



Università degli Studi Roma Tre

Scuola Dottorale in Pedagogia e Servizio Sociale
Dottorato di ricerca in Servizio Sociale XXIV ciclo

Religione e capitale sociale.

*Approfondimenti, con riferimento al caso italiano,
su di una relazione complessa e rilevante per il Servizio
Sociale.*

Tutor

Prof. Luca Diotallevi

Dottoranda

Serena Cicchini

Quando ero giovane c'era in voga una canzone popolare:

«Guida la tua canoa» con il ritornello»

«Non startene inerte, triste o adirato

Da solo tu devi guidar la tua canoa».

Questo era davvero un buon consiglio per la vita.

*Nel disegno che ho fatto, sei tu che stai spingendo
con la pagaia la canoa, non stai remando in una barca.*

*La differenza è che nel primo caso tu guardi dinnanzi a te,
e vai sempre avanti, mentre nel secondo non puoi guardare*

*dove vai e ti affidi al timone tenuto da altri e perciò
puoi cozzare contro qualche scoglio, prima di rendertene conto.*

Molta gente tenta di remare attraverso la vita in questo modo.

*Altri ancora preferiscono imbarcarsi passivamente,
veleggiando trasportati dal vento della fortuna o dalla corrente
del caso: è più facile che remare, ma egualmente pericoloso.*

*Preferisco uno che guardi innanzi a sé e sappia condurre
la sua canoa, cioè si apra da solo la propria strada.*

R. Baden Powell (fondatore dello scoutismo)

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 6
Capitolo 1 – Religione e capitale sociale nella letteratura sociologica	p. 16
<i>1.1 Alcune principali caratteristiche della situazione degli studi con cui una nuova ricerca non può non fare i conti. In quale contesto si pone, si giustifica e si raffina la mia ricerca.</i>	
<i>1.2 La relazione tra capitale sociale e religione nella letteratura sul capitale sociale viene interpretata in modo non univoco.</i>	
<i>1.3 La relazione tra capitale sociale e religione nella letteratura sulla religione</i>	
Capitolo 2 – Lo studio di religione e capitale sociale nell’ambito della disciplina del servizio sociale	p. 65
<i>2.1 Il contesto: la crisi irreversibile del welfare state</i>	
<i>2.1.1 Un accenno alla storia del WS</i>	
<i>2.1.2 I fattori che hanno contribuito alla crisi del WS</i>	
<i>2.2 Cosa fare per sopperire al welfare state</i>	
<i>2.2.1 Capitale sociale come bene pubblico</i>	
<i>2.2.2 La solidarietà, oltre la logica dell’azione razionale</i>	
<i>2.2.3 L’Italia</i>	
<i>2.3 I partner dell’inclusione: Terzo settore e volontariato.</i>	
<i>2.3.1 Il Terzo settore</i>	
<i>2.3.2 Il volontariato</i>	
<i>2.3.3 Caratteristiche delle associazioni e capitale sociale</i>	

2.4 La rilevanza dell'argomento della tesi per il servizio sociale

2.4.1 Gli attori religiosi come supporto ai servizi sociali: dalle opere di carità alla sussidiarietà

2.4.2 La religione può essere un sostegno per l'inclusione sociale?

Capitolo 3 – Teorie del capitale sociale p. 104

3.1 Quadro generale in letteratura

3.2 Teoria utilizzata per la ricerca

3.3 Riformulazione del problema alla luce della teoria scelta.

Capitolo 4 – La sociologia della religione fornisce strumenti per raffinare la formulazione analitica del problema p. 149

4.1 Come la religione può essere studiata insieme al capitale sociale

4.2 Approfondire un fenomeno complesso: la religione

4.2.1 Cosa afferma la più recente sociologia della religione

4.3 La religiosità: un fenomeno multidimensionale

4.3.1 questioni di metodo: verso la operazionalizzazione di domanda e offerta religiosa

4.3.2 Alcuni risultati in letteratura

4.4 L'Italia, un caso di studio interessante

Capitolo 5 – La ricerca p. 168

5.1 Il progetto di ricerca (formalizzazione del problema) ed i suoi limiti

5.2 Operazionalizzazione dei concetti e costruzione degli indicatori

5.3 Fonti dei dati e dati

5.4 Ipotesi e controllo dei dati

Capitolo 6 – Analisi dei dati e risultati p. 197

6.1 Le correlazioni tra capitale sociale e domanda ed offerta religiosa

6.2 Classi di valori di capitale sociale e domanda ed offerta religiosa

6.3 La differenza tra aree del Paese

Capitolo 7 – Interpretazione dei risultati p. 219

7.1 La relazione tra capitale sociale e domanda ed offerta religiosa

7.2 La relazione dei risultati con il servizio sociale

7.3 Considerazioni sintetiche e nuove prospettive di ricerca

Riferimenti bibliografici p. 228

Introduzione

La presente ricerca nasce da una convergenza di interessi e da una curiosità per un problema aperto. L'attenzione sempre crescente della sociologia verso la relazione tra fenomeni sociali e fenomeni religiosi ed il mio personale interesse per le organizzazioni religiose sono stati la spinta principale per iniziare questo progetto di ricerca. Ho già lavorato, per la mia tesi di laurea, sul fenomeno religioso, studiando la relazione tra alcuni indicatori di emancipazione femminile attribuibili ad un territorio e tra la mobilità ascendente femminile all'interno di alcune organizzazioni religiose aperte ai laici¹.

L'attenzione questa volta sarà rivolta sempre all'ambito della religione, ma sarà focalizzato il suo rapporto con la dotazione di capitale sociale di un territorio. Questo argomento è oggi attuale nel dibattito intorno al servizio sociale. La crisi del *welfare state* ha reso indispensabili alternative a supporto dell'inclusione sociale che non fossero esclusivamente a carico del bilancio statale. Il capitale sociale, sebbene non sia un bene tangibile ed ancor meno facilmente quantificabile, è una risorsa preziosa che può essere accostata allo sforzo statale e di altre organizzazioni nella sfida per l'inclusione sociale dei cittadini. In letteratura, è stata studiata la relazione tra religione e capitale sociale, ma questa deve essere ancora approfondita. La presente ricerca si propone di apportare un suo, seppure modesto, contributo alla letteratura.

Per circoscrivere l'oggetto di indagine di questa ricerca mi sono dedicata innanzitutto allo studio della evoluzione, negli ultimi anni, del dibattito sull'inclusione sociale, in tempi di crisi del *welfare state*², e di necessaria ristrutturazione delle politiche pubbliche in merito al problema, nonché di alternative allo stato sociale valide per i cittadini. Partendo da queste riflessioni, il capitale sociale è una risorsa che può supportare le politiche di inclusione sociale ed inoltre reca vantaggio alla collettività

¹ Questo studio si è basato sui risultati ottenuti da Chaves (1997), che approfondisce il fenomeno della diffusione dell'ordinazione femminile nelle *congregations* statunitensi. Dalle ricerche condotte da Chaves, emerge non solo la difficoltà delle donne di sottrarre agli uomini i vertici organizzativi, ma anche l'importanza di fattori interni ed esterni alla sfera confessionale.

² Il *welfare state* può essere definito come un particolare assetto in cui il benessere sociale dei cittadini diviene obiettivo istituzionale di un Paese, cercando *standard* minimi di vita ed una giustizia sociale diffusa (Martelli 2002). Lo stato è considerato l'unico responsabile della redistribuzione della ricchezza. Donati (1997) definisce il *welfare state* come l'insieme delle garanzie e degli interventi forniti dal governo, per assicurare standard minimi di reddito, alimentazione, salute, alloggio e istruzione ad ogni cittadino, intesi come diritti sociali e non come forma di carità.

di in un territorio dove esso abbonda. Attualmente, il servizio sociale è impegnato nella ricerca e nel raccordo di potenziali ulteriori risorse atte a supplire o almeno a supportare le politiche sociali statali. Queste risorse possono provenire dalla stessa comunità civica e da organizzazioni, laiche e religiose, afferenti al Terzo settore, ad esempio.

Il fenomeno religioso³ non è estraneo a questi argomenti, anzi. Sebbene possa sembrare un fatto privato, esso oggi non solo sopravvive ai mutamenti sociali dovuti alla modernizzazione avanzata, ma dimostra una vitalità sul versante pubblico che molti non si sarebbero attesi. La domanda su cui si focalizza questa ricerca è se la religione, in determinate condizioni, può essere una chiave per contribuire all'inclusione sociale, e pertanto diventare una variabile rilevante per il servizio sociale. Per tentare di rispondere a questo quesito, forniremo un contributo allo studio della relazione tra religione e capitale sociale, per indagare la sua direzione e la sua forza.

L'obiettivo della presente ricerca è di approfondire gli studi già compiuti in letteratura su religione e capitale sociale. Gran parte di essi sono arrivati a scoperte interessanti ma tuttavia non sempre chiare: a volte capita di imbattersi in conclusioni completamente differenti partendo dagli stessi presupposti. Il motivo di questa relativa confusione è la mancata adozione delle teorie più recenti della sociologia della religione, che studiano la religione separando domanda ed offerta religiosa. Inoltre, un ulteriore approfondimento utile all'analisi del fenomeno religioso è considerare la domanda religiosa come fenomeno multidimensionale, composto da cinque dimensioni. Con l'adozione di queste recenti teorie ipotizziamo si possa avere un risultato più chiaro della relazione tra religione e capitale sociale.

Su questo scenario, i punti essenziali del ragionamento che sarà svolto sono i seguenti: il contesto contemporaneo di crisi del *welfare state* e la necessità di alternative per l'inclusione sociale; la religione è un attore sociale rilevante, al contrario di quanto atteso in base alle teorie classiche della secolarizzazione; il capitale sociale è un bene collettivo essenziale per il buon funzionamento del

³ Beckford parla del fenomeno religioso in questi termini: "esso si può associare a una serie di relazioni sociali ricorrenti, attività e ruoli con un'idea religiosa, atteggiamenti e sentimenti che hanno un'espressione sociale stabile" (1984:11).

contesto sociale, in quanto favorisce l'inclusione sociale, e la relazione tra questi due concetti è interessante e si giustifica nell'ambito degli studi sul servizio sociale.

❖ *Una alternativa al welfare state è possibile*

Lo stato⁴ occidentale moderno, inizialmente, cercò di favorire l'inclusione sociale introducendo il sistema di *welfare*: una delle fondamentali istituzioni che si è data la società industriale nel cammino della modernizzazione (Martelli 2002). L'istituzione⁵ del *welfare* era a tutti gli effetti un bene comune della società, una risposta strutturata attraverso norme, consuetudini, *routine*, competenze, a domande che la società stessa si pone in merito alla inclusione sociale dei propri cittadini (*ibidem*). Il modello originale⁶ di *welfare state* ha consentito alle democrazie occidentali misure socio-assistenziali che hanno garantito progresso in termini di inclusione sociale e tutela dei diritti di cittadinanza⁷.

Per molti anni politicamente si era ritenuto che fossero sufficienti due fattori per garantire sicurezza e benessere ai cittadini: l'adeguatezza delle risorse private dei soggetti e la presenza di un pacchetto di aiuti statale (Carrà Mittini 2008:20). Nei decenni, ci sono stati diversi mutamenti nel panorama sociale a livello globale che hanno di fatto mostrato i limiti di questo ragionamento e l'assoluta importanza di trovare risorse ulteriori per l'inclusione sociale. Il contesto europeo attuale è caratterizzato da un aumento esponenziale della spesa da destinare ai servizi sociali, e da un conseguente bisogno di riforma del sistema. Compaiono nuovi bisogni sociali, prima sconosciuti: l'aumento di fasce di popolazione al di sotto della soglia di povertà, ed in situazioni di totale esclusione; la disoccupazione e la

⁴ Weber definisce lo stato come quell'ente che assicura il monopolio dei mezzi di coercizione ed il loro impiego nel territorio di cui è sovrano. Ora, c'è stato il crollo della sovranità dello stato con la società globale (Bauman 1998).

⁵ Martelli (2002) fornisce una definizione di istituzioni: strutture cognitive, normative e regolative ed attività che danno stabilità e significato al comportamento sociale. Vanno al di là della vita degli individui che le regolano. Alcuni esempi di istituzioni sono: lo stato, gli organismi sovra-nazionali, il sistema bancario, le associazioni, la famiglia, la religione *etc.* Accenniamo soltanto la esistenza di tutto un filone di studi, la prospettiva neoistituzionalista, sulla rilevanza delle istituzioni nelle società contemporanee: la loro comprensione è fondamentale per capire l'andamento della realtà quotidiana.

⁶ Non tutti gli stati occidentali moderni hanno adottato lo stesso modello di *welfare state*.

⁷ Colozzi individua alcuni, principali, diritti sociali di cittadinanza: politiche di garanzia e sostegno del reddito, politiche sanitarie, servizi sociali, politiche per l'alloggio, politiche attive per il lavoro, politiche dell'istruzione e politiche ambientali (2005).

precarizzazione della vita lavorativa; il prolungamento della aspettativa di vita; nuove patologie legate alla modernità quali tossicodipendenze, malattie mentali, solitudine; nuovi stili familiari, con maggiori convivenze e separazioni; individualismo diffuso ed infine emigrazione e creazione di conseguenti nuove identità nazionali (Martelli 2002). L'esclusione sociale non è più la classica privazione di risorse di tipo economico o materiale. È invece piuttosto la deprivazione di risorse sociali in senso multidimensionale, più ampio (*ibidem*). Un altro problema è un generale rallentamento del progresso economico: è indebolita la legittimazione della spesa pubblica. Inoltre, è avvenuto di fatto un notevole invecchiamento della popolazione, fattore incisivo sul bisogno dei cittadini di assistenza (Forder 2001:83). A questi problemi si è tentato di porre rimedio, tra l'altro, con una crescente introduzione dei meccanismi di mercato nei servizi sociali, separando ad esempio la funzione di finanziamento a quella di erogazione delle prestazioni, e una certa decentralizzazione nella gestione dell'offerta (*ibidem*). Il dubbio concreto è relativo all'effettivo funzionamento di questo sistema nel campo dei servizi sociali. La ricerca di soluzioni ed idee nuove per costruire politiche di *welfare* è oggi quanto mai attuale⁸.

La equivalenza sperata tra maggiore democrazia, maggiori diritti sociali e più efficaci politiche sociali⁹ non funziona più: occorre ridisegnare lo stato sociale¹⁰ (Donati 2000). Il processo di inclusione sociale del *welfare state* per via politica nazionale è diventato problematico per diversi motivi. È troppo onerosa una estensione dei diritti sociali, a causa del sovraccarico del sistema amministrativo,

⁸ Però non esiste ancora, nel dibattito internazionale, un accordo su quali prestazioni rientrino nei servizi sociali, e così anche per la loro definizione (Antonnen, Sipilä 2001:25).

⁹ La politica sociale è ciò che lo stato fa per il benessere dei cittadini. Nelle società altamente differenziate, le politiche sociali costituiscono un settore più ampio, articolato tra soggetti pubblici, enti privati, soggetti del Terzo settore, oltre a famiglie e reti informali di solidarietà primaria, come reti amicali e di vicinato (Colozzi 2005).

¹⁰ Casula (1999) traccia una panoramica storica sulla crisi del *welfare* in Italia. Gli anni '50 sono stati anni che hanno assistito a radicali modifiche allo stile di vita degli individui, a tensioni sociali quali scioperi e proteste. Il decennio successivo è stato quello del cosiddetto '*boom economico*': grandi trasformazioni di sviluppo economico e produttivo e crescita civile. In questi anni vi è la pressoché totale scomparsa del mondo contadino a favore del lavoro industriale. I grandi cambiamenti in tema di *welfare* iniziano a partire dagli anni '80, dovuti anche all'influsso delle politiche economiche di USA e Gran Bretagna, con l'abbandono dello stato sociale tradizionale. In questo decennio Casula parla di 'lacerazione tra istituzioni e cittadini': la tassazione è forte, ma tuttavia si riscontra un aumento del *deficit* pubblico. I servizi sociali peccano di qualità e di quantità. Si è alla ricerca di maggiori spazi per crescere liberamente e i cittadini cercano sempre meno la tutela delle istituzioni.

della crisi del sistema fiscale, dell'aumento della popolazione bisognosa. La prima e più ovvia conseguenza potrebbe portare la cittadinanza ad essere un privilegio, generando fenomeni di privatizzazione (*ibidem*).

L'amministrazione pubblica ora ha l'assoluta necessità di una cooperazione da parte dei soggetti coinvolti. Individualmente, ma anche solidaristicamente, attraverso gruppi di mutuo aiuto, gruppi di volontariato *etc.* (Luhmann 1987). Si assiste alla rivalutazione della qualità delle relazioni tra soggetti, che riescono talvolta a compensare l'attuale carenza di servizi statali (Carrà Mittini 2008:20). Il ripensamento del *welfare*, quindi, si basa anche, se non principalmente, sulla cooperazione tra gli individui. Martelli (2002) ricorda due risposte, tra quelle attuate in Italia per far fronte alla crisi del *welfare*, che sono state adottate in tempi recenti, e rispondono alle prerogative di localizzazione e territorializzazione. *In primis*, la modifica del titolo V della Costituzione, che attribuisce alle regioni una nuova autonomia legislativa in teoria di assistenza sociale, ed inoltre la Legge Quadro n.328/2000¹¹ di riforma dell'assistenza sociale.

Dal *welfare state* un obiettivo può essere quello di arrivare ad una *welfare society* (Martelli 2002): una società ad elevata diffusione di benessere, nella quale si configurano diverse agenzie finalizzate alla produzione e diffusione della inclusione sociale. In questo tipo di società, assume una cruciale importanza la politica sociale a livello locale e la *community care*, gli interventi di rete e gli enti locali (Donati 1997). L'intervento di rete in particolare è una risorsa preziosa da valorizzare, con l'aiuto di diverse agenzie istituzionali e non che concorrano al benessere dell'individuo. Troppi anni di assistenzialismo hanno provocato un effetto paradossale, erodendo il benessere anziché potenziarlo, poiché hanno reso passivi gli utenti del *welfare* (Carrà Mittini 2008:20). Al momento attuale, l'aiuto deve orientarsi piuttosto sull'*empowerment*, per rendere gli individui i protagonisti del processo di supporto, invece dell'assistenzialismo, bisogna basarsi sulla sussidiarietà (*ibidem*).

¹¹ In Italia, con la Legge 328/2000 e la delega di molti compiti a regioni e province, si propongono nuovi modelli di *welfare mix* o *welfare* plurale, che lasciano ampi spazi al mercato (Villa 2004).

Un ruolo importante a proposito è assunto, in questi anni, dal Terzo settore, ovvero dal privato sociale¹², non più concepito come un settore marginale tra mercato e stato, quanto piuttosto un soggetto con proprie caratteristiche. Si tratta di formazioni sociali all'interno delle quali si attivano meccanismi di solidarietà allargata, di entità produttrici di beni relazionali, e comprende sotto la sua definizione diverse realtà come volontariato, associazionismo pro-sociale, cooperative sociali, organizzazioni con finalità educative, culturali, ambientali *etc.* L'obiettivo di questo insieme di proposte è la realizzazione di un *welfare societario*, nel quale ci siano reti di relazioni virtuose tra soggetti quali stato, mercato e terzo settore (*ivi*:3).

❖ ***La religione non è scomparsa, anzi, è al centro del dibattito scientifico e non scientifico***

Fino a trenta o quarant'anni fa, nessun fenomeno o evento sociale veniva spiegato con la religione (Gritti 2004:9). Oggi, stiamo assistendo ad una situazione completamente opposta, tantissimi fenomeni vengono letti o filtrati attraverso la lente esplicativa della religione (*ibidem*). Con l'avvento della modernità, molte delle ideologie e dei movimenti sociali avevano prospettato un mondo "senza Dio". Pochi decenni fa era molto comune nelle scienze sociali e umane usare il termine secolarizzazione per indicare i cambiamenti di significato sociale di religione e chiesa nella società moderna (Pollack 2008:83). Tuttavia, negli ultimi anni è avvenuta una forte ripresa della religione, tanto è che in sociologia sono stati conati i termini di: desecolarizzazione (Berger), deprivatizzazione (Casanova) e ritorno della religione (Riesebrodt) (*ibidem*).

Nei primi decenni del XXI secolo le discussioni sulla religione paiono essere ovunque. Oggi si assiste a un ritorno della religione sia sul piano empirico che teorico (Santambrogio 2007:16). La vulgata sociologica della secolarizzazione non

¹² Colozzi (2006: 287) spiega la differenza tra i termini "privato sociale" e "terzo settore", spesso usati come sinonimi, poiché si riferiscono ai medesimi fenomeni sociali. Tuttavia, il termine "privato sociale" è usato dal punto di vista sociologico, mentre "terzo settore" è un termine usato con accezione economica e politologica.

sembra in grado di spiegare tutto ciò. Anzi, la teoria classica della secolarizzazione prevedeva – cosa che poi si è rivelata erronea – che la religione sarebbe divenuta un fatto esclusivamente privato, in quanto sovrastruttura ideologica (*ibidem*). Ciò che si è verificato a partire dagli anni '80, di nuovo ed inatteso, non è stato tanto la crescita dei nuovi movimenti religiosi, quanto il ritorno ad una nuova vita, e l'assunzione di ruoli pubblici, da parte delle tradizioni religiose (Casanova 2000:10). Alcuni autori parlano a questo proposito di “risveglio religioso” a tutti gli effetti (*ivi*:8).

Nel mondo contemporaneo, quindi, sta avvenendo un ritorno di visibilità sociale e pubblica di larga portata della religione: l'avvento di nuovi movimenti religiosi, le profonde trasformazioni in seno alle maggiori religioni, l'aumento di importanza della componente religiosa nell'arena pubblica e nella costruzione delle identità collettive, hanno messo in crisi il paradigma classico della secolarizzazione (Eisenstadt 2008:21). Insieme a questi fenomeni, è evidente una crescita della privatizzazione e della moltiplicazione degli orientamenti religiosi, con un inevitabile aumento della possibilità di scelta da parte degli individui, ed inoltre è avvenuto un indebolimento della religione istituzionalizzata e dei suoi membri (*ivi*:22). L'identità e la pratica religiosa sono state trasportate nella politica pubblica, acquisendo un ruolo centrale nell'arena internazionale e nazionale (*ibidem*). L'Europa moderna è caratterizzata da una separazione tra religione, politica e scienza. Oggi, nella società che si potrebbe definire post-secolare, la grande separazione avvenuta tra religione e politica è un risultato di portata storica (Casanova 2008:64). Nell'Europa occidentale, soltanto la Francia è il paese che si può definire ufficialmente secolarizzato, dove vige il principio della *laïcité*; all'opposto, ci sono molti paesi europei con democrazie antiche che hanno mantenuto chiese stabili (*ivi*:68).

La teoria classica della secolarizzazione, quindi, è messa in discussione in modo sempre più radicale: la chiesa diventa maggiormente autonoma, ed in grado di estendere la sua gamma di valori alla società intera; si differenzia, si specializza, acquisendo visibilità, è una vera e propria “sfera pubblica indipendente” (Santambrogio 2007:17).

❖ *Il capitale sociale, bene prezioso per un territorio*

Molti sono stati gli studi scientifici dedicati al capitale sociale negli ultimi anni¹³. La principale spinta all'interesse verso questo bene definito "*intangibile*" (Carrà Mittini 2008:12) è stata la crisi dello stato sociale, e le necessarie strategie di intervento per sopperire alla spesa pubblica a favore dell'inclusione sociale. Tra le migliori alternative, vi è la partecipazione pubblica: per un buono sviluppo di un Paese è giusto che le istituzioni si scambino idee con gli attori del territorio, e che questi contribuiscano al bene comune (Unesco 2002). Il problema aperto resta quello di capire cosa concorre all'aumento del capitale sociale di un territorio. Il capitale sociale, infatti, non può essere compreso indipendentemente dal suo ambiente istituzionale: molti economisti hanno notato che la debolezza del sostegno delle istituzioni formali spesso è compensata dalla creazione di organizzazioni informali (Woolcock 2002:27). I fattori in gioco sono molteplici, e tra questi vi è la partecipazione dei cittadini a reti informali, ad organizzazioni ed associazioni, a movimenti sociali, e rappresenta la somma di tali esperienze (Øyen 2002:11). Gli individui, partecipando ad una esperienza di cittadinanza attiva e di democrazia, incorporano diritti e benefici. Il principio di sussidiarietà si basa sulla responsabilizzazione degli attori sociali: i cittadini non devono scaricare sullo stato ciò che potrebbero gestire da soli (Colozzi 2005:57). Una soluzione utile sarebbe quella di incoraggiare le reti tra privato sociale, pubblico e cittadini per riorganizzare gli interventi di politica sociale nei diversi settori (*ivi*:83). Un altro fattore determinante per lo sviluppo del capitale sociale è la dimensione della fiducia, una aspettativa con valenze positive per l'attore, maturata sotto condizioni di incertezza (Martelli 2002). La fiducia è una delle forme o dei generatori di capitale sociale.

¹³ Come si spiegherà in seguito, questi studi non sono arrivati ad una definizione condivisa di cosa è il capitale sociale. Questo concetto è definito in diversi modi e gli esperti sono tuttora in disaccordo con la sua definizione (Øyen 2002:11).

❖ *L'argomento di questa ricerca e il servizio sociale*

Il servizio sociale è da sempre interessato ai fattori del contesto in cui opera, ed in particolare agli eventi che lo influenzano e determinano. Tra questi, le attività di tipo assistenziale diffuse in ogni epoca e società, il mutare dei bisogni collettivi e personali e la loro percezione, il cambiamento nel sistema politico e nel sistema amministrativo, le innovazioni scientifiche (Bortoli 1997). Inizialmente, a muovere gli operatori del servizio sociale era il concetto di carità e beneficenza o filantropia. Tutto ciò era incentivato anche dalla religione, basti pensare che nel periodo medioevale era proprio la chiesa cattolica, in Italia, la istituzione assistenziale più importante. Naturalmente è fortemente cambiata la connotazione del servizio sociale, nei secoli, non si parla più di assistenzialismo ma piuttosto di lotta all'esclusione sociale, ad esempio.

Il legame tra religione e capitale sociale è stato studiato da diversi studi, sebbene essi non siano abbondanti e, tra quelli che se ne sono occupati, la maggioranza si è focalizzata sul volontariato, come campo in cui entrambi i concetti potessero essere inclusi (Yeung 2004:401). Un esempio è dato dagli Stati Uniti¹⁴, dove è interessante come la metà dei membri delle Chiese svolgono volontariato all'interno di esse. Ora, resta da capire se questo tipo di attività volontaria resta confinata all'interno del contesto religioso oppure se i suoi benefici si estenderanno al contesto territoriale esterno.

In questa ricerca ci occuperemo del caso italiano, approfondendo il legame tra religione e capitale sociale. L'Italia è un Paese con mediamente scarsa dotazione di capitale sociale, ma dove la religione cattolica ha tuttora una sua rilevanza.

La religione non sarà però studiata in modo indifferenziato ma si procederà, come accreditato dalle più recenti teorie in sociologia della religione, distinguendo tra domanda ed offerta religiosa e, all'interno della domanda, si controlleranno le sue dimensioni costitutive. In questo modo, l'obiettivo è di rendere più chiara la relazione con il capitale sociale di un territorio.

¹⁴ Ci rendiamo conto che il contesto italiano differisce non poco da quello statunitense; negli Usa Chiesa e stato sono legalmente e praticamente separate (Cnaan, Boddie, Yancey 2003:21). Le *congregations* sono definite la fonte maggiore di capitale sociale e umano della società americana.

❖ *L'approccio di questa ricerca*

Il metodo è la strada per raggiungere determinati fini (Marradi 2007). Vi sono differenti metodi in sociologia, ma tutti devono tenere presente che ogni conoscenza della realtà è incerta, fallibile e rivedibile. In questa ricerca si seguirà il metodo *standard*¹⁵ dell'associazione tra variabili, detto altrimenti metodo quantitativo e statistico: esso si basa sulla registrazione di informazioni sulle proprietà trasformate in variabili, ed il ricercatore dovrà fornire una spiegazione all'associazione tra le variabili analizzate. La concettualizzazione e l'operazionalizzazione, secondo il paradigma di Lazarsfeld sulla riduzione della complessità, sono parte integrante del processo della ricerca (Cannavò 1995:7). Queste procedure sono necessarie per arrivare ad un sapere scientifico, ovvero un sapere governato da specifiche regole, pubbliche e potenzialmente replicabili, che obbedisce a certe regole procedurali e vincoli di controllabilità (Campelli 1999). Basandoci su un metodo già molto usato – forse il più usato – sugli studi su religione e capitale sociale, abbiamo costruito il ragionamento come segue.

Il problema oggetto della ricerca sarà focalizzato nel *capitolo 1*, presentando alcuni dei principali contributi accademici della relazione tra capitale sociale e religione. L'interesse di questi due concetti nell'ambito del dibattito intorno al servizio sociale sarà spiegato ciò nel *capitolo 2*. Si prosegue con una panoramica della letteratura sul capitale sociale nel *capitolo 3* con l'individuazione della teoria di riferimento per questa ricerca, e della teoria di riferimento per parlare di religione, nel *capitolo 4*. Il *capitolo 5* è dedicato alla presentazione del progetto di ricerca, agli indicatori selezionati ed alle variabili rilevate. Nel *capitolo 6* saranno presentati i risultati dell'analisi bivariata tra religione e capitale sociale con un piccolo approfondimento per classi di province costruite in base alla dotazione di capitale sociale. La interpretazione dei risultati, con le considerazioni anche per nuove prospettive di ricerca, è oggetto del *capitolo 7*.

¹⁵ La ricerca denominata *standard* ha l'obiettivo di analizzare le relazioni tra variabili inserite in una matrice dei dati, ricorrendo a tecniche statistiche (Pintaldi 2009:85).

Cap. 1 Religione e capitale sociale nella letteratura sociologica

1.1 Alcune principali caratteristiche della situazione degli studi con cui una nuova ricerca non può non fare i conti. In quale contesto si pone, si giustifica e si raffina la mia ricerca.

1.1.1 Richiamo del problema e varietà delle ragioni dell'interesse per il problema

Il programma di analisi di una eventuale relazione tra religione e capitale sociale, assumendo come particolare ambito di ricerca il caso italiano, ha diverse motivazioni. L'interesse per questo argomento trova infatti giustificazioni nella letteratura scientifica, sul versante teorico e, sul versante pratico. In alcuni problemi sociali di primaria importanza.

Uno dei motivi d'interesse scaturisce dal contesto odierno. Lo scenario entro il quale si studieranno l'eventuale relazione tra religione e capitale sociale è quello di una società, quella occidentale avanzata, dove è prepotente il bisogno di trovare una alternativa valida al sistema di *welfare* tradizionale. Il modello di *welfare state* basato sull'elargizione, da parte dello stato, di sostegni economici e di servizi ai cittadini ha subito una forte erosione delle sue condizioni di possibilità, dovuta a diversi problemi di ordine tanto finanziario quanto di sociale. Sono mutati i bisogni degli individui e se ne sono moltiplicati i tipi ed il volume. Rispondere alle necessità crescenti di benessere¹⁶ dei cittadini è diventata una sfida ardua per le casse statali, e questo già a partire dagli anni '80.

La principale ragione di ordine pratico è che lo strumento col quale si è principalmente perseguita l'inclusione sociale, ovvero lo stato sociale, è ormai in evidente e grave crisi e, quanto meno, deve essere integrato da politiche non statali per l'inclusione. Queste, sappiamo, si avvantaggiano dalla disponibilità della risorsa del capitale sociale. È al giorno d'oggi urgente comprendere come si crea e come si riproduce il capitale sociale, una risorsa di un territorio che rappresenta un beneficio collettivo. Dunque, la domanda su cosa generi capitale sociale è una domanda più che mai attuale. A questo, si aggiunge lo studio della religione, ovvero uno tra i

¹⁶ Il benessere è un concetto astratto, e riguarda una percezione soggettiva. Può dipendere da predisposizioni genetiche e della personalità, come ad esempio l'ottimismo (Helliwell, Putnam 2004:1435). Gli indici oggettivi di benessere appaiono positivamente correlati al reddito pro-capite in modo significativo. Il fatto paradossale è che il benessere di una economia cresce spesso senza che il benessere soggettivo degli individui ne sia altrettanto beneficiato (Pugno 2004:215).

fenomeni che possono essere, direttamente o inversamente, in relazione con il capitale sociale.

Quindi, dovendo ricercare alternative per sopperire alla crisi attualmente incontrovertibile del *welfare state* tradizionale e non potendo negare l'assoluta necessità di politiche di inclusione sociale per i cittadini, è importante capire cosa potrebbe essere di sostegno alla cittadinanza non potendo più basarsi solo sulla spesa pubblica. Lo studio di capitale sociale e religione può essere effettivamente una soluzione di interesse, poiché entrambi possono contribuire attivamente al benessere di una società.

La religione, in particolare, è stato un fenomeno che diverse teorie sociologiche davano per spacciato con l'avvento della secolarizzazione, concepita come naturale conseguenza della modernizzazione. Ma, come si vedrà a breve, le teorie classiche, che vedevano la religione soccombere senza via di uscita non sono state corroborate né dalla letteratura né dai fatti. Essa può pertanto costituire una risorsa, in quanto la religione non è scomparsa affatto nel sistema societario. Anzi, è di nuovo considerato importante disporre di un quadro concettuale sociologico del modo in cui la religione opera come una delle maggiori forze nel mondo globalizzato (Beckford, Demerath III 2007:19). Inoltre, oltre a non vedere la fine della religione, ci si può domandare se essa può trovare delle modalità per contribuire alla creazione della dotazione di capitale sociale di un territorio. In alcuni casi, però, la religione può erodere il capitale sociale. Ad ogni modo, la relazione tra questi due concetti resta di interesse scientifico.

È dunque opportuno esplicitare le ragioni di interesse, teoriche e pratiche, che giustificano la necessità di trattare insieme i fenomeni di capitale sociale e religione, nel contesto odierno.

Sul piano teorico, non solo è legittimo porsi la questione del rapporto tra capitale sociale e ciascuna delle principali aree istituzionali della società, e tra queste quella religiosa, ma è interessante studiare, in particolare, la relazione tra capitale sociale e religione. Questo per almeno due ragioni più precise: per un verso, si può indagare se è vero che, oggi, il ritorno della religione è stato così forte da poter essere osservato

anche tra le cause che generano capitale sociale. Per altro verso, si può vedere se ancora oggi, come accadeva nei secoli passati, la religione è in grado di operare per garantire l'inclusione sociale.

