizzazione e di disincantamento del mondo, la contemporaneità conosce un'esplosione della comunicazione legata ai fatti religiosi, un'amplificazione dell'esposizione e della condivisione di eventi, attraverso le tecnologie. Internet e le reti sociali giocano un ruolo determinante.

In ogni caso, la proliferazione e l'amplificazione della comunicazione digitale, che abbia una diffusione planetaria e globale o presenti limiti di accesso alla tecnologia, ci permette di aggiungere importanti elementi di analisi che sembrerebbero andare nel senso di un processo di reincantamento del mondo, di ricomposizione o di post-secolarizzazione. Appare evidente che la diffusione delle pratiche religiose non è mai stata completamente messa tra parentesi dal registro della razionalità e che bisogna considerare i diversi livelli di rapporto alle credenze.

Davanti alle forme di stigmatizzazione delle credenze e delle pratiche religiose e davanti agli intellettualismi velati di ironie, l'immenso patrimonio della letteratura latina ci ha lasciato solidi elementi di riflessione, che costituiscono il fondamento di un umanesimo: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (Terenzio, *Heautontimoroumenos*, v.77). «Sono uomo, niente di ciò che è umano lo considero a me estraneo». Per restare in una dimensione direttamente connessa allo specifico della sociologia: Peter Berger (1955 [1969]) parla di "sollecitudine infinita" verso l'umano, che impedisce di restare sordi agli interrogativi morali della nostra epoca, invitandoci a prestare la più grande attenzione a ogni gesto di umanità di cui potremmo essere testimoni o che saremo chiamati a mettere in atto nel dramma quotidiano dell'esistenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alvaro, Corrado. 1912. *Polsi nell'arte, nella leggenda, nella storia*. Gerace

Apolito, Paolo. 2008. *La devozione per i santi in Internet*, in *Sanctorum*. 5

Apolito, Paolo. 2002. *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in rete*. Milano

Asad, Talal. 2003. *Formation of the Secular*. Stanford

Asad, Talal. 1999. *Religion, nation-state, secularism*, in Van der Veer, Peter – Lehmann, Hartmut (eds.). *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: 178-196

¹⁰ Si tratta dell'istituzione specializzata delle Nazioni Unite per le Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione (TIC).

- Aubin-Boltanski, Emma. 2014. *Corps d'apocalypse*, in Aubin-Boltanski, Emma – Gauthier, Claudine (dir.). *Penser la fin du monde*. Paris: 449-477
- Bauberot, Jean. 2015. *Les 7 laïcités françaises*. Paris
- Bauberot, Jean. 2014 [2009]. *Les laïcités dans le monde*. Presses Universitaires de France
- Bauberot, Jean. 1994a. *Laïcité, laïcisation, sécularisation*, in Dierkens, Alain (ed.). *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*. Bruxelles
- Bauberot, Jean (ed.). 1994b. *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*. Paris
- Bauberot, Jean, Milot, Micheline. 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris
- Bellio, Alfonsina. 2006. *Les femmes qui vont avec les morts en Calabre*, in Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.). *Malemorts, revenants et vampires en Europe*. Paris: 201-220
- Bellio, Alfonsina. 2007. *L'ellissi e il cerchio. Contributi francesi tra antropologia e letteratura*, in Sbardella, Francesca (dir.). *Antropologia dell'Europa. I testi della riflessione francese*. Bologna: 145-172
- Bellio, Alfonsina. 2008. *Au-delà du silence. La parole des femmes voyantes, petit patrimoine calabrais*, in Fournier, Laurent Sébastien (dir.). *Le petit patrimoine des Européens: objets et valeurs du quotidien*. Paris: 27-39
- Bellio, Alfonsina. 2011. *Il pendolo della marginalità. Donne calabresi tra la Sibilla e Maria*, in Porcellana, Valentina (dir.). *Il doppio margine. Donne tra esclusione e cambiamento*. Torino: 25-55
- Bellio, Alfonsina. 2014. *Tradition en Calabre contemporaine: invention, réinvention et instrumentalisation*, in «Anthroserbia», rivista del Dipartimento di antropologia e etnologia della Facoltà di Filosofia dell'Università di Belgrado. 14: 148-164
- Bellio, Alfonsina. 2015a. *Figure mistiche e nuovi luoghi di culto in Calabria: pellegrinaggi, turismo religioso e patrimonializzazione*, in Giacalone, Fiorella (dir.). *Pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi tra identità locali e dinamiche transnazionali. Prospettive europee*. Perugia: 185-202
- Bellio, Alfonsina. 2015b. *De Donna Bianca à la femme qui chante parmi les anges: étapes d'un tournant historique*. Baubérot, Jean – Portier, Philippe – Willaime, Jean-Paul (dir.). In pubblicazione
- Bellio, Alfonsina. 2016. *Pour croire: prophéties, pratiques rituelles et internet*, in Fournier, Laurent Sébastien – Keszeg, Vilmos (dir.). *Les langages de la communication rituelle en Europe*. Roumanie: 211-232

