

Nuove forme del sacro? Presenti (e futuri?) scenari sociali

di Elena Savona

Abstract

The aim of this short essay is to analyze the transformations of the social relationship with the sacred – as it is considered by Émile Durkheim and the neo-durkheimian tradition – and some of its forms emerged in the postmodern society. The way this theoretical sociological perspective underlines the central role played by the symbolic and cultural dimension of the society (the deep and the non-rational one) helps to reflect on the meanings the new forms of spiritualities give to the experience of the “sacred things”. These last are particularly referred to the Self. In this paper, I briefly discuss the “immanent” relationship with the domain of the sacred even experienced in “traumatic situations” and its effects on the social bonds (that is to say on the “moral” and “symbolic order”), trying to define possible future scenarios.

Introduzione al sacro postmoderno

Debitore alla tradizione sociologica che riconosce a Émile Durkheim il merito, tra gli altri, di aver posto l'accento sulla dimensione simbolico-culturale – quella profonda e non razionale della collettività – il presente contributo intende offrire un'analisi delle forme postmoderne della relazione sociale con la sfera del sacro non ultimo di una sua “spiritualizzazione” (Alexander, 2002). *Quali i significati attribuiti all'esperienza delle “cose sacre”* (Durkheim, 2013)? E ancora: *Quali gli eventuali contraccolpi patiti dalla struttura morale in situazioni “traumatiche”*? Questi, dunque, i principali interrogativi da cui muove la seguente riflessione.

A tal fine, è anzitutto necessario chiarirci sul concetto di sacro qui inteso *à la Durkheim* quale «regno dell'interdetto», cioè di tutto quanto è protetto da tabù e soggetto, dunque, a “obbligazioni morali”. Da questa prospettiva, i soggetti accedono al sacro partecipando “affettivamente” a pratiche rituali e “cerimonie collettive”, facendo cioè esperienza di un «tempo separato e radicalmente altro» rispetto a quello che scandisce

la routine quotidiana (Rosati, 2013). Il sacro durkheimiano trova, quindi, espressione in una potente “forza impersonale” capace di creare coesione e “solidarietà” (Durkheim, 2013).

L’analisi del sacro, oggetto di una svolta “spiritualista” del pensiero di Durkheim (Alexander, 2022), ha sin da principio dato luogo – tra i suoi lettori e seguaci – a numerosissimi dibattiti scientifici e a vari tentativi di rilettura critica della sua opera (Rosati, Santambrogio, 2002). Il sacro – sostiene Massimo Rosati (2002) – è inteso da Durkheim quale «elemento senza il quale la società come insieme coerente e coeso non è realizzabile». Il potenziale “euristico” di tale categoria simbolica garantirebbe l’accesso, attraverso l’analisi della dimensione religiosa, al “codice delle norme sociali”, cioè a ciò che “genera” l’essere in società (Pace, cit. in Rosati, 2002). E ancora, i seguaci di Durkheim (è chiaro il riferimento agli autori del *Collège de Sociologie*) sistematizzano l’assunto secondo il quale il dominio del sacro rifuggirebbe da tutto quanto pertiene all’ambito dell’utile: l’“ordine sociale”, in questo senso, si consoliderebbe a partire da un “momento a-razionale” e “pre-contrattuale”, esito di un “incontro con il sacro” (Rosati, 2002). Ne discende che la relazione tra sacro e “solidarietà sociale” sarebbe rintracciabile – seguendo le orme di Mircea Eliade – nella maniera in cui in un dato contesto socio-storico i soggetti amministrano il sacro e le sue forme, anche, ma non solo (si badi bene!), in ossequio alla sua relazione antitetica con la sfera delle “cose profane” (Durkheim, 2013) da cui è radicalmente separato. In altre parole, secondo Eliade (cit. in Rosati, 2002), il “pensiero” e la “coscienza” verrebbero ad essere informati da tali polarizzazioni, in specie quella interna allo stesso regno del sacro¹. In questo senso, se da questa prospettiva – e come suggerito da altri autorevoli studiosi del *Collège de Sociologie* (Roger Bastide, George Bataille, etc.) – la relazione con il dominio del sacro rappresenta il principio ordinatore dell’essere insieme. Le trasformazioni sociali cui si è assistito nel corso della storia altro non sono che l’esito di una rinegoziazione “universale dei valori umani” (Eliade, cit. in Rosati, 2002). Questi ultimi, difatti – segnalano gli autori succitati –