In questo capitolo mi dedicherò a presentare prima le ragioni teoriche, poi le ragioni pratiche.

1.1.2 Ragioni teoriche inerenti il fenomeno religioso

Occuparsi di religione oggi ha ancora senso. Se avessimo adottato, in termini dogmatici, il vecchio paradigma della secolarizzazione non avrebbe significato studiare ancora oggi l'influenza della religione sulla società. La modernizzazione ha contribuito alla secolarizzazione, intesa come crisi della religione, ma non è riuscita, come diversi studiosi avevano ipotizzato, a farla soccombere. La politica ha in parte sostituito e marginalizzato la religione, ma studiosi contemporanei, tra i quali spicca il nome di J. Casanova, hanno al contrario posto in luce una evidente ripresa del ruolo della religione nella società avanzata. Un motivo potrebbe essere attribuito alla capacità della religione di diversificarsi al suo interno, non tanto per contrastare il processo di secolarizzazione, ma per affermare il suo ruolo di attore sociale. Questo fenomeno è studiato dai sostenitori del *new paradigm*.

Inoltre, anche chi sul piano teorico, come N. Luhmann, ha lavorato per comprendere l'idea di modernità, ci ha fornito una definizione di secolarizzazione che non necessariamente porta alla irrilevanza della religione.

Questi esempi non sono esaustivi, ma forniscono un'idea di base per capire perché oggi studiare la religione è attuale e interessante.

Nelle pagine seguenti sarà spiegato come si può concettualmente passare dall'idea della fine della religione con l'avvento della modernizzazione, al fatto che essa è tuttora una voce rilevante nella società. Per questo, a maggior ragione, si giustifica la proposta di studiare religione e capitale sociale.

1.1.2.1 Se la religione fosse scomparsa ...

“L’interpretazione dei rapporti tra fenomeno religioso e contesto socioculturale è stata una delle più dibattute e controverse tematiche della sociologia della religione” (Scarvaglieri 1991:105). Questo perché la religione assume, al livello globale, un ruolo importante nella società. È evidente come questa affermazione si discosta, e non poco, da quanto previsto dalle teorie¹⁷ classiche sulla secolarizzazione¹⁸. Quest’ultima, come è noto, è stata studiata in modo approfondito, ed ha fatto scaturire talvolta contestazioni e differenti correnti di pensiero (Swartz 1998:324). Le teorie classiche sulla secolarizzazione si fondano nei lavori di Weber e Durkheim, che costituiscono la base decisiva per una comprensione del processo (Goldstein 2009:158). Se gli studiosi che affermavano la fine della religione nella società avessero ottenuto un effettivo riscontro delle loro teorie, non ci sarebbe affatto motivo di trattare ancora oggi il fenomeno religioso. Demerath III (2007:57) afferma senza incertezze che la secolarizzazione è una ipotesi che è stata falsificata: la religione persiste tuttora, ed è questo il segnale della fine delle teorie classiche sulla secolarizzazione. La religione ha ancora una relativa importanza nella società: è tutt’oggi interessante, e si giustifica anche sul piano teorico, approfondire l’influenza che essa esercita e, viceversa, cosa potrebbe modificare alcuni dei suoi tratti.

La religione è prima di tutto un fenomeno sociale, e come tale è stata trattata dai diversi approcci in sociologia (Beckford, Demerath III 2007:20). Essa trova la sua espressione in e attraverso le relazioni sociali, e nei processi micro e macro della società. Ancora oggi la religione è produttrice e fonte di influenza delle comunicazioni di significato attraverso immagini, riti, emozioni, musica, testi *etc.* (*ibidem*).

Procediamo per ordine, volendo capire cosa è successo nella società, e cosa hanno portato alla luce gli studi sociologici di così importante da decretare la messa in

¹⁷ Beckford definisce “teoria”, in base al modello ipotetico - deduttivo tipico delle scienze naturali, un “set di assunzioni, condizioni iniziali e proposizioni logiche interrelate dalle quali possono essere derivate ipotesi verificabili” (2003:30).

¹⁸ La teoria della secolarizzazione ha acquisito lo *status* di paradigma, ed è stata condivisa da tutti i padri fondatori delle scienze sociali (Casanova 2000:11).

discussione del paradigma classico, il quale ipotizzava la inevitabile marginalizzazione della religione con il diffondersi della modernizzazione¹⁹.

1.1.2.2 Il vecchio paradigma

Le teorie della secolarizzazione²⁰, che oggi di solito vengono raggruppate sotto l'etichetta di *old paradigm*²¹ (o teoria classica), includono nei loro studi tutti i processi di laicizzazione della cultura che si sono registrati e si continuano ad affermare nell'area europea (Pace 2007:138). In pratica, gli studiosi della teoria classica individuano una relazione causale e diretta tra modernizzazione e declino della religione (Beckford 2003:51). Addirittura, la secolarizzazione non sarebbe incidentale ai principali vettori di cambiamento della società moderna²²: essa invece va trattata come una causa di tutto ciò (*ivi*:35). Secondo le teorie classiche, la dimensione del sacro non sarebbe che un residuo della tradizione, e perciò nel migliore dei casi la religione sarebbe potuta sopravvivere esclusivamente nella sfera privata degli individui (Gritti 2004:10). Studiosi come Weber²³ e Simmel erano certi che questo processo di marginalizzazione della religione fosse irreversibile (*ivi*:31). La religione quindi, in base al paradigma classico della secolarizzazione, col procedere della modernizzazione sarebbe destinata a perdere la sua plausibilità e la sua capacità di legittimare l'ordine morale e sociale del mondo. L'idea di

¹⁹ La definizione di Beckford di modernizzazione è la seguente: “è il miscuglio di differenziazione e razionalizzazione con pluralizzazione. È un complesso di configurazioni di sociale, legale, economico, politico e processi culturali di cambiamento che favoriscono: il consolidarsi degli stati con un sempre più coordinato sistema di stati internazionali; la ricerca sistematica di produttività economica e potere a livelli nazionali ed internazionali; la applicazione di saperi teorici e capacità pratiche per incrementare la produttività; lo stabilirsi di forme democratiche di governo; la valorizzazione dell'educazione e della libertà di pensiero e di espressione; la dominanza di centri urbani per residenza e lavoro; la valorizzazione dei diritti umani, di dignità e giustizia sociale” (2003:50).

²⁰ La secolarizzazione non è un termine genuinamente scientifico, ma un costrutto semantico che si origina dai fenomeni del sottosistema religioso (Laermans, Verschraegen 2001:8). Si può definire la “liberazione o sottrazione di un oggetto, un territorio o una istituzione dall'osservanza e dal potere clerical-spirituale” (Lübbe 1965:23 in Böckenforde 2007:34).

²¹ Per una articolata esposizione del processo attraverso il quale si è passati dall'*old* al *new paradigm*, vedi Warner (1993).

²² Il concetto di epoca moderna è stato usato per la prima volta nel XVIII secolo, per indicare un progetto, fatto proprio dall'Illuminismo, che ha cercato di emanciparsi grazie all'uso della ragione (Tronca 2004:152).

²³ Weber teorizza la secolarizzazione, ma non effettua mai analisi empiriche adeguate sui processi effettivi (Casanova 2000:34). Il sociologo dava per scontato che le vecchie religioni storiche non sarebbero mai sopravvissute all'assalto del mondo moderno.

secolarizzazione non ha origini recenti in sociologia²⁴. Il controllo della scienza sulla religione era stato annunciato già da Voltaire, a metà del XVII secolo (Demerath III 2007:58). Gli ideali della Rivoluzione francese auspicavano l'abolizione della cristianità, da sostituire con il culto della ragione. L'esperimento di società secolare proposto dalla Rivoluzione, però, è fallito (Collins 2007:19). In seguito, la corrente positivista, a partire da Comte, affermava l'importanza di tutto ciò che era scientifico ed oggettivo, che avrebbe dovuto prevalere sullo spirituale. È celebre la definizione di Marx della religione, paragonata ad un oppio per la conoscenza. La secolarizzazione come implicazione della razionalità, tipica della società occidentale, era un decorso inevitabile anche per Weber (Beckford 2003:59). Per Weber il cosiddetto "disincantamento del mondo" era un fenomeno incontrovertibile nelle società capitalistiche, con l'affermarsi dell'impresa moderna²⁵ e con la costituzione di stati burocratizzati. Tale disincantamento sarebbe stato un tassello decisivo per il diffondersi della secolarizzazione. In generale, in Occidente, la separazione per funzioni della sfera economica e politica dalla sfera religiosa ha avuto la conseguenza inevitabile della perdita di peso sociale di quest'ultima (*ivi*:139). Altri sostenitori dell'*old paradigm* sono P. Berger, T. Luckmann, B. Wilson, R. Bellah, T. Parsons, D. Martin e R. Fenn²⁶ (Goldstein 2009:157). In estrema sintesi, tutti questi studiosi richiamano all'attenzione il rischio del declino della religione. Parsons, in particolare, era tra i primi a trattare l'aumento della complessità della società statunitense e la differenziazione societale (Demerath III 2007:59). La religione, posta di fronte a questi cambiamenti, svilupperebbe la tendenza a proteggersi dalla secolarizzazione, cercando di contrastarla. Per Berger, i fattori determinanti l'erosione della religione includono la privatizzazione, il pluralismo e il ruolo del mercato religioso, tutti elementi che sommandosi favorirebbero la secolarizzazione (*ibidem*). Ancora, la secolarizzazione, per Wilson, è il processo attraverso il quale le

²⁴ Precisamente, il termine *saeculum*, nella cristianità, inizia ad assumere l'accezione di mondo, in contrapposizione a ciò che è ultramondano e pertanto sacro (Patriarchi 2009:27).

²⁵ Per Giddens, il tratto caratteristico del "moderno" è una *time-space-distanciation*: i legami spazio-tempo si sarebbero ridotti, diventando contingenti, fondandosi dunque su accordi. Egli, tuttavia, respinge una interpretazione della "differenziazione funzionale della società" (Luhmann 2006:7).

²⁶ Goldstein (2009:158) sostiene che la fondazione della teoria classica della secolarizzazione fosse nei lavori di Weber e di Durkheim, e che successivamente altri studiosi si siano interessati al fenomeno. In particolare, Parsons, Bellah e Luhmann trattano la secolarizzazione con un approccio funzionalista, à la Durkheim, Berger e Luckmann si basano sui presupposti della fenomenologia, mentre Wilson, Martin e Fenn non si possono catalogare in modo univoco poiché si avvicinano alla secolarizzazione in modo articolato e dialettico.

istituzioni religiose, le azioni e la coscienza religiosa perdono il loro significato sociale, e così le stesse religioni dovranno recedere ai margini della società (*ivi*:60). L'americano Chaves distingue tra declino della religione e declino dell'autorità religiosa²⁷, sostenendo che entrambe non vanno di pari passo nel processo di secolarizzazione (*ibidem*). La secolarizzazione, per Chaves, segna una separazione tra il declino dell'autorità religiosa e l'incremento dell'autorità delle agenzie secolari.

Dei motivi che sembrano concorrere alla perdita di potere dell'autorità religiosa con il processo di modernizzazione, Beckford (2003:33) prova a fornire una spiegazione. I cambiamenti avvenuti in seno alla società dalla fine del XVIII secolo, legati alla modernità, hanno fatto sì che i rapporti tra istituzioni religiose e sfere politiche si modificassero. La politica è diventata progressivamente indipendente dalla religione. Nel XIX secolo, le teorie di Marx, Nietzsche, Freud e le teorie relativiste in fisica hanno ribadito la opposizione del concetto religioso/secolare (*ibidem*).

Secoli dopo, le teorie classiche sulla secolarizzazione non hanno trovato conferma né teorica né pratica. La religione, invece di soccombere con la modernizzazione, ha trovato soluzioni alternative per resistere e proliferare. La partecipazione religiosa non è scomparsa, laddove la religione riesce a modernizzarsi a sua volta ed a differenziare la sua proposta. Vediamo, a questo punto, perché non è andata come tanti studiosi si aspettavano.

²⁷ Al centro delle organizzazioni religiose non vi è la religione, bensì l'autorità religiosa. Chaves (1998:176) sostiene come questo concetto si ispiri al pensiero di Weber, il quale trova analogie tra autorità religiosa ed autorità politica. La struttura dell'autorità religiosa è una struttura sociale che provvede a rinforzare il suo ordine, con il fine ultimo di controllare l'accesso degli individui ad alcuni beni desiderabili. La legittimazione ed il controllo include alcune componenti sovranaturali (*ivi*:177).

1.1.2.3 Non è andata così

L'equivalenza tra modernizzazione e secolarizzazione non è così scontata come alcuni scienziati sociali affermano. La religione, come le altre istituzioni²⁸ della società, svolge alcune innegabili ed importanti funzioni all'interno del sistema sociale (Martelli 1990:53). Queste funzioni non sono destinate a scomparire né ad essere relegate soltanto alla sfera privata degli individui, poiché svolgono un compito che può essere evaso sostanzialmente dalla religione. I sostenitori delle teorie classiche affermano che, nelle società moderne, è in atto una progressiva ed irreversibile separazione della religione dalle altre istituzioni sociali. Da ciò deriva una inevitabile perdita delle sue funzioni, divenendo in tal modo un fattore sempre meno rilevante socialmente (*ibidem*). Nella prospettiva di una società pianificata, la religione verrebbe completamente sostituita da equivalenti funzionali, capaci di rispondere con mezzi materiali a bisogni degli individui, che inizialmente erano prerogativa assoluta della religione (*ivi*:112). La fine delle funzioni della religione, preannunciata dalle teorie della secolarizzazione, ha subito in seguito diversi attacchi. Dagli anni '50 del XX secolo, la secolarizzazione diventa una vera e propria ideologia piuttosto che una teoria sociale (Gritti 2004:25). Martelli (1990) presenta nel quadro teorico sopra riportato due punti deboli. Innanzitutto, egli mette in guardia dall'eccesso di ottimismo verso gli "equivalenti funzionali" della religione, citando ad esempio la crisi del *welfare state* tradizionale: lo stato²⁹ non è in grado di assumere su di sé il carico del benessere complessivo degli individui. Inoltre, la teoria classica della secolarizzazione trascura la domanda di senso, che antropologicamente è insita nell'uomo (*ivi*:114). Domande sul senso della vita, sulla morte, sulla malattia³⁰, non possono essere evase da istituzioni che si focalizzano soltanto su bisogni materiali, come è di fatto lo stato. La sostituzione *in toto* della

²⁸ Le istituzioni devono sottostare a due condizioni per la loro esistenza: avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte. Esse, come entità storiche ed oggettive, si pongono di fronte all'individuo come fatti innegabili; devono essere riconosciute come tali anche qualora dovesse trovarle incomprensibili (Berger, Luckmann 1974:84-91). North, il più importante degli economisti istituzionalisti, definisce le istituzioni come "regole del gioco, un insieme di regole formali ed informali, presenti in un dato momento in un dato contesto, che condizionano e limitano le azioni degli individui e informano la struttura delle relazioni sociali" (Cersosimo 2001:17).

²⁹ Lo stato è una forma di ordinamento politico sviluppatasi in Europa dal secolo XIII alla fine del secolo XVIII (Böckenforde 2007:33).

³⁰ Non esiste un equivalente funzionale della religione che possa rispondere al problema della malattia e della morte. La reazione, nelle società moderne, è l'occultamento della sofferenza e l'auto-repressione dei sentimenti di lutto (Martelli 1990:115).

religione sembra non essere né possibile né auspicabile. Martelli sottolinea la forza della religione, a dispetto di quanto tante volte ipotizzato dagli scettici: essa ha in passato dimostrato di poter resistere alla critica ideologica dell'illuminismo, così come alla critica pratica del marxismo (*ivi*:117).

Evidentemente la forza della religione trova sostegno nel contesto sociale odierno, che non la fa soccombere, anzi, le offre possibilità di visibilità e di ripresa del suo ruolo pubblico. Con questo non si vuol sostenere che la modernizzazione non abbia alcuna influenza sulla religione, tutt'altro. La religione è raggiunta dalla modernizzazione, ma non scompare per causa sua; può entrare in crisi solo se non trova la forza di diversificarsi e di proporsi come attore moderno all'interno della società.

Saranno presentati tre casi di voci dissonanti rispetto all'*old paradigm* sull'evidente ripresa pubblica del ruolo della religione: Casanova, le scoperte del *new paradigm* ed infine la teoria luhmanniana della differenziazione sociale. Tutto questo per dimostrare che la religione è ancora oggi attuale, ed occuparsene è giustificato da ragioni teoriche e pratiche.

J. Casanova

L'accostamento di religione e modernizzazione non ha come esito la marginalizzazione della prima: questo è quanto sostenuto da un sociologo che ha studiato nello specifico la connessione tra i due fenomeni, J. Casanova (2000). Egli spiega che le grandi tradizioni religiose, di fatto, cercano di combattere il processo di marginalizzazione che le ha coinvolte con l'avvento degli stati moderni. Questo rappresenta l'unico rimedio per non soccombere.

Le teorie classiche della secolarizzazione entrano in crisi dagli anni '60 del Novecento³¹ (*ivi*:11). “Le tradizioni religiose di tutto il mondo rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e la modernità avevano riservato loro” (*ibidem*). Gli effetti di questo investimento di energie da parte delle organizzazioni religiose sono due: la ripolitizzazione della sfera religiosa pubblica e privata e il richiamo pressante alle norme etiche e trascendentali che bisognerebbe porre alla base della vita economica e politica (Pace 2007:145). La religione ha ancora una sua funzione critica nella società: deve difendere la sfera privata come luogo dei diritti di libertà legati alla coscienza individuale, deve ricordare a stato e mercato che esistono criteri di solidarietà, di equità e giustizia da garantire (Santambrogio 2007:29).

Queste motivazioni potrebbero costituire buone ragioni per abbandonare l'idea della secolarizzazione. Invece, la secolarizzazione non si può accantonare del tutto. Piuttosto, si può adottare uno schema analitico articolato, che “non escluda a priori che un sistema religioso specializzato e fortemente differenziato possa mantenere, o incrementare, una rilevanza sociale generale” (Diotallevi 2007:23). A conferma di ciò, negli Stati Uniti³², già a partire dal 1700, la storia della religione è una storia di crescita e non di declino (Casanova 2000:53).

Leggendo i dati delle rilevazioni sulla religione è però legittimo avere una reazione di confusione. Infatti apparentemente, almeno in Europa, la frequenza a luoghi di

³¹ Martin (2005) approfondisce il fenomeno della resistenza alla secolarizzazione nei diversi Paesi europei ed extra-europei da parte della religione.

³² Negli Stati Uniti i politici parlano molto di religione, specialmente in campagna elettorale. È interessante chiedersi come mai, in un paese dove chiesa e stato sono separati, la religione e la politica siano così tanto collegate (Olson 2008:438).

culto è in declino. La religione può facilmente essere fraintesa come un comportamento meramente abitudinario (come l'andare in Chiesa) o come attività cognitiva (convinzioni logiche sulla fede). Bisogna comprendere che, nel loro sviluppo, né la religione né la modernità sono fenomeni unidimensionali o unidirezionali (Lyon 2002:41). Soltanto partendo da questo presupposto sarà possibile comprendere come si sta muovendo il fenomeno religioso oggi. Beckford osserva come la maggior parte dei teorici sociali classici (eccetto Toqueville) cercarono di immaginare il futuro della religione partendo da ipotetiche tendenze generali (*ivi*:47). Casanova critica questa modalità, ritenendo erroneo combinare differenti aspetti del processo in una unica tendenza principale. Si è ipotizzato spesso come la privatizzazione³³ della religione fosse una conseguenza inevitabile della differenziazione sociale, invece ciò non è stato confermato (*ivi*:49). La religione non è affatto scomparsa, anzi, le dinamiche di cambiamento delle organizzazioni religiose ed il ruolo ricoperto dalla religione nella società hanno riacquisito una grande importanza come argomento di ricerca per studiosi e politici (Zald, McCarthy 1998:25). Nonostante potrebbe essere marginalizzata nel settore politico, inoltre, la religione resta saliente ad esempio dal punto di vista culturale (Cormode 1998:116).

La religione sta entrando sempre di più nella sfera pubblica anche attraverso le comunicazioni che avvengono nella società, non solo per difendere le sue idee tradizionali ma anche per definire i confini tra sfera pubblica e privata, tra legalità e moralità, tra individuo e società e così via (Beckford 2003:60).

Casanova resta uno tra i maggiori studiosi contemporanei della ripresa del ruolo pubblico della religione nella società contemporanea. Resta inteso che non è il solo a parlare di ciò: alcuni studiosi infatti imputano questa ripresa anche alla globalizzazione³⁴. Con l'avvento di essa, la religione, che sembrava ad alcuni

³³ La privatizzazione della religione si riferisce principalmente al fatto che la scelta di credere e/o praticare una religione è sempre una decisione personale dell'individuo (Beckford 1992:489). Nel mondo moderno, afferma Casanova (2000:78), la religione "diventa privata"; le sfere secolari si sono emancipate dal controllo ecclesiastico e dalle norme religiose. I mercati capitalistici e le burocrazie statali hanno imparato a funzionare come se Dio non esistesse (*ibidem*).

³⁴ Il termine globalizzazione è piuttosto recente, essendo apparso nel vocabolario inglese solo negli anni '60, senza una connotazione forte, che è avvenuta negli anni '90 (Beyer 2007:98). Nel linguaggio scientifico il termine è usato dai primi anni '80. La sua valutazione oscilla tra una promessa utopistica e una minaccia. C'è stata una tendenza a parlare della globalizzazione come una logica binaria: globale e locale o universale e particolare (*ibidem*).

relegata nella sfera *sub*-statale, riemerge vitale nella sfera *sovra*-statale (Lattarulo 2009:5). I sistemi di credenza e di pratica che richiamano valori universali possono essere adattati, con successo, alle diverse circostanze specifiche locali (Beckford, Demerath III 2007:25); la mutua implicazione tra locale e globale è evidente nella religione come sfera di cultura e società (*ibidem*). La fase corrente di globalizzazione consente alla religione di connettere persone e culture su grandi distanze, che oggi diventano più vicine grazie a nuove forme di comunicazione (Van Der Veer 2008:80). Nella società odierna sono in atto continui cambiamenti economici, culturali e tecnologici (Hunt 2007:608). Giddens, celebre teorico della complessità, parla di “modernità riflessiva” o “società del rischio”, per descrivere l’emergente condizione sociale (*ivi*:609). In questo scenario, la religione si sforza di mantenere la sua influenza da quando, nel contesto post-moderno, gli aspetti della vita sociale sono palesemente incompatibili con la fede religiosa. La religione riesce ad essere ancora oggi una voce importante anche grazie alla rilevanza delle comunicazioni³⁵ fatte dalle organizzazioni religiose nel campo pubblico. Dal 1979³⁶ in poi vi è stata una crescita di visibilità della religione nella sfera pubblica e nell’azione politica diretta: tutto ciò si sta verificando in vari punti del pianeta e in differenti contesti (Pace 2007:95). Focalizzandosi sulla Chiesa cattolica, Gritti (2004:81) nota come essa fino a tempi recenti si limitava a svolgere un ruolo etico e morale, attento ma distante dai principali temi del dibattito politico. Oggi la situazione è mutata profondamente. Le questioni etiche e morali si sono politicizzate, e le conferenze episcopali stanno prendendo posizione apertamente, il più delle volte in modo diplomatico. I mezzi di comunicazione di massa hanno favorito questo compito, offrendo visibilità e risonanza sociale alle istanze della Chiesa cattolica (*ibidem*).

³⁵ C’è chi imputa ciò alla necessità delle religioni di farsi una sorta di “pubblicità”, ricorrendo al linguaggio specifico del *marketing* moderno (Pace 2007:118).

³⁶ Questa data può essere anche rivista, considerando che già nel 1961, nel suo discorso inaugurale, R. Kennedy citò per tre volte Dio. Ci si può lecitamente chiedere il motivo per il quale, considerata la separazione tra Chiesa e stato, un Presidente giustifichi tale citazione. La risposta che fornisce Bellah (2007:287) è la seguente: la separazione tra Chiesa e stato non deve impedire alla politica di considerare la dimensione religiosa.

A partire dagli anni '80³⁷ quindi è opportuno considerare la religione come attore nella sfera pubblica a tutti gli effetti (Casanova 2000:7): *mass media*, scienziati sociali, politici ed anche gente comune hanno cominciato improvvisamente a prestare attenzione ad essa. Tra i processi coinvolti, per citarne alcuni, vi è stata la rivoluzione islamica in Iran, il movimento *Solidarnosc* in Polonia, il ruolo del cattolicesimo in America Latina, gli Stati Uniti ed il fondamentalismo protestante. Le religioni dimostrano una costante resistenza al processo di secolarizzazione, non confermando le teorie illuministe sulla fine della religione (*ivi*:11). Le istituzioni religiose dimostrano di non accettare il ruolo marginale che le teorie della secolarizzazione avevano riservato loro. Non vogliono limitarsi alla cura delle anime degli individui, e continuano a sollevare questioni sui legami tra moralità pubblica e privata (*ibidem*). La straordinaria novità è che questo comportamento coinvolge gran parte delle principali tradizioni religiose, a livello mondiale.

Da quanto sta accadendo si possono trarre alcuni insegnamenti: le religioni sono ben salde, a dispetto di quanto predetto dai pensatori dell'Illuminismo, ed esse hanno molte probabilità di continuare a svolgere ruoli pubblici di primaria importanza nel processo di costituzione del mondo moderno (*ivi*:12). La religione può entrare a far parte della sfera pubblica soltanto se accetta il diritto inviolabile alla vita privata ed il principio della libertà di coscienza (*ivi*:107). Questa condizione è soddisfatta in almeno tre casi: quando la religione entra nella sfera pubblica per proteggere non solo la propria libertà³⁸, ma anche le libertà degli altri individui; quando entra per porre in discussione e contestare l'autonomia legislativa assoluta delle sfere secolari e la loro pretesa di organizzarsi senza alcun rispetto per considerazioni etiche; quando entra per proteggere il mondo tradizionale dall'invasione amministrativa o giuridica dello stato (*ibidem*). Oggi, la religione pubblica³⁹ è espressa da un insieme di credenze, simboli e rituali già annunciata da Toqueville (Bellah 2007:289). Il

³⁷ Citano gli anni '80 anche Beckford e Demerath III (2008:25): in questo decennio è divenuto chiaro che la religione presenta grandi cambiamenti ed opportunità di esplorazione scientifica, dovuti proprio alla globalizzazione.

³⁸ Il riconoscimento della libertà religiosa è un luogo di incontro tra lo stato di diritto e il Cristianesimo come religione della libertà (Lattarulo 2009:6).

³⁹ Come scrive Santambrogio (2007:29), la religione può essere pubblica senza per questo costituire un pericolo per le libertà individuali o per le strutture differenziate moderne.

sociologo, parlando della religione negli Stati Uniti⁴⁰, la definisce una istituzione politica che contribuisce pienamente al mantenimento di una repubblica democratica tra gli americani (*ivi*: 296). La religione pubblica avrebbe un effetto positivo, ad esempio, per l'integrazione sociale (Rossi, Rossi 2008:4), a differenza della religione privata (preghiera e lettura della Bibbia). Quest'ultima ha un effetto positivo esclusivamente sullo stato di salute e benessere soggettivo, ma non è riscontrabile un trasferimento dei suoi benefici sul contesto. Putnam (2004:91) sostiene che la religione privatizzata può essere moralmente vincolante e psicologicamente appagante, ma incorpora meno capitale sociale di quella pubblica.

Nella società post moderna⁴¹, tracciando un bilancio, “la religione torna ad essere un argomento rilevante, e ciò avviene non a causa del fallimento del progetto moderno ma, al contrario, in ragione del suo pieno successo” (Martelli 2003:10). Le grandi religioni mondiali hanno dimostrato una incredibile capacità di adattarsi alla modernizzazione in modo vitale, e gli individui in genere appaiono tutt'altro che inclini ad ignorare la trascendenza. Nell'uomo contemporaneo permane e si accresce il “bisogno di senso” per la propria vita (*ivi*:42). Inoltre, si ricorda che lo stato-nazione sovrano e lo stato assistenziale sono stati posti in serio dubbio: ciò ha indirettamente apportato un generale beneficio alle Chiese (Lyon 2002:49).

Casanova dedica attenzione alla cosiddetta “religione civile”. Questo concetto oggi è associato con la costituzione liberale nel mondo occidentale, specialmente in Francia e negli Stati Uniti (Hölscher 2008:57). La religione civile è vista come cuore e spirito della costituzione politica, sebbene in modo differente nei vari paesi (*ibidem*). La religione civile è definita da Tullio Altan (1999:5) un “sistema di valori di cui ciascuno si fa carico e che condivide con gli altri cittadini del proprio Paese. Deve dare senso e valore ai comportamenti che riteniamo necessari alla nostra vita in una collettività nazionale”. Potrebbe anche dirsi coscienza civica o senso di

⁴⁰ Negli USA si parla di *religious freedom*. Non vi è alcuna forma di privatizzazione della religione: essa dà il suo contributo alla vita pubblica e dunque anche alla componente politica della vita pubblica. Gli argomenti, le organizzazioni e le istituzioni religiose hanno una piena dignità pubblica (Diotallevi 2010:58).

⁴¹ Abela (Gritti 2004:29) parla di una fase *post-secolare*, associata alla *post-modernità*. La secolarizzazione diventerebbe sempre più un fatto privato, individuale, mentre la religione torna ad occupare un ruolo importante nello spazio pubblico.

responsabilizzazione sociale, solidarietà civile, che ha le sue radici nella identità etnica alla quale ci sentiamo di appartenere (*ivi*:49).

Per Casanova (2000:115), la Chiesa cattolica avrebbe rinunciato alla sua identità di “chiesa” intesa come comunità religiosa coercitiva ed organizzata, per rivolgere le sue attenzioni alla società civile. È diventata una istituzione centrata sulla società (*ivi*:128) a partire dagli anni '60, dopo il Concilio Vaticano II.

Queste considerazioni appena presentate potrebbero però suscitare un eccesso di ottimismo (Diotallevi 2010:17). Si può assistere ad una sopravvalutazione quantitativa del ritorno della religione, dovuta alla dimenticanza di un'assunzione basilare ormai da tempo condivisa dagli studiosi: la multidimensionalità del fenomeno religioso. Le componenti della religiosità individuale si muovono con notevole indipendenza reciproca (*ibidem*). Si può riscontrare un alto livello di identificazione religiosa anche in società a modernizzazione avanzata, ma questo dato di per sé non manifesta un generale ritorno della religione. Soltanto in condizioni rare e complesse l'identificazione religiosa potrebbe convertirsi in partecipazione religiosa⁴² (*ivi*:19). La religione non è scomparsa, quindi, e questa è la certezza. Ma allo stesso tempo lo studio metodico dei fenomeni non si accontenta dei dati generali, ma si sofferma su tutte le caratteristiche dell'oggetto. A tal riguardo, alcuni studi hanno rilevato come un certo tipo di cattolicesimo, in particolare, sia correlato negativamente con la crescita di un territorio (Guillen, Coromina, Saris 2011:11). Altre ricerche invece non corroborano il binomio religione vs. arretratezza. Smidt (2003:3), ad esempio, trova come le istituzioni religiose giocano un ruolo distintivo nel contesto urbano, poiché generano fiducia, unione, associazionismo culturale *etc.*

Insieme a Casanova e agli studiosi della ripresa del ruolo pubblico della religione vi sono altri sostenitori del ritorno della religione nel mondo contemporaneo. Il *new paradigm*, relativamente al tema della secolarizzazione, riesce a far crollare definitivamente le teorie di coloro che vedevano come certa la fine della religione.

⁴² Basta pensare che, dai dati Istat provenienti dalla *Indagine Multiscopo Aspetti della vita quotidiana*, la partecipazione a riti religiosi in genere, dal 1997 al 2006, è calata dal 36% al 31%; accostando questo dato al progressivo invecchiamento della popolazione, è facile capire come il dato sia ancora più allarmante (Diotallevi 2010:20).

Dunque attualmente, non soltanto la religione non è scomparsa, ma sta avvenendo un processo tale da renderla un attore con un peso pubblico non marginale. Dal momento che questa evidenza diventa talmente forte, le teorie dell'*old paradigm* sulla secolarizzazione entrano in crisi.

New paradigm

A tentare una ancora più precisa confutazione della tesi degli studiosi dell'*old paradigm* sono i sostenitori della teoria economica⁴³ della religione, detta anche *new paradigm* (Diotallevi 2001:17). In poche parole questo paradigma afferma che soltanto se la religione non si modernizza a sua volta rischia di soccombere alla modernizzazione. L'equivalenza tra secolarizzazione e modernizzazione pertanto non trova conforto: oggi la religione non scompare perché riesce a trovare il modo di rilanciare la sua influenza nella società. In questa prospettiva, la religione deve attuare una diversificazione dell'offerta, così da garantire ad ogni individuo la proposta religiosa che maggiormente si adatta ai suoi bisogni. Il *new paradigm* sostiene che, qualora vi sia competizione all'interno del mercato religioso, la partecipazione religiosa invece di calare addirittura cresce (*ivi*:18). Basandosi sul modello dell'economia religiosa, il *new paradigm* non considera la secolarizzazione un processo lineare ed irreversibile, anzi, la ovvia desacralizzazione della società non deve per forza coincidere con la fine della credenza (Lechner 2007:89-90).

Cartocci (2011:15) indica come il “brusco punto di svolta” dalle teorie classiche della secolarizzazione il triennio 1978-1980. La svolta di cui parla il sociologo è di impronta culturale: il processo di secolarizzazione viene affiancato da un processo di segno opposto. I due eventi chiave sono l'elezione di Karol Wojtyła, nel 1978, e la rivoluzione khomeinista in Iran, nel 1979 (*ivi*:16). Il potente carisma del nuovo papa Giovanni Paolo II⁴⁴ ha avuto come effetto una rivitalizzazione del mondo cattolico; differente ma ugualmente importante, l'affermazione del fondamentalismo islamico

⁴³ L'economia religiosa consiste di tutti i fenomeni religiosi in una data società ed include il mercato religioso (Stolz 2006:17). In questo mercato, le aziende religiose producono e vendono “beni religiosi”, in vista di soddisfare i bisogni religiosi dei consumatori (*ibidem*).