- Beraud, Céline – Portier, Philippe. 2015. *Métamorphoses catholiques*. Paris
- Bergé, Christine. 2005. *Héros de la guérison. Thérapies alternatives aux Etats-Unis*. Paris
- Berger, Peter Ludwig. 1984 [ed. ing. 1967]. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*. Milano
- Berger, Peter Ludwig. 1987. *L'imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Rivoli
- Berger, Peter Ludwig. 1995 [ed. ing. 1969]. *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*. Bologna
- Berger, Peter Ludwig. 1999. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids
- Berger, Peter Ludwig. 2001. *La désécularisation du monde : un point de vue global*, in Berger, Peter Ludwig et al (dir.). *Le Réenchantement du monde*. Paris
- Bruce, Steve. (dir.). 1992. *Religion and Modernization. Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford
- Bruce, Steve. 2002. *God is dead. Secularisation in the West*. Oxford
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In defence of an unfashionable theory*. Oxford
- Casanova, José. 2000 [ed. ing. 1994]. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna
- Cattaneo, Patrizia. 2014. *Fratel Cosimo e le apparizioni della Madonna dello Scoglio*. Milano
- Charuty, Giordana (dir.). 2009. *Ernesto de Martino, les vies antérieures d'un anthropologue*. Marsiglia
- Curtius, Ernst. 1992 [1948]. *Letteratura europea e Medio Evo latino*. Firenze
- Davie, Grace. 1990. *Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?* «Social compass». 37. 4: 455-469
- de Martino, Ernesto. 1949. *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Società 5. 3: 411-435
- de Martino, Ernesto. 1951. *Il Folklore. Un Calendario del popolo*. 7. Cfr. Pasquinelli, Carla (dir.). Cit

- de Martino, Ernesto. 1951. Il folklore progressivo. L'Unità, 28 giugno. Ora in Pasquinelli, Carla. Cit
- de Martino, Ernesto. 1954. *Per un dibattito sul folklore*. Lucania. 1 Febbraio. Ora in Pasquinelli, Carla (dir.). 1977. *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*. Firenze
- de Martino, Ernesto. 1982 [1959]. *Sud e magia*. Milano
- de Martino, Ernesto. 2002 [1961]. *La terra del rimorso*. Milano
- de Martino, Ernesto. 2002. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino
- de Martino, Ernesto. 2007 [1948]. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino
- Diotallevi, Luca. 2001. *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*. Soveria Mannelli
- Fath, Sébastien. 2000. *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Archives de sciences sociales des religions. 112: 71-73
- Fenn, Richard. 1982. *Liturgies and trials: The secularization of religious language*. Oxford
- Freyburger-Galland, Marie-Laure. 2008. *Le sacrifice d'Iphigénie: métamorphoses d'un mythe*, in *Métamorphoses du mythe: réécritures anciennes et modernes des mythes antiques. Actes du colloque international, 20-23 mars 2007*. Paris: 379-391
- Gauchet, Marcel. 2008 [ed. fr. 2004]. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*. Bari
- Gramsci, Antonio. 1950. *Letteratura e vita nazionale*. Torino
- Hervieu-Leger, Danièle. 2003 [ed. fr. 1999]. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna
- Hervieu-Leger, Danièle – Willaime, Jean-Paul. 2001. *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris
- Hocke, Gustav René. 1989 [1957; 1959]. *Il mondo come labirinto. Maniera e mania nell'arte europea. Dal 1520 al 1650 e oggi*. Milano
- Lautman, Françoise. 1992. *Tschannen (Olivier). Les Théories de la sécularisation*. Archives de sciences sociales des religions. 80: 296-297

- Le Goff, Jacques. 1977. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*. Torino
- Luca, Nathalie. 2009. *Sécularisation et phénomène de recomposition des croyances*, in Decormeille, Patrice – Saint-Martin, Isabelle – Béraud, Céline (dir.). *Comprendre les faits religieux. Approches historiques et perspectives contemporaines*. Dijon: 87-100
- Luckmann, Thomas. 1969 [ed. ing. 1967]. *La religione invisibile*. Bologna
- Martin, David. 1969. *Towards eliminating the concept of secularization*, in *The religious and the secular: studies in secularization*. London: 9-22
- Martin, David. 1978. *A general theory of secularization*. New York
- Martin, David. 2005. *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot
- Pons, Christophe. 2002. *Le spectre et le voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*. Paris
- Pons, Christophe. 2011. *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*. Paris
- Portier, Philippe. 2002 *Introduction. Une Église mosaïque*, in Baudoin, Jean – Portier, Philippe (dir.). *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*. Rennes: 13-15
- Portier, Philippe. 2016. *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*. Rennes
- Spera, Vincenzo Maria. 2012. *Le berger et l'imaginaire populaire en Italie méridionale. Réalité productive, conflits culturels et dynamiques mythico-rituelles*, in Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.). *Des bergers en Europe. Pratiques, rites, représentations*. Paris: 147-166
- Taylor, Charles. 2009 [ed. ing. 2007]. *L'età secolare*. Milano
- Tobias Perez, Salim. 2015. *Religion, immigration et intégration aux États-Unis. Une communauté hispanique à New York*. Paris
- Tschannen, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Ginevra
- Virilio, Paul. 2000. *La bomba informatica*. Milano
- Weber, Max. 2006. *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano (Conferenza del 1919)

Willaime, Jean-Paul. 1990. *État, éthique et religion*. «Cahiers internationaux de Sociologie». Vol. LXXXVIII: 189-213

Willaime, Jean-Paul. 2006. *La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, in «Revue Française de Sociologie». 4. Vol.47: 775-783

Wilson, Bryan. 1966. *Religion and secular society. A sociological comment*. London

Wilson, Bryan. 1985a. *La religione nel mondo contemporaneo*. Bologna

Wilson, Bryan. 1985b. *Secularization: the inherited model*, in Hammond, Philipp E. (ed.). *The sacred in a secular age*. Berkeley: 9-20