¹ Queste ultime si riferiscono a due polarità del dominio del sacro: il “puro” e l’“impuro”. Non è possibile in questa sede diffondersi sul contributo che Georges Bataille e Roger Bastide (cit. in Rosati, 2002) hanno offerto all’analisi del sacro durkheimiano. Per ulteriori approfondimenti sul tema, si rimanda anche al lavoro di Mary Douglas (2021). Massimo Rosati (2002) nel suo magistrale lavoro di rilettura dell’opera e del contributo alla sociologia della religione di Durkheim, ha evidenziato – attraverso una breve rassegna dei lavori degli autori succitati – l’importanza della distinzione tra le contrapposte sfere del sacro (“puro”/“impuro” (Douglas, 2021); “addomesticato”/“selvaggio” (Bastide, cit. in Rosati, 2002: 88); “falso”/“nefasto” (Bataille, cit. in Rosati, 2002: 89)), nonché della sua “ambiguità”.

patirebbero nel passaggio dalla società premoderna e tradizionale a quella moderna e “disincantata” (Weber, 1966) una “laicizzazione delle forme del sacro”, cioè a dire una revisione della «struttura cognitiva dell’uomo che prima si manifestava attraverso espressioni sacre», dando retta a Eliade (cit. in Rosati, 2002). In altre parole, come detto, quest’ultima “trasformazione” risiederebbe – seguendo allo stesso modo Bastide e Bataille (cit. in Rosati, 2002) – nella maniera in cui la società regola l’una o l’altra sfera del sacro, quella cioè in grado di aggregare o disgregare il legame sociale. Per dirla con le parole di Rosati:

Il sacro ci si presenta come un elemento essenziale dell’esperienza umana del mondo, ancorato a strutture antropologiche o a bisogni ontologici, garanzia, da una parte, della convivenza e base delle norme sociali, ma anche, dall’altra, espressione del male radicale o fattore di trasformazione e contestazione di quelle stesse regole alla base della società. (Rosati, 2022)

Il sacro – nell’analisi di Rosati – rappresenta per Durkheim il “nucleo centrale di una identità collettiva”, la sua “simbolizzazione”, la “matrice dei rapporti sociali”: è il principio ordinatore dell’ordine morale di una società fondato su quanto ritenuto «il radicalmente negativo e il degno di venerazione».

Sondata la profondità dell’«ordine simbolico religioso» (Alexander, 2002), ne *Le Forme elementari della vita religiosa* Durkheim riflette attorno alla costruzione dell’ordine sociale descrivendo i “fatti sociali” quali “credenze e pratiche” – sintetizza Jeffrey Alexander (2002) – espressione di un dato orizzonte “simbolico o morale”. Sulla stessa linea di pensiero, William Watts Miller (2002) ha, da parte sua, sottolineato la centralità dell’“ambiente rituale-mitico-simbolico” in cui si realizza l’incontro col sacro. Difatti, il carattere sacro non è connaturato alle cose stesse: la sacralità viene loro attribuita da soggetti e gruppi sociali (un “totem”, una “icona”, un rituale, la bandiera americana, ecc. sono alcuni degli esempi dell’attribuzione di tale proprietà cui Watts Miller accenna). Questo stato di cose evidenzia la collocazione del sacro così inteso in una posizione preminente e privilegiata all’interno della “dialettica tra società e immaginario” (tra “visibile e invisibile”): un anello che congiunge il campo delle cose “invisibili” a quello delle cose “visibili” in cui si manifesta con «narrazioni, riti oggetti e luoghi» (Secundulfo, 2022). Il rito – non solo quello religioso ma anche quello che regola e scandisce l’esperienza quotidiana – organizza e irreggimenta un’«area di senso che risiede nell’immaginario condiviso» e «configura quindi una relazione che ha da un lato il reale e dall’altro l’immaginario» (Secundul-