⁴⁴ Vedi a proposito anche Diotallevi (2008:136).

in Iran ha avuto forti ripercussioni politiche. Al livello globale, si assiste ad un vero e proprio processo di rafforzamento delle identità religiose (*ivi*:17).

Di fronte alla modernizzazione le istituzioni religiose rispondono differenziandosi al loro interno, e questa modalità di difesa è risultata essere vincente. La religione non scompare dalle società avanzate se è in grado di adottare strategie tese non tanto a contrastare la modernizzazione, quanto piuttosto a provvedere delle modifiche al proprio interno. La religione si adatta al mondo che cambia, ad esempio oggi si riscontra una certa competizione tra agenzie religiose, cosa che in passato non era neppure concepibile (Hölscher 2008:60). La separazione della Chiesa dallo stato promuove il pluralismo, almeno nella diversità delle opinioni (Lechner 2007:86). In Europa, per secoli, c'è stata una divisione tra comunità cattoliche, protestanti ed ortodosse: ora qualcosa è cambiato (Ferrari 2008:103). L'immigrazione ha portato in Europa un numero crescente di individui che non condividevano questa tripartizione religiosa, inoltre gli individui hanno una vasta gamma di possibilità di scelta, che fino a qualche decennio fa era impensabile (*ivi*:104). Ferrari sostiene che oggi esiste qualcosa di più del semplice pluralismo religioso: un pluralismo che si può definire etico e culturale. Esso non è affatto il risultato della dissoluzione della dimensione religiosa nella società contemporanea; al contrario, è spesso caratterizzato da una forte connotazione religiosa, o almeno da un contesto dominato dalla presenza di Dio (*ibidem*). Tuttavia, resta chiaro che la negoziazione tra religione, cultura, etica e politica è molto difficile oggi, ancora in più che in passato. Un altro studioso a parlare della realtà europea, a proposito di pluralismo religioso, è Diotallevi (2008:126). Negli ultimi vent'anni, scrive, tante nuove agenzie sono entrate nella scena europea, basti pensare alla presenza di immigrati che hanno portato con sé nuove religioni. Il modello domanda *vs.* offerta, nel mercato religioso, auspica la deregolamentazione del pluralismo, in modo da favorire la competizione, che potrà soddisfare anche la domanda latente dei consumatori di beni religiosi (Lechner 2007:86). Il risultato sarà una maggiore vitalità religiosa⁴⁵. Ad esempio, negli Stati

⁴⁵ L'equivalenza tra pluralismo religioso e vitalità religiosa non è data per scontato. Per anni i sociologi erano convinti che la relazione fosse inversa: la teoria più accreditata a riguardo è quella di Berger (Chaves, Gorski 2001:261). Berger, nel 1969, sosteneva che il pluralismo religioso avrebbe ridotto la vitalità religiosa. Il modello teorico opposto, del *supply-side*, è proposto da Fineke e Stark: in base ai loro studi, il meccanismo innescato dalla competizione religiosa avrebbe accresciuto il totale della religione consumata dagli individui (*ivi*:262).

Uniti, il mercato religioso è di fatto più vitale rispetto all'Europa, proprio grazie alle sue caratteristiche, essendo più aperto e competitivo (*ivi*:89-90). Negli Stati Uniti esiste un largo pluralismo religioso, non essendoci il monopolio di una singola confessione (Gritti 2004:27). Le diverse istituzioni religiose entrano in competizione tra loro formando un vero mercato religioso, con effetti positivi sulla partecipazione religiosa degli individui (*ibidem*).

Il concetto di *market*⁴⁶ religioso è interessante per capire le trasformazioni più recenti in seno alle istituzioni religiose⁴⁷ (Stolz 2006:13),: esso si fonda sui risultati ottenuti dalla sociologia dell'organizzazione. Negli anni '70 ed '80 molti studi in sociologia della religione hanno adottato quadri concettuali tipici della disciplina (DiMaggio 1998:8). La distinzione tra produttore e consumatore di beni religiosi, e la interazione tra domanda ed offerta religiosa, è stata già proposta da Weber, sebbene egli non collocasse ciò all'interno della teoria del mercato religioso (*ivi*:20). Come altre tipologie di organizzazioni pubbliche e *non profit*, le organizzazioni religiose sono orientate a bilanciare la svariata domanda, offrendo dei servizi (DiMaggio 1998:9). Il modello del mercato economico applicato alla religione presuppone una compatibilità tra religione e modernizzazione, oltre che la relazione diretta tra maggiore pluralismo all'interno del mercato religioso ed una più produttiva competizione tra i vari offerenti (Casanova 2008:84). Questi ultimi tenderanno ad ottimizzare i loro servizi ed la loro proposta di beni per giungere a più destinatari possibili. Di beni religiosi ne esistono di diversi tipi. Per distinguerli, si possono studiare nella ampia cornice concettuale della teoria della scelta razionale (*ivi*:14). I comportamenti religiosi sono compresi nella logica della razionalità⁴⁸ soggettiva: le azioni individuali si fonderebbero su scelte calcolate (Beckford, Demerath III 2007:26). Gli individui modificano il proprio scenario concettuale, e ciò implica il calcolo di costi e benefici per ottenere beni religiosi, ed una scelta conseguente dell'alternativa più vantaggiosa (Stolz 2006:22). Scegliendo di aderire ad una Chiesa, o accettando un credo religioso, gli individui ponderano costi e benefici in ordine alle

⁴⁶ Il mercato è un insieme di scambi relazionali bilaterali tra attori individuali e collettivi, che domandano ed offrono beni e servizi (Stolz 2006:22). I partecipanti al mercato seguono i loro interessi, vedendo gli altri individui come potenziali partner di scambi (*ibidem*).

⁴⁷ Vedi a riguardo anche Chaves e Gorski (2001).

⁴⁸ Diotallevi (2008:128) definisce il *new paradigm* come l'applicazione della teoria della scelta razionale nel campo religioso.

loro preferenze ed esigenze (Lechner 2007:81). La loro domanda di religione incontrerà l'offerta prodotta dalle organizzazioni religiose: l'attività di produttori e consumatori costituisce il mercato o economia religiosa (*ibidem*). La vitalità della religione in una data società dipende in gran parte dal modo in cui questa economia funziona.

La duplice idea che, per gli individui, la religione è una scelta razionale, e che la religione nella società assume la forma di una economia è al cuore del *new paradigm* (*ivi*:82). Iannaccone (1997:26) sostiene che trattare la religione come scelta razionale coinvolge almeno tre assunzioni: innanzitutto, gli individui ponderano costi e benefici nello svolgimento delle loro azioni, tese a massimizzare il loro profitto. La seconda assunzione è che i bisogni tendono a non variare di molto da individuo ad individuo, ed infine che i risultati sociali sono il prodotto dell'equilibrio del processo di interazione tra gli individui (*ibidem*). Iannaccone avvicina idealmente ogni attore dell'offerta religiosa ad un'azienda, che deve massimizzare il proprio profitto, ed il clero è l'attore razionale a capo dell'organizzazione (Lechner 2007:85).

Gli attori dell'offerta religiosa, in questa concezione, sono rappresentati come produttori di beni; da un lato, di beni "secolari" come legami sociali, amicizia ed identità sociali (Stolz 2006:15). Dall'altro lato, i beni prodotti sono dei compensatori sovranaturali (*ibidem*). I consumatori di beni religiosi scelgono in base alle loro preferenze, vigendo anche la legge della domanda vs. offerta (*ivi*:17). Stolz spiega che, ad esempio, una religione in cui è più semplice ottenere beni in modo economico per il fedele, avrà maggiori probabilità di essere scelta (*ibidem*).

Esiste una vasta letteratura a supporto della tesi che la competizione rafforza le organizzazioni religiose ed incrementa il livello di partecipazione religiosa (Finke, Stark 1998:761). Aziende maggiormente efficienti saranno più competitive: applicando questa affermazione all'economia religiosa, la conclusione sarà "dove il grado di economia religiosa è non regolato e competitivo, allora anche il livello di impegno religioso sarà elevato" (*ivi*:762). Si assiste anche ad una diversificazione delle forme dell'espressione religiosa, con la proliferazione di gruppi, comunità ed associazioni religiose, per rispondere alle esigenze della domanda (Hervieu-Léger

1992:5). La differenziazione interna alla religione è una conseguenza inequivocabile della modernità (Beckford 1992:488).

La competizione inoltre può favorire la nascita e lo sviluppo di nuove religioni. In questa ricerca non ce ne occuperemo, ma si ricorda che la cultura di oggi, fortemente consumistica, è piuttosto favorevole all'aumento di nuove religioni innovative, che spesso sono un *mix* di religioni (Olson 2007:610). In tal modo, gli individui si costruiscono forme di religiosità congruenti con le loro esperienze di vita.

Nonostante non manchino le critiche rispetto alla scelta razionale applicata al sistema religioso, Stolz è convinto che tale teoria ha prodotto uno dei più innovativi approcci alla recente sociologia della religione (2006:17).

Con l'aiuto del *new paradigm* è possibile capire perché la religione non è ancora stata schiacciata dalla modernizzazione. Ciò sarebbe accaduto se la stessa religione si fosse sottomessa, senza reagire, ai cambiamenti della società. Gli studiosi del *new paradigm* hanno dimostrato che la partecipazione religiosa, nonostante subisca un calo significativo rispetto al passato, non è di certo scomparsa né è irrimediabilmente compromessa. Gli attori religiosi hanno adottato strategie di diversificazione dell'offerta che si sono rivelate vincenti.

Un autore che ha lavorato più che altro a livello teorico, per arrivare ad un paradigma che consentisse di studiare la modernità, ci ha fornito una chiave per comprendere come mai la secolarizzazione non provoca la perdita di rilevanza della religione nella società modernizzata. Parliamo di N. Luhmann.

Luhmann

La società si può osservare come un insieme di sistemi differenziati per funzioni, e questo quadro teorico si può adottare fin dai secoli scorsi⁴⁹, in quanto la società ha subito diversi cambiamenti (Baraldi, Corsi, Esposito 1996:86). La società tardo-capitalistica si presenta come caratterizzata dalla crescente differenziazione degli ambiti del sistema sociale in sistemi specializzati (Lattarulo 2009:36).

⁴⁹ Nelle società classiche vi era una differenziazione sistemica stratificata gerarchicamente (Luhmann 1987:55).

Uno tra i primi a studiare la società in questi termini è stato N. Luhmann⁵⁰. Considerare la società in quanto costituita da più sistemi indipendenti si è reso inevitabile a seguito del progressivo aumento della complessità⁵¹ delle situazioni nelle società moderne⁵². Esse sono dei sistemi complessi, la cui integrazione diventa di tipo sistemico, non essendo più basata su norme e valori (Acquaviva, Pace 1996:44). Le società europee contemporanee sono un esempio di questo processo: si presentano tutte come società istituzionalmente differenziate, nelle quali l'autonomia delle diverse sfere dell'attività sociale (economica, politica, religiosa, culturale) è teoricamente e praticamente garantita (Hervieu-Léger 1992:4).

Più l'ambiente diventa articolato, più a sua volta sarà elevata la differenziazione delle risposte che esso dovrà mettere in campo per assicurarsi un buon equilibrio interno (*ivi*:45). La forma della differenziazione primaria costituisce la struttura della società, poiché stabilisce un ordine di relazioni tra i sistemi parziali (Baraldi, Corsi, Esposito 1996:86). Per fare un esempio, nelle società arcaiche la differenziazione era segmentaria: la complessità non era elevata essendo i confini della società piuttosto ristretti. Le comunicazioni tra individui avvenivano faccia a faccia (*ivi*:87). In Occidente, a partire dal XVIII secolo, la società si inizia a differenziare per funzioni, ed ognuna di esse viene eseguita da un sistema parziale⁵³ (*ivi*:89). La società, in questa teoria, è senza centro e senza vertice (Luhmann 1987:54). Tutte le funzioni devono essere svolte, in quanto fondamentali per la società stessa. Essa può funzionare poiché le azioni individuali sono continuamente ricondotte entro regole formali, impersonali, compatibili con sistemi ad alta complessità sociale (Acquaviva, Pace 1996:45). Ogni *sub*-sistema possiede un proprio principio funzionale autonomo, un proprio codice comunicativo differenziato dai codici degli altri *sub*-sistemi (*ivi*:46).

⁵⁰ Troppo a lungo Luhmann è stato considerato principalmente come un teorico della secolarizzazione e non come un teorico del sistema (Laermans, Verschraegen 2001:8).

⁵¹ In questa situazione, Luhmann espone il trionfo della contingenza. Nella odierna società complessa, qualsiasi scelta diventa comparabile con qualsiasi altra, non esiste nulla che non possa essere rivisto, ogni cosa che gli individui fanno è sempre possibile altrimenti (Belardinelli 1999:20).

⁵² Luhmann (2006:7) scrive che, quando la società moderna si autodefinisce così, si identifica servendosi di un rapporto di differenza nei confronti del passato. Quindi, si identifica nella dimensione temporale.

⁵³ Citando Luhmann (2006:19): “se si descrive la società moderna, secondo la tradizione sociologica, strutturalmente come un sistema di funzioni differenziate, ne consegue che i sistemi funzionali articolati mediante differenziazione, divenuti autonomi, si distinguono (all'interno e all'esterno della società) dal loro ambiente”.

Come risultato dell'evoluzione del sistema sociale, la religione può anch'essa divenire un *sub*-sistema societale tra altri *sub*-sistemi funzionali (Goldstein 2009:162). La secolarizzazione, come detto in precedenza, non fa che minare l'autorità religiosa e la sua influenza sugli altri *sub*-sistemi. In questi termini, la secolarizzazione è vista da Luhmann come un problema per il sistema religioso, poiché la religione non è più capace di esprimere la complessità di un sistema sociale altamente differenziato (*ibidem*). Esposto a cambiamenti evolutivi del più ampio sistema sociale, il sistema religioso non sa prevenirli, e inizialmente cerca di combatterli, finché assume la consapevolezza che soltanto l'adattamento è la chiave per non soccombere. Il sistema sociale differenziato non implica l'esistenza di singole sfere istituzionali completamente separate le une dalle altre (Diotallevi 2008:129). Vi è sempre un'interazione tra le sfere, e pertanto la religione sarà in relazione con esse.

La religione ha la sua funzione⁵⁴ specifica all'interno del sistema: in una società complessa, altamente differenziata, essa ha come obiettivo di non far accantonare le istanze umane, le necessità degli individui che lo stato, l'economia, la politica, non riescono sempre a garantire (Belardinelli 1999:15). La religione ha un proprio principio funzionale e si può considerare l'unico *sub*-sistema capace di rispondere a domande, esigenze, problemi di senso oggettivo che nessun altro sistema sarà mai capace di elaborare (Acquaviva, Pace 1996:46-47). Nonostante durante i decenni la religione ha incontrato una situazione nuova, e di conseguenza dei problemi nuovi, essa resta sempre parte della società e pertanto non può essere vista come opposta al "sociale" (Laermans, Verschraegen 2001:7). La sua visione del mondo tuttavia è mutata: non può più essere valida per l'intera società e la morale stessa non funziona più come fattore integrativo di essa (Belardinelli 1999:190-193).

Quanto scritto finora costituisce la base teorica per lo studio della religione in questa ricerca; essa non sarà considerata limitatamente al sistema di pensieri e attività relativi alla predicazione dell'esistenza del sovrannaturale (Hamilton 2007:46), ma sarà intesa come un *sub*-sistema sociale. La religione non sarà concepita come

⁵⁴ Non bisogna valutare questo fenomeno negativamente per la sopravvivenza, anzi. Martelli (1990:117) sostiene che l'approccio funzionale della società giunge a rafforzare indirettamente ed involontariamente la tesi della insostituibilità della religione.

sistema di codici morali di comportamento, ma come un settore, specializzato funzionalmente, all'interno della società più ampia.

Adottando questa teoria è possibile considerare la religione un attore che fa parte di un sistema societario differenziato, con la sua specifica funzione, che non è destinato ad essere marginalizzato come predetto dalle teorie classiche sulla secolarizzazione.

Un bilancio

Negare la secolarizzazione non è possibile. Non lo è neppure, però, convincersi che la religione, con l'avvento della modernizzazione, e con i suoi effetti secolarizzanti, soccombe senza via di uscita. Casanova (Diotallevi 2010:9) sostiene che gli attori religiosi possono far scaturire ripensamenti sia sulle teorie classiche della secolarizzazione che sulle pratiche della distinzione tra religione pubblica e privata. La religione non è scomparsa nel mondo contemporaneo e ci sono diverse prove a sostegno che essa svolge ancora alcune sue innegabili funzioni. La secolarizzazione non corrisponde necessariamente ad una perdita della funzione della religione, ma ad un adattamento della religione alle condizioni della società moderna (Goldstein 2009:162).

Sul piano empirico, non esistono evidenze scientifiche di una relazione positiva tra: modernizzazione sociale, crisi delle organizzazioni religiose e declino della influenza sociale della religione (Diotallevi 2007:5). Si può arrivare ad affermare che parte dell'influenza esercitata dalla religione sulla società sia prodotta proprio grazie a processi di modernizzazione (*ibidem*). Questa influenza può essere valida anche sul piano culturale, come osserva Cartocci (2011:15): gli orientamenti religiosi sono diventati il più rilevante fattore di mobilitazione sociale e politica.

Tutto questo per dire che non soltanto la religione non è scomparsa, né è stata soppiantata da altri equivalenti funzionali, con l'affermarsi della modernità. La religione durante gli ultimi decenni è tornata nel dibattito pubblico ed ha ripreso ad influenzare gli orientamenti degli individui. L'*old paradigm* è evidente come non possa rispondere ai cambiamenti in atto, che risultano dagli studi recenti in sociologia della religione.

Gli assunti di base, che vedevano la religione succube della modernizzazione, non sono oggi validi, di fronte al successo che ancora riscuotono le istituzioni religiose. Dunque, attualmente ha la sua rilevanza occuparsi di religione, ed è valido cercare di accostarla ad una risorsa così importante come può essere il capitale sociale.

Tuttavia, se è stato possibile guardare l'esito critico ma non scontato dell'effetto della modernizzazione sulla religione, è grazie all'adozione di un nuovo punto di vista. La religione è un fenomeno complesso, studiarla in modo generico non è sufficiente per capire le sue trasformazioni: essa è un fenomeno multidimensionale, e come tale va considerato. È possibile trattare distintamente, al livello concettuale, domanda ed offerta religiosa. L'offerta religiosa, in particolare, si può analizzare nelle sue dimensioni costitutive.

1.1.3 Per studiare la religione e la religiosità è necessario trattarli come fenomeni multidimensionali

Circoscrivere il fenomeno religioso in una definizione teorica è stata una impresa tentata da diversi studiosi. Probabilmente, alla fine non si può fornire una definizione esauriente ed univocamente accettata di religione non perché essa non esiste, ma perché è un fenomeno troppo complesso per essere sottoposto a definizione (Marchisio 2000:17). Ciò non esime comunque il ricercatore dal trovare una soluzione alla complessità del termine, cosa inevitabile per iniziare una ricerca empirica.

Innanzitutto è essenziale distinguere tra religione e religiosità. Il primo ad introdurre questo approccio, agli inizi del 1900, è stato Simmel (Acquaviva, Pace 1996:62). Tratteremo questi due fenomeni in modo approfondito nei prossimi capitoli; intanto si accenna che la religione si può considerare “un sistema complesso di organizzazioni di alcuni fondamentali bisogni dell’essere umano. Rappresenta una strategia cognitiva” (Baraldi, Corsi, Esposito 1996:66). L’analisi della religiosità si attiene alle concrete forme, empiricamente osservabili, attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religiosità stessa (*ibidem*). Un autore che sostiene la necessità di studiare la religiosità nelle sue varie dimensioni è Martelli (1994:26). La prospettiva multidimensionale della religiosità implica non soltanto che essa venga studiata nei suoi aspetti, ma che per ogni aspetto il punto di vista sociologico non può essere ritenuto esaustivo (Baraldi, Corsi, Esposito 1996:67). Tradizionalmente la religiosità è stata considerata dagli scienziati sociali come un comportamento non razionale; questa concezione era legata alla teoria classica, per la quale la religione sarebbe scomparsa con il progresso della scienza e l’incremento del livello di educazione formale degli individui (Rossi, Rossi 2008:1). La religiosità invece è un fenomeno osservabile, che implica dei comportamenti da parte dell’individuo. Le forme della religiosità possono discostarsi anche notevolmente da quelle che sono le forme ed i contenuti di una religione (Castegnaro 2008:5). Non esiste tuttavia religione senza religiosità, poiché quest’ultima contribuisce a definire i caratteri di una religione. Studiare la religiosità significa provare ad osservare come gli individui concretamente agiscono ed in cosa credono. Il compito arduo del ricercatore avviene nel momento operativo della sua indagine. È

faticoso e delicato individuare gli strumenti più adatti per indagare la religiosità (*ibidem*). Considerare la multidimensionalità del fenomeno, però, agevola il ricercatore. Egli può indagare singolarmente le dimensioni costitutive della religiosità, in base alla prospettiva proposta da Glock e Stark e ripresa da Acquaviva e Pace (*ivi*:8). Anche diversi studiosi di sociologia della religione italiani, nelle loro ricerche empiriche, fanno riferimento implicitamente ed esplicitamente a questa prospettiva, basti pensare a Cipriani, Garelli, Gubert (Martelli 1994:51). Così come definite da Glock e Stark, le dimensioni da considerare sono cinque: pratica, identificazione, conoscenza, credenza ed esperienza (Yeung 2004:408).

La particolarità di queste cinque dimensioni della religiosità è di non essere correlate le une alle altre: in poche parole esse non covariano. Diotallevi (2006) sostiene a proposito che: "circa quaranta anni di ricerca e di discussione su scala internazionale hanno fornito una enorme quantità di argomenti a sostegno di un approccio alla religiosità degli individui che analiticamente distingue identificazione (religiosa), partecipazione (religiosa), credenza (religiosa), conoscenza (religiosa) ed esperienza (religiosa). Il succo di questa teoria, più volte corroborata, consiste nel fatto che ragionevolmente non è più possibile assumere che le dimensioni della religiosità appena ricordate covariino, e di conseguenza che una sola di esse possa essere adottata come misura della religiosità individuale nel suo insieme".

Quindi, sulla base di quanto detto, è legittimo studiare la religione considerando separatamente domanda ed offerta religiosa. Per la religiosità sarà adottata la prospettiva multidimensionale poiché non è corretto approfondire soltanto una dimensione e conseguentemente poi assumere considerazioni generali.

La religione e la religiosità sono fenomeni multidimensionali che per essere studiati devono essere necessariamente contestualizzati. Lo studio dell'ambiente oggetto della ricerca è essenziale poiché le sue caratteristiche influenzano, ed in modo non trascurabile, i fenomeni⁵⁵. In questa ricerca, l'interesse per religione e capitale sociale trova conforto nelle caratteristiche del territorio che sarà studiato, ovvero il caso italiano. L'Italia è un caso che risulterebbe inspiegabile senza usare la

⁵⁵ Si ricorda a proposito la teoria dell'isomorfismo organizzativo, che fa parte del paradigma neoinstituzionalista. È un'idea abbastanza recente, che denota un aumento dell'omogeneità tra istituzioni che operano nello stesso contesto ambientale (Swartz 1998:323).

distinzione tra domanda ed offerta religiosa ed inoltre la multidimensionalità della religiosità.

1.1.4 Il caso italiano: un esempio di monopolio religioso che funziona

Quanto detto finora ci consente di tracciare un bilancio. La modernizzazione ha il suo effetto sulla religione, ma non è scontato che questa influenza sia sempre negativa. La religione ha la capacità di mutare al suo interno, diversificando la propria offerta in relazione alla domanda. Questa caratteristica è tra le sue armi a disposizione per non essere confinata ai margini. Si comprende ancora di più questo ragionamento se si studia la religione distinguendo al suo interno la domanda e l'offerta, ed ancora, la religiosità nelle sue cinque dimensioni.

Il caso italiano suscita un particolare interesse per questa ricerca, essendo un territorio dove la dotazione di capitale sociale mediamente non è elevata, ma la religione continua a resistere. Se i risultati della ricerca portassero ad una relazione positiva della domanda e offerta religiosa con il capitale sociale, si potrà a maggior ragione studiare come incrementare questo bene con l'aiuto della religione.

L'Italia è un paese nel quale, si può affermare, la religione cattolica è paragonabile ad un monopolio. Non si può ancora parlare di un vero pluralismo religioso, nonostante negli ultimi decenni la crescente immigrazione abbia incrementato il livello di fedeli appartenenti ad altre religioni. Nel nostro Paese il cattolicesimo continua ad essere la religione della popolazione, il punto di riferimento di tutti gli italiani, pur nella varietà di atteggiamenti e di gradazioni, anche fortemente diversificate (Martelli 1994:52). Il caso italiano resiste alle ipotesi fornite dal paradigma classico della secolarizzazione: "è un rompicapo per gli studiosi dell'influenza sociale della religione in condizioni di modernizzazione avanzata" (Diotallevi 2007:2). L'Italia, sede del Vaticano, vanta una rete di diocesi e di parrocchie senza paragoni rispetto agli altri paesi cattolici occidentali; una rete istituzionale fortissima, seconda soltanto allo stato (Cartocci 2011:16). Queste strutture organizzative cattoliche riescono a garantire tassi di religiosità della popolazione più elevati rispetto alla maggior parte dei paesi cattolici (*ibidem*).

Il nostro Paese, pertanto, è un esempio di efficacia dell'opera di contrasto alla modernizzazione da parte degli attori religiosi, che si dimostrano capaci di cambiare anch'essi per non essere marginalizzati.

1.1.5 Ragioni teoriche inerenti il fenomeno del capitale sociale

Finora ci siamo soffermati sulle ragioni che rendono ancora oggi rilevante studiare la religione, ed in particolare il suo ruolo per favorire l'integrazione sociale. Senza dover negare il fenomeno della secolarizzazione, gli studiosi del *new paradigm* hanno capito che la religione è capace di partecipare alla modernizzazione sociale adottando strategie vantaggiose, come la differenziazione interna. Ora indirizzeremo il ragionamento sul concetto di capitale sociale.

Il capitale sociale è anch'esso una risorsa che può essere inclusa nel discorso sulle misure necessarie per l'inclusione sociale, in tempi di crisi dello stato sociale tradizionale. La crisi del *welfare state* tradizionale ha costretto lo stato a mettere in discussione le misure adottate precedentemente nel campo dei servizi sociali, e a valutare soluzioni alternative per continuare a garantire l'inclusione sociale. Dal canto suo la religione, fenomeno oggi tutt'altro che assopito, concorre a fornire agli individui, soprattutto con il supporto delle sue organizzazioni, sostegno e solidarietà. Un altro bene che opera, seppure indirettamente, a sostegno ai servizi sociali di grande attualità ed interesse, è il capitale sociale. Nel contesto italiano, così come in quello più ampio occidentale, il capitale sociale è una risorsa impossibile da trascurare, poiché è risultato determinante a supporto del sistema di *welfare*, ormai non più funzionante come nei decenni passati. Tuttavia il problema è che non è così semplice capire cosa può generare capitale sociale e cosa, al contrario, può eroderlo. Gli studiosi si sono confrontati su questo tema ed il dibattito è tuttora aperto.

Studiare la relazione tra capitale sociale e religione può rispondere a questa cruciale domanda su cosa può mettere in moto, e cosa al contrario può ostacolare, la formazione di capitale sociale nella società italiana contemporanea. Inoltre, la religione, poiché tutt'altro che scomparsa dalla società, esercita ancora oggi la sua influenza. Arrivare a determinare quali aspetti della domanda e della offerta religiosa sono direttamente in relazione con la dotazione di capitale sociale, e quali al

contrario lo sono indirettamente, sarebbe di aiuto alla comprensione di come incrementare quest'ultimo bene.

1.1.5.1 Una “nuova via” del civile, auspicabile di fronte al crollo del welfare tradizionale

Un dato di fatto è che lo stato non può più garantire, come faceva un tempo, l'inclusione sociale ed il benessere dei suoi cittadini mediante un soddisfacente supporto economico. È urgente pertanto trovare una soluzione alternativa. Spronare la mobilitazione delle risorse spontanee dei cittadini per far fronte alle mancanze statali, con la solidarietà e la cooperazione, potrebbe essere una soluzione. Ma tutto ciò oggi non è così semplice. I legami sociali sono mutati con i processi di modernizzazione, non siamo più in presenza di una società dove, ad esempio, la solidarietà e la cooperazione sono dei valori condivisi. Di fronte all'erosione ritenuta “inarrestabile” del legame sociale nella società contemporanea, è apparsa impellente la necessità di trovare il modo di ricreare il legame sociale e le sue basi di fiducia e cooperatività⁵⁶ (Carrà, Mittini 2008:25). Il capitale sociale, come caratteristica delle reti sociali, semplifica il perseguimento di obiettivi condivisi (*ibidem*). Molti autori⁵⁷ generalmente accettano l'idea che una maggiore dotazione di capitale sociale significhi un più efficiente *welfare* ed un incremento dei benefici procapite (Crudeli 2002:1). Il capitale sociale può arrivare ad avere influssi positivi anche nel campo economico, migliorandone i risultati (*ivi*: 2).

Donati e Tronca (2008:9) inoltre suggeriscono la necessità del superamento della logica *stato-mercato* per una nuova via del civile. Si può arrivare a ciò soltanto costruendo percorsi di umanizzazione delle relazioni di mercato e della sfera pubblica e politica. Il capitale sociale è una risorsa scarsa ma fondamentale, in quanto costituisce il “civile” della società (*ibidem*). Il capitale sociale è una sorta di

⁵⁶ Cotesta (1998: 18) definisce cooperativa “una azione nella quale due o più attori sociali perseguono scopi ed obiettivi comuni”. Se non si assume il modello della razionalità strumentale, la cooperazione si può generare da orientamenti religiosi, culturali ed etici (*ibidem*).

⁵⁷ Nel *capitolo 3* sarà approfondita la letteratura sul capitale sociale, intanto si possono menzionare nomi di studiosi come Putnam, Coleman, Fukuyama, che considerano il capitale sociale una dotazione attribuibile ad un determinato territorio, che apporta benefici tangibili.

catalizzatore che fa produrre beni comuni in diverse sfere: nel mercato, nel mondo associativo, nel sistema politico-amministrativo, nelle reti familiari ed amicali (*ivi*:17). La cultura occidentale è diventata fortemente individualista; per spiegare come può la società a reggersi tuttora, nonostante questa sua caratteristica predominante, la risposta è proprio il capitale sociale (*ivi*: 21).

Anche Cartocci (2000:449) sostiene questa tesi, sottolineando l'urgenza di comprendere i meccanismi di generazione del capitale sociale, poiché esso può diventare una risorsa di integrazione e di equilibrio per sostenere le sfide del cambiamento. Il problema è la sua difficoltà a riprodursi. Fenomeni quali le innovazioni tecnologiche, lo sviluppo economico ed i flussi migratori sono un grosso contraccolpo per gli equilibri sociali e culturali, che hanno bisogno di rinforzarsi (*ibidem*). Si può affermare pertanto che il contesto in cui il capitale sociale dovrebbe costruirsi ed accrescersi è tutt'altro che favorevole, ed è proprio qui che gli scienziati sociali si interrogano sui fattori capaci di promuoverlo.

1.1.5.2 Il capitale sociale favorisce lo sviluppo locale e democratico

A livello più generale, il capitale sociale risulta essere un aiuto importante per la crescita di un territorio. Piselli (2005:456) richiama l'attenzione sul ruolo fondamentale che riveste il capitale sociale per le politiche di sviluppo anche a livello locale. Esso può favorire, in parte, la produzione dei cosiddetti beni collettivi locali per aumentare la competitività. Il capitale sociale è alla base di processi di auto-organizzazione della società civile⁵⁸ in imprese, reti, associazioni, scuole, *club* e chiese. Queste ultime hanno a disposizione diverse organizzazioni che operano nella società civile. Oggi molti ricercatori hanno studiato la religiosità e le attività religiose intrecciate ai risultati economici (Steiner, Leinert, Frey 2010:9). Inoltre, la partecipazione religiosa in genere è risultata correlata positivamente con il benessere e la felicità soggettiva (*ibidem*). In un contesto di crisi del *welfare* e di alti costi del sistema sanitario ci sono stati diversi studi che vertono sull'impatto della religione

⁵⁸ La società civile è un "insieme di svariate istituzioni non governative abbastanza forti da fare da contrappeso allo stato, e che, pur senza impedire allo stato di svolgere la sua funzione di custode della pace e di arbitro tra i diversi interessi in gioco, riesce tuttavia a impedire allo stato di dominare il resto della società e di renderla atomistica" (Gellner 1996:10).

sulla salute degli individui (ivi:10). Le organizzazioni religiose, e non solo, favoriscono inoltre i processi democratici. Toqueville, parlando di democrazia già circa due secoli fa (Smidt 2003:153), si sofferma sul bisogno di associazioni civiche non specificatamente politiche, ma associazioni fonti di senso e portatrici di impegno sociale. Anche Almond e Verba, nel 1963 (ivi:27), ricordavano che, per il buon funzionamento di un sistema politico democratico, è indispensabile la diffusione di una cultura politica di tipo “civico”.

1.1.5.3 Il capitale sociale e il contesto di studio: l'Occidente e in particolar modo l'Italia

Molti studiosi sono arrivati alla conclusione che, nelle società occidentali, stiamo assistendo ad un pervasivo declino tra gli individui di comportamenti cooperativi e fiduciari⁵⁹, a partire dagli anni '60, che peraltro sta continuando anche nel presente (Welch, Sikkink, Loveland 2007:23). Naturalmente in ogni Paese, ed all'interno di ogni Paese in base al contesto locale, il livello di declino è differente, ma gli studiosi hanno riscontrato un generale decremento delle reti sociali ovunque.

A fare l'esempio degli Stati Uniti è Putnam (2004) che, nel suo testo dedicato al calo della partecipazione civica, denuncia l'indebolimento delle reti sociali durante gli ultimi decenni. Gli individui si stanno “ritirando dalle reti di reciprocità che una volta costituivano le nostre comunità” (ivi:228). Il capitale sociale si è eroso in modo costante e drammatico, accostato, tra l'altro, a un forte senso di disintegrazione dei legami sociali.

In Europa, negli ultimi decenni, si è assistito ad un declino di partecipazione dei cittadini ai processi politici⁶⁰ (Guillen, Coromina, Saris 2011:332). L'urgenza di favorire la crescita di beni come il capitale sociale è talmente pressante che la *World*

⁵⁹ Tutto ciò ha conseguenze negative. La fiducia diffusa ha il vantaggio di ridurre i costi di transazione, così da promuovere le attività economiche e lo sviluppo (Antoci, Sabatini, Sodini 2009:1). La fiducia, in quanto risorsa caratteristica del capitale sociale, è condizione per l'emergere della cooperazione. È un bene che non si esaurisce ma si rinnova con l'uso (Salvati 2004:96).

⁶⁰ Si è comunque consapevoli che gli studi recenti hanno rivelato enormi differenze e attitudini di comportamento tra i diversi Paesi europei (Meulemann 2008:2).

Bank, considerando il capitale sociale un indicatore rilevante per quantificare la partecipazione dei cittadini, ha predisposto una rilevazione nei diversi Paesi europei.

In Italia, si è occupata di questo problema, tra gli altri, Sciolla (2004:7). La sociologa sostiene che, nell'ultimo trentennio, una crescente e diffusa sfiducia nei confronti delle istituzioni pubbliche ed un sentimento di apatia si siano diffusi tra i cittadini, in Italia, così come in altre democrazie occidentali. In uno scenario così preoccupante è cruciale, ad esempio, educare alla cittadinanza per sensibilizzare i cittadini ad essere parte attiva alla vita pubblica, contribuendo ad attività di tipo cooperativo. Questa educazione dovrebbe essere uno dei caratteri basilari della stessa democrazia (*ivi*:9). Parlando di impegno civico, l'Italia fa parte di un gruppo di paesi (con Francia, Portogallo e Spagna) con livelli bassi di propensione associativa (Scidà 2000:115). Non è il risultato di un andamento recente, bensì è un fenomeno determinato da eredità storiche e tradizionali. Una nota positiva c'è: dalla fine degli anni '90 la partecipazione associativa in Italia è iniziata a risalire, arrivando quasi ad un avvicinamento della media europea (*ibidem*). Questo dato fa ben sperare. Vista l'importanza del capitale sociale sulle dinamiche di inclusione sociale, continuare a studiarlo ed approfondire le modalità di creazione è decisivo.

La religione si inserisce in questo scenario, poiché le reti generate all'interno delle sue organizzazioni, e facilmente portate anche all'esterno, sono positive per diffondere la solidarietà tra individui. In questo senso, la religione può essere associata al capitale sociale e trova giustificazione un'analisi più approfondita, tenendo conto delle diverse dimensioni che la costituiscono.

Crisi culturale in Italia e CS

La crisi del *welfare state* tradizionale in Italia è imputabile a diversi fattori, come scrive tra gli altri Tullio Altan (1999:3). *Deficit* in bilancio protratto negli anni, crisi occupazionale, conflitti e tensioni nelle istituzioni, poca credibilità della politica, corruzione e cattiva amministrazione. Questo elenco preoccupante ha, come sua

prima conseguenza, una marcata disattenzione nei confronti dei valori⁶¹ che regolano il comportamento sociale dei cittadini (*ibidem*). Concorrono alla crisi italiana, più in generale, anche la scarsità di un sentimento unitario, che faccia scaturire nei cittadini il rispetto spontaneo delle regole basilari di convivenza e di solidarietà civica.

Anche Cartocci (1994:9) sostiene che dagli anni '80⁶², in Italia, si sia assistito ad una crisi dovuta all'inefficienza delle istituzioni, al declino della credibilità dei partiti politici, al debito pubblico in crescita inesorabile. A tutto ciò si aggiunge una crisi anche di tipo culturale, con la diffusione di un modello culturale fatto di sfiducia generalizzata negli altri ed indisponibilità all'impegno sociale (*ivi*:12). Cartocci riprende i risultati di Almond e Verba, che si sono occupati alla fine degli anni '50 della cultura politica italiana⁶³. I due autori hanno riscontrato nelle loro ricerche una vasta insoddisfazione per il funzionamento del sistema politico ed amministrativo, una sfiducia nei partiti e nei politici in generale, ed in sostanza una forte distanza tra i cittadini e le istituzioni democratiche (*ivi*:20).

Anche qualora, ipoteticamente, le istituzioni funzionassero in modo adeguato, le regole imposte non implicano automaticamente una garanzia della loro applicazione. Oltre alle regole è necessario quindi il capitale sociale, cioè remunerazioni morali ed impegno civico (Cersosimo 2001:21). La carenza di integrazione che si è riscontrata in Italia dal secondo dopoguerra, dovuta alla degenerazione delle istituzioni pubbliche, apre la possibilità che questo bene venga rinforzato anche da un'istituzione come la Chiesa cattolica (*ivi*:136). Non si può escludere che proprio fattori religiosi potrebbero concorrere alla produzione di capitale sociale, in ambienti con minor livello di modernizzazione (Diotallevi 2007:10).

⁶¹ I valori sono definiti da C. Tullio Altan (1999:3) "le manifestazioni dei sentimenti e degli affetti". I valori hanno un ruolo fondamentale nella vita umana, poiché danno una dimensione in più alla visione del mondo in cui viviamo. La nostra vita, grazie ad essi, non è fatta solo di cose che sono, ma anche di cose che valgono, di cose che arrecano un senso (*ivi*:144). La crisi di valori che si può riscontrare in Italia è dovuta a molti fattori, perlopiù di natura storica. L'Italia non ha conosciuto l'organizzazione feudale, ed è stata per anni assoggettata al dominio straniero; in seguito ad esso, gli italiani hanno potuto sperimentare uno stato unitario soltanto dal 1861; si è creato un sistema di valori che ha prediletto la famiglia di origine (familismo) a scapito della collettività più ampia.

⁶² Studiosi italiani come C. Tullio Altan si sono occupati di capire le vicende storiche da cui sono partiti questi problemi. In estrema sintesi, si possono rintracciare cause già nella divisione tra un Sud feudale ed un Centro-Nord fiorente all'età dei comuni oppure la crisi del sistema dei principati con l'inizio del dominio straniero (Cartocci 1994:14).

⁶³ Almond e Verba hanno utilizzato nel 1958 circa 1.000 interviste condotte in tutta Italia, per effettuare una ricerca comparata sulla cultura politica italiana.

Pertanto, se la religione potesse, anche in piccola parte, contribuire alla crescita del livello di capitale sociale di un territorio, ed entrambi possono lavorare per l'inclusione sociale, è interessante capire in che modo avviene tutto ciò. A maggior ragione in Italia, un Paese nel quale la religione è ancora un fenomeno con il suo peso e il capitale sociale è una risorsa scarsa. Se la religione, o ancor meglio la domanda e l'offerta religiosa, fossero in grado di mobilitare le risorse del capitale sociale, in Italia ci sarebbero diversi presupposti per favorire la inclusione sociale, con mezzi alternativi allo stato sociale.

1.1.6 Perché è interessante studiare insieme religione e capitale sociale: riepilogo

L'interesse per lo studio di capitale sociale e religione è condiviso da diversi autori, soprattutto da coloro che si occupano di partecipazione sociale formale ad organizzazioni religiose o a Chiese (Guillen, Coromina, Saris 2011:334). Al contrario la religiosità cosiddetta interna, della sfera più personale dell'individuo, non ha gli stessi effetti sul benessere soggettivo. Questi risultati sostengono la tesi della assoluta necessità di studiare la religiosità e la religione separatamente e, al loro interno, le dimensioni di cui sono composte. Dagli studi empirici sul fenomeno religioso e sul capitale sociale insieme, in letteratura si arriva a risultati controversi. Da studi condotti con tecniche di simulazione⁶⁴, in alcuni casi le persone dichiaratesi religiose si comportavano effettivamente in modo maggiormente pro sociale, in altri non vi era differenza alcuna rispetto a coloro che si dichiaravano non religiosi (Ahmed 2008:2). Il risultato in parte dipendeva dal tipo di gioco di ruolo proposto.

Tuttavia, è stato anche dimostrato che alcuni comportamenti religiosi possono contribuire alla formazioni di capitale sociale in termini di volontariato, atti di carità ed altre azioni di cooperazione (Smidt 2003:2).

Si è occupata di religione e capitale sociale sia la letteratura sociologica sul capitale sociale sia la letteratura relativa alla sociologia della religione. In entrambi i casi gli

⁶⁴ Si tratta di giochi di ruolo, in particolare un gioco denominato *Public goods game*, nel quale i partecipanti anonimamente devono scegliere come investire denaro pubblico, ed un altro chiamato *Dictator game*, nel quale colui che impersona il dittatore deve decidere come destinare una somma monetaria tra sé e l'altro giocatore (Ahmed 2008).

studiosi hanno trovato materiale di studio che rende rilevanti, sia in teoria sia in pratica, i due concetti. All'interno del dibattito accademico, pochi autori considerano la religione e la religiosità come due fenomeni distinti, e ancor meno hanno approfondito i vari aspetti di quest'ultima. Pertanto, questa ricerca si propone di indagare nello specifico i diversi aspetti della religione e della religiosità, poiché si suppone abbiano differenti relazioni con il capitale sociale.

1.2 La relazione tra capitale sociale e religione nella letteratura sul capitale sociale viene interpretata in modo non univoco.

1.2.1 perché studiare insieme CS e religione

Molti di coloro che si sono interessati di capitale sociale hanno accostato questo bene alla religione, avvalorando il fatto che una caratteristica significativa, comune a tutte le maggiori religioni mondiali, è proprio il carattere civico (Perks, Haan 2011:107). Basandosi su questa affermazione, gli studiosi hanno controllato se la religione è associata positivamente o meno al capitale sociale. Tuttavia, come detto, parlare genericamente di religione ha diversi risvolti negativi. Innanzitutto, si potrebbe arrivare a conclusioni differenti se si sta studiando una dimensione oppure un'altra. Gran parte degli studi su capitale sociale e religione hanno riscontrato una relazione positiva se si parla di partecipazione religiosa. Facciamo alcuni esempi. La partecipazione religiosa, nello specifico, è significativamente associata in modo diretto con varie forme di comportamenti civici: volontariato, attività politiche o forme caritative (*ibidem*). Negli Usa, le *congregations*⁶⁵ concorrono alla produzione di svariati servizi sociali; e tanto più esse saranno numericamente cospicue, tanto più saranno attive ed utili per la società (Owens, Smith 2005:320). Un altro sostenitore dell'importanza di studiare capitale sociale e partecipazione religiosa è Smidt, che ha curato un testo incentrato sull'argomento (2003). Negli Usa (ma questi risultati potrebbero interessare anche il caso italiano), partecipare alle attività delle *congregations* è stata tradizionalmente la componente maggiormente correlata con la

⁶⁵ Le *congregations*, negli Usa, sono definite come istituzioni locali nelle quali le persone regolarmente si riuniscono per quello che loro sentono essere uno scopo religioso (Harris 1998:307).

militanza in organizzazioni volontarie degli individui. Le organizzazioni religiose forniscono importanti servizi e risorse ai loro membri ed ai membri della comunità più ampia. I comportamenti di partecipazione religiosa, quindi, possono contribuire alla formazione di capitale sociale in termini di volontariato, atti di carità ed altre azioni di solidarietà.

La partecipazione religiosa, inoltre, ha anche effetti sulla partecipazione politica, ed esiste tutto un filone di studi in letteratura su questo argomento. A. de Toqueville è stato tra i primi a compiere una ricognizione sulla profondità del legame tra religione e politica negli Usa (Olson 2007:438). Solo negli anni '80⁶⁶ del Novecento, però, gli scienziati politici hanno iniziato a considerare l'influenza della religione, e viceversa i sociologi della religione hanno ritenuto opportuno ed interessante occuparsi della relazione con la politica (*ivi*:439).

È importante chiarire che questo rapporto non è sempre diretto, e tantomeno scontato. Le relazioni tra religione, ambiente e istituzioni politiche implicano processi complessi di strutturazione che richiedono molto tempo; essi inoltre non sono sempre statici o equilibrati (Sherkat, Ellison 2007:82). Inoltre, non è sottinteso che i rapporti in questione siano in ogni caso diretti; ci sono alcune forme di religiosità, come si vedrà meglio in seguito, che invece di sostenere la partecipazione civica, la inibiscono. È il caso della lettura della Bibbia “alla lettera”, ad esempio, che non favorisce affatto il coinvolgimento in attività politiche e in attività produttive per il contesto in cui si vive (*ibidem*).

Procedendo per ordine, si presenteranno esempi di studi che hanno riscontrato relazioni positive e relazioni negative tra religione e capitale sociale.

⁶⁶ R. Wuthnow, nel 1988, è stato il primo a credere che negli USA non si potevano classificare i paradigmi della religione con il classico sistema ideologico “protestanti-cattolici-ebrei”, ma che la materia fosse sicuramente più complessa (Olson 2007:441).

1.2.2 *La relazione positiva e la relazione negativa*

Nella letteratura sul capitale sociale che è interessata all'associazione con la religione, la maggioranza degli studi conferma una relazione di tipo diretto tra i due fenomeni. Come già detto, sarà necessaria la dovuta prudenza nella interpretazione dei risultati, poiché nella maggior parte di essi la religione viene considerata come un fenomeno unidimensionale. In altre parole, gli autori spesso parlano in modo generico di religione, non distinguendola dalla religiosità, e proponendo così dei risultati che spesso sono contraddittori tra loro, o perlomeno poco chiari. Al contrario, sarebbe opportuno che la domanda e l'offerta religiosa fossero approfondite basando le analisi sulla multidimensionalità dei fenomeni. Se si vuole indagare la relazione tra il capitale sociale e la domanda religiosa, bisogna innanzitutto specificare a quale dimensione si fa riferimento. Da un lato, la domanda e l'offerta religiosa e dunque, all'interno della domanda religiosa, le cinque dimensioni di cui è composta.

1.2.2.1 *Studi che trattano la religione in modo univoco*

Non sono molti gli studi che si occupano di religione e capitale sociale nella letteratura sul capitale sociale, ed è ancora più raro imbattersi in approfondimenti sulle varie dimensioni della domanda ed offerta religiosa. Ad esempio, uno tra i maggiori studiosi contemporanei del capitale sociale, Fukuyama, fa riferimento alla dimensione genericamente culturale della religione: "il capitale sociale si forma e viene tramandato attraverso meccanismi culturali come la religione, la tradizione o le abitudini inveterate" (1996:40). In particolare la Chiesa cattolica, per Fukuyama (*ivi*:321), è una delle maggiori fonti di comunità nei paesi cattolici, quella che ha reso stabili i criteri morali. Il sociologo quindi identifica il *link* tra religione e capitale sociale nella cultura, al livello morale.

Spostando l'attenzione sui risvolti pratici della relazione, la religione in genere ha un ruolo chiave nella facilitazione delle iniziative in rete e come forza di propulsione per l'attività nella propria comunità, al livello locale (Karner, Parker 2008:517). Anche per Loera e Ferrero Camoletto (2004:27) l'adesione ad una religione costituisce una forma di capitale sociale: essa può avere effetti diretti o indiretti sulla partecipazione politica, promuovendo altre forme di capitale sociale come la fiducia nelle istituzioni

e la partecipazione ad associazioni volontarie. La partecipazione a reti e ad organizzazioni religiose è considerata associata direttamente con l'attivismo sociale e civico (*ivi*:29). Ciò dipende dalla propensione delle organizzazioni religiose a promuovere l'identificazione collettiva, a favorire l'adozione di norme di reciprocità e fiducia interpersonale, a stimolare l'acquisizione di competenze democratiche ed infine a generare una cultura politica sensibile alle esigenze del territorio e ai bisogni della comunità. Le chiese sono il "luogo" ideale per la creazione di capitale sociale, poiché promuovono reti sociali coese ed efficaci (Field 2004:39).

Ci sono inoltre diversi studi che si occupano di capitale sociale e religione, focalizzandosi sulle sue strutture organizzative.

Le organizzazioni religiose

La religione in genere è un fenomeno che ha sicuramente un grande risvolto culturale come, lo abbiamo visto, sostiene Fukuyama. Ma non solo: essa è intrinsecamente sociale ed ha anche un innegabile carattere organizzativo (DiMaggio 1998:7). Molte attività religiose destinate all'esterno si avvalgono dell'ausilio di organizzazioni formali. Si pensi alle Chiese, alla stampa religiosa, alle organizzazioni caritative, per fare qualche esempio (*ibidem*). Quindi, per studiare la religione molti autori hanno preso soprattutto in considerazione le sue organizzazioni.

In prospettiva organizzativa, la Chiesa può essere particolarmente efficace a provvedere le basi per attività di tipo cooperativo, ingaggiando segmenti della comunità che solitamente non sarebbero altresì coinvolti (*ivi*:19). Questa peculiarità delle organizzazioni religiose fa sì che spesso è facile per le Chiese essere terreno fertile per la formazione di organizzazioni e nuove forme associative, soprattutto rivolte al sostegno del prossimo (*ibidem*).

I gruppi religiosi contribuiscono attivamente alla creazione dei movimenti sociali, grazie all'interazione diretta ed attiva tra i propri membri (Zald, McCarthy 1998:25). In molti casi le strutture organizzative religiose servono come infrastrutture di base per l'attività dei movimenti utili alla collettività. Le organizzazioni religiose costituiscono un segmento importante della società civile. Esse sono considerate un

network di tipo *bridging*⁶⁷ e sono le protagoniste della relazione positiva con il capitale sociale (Apinumahakul, Devlin 2008:313). La comunità cristiana, in particolare, è definita come creatrice di capitale sociale *bridging*, il quale favorisce le reti di interazione tra individui (Karner, Parker 2008:525). Avvalendosi delle sue strutture organizzative, pertanto, la religione riesce a svolgere la funzione di ponte tra individui, e inoltre le sue strutture facilitano le relazioni sociali.

Il nodo cruciale tuttavia è da individuare nella natura delle associazioni. Le associazioni religiose, per la maggior parte eterocentrate, come definite da Sciolla (Di Nicola 2006:130), hanno l'obiettivo di modificare con il proprio operato la situazione esterna all'organizzazione stessa. Le organizzazioni autocentrate, al contrario, avranno come unico interesse il soddisfacimento dei bisogni dei propri associati. Da parte di questo tipo di organizzazioni non ci sarà una grande apertura verso l'esterno.

Interessante è il giudizio di un grande studioso del capitale sociale, R. Putnam (in Di Nicola 2006:126), proprio riguardo le organizzazioni religiose. Il sociologo statunitense inizialmente riteneva che le strutture gerarchiche, come le organizzazioni religiose ed i partiti, non fossero adatte a produrre capitale sociale. La rigidità di tali strutture poteva precludere la creazione di legami orizzontali tra individui. Lo stesso Putnam, nel suo lavoro del 2004, però, arriva a ritrattare queste precedenti affermazioni, valorizzando la valenza pro-sociale delle strutture religiose, seppure in determinate condizioni. Egli associa la religione alla soddisfazione generale della vita degli individui⁶⁸ e dimostra che questa relazione è di tipo positivo (Putnam, Lim 2010:914). Una spiegazione di ciò è che la partecipazione ai servizi religiosi risulta associata positivamente al benessere tramite i *network* che si creano tra partecipanti, la cosiddetta dimensione "sociale" della relazione. Quindi, ciò dimostra che le strutture organizzative possono agevolare la creazione di relazioni tra i partecipanti e facilitano inoltre comportamenti solidali rivolti all'esterno da parte degli individui.

⁶⁷ Avremo modo di spiegare in seguito, nel *capitolo 3* dedicato alle teorie del capitale sociale, il significato di questa definizione. Per ora si può comunque accennare che il capitale sociale di tipo *bridging* è stato concettualizzato da R. Putnam, e comprende legami di tipo orizzontale, non gerarchici, tra individui.

⁶⁸ Descrive molti studi che corroborano la correlazione tra religiosità e felicità anche Pessi (2011).

Parlando del caso italiano attuale, Cartocci (2002:15) definisce la rete delle parrocchie e degli oratori una delle poche palestre di civismo. Per fare un esempio, gli studi condotti da lui e da Diani (Di Nicola 2006:129) su 1.000 membri di associazioni volontarie nella regione Lombardia dimostrano che coloro che partecipano attivamente alla vita religiosa presentano livelli di fiducia istituzionale e di partecipazione civica più alti rispetto a membri di associazioni non religiose.

I gruppi religiosi sono, quindi, possibili sorgenti di capitale sociale. Essi forniscono ai propri membri opportunità per lo sviluppo di determinate conoscenze ed abilità che possono essere trasferite facilmente ad altri tipi di organizzazioni (Welch, Sikkink, Loveland 2007:26). Le organizzazioni che più di altre sono detentrici di capitale sociale sono quelle di volontariato. Esse sono alla base delle reti sociali, oltre la famiglia e gli amici, ed attraverso la collaborazione e la interazione tra individui di differente *background* che avviene al loro interno, le persone saranno più propense a nutrire fiducia negli altri (Strømsnes 2008:481). Le organizzazioni che producono capitale sociale devono possedere precise caratteristiche: sono costituite democraticamente, sono basate sul contributo volontario dei soci e sono strutturate in modo da favorire l'incontro "faccia a faccia"⁶⁹ tra membri (*ivi*:482). I membri passivi, come coloro che sono semplicemente tesserati e nulla più, non avrebbero nessun ruolo nella creazione di capitale sociale.

Generalmente, le organizzazioni volontarie creano reti che permettono il propagarsi di un sentimento di fiducia verso gli altri. Sono pensate come "scuole di democrazia", producono impegno civico e sviluppano la tendenza dei membri alla partecipazione (Wollebaeck, Selle 2004:9). Secondo Putnam, sono la risorsa principale per diffondere il senso di fiducia in una comunità, favorendo le reti sociali orizzontali e l'impegno civico, che poi si traduce in capitale sociale (*ibidem*). Anche gli stessi Wollebaeck e Selle (2004:11-12) sostengono che bisogna distinguere tra vari tipi di associazioni, poiché non tutte produrranno gli effetti positivi sopra descritti. Le associazioni che loro definiscono "terziarie" (con direzione centralizzata

⁶⁹ Tuttavia, ancora non è chiaro il meccanismo per il quale, dalla interazione faccia a faccia, si arrivi ad una fiducia generalizzata (Smidt 2003:8). Inoltre, c'è chi dubita che l'essere associati non sia un fattore discriminante che porti necessariamente un beneficio per la società civile in genere (Donati Tronca 2008:12).

e *staff* retribuito) sono costruite con reti verticali e, cosa fondamentale, mancano della interazione “faccia a faccia” tra membri. Date queste caratteristiche, le associazioni “terziarie” non saranno bacini di capitale sociale.

Quindi, il principale legame positivo che possiamo rintracciare nella letteratura sul capitale sociale, con la religione, è fondato sulla partecipazione ed in modo particolare sulla partecipazione ad alcune tipologie di associazioni volontarie. Un'altra riflessione per comprendere la maggiore predisposizione al volontariato dei partecipanti alle organizzazioni religiose la propongono Becker e Dhingra (2001:315-316) e riguarda la motivazione. La partecipazione religiosa genera un forte senso di comunità negli individui; negli Usa, le *congregations* creano legami sociali tra partecipanti e sono una spinta al volontariato. Coloro che sono attivi in organizzazioni di volontariato, sostengono i due studiosi, sono mossi da fattori individuali distinti in capitale umano⁷⁰ ed abilità civiche e da fattori sociali, legati alla propria rete di *network*. I membri delle Chiese sono generalmente più attivi nelle organizzazioni di volontariato rispetto ai non membri (Ruiter, De Graaf 2006:191). Questa affermazione è corroborata dal fatto che molto spesso le organizzazioni di volontariato hanno un *background* religioso al loro interno. Nella loro ipotesi, Ruiter e De Graaf attribuiscono grande importanza al contesto⁷¹: quando è ad alto tasso di religiosità, sarà più semplice interiorizzare la norma sociale dell'altruismo (*ivi*:193). I risultati della loro ricerca empirica confermano la maggiore tendenza dei membri della Chiesa ad essere attivi nel volontariato.

Volendo fare un bilancio, a questo punto, parlare genericamente di religione non aiuta a comprendere la relazione con il capitale sociale. Molti autori hanno ristretto l'ambito di ricerca alla sola partecipazione religiosa e, ancora più precisamente, alla partecipazione ad organizzazioni volontarie. Questo tipo di partecipazione sarebbe in relazione positiva con il capitale sociale. Ma ci sono molti altri aspetti della domanda e dell'offerta religiosa che devono essere approfonditi. Quindi, basarsi sulla distinzione tra domanda ed offerta religiosa è il modo più opportuno per non

⁷⁰ A proposito vedi Iannaccone (1990).

⁷¹ L'ambiente esterno assume una notevole importanza come elemento che condiziona le organizzazioni ed i loro comportamenti secondo la prospettiva neo-istituzionalista (Stamatov 2010:608).

generalizzare il fenomeno. Nonostante non siano abbondanti, ci sono alcuni studi che hanno analizzato in particolare le dimensioni di cui si costituisce la domanda e l'offerta religiosa, all'interno della domanda religiosa, ed hanno in questo modo raggiunto risultati interessanti, poiché in alcuni casi la relazione con il capitale sociale è positiva, in altri invece negativa.

La religiosità e le sue dimensioni in relazione al capitale sociale

Ci sono alcuni autori che considerano la religiosità in genere un potente fattore predittivo di attività caritatevoli verso gli altri, espressa materialmente attraverso donazioni o attività di volontariato (Apinummahakul, Devlin 2008:321). Però questa assunzione resta molto generica. Infatti, le varie dimensioni di cui è composta la domanda e l'offerta religiosa molto spesso non variano allo stesso modo e nella stessa direzione. Ognuna delle dimensioni potrebbe risultare singolarmente in relazione con il capitale sociale anche se con segno opposto. Ad esempio, Putnam distingue, all'interno della domanda, tra partecipazione e credenza religiosa, e non trova nessuna correlazione significativa tra quest'ultima ed il benessere degli individui (ivi:926). Infatti, l'elemento che, da diversi studi, risulta essere determinante per la produzione di capitale sociale è la pratica religiosa, come visto in precedenza: è più probabile che i praticanti si impegnino nelle organizzazioni laiche, di volontariato e che votino e partecipino ad attività politiche, rispetto ai non praticanti. Quindi, l'appartenenza a gruppi religiosi è connessa strettamente ad altre forme di impegno civico quali la partecipazione al voto, la partecipazione ad una giuria, la partecipazione a progetti di carità e la familiarizzazione con i vicini (Putnam 2004:81). Volendo sintetizzare al massimo quanto detto da Putnam, le persone definite "religiose" avranno più facilità di intessere relazioni sociali, anche al di fuori della propria comunità. L'aggettivo "religioso" però deve essere accostato a individui che impiegheranno parte del loro tempo in attività proposte dalle organizzazioni religiose, non è sufficiente solo credere o identificarsi in una religione per produrre capitale sociale.

Un altro esempio. Parlando dell'Italia, Diani (2000:50) corrobora quanto sostiene Putnam, ovvero che una pratica religiosa regolare "corrisponde a una fiducia più elevata in qualsiasi tipo di attore istituzionale". La religione, in Italia, resta

probabilmente il più potente predittore di integrazione sociale e una grande facilitatrice di relazioni fiduciarie interpersonali (*ibidem*).

Da quanto presentato finora, più autori sostengono l'esistenza di una relazione positiva tra capitale sociale e pratica religiosa. Tra gli altri studiosi che sostengono questa tesi, ricordiamo Flint, Atkinson e Kearns (2002). Essi, nelle loro ricerche, hanno riscontrato che il contributo delle *congregations* alla formazione del capitale sociale è significativo. Ciò avviene attraverso le loro attività formali ed anche grazie alla partecipazione civica ed al volontariato svolto dai membri, che apporteranno benefici alla comunità intera. Anche Rydgren (2009:130), trattando il capitale sociale principalmente come partecipazione attiva in organizzazioni di volontariato, menziona le Chiese. Egli sostiene (*ivi*:133) che le persone più attive nelle organizzazioni della società civile, incluse appunto quelle religiose, hanno più *network* amicali e saranno più fiduciose nei confronti degli altri individui condividendo maggiormente virtù civiche e valori democratici. Negli Usa, Schwadel (2002:160) riscontra come coloro che sono attivi nelle organizzazioni religiose tenderanno ad essere più partecipi nelle organizzazioni civiche rispetto a coloro che non lo sono. Ciò anche perché le istituzioni religiose sono fonte di importanti abilità civiche che, talvolta, sfociano in attività politiche. Essere membri di una Chiesa spesso è il più forte predittore di attività di volontariato. Non solo, la partecipazione a riti religiosi è anche una *proxy* per misurare l'effetto della religione sullo sviluppo economico di un Paese (Barro, McCleary 2003:779). Dal tasso di partecipazione religiosa di una comunità dipende la formazione della reciprocità e delle reti di impegno civico che facilitano la cooperazione e l'azione collettiva (Barbagli Colombo 2004:40). All'opposto, comportamenti di identificazione religiosa o di religiosità tradizionale come il matrimonio religioso, una frequenza assidua alla Messa ed il rifiuto del divorzio sono inversamente correlati con l'impegno civile (*ibidem*).

Questa ultima affermazione fa riflettere. Non sempre la religiosità, o meglio, tutte le dimensioni costitutive della religiosità forniscono risultati ottimistici sulla produzione e sul mantenimento del livello di capitale sociale. Non mancano,

nell'analisi della relazione tra religione e capitale sociale, la scoperta di risvolti negativi, che sono stati in parte analizzati in letteratura.

Putnam (2004:91), come abbiamo potuto vedere, è uno tra i pochi studiosi a distinguere all'interno del concetto di domanda ed offerta religiosa, ed è proprio con questa modalità di analisi che riesce a evidenziare un rapporto negativo tra capitale sociale ed alcuni aspetti della religiosità. Ad esempio, il politologo scrive che la religione privatizzata “può essere moralmente vincolante e psicologicamente appagante, ma incorpora meno capitale sociale”(ibidem). La cultura cattolica tradizionale è vista da Putnam una forza oppositrice alla crescita di una coscienza civica matura (Cartocci 1994:31). Con questa affermazione egli si riferisce in particolare al caso italiano. Cartocci (ibidem) mette in guardia dal generalizzare: l'indice di “clericalismo” di Putnam è considerato ambiguo, poiché ci sono diversi modi di approcciare alla religione, così come l'Italia ha al suo interno delle subculture cattoliche completamente differenti le une dalle altre. Lo stesso Cartocci (2002:15) parla dell'identificazione religiosa, e dimostra che essa è un elemento che produce capitale sociale con risvolti negativi per la società, essendo basato perlopiù su relazioni sociali chiuse. Corroborata questa tesi con il supporto di risultati quali: minore lettura di quotidiani, minore coinvolgimento attivo nella comunità e minore confronto con gli altri cittadini su temi politici laddove vi è un alto tasso di identificazione religiosa. Cartocci include nella sua riflessione le associazioni volontarie. Non necessariamente essere membro di una di esse apporta benefici più ampi in termini di civismo. Le associazioni religiose con finalità prettamente ludico-ricreativa, ad esempio, non sono fonte di alcuna sensibilità civica. Da questi risultati si comprende che non si può generalizzare parlando in termini semplicistici di connessione lineare tra associazionismo e capitale sociale.

Una affermazione sembra condivisa in letteratura. La domanda religiosa definita tradizionale non apporta alcun beneficio alla dotazione di capitale sociale. Come scrive a proposito anche Schwadel (2005:159), la religiosità tradizionale è spesso associata a bassi livelli di attività civica; al contrario, è dimostrato come la partecipazione religiosa ha la capacità di incrementare il livello di civismo. Il

cristianesimo di tipo “conservativo”⁷² è negativamente correlato con l’attività dei membri delle organizzazioni religiose cattoliche all’esterno, ad esempio in organizzazioni non religiose. Il ruolo della Chiesa è duplice: da un lato incoraggia i membri a partecipare ad attività anche al di fuori della cerchia delle organizzazioni religiose, come ad attività civiche e organizzazioni laiche. Dall’altro lato, la Chiesa contribuisce a creare reti sociali omogenee, restringendo così il campo di interazione degli individui, che avranno l’opportunità di socializzare tra loro in una comunità ristretta. Tuttavia, è importante discernere poiché il semplice attendere a funzioni religiose non crea attitudine al civismo. Paradossalmente i più devoti, coloro che vanno in chiesa spesso, sono i meno attenti al civismo (Strømsnes 2008:481).

Attendere esclusivamente alle funzioni religiose, pertanto, non è sinonimo di una predisposizione all’attività degli individui nella società civile. Un contesto dove è forte la presenza di fedeli che si recano assiduamente per partecipare a riti religiosi non sarà di conseguenza un ambiente con una dotazione più elevata di capitale sociale. La domanda religiosa risulta in relazione positiva con il capitale sociale soltanto se è sinonimo di attività in organizzazioni religiose, ovvero di forme di interazione all’interno delle chiese che portano gli individui a confrontarsi e ad intessere relazioni con altri. Da questi risultati è chiara l’importanza della necessità di studiare la domanda e l’offerta religiosa approfondendo le dimensioni che le compongono.

⁷² Associato ad una lettura della Bibbia letterale, ad una relazione prettamente personale con Gesù e ad amicizie intessute esclusivamente all’interno della chiesa.

1.3 La relazione tra capitale sociale e religione nella letteratura sulla religione

Gli studiosi della religione che si sono interessati anche al capitale sociale non sono molti. Alcune tracce in letteratura ci sono, ed esse sostengono che esiste una relazione. Gran parte degli studi si focalizzano sulla relazione tra religione in genere ed altruismo, comportamenti prosociali e partecipazione civica. Tuttavia, è notevole come relativamente pochi studiosi hanno prestato attenzione al ruolo della religione nella formazione, nello specifico, del capitale sociale (Smidt 2003:2). Ci sono diversi aspetti della domanda e dell'offerta religiosa che contribuiscono alla creazione della dotazione di capitale sociale ed in larga misura essi riguardano le organizzazioni religiose e la partecipazione religiosa.

Gli scienziati sociali hanno a lungo considerato la religione⁷³ un importante predittore di comportamenti individuali e sociali e di fenomeni politici ed economici (Ahmed 2008:2). C'è motivo di ritenere che gli individui più religiosi saranno più generosi verso gli altri, assumendo atteggiamenti prosociali.