fo, 2022). Per instaurarsi, dunque, tale relazione necessita di “narrazioni”, “recinti”, “offerte”. Così – continua Secondulfo – «il trascendente entra nell'immanente, gli Dei entrano nella realtà terrena e si manifestano». Il sacro – più largamente inteso, non solo dunque quello delle religioni istituzionalizzate tradizionali, ma anche quello che «pervade il sociale» nei suoi più vari ambiti – è rintracciabile nei beni e negli «oggetti della cultura materiale che vi sono legati ed i rituali» che ne regolamentano l'utilizzo (Secondulfo, 2022). Il rituale “attributo del sacro” diviene lo strumento, il luogo, il momento in cui l'“invisibile” ritorna “visibile” e il “trascendente” rientra nel “mondo immanente” sotto diverse forme e con differenti modalità.

Ulteriore aspetto di cui tener conto nell'analisi del sacro durkheimiano è il suo potenziale trasformativo (Watts Miller, 2002). Il sacro è “trascendente” e “immanente” al contempo: è – come scrive Watts Miller – una «forza esterna che permea la vita nel suo intimo mediante le immagini e l'attività di un vasto simbolismo». Tale compresenza trova piena espressione durante i momenti di “fermento” ed “effervescenza collettiva”, di possibile “comunione” e disgregazione sociale al tempo stesso. Si tratta di una forma di “pluralismo del sacro” in cui sia “energie demoniache” che “divine” trovano ragion d'essere.

Diversamente da quanto si è creduto con l'affermarsi del mito moderno dell'Occidente progressista e dei correlati processi di “secolarizzazione” e “disincantamento del mondo”, la società postmoderna rivela di essere ancora “infusa di sacro” (Lynch e Sheldon, 2013). Non un'epoca, dunque, avulsa dalle sue ineliminabili dimensioni sensuale e non razionale. Anzi, tali dimensioni paiono, difatti, trovare nuova linfa in una società governata oggi dal “primato dell'emotivo” (Camorrino, 2021 Maffesoli, 2021a). Se, dunque, la società moderna ha «consacra[to] l'individuo» stabilendo – attraverso la legittimazione di “mores collettivi” condivisi – che «il culto della persona ha nell'autonomia il suo primo dogma, e nell'esercizio del libero pensiero il suo primo rito» (Watts Miller, 2002), nella società postmoderna l'“incontro con il sacro” è caratterizzato dalla sua cifra ambivalente: alle spinte individualistiche e di rivolgimento verso il Sé “autentico” (Taylor, cit. in Camorrino, 2022b) si affiancano quelle legate alla ricerca di forme di appartenenza comunitaria che promettano ai soggetti di risolvere la condizione di “frammentarietà” dell'identità (Camorrino, 2023a).

Attraversare il “trauma”: quale funzione del sacro?

A questo punto della riflessione, vorrei indagare – attraverso la prospettiva della *cultural sociology* – la relazione che ipotizzo intercorra tra la sfera

del sacro (durkheimianamente inteso) e il “trauma culturale” di cui scrive – su tutti – Jeffrey C. Alexander (2006; 2018). Nondimeno, in un dialogo con quest’ultimo, Gordon Lynch e Ruth Scheldon (2013) sottolineano quanto il sociologo americano – nel tentativo di restituire nuova linfa al contributo teorico del tardo Durkheim allo studio delle dimensioni sacra e religiosa – afferma che il sacro sia in grado di penetrare le strutture della vita aggregata, nonché quelle della dimensione “mondana” (regno del profano). La nota contrapposizione sacro/profano che Alexander attinge dalla teoria durkheimiana è da lui rintracciata (quale sua dimensione costitutiva) nella “sfera pubblica”: le strutture sociali e la “vita morale” di un dato consesso sociale paiono, in questo senso, “moralmente infuse” (Lynch e Sheldon, 2013), giacché quanto considerato sacro o profano incide sulla “dimensione normativa” che regola la società. La “forza morale collettiva” interviene così sulla sfera emotiva, del pensiero e dell’identità collettiva (Lynch e Sheldon, 2013). Quanto detto brevemente attorno alla categoria interpretativa del sacro durkheimiano, oltretutto a suggerire l’analisi di un universo assai variegato di pratiche sociali e strutture culturali e identitarie di una collettività, stimola a riflettere sulla relazione che intercorre tra il sacro e il configurarsi di un “trauma culturale” (Alexander *et al.*, 2004; 2006; 2018).