Diversi sociologi sostengono che le religioni hanno in sé una natura sociale, e sono in grado di rafforzare le relazioni sociali (Lockhart 2005:27). Recenti studi hanno dimostrato come i legami sociali si sviluppano anche attraverso la partecipazione religiosa, e tali legami hanno la grande capacità di abbattere le barriere sociali. Le organizzazioni religiose riescono ad essere influenti anche ad un livello più formale, come supporto ai programmi statali di *welfare*. Stando ai risultati delle ricerche di Lockhart (*ivi*:50) le organizzazioni di fede, insieme alle organizzazioni *non profit*, sono di supporto delle organizzazioni governative e *for profit* nel programma di sviluppo del capitale sociale. Pertanto, le organizzazioni basate sulla fede hanno un ruolo importante nello sviluppo di molti servizi sociali di cui ha bisogno la comunità (Solomon Ulissides 2001:1).

Alcuni studi incentrati su religione e partecipazione a varie attività politiche come votazioni, azioni collettive, proteste *etc.* corroborano l'idea che la partecipazione ai servizi religiosi e ad altre attività delle *congregations* è associata direttamente all'attività politica (Chaves, Beyerlein 2003:230). Accosta la partecipazione religiosa

⁷³ Già Durkheim sosteneva che la religione contribuisce a costruire e a mantenere in vita una coscienza collettiva (Acquaviva, Pace 1996:35).

alla partecipazione politica anche Wuthnow (2002:672) e trova che le persone che impiegano il proprio tempo nelle attività religiose in genere è più probabile che riescano ad intervenire negli affari della comunità, voteranno di più e parteciperanno alle attività politiche.

Ci sono diversi studi empirici che corroborano ed affinano questa tesi. Si rifà al testo di Putnam del 2004 la riflessione di Cnaan, Boddie e Yancey (2003:20). Gli studiosi, riferendosi sempre al contesto statunitense, argomentano che le *congregations* partecipano di norma ai servizi sociali della comunità, e sono attive per il miglioramento dell'inclusione sociale di coloro che si trovano in difficoltà. La partecipazione all'interno delle *congregations* è un elemento chiave per acquisire capitale sociale e capitale umano. I due autori trovano che la partecipazione religiosa è un potente fattore predittivo per le donazioni: attraverso le attività in organizzazioni religiose, infatti, ci sarebbero varie occasioni per contribuire al benessere degli svantaggiati attraverso atti di carità e volontariato (*ivi*: 320). Nel ristretto ambito delle opere di carità, il *link* tra queste e le organizzazioni religiose è stato ampiamente studiato in letteratura ed è corroborato (Apinunmahakul, Devlin 2008:313).

Portando altri esempi, c'è un interessante studio di Djupe e Tobin Grant (2001:304) su organizzazioni religiose e partecipazione politica negli Usa. I risultati mostrano come le Chiese hanno la capacità di provvedere opportunità per lo sviluppo di abilità sociali dei loro membri, di mobilitare *leader* religiosi e di fornire un orientamento politico derivante dalla tradizione religiosa. Coloro che frequentano la vita di una parrocchia acquisiscono, durante le *routine* quotidiane, le basi delle competenze necessarie per partecipare ai processi politici (*ibidem*). Tuttavia, queste caratteristiche sono più diffuse tra i membri di organizzazioni religiose protestanti⁷⁴. Le organizzazioni religiose cattoliche offrono minori opportunità per la partecipazione laica. Questa ultima affermazione è corroborata dallo studio condotto da Ruiters e De Graaf (2004:194) già citato in precedenza. I due autori dimostrano che i protestanti, essendo inseriti in una organizzazione meno gerarchica della Chiesa cattolica, avranno maggiori possibilità di partecipare ad attività di volontariato. La

⁷⁴ Tratta questo argomento anche Smidt (2003:36). La distinzione cruciale nello studio delle religioni è data, secondo l'autore, dalla gerarchia dell'autorità.

Chiesa cattolica è definita una organizzazione di tipo *top-down*, gerarchica, centralizzata e con una burocrazia autoritaria (Harvey, Lévesque, Donnelly 2007:19). Le conclusioni ricavate da Putnam nel 1993 in Italia sono concordi con questa affermazione. Nel sud Italia, dove la Chiesa cattolica mostrava un monopolio di tipo verticale e gerarchico, essa dimostrava di non contribuire alla costruzione di processi democratici (Smidt 2003:67).

Controversi sono i risultati dell'analisi di Ruffle e Sosis (2010). I due studiosi si domandano se gli individui considerati appartenenti ad organizzazioni religiose estenderanno i loro comportamenti prosociali al di fuori della loro comunità più ristretta. Da un lato, la comunità religiosa alla quale partecipano trasmette sentimenti di solidarietà e coesione, che facilitano le azioni altruistiche. Anche la partecipazione ai riti religiosi crea legami sociali che promuovono l'interazione tra individui. Tuttavia, dall'altro lato, alcuni studi hanno scoperto che la religione non influenza in modo diretto i comportamenti prosociali, ma che viceversa le persone più prosociali sono maggiormente inclini a diventare o rimanere religiose. Quindi il punto di vista, stando a questi ultimi risultati, sarebbe ribaltato. Ruffle e Sosis (2010:4) si interrogano anche sul contesto religioso. Esso condiziona gli individui che, avendo una propria "reputazione" da mantenere all'interno della comunità religiosa, si comporteranno in maniera positiva anche all'esterno. Nelle loro conclusioni arrivano comunque a corroborare la ipotesi che le organizzazioni religiose generano livelli di altruismo e fiducia sicuramente maggiori rispetto alle organizzazioni non religiose.

Yeung (2004:411) focalizza i suoi studi sui volontari. Coloro che svolgono volontariato all'interno delle organizzazioni religiose rivelano una grande disponibilità verso gli altri: è possibile definirle persone altruiste. I non volontari, invece, risultano meno preoccupati per gli altri e sono meno pronti ad aiutare disinteressatamente il prossimo. Lo studioso arriva alla conclusione che la come pratica religiosa è un predittore statisticamente significativo per l'appartenenza di un individuo a gruppi di volontariato (*ivi*:412).

Finora abbiamo citato soltanto studi che vertevano su una concettualizzazione di capitale sociale come bene “collettivo”⁷⁵. Wuthnow (2002:669), a differenza di essi, studia la relazione tra capitale sociale “individuale” e partecipazione religiosa, chiedendosi se essa è associata positivamente, ad esempio, con il possedere amicizie influenti. Nella letteratura recente sul capitale sociale, la partecipazione religiosa è probabilmente una risorsa sociale che genera tipi di *network*, norme e relazioni che aiutano gli individui a raggiungere traguardi personali importanti. Questa affermazione si basa sul presupposto che, all’interno delle organizzazioni religiose, gli individui avranno la opportunità di conoscere persone influenti nella comunità. Come si avrà modo di approfondire in seguito, questo tipo di capitale sociale è definito *bonding*, ed è riferito alla solidarietà interpersonale che si presenta tra persone associate in piccoli gruppi e comunità locali omogenee (*ivi*:670).

Dunque, a questo punto della riflessione possiamo tracciare un bilancio della letteratura su capitale sociale e religione. Nonostante non sia molto vasta, offre diversi spunti di interesse, ma non mancano i problemi concettuali. *In primis*, pochissimi studi hanno studiato in che modo la religione può contribuire alla creazione ed al mantenimento del capitale sociale. Inoltre, è raro imbattersi in autori che trattano la religione parlando di domanda ed offerta religiosa distintamente e delle cinque dimensioni costitutive della domanda religiosa. Dai pochi studi che hanno adottato questo opportuno accorgimento, si può capire la validità di approfondimenti ulteriori. La nostra ricerca trae conforto dalla possibilità di esplorare un campo piuttosto nuovo, che non è stato ancora approfondito adeguatamente.

⁷⁵ Si avrà la possibilità di approfondire questa definizione nel *capitolo 3*. Il capitale sociale come bene “collettivo” è un bene di cui godono tutti coloro che sono inseriti in un contesto, non soltanto coloro che hanno contribuito alla sua creazione.

Capitolo 2 Lo studio di religione e capitale sociale nell'ambito della disciplina del servizio sociale

L'interesse per la relazione tra religione e capitale sociale si giustifica nell'ambito delle ricerche sul servizio sociale. Indagare tale relazione è importante poiché è urgente, nei paesi occidentali avanzati, trovare nuove modalità e nuove risorse per far fronte alla problematica dell'inclusione sociale. Il sistema di *welfare state* è entrato in crisi già da decenni e pertanto non può provvedere, come un tempo, a garantire pienamente i diritti di cittadinanza e di inclusione sociale degli individui. In questo scenario è di grande attualità trovare un modo per sopperire alle carenze da parte dello stato come produttore esclusivo di servizi sociali. Lo stato non può più, come faceva in passato, garantire la piena soddisfazione dei bisogni dei cittadini. Oltre al problema più oggettivo, ovvero quello economico, vi sono stati negli ultimi decenni dei cambiamenti radicali sia nella demografia che negli stili di vita. Basti pensare al fenomeno dell'immigrazione, per fare un esempio, e alla conseguente problematica di garantire i diritti sociali anche ai nuovi cittadini. Oppure, ancora a titolo di esempio, l'invecchiamento della popolazione e la contrazione della natalità hanno creato seri problemi al sistema previdenziale ed assistenziale. Lo scenario futuro non è confortante, se la rotta non riuscirà ad essere invertita. Fermo restando che l'inclusione sociale non può essere messa in discussione, ed i bisogni dei cittadini devono essere soddisfatti, lo stato deve cercare una soluzione alternativa alla spesa pubblica. Il capitale sociale e la religione attraverso le sue organizzazioni, appunto, possono costituire una risposta.

Infatti, ci sono alcuni soggetti che agiscono in partenariato con lo stato o autonomamente per favorire l'inclusione sociale: è il caso degli attori religiosi, ad esempio. Inoltre, alcuni comportamenti civici, che possono essere racchiusi nella definizione di capitale sociale, sono un buon ausilio per la riuscita tanto delle iniziative statali, tanto di altri soggetti. La religione e il capitale sociale, seppure in modo assai differente, possono fornire il loro contributo per migliorare il tessuto sociale, e favorire l'inclusione. Da un lato le organizzazioni religiose agiscono sul territorio, grazie alle loro strutture organizzative, dall'altro il capitale sociale, dotazione di un territorio, facilita la collaborazione tra individui e la creazione di reti fiduciarie. La religione in particolare, con l'ausilio delle sue organizzazioni,

soprattutto quelle a partecipazione volontaria, per secoli ha provveduto al supporto delle fasce più svantaggiate della popolazione, ed ancora oggi riveste un ruolo importante nella produzione di risorse utili agli individui. Anche il capitale sociale si inserisce nella sfida di sopperire alla crisi del *welfare state*, rappresentando una fonte di ricchezza per la comunità. La base su cui si fonda l'idea di capitale sociale deriva da un'alternativa alla logica dell'azione razionale⁷⁶, che ha come obiettivo la massimizzazione dei propri interessi⁷⁷. Per produrre capitale sociale, dotazione della collettività, gli individui dovrebbero comportarsi andando oltre il proprio tornaconto⁷⁸. La gratuità delle azioni, quindi, è il presupposto fondamentale per la creazione di capitale sociale "collettivo". Tuttavia, come si può immaginare, non è così semplice attivare comportamenti che costituiscono la base per la produzione di capitale sociale. Rappresenta una grande sfida per gli studiosi, e per i politici che si occupano di benessere della popolazione, incentivare comportamenti capaci di generare e moltiplicare il capitale sociale.

⁷⁶ La *rational choice theory* (ereditata dalla tradizione economica neoclassica) si basa sul presupposto che l'azione mira alla massimizzazione della differenza tra i vantaggi ed i costi che comporta per il soggetto (Boudon 2000:55). Simon l'ha modificato parlando di "razionalità limitata", in quanto l'attore ha a disposizione soltanto una conoscenza imperfetta della realtà, e pertanto può ambire solo a dei risultati soddisfacenti.

⁷⁷ Nonostante oggi, come scrive A. Sen "l'economia moderna ha subito un sostanziale impoverimento a causa della distanza venutasi a creare tra l'economia e l'etica" (1988:19-28). Sebbene Sen ritenga giusto che gli individui agiscano per ottimizzare il loro interesse personale, non condivide che la razionalità debba esigere questo comportamento necessariamente. Esiste una pluralità di motivazioni alla base dell'agire umano: non si può pensare che l'unico scopo sia l'interesse personale.

⁷⁸ Questo "qualcosa" potrebbe essere costituito dai cosiddetti "beni relazionali", ad esempio. È un concetto relativamente nuovo, introdotto da B. Gui e da C. Uhlaner nel 1987. Sono beni che non possono essere né prodotti né consumati, ovvero acquisiti da un solo individuo. Essi dipendono dalle modalità di interazione con gli altri individui, e possono essere goduti soltanto se condivisi (Bruni, Zamagni 2004:271). Un pratico esempio di bene relazionale è dato dall'amicizia, dai rapporti familiari: in questi casi il bene è intangibile, essendo coincidente con l'amore e la relazione. La gestione dei beni relazionali è faticosa. Se si trascurano, mantenerli o ricostruirli può risultare estremamente difficile (*ivi*:274).

2.1 Il contesto: la crisi irreversibile del welfare state

2.1.1 Un accenno alla storia del WS

Fino al XIX secolo circa, gran parte dei problemi legati ai bisogni degli individui erano risolti perlopiù grazie a rapporti di solidarietà e collaborazione all'interno della famiglia e alle relazioni fiduciarie con amici e vicini. La rapida modernizzazione ha portato con sé una inevitabile mercificazione dei rapporti sociali: le istituzioni tradizionali, quali potevano essere la famiglia e la religione, vedono erodersi le loro fondamenta (Cartocci 1994:52). Questa serie di trasformazioni ha indotto inevitabilmente lo stato ad interrogarsi, per provvedere delle strategie tese a salvaguardare il tessuto sociale. La più grande invenzione a proposito è il sistema di *welfare state*. Da un sistema sociale basato sulla carità e sul supporto prettamente familiare ed amicale, si è arrivati ad un consolidamento del modello di stato sociale, dove lo stato stanziava fondi per finanziare i servizi necessari ai suoi cittadini (Campanini, Frost 2004:135). Una definizione di *welfare state* la propone Emanuele (2008:35): “anche detto stato sociale, stato del benessere (...) o stato assistenziale, realizza il paradigma socio-economico-politico, in base al quale a tutti i cittadini viene garantito un livello minimo di reddito disponibile e l'accesso a quei servizi che sono ritenuti socialmente indispensabili”.

La nascita del *welfare state* si può ricondurre alla fine del 1800, con l'introduzione dell'assicurazione sociale obbligatoria, ad opera di Bismark (Bicocchi 2008:17). Il sistema di *welfare* riuscì progressivamente ad espandersi, fino ad una rottura del meccanismo, avvenuta a partire dagli anni '80 del Novecento, per il fallimento del binomio stato-mercato (Accorinti 2008:19). Lo stato si è trovato a far fronte ai crescenti e diversificati bisogni dei cittadini, ma senza più avere la possibilità di spendere le ingenti somme del passato. Le strategie per riuscire a fornire i servizi ai cittadini sono state molteplici, tra cui attivare nuovi processi di decentralizzazione, che tendono a dare maggior rilievo alla dimensione locale ed al ruolo della società civile nei processi di sviluppo e partecipazione democratica (*ibidem*). Vi è stato un cambiamento radicale nella progettazione delle politiche pubbliche: esse non

derivano più da atti di governo formali, ma sono frutto di processi di *governance*⁷⁹ che coinvolgono attori istituzionali e privati, organizzazioni ed associazioni (*ivi*:477). In questo scenario, la società civile ha un ruolo determinante, come *partner* a supporto delle iniziative statali: solo la partecipazione attiva dei cittadini dà spessore e caratterizza questi nuovi modelli di *governance* (*ivi*:481). Il capitale sociale si inserisce a questo punto del ragionamento, insieme alla religione. Grazie alle organizzazioni religiose, e con l'ausilio della partecipazione dei cittadini ai processi della società civile, i bisogni degli individui hanno perlomeno un supporto alternativo alle politiche statali per essere soddisfatti.

2.1.2 *I fattori che hanno contribuito alla crisi del WS*

La crisi dello stato sociale è imputabile ad una serie di processi, che lo hanno portato progressivamente ad una sorta di “auto dissolvimento” (Luhmann 1987:41). Sono mutati i bisogni degli individui, diventando più variegati e complessi, e lo stato non è più capace con le sue sole forze di generare ciò di cui i suoi cittadini hanno necessità. La sola assistenza sociale, nella situazione attuale, non è più sufficiente per garantire il benessere dei cittadini. I processi di globalizzazione⁸⁰ hanno messo in crisi lo stato nazionale come epicentro della politica e dell'ordine sociale, anche a causa della comparsa di nuovi attori globali (Piselli 2005:455). Inoltre, vi sono altri fattori di rilievo: le trasformazioni ambientali, provocate dalla società post-industriale, i costi crescenti degli interventi di *welfare* ed i cambiamenti repentini anche nei fruitori dei servizi, definiti incostanti nel consumo, nella gratitudine e nella lealtà politica (*ivi*:43-44).

Anche Cotesta (1995:85) individua dei fattori che, sommandosi, hanno condotto al fallimento del *welfare state*: inefficienza e spreco di risorse, burocratizzazione dei

⁷⁹ La *governance* si riferisce a “forme di governo che enfatizzano la diffusione e la dispersione dell'autorità politica lungo una pluralità di percorsi verticali ed orizzontali che non hanno più lo stato come epicentro politico; riflette la realtà di un ordine complesso formato da relazioni e interconnessioni che si strutturano attraverso e all'interno di diversi livelli di *government*: locale, regionale, nazionale e sovranazionale (Piselli 2005:455).

⁸⁰ La globalizzazione è definita da Kaufmann (1997:114 in Böckenforde 2007:205). Grazie al progresso dei mezzi di informazione, di comunicazione e di diffusione dati, le distanze su scala mondiale diminuiscono enormemente. Inoltre, vi è un aumento di transazioni rilevanti per l'economia, che superano i confini statali.

rapporti umani, atrofia del senso di altruismo degli individui, effetti perversi come la produzione di nuove ingiustizie e di nuovi conflitti. Inoltre in alcuni Paesi come l'Italia, ad esempio, è fiorente un sistema clientelare di potere, che mina il corretto funzionamento delle azioni di sostegno ai cittadini. Il modello di *welfare* adottato nei paesi occidentali si fondava sullo stato benevolente come perno del sistema⁸¹ (Bruni, Zamagni 2004:23). Il mercato avrebbe prodotto ricchezza, la quale sarebbe stata poi ridistribuita dallo stato basandosi su canoni di equità. Problemi economici ma anche problemi di disaffezione dei cittadini al bene pubblico si instaurano e vanno a ledere questo meccanismo. Hirschman riscontra una caduta dell'inclinazione dei cittadini alla partecipazione alla vita pubblica, in parte dovuta alla delusione dalla scoperta di non aver ottenuto la felicità⁸² sperata (Sciolla 2004:24). Gli scandali e la corruzione politica hanno poi fatto il resto, nel far disamorare i cittadini alla vita pubblica.

In letteratura diversi studiosi si sono interessati, a partire dagli anni '90, alle ragioni e ancor di più ai rimedi necessari ai crescenti tagli del *welfare*: il dibattito in merito si è intensificato (Korpi 2003:591). Dal confronto sono scaturite diverse riflessioni. La nascita di nuovi bisogni⁸³ non riconducibili alla mera sussistenza, ma che derivano

⁸¹ Il sistema si definisce in rapporto ad un ambiente: quest'ultimo è variabile, mutevole e casuale. "E' pertanto, il sistema, un insieme di meccanismi di elaborazione di risposte all'enorme e infinita variabilità dell'ambiente" (Acquaviva, Pace 1996:45).

⁸² La fonte della felicità potrebbe essere data dal valore intrinseco delle relazioni interpersonali, un valore di tipo interiore non paragonabile ad una transazione di tipo economico. Le pratiche cooperative, ad esempio, lavorano a favore del beneficio della collettività, e spingono gli individui alla reciprocità (Sugden 2004:165). L'indicatore più usato per misurare la felicità si basa su interviste, in cui le persone forniscono una valutazione complessiva del proprio benessere. Tuttavia, la felicità nasconde un paradosso: nei paesi avanzati il benessere soggettivo, inteso come valutazione soggettiva, stenta ad aumentare, o può diminuire contro ogni previsione, nonostante l'aumento del reddito pro-capite (Pugno 2004:192).

⁸³ Un piccolo appunto sul bisogno di "consumo". Secondo Bauman, la rovina della società dei consumi è che consumare è un atto che richiede tempo (Bruni, Zamagni 2004: 243). L'aumento del reddito dovrebbe procedere di pari passo con il miglioramento delle circostanze oggettive di vita, e non da ultimo, da un incremento della felicità percepita (*ivi*:247). Tuttavia, se si considera il ciclo di vita degli individui nel suo insieme, non c'è correlazione tra aumento del reddito e felicità. Come spiegare questo dato? La riflessione degli autori è la seguente (*ivi*:257): gli individui spendono una quantità esagerata del loro tempo per perseguire obiettivi monetari, tanto da ridurre drasticamente il loro benessere soggettivo. Trattano questo tema anche Bruni e Porta (2004:16-17) citando i "paradossi della felicità": non è sempre vero che maggiore ricchezza produca maggiore felicità, anzi. Se il proprio tempo è destinato esclusivamente per aumentare il consumo di beni materiali, a discapito della vita familiare e della salute, il benessere soggettivo si riduce drasticamente rispetto al livello atteso. I due autori citano A. Sen (*ivi*:19), il quale auspicherebbe una riflessione da parte degli individui di tipo razionale: "perché impiegare risorse nella produzione di reddito se poi siamo meno felici?". Questa considerazione era stata concepita già da A. Smith nel 1759 (*ibidem*). Per Easterlin (2004 49) c'è una distorsione nell'allocatione del tempo. Gli individui trascorrono la maggior parte del proprio tempo lavorando e sacrificando la vita familiare e la salute. In una migliore teoria del benessere occorre

dalla necessità di socializzazione, di riabilitazione, di inserimento lavorativo, ha contribuito alla crisi del sistema di *welfare state* (Salvati 2004:117). Si aggiungono a questo quadro problematiche come i mutamenti demografici (invecchiamento, crisi delle nascite..), i mutamenti del lavoro (contratti atipici, fine del tradizionale modello lavorativo a tempo indeterminato), la globalizzazione dei mercati con conseguente perdita di potere degli stati nazionali (*ibidem*). Per questi motivi, non si può più parlare della crisi del *welfare* solo per problemi economici, poiché è preponderante la diffusione di valori “post-materialistici” (*ivi*:122). Il modello universalistico di *welfare state*, che voleva assicurare a tutti i cittadini uno *standard* minimo di benessere, mediante la predisposizione di un insieme articolato di servizi sociali, non può più essere sostenuto da fondi esclusivamente statali (Folliero 2002:99). Una volta comprese le cause del fallimento dello stato sociale si può passare allo *step* successivo, e di certo più complesso, ovvero proporre forme alternative di supporto ai bisogni degli individui. Ricorrere massicciamente all’aiuto familiare, come si poteva confidare nei secoli scorsi, oggi non è più un rimedio sufficiente per garantire l’inclusione. L’istituzione familiare ha subito profondi mutamenti, che in questa sede non possono essere presentati in modo approfondito. Basterà accennare al disgregarsi della famiglia tradizionale, e alla proliferazione delle cosiddette “famiglie allargate”, o ancora è sufficiente pensare a quante famiglie non si trovano più a coabitare e a vivere vicine, per motivi legati al lavoro e agli spostamenti demografici. Basarsi soltanto sulla propria famiglia per ricevere il supporto necessario oggi non è più possibile, e lo stato insieme agli attori della società civile devono adottare una diversa proposta.

restituire l’importanza che merita all’interno della vita degli individui la vita familiare, piuttosto che obiettivi monetari.

2.2 Cosa fare per sopperire al welfare state

Riuscire a bilanciare i tagli alle spese di *welfare* da parte dello stato, senza creare problematiche sociali è sicuramente un'ardua impresa e lo è stata in tutte le tradizioni politiche. Nei paesi mediterranei una soluzione potrebbe essere attribuire, come si faceva un tempo, alla famiglia la responsabilità ultima del benessere dei suoi membri (Bicocchi 2008:20). Il *welfare*, pertanto, sarebbe pronto a supplire soltanto là dove la famiglia non riesce ad arrivare. Questa scelta viene definita "residualista": lo stato si basa sulla famiglia e sui valori che derivano da essa (*ivi*:22). In effetti, il ricorso alle reti familiari ed amicali è stato il primo inevitabile fenomeno dopo i tagli economici da parte dello stato. I cittadini si affidano all'aiuto strumentale delle reti informali e delle sfere di azione imperniate su volontariato, altruismo, reciprocità, solidarietà. Queste appena elencate, è importante ricordarlo, sono tutte componenti che costituiscono la struttura del capitale sociale (Accorinti 2008:19). Il capitale sociale, come già detto, è una risorsa che può rientrare a pieno titolo nelle strategie di supporto all'inclusione sociale. Non è un caso che una delle moderne funzioni identificate per il nuovo servizio sociale riguarda proprio il suo orientamento come servizio teso a sviluppare capitale sociale locale (Devastato 2009:79). Questo processo può riuscire, però, se è salda la tenuta dei legami sociali, la quale contribuirebbe alla vitalità di un tessuto sociale integrante. Le relazioni attivate devono però essere di qualità, basate sulla fiducia e sul reciproco riconoscimento (*ivi*:80-82). La cittadinanza attiva è un valore aggiunto rispetto al potere statale e al mercato, ha qualità preliminari alla buona organizzazione del sistema di governo, ma non può essere imposta, va soltanto incentivata (Emanuele 2008:375).

2.2.1 Capitale sociale come bene pubblico

Per molti anni, erroneamente, si è ritenuto che il *welfare* fosse garantito da un duplice ordine di fattori: l'adeguatezza delle risorse private di ciascun soggetto e la presenza di un pacchetto di aiuti erogati dallo stato, ad integrazione delle risorse private (Carrà Mittini 2008:20). Tuttavia, con il passare degli anni è stato indispensabile rendersi conto che produrre beni con questi presupposti era divenuto insufficiente, ed è diventato impellente soffermarsi su un altro concetto. Esso si fonda sulla importanza cruciale della qualità delle relazioni degli individui⁸⁴ nell'ambito delle loro reti familiari ed extra-familiari, e sull'innegabile valore aggiunto costituito dalla disponibilità delle reti di supporto (*ivi*:21). In questo scenario il capitale sociale⁸⁵, inteso come partecipazione alle attività della società civile senza agire con lo scopo di garantirsi un tornaconto personale, è una risorsa importante. Esso è una riserva di supporto potenziale in una società che ormai deve dipendere in gran parte dalle azioni volontarie (Montgomery 2000:227).

Il capitale sociale è un concetto, pertanto, che trova posto a pieno titolo nel dibattito odierno interno al servizio sociale. Nel quadro dello sviluppo locale e regionale, il capitale sociale, concepito come una caratteristica dell'organizzazione sociale di *networks* e norme che facilitano il coordinamento di azioni con un beneficio comune, è centrale nel dibattito sulla componente socio culturale dei processi di sviluppo locale (Evans, Syrett 2007:55). La visione "comunitaria" di capitale sociale lo associa inoltre, oltre alle azioni individuali, al livello organizzativo locale: associazioni, *club* e gruppi civici ad esempio. La loro presenza è segnale di un effetto positivo sul *welfare* comunitario (Woolcock, Narayan 2000:6).

In teoria sociologica, come si approfondirà nel prossimo capitolo, ci sono due grandi filoni di studio inerenti questo concetto: uno considera il capitale sociale una dotazione individuale, l'altro lo ritiene un bene di tipo "collettivo". La corrente di studio più vicina all'ambito di interesse del servizio sociale considera il capitale

⁸⁴ I rapporti interpersonali sono fondamentali per il livello di benessere di un individuo. Relazioni amicali, di coppia, parentali e di buon vicinato sembrano avere effetti svariati, dalla salute fisica e mentale, alla capacità di lavoro e addirittura influenzerebbero la durata della vita (Pugno 2004: 193).

⁸⁵ Addirittura, Fukuyama sostiene che il *welfare state* è un fattore corrosivo per il capitale sociale, poiché riduce l'importanza dei vincoli interpersonali (Cartocci 2000: 447).

sociale come un bene a disposizione di tutti gli individui, non soltanto di coloro che hanno contribuito alla sua creazione. Dal punto di vista “collettivo”, perciò, il capitale sociale è un *set* di risorse che facilitano la cooperazione⁸⁶ e il raggiungimento di benefici comuni (Smidt 2003:153). Il capitale sociale è caratterizzato inoltre da una forte esternalità⁸⁷ (Loera, Ferrero Camoletto 2004:8). I suoi effetti si estendono al di là degli interessi personali dei membri della comunità, e pertanto ne può usufruire sia colui che ha concorso alla creazione di capitale sociale, sia tutti gli altri individui inseriti nella rete. Altra caratteristica del capitale sociale è il suo dinamismo: non è un “dato naturale” definito ed acquisito una volta per tutte, bensì il prodotto di strategie di innovazione e di investimento continuo (Piselli 2005:478).

Innescare un meccanismo tale da generare e far proliferare il capitale sociale è irrinunciabile, al momento attuale, per la società. Questa affermazione è corroborata da diversi studi in letteratura. Non pochi autori quindi si sono domandati come lo stato potrebbe supportare i bisogni dei cittadini, nella innegabile crisi globale in cui si trovano i paesi occidentali. In questo scenario, è cruciale favorire lo sviluppo di una terza dimensione, tra stato e mercato (Cotesta 1995:159). In essa la logica dell’azione si deve modificare, deve tendere all’empatia. È importante l’azione altruistica, fondata sui legami primari capaci di generare solidarietà, comprensione e sostegno reciproco. Ad esempio in Gran Bretagna, parlando della cosiddetta “terza via”, i teorici delle politiche pubbliche includono proprio il concetto di capitale sociale (Field 2004:145). In quest’ottica, il capitale sociale appare come una tra le alternative per favorire le azioni, statali e non, volte a sopperire alla crisi delle politiche di *welfare* socialdemocratiche (ivi:146). L’aspettativa è di riuscire a realizzare un *welfare* basato sulla sussidiarietà, sul sostegno pubblico e su iniziative di solidarietà informale, come i gruppi di auto-aiuto⁸⁸. La partecipazione civica,

⁸⁶ Le pratiche di cooperazione vengono definite da Hollis nel 1998 come “pratiche sociali che lavorano a favore del beneficio della collettività, e in casi specifici comportano che solo una persona ne sopporti il costo (o scelga di non godere del beneficio) a vantaggio di tutti” (in Sugden 2004:164).

⁸⁷ Tuttavia, Cartocci (2000:445) sottolinea che il capitale sociale non è osservabile *tout court* come tale. Esso nasce come conseguenza inintenzionale di altri processi, che si sviluppano in vista di altri scopi. È un fenomeno informale che si esprime nella vita quotidiana delle persone, costituito da norme informali e da vincoli di solidarietà sostenuti dalla fiducia, che possono formalizzarsi o meno.

⁸⁸ Sarebbe un eccesso di ottimismo tuttavia immaginare il capitale sociale come una panacea di tutti i problemi di politiche pubbliche. Sono state a riguardo avanzate non poche critiche: il capitale sociale

come detto, è uno tra le soluzioni più efficaci per costruire un tessuto sociale capace di resistere ai tagli economici statali. Si possono distinguere diverse tipologie di partecipazione (Barbagli, Colombo 2004:23-33). La partecipazione politica invisibile, ad esempio, è espressione di una opinione pubblica informata ed interessata alla vita politica, che però non riesce ad attivarsi in vista del cambiamento. Al contrario, la partecipazione politica visibile risulta essere la migliore; si trova laddove gli individui sono partecipativi a comizi, dibattiti, cortei, riunioni *etc.* Barbagli e Colombo (2004:34-39) aggiungono altri due tipi di partecipazione: quella sociale o associativa e quella religiosa. La prima è inerente le associazioni, come ad esempio quelle di volontariato. La partecipazione religiosa riguarda le organizzazioni di tipo religioso.

Lo stato non ha più il ruolo del passato, tuttavia la sua autorità non può scomparire. Esso è auspicabile che assuma il ruolo di facilitatore di questi processi, e non di autorità coercitiva. La forza in questo caso non è necessaria, anzi risulterebbe controproducente. Un grande studioso del capitale sociale come Fukuyama sostiene che lo stato non debba intervenire, anzi, è importante lasciare la produzione di capitale sociale come prerogativa dei privati. Questo perché talvolta le iniziative statali a sostegno del volontariato, per fare un esempio, rischiano di svilirne il significato profondo di spontaneità e gratuità (*ivi*:148). Il processo di rivisitazione del *welfare* tradizionale ha prodotto un progressivo abbandono dell'approccio stato-centrico, a favore di un approccio dove lo stato deve essere esclusivamente un garante ed un regolatore (Cipolla 2000:103). Il nuovo *welfare* andrebbe ripensato su base universalistica (Bruni, Zamagni 2004:220), e sarebbe ideale che lo stato non fosse il produttore dei beni, bensì l'istituzione che regola la produzione di servizi sociali, definendo con chiarezza gli *standards* ai quali attenersi (*ivi*:222).

Dal *welfare state* si deve gradualmente tendere ad una *welfare society*: Bruni e Zamagni (2004:223) propongono tre modelli inerenti il ruolo statale. Il modello *neostatalista* ritiene che lo stato debba conservare il monopolio della committenza, pur rinunciando al controllo esclusivo della gestione dei servizi. La risorsa supplementare o complementare in questo senso è costituita dal Terzo settore, che

non può garantire i benefici sperati di fronte a tutti i tagli effettuati sul *welfare state*, ed inoltre si pecca di una visione troppo "romantica" del capitale sociale (Field 2004:147).

interverrebbe accanto alle istituzioni pubbliche. Il secondo modello proposto è definito “conservatorismo compassionevole”: la presa in carico è affidata alla filantropia e all’azione volontaria. Infine, il modello civile di *welfare* presuppone che le organizzazioni della società civile debbano diventare *partner* attivi dello stato nel processo di progettazione ed attuazione degli interventi. A queste organizzazioni va riconosciuta piena soggettività giuridica ed economica. La crescita delle organizzazioni di volontariato è notevole, i motivi possono essere trovati nel contesto esterno (Ranci, Ascoli 1997:14): risposte non adeguate ai bisogni da parte del settore pubblico, fallimento dei servizi sociali gestiti dallo stato.

Le risorse in grado di supplire, almeno in parte, al sistema tradizionale di *welfare* per garantire l’inclusione sociale quindi esistono. La sfida è farle crescere, laddove esistono, e generarle, in territori che ne sono privi o quasi. Il capitale sociale, come detto, è riprodotto anche e soprattutto grazie alle organizzazioni volontarie, che operano attraverso i loro membri che non ricevono compenso materiale. Questo tipo di organizzazioni contribuiscono in modo determinante per l’inclusione sociale degli individui, ed a volte non sono seconde al ruolo statale.

2.2.2 *La solidarietà, oltre la logica dell’azione razionale*

Le organizzazioni di volontariato, oltre a garantire servizi, favoriscono un senso diffuso di cittadinanza e un modo di vivere condiviso (Cartocci 1994:67). I cittadini, identificandosi in esse, vi attribuiscono aspettative positive e ciò darà origine di conseguenza al “sentimento diffuso di cittadinanza e di un’eredità comune” (*ibidem*). Questo ha una fortissima valenza simbolica per gli individui: rappresentano un valore. Nel contesto odierno di crisi del *welfare*, dove vige il superamento della dicotomia stato-mercato, sta maturando sempre più l’attenzione verso l’altruismo e la solidarietà sociale, con la nascita di reti solidaristiche informali e di reti associative di solidarietà formali⁸⁹ (Mutti 1992:9). Questa tendenza scaturisce dalla necessità di integrare l’operato dello stato con forme di auto-aiuto. Le relazioni informali sono tra l’altro insieme causa e conseguenza del capitale sociale, poichè producono fiducia e

⁸⁹ I gruppi formali, tra l’altro, costituiscono una buona risorsa per la politica, in quanto possono agire come supporto o addirittura al posto delle politiche sociali (Montgomery 2000:228).

reciprocità⁹⁰ (Letki 2008:103). Il grande valore delle azioni basate sulla reciprocità è il consolidamento del nesso sociale e della fiducia generalizzata, in assenza della quale non potrebbero esistere né i mercati né la stessa società (Bruni, Zamagni 2004:22). Anche una società dove coesistono efficienza ed equità ha bisogno della reciprocità, che si potrà tradurre nello spirito fraterno (*ibidem*). Bruni e Zamagni (ivi:178) inseriscono il tema del dono nella riflessione sul concetto di reciprocità. La forza del dono sta nella speciale qualità umana che esso rappresenta per il fatto di essere relazione. È una espressione di una libera scelta, intesa come “un’azione il cui risultato non può essere prevedibile e garantito sulla base di una catena causale determinata” (*ibidem*).

La solidarietà tra individui di tipo “lungo”⁹¹, capace di generare un sentimento di comunità sia verso coloro che appartengono alla medesima comunità nazionale sia verso l’umanità intera, è una disposizione di animo che favorisce la democrazia⁹² e la fiducia (Caltabianco 2007:43). Un contesto ad alta densità di reti associative è lo specchio di un elevato impegno civico dei cittadini e di una diffusa fiducia interpersonale ed istituzionale (Di Nicola 2006:127). Lo stato vedrà agevolato il suo compito, poiché sarà meno necessario il controllo sistemico da parte delle sue organizzazioni burocratiche. Anche Cartocci sostiene che la condivisione ed il rispetto delle regole informali, caratteristiche di un contesto ad elevato capitale sociale, riduce i costi dell’applicazione delle regole formali, e porta a buon fine l’affidamento che gli individui fanno negli altri (2000:444).

⁹⁰ La reciprocità è definita “un incontro di gratuità”. Una volta avvenuto il riconoscimento reciproco, le persone, per dare corso ai propri progetti, entrano in processi di scambio o dono (Bruni, Zamagni 2004:172-173). La reciprocità postula che l’altro diventi un “tu”, garantendo che le relazioni sociali possano divenire relazioni pienamente umane (*ibidem*).

⁹¹ All’opposto, la solidarietà confinata nella sfera privata, che sfocia in familismo, è definita “corta” da Caltabianco (2007:43).

⁹² Una precisazione. Oggi è venuta meno la coincidenza tra democrazia ed istituzioni democratiche (Bruni, Zamagni 2004: 261). La globalizzazione ha reciso questo legame, un tempo dato per scontato. Non è sufficiente che in un Paese funzionino le istituzioni democratiche affinché i processi democratici siano sicuramente attuati. La qualità democratica di un Paese può essere quantificata valutando in quale misura le istituzioni realizzano *responsiveness* ed *accountability* (Loera, Ferrero Camoletto 2004:18). Per *responsiveness* si intende la disponibilità delle istituzioni politiche ad accogliere le richieste provenienti dalla società civile, quindi di soddisfarle. L’*accountability* invece è la responsabilità politica di tipo verticale, dai politici ai cittadini, unita a quella di tipo orizzontale, dai politici verso altre istituzioni o attori collettivi (*ibidem*). Inoltre, assume cruciale importanza il controllo da parte dei cittadini sull’operato pubblico; non è sufficiente il controllo episodico che si tiene durante la campagna elettorale. Per realizzare questo obiettivo, c’è necessità di cittadini informati ed inclini a collaborare, in vista del perseguimento del bene comune (*ibidem*).

Nella prospettiva del *welfare* plurale e della *community care*, cambia la logica rispetto al passato: l'assistenzialismo lascia il posto alla sussidiarietà, ovvero ad uno stile di vita basato sulla crescita delle reti relazionali degli individui (Carrà Mittini 2008:22).

La partecipazione attiva alla vita civica risulta essere influenzata da alcune variabili (Barbagli, Colombo 2004:57). Cresce con il ceto sociale (combinazione di vari indicatori quali livello di istruzione, reddito e posizione di prestigio della professione), diminuisce passando dagli uomini alle donne e mostra una relazione ad "u rovesciata" con l'età (bassa tendenza alla partecipazione tra i giovani⁹³, la quale cresce con tra la popolazione adulta per invertire rotta nuovamente tra gli anziani) (*ivi*:58).

È legittimo però domandarsi cosa può innescare negli individui la voglia di partecipare gratuitamente alla costruzione del bene pubblico. Hirschman (2003:28) scrive che "gli atti di partecipazione agli affari pubblici sono intrapresi perché ci si attende che procurino soddisfazione"⁹⁴. Quindi, la motivazione interna all'individuo deve essere la vincente, piuttosto che la speranza di ottenere un tornaconto dall'esterno. Qualora però l'individuo non si senta "cittadino", e non ritenga che il pubblico sia una categoria importante, allora egli si ritirerà nel privato⁹⁵ (*ivi*:85). Purtroppo, sovente i costi della partecipazione all'azione collettiva sono maggiori dei benefici, e questo costituisce un pesante ostacolo all'azione tesa al bene pubblico⁹⁶ (*ivi*:103). Sono i *network* sociali in cui un individuo è inserito a fare la differenza in termini di motivazione per il volontariato, secondo Ruiter e Dirk de Graaf

⁹³ Per incrementare il desiderio di partecipazione nei giovani è utile favorire una "socializzazione primaria": l'esposizione alla diversità, ad esempio, può aiutarli al confronto, ed anche al conflitto, come aspetti normali della vita (Loera, Ferrero Camoletto 2004:27).

⁹⁴ Si cita tutto un filone di studi dedicato al legame tra felicità e grado di partecipazione alla vita civile. Si presuppone una visione deliberativa della politica, che rivendica il primato della società civile e delle sue dinamiche relazionali. Mira alla creazione di una "sfera pubblica", luogo di espressione della libertà degli individui, dove poter partecipare nel rispetto delle diversità (Bruni, Zamagni 2004:258).

⁹⁵ È possibile anche un fenomeno inverso. La sfiducia verso il sistema politico può alimentare il coinvolgimento degli individui in attività associative come forma di rifiuto nei riguardi della politica e di protesta (Loera, Ferrero Camoletto 2004:26).

⁹⁶ Hirschman (2003:104) inserisce a questo punto la consuetudine, da parte di diverse associazioni di volontariato, sindacati *etc.*, di elargire ai propri soci alcuni incentivi personali (come abbonamenti a riviste, agevolazioni, tessere). Tutto ciò avrebbe lo scopo ultimo di rendere meno gravosa l'azione volontaria.

(2006:193). Gli individui appartenenti ad un contesto ad alto tasso di fiducia ed altruismo (come ad esempio una organizzazione religiosa) incorporeranno più facilmente le norme di reciprocità.

È provato in letteratura come una consistente attività di associazione tra individui corrisponda ad una maggiore fiducia e reciprocità (Paxton 1999:95). Esistono diverse modalità di associazione tra individui, basate su relazioni amicali, di vicinato o legami formali; l'accezione di base è che le amicizie informali possono creare capitale sociale attraverso l'incremento della comunicazione, del supporto sociale e della diffusione di informazioni (*ivi*:98).

Se si mira ad ottenere un ordine sociale, quindi, sono necessari scambi equivalenti tra individui, redistribuzione della ricchezza e non da ultimo il dono inteso come forma di reciprocità (Bruni, Zamagni 2004:21). Le società possono svilupparsi in modo armonico più agevolmente se sono attivi e ben combinati tutti e tre questi principi (*ibidem*).

Uno tra i più importanti studiosi del capitale sociale come Putnam (Di Nicola 2006:20) misura la *civiness* in riferimento proprio al grado di partecipazione alle associazioni volontarie, poiché esse possono svolgere un'importante funzione educativa nei confronti dei cittadini, promuovendo la "coscienza civica". Coloro che partecipano attivamente entreranno più agevolmente in contatto con l'insieme di conoscenze ed informazioni che vengono trasmesse all'interno di queste organizzazioni. Tutto ciò ha un benefico effetto sulla produzione di capitale sociale collettivo (*ibidem*). Internamente, le associazioni avranno una capacità educativa nei confronti dei membri, mentre esternamente, sono un canale alternativo di influenza sul sistema politico (Wollebaeck e Selle 2004:11).

Almeno in linea teorica, il nesso tra maggiore dotazione di capitale sociale e migliore funzionamento della comunità civica e delle iniziative politiche sembra essere assodato. Passiamo ad un esempio concreto, il caso italiano.

2.2.3 Cosa si sta facendo in Italia

Il caso italiano può rientrare pienamente nel discorso della crisi generale dello stato sociale nei paesi occidentali avanzati. Inoltre, la situazione dei servizi sociali, in Italia, non è molto positiva: essi hanno sempre occupato un ruolo marginale, anche nei periodi di buon funzionamento del *welfare state*, in quanto i fondi per la sanità e la previdenza sono sempre stati erogati con priorità (Gori 2001:11). Ridefinire i servizi sociali è una operazione piena di insidie e dall'esito incerto e soltanto dal 2000, con la Legge quadro n.328, è iniziata a maturare l'attenzione verso quest'ambito. Risalendo indietro nel tempo è possibile ricostruire l'evoluzione del sistema di servizi sociali in Italia. Dall'unità d'Italia, nel 1861, l'Italia ha subito cambiamenti di enorme portata (Folliero 2002:44). Inizialmente la situazione era drammatica, mancava totalmente l'idea di servizio pubblico, e la politica sociale era affidata in larga misura alle iniziative delle organizzazioni religiose cattoliche. Le prime forme di associazionismo non religioso furono quelle sindacali e le società di mutuo soccorso statali, che tutelavano i lavoratori da malattie, da infortuni o da licenziamento (*ibidem*). Gli attori religiosi agivano parallelamente, attraverso le Opere pie. Nel 1877 lo stato italiano, con la "sinistra storica" istituì l'istruzione obbligatoria. È con Crispi che la gestione delle organizzazioni di servizi statali assume un carattere centralistico, e successivamente il fascismo accentrò ulteriormente il controllo statale della sfera sociale (*ivi*:46).

Nel dopo guerra, però, la situazione a livello sociale non dava adito a grande ottimismo. Negli anni '60⁹⁷ del secolo scorso alcune indagini⁹⁸ compiute in Italia tracciavano un allarmante profilo del nostro Paese. Il profilo di una società fatta di isolamento, sfiducia nei confronti degli altri e delle istituzioni, basso livello di orgoglio nazionale e scarso impegno in questioni inerenti le comunità locali (Sciolla 2004:10). Questo contesto non poteva certo essere di supporto alle azioni del *welfare* statale. Negli anni '70 e '80, i risultati delle indagini sono rimasti ancorati a questo tipo di affermazioni, e negli anni '90 sono stati corroborati dagli studi condotti da

⁹⁷ A metà degli anni '60, scrive Folliero (2002:43), la forma di stato sociale che si era insediata in Italia prevedeva che i pubblici poteri dovessero puntare ad un complesso di interventi volti a migliorare la condizione della parte meno abbiente della società, a favorire una equa distribuzione delle risorse e, insieme, a realizzare un equilibrato sviluppo del sistema giuridico.

⁹⁸ L'autrice si riferisce essenzialmente alla ricerca condotta da Verba e Almond (1963).

Putnam (1993). Egli sosteneva che la carenza di civismo dell'Italia fosse dovuta, tra l'altro, ad un passato storico e ad una tradizione culturale formatasi nel corso dei secoli⁹⁹. Il crescente individualismo diffuso ha contribuito al disfacimento del capitale sociale (*ivi*:66). I cittadini preferiscono isolarsi dalla massa, e stare da parte con la famiglia e la stretta cerchia di amici. Questo comportamento non fa che favorire l'abbandono nei confronti della società più ampia.

Cotesta (1995:53) si focalizza su alcuni aspetti sottostanti i radicali cambiamenti della società italiana, dal *welfare state* alla *welfare society*. Negli anni '60 la società italiana era una società dai bisogni semplici, mutati nel corso degli anni '70¹⁰⁰ in necessità scaturite dalla esigenza di un nuovo tipo di benessere. Questo processo ha trovato il suo apice a partire dagli anni '80, con la società della "sofisticazione dei bisogni", dove vi era una forte esigenza di qualità e soddisfazione di bisogni immateriali. È proprio in questi decenni che in Italia il volontariato ha conosciuto una fase di notevole espansione. Abbandonato il carattere spontaneo e frammentario, ha dato vita a strutture organizzative consolidate (Ranci, Ascoli 1997:15). A modificarsi è anche la concezione etica alla base delle organizzazioni: dalla filantropia di tradizione ottocentesca, per la quale il volontariato equivaleva ad un dovere morale e ad una sorta di beneficenza, alla "lotta all'emarginazione" delle categorie escluse dagli aiuti statali (*ivi*:16). La ricerca di altri soggetti che potessero occuparsi dell'inclusione sociale dei cittadini era quanto mai urgente per lo stato, che inizia ad affidarsi a singoli e gruppi sociali (Folliero 2002:52).

Parla degli anni '90, in particolare, Cartocci (1994:452). Nell'ambito della forte crisi finanziaria e politica, le risorse di moralità pubblica non sono state adeguate, e ciò ha causato un *deficit* di legittimità. Alcuni indicatori di *stock*, quali la fiducia nelle istituzioni e la fiducia interpersonale, risultano in Italia più bassi rispetto alle

⁹⁹ Non poche critiche sono state avanzate a questo tipo di interpretazione. La maggiore obiezione a Putnam (Tarrow 1996:392) deriva dal fatto che egli attribuisce le differenze tra le regioni italiane in termini di differenze storiche troppo antiche. Queste risalirebbero addirittura al tardo Medioevo. Nel Sud Italia vi era un forte potere feudale, ed una potente aristocrazia dall'XI al XIII secolo. Le masse invece vivevano al limite della sussistenza. La situazione era assai diversa nel Nord. Si poteva riscontrare maggiore cooperazione a livello orizzontale tra i cittadini, mutua assistenza, obbligazione civica (*ibidem*). Putnam fa risalire, quindi, le grandi differenze odierne tra regioni italiane a queste motivazioni storiche, peccando di generalizzazione.

¹⁰⁰ La centralità dello stato, in Italia, decresce proprio a partire dagli anni '70, anni in cui inizia una crisi dello stato sociale e del modello di sviluppo ispirato proprio alla sua centralità (Casula 1999).

maggiori democrazie europee. Questo dato fa sorgere una riflessione obbligata sull'urgenza di invertire questa rotta, anche a causa del fatto che il capitale sociale si modifica in maniera assai lenta, come tutti i processi culturali. Scrive a proposito degli anni '90 anche Folliero (2002:28). In quegli anni, vi era l'idea che con la formula della *welfare community* si potesse uscire senza troppi danni dalla crisi del *welfare state*. I principi di federalismo¹⁰¹, solidarietà e sussidiarietà sarebbero stati i cardini su cui poteva reggersi il nuovo sistema di *welfare*. Lo stato si sarebbe progressivamente svincolato dall'impegno per il benessere dei cittadini, dislocando gli adempimenti alle organizzazioni di Terzo settore (*ibidem*).

La comunità civica, quindi, è legata alla tradizione dell'umanesimo in Italia, ed si basa su quattro dimensioni teoretiche: la partecipazione civica, l'uguaglianza politica, la solidarietà e la struttura sociale cooperativa (Tarrow 1996:391). I tre capisaldi della comunità civica sono, secondo Loera e Ferrero Camoletto (2004:19) il civismo, la fiducia e l'associazionismo.

Spostando l'attenzione al contesto odierno, lo scenario non è molto confortante. Caltabianco (2007:25) riscontra in Italia una lenta ripresa del sistema produttivo, seppure in ritardo rispetto agli altri Paesi europei. Questa crescita resta comunque molto debole, e ciò si ripercuote negativamente sulle aspettative della popolazione. Corroborando i risultati di Putnam, lo studioso parla di forti disuguaglianze sociali tra le regioni del Nord e del Sud. A questo quadro si aggiunge un sentimento di sfiducia diffusa, di certo non innocuo sul piano sociale (*ivi*:26). Per potersi mantenere in buona salute, la società ha la necessità di una discreta riserva di ottimismo e fiducia, o comunque una soglia minima di certezze (*ivi*: 39). Caltabianco inserisce la definizione di "anticorpi della società civile" parlando di individui che adottano uno stile di cittadinanza¹⁰² fatto di civismo politico e attivismo solidale, opposto al distacco passivo e al radicamento nel privato familiare (*ivi*: 61).

¹⁰¹ In base al *Decreto legislativo 112/98* lo stato delegava alle regioni e agli enti locali un buon numero di compiti e servizi pubblici (Folliero 2002:28).

¹⁰² La cittadinanza, secondo Casula (1999), può essere costruita, a livello individuale o collettivo, qualora non sia solo adesione ad un modello astratto. Essa è concreta esperienza vissuta quando diventa un insieme di diritti, doveri e poteri, riconosciuti e praticati facendo i conti con la realtà.

Dunque, il nuovo *welfare* di cui necessita l'Italia dovrebbe essere di tipo locale, cittadino e comunitario, con un'accentuata localizzazione delle politiche e delle responsabilità programmatiche (Devastato 2009:7). Questo *welfare* può essere definito comunitario, basandosi su un approccio territoriale integrato e modulato su un'organizzazione a matrice reticolare del lavoro sociale (*ivi*:9). La responsabilità pubblica ed i percorsi individuali si intrecciano in un moderno *welfare* delle capacità, dove agiscono insieme pubblica amministrazione, Terzo settore, e dove il governo locale assume un ruolo regolativo ed orientativo (*ivi*:12).

La generale crisi odierna in Italia è in primo luogo economica, ma senza dubbio ha risvolti anche di ordine politico, sociale e culturale (Recchia, Volpi 2007:213). Vi è l'affievolirsi del legame di solidarietà, l'allontanamento dei cittadini dalla sfera pubblica e collettiva, l'erosione del sentimento di cittadinanza (*ibidem*). In alcuni casi, comunque, le sub culture politiche territoriali si sono attivate, producendo capitale sociale come risorsa da opporre ad un centro politico visto come estraneo ed ostile (Cartocci 2000:452). L'orizzonte, quindi, non è del tutto demoralizzante. Nel tempo, il tessuto associativo in Italia è diventato più esteso e denso, con maggiori connessioni tra le associazioni (Sciolla 2004:72). Vi è inoltre la tendenza alla crescita di organizzazioni del Terzo settore e di matrice religiosa. Negli anni '90, scrive Diani (2000:497), la Chiesa cattolica si conferma un attore centrale di riferimento per il mondo dell'associazionismo. In quegli stessi anni, ci sono state delle indagini empiriche inerenti le reti volontarie in Italia. Scidà (2000:114-115), in una sua indagine iniziata nel 1981, e poi ripetuta nel 1990 e nel 1999 sui valori dell'*European Values Study*, corrobora la fondamentale importanza di amicizie e conoscenze intessute dagli individui nel loro tempo libero. In Italia, a differenza di molti paesi europei, l'appartenenza ad un'associazione si caratterizza per essere il riflesso di una libera scelta, non condizionata da motivazioni di tipo ascrivito, tradizionale o connesse ad uno *status* sociale.

Gli analisti dei fenomeni sociali, studiando i volontari, tendono a sviluppare riflessioni del tipo: il fatto di essere coinvolti in organizzazioni volontarie è già di per sé un indice di civismo che irradia la società nel suo insieme (Caltabianco 2007:27). Il volontario viene visto come un cittadino virtuoso, poiché andrà ad alimentare la

riserva di capitale sociale presente nel territorio dove vive. Si da quasi per scontato che l'uomo "solidale" crei il collante che tiene unita la comunità nazionale (*ivi*:29).

Quanto detto finora è confermato dall'IREF¹⁰³. Dal 1983, l'IREF stila il *Rapporto sull'associazionismo sociale* ogni due o tre anni (Recchia, Volpi 2007:216-218). Durante gli ultimi vent'anni risulta evidente il progressivo declino delle forme tradizionali di partecipazione civica. Sono diminuiti drasticamente, a partire dagli anni '80, il numero di iscritti a sindacati e partiti. Una possibile causa di questa disaffezione dilagante può trovare origine dalla incapacità di partiti, sindacati ed associazioni di categoria di rispondere alle nuove esigenze dei cittadini. D'altro canto, un risvolto positivo è l'aumento della partecipazione ad associazioni pro sociali di nuova generazione, come associazioni di Terzo settore e movimenti sociali. L'Italia sembra aver intrapreso, seppure con molta lentezza e titubanza, la strada verso una autorganizzazione della società civile. La partecipazione ad associazioni favorisce atteggiamenti ottimistici circa il futuro, e quindi è funzionale contro l'apatia civica (*ivi*:219). Nei luoghi dove la presenza istituzionale è inefficace la società civile tende ad organizzarsi per ridurre per quanto possibile queste mancanze. Le associazioni di Terzo settore e *non profit* vedono affidarsi incarichi dagli amministratori politici per gestire grandi fette di *welfare* (*ivi*:243).

Si può affermare che in Italia vige un vero e proprio dualismo istituzionale. Nelle province con sistemi istituzionali più densi ed articolati (prevalentemente site nel Nord) le economie locali sono più sviluppate. Diversamente, nelle aree caratterizzate da un deficit assoluto di istituzioni associative e da un basso attivismo degli Enti locali (come può esserlo al Sud), lo sviluppo sociale è poco vigoroso (Cersosimo 2001:20). Differenti zone all'interno dello stesso Paese devono far riflettere, per non considerare il territorio italiano omogeneo durante le ricerche.

Quindi, da questa base, è possibile avere fiducia in un miglioramento del tessuto civico, in Italia. Certo non è semplice, ma neppure impossibile da immaginare. I cambiamenti sono attuabili con la partecipazione dei cittadini e attraverso scelte politiche intenzionali (*ibidem*). Il supporto principale alle iniziative statali deriva

¹⁰³ L'IREF, l'Istituto di Ricerche Educative e Formative, è stato fondato nel 1968 dalle Acli con l'obiettivo di progettare ed eseguire attività di ricerca in campo sociale. www.irefricerche.it.

dalle organizzazioni, non da ultime le organizzazioni che si possono racchiudere sotto la dizione di Terzo settore.

2.3 I partner dell'inclusione: Terzo settore & volontariato

Nella situazione attuale di crisi del *welfare*, assumono una importanza notevole le organizzazioni rivolte al soddisfacimento dei bisogni degli individui. Queste organizzazioni sono un supporto per le azioni statali, ed hanno il ruolo di *partner* per garantire i diritti di cittadinanza. Esse svolgono anche altre funzioni. Ad esempio, le organizzazioni civili esercitano una importante funzione di controllo e di protezione della cittadinanza da possibili abusi di potere dei *leader* politici. Inoltre, al loro interno sono delle scuole di democrazia per i membri¹⁰⁴ (Stadelmann-Steffen, Freitag 2011:527). L'operato delle organizzazioni volontarie nella società civile, pertanto, ha risvolti il più delle volte positivi, soprattutto in un periodo come quello odierno, in cui si sta attraversando una crisi globale economica e finanziaria.

Queste affermazioni scaturiscono dai risultati emersi da diversi studi che sono stati condotti, in sociologia, negli ultimi decenni. Vi è un crescente interesse alla possibile connessione tra presenza di associazioni e democrazia (Fung 2003:515). Nonostante resta inteso che non tutte le associazioni favoriscono i processi democratici, vi è una rinnovata attenzione ai meccanismi multipli che operano nello spazio tra economia, vita privata e strutture formali statali. A livello psicologico ed individuale, le associazioni incoraggiano i cittadini alla partecipazione civica e forniscono le competenze necessarie per l'azione politica (*ibidem*). Nella società civile, i cittadini trovano nelle associazioni delle strutture in grado di consentire loro di riflettere e di fornire la loro opinione sulle politiche e sulle azioni statali. Alcune associazioni, inoltre, creano opportunità pratiche per una diretta partecipazione alla regolazione del bene pubblico, in settori specifici del *welfare* come ad esempio l'educazione. Fung (*ivi*:518-525) cita sei argomenti che avvalorano il contributo delle associazioni alla crescita democratica di un paese. La libertà di associazione, la socializzazione

¹⁰⁴Applicando il paradigma neo-istituzionalista, le organizzazioni possono influenzare i valori individuali ed i modelli di comportamento. Gli individui quindi sarebbero spinti ad adottare gli schemi comportamentali proposti dalle organizzazioni (Stadelmann-Steffen, Freitag 2011:527).

civica e l'educazione politica, la resistenza alla dominazione anti-democratica, la rappresentazione degli interessi dei cittadini, la facilitazione della deliberazione pubblica ed infine la capacità di dirigere la *governance*.

Attualmente, si possono racchiudere le organizzazioni volontarie e non, che si occupano di servizi destinati ai cittadini, sotto la denominazione di Terzo settore.

2.3.1 Il Terzo settore

All'origine della crescita del Terzo settore si possono trovare sia cause esterne, legate ai fallimenti di stato e mercato, sia cause interne, ovvero motivazioni in seno alla società civile (Accorinti 2008:19). L'etichetta di Terzo settore racchiude una realtà estremamente variegata e vivace, composta da organizzazioni diverse tra loro: alcune sono rette da volontari, altre vivono con modesti contributi dei soci, altre ancora ricevono fondi dalle pubbliche amministrazioni (*ivi*:21). Tutte queste organizzazioni sono coautrici di una "nuova economia", basata sui servizi, sui beni pubblici e sociali, in stretta relazione con la qualità della vita degli individui (*ivi*:46). Questa nuova economia necessita di fiducia e trasparenza ed è in grado di promuovere capitale sociale, mentre il *welfare state* aveva il limite di produrre beni ma non relazioni (*ibidem*). Il Terzo settore può rappresentare un'occasione di cambiamento ed innovazione del sistema di *welfare state*, essendo una *partnership* tra enti pubblici ed organizzazioni *non profit* (*ivi*:15).

Lo stato, per far fronte al grande cambiamento in atto e cercare di favorire l'associazionismo, deve sviluppare una realistica politica di *welfare society*, affidando alla società civile il compito di trovare le forme più varie e creative di risposta ai propri bisogni (*ivi*:47). La nascita del Terzo settore quindi può essere letta come una risposta al fallimento del mercato e dello stato nell'offrire un livello qualitativo e quantitativo adeguato di beni e servizi ai cittadini (Emanuele 2008:380). Il Terzo settore può contribuire in modo determinante alla riforma del *welfare*, di fronte al disgregarsi dell'istituzione familiare, al collasso del sistema previdenziale, alla riduzione drastica delle risorse di previdenza statale e all'indirizzo clientelare dei processi decisionali statali (*ivi*:359). Sembra un ragionamento molto lineare, anche se

naturalmente questo è quanto lo stato ed i cittadini associano al Terzo settore, che essendo una realtà molto diversificata, non sempre poi corrisponde effettivamente a quanto auspicato.

Da alcuni anni, oltre agli studi accademici, anche il dibattito pubblico intorno al tema del volontariato si è andato intensificando. Resta tuttavia una certa confusione. Infatti, nel linguaggio comune termini come “ONLUS”, “Terzo settore”, “senza scopo di lucro”, spesso sono usati come sinonimi (Caldelli, Gentili, Giusti 2005:15). Ad esempio, il termine “senza scopo di lucro” non equivale a dire “volontariato” (Caldelli, Gentili, Giusti 2005:18).

Proviamo a fare ordine in questo tipo di concetti.

In Italia, il codice civile¹⁰⁵ distingue le seguenti organizzazioni: associazioni non riconosciute, associazioni riconosciute, fondazioni e comitati.

La *International Society for third Sector Research*, nel Congresso di Dublino tenutosi nel 2000, ha provveduto ad unificare le espressioni “organizzazione *non profit*”, “Terzo settore”, “organizzazioni non governative”, “fondazioni” ed organizzazioni simili in un’unica definizione, ovvero “organizzazioni della società civile” (Bruni, Zamagni 2004:14).

Anche in letteratura diversi autori hanno provato a definire il Terzo settore. Facciamo alcuni esempi. Cesareo parla del Terzo settore come “l’insieme delle attività di produzione di beni e servizi – svolte senza fini di lucro e qualificate in diversa misura da una valenza espressiva – che si realizzano all’esterno dei meccanismi sia del privato sia dello stato” (Salvati 2004:122). Donati classifica le organizzazioni del Terzo settore in: organizzazioni di volontariato sociale, fondazioni pro sociali, associazioni pro sociali e cooperative sociali¹⁰⁶ (Accorinti 2008:23).

¹⁰⁵ Citiamo alcune leggi quadro che riguardano questo argomento: Organizzazioni di volontariato, legge 266/1991 (in base alla quale il volontariato è diventato un soggetto organizzativo moderno, cui è possibile affidare rilevanti responsabilità pubbliche); organizzazioni non governative, legge 49/1987; associazioni di promozione sociale, legge 383/2000. Vedi Ranci, Ascoli (1997).

¹⁰⁶ Le cooperative sociali sono organizzazioni a valenza imprenditoriale, regolate dalla Legge Quadro 8 Novembre 1991 n.381 (Accorinti 2008:23).

Il Terzo settore si è affermato ed ha agito intervenendo in svariati campi, in cui non vengono scambiate merci tangibili ma “beni relazionali, per produrre i quali occorre un forte radicamento territoriale ed una salda dimensione comunitaria e solidale” (ivi:44). È proprio il Terzo settore, come detto, che può essere considerato uno dei soggetti promotori di una visione rinnovata di *welfare*. Esso ha maggiori possibilità di rispondere a bisogni degli individui altrimenti insoddisfatti, è in grado di funzionare con costi più contenuti rispetto alla macchina burocratica statale, e si fonda su una forte motivazione intrinseca ai suoi operatori (ivi:47). Gli operatori cercano di mobilitare gratuitamente risorse umane, ovvero i volontari, e risorse materiali, tramite le donazioni da parte di soggetti terzi.

Il Terzo settore, tuttavia, ha una precisa identità sociale, non è solo residuale oltre a stato e mercato, come sostiene Boccacin (1997:155). Bisogna concepirlo oltre il binomio classico stato-mercato, in quanto comprende un complesso di formazioni sociali che hanno un intrinseco significato, essendo dotate di uno specifico codice comunicativo a forte valenza relazionale e valoriale. Le tre caratteristiche specifiche del Terzo settore sono le seguenti: è un agire collettivo dotato di caratteristiche di comunità e di società; è un complesso di formazioni sociali nelle quali sono attivati meccanismi di solidarietà allargata che arrivano all'esterno; è una entità che produce beni chiamati “relazionali”, con finalità solidaristiche (ivi:156). È a questo punto del ragionamento che si può introdurre la validità del Terzo settore come soggetto capace di generare e riprodurre capitale sociale. Le sue organizzazioni contribuiscono a costruire un tessuto sociale ricco di relazioni interpersonali stabili, fondate sulla fiducia e sulla cooperazione (Accorinti 2008:218-219). Lo stesso Putnam, grande studioso di capitale sociale, sottolinea la necessità di un Terzo settore efficiente, poiché la partecipazione ad associazioni *non profit* predispone negli individui l'attitudine a cooperare e le organizzazioni riescono ad offrire occasioni di incontro tra individui, favorendo la nascita di relazioni interpersonali. Queste caratteristiche, con risvolti positivi per la società, sono tipiche delle organizzazioni con partecipazione democratica ai processi decisionali da parte dei soggetti che ne fanno parte. Volendo analizzare più nello specifico, diversi autori sostengono che, all'interno del Terzo settore, le organizzazioni più preziose per la dotazione di capitale sociale di un territorio sono quelle di volontariato.

2.3.2 Il volontariato

L'azione volontaria ha uno strettissimo rapporto con le politiche sociali, tanto più quando è organizzata sotto forma associativa. La parola volontariato¹⁰⁷ originariamente era riferita più che altro al mondo cattolico, con carattere simbolico ed evocativo, richiamando un impegno dei fedeli a “rimboccarsi le maniche” (Folliero 2002:102). La storia del volontariato è tutt'altro che recente: si può affermare che gli interventi volontari hanno preceduto le iniziative statali nel campo del “sociale” (Cotesta 1995:155).