La definizione dei confini del dominio del sacro quale dimensione della “coscienza collettiva” (Durkheim, 2013) non razionale – concorre alla comprensione delle maniere con cui la collettività preserva il suo “ordine morale” e dunque orienta l’agire sociale dei soggetti e i modi con cui questi danno luogo a forme di “solidarietà”. A questo riguardo, Alexander si è interrogato sulle ragioni per cui il sacro “esploda” in alcuni particolari momenti e contesti culturali piuttosto che in altri. Si tratterebbe, secondo il sociologo americano, di situazioni di crisi (cioè a dire di “conflitto” e “tensione sociale”) in cui la minaccia al dominio del sacro comporta la canalizzazione di “emozioni morali” la cui “carica profonda” induce i soggetti a ricercare significati e ancoraggi di senso, tra le altre cose, in peculiari esperienze del sacro. È il caso della più recente emergenza pandemica da Covid-19 in cui gruppi sociali portatori di significati e immaginari differenti fondati sulla relazione “immanente” con il dominio del sacro riconosciuto in oggetti sociali differenti (il corpo da un lato e il vaccino dall’altro, a esempio) hanno dato spazio a “battaglie morali” (Camorrino, 2023b), nonché a “lotte di significato” e “negoziazioni” (Alexander *et al.*, 2004) con cui ovviare alla potenziale “perdita di significato” (Hirschberger, 2018) che tale situazione di profonda crisi ha portato con sé.

Sacrale e Spirituale

Il panorama contemporaneo della religiosità si compone di inedite espressioni della relazione sociale (di natura sia trascendente che “immanente” (Camorrino, 2022) con il sacro per cui nuove forme della spiritualità si affiancano alle religioni tradizionali. Queste ultime – sostiene Antonio Camorrino nell’espressione più recente del suo pensiero² – sempre più appaiono «indebolite» in seno alla «legittimazione del principio autoritativo». Il «sentimento di “insoddisfazione”» rivolto alla «visione occidentale del mondo» e l’affermarsi di una «ideologia della ricerca» – come osservato da Camorrino il quale riprende gli studi di Colin Campbell (cit. in Camorrino, 2022a) – fanno il paio con ciò che il sociologo britannico ha definito “processo di *orientalizzazione*” di cui l’«immanentizzazione e spersonalizzazione dell’entità divina», insieme con il «dominio incontrastato del Sé», sono un’ibrida manifestazione. Schiuso da tale stato di cose, lo scenario “pluralistico” (Berger, 2023) contemporaneo accoglie, dunque, forme “reincantate” della relazione sociale con il sacro (Maffesoli, 2016; 2021a; Camorrino, 2022) afferenti a specifici “immaginari sociali”³ e – come si vedrà – visioni “olistiche” (Watts, 2022; Camorrino, 2021; 2022a; 2022b; Palmisano e Pannofino, 2022), “fusionali” e “orgiastiche” (Maffesoli, 2021a) nonché “affettive”, per dirla à la Durkheim (2013). Il diffondersi di tali paesaggi emotivi segna la l’indebolimento del predominio della razionalità: la «ragione astratta», per dirla con Maffesoli, pare essere sempre più scalzata dal rapido incedere della «ragione sensibile». La promessa dell’«esperienza diretta del mondo» (“fusionale” con il cosmo) – scrive ancora Camorrino (2022b) – diviene il motore propulsore della ricerca spirituale postmoderna. In questo senso, la sfera dell’invisibile dapprima “rimossa”, diviene nuovamente “visibile” in forme di aggregazione sociale di tipo “immanente” ed “effimero” (per dirla, ancora una volta, nei termini di Maffesoli la cui prospettiva sul post-

² Questa tesi è stata più recentemente esposta dal sociologo italiano nell’ambito del Convegno “Secolarizzazione e Carisma” organizzato dalla sezione AIS- Sociologia della Religione tenutosi all’Università degli studi di Trento (11 e 12 aprile 2024), in un intervento dal titolo *Il carisma diffuso. L’esperienza del sacro nelle nuove forme della spiritualità*.