Bisogna distinguere tra livello informale di volontariato, costituito dalle reti di amici, dipendente in gran parte dalla rete di relazioni in cui l'individuo è inserito, e livello formale (Mutti 1992:10). In questa ricerca il *focus* sarà dedicato a queste ultime reti, formate da organizzazioni formali di volontariato. Le organizzazioni di volontariato¹⁰⁸, per Salamon ed Anheir (Pendenza 2001:13) devono avere i seguenti requisiti per essere definite tali: devono essere formali, distinte dalla informalità tipica delle relazioni primarie; private, cioè non organizzate dallo stato; non distributrici di profitti economici; auto gestite, con propri organi democratici, e volontarie, senza alcuna retribuzione monetaria per coloro che ne fanno parte. Il terzo raggiunto è sempre esterno all'associazione, poiché l'organizzazione di volontariato non deve operare esclusivamente per il benessere degli iscritti¹⁰⁹ (*ivi*:15).

Un'altra definizione di organizzazione volontaria la propone Ascoli, e si basa su diversi assunti (1987:102). Innanzitutto sulla modalità di costituzione: l'organizzazione non deve la sua esistenza all'autorità pubblica, ma è formata da persone che si sono unite volontariamente. Poi sui criteri di gestione:

¹⁰⁷ Il volontariato è basato sull'esigenza di “socialità e di un saldo vincolo di solidarietà. È la forma aggregativa per eccellenza.” (Recchia, Volpi 2007:226). Ancora, è definito una attività in cui il proprio tempo è impiegato liberamente a beneficio di altre persone, gruppi o cause. Questo non preclude che il volontario tragga beneficio dal proprio lavoro (Wilson 2000:215).

¹⁰⁸ La FIVOL, nelle sue ricerche sul volontariato in Italia, fornisce questa definizione operativa parlando dell'organizzazione di volontariato: deve essere organizzata; deve operare gratuitamente ed in prevalenza con volontari; deve svolgere attività in favore di terzi; deve agire su forme di disagio o, comunque, produrre beni o attività socialmente utili; deve agire con continuità ed infine non deve essere a scopo di lucro (Pendenza 2001:14).

¹⁰⁹ Le organizzazioni che operano a vantaggio degli iscritti si possono definire “associazioni sociali” (Pendenza 2001:15).

l'organizzazione si autogoverna e decide in autonomia la propria politica di azione. Ancora, sulla modalità di finanziamento: almeno una quota delle entrate economiche dovrebbe derivare da apporti volontari. Infine, sulla motivazione: l'organizzazione non dovrebbe perseguire alcun tipo di profitto di natura commerciale (*ibidem*). Inoltre, i destinatari dell'intervento volontario riceverebbero un servizio meno burocratizzato, più vicino alla persona e maggiormente specialistico rispetto al servizio erogato dallo stato.

Ascoli e Ranci, continuano il loro sforzo di scrivere una definizione analitica di organizzazione di volontariato (1997:13). Gli autori sostengono che i termini usati nella letteratura internazionale si riferiscono ad azioni svolte in modo organizzato, continuativo e regolamentato, da parte di soggetti associativi che assumono forme giuridiche diversificate. Queste forme associative sono orientate alla fornitura di beni e servizi e presuppongono la gratuità e volontarietà dell'azione. Quest'ultima deve essere destinata a soggetti svantaggiati (*ibidem*). Il fondamento sulla gratuità è indicato come indispensabile per definire il volontariato da Bruni e Zamagni (2004:180). Bisogna escludere, perciò, dall'idea di volontario colui che agisce per una forma di investimento della propria reputazione, ad esempio. L'agire senza volere nulla in cambio invece è una attitudine, una virtù, che postula una precisa disposizione interiore.

Soltanto questo tipo di atteggiamento, pertanto, può produrre capitale sociale. Il *link* tra capitale sociale e volontariato è accreditato da più fonti. Bruni e Zamagni (*ivi*:181) scrivono che le organizzazioni di volontariato creano delle relazioni umane tra individui, generando reciprocità. Chi partecipa a queste organizzazioni non fa semplicemente qualcosa *per* gli altri, ma opera *con* gli altri. Il volontariato risulta particolarmente correlato a molte altre forme di interazione interpersonale, come l'occupazione, l'appartenenza ad organizzazioni religiose o secolari, l'intrattenersi a casa con gli amici *etc.* (Sugden 2004:168).

Diversi autori¹¹⁰ parlano delle organizzazioni di volontariato come indicatori per esaminare il livello di interazioni formali ed informali tra individui, che genera

¹¹⁰ Cotesta (1995:160) parla del volontariato come una risposta alla domanda di cittadinanza nuova emergente nella società. Non si tratta di un'alternativa allo stato, ma di un fenomeno che andrebbe a

capitale sociale (Smidt 2003:154). La partecipazione a tali associazioni incoraggia l'interazione tra individui ed incrementa la probabilità che si generi fiducia¹¹¹ tra i membri (*ibidem*). Inoltre, già il fatto di essere inserito in una associazione che opera volontariamente sul territorio, stimola i partecipanti ad essere politicamente più attivi.

Un altro autore che approfondisce l'apporto, nella società civile, delle organizzazioni di volontariato per la costituzione di capitale sociale è Rydgren (2009:130-133). Egli ha corroborato l'ipotesi che gli individui più attivi in organizzazioni della società civile e con ampie reti amicali nutrono maggiore fiducia verso gli altri individui e condividono virtù civiche e valori democratici¹¹². Le associazioni sono così benefiche per la società civile poiché instillano nei loro membri attitudini a cooperare, con atteggiamenti solidaristici e disinteressati. Ancora, inculcano senso di responsabilità per il bene collettivo. Gli individui passerebbero da una posizione di spettatori passivi del mondo ad una posizione attiva: ci si mette in ascolto, si osserva ciò che ci circonda e ci si sente in grado di agire (Caldelli, Gentili, Giusti 2005:10). Il volontario è un individuo che fonda la sua azione sulla reciprocità, attraverso il contratto (si stabilisce in partenza una reciprocità simmetrica) ed il dono (scambio attraverso il quale il donatore non ha alcuna aspettativa di ricevere alcunché in cambio, tuttavia l'altro ha la possibilità di ricambiare) (*ivi*:21-22). È importante non confondere il volontario con il filantropo¹¹³, colui che fa del bene ma in una situazione di non equilibrio tra le parti, poiché il donatore è in posizione di superiorità rispetto al ricevente (*ibidem*). La concezione di volontariato come descritto nelle righe precedenti ha la caratteristica di favorire lo sviluppo della comunità, ovvero la crescita "qualitativa e quantitativa dei legami tra le singole persone di un determinato territorio" (*ivi*:23). Altre funzioni sociali del volontariato sono descritte da Pendenza (2001:39): è un luogo per favorire comportamenti civici e

colmare alcune lacune. Nel contesto di crisi del *welfare*, scrive Salvati (2004:119), il ruolo che sembra ritagliarsi il volontariato è quello di una riappropriazione di spazi meno burocratizzati.

¹¹¹ La fiducia è legata a fattori quotidiani, piuttosto che ad eventi straordinari. È un orientamento che si acquisisce e favorisce la disposizione all'impegno per il benessere collettivo (Sciolla 2004:117).

¹¹² I valori democratici permettono di non cadere nel relativismo etico che confonderebbe la solidarietà comunitaria con l'omertà (Cartocci 2000:450).

¹¹³ Tuttavia, esiste la concezione di "capitalismo filantropico", modello in voga in Nord America. In base a questa teoria, il mercato deve essere lasciato libero di agire senza intralci per produrre più ricchezza possibile. A questo punto, i ricchi possono fare filantropia agli svantaggiati, tramite le varie fondazioni (Bruni, Zamagni 2004:23).

di promozione della democrazia, o sentimenti come altruismo e cooperazione. Inoltre, il volontariato svolge anche la funzione di integrazione sociale, poiché è in grado di coniugare la dimensione privata con la dimensione pubblica degli individui (*ibidem*).

Anche Diani (2000:481) corrobora l'importanza della partecipazione associativa, in quanto può costituire una *proxy* di capitale sociale. Al livello individuale, essere membro di un'associazione volontaria crea opportunità di integrazione regolare tra soggetti che condividono obiettivi, interessi e valori. L'individuo che ne fa parte sviluppa una serie di competenze e di relazioni sociali che ne rafforzano la capacità di agire politicamente. Tali legami, inoltre, hanno la caratteristica di durare nel tempo.

Le organizzazioni volontarie contemporanee, inoltre, come scrivono Ranci ed Ascoli (1997:30), hanno un carattere innovativo. Riescono a coniugare la partecipazione collettiva e la produzione di servizi, offrendo alla società un doppio beneficio. Nei confronti dell'ambiente esterno, l'organizzazione volontaria è un sistema aperto; elabora la propria azione costantemente in rapporto con esso (*ivi*:42). Gli scambi più frequenti sono ottenuti con le istituzioni pubbliche e con le istituzioni ecclesiali.

In Italia, per anni il volontariato ha avuto una definizione residuale, non essendo appartenente né allo stato né al mercato (Salvati 2004:107). La riflessione sul volontariato comprendeva tutta una serie di fenomeni anche molto differenti tra loro: dall'associazione parrocchiale fino a quella più istituzionalizzata (*ibidem*).

Lo studio del volontariato avviene tramite l'analisi delle organizzazioni, l'oggetto di interesse pertanto non è l'azione del singolo individuo, ma le forme di azione collettiva (Cotesta 1995:167). Senza il supporto di queste organizzazioni, scrivono Ranci ed Ascoli (1997:9), la disponibilità dei cittadini ad impegnarsi in attività sociali non troverebbe alcuna forma di incanalamento o di realizzazione pratica.

Il legame tra volontariato e capitale sociale è individuato anche da Caldelli, Gentili, Giusti (2005:25). Quando l'organizzazione di volontariato è un organismo vivo, in cui le persone sono in relazione tra loro e con l'ambiente esterno attraverso legami di fiducia reciproca, si incrementerà il capitale sociale. Esso ha la natura di bene

pubblico. L'azione individuale in questo scenario non è beneficenza privata, tipica del filantropo, ma è un'azione più ampia e motivata da convincimenti etici, religiosi o civili (*ivi*:63). Ancora, gli autori ribadiscono che le reti di impegno civico, rappresentate dalle associazioni ed organizzazioni, innescano processi di cooperazione comunitaria e fiducia, che andranno a costituire il tessuto del capitale sociale (*ibidem*). Generalmente il volontariato è considerato un segnale della vitalità e della ricchezza delle comunità locali da cui trae le proprie origini (Ranci, Ascoli 1997:88). Anche Curini (2003:118) scrive che il capitale sociale ha una esternalità positiva generata da gruppi di individui che collaborano ad associazioni volontarie.

Le organizzazioni di volontariato, che sono pertanto una parte del Terzo settore, come visto, non soltanto riescono ad apportare benefici ai cittadini della società civile, ma sono anche in grado di produrre capitale sociale. La loro importanza è stata avvalorata da diversi studi, che hanno dimostrato come i membri delle organizzazioni di volontariato saranno individui più facilmente aperti nei confronti anche dei non membri e favoriranno i processi democratici all'esterno. Queste conclusioni appaiono confortanti, ma non tutte le organizzazioni di volontariato riescono a favorire questi processi positivi. Vediamo quali in particolare apportano benefici e quali meno.

2.3.3 Caratteristiche delle organizzazioni e capitale sociale

Non si può credere che, per generare capitale sociale, sia sufficiente il presupposto dell'azione volontaria che muove i membri di una organizzazione. La creazione di capitale sociale dipende in gran parte dalla tipologia dell'associazione e dall'impegno personale dei membri in prima persona. Ad esempio, non basta sponsorizzare le associazioni tramite contributi esclusivamente monetari per generare esternalità positive. Uno studioso del capitale sociale come Putnam (Field 2004:118) critica associazioni come *Greenpeace* o *Amnesty*, ritenute di tipo "terziario", la cui affluenza è "poco più che un titolo onorifico", in cambio del contributo finanziario. Spesso in associazioni come queste appena menzionate non ci si incontra mai tra iscritti, e di conseguenza è assai difficile instaurare legami sociali tra associati o

scambi di tipo civico (*ibidem*). Paradossalmente si rischia addirittura di erodere il capitale sociale esistente in un territorio. Invece, le organizzazioni con carattere egualitario e democratico, all'interno delle quali vi è una relazione "faccia a faccia" tra individui, sono le migliori produttrici di capitale sociale (Di Nicola 2006:126). A sottolineare l'importanza della tipologia associativa nella creazione di capitale sociale sono anche Wollebaek e Selle (2004:15). Le associazioni apolitiche a scopo ricreativo, che soddisfano i requisiti dell'orizzontalità e della interazione "faccia a faccia". Invece, le associazioni costruite con direzione centralizzata e staff retribuito avranno un debole effetto sulla produzione di capitale sociale. I rapporti tra membri di tipo relazionale sono fondamentali (*ivi*:12).

Ci sono diversi studi empirici che hanno corroborato queste ipotesi. Uno studio è stato condotto da Lin, grande esperto di capitale sociale. Il sociologo applica le conclusioni di Putnam nel 2003, e scopre che soprattutto coloro che sono impegnati in associazioni professionali, politiche o religiose presentano *networks* relazionali più estesi e con maggiori risorse (*ivi*:128). Anche Wollebaek e Selle nel 2004, in una ricerca su adulti in Norvegia, corroborano la ipotesi di Putnam, trovando una correlazione positiva tra fiducia ed associazionismo sempre a patto di un'interazione diretta tra membri (*ibidem*).

Volendo approfondire ancora la natura delle associazioni che favoriscono la dotazione di capitale sociale, Sciolla distingue tra organizzazioni etero centrate ed organizzazioni auto centrate (Di Nicola 2006:130). Le organizzazioni etero centrate nascono con l'obiettivo di modificare con il proprio operato una situazione esterna all'organizzazione stessa. Un esempio possono essere le organizzazioni per l'assistenza sociale¹¹⁴ degli anziani, dei disabili o degli immigrati. Inoltre, sono organizzazioni etero centrate le religiose o ecclesiali, i sindacati, i partiti politici e le associazioni per la difesa della natura. All'opposto, le organizzazioni autocentrate (*ivi*:131) hanno l'obiettivo sostanziale di soddisfare principalmente i bisogni degli associati, ed il rapporto con l'esterno non assume una grande rilevanza. Rientrano in questo tipo di associazioni, ad esempio, quelle che si occupano di attività educativa, artistica, musicale o attività culturali, i gruppi sportivi e le organizzazioni

¹¹⁴ Questo termine indica in modo molto sintetico tutti i provvedimenti aperti per la questione sociale (sanità, istruzione, ambiente etc.) (Folliero 2002: 63).

studentesche. Ancora, secondo Sciolla (*ivi*:137), coloro che sono membri delle organizzazioni etero centrate (in prevalenza donne e meno giovani) sembrano partecipare contemporaneamente a più associazioni e, cosa interessante, non hanno maggiore livello di partecipazione civica rispetto ai membri delle organizzazioni auto centrate. Pertanto, questo dato dimostra che “il civismo e la relazionalità si alimentano a vicenda dandoci la conferma che la qualità del legame sociale non dipende solo da fattori sociali strutturali, ma anche dal bagaglio spirituale e relazionale degli attori sociali” (*ivi*:151). La caratteristica di un’associazione, quindi, non si deve trascurare, ma non è neppure determinante.

Controverso è, inoltre, il caso delle reti relazionali costituite *online*. Field (2004:127) cita sempre Putnam a riguardo. Lo studioso statunitense però non è ancora arrivato ad una conclusione. Fermo restando lo scollamento¹¹⁵ tra chi ha accesso e chi no alla rete Internet, questo tipo di comunicazione è asincrona, e questa caratteristica in particolare scoraggia la reciprocità. Ci sarebbe poi anche il rischio di aumentare l’intolleranza verso chi non fa parte del gruppo. Tuttavia, nessuno ha ancora dimostrato in modo convincente che un aumento delle associazioni *online* potrebbe causare un decremento del capitale sociale (*ivi*:132).

Un altro appunto importante. L’associazionismo dovrebbe restare un fenomeno distinto dall’intervento statale. La gratuità e la spontaneità sono valori essenziali per una positiva riuscita dell’intervento del volontariato. A proposito, Donati e Tronca (2008:26) ritengono che l’associazionismo, qualora sia legato al sistema politico, non produrrà capitale sociale. Piuttosto, l’impegno civico ha alle spalle delle reti familiari, parentali e comunitarie che facilitano la capacità associativa.

E’ proprio la natura dei legami il punto che fa la differenza: questa è la tesi sostenuta da Granovetter (1973). Egli definisce la forza di un legame la combinazione tra l’ammontare di tempo, di intensità e di emozioni, di intimità, confidenza e reciprocità che lo caratterizza. Granovetter dedica gran parte della sua attenzione ai legami che lui definisce “deboli”: essi sono una sorta di ponte tra i contatti che ha un individuo. Attraverso i legami deboli si creano dei *link* tra diversi piccoli gruppi; a differenza

¹¹⁵ Denominato *digital divide*.

dei legami forti che tendono a concentrarsi all'interno di gruppi particolari e non possono definirsi dei ponti (*ivi*:1364-1376).

Le caratteristiche elencate costituiscono un quadro entro cui racchiudere le organizzazioni di volontariato, ed aiutano a capire perché non tutte possono produrre esternalità positive nella comunità. Restano aperte alcune questioni, che possono essere uno spunto per il ricercatore interessato a questi problemi.

Ipotizzando che ci sia un forte legame tra reti sociali, fiducia¹¹⁶ e beni collettivi – come sostenuto da Putnam tra gli altri – la domanda a cui rispondere è la seguente. Le reti sociali, ed in particolare quelle basate sulla partecipazione ad associazioni volontarie, sono tutte analiticamente riconducibili al concetto di capitale sociale oppure la relazione teorica tra questi oggetti attribuibile a processi sociali indipendenti (Diani 2000:475)? In altre parole, ci si può legittimamente domandare se è sufficiente associarsi ad una organizzazione per produrre capitale sociale. Diani (*ivi*:478), in una sua indagine su un campione di partecipanti in associazioni volontarie in Lombardia risalente al 1993, arriva alla conclusione che la partecipazione ad associazioni volontarie è positivamente correlata con i livelli di fiducia interpersonale, ed invece non risulta correlata con la fiducia nelle istituzioni politiche.

Rispetto alle organizzazioni religiose, oggetto di questa ricerca, alcuni autori, come J. E. Curtis, E. G. Grabb e D. E. Baer, hanno formulato l'ipotesi che sia meglio studiarle separatamente dalle altre organizzazioni (Scidà 2000:120). Il motivo è il seguente: si riconosce una anomalia di comportamento delle organizzazioni religiose rispetto alle laiche, così è necessario non raggrupparle durante le indagini. Bisognerebbe trattarle come un campione separato (*ivi*:121). Alcune ricerche hanno rilevato che nei programmi sostenuti da associazioni laiche si tende ad essere contrattuali, focalizzati su obiettivi individuali; al contrario le organizzazioni religiose cercano di essere orientate alla mutua responsabilità nella comunità (Lockhart 2005:47).

¹¹⁶ La fiducia è concepita come uno degli ingredienti essenziali alla base delle società civili. Qualora mancasse, non si potrebbe parlare di rapporti di solidarietà e cooperazione, né tantomeno di sostegno politico diffuso (Loera, Ferrero Camoletto 2004: 23).

Inoltre, bisogna essere cauti circa un eccesso di ottimismo. Nonostante l'attività delle organizzazioni di volontariato sia utile per favorire il benessere della comunità, non può essere un sostituto *in toto* dell'attività statale. Ascoli (1987:13) considera l'azione volontaria che muove le organizzazioni solo un surrogato possibile del sistema di *welfare*. L'insieme delle organizzazioni volontarie non è in grado infatti di fare fronte in nessun contesto in modo totale ad un sostanziale arretramento del *welfare* pubblico.

2.4 La rilevanza dell'argomento della tesi per il servizio sociale

2.4.1 Gli attori religiosi come supporto al capitale sociale e all'inclusione: dalle opere di carità alla sussidiarietà.

La religione, e le sue organizzazioni, possono essere incluse nel discorso inerente il servizio sociale da secoli, in particolare dallo sviluppo del sistema che veniva definito come “assistenziale”. In letteratura, gli studiosi sostengono da tempo che la religione è associata a comportamenti pro sociali, ovvero comportamenti di cui trarrà beneficio non l'autore, ma altre persone (Ruffle, Sosis 2010:2). Fin da Toqueville, diversi autori hanno considerato la religione come la base di una vibrante cultura civica, negli Stati Uniti e in altre nazioni (Lam 2006:177). I gruppi religiosi e le congregazioni religiose sarebbero una effettiva risorsa per il mantenimento della società civile (Welch, Sikkink, Loveland 2007:26). Le chiese sono la base per movimenti politici e sociali significativi, basti pensare alla grande quantità di associazioni e movimenti facenti capo alla religione (Djupe, Grant 2001:303). Nonostante questi risultati, relativamente pochi studiosi del settore hanno offerto attenzione alle organizzazioni religiose, e viceversa gli studiosi di religione hanno quasi ignorato il settore *non profit* (Swartz 1998:323).

Già i sistemi di carità premoderni erano strettamente legati alla Chiesa (Bressan 2005:6). Per parlare dell'Italia, fino al 1700, infatti, la struttura sanitaria ed assistenziale era configurata come un “sistema di carità” ereditato dal sistema medioevale e gestito dalla Chiesa cattolica. Il sistema di carità religioso si rivelava un elemento prezioso di coesione¹¹⁷ e di equilibrio sociale, in base ad un profondo ordine etico. La carità cristiana si fondava sul valore dell'amore per il prossimo, era un'azione volontaria con una forte motivazione spirituale (*ivi*:16). Il cambiamento irreversibile¹¹⁸ negli stati italiani si verifica circa nel 1700, ad opera inizialmente delle teorie illuministiche che mettevano in discussione le prerogative

¹¹⁷ L'autore fa l'esempio degli ospedali. Visti come istituti di carità, erano si rivolti alla cura dei malati svantaggiati, ma avevano anche il carattere di ricovero per infermi, di assistenza sociale. Non vi era una forte distinzione tra assistenza sociale e sanitaria (Bressan 2005:11).

¹¹⁸ Si può parlare di una spaccatura tra le organizzazioni religiose e lo stato amministrativo moderno. La laicizzazione di settori come la salute e il benessere, un tempo prerogativa quasi esclusiva delle iniziative religiose, ha lasciato alle chiese un ruolo marginale, che si è andato via via riducendo, per la lotta a favore dell'inclusione sociale (Lyon 2002:49).

ecclesiastiche¹¹⁹ sulla beneficenza. Nel clima della Rivoluzione francese e dell'Italia "napoleonica", si passa dall'antico sistema di carità allo stato sociale dell'Otto e Novecento¹²⁰ (*ivi*:29). Lo stato sente la pressione di rispondere personalmente a situazioni di disagio e bisogno e, a partire dal 1945, si sviluppa in Italia il primo nucleo del moderno stato sociale, con il conseguente incremento della strutture assistenziali. Il nuovo ruolo dello stato, volto ad una "beneficenza pubblica", sottrae alle organizzazioni religiose le strutture tradizionali di carità. Tuttavia, in ambito cattolico, non si fermano la volontà e le attività concrete per aiutare gli svantaggiati, anzi. Dagli anni '60 inizia una forte vivacità associativa (*ivi*:103; Ranci, Ascoli 1997:15), dovuta, tra l'altro, al fallimento da parte dello stato dell'universalismo assistenziale, obiettivo raggiunto solo in minima parte. È negli anni '80 che diventa palese la crisi del modello di *welfare state*, legato alla impossibilità di rispondere adeguatamente alle crescenti aspettative dei cittadini. Così il volontariato, incluso quello a matrice religiosa, assume un posto di crescente rilievo ed altrettanto spetta al Terzo settore.

Parlano di volontariato e organizzazioni cattoliche anche Ranci ed Ascoli (1997:15-17). In Italia, dagli anni '70 il volontariato non è più mero assistenzialismo, ma l'orientamento tende alla "lotta alla emarginazione" verso le categorie sociali escluse dal *welfare*. A contribuire all'espansione delle organizzazioni volontarie nel nostro Paese è stato proprio il mondo cattolico. Si può affermare che esso diede la spinta decisiva: le organizzazioni religiose cattoliche ritrovarono un nuovo spazio di azione a partire dalla ripresa dei temi del Concilio Vaticano II della promozione umana. Attraverso la parrocchia, quale importante fonte di risorse materiali e di legittimazione, le organizzazioni religiose poterono operare sul territorio con relativa facilità.

Nonostante le organizzazioni di volontariato siano tanto laiche quanto religiose, diversi studi hanno dimostrato che i membri di chiese ed organizzazioni religiose, hanno maggiore opportunità di apprendere capacità civiche e allargare le loro reti

¹¹⁹ Tra gli scopi, si mira in questo modo ad una Chiesa fortemente controllata dallo stato, che non poteva più operare liberamente il suo sostegno verso gli svantaggiati (Bressan 2005:27).

¹²⁰ È del 3 Agosto 1862 la "Gran legge" del nuovo stato italiano che disciplina le Opere pie (Bressan 2005: 79).

sociali, tutte condizioni che favoriscono la loro partecipazione ad associazioni volontarie (Lam 2006:178). Come una fonte di capitale culturale, la religione offre degli orientamenti valoriali al pari di obbligazioni verso la comunità e la società più ampia (*ibidem*).

In linea teorica, le associazioni volontarie, laiche e religiose, sono viste come principale manifestazione delle diverse comunità che costituiscono il tessuto della società civile (Ranci, Ascoli 1997:27-28). Il coinvolgimento dei membri è dato dai legami fiduciari e di reciprocità che si stabiliscono tra loro, e dai sentimenti comuni che animano le attività sociali. Il problema fondamentale di questo modello è quello di garantire la coincidenza tra gli interessi individuali dei membri e gli obiettivi collettivi. Focalizzandosi sulle organizzazioni di volontariato che fanno capo alla Chiesa cattolica, i due autori spiegano le posizioni che esse possono assumere (*ivi*:70). Ci sono organizzazioni collegate organicamente con le strutture ecclesiali (in Italia sono circa il 35%), ci sono organizzazioni d'ispirazione cattolica ma non collegate in modo diretto alla Chiesa (20%) ed infine quelle indipendenti da qualsivoglia influenza esercitata dalla Chiesa (45%). Queste ultime risultano essere le organizzazioni che sviluppano rapporti più collaborativi con le istituzioni pubbliche. Tuttavia, Ranci ed Ascoli (*ivi*:71) scoprono che anche organizzazioni di volontariato non collegate alla Chiesa cattolica direttamente subiscono comunque una sorta di influenza. L'autorità morale e culturale della Chiesa cattolica, in Italia, è talmente potente da condizionare le attività e le forme organizzative.

La riflessione sul volontariato, quindi, in Italia, inizia proprio con lo studio delle associazioni parrocchiali, o comunque con il volontariato di ispirazione religiosa (Salvati 2004:107). Da una fase iniziale dello sviluppo delle organizzazioni di terzo settore, strettamente legata alla Chiesa cattolica, alle istituzioni filantropiche e caritative di stampo ottocentesco, come le Opere pie (Accorinti 2008:30). Queste organizzazioni religiose tuttavia godevano di scarsa autonomia e non erano in grado di esercitare alcuna influenza sulle politiche pubbliche (*ibidem*). L'indebolimento dell'egemonia nel terzo settore della Chiesa cattolica, così come dei partiti, è avvenuto a metà degli anni Settanta, e da allora le organizzazioni sono divenute più autonome.

2.4.2 La religione può essere un sostegno per l'inclusione sociale?

Nella società post-moderna la religione torna ad essere un argomento rilevante; le identità religiose ricominciano a plasmare gli eventi contemporanei (Martelli 2003: 10). Questo per sottolineare, ancora una volta, che la religione invece di scomparire sta diventando un attore sempre più rilevante nelle società contemporanee. Le Chiese inoltre sono in grado di favorire l'integrazione in virtù della loro forza organizzativa. Esse si mobilitano volontariamente ed esplicitamente: ciò favorisce la crescita dell'impegno nelle organizzazioni, in particolare dei giovani (Cartocci 1994:136). Nella società attuale, dove vi è una relativa "latitanza delle istituzioni pubbliche, le più efficaci azioni di natura integrativa vengono assicurate soprattutto dal mondo cattolico" (ivi:145).

La religiosità è un fenomeno "strettamente connesso alla comunità civica, alla partecipazione politica e associativa e, in generale, alla partecipazione alla vita della comunità" (Barbagli, Colombo 2004:39). Pertanto, non si può trascurare questo fenomeno studiando possibili soluzioni alla crisi del *welfare state*. Negli Usa, ad esempio, coloro che sono attivi nelle organizzazioni religiose tenderanno ad essere anche più partecipi nelle organizzazioni civiche, rispetto ad individui meno attivi religiosamente (Schwadel 2005:159). La partecipazione religiosa incrementa le attività civiche attraverso l'accrescimento di capitale sociale, inteso come reti di comunicazione, saperi ed abilità civiche (ivi:160).

In una ricerca condotta in 53 Paesi, Ruiter e Dirk de Graaf (2006:191) hanno dimostrato che i partecipanti alle attività delle organizzazioni religiose sono maggiormente attivi nel volontariato rispetto ai non membri. Far parte di una rete religiosa, e quindi essere praticanti, favorisce la scelta di impegnarsi nel volontariato. L'elemento chiave è il contesto religioso, che influenza i comportamenti tramite l'esposizione ad una certa cultura e la vicinanza a persone devote tra amici, familiari e vicini (ivi:194).

Quindi, il contesto delle organizzazioni religiose riveste il ruolo cruciale: senza la sua vitalità gli individui anche se religiosi non si comporteranno in modo più pro sociale rispetto agli altri (Ruffle, Sosis 2010:4). Una comunità religiosa genera sentimenti di

solidarietà e coesività che facilitano le relazioni pro sociali, ad esempio, attraverso i riti, capaci di creare legami sociali fondati sull'interazione tra individui (*ivi*:3). Nonostante lo studio di queste dinamiche sia piuttosto recente, la storia del sostegno degli attori religiosi all'inclusione sociale non è affatto nuova. Alla fine del 1800, quando si iniziò in Occidente ad affermare l'esigenza di un sostegno sociale ai cittadini, la Chiesa aveva già alle spalle oltre mille anni di pratica assistenziale (Bicocchi 2008:22). Lo stato tollerava bene questa situazione, poiché era utile ed economico delegare ad organizzazioni religiose gli oneri assistenziali (*ivi*:23). Questo adoperarsi da parte delle organizzazioni religiose ha avuto ripercussioni sulle politiche sociali di molti paesi sud europei, tanto che in alcuni casi "la chiesa stessa è strutturata in modo tale da riuscire a sopperire a tutte le esigenze, non solo morali ma anche materiali, rendendo senza dubbio marginale in ruolo dello stato" (*ivi*:29). A mutare, nei decenni, è la concezione alla base delle politiche sociali. Inizialmente vi era l'ambiguità di una elargizione caritativa, legata quindi alle Opere pie, per arrivare alla certezza di una prestazione fondata sul diritto di cittadinanza (Bressan 2005:5).

L'importanza della Chiesa cattolica, in Italia, all'interno del volontariato, è evidenziata, tra gli altri, da Ranci ed Ascoli (1997:69), che sostengono "indubbio che nel nostro Paese i soggetti istituzionali che assumono un ruolo cruciale per l'affermazione delle organizzazioni di volontariato sono due: la Chiesa cattolica e l'amministrazione pubblica". Gli elementi che caratterizzano l'azione della Chiesa cattolica sono i seguenti: una concezione relazionale e assistenziale del servizio, la predilezione per l'informalità e la fluidità delle forme organizzative, ed inoltre una certa ritrosia ad entrare in contatto con le amministrazioni pubbliche (*ibidem*). In particolar modo, sono le parrocchie i soggetti che fungono da basi logistiche e luogo di reclutamento dei volontari, come ad esempio nella *Caritas*. Il collegamento con la Chiesa cattolica si mostra come un fenomeno radicato in tutto il Paese, tuttavia è più diffuso al Sud e al Centro, dove è inferiore il numero di organizzazioni totalmente indipendenti dalla Chiesa (*ivi*:85).

L'attivismo della chiesa per l'inclusione sociale al tempo stesso la fa essere una fonte di capitale sociale, poiché la religione crea reti sociali che spronano gli individui ad impegnarsi nei confronti della comunità più ampia (Lam 2006:178).

Volendo fare un bilancio di quanto detto, è utile soffermarsi su tre nodi principali. Il primo è che il cosiddetto “stato del benessere”, ovvero quello stato che predispone prestazioni sociali in larga misura, per particolari strati di popolazione, non può più funzionare fondandosi esclusivamente sulle proprie forze (Luhmann 1987:58). Il *welfare state* è in crisi da decenni, sia per i costi che sono rapidamente cresciuti a dismisura, sia per i nuovi bisogni della popolazione, frutto del cambiamento demografico e sociale. In Italia, già dagli anni '70 si capisce questo problema, e lo stato intuisce che è urgente modificare l'andamento delle politiche sociali (Folliero 2002:48). Lo stato deve trovare soggetti diversi da sé per fronteggiare la “questione sociale”, come ad esempio può essere il caso di attori religiosi, impegnati anch'essi per promuovere l'inclusione sociale.

Il secondo punto è legato direttamente al precedente: la chiesa e le sue organizzazioni, e ciò è dimostrato da vari studi, provvedono ed incoraggiano le opportunità per le azioni di volontariato, trovano contributi finanziari e sviluppano capacità civiche, incrementando reti ed associazioni che concorrono attivamente alla formazione di capitale sociale (Flint, Atkinson, Kearns 2002). Se si parla in particolare di partecipazione religiosa, essa produce benessere fisico e mentale, offre opportunità per attività sociali ed interazioni tra individui, e provvede a creare un “terreno fertile” per i rapporti di amicizia (Sherkat, Ellison 1999:373). Il ruolo della religione inoltre è quello di favorire la crescita della dotazione di capitale sociale. Ciò è possibile poiché le persone che partecipano attivamente all'interno delle chiese avranno maggiori reti di relazioni non solo al loro interno, ma anche nei confronti della rete più ampia delle altre organizzazioni civiche non religiose (Wuthnow 2003:204). La partecipazione ad organizzazioni religiose favorisce inoltre il dibattito, genera gruppi di interesse e in generale stimola gli individui all'interazione sociale (*ibidem*).