³ Il concetto di “immaginario” è qui inteso nei termini della prospettiva di Gilbert Durand (2013) quale capacità degli esseri umani di “simbolizzazione della realtà” che si esprime nei prodotti culturali e nell’agire sociale di soggetti e gruppi sociali. L’immaginario è il “sottobosco simbolico, vivo, profondo” “invisibile”, una “mappa simbolica” che organizza il sociale (Camorrino, 2022b: 70) e tiene conto del paesaggio emotivo i cui significati ad esso attribuiti sono condivisi da una data collettività. Per approfondimenti si veda (Durand, 2013; 2022; Camorrino, 2022b; Secondulfo, 2022; Grassi, 2006)

moderno è qui applicata da Camorrino all'analisi delle nuove forme della spiritualità). Si assiste dunque al fiorire di forme sociali comunitarie fondate sulla condivisione di esperienze emotive capaci di sprigionare forze aggreganti. Il collante sociale, per dirla ancora con Michel Maffesoli (2021b), è alimentato, in questo senso, da una forza "sacrale", straordinaria ma – come detto – "immanente" e transeunte, scaturigine del «risorgere del noi».

Il sacro postmoderno è da più parti esperito al di là dei confini delle religioni istituzionali tradizionali, in forma "libera", scrive Luigi Berzano (2022). A questo riguardo, afferma ancora Camorrino (2022a), «la diffusa sensazione di abitare un mondo sordo agli appelli emotivi degli esseri umani» rinvigorisce il bisogno di trovare le risposte ai «significati ultimi» anche attraverso esperienze totalizzanti e nel rispetto del principio del vivere «presentista» segnato dal *mantra* del «Cogli l'attimo!».

La relazione sociale col sacro prende forma nei percorsi di vita spirituali oltretutto in nuovi consessi sociali che nascono dalla condivisione comunitaria di peculiari sistemi simbolici, di modi di vivere "estetici" e "ritualizzati". Tale "mobilità" del sacro – nella visione di Berzano (2022) – non ha più che a che vedere esclusivamente con il dominio del sacro trascendente, quanto piuttosto con quello che pertiene l'esperienza "immanente", come spiegato da Camorrino (2022b). Il sacro, difatti, trova ospitalità in qualsivoglia oggetto (Giordan, 2004), produttore di universi simbolici (Berger e Luckmann, 2020) e immaginari (Durand, 2013) adibiti a ricomporre nuove forme di «solidarietà sociali» (Durkheim, 2013) e fornire ancoraggi valoriali e di senso con cui attribuire significato all'esperienza quotidiana. «Spiritualità laiche» (Berzano, 2022) che non di rado prevedono la relazione col "soprannaturale" in maniera personale e personalizzata si affiancano a quelle "religiose tradizionali". Viene quindi a costituirsi uno scenario religioso caratterizzato, tra le altre cose, da una nuova attenzione alla "dimensione estetica" (Berzano, 2022). L'esperienza "creativa" del sacro, dunque, dà luogo ad un composito sistema di tradizioni, rituali, credenze, simboli e valori *customizzato*, "itinerante", e sempre al centro di eventuali risignificazioni e cambiamenti. Tale «individualizzazione del modo del credere» (Giordan, 2004) rappresenta la piena espressione della dinamica di continua "sollecitazione" del sacro (Berzano, 2022) che anima la società postmoderna.

La scelta di «percorsi spirituali alternativi a quelli tradizionali» (Palmisano e Pannofino, 2022) consentirebbe al soggetto postmoderno di riparare alla «devastazione degli spiriti» di cui scrive Maffesoli (2021b), cioè di un progressivo deperimento dell'«infrastruttura spirituale», fonte di un rinnovato appetito e di una nostalgia del sacro che pare trovare una soluzione

nell'adesione a gruppi che promettono di sperimentare appartenenze forti⁴. Si «sprofonda [...] nel regime notturno dell'immaginario in cui l'ombra, il segreto e il misterioso occupano un posto d'elezione» (Maffesoli, 2021b).

Ma qual è la matrice culturale che soggiace al diffondersi di inedite forme contemporanee di relazione sociale con il sacro intese (anche nell'ambito dell'attuale dibattito sulle categorie di “religione” e “spiritualità” che impegna i sociologi della religione) nei termini di una svolta spirituale? Galen Watts (2022) – attraverso la prospettiva della *cultural sociology* (e l'applicazione della metodologia del *programma forte* avviato da Alexander) – ha sviluppato il «discorso sulla ‘spiritualità’ come religione». In specie, credenze, atteggiamenti, discorsi e pratiche dapprima concettualmente inseriti entro la macro-categoria della “spiritualità”, sono qui intesi quale espressione di ciò che Watts (2022) ha definito «religione del cuore» tipica delle «democrazie liberali del XXI secolo». Secondo Watts l'applicazione dei principi teorici del *programma forte* di Jeffrey Alexander e Philip Smith (cit. in Watts, 2022) impongono di rintracciare le «strutture profonde» (i «codici impliciti» e i «significati concreti» di cui si compongono i «discorsi culturali») dei fatti sociali utili all'analisi della «spiritualità nella tardo modernità». Watts definisce “religione del cuore” il sistema di credenze e pratiche fondato su di una struttura culturale che si compone di «dieci principi logicamente interconnessi». I principi della “religione del cuore” sono stati osservati da Watts tra i soggetti «spirituali ma non religiosi» e quelli «cristiani carismatici». Entrambi i gruppi costruiscono la propria appartenenza comunitaria sulla preminenza della «esperienza personale diretta» e condivisa. Quanto più quest'ultima è “intensa” ed “effervescente”, tanto più essa è ritenuta significativa (1: “epistemologia esperienziale”). La credenza nel Dio o nel “sovrampirico”, a un tempo immanente e impersonale, ed esterno, accessibile attraverso la relazione diretta con il sé interiore (Campbell e Troeltsch, cit. in Watts, 2022) esprime il carattere ambivalente di tale «struttura simbolica» (2: “immanenza di Dio o del sovrampirico”). La “religione del cuore” è strutturata sulla visione ottimistica dei suoi aderenti, nonché sull'intimo convincimento della natura benevola di quanto ritenuto sacro. La “religione del cuore” pare rispondere anche alle domande sui «significati ultimi». La presenza della “sofferenza” e del male nel mondo è giustificata dalla “teodicea” della “religione del cuore” a tre diversi livelli: cognitivo, per cui la realtà «immanente che li trascende» è

⁴ Non è un caso che – come puntualmente osservato da Camorrino (2023a) sulla scorta della celebre e tarda opera di Peter L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo* – forme polarizzate e assolutistiche di credenze (“fondamentaliste”/“relativiste”) stiano oggi riscuotendo una certa quota di successo.

compresa attraverso la conoscenza corporea e sensibile e dolore e sofferenza acquistano significato quali espressioni di un «piano divino o cosmico più ampio»; morale: il male e la sofferenza assurgono a forme mondane di redenzione; emotivo: l'«autorealizzazione» quale fine teleologico (5), a cui l'esperienza della sofferenza concorre, diviene il solo mezzo per «realizzare il proprio vero sé», scoprirne l'unicità e «realizzare la propria natura», quest'ultima ritenuta fondamentalmente “positiva”. Tale fine è però reso possibile solo attraverso l'«autoetica» (6), nonché un processo di ascolto e comprensione della «voce interiore» che orienta l'agire dei soggetti conducendoli all'autoconsapevolezza. Vivere in dialogo con il sé, saperlo ascoltare, e dunque perseguirne la più piena realizzazione, significa vivere secondo “virtù” (7). Precipitato di quest'ultimo principio è la «sacralizzazione della libertà individuale» (8) che chiude il dominio del sé interiore a qualsivoglia “interferenza”, “ostacolo”, «costrizione esterna». La “religione del cuore”, dunque – spiega Watts – può intendersi quale «autospiritualità», una forma postmoderna di relazione sociale col sacro che detta i principi di una «vita spirituale» fondata sul rifiuto dei dualismi in favore di visioni olistiche della realtà sociale (9: “connessione tra mente-corpo-spirito”). Si deduce, infine, che i principi della “religione del cuore” sin qui riassunti, presuppongano che i soggetti mostrino “responsabilità” nel processo di “autorealizzazione” (10: “individualismo metodologico”). Scrive a riguardo Watts:

Che si tratti della propria felicità, del successo, dei traumi e del dolore del passato, o semplicemente dei propri atteggiamenti quotidiani, la religione del cuore individua la responsabilità nell'individuo. (Watts, 2022)

Un presupposto che inviterebbe a perseguire l'«autotrasformazione di massa per combattere i mali del mondo». Da qui la rinnovata attenzione alla “guarigione”. Le ricerche condotte da Stefania Palmisano e Nicola Pannofino (2022) riferiscono del diffondersi sul territorio nostrano di nuove forme della spiritualità che aderiscono a “universi simbolici” pertinenti soprattutto agli immaginari della natura (cfr. sull'ecospiritualità Camorrino, 2020), del “benessere” e del “mistero”. In specie, la «spiritualità del benessere» persegue, oltretutto l'autorealizzazione e la «scoperta del sé profondo», anche il successo in questa vita (Palmisano e Pannofino, 2022), assurgendo a utile “risorsa” di senso cui i gli *spirituali* paiono riferirsi nei momenti di crisi e “traumatici” che ne hanno segnato indelebilmente la storia biografica (Pannofino, 2024).

Conclusioni

Quanto discusso nello spazio di questo breve saggio definisce – principalmente attraverso la tradizione teorica della sociologia neo-durkheimiana – il paesaggio culturale che soggiace alla trasformazione della relazione sociale con il sacro cui si assiste in età postmoderna. La rinnovata attenzione per le «dimensioni estetica e affettiva della cultura» oltretutto per gli oggetti visuali e della cultura materiale sono considerate da Alexander e colleghi campi dell'indagine assai rilevanti ai fini dell'analisi dei «significati del discorso religioso», anche in tempi di crisi (Lynch e Sheldon, 2013). Dinanzi a “traumi culturali” e situazioni di gravi crisi di senso in cui incertezza e “smarrimento” (Berger e Luckmann, 2010) dilagano, i soggetti paiono sempre più preferire l'adesione a gruppi sociali che promettono solidi «ancoraggi identitari» (Camorrino, 2023a) in cui poter fare esperienze emotive/affettive/fusionali condivise collettivamente (Maffesoli, 2021a; 2021b; Camorrino, 2022). Al tempo stesso, tale strategia di senso schiude alla possibilità per i soggetti di ricomporre e definire la propria identità. In tal senso la “religione del cuore” (Watts, 2022), inedita e “pluralistica” (Berger, 2023) relazione sociale col sacro, rappresenterebbe l'anticamera dei possibili scenari futuri della religiosità contemporanea fondate sulla duplice promessa di comunitarismo e “autorealizzazione” (Watts, 2022).

Bibliografia

- Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Oakland, 2004.
- Alexander J.C., *Ripensare lo sviluppo intellettuale di Durkheim: le complesse origini della sociologia della cultura*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *É. Durkheim, contributi ad una rilettura critica. Con saggi di: Alexander, Cladis, Fele, Paoletti, Rawls, Rosati, Santambrogio, Stedman Jones, Watts Miller*, Meltemi, Roma, 2002.
- Alexander J.C., *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Alexander J.C., *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, (traduzione italiana e introduzione a cura di L. Migliorati e L. Mori), Meltemi, Milano, 2018.
- Berger P.L., Luckmann T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna, 2010.
- Berger P.L., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 2020.
- Berger P.L., *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Saggio intr. di A. Camorrino, Emi, Verona, 2023.
- Berzano L., *Persistence and Transformations of the Sacred*, “Im@go. A journal of the social imaginary”, 19 (X), 2022.

- Camorrino A., *Ecospiritualità. Il “reincanto” della natura nella società contemporanea*, “Religioni e Società”, vol. 96, n. 1, 2020.
- Camorrino A., «*Incantati*» dal «*disincanto*». *Riflessioni sociologiche sull’immaginario dell’invisibile e della trascendenza*, “Sociologia Italiana. AIS Journal of Sociology”, n. 17, 2021.
- Camorrino A., *Il Dio dei postmoderni. New Age ed ecospiritualità nella società contemporanea*, in Mirelli R. e Le Moli A. (a cura di), *DIO/GOD. La Filosofia, Il Castello e la Torre, Ischia and Naples International Festival of Philosophy 2019*, Palermo University Press, Palermo, 2022a.
- Camorrino A., *I “regimi immaginali” del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un’analisi di sociologia della religione e dell’immaginario*, “Im@go. A journal of the social imaginary, 19” (XI), 2022b.
- Camorrino A., *Secolarizzazione? No, “Pluralismo”. Introduzione alla sociologia bergeriana e ai “molti altari della modernità”*, in Berger P. L., *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*. Saggio intr. di A. Camorrino, Emi, Verona, 2023a.
- Camorrino A., ‘Pollution’ and ‘Blaming’: A Sociological Analysis of the COVID-19 Time Through Cultural Perspective, “Sociological Research Online”, 2023b.
- Douglas M., *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna, 2021.
- Durand G., *Le strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 2013.
- Durand G., *Introduzione alla mitodologia. Miti e società*, trad. it. e cura di V. Grassi, Mimesis, Milano-Udine, 2022.
- Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, trad. it. e introd. a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Giordan G., *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, Quaderni di Sociologia, n. 35, 2004.
- Grassi V., *Introduzione alla sociologia dell’immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Guerini Scientifica, Milano, 2006.
- Hirschberger G., *Collective Trauma and the Social Construction of Meaning*, “Frontiers in Psychology”, vol. 9, n. 1441, 2018.
- Lynch G., Sheldon R., *The sociology of the sacred: A conversation with Jeffrey Alexander*, “Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal”, vol. 14, n. 3, 2013.
- Maffesoli M., *Modernità, postmodernità, postmedievalità*, in V. Pravadelli (ed.), *Modernità nelle Americhe*, Roma, Roma Tre-Press, 2016.
- Maffesoli M., *Essere Postmoderno*, Armando, Roma, 2021a.
- Maffesoli M., *La Nostalgia del Sacro. Il ritorno della religione nelle società postmoderne*, Armando, Roma, 2021b.
- Palmisano S., Pannofino N., *Le vie della spiritualità. I nuovi immaginari del sacro nell’Italia contemporanea*, “Im@go, A Journal of the Social Imaginary”, vol. 19, n. X, 2022.
- Pannofino N., “*Since I’ve Been Ill, I live Better*”: The Emergence of Latent Spirituality in the Biographical Pathways of Illness, “Religions”, vol. 15, n. 90, 2024.
- Rosati M., *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), É. Durkheim, contributi ad una rilettura critica. Con saggi di: Alexander, Cladis, Fele, Paoletti, Rawls, Rosati, Santambrogio, Stedman Jones, Watts Miller, Meltemi, Roma, 2002.
- Rosati M., *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, in Durkheim É., *Le forme*

- elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Secondulfo D., *Sacro e Immaginario*, "Im@go. A journal of the social imaginary", vol. 19, n. XI, 2022.
- Watts G., *The religion of the heart: "Spirituality" in late modernity*, "American Journal of Cultural Sociology", n. 10, 2022.
- Watts Miller W., *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *É. Durkheim, contributi ad una rilettura critica. Con saggi di: Alexander, Cladis, Fele, Paoletti, Rawls, Rosati, Santambrogio, Stedman Jones, Watts Miller*, Meltemi, Roma, 2002.
- Weber M., *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966.