Infine, il ruolo del capitale sociale. Pur non essendo, come ad esempio la chiesa, un soggetto chiaramente identificabile, è una dotazione importante per il buon funzionamento della società. In un territorio ricco di capitale sociale, sarà più facile agire, sia per lo stato sia per gli altri soggetti impegnati per favorire l'inclusione sociale. Ad esempio in Italia, avendo compreso l'importanza del capitale sociale,

istituzioni quali Governo, associazioni ed enti, statali e non, hanno messo in moto dei meccanismi di regolazione sociale basati appunto su relazioni fiduciarie e cooperative (Catanzaro 2004:24). Avvalora tutto ciò anche una organizzazione quale l'OECD¹²¹. La definizione che l'OECD fornisce di capitale sociale è la seguente: “reti tenute insieme da norme condivise, valori e concezioni che facilitano la cooperazione dentro e tra i gruppi” (Schmeets, Riele 2010:4). Il concetto di coesione sociale, inoltre, include al suo interno anche il concetto di capitale sociale, oltre ai vari livelli di partecipazione che genere comunità: sociale, civica e politica (*ibidem*).

Un alto tasso di capitale sociale è correlato con basso tasso di criminalità, con migliore *welfare* per l'infanzia, con migliore salute pubblica, e più efficace *performance* di mercato (Helliwell, Putnam 2004:1440). Questi esempi per far comprendere che, nonostante non sia un bene tangibile e concreto, il capitale sociale è un supporto non trascurabile per raggiungere l'inclusione sociale ed il miglioramento più generale del sistema sociale.

¹²¹ L'OECD, *l'Organization for Economic Cooperation and Development*, ha l'obiettivo di promuovere politiche a sostegno della crescita del benessere sociale ed economico degli individui a livello mondiale. www.oecd.org.

Capitolo 3 Teorie del capitale sociale

3.1 Quadro generale in letteratura

Nonostante la diffusione del suo uso in vari settori della letteratura scientifica, il concetto di capitale sociale resta assai controverso, anche a causa di una certa ambiguità dei termini e delle diverse correnti di pensiero sociologico nei cui scritti ricorre (Durlauf 2002, p. 417). L'attenzione al problema che poi ha trovato una risposta nel "capitale sociale" potrebbe essere ritenuta un fenomeno relativamente recente¹²², nonostante già nei lavori di M. Weber (1995) e di E. Durkheim (Blackshaw 2003: 240) per spiegare ad esempio lo sviluppo economico di un territorio si ricorresse anche all'analisi di fattori diversi da quelli propriamente economici (Micucci Nuzzo 2003: 3). Weber, nonostante ovviamente non utilizzi il concetto di capitale sociale, elabora comunque l'idea dei reticoli sociali come fattore facilitatore dello sviluppo economico (Trigilia 2001: ...). Classico è diventato il caso da lui studiato delle sette protestanti. La attuale letteratura scientifica individua nella sociologia classica anche un caso analogo, riconducibile questa volta alla produzione di A. de Toqueville (Wuthnow 2002: 670, Adam Rončević 2003: 156, Paxton 1999: 88, Putnam 1993). Questi richiama infatti la attenzione su alcuni tipi di relazione sociale e ne descrive il ruolo per la promozione della democrazia negli Stati Uniti.

Spostando l'attenzione a tempi più recenti, gran parte degli studiosi¹²³ concorda nel reputare P. Bourdieu il primo a sviluppare una elaborazione sistematica del concetto di capitale sociale¹²⁴, nonostante già altri¹²⁵ ne avessero parlato senza però ricevere

¹²² Parliamo di fenomeno recente considerando la massiccia diffusione del concetto di capitale sociale in letteratura, consci che il termine è stato coniato nel 1916 da L. J. Hanifan, riferendosi alle reti di solidarietà correlate ad un maggiore sviluppo economico e democratico di alcune comunità del West Virginia, USA (Pendenza 2008:13 e Kadushin 2004:79). Successivamente alla Hanifan, nel 1961 fu J. Jacobs a utilizzare il termine "capitale sociale" come sinonimo di aiuto collettivo, all'interno di una comunità, per la formazione degli adolescenti (*ibidem*).

¹²³ Si vedano a proposito, tra gli altri, M. Pendenza (2008), M. Woolcock., D. Narayan (2000), A. Portes (1998), M. G. Quibria (2003), T. Healy (2005), M. Crudeli (2006, 2002), P. Paxton (1999), T. Blackshaw, J. Long (2005), C. Trigilia (2001) H. Bhandari and K. Yasunobu (2009).

¹²⁴ E' curioso come, nonostante sia stato uno studioso francese per primo ad indagare il fenomeno, il concetto di capitale sociale abbia riscosso maggiore richiamo e popolarità negli USA piuttosto che in Europa (v. Pendenza 2008:13). Alcuni autori statunitensi riconoscono J. Coleman come primo studioso del fenomeno: R.W. Jackman, R.A. Miller (1998), Rupasingha A., Goetz S.J., Freshwater D. (2006).

¹²⁵ Già negli anni '70, Granovetter (1973) pone grande attenzione ai cosiddetti "legami deboli", per dimostrare come essi siano strumenti generatori di fiducia tra diverse comunità, con differenti *background* socio-economici (A. Antoci, F. Sabatini, M. Sodini 2009 e Dasgupta 2005). Vedi anche

sul punto molta attenzione (Paxton 1999: 91). Bourdieu distingue tre diverse tipologie di capitale: umano, culturale e solo infine sociale. Egli muove da una prospettiva di impronta filosofica ed antropologica (Schneider 2009: 651). Contemporaneo di Bourdieu, J. Coleman è ritenuto¹²⁶ autore di un altro decisivo contributo alla concettualizzazione del capitale sociale. Nei suoi studi se ne propone una definizione di tipo funzionale (Kadushin 2004: 79). A questo autore è riconosciuto di aver introdotto il concetto nelle scienze sociali statunitensi (Defilippis 2001: 784). Infine, sempre negli Stati Uniti, a partire dagli anni '90 del Novecento, R. Putnam, politologo, con i suoi lavori ha contribuito probabilmente più di chiunque altro alla diffusione del concetto di capitale sociale e ha accreditato il termine nel dibattito scientifico (e politico) internazionale (Adam Rončević 2003: 156, Knack e Keefer 1997: 1251). Ormai è davvero raro imbattersi in un testo sul capitale sociale che non tratti delle sue posizioni.

In sintesi, si può affermare che vi è ormai un vasto consenso circa il fatto che i tre autori appena ricordati: Bourdieu, Coleman e Putnam, sono gli studiosi che hanno reso il capitale sociale negli ultimi decenni un concetto diffuso nonché ampiamente discusso ed utilizzato (Brunie 2009: 252). Diversi sociologi ed economisti hanno poi ripreso ed ampliato i loro contributi teorici. Tra questi, vale la pena ricordare, per il momento, F. Fukuyama (1996), che ha trattato nello specifico la dimensione della fiducia, N. Lin (2000), per il quale il capitale sociale è una risorsa che l'individuo utilizza per i propri fini (Meulemann 2008: 3), Portes (2000, 1998) che effettua uno studio approfondito dei tre appena citati, considerandoli ormai come i classici del capitale sociale, corroborando o in altri casi criticando i loro lavori.

Il successo del concetto e delle teorie che vi si riferiscono dipende in larga parte anche dalla constatazione della sua utilità analitica.

Wuthnow (2002), Antoci, Sabatini e Sodini (2009) e Loera, Ferrero Camoletto (2004). Un altro autore rilevante che scriveva negli anni '70 circa il capitale sociale è stato Loury (in Defilippis 2001:783), il quale usava già i termini "capitale sociale" per indicare le conseguenze della posizione sociale che favoriscono la acquisizione di caratteristiche *standard* del capitale umano.

¹²⁶ Rizzi (2004)

Su di un piano empirico, infatti, una lunga serie di lavori ha dimostrato la utilità del “capitale sociale” in moltissimi e diversi campi di ricerca¹²⁷, ed ha posto questo in relazione a differenti fenomeni sociali (A. Brunie 2009: 251). Tra gli ambiti sociali più indagati ci sono la politica, e nello specifico le relazioni tra capitale sociale e *policies* pubbliche (Freitag 2006; Knack 2002; R. W. Jackman R. A. Miller 1998, J. D. Montgomery 2000; N. Letki 2006). Il capitale sociale è stato poi anche spesso considerato nelle ricerche su società civile e cambiamento sociale (G. Kolankiewicz 1996), e su associazioni volontarie e *non profit* (M. P. Claibourn S. Martin 2007, J. A. Schneider 2009, Lockhart 2005, T. Kay S. Bradbury 2009, A. B. Yeung 2004). Tra i lavori in cui si è fatto ricorso al concetto di capitale sociale non mancano anche studi di sociologia delle organizzazioni (M. C. Bolino W. H. Turnley J. M. Bloodgood 2002) e di sociologia economica (L. Crudeli 2006, M. Evans S. Syrett 2007, S. Knack P. Keefer 1997, A. Antoci F. Sabatini M. Sodini 2010). Inoltre, il capitale sociale è spesso utilizzato nel caso di studi dedicati alla qualità della vita ed alla soddisfazione personale (T. Healy 2005).

Come si può osservare, il panorama è molto vasto. Per orientarsi meglio, anche in vista di una scelta operativa, è allora necessario fare innanzitutto una precisazione. Non è possibile fornire una definizione univocamente accettata di “capitale sociale” poiché è stato studiato da diversi punti di vista teorici¹²⁸, e utilizzato in accezioni tanto differenti tra loro da veder variare, anche radicalmente, il significato attribuito al concetto.

In questa situazione, la letteratura ha ormai in modo nettamente prevalente codificato una modalità di classificazione dei diversi contributi teorici sul capitale sociale. È da qui che dobbiamo partire per adottare poi criticamente la scelta operativa che orienterà il presente lavoro. In estrema sintesi, la maggior parte degli studiosi concorda nell’affermare che due sono le principali posizioni teoriche: una intende il capitale sociale come risorsa individuale e l’altra il capitale sociale come risorsa collettiva e dunque come proprietà di un territorio (Pendenza 2008:14, Buralassi

¹²⁷ Estremamente utile ed interessante è il sito Internet www.socialcapitalgateway.org, curato da F. Sabatini; sono presenti suddivisi per argomento numerosi saggi inerenti capitale sociale e diversi ambiti sociali.

¹²⁸ Sulle ambiguità semantiche del termine capitale sociale si rimanda a Catanzaro (2004:7), Cartocci (2007:21), Quibria (2003:20), Adler (2002:17).

2006:15). Occorre puntualizzare che “le varie definizioni di capitale sociale lasciano poco spazio a delle sovrapposizioni e che nascondono invece distinte e inconciliabili semantiche” (Pendenza 2008:213-214). Per facilità di comprensione chiameremo i due approcci d’ora in avanti uno capitale sociale “individuale” e l’altro capitale sociale “collettivo”.

Questo scenario ci viene riproposto tanto dalla letteratura italiana quanto da quella internazionale, e indipendentemente dalle preferenze dei singoli studiosi per l’uno o per l’altro orientamento¹²⁹.

Tra gli altri, nella sua ricostruzione M. Pendenza (2001:245) distingue chiaramente i due filoni. Da un lato, la teoria delle risorse sociali studia il capitale sociale come proprietà individuale derivante da una rete di legami che il soggetto può potenzialmente utilizzare per raggiungere i propri obiettivi utilitaristici. In questa prospettiva, il capitale sociale “appartiene” al soggetto, è una risorsa individuale. Sul versante opposto Pendenza colloca la tradizione repubblicana¹³⁰. Questa studia il capitale sociale come “il grado di integrazione di una determinata struttura sociale e la sua capacità di produrre proficui risultati per gli attori che ne sono parte” (*ibidem*). Diversamente da quanto si è specificato prima, in questa seconda prospettiva il capitale sociale “appartiene” alla struttura sociale che caratterizza un territorio, non è patrimonio del singolo individuo. (Per la precisione, Pendenza arricchisce la classificazione di base individuando una terza posizione: la teoria del capitale sociale in prospettiva relazionale innanzitutto con riferimento ai lavori di P. Donati.). Pendenza attribuisce da un lato la denominazione di prospettiva *micro relazionale*, relativa al capitale sociale “che enfatizza le relazioni interindividuali e le risorse per l’individuo”. Dall’altro, il sociologo chiama prospettiva *macro relazionale* che “pone l’accento sulla collettività, la comunità, e sugli effetti positivi che questa ha per la

¹²⁹ Non mancano certo le eccezioni: senza adottare catalogazioni rigide, B. Loera e R. Ferrero Camoletto (2004:9) parlano di aspetti molteplici del concetto: “la natura strutturale come quella simbolica, la valenza di bene pubblico così come quella di bene privato”.

¹³⁰ La tradizione repubblicana è un paradigma di studi che considera la libertà connessa alla democrazia. Ha origini antiche negli Stati Uniti d’America. La politica in questa ottica è fondata sui doveri, sulla virtù civica, sull’impegno per raggiungere traguardi comuni. La cultura civica è intesa come atteggiamento e comportamento positivo verso gli altri membri della comunità, ha una certa influenza sullo sviluppo e sulla crescita economica della società (Pendenza 2001:246). A proposito, si veda anche R. Sau (2004) *Il paradigma Repubblicano. Saggio sul recupero di una tradizione*. Franco Angeli, Milano.

cooperazione e per il rendimento istituzionale e produttivo delle amministrazioni e delle organizzazioni” (Pendenza 2008:214).

Con diversa terminologia, ma con esito analogo, altri studiosi distinguono i due stessi approcci: da un lato il concetto di capitale sociale elaborato in prospettiva olistica, ovvero come caratteristica di reti sociali che semplificano il perseguimento di obiettivi condivisi, dall’altro, il capitale sociale come risorsa dell’individuo che questi ricava dalla sua appartenenza a reti che lo pongono in relazione con altri individui ricchi di capitale economico e culturale (Carrà Mittini 2008:25).

A sua volta, A. Salvati (2004), che definisce il capitale sociale come una risorsa di tipo immateriale, distingue una visione *à la* Bourdieu, di tipo funzionale, ed una visione collettiva, legata alla struttura delle relazioni sociali in un territorio. In termini ancora diversi R. Catanzaro (2004:9) interpreta la stessa polarizzazione: identifica innanzitutto un capitale sociale “micro”¹³¹ ovvero una serie di risorse a disposizione del soggetto per conseguire i propri scopi. Il capitale sociale “macro”, invece, designa gli effetti positivi della cooperazione sociale.

Rispetto a questa prevalente classificazione bipolare, della quale molti altri esempi potrebbero essere forniti, una eccezione può essere considerata quella costituita dalla proposta da P. Donati e L. Tronca (2008:23). Questi due autori distinguono piuttosto tra capitale sociale in termini di “solidarietà meccanica” – differenziazione sociale di tipo funzionale – e capitale sociale come “solidarietà organica” – differenziazione sociale di tipo relazionale.

P. Di Nicola (2006:7) studia i tre autori caposaldo presentati precedentemente e preferisce mettere in luce tre distinzioni: livello micro, attribuibile alle teorie di Bourdieu, livello macro, relativo agli studi di Putnam e per ultimo livello meso, per gli orientamenti teorici di Coleman.

Come detto, l’analisi proposta dalla maggior parte degli autori italiani partecipa di un orientamento più vasto.

¹³¹ L’approccio di impronta individuale è definito da Piselli (2006) micro-relazionale e comprende le risorse relazionali degli attori sociali.

Ad esempio, M. Brunie (2009:251) sul versante della prospettiva individuale colloca un capitale sociale relazionale, frutto di un investimento mirato, intenzionale, allo scopo di aumentare e migliorare le proprie relazioni vantaggiose. Sul versante opposto colloca invece il capitale sociale collettivo, compreso come risorsa in grado di facilitare la cooperazione tra piccoli gruppi (*ivi*:255).

Anche R. Wuthnow (2003:214) propone questa distinzione tra gli autori che ricorrono all'uso del concetto, sostenendo anche che i diversi approcci arrivano a differenti risultati e conclusioni, ambedue di grande utilità e di grande qualità scientifica.

Lo stesso R. Putnam (2004:16) riconosce la possibilità di studiare il capitale sociale nell'aspetto privato e nell'aspetto collettivo anche se, come è noto, propenderà per l'adozione di quest'ultima accezione. Ancora, nel suo bilancio A. Inkeles (2000:247) distingue da un lato gli studi caratterizzati dalla adozione di una idea di capitale sociale come proprietà individuale, focalizzati sulle risorse che i soggetti devono acquisire per il loro successo personale, e gli studi invece orientati all'adozione di una nozione di capitale sociale collettivo, utile "sia per la comunità che per gli individui che ne fanno parte" (*ivi*:248).

Forniti alcuni esempi della classificazione prevalente delle interpretazioni fondamentali del capitale sociale, è ora il momento di mettere in luce alcuni dei tratti qualificativi di ciascuno dei due poli che danno forma a questa alternativa entro la quale dovremmo poi operare la nostra scelta.

3.1.2 Rassegne di studi sul concetto teorico di CS

In questo momento, si può parlare di una vera esplosione di interesse da parte della comunità scientifica nei confronti del “capitale sociale” (Field 2004:8). Addirittura, Portes (1998:2) sostiene che il concetto è diventato uno dei termini maggiormente esportati dalle teorie sociologiche al linguaggio comune. In questo ambito, esso è visto come un termine “alla moda” (Catanzaro 2004:8).

Negli ultimi 25 anni sono apparsi moltissimi studi aventi come oggetto il capitale sociale dedicati a diversi ambiti del sistema sociale: democrazia, sviluppo economico, salute, educazione, lavoro ed organizzazioni (Brunie 2009:251). Tuttavia, e questo è il problema con cui ci dovremo confrontare, non si è affermata una definizione univoca di capitale sociale e meno ancora una teoria unica (*ibidem*).

La grande quantità di studi sul capitale sociale, e la diffusione di diverse teorie, ha spinto alcuni autori a reputare il concetto troppo elastico: si tratterebbe di una nozione che “significa troppe cose per troppe persone” (Adler Know 2002:17). La forte ambiguità concettuale non può essere negata: alcuni autori parlano del capitale sociale in modo fortemente elusivo, quasi sfuggente (Quibria 2003:19). Catanzaro (2004:8) suggerisce di trattare l’argomento con la dovuta cautela vista la controversia ed a volte la vaghezza dell’uso. Pendenza (2008:224) è preoccupato dall’eccesso di aspettative riposte nel concetto in alcuni studi. Il rischio implicato dall’uso di un concetto non molto chiaro e teoricamente ambiguo è che diventi comprensivo di tutte le dinamiche che producono vantaggi per gli individui e per la società (Di Nicola 2006:20) e di conseguenza povero di capacità analitiche. Quanto all’”oggetto” di riferimento del “capitale sociale”, alcuni lo riferiscono a persone, altri a gruppi, organizzazioni o *network* (Meulemann 2008:3).

E’ proprio da quest’ultimo nodo che prende le mosse il bilancio seguente. Infatti, per la concettualizzazione e per la operativizzazione del capitale sociale, è cruciale l’oggetto che si osserva. Non si può fare a meno di selezionare il punto di vista con il quale approcciare al capitale sociale, altrimenti si cadrà nella vaghezza e nella generalizzazione come accennato nelle righe precedenti.

Tracciare un bilancio è comunque possibile perché, per lo meno, vi è un sostanziale accordo nel riconoscere che il capitale sociale: “presuppone la esistenza di una rete abbastanza stabile di relazioni sociali, è una risorsa immateriale le cui ricadute sono tangibili, promuove e sostiene rapporti interpersonali basati sulla condivisione, è un patrimonio contestualizzato che si presenta invariabile nel tempo, e può quindi accrescersi o logorarsi in relazione alle dinamiche presenti nel contesto stesso” (Burgalassi 2006:15). In sé è una risorsa né positiva né negativa, che deve pertanto essere interpretata in ragione agli attori, al contesto e agli obiettivi individuali.

A questo punto è indispensabile presentare i due principali approcci allo studio del capitale sociale proposti in letteratura. Al termine della esposizione sarà esplicitata la teoria che sarà selezionata e che farà da guida alla ricerca empirica. Se è necessario scegliere la prospettiva da adottare nella ricerca, per farlo è indispensabile avere un quadro delle maggiori alternative esistenti in letteratura. Esse sono in definitiva due: capitale sociale come bene prettamente riferito al singolo individuo e capitale sociale come bene di proprietà collettiva¹³².

CS come caratteristica individuale: Bourdieu, N.Lin

I principali studiosi intervenuti nel dibattito concordano nell’affermare che innanzitutto bisogna scegliere da quale punto di vista¹³³ analizzare le fonti e gli effetti del capitale sociale. In primo piano o si pongono le relazioni che si costruiscono tra gli individui, oppure vi si antepone la struttura delle relazioni tra gli individui e la collettività (Adler Know 2002:19). Naturalmente la linea di separazione tra queste posizioni non è netta (Fine Green 2000 in Crudeli 2006:214).

Ciò nonostante, il ricercatore non può sfuggire alla scelta operativa della prospettiva secondo la quale condurre i suoi studi sul capitale sociale (Cartocci 2000:439).

¹³² D’ora in poi si parlerà per comodità di capitale sociale “collettivo” riferendosi a questo particolare approccio, che valuta il fenomeno un attributo delle reti sociali presenti su un territorio. Alla base del ragionamento sta il considerare il capitale sociale come bene di cui non dispone il singolo, ed è per questo che viene indicato come “collettivo”.

¹³³ Lin (2005:29) per concettualizzare la differenza tra posizioni sul capitale sociale parte da lontano. L’interpretazione individualista, che vede il capitale sociale come privilegio è la elaborazione delle relazioni sociali nella teoria del capitale di Marx. Il capitale sociale come bene pubblico è la estensione della teoria della integrazione delle relazioni sociali di Durkheim.

Per ricostruire i termini principali della alternativa, si prenderanno le mosse dall'approccio "individualista" di P. Bourdieu¹³⁴, caposaldo di questo filone concettuale.

Definizione

La definizione¹³⁵ di capitale sociale adottata da Bourdieu (1986:241-258) è la seguente: "un aggregato di attuali o potenziali risorse che sono legate al possesso¹³⁶ di reti durevoli di più o meno istituzionalizzate relazioni di mutua conoscenza o riconoscimento". Le connessioni sociali hanno un ruolo fondamentale nella creazione di obbligazioni o di crediti verso altri individui (Healy 2005:66). Il concetto di capitale sociale, in questa prospettiva, è un particolare tipo di risorsa immateriale a cui gli individui hanno facoltà di accedere mediante la loro rete di rapporti sociali. Essi potranno utilizzare tale risorsa in funzione dei loro progetti di azione (Cartocci 2000:423). L'individuo tende ad ampliare e migliorare la propria dotazione di capitale sociale per motivi puramente materiali e strumentali. Così facendo, da una parte esso ottiene un riconoscimento sociale intra e inter-gruppo, dall'altra parte ricava un sostegno pratico al raggiungimento dei propri obiettivi (Pendenza 2008:18).

Unità di analisi

Conseguentemente, l'unità di analisi del capitale sociale per Bourdieu è molto ristretta: comprende individui o piccoli gruppi (Portes 2000:2). La fonte del capitale sociale è la rete di amicizie e conoscenze di un individuo (*ibidem*). Le principali componenti di questo approccio sono, quindi: l'ammontare e la qualità delle risorse disponibili nell'ambiente interpersonale dell'attore sociale e le relazioni che provvedono l'accesso a tali risorse (Brunie 2009:253). Le reti sociali di cui un individuo si avvale non nascono spontaneamente, tutt'altro. Devono essere costruite artificialmente attraverso investimenti mirati e strategie orientate ad istituzionalizzare

¹³⁴ Ricordiamo che il capitale sociale non ricorre in molti scritti di Bourdieu, anzi, nella sua vasta produzione scientifica, occupa poco, ma significativo, spazio.

¹³⁵ In questa sede si offre una definizione davvero molto sintetica. Ciò purtroppo va a scapito della comprensione del pensiero ben più articolato dello studio francese, il quale pone in luce tre tipi di capitale, umano, culturale e sociale. Per avere uno sguardo d'insieme delle principali accezioni teoriche di Bourdieu si rimanda a Pendenza (2008:17-47).

¹³⁶ Bourdieu si riferisce al possesso da parte dell'individuo.

le relazioni tra gruppi (Portes 1998:3). Per Bourdieu il capitale sociale può di rado essere acquisito senza un dispendio di risorse materiali e senza il possesso di saperi e conoscenze individuali (Portes 2000:2). Vale la pena fissare bene questo punto, fondamentale per capire la differenza tra i due approcci, entro cui sarà operata la scelta. Per Bourdieu, e per gli studiosi del capitale sociale come risorsa individuale, è l'individuo stesso l'oggetto da studiare, in quanto è lui a possedere una certa dotazione di questo capitale. Al contrario, come si vedrà a breve, per l'approccio "collettivo" è solo ad un territorio che può essere attribuito un certo volume di capitale sociale. A possedere il capitale sociale non sarà più il singolo individuo, ma l'intera comunità nella quale gli individui sono inseriti.

Unità di misura

Come misurare la quantità di capitale sociale posseduta da un individuo? Si può sostenere che il capitale sociale varia in base alla dimensione dei propri *network* nonché all'ammontare di capitale economico e culturale interno ad essi. In sostanza, contano la quantità di conoscenze dell'individuo, e non solo. E' importante che questi *network* abbiano al loro interno individui di una certa importanza nella gerarchia della società, che permetteranno al soggetto di accedere ad informazioni a lui utili.

Scopo del capitale sociale

Le relazioni sociali, per Bourdieu, sono risorse utili per gli individui: di esse questi possono avvalersi per il perseguimento di diversi tipi di scopi (Coleman 2005:385). In questa prospettiva, si investe sul capitale sociale persuasi dall'aspettativa di un vantaggio futuro (Crudeli 2002:2). In termini molto generali, questo ha per oggetto il conseguimento di una posizione strategica all'interno di un *network* di relazioni sociali. Ottenere questo risultato consentirebbe all'individuo di arrivare in modo più agevole ad un notevole numero di propri scopi (Catanzaro 2004:9). Bourdieu collega così il concetto di capitale sociale ad una idea gerarchica di società. Il capitale sociale è concentrato presso chi si trova ai vertici di una struttura sociale (Forsé 2005:101).

Come si crea, come si accumula, come si mantiene

Come si crea dunque il capitale sociale secondo la linea di pensiero di cui ci stiamo occupando? Secondo Field gli individui, per mantenere elevato il loro volume di capitale sociale, devono effettuare un costante lavoro di accumulazione e di “manutenzione” (2004:27). Per poter attivare il proprio capitale sociale, gli attori devono avere la capacità di mobilitare i propri contatti per ottenere risorse utili (Brunie 2009:253).

Varianti della definizione

La definizione di capitale sociale di Bourdieu è stata corroborata ed in alcuni casi arricchita. Uno studioso che ha fatto proprie le teorie del sociologo francese, assolutamente degno di nota, è N. Lin, allievo di J. Coleman ad Harvard. Partendo dalla teoria marxiana del capitale (Kadushin 2004:77), Lin analizza e discute l’uso che gli individui fanno delle risorse sociali per conseguire i propri obiettivi (ad es. per vantaggi occupazionali¹³⁷). L’assunto fondamentale di questo autore è che il capitale sociale è ricavato dalle risorse *embedded*¹³⁸ delle reti sociali (Lin 2005:23). Il capitale sociale è definito come investimento di energie nelle relazioni sociali aspettandosi un ritorno in futuro (Lin 2000:786). Anche in questo caso gli individui agiscono strumentalmente, facendo leva sui propri legami sociali per ottenere mobilità sociale. Il capitale sociale è produttivo e consente di raggiungere i propri obiettivi. Non è completamente fungibile, lo è solo rispetto a determinate attività (Coleman 2005:388).

Lin apporta un ulteriore contributo teorico con la teoria della ineguaglianza del capitale sociale. Gli individui tendono ad interagire con altri aventi caratteristiche simili alle proprie. Questo comportamento provoca una ineguaglianza tra diversi tipi di capitale sociale con il risultato di consolidare assetti di ineguaglianza sociale.

¹³⁷ Lin si sofferma sulla posizione dell’individuo in una struttura sociale. Si rimanda a Brunie (2009:259) per la sua operativizzazione.

¹³⁸ Le risorse *embedded* sono costituite dalla ricchezza, dal potere e dallo *status* propri degli individui con i quali il soggetto di cui ci interessa studiare il capitale sociale è in interazione (Tronca 2005:130).

Inoltre, questo comportamento utilitaristico avrebbe un effetto più ampio sui risultati socioeconomici e sulla qualità della vita degli individui (Lin 2000:786).

Lin valuta l'accesso di un individuo al capitale sociale considerando i diversi contatti a sua disposizione: la gamma delle risorse e le caratteristiche di esse (Lin 1999:476). L'originalità di Lin sta nell'aver enfatizzato "l'investimento volontario in relazioni sociali da parte degli individui e la consapevolezza di pensare il contatto sociale come ad una risorsa utile per l'azione" (Pendenza 2008:94). L'individualismo ed il pensare agli altri in termini di risorsa a proprio vantaggio caratterizza il pensiero di questo autore. Lin inserisce il concetto di struttura gerarchica¹³⁹ all'interno della struttura sociale più ampia (Pendenza 2008:98). Il campo di applicazione ideale del concetto di capitale sociale è il conseguimento di *status* cui gli individui tenderebbero al fine di implementare la propria posizione socioeconomica all'interno della gerarchia. Sul piano operativo, il sociologo è interessato a capire perché alcuni individui hanno migliori accessi alle risorse della loro comunità rispetto ad altri (Lin 2005:43). Pendenza (2008:218) osserva come la posizione teorica di Lin, rispetto a quella di Bourdieu, sia più specifica e rigorosa dal punto di vista metodologico.

Un altro autore da citare per il suo contributo allo sviluppo del pensiero di Bourdieu è R. S. Burt¹⁴⁰ (Pendenza 2008:195). Sociologo statunitense, legato alla tradizione di ricerca della *network analysis*, Burt accosta il capitale sociale alle forme di capitale possedute dalle imprese. "Capitale sociale" è una "*metafora del vantaggio* di cui alcuni soggetti godono nel perseguire i propri scopi" (Pendenza 2008:195). Gli individui che agiscono meglio in vista dei propri obiettivi sono quelli meglio connessi rispetto agli altri nella rete. Questo perché, essendo l'informazione di mercato¹⁴¹ spesso ambigua e complessa, gli individui possono affidarsi alle informazioni possedute dalla struttura di rete nella quale sono inseriti traendone un

¹³⁹ Le strutture sociali contengono al loro interno una struttura di formalizzazione crescente. Le organizzazioni molto formalizzate, come ad es. le *strutture gerarchiche*, sono all'opposto delle organizzazioni fluide, come le *reti sociali*. Citiamo Pendenza (2008:98) che spiega bene il pensiero di Lin in merito: "una struttura formale è *gerarchica* quando esiste un insieme di posizioni unite da relazioni di autorità legittime, con le quali controllare determinate *risorse apprezzate* (catene di comando)".

¹⁴⁰ Leggi anche Kadushin (2004:86-87) e Dasgupta (2005:17).

¹⁴¹ Inizialmente Burt applica la sua teoria ad aziende ed industrie, costitutive del mercato in senso stretto. In seguito, adatta la sua teoria basata sulle informazioni di mercato in una teoria più generale ed astratta, basata sui *network* ed applicabile in diversi contesti (Podolny, Baron 1997:675).

qualche vantaggio (Burt 2005:53). Quindi, nella teoria di Burt è importante non solo contare la numerosità dei legami che ogni singolo riesce ad attivare, ma la sua posizione di centralità all'interno di un *network* (Belussi 2007). Nelle sue ricerche, Burt effettua la più sistematica esplorazione degli effetti dei *network* sui vantaggi che può avere un individuo in termini di carriera nelle aziende (Podolny, Baron 1997:673). Burt concettualizza i legami all'interno dei *network* come informazioni e risorse che gli attori possono possedere in situazioni competitive, come per vantaggi di mobilità sociale (*ivi*:674).

Critiche

In letteratura, il filone di studi sul capitale sociale che potremmo definire "individualista" non è esente da critiche, anche costruttive. Il primo e piuttosto logico appunto è il ritenere il capitale sociale funzionale ad una *élite*. Questa se ne avvale per perpetuare la propria posizione sociale. Le relazioni affettive sarebbero intessute e mantenute nel tempo se il legame è ritenuto fruttuoso. Solo le classi sociali privilegiate potrebbero aspirare ad un considerevole livello di capitale sociale, il quale è uno strumento per tramandare la loro posizione di superiorità. E' preoccupante pensare alla cooperazione con altri individui attuata con l'unico scopo di assicurarsi una aspettativa positiva ed un ritorno futuro a proprio vantaggio (Montgomery 2000:229). Così, trattare il capitale sociale come risorsa personale degli individui rischia di misconoscere la dimensione propriamente relazionale del fenomeno (Diani 2000:479).

Ci sono poi altri aspetti dei lavori di Bourdieu oggetto di critica. Tra questi, c'è l'enfasi sul ruolo giocato dai legami di parentela nella creazione del capitale sociale. Inoltre, per il sociologo francese il capitale sociale ha una funzione essenzialmente positiva, non parlando mai di quello che molti autori individuano come il suo "lato oscuro" (Field 2004:28-29).

Infine, Smidt coglie una ambiguità concettuale insita nella teoria di Bourdieu analizzare il capitale sociale dal punto di vista individuale porta con sé il rischio di

confonderlo con il capitale umano¹⁴² (2003:9). Ciò potrebbe pertanto causare una confusione teorica nel lettore sui due tipi di capitale, sociale ed umano, intesi da Bourdieu¹⁴³.

Dal punto di vista metodologico, Bourdieu non fornisce una definizione di capitale sociale dimostrabile empiricamente (Pendenza 2008:218) ed inoltre tratta la società in modo molto generale, intesa nel suo complesso.

CS come bene collettivo o relazionale: Putnam, Fukuyama, Coleman, Donati

Contrapposto alla concezione di capitale sociale come bene individuale vi è lo studio del capitale sociale come bene collettivo. In questo caso, esso è proprietà di un territorio anziché del singolo individuo. Bisogna fermarsi ad approfondire questo punto. Naturalmente non si tratta di una proprietà del territorio “fisico”, ma dei gruppi di individui che agiscono in un contesto. I sostenitori del capitale sociale “collettivo” si concentrano sulla qualità delle relazioni tra attori all’interno di un gruppo (Brunie 2009:253).

Questa accezione trova in J. Coleman uno tra i primi a delinearla e sostenerla. Un altro autore che sarà presentato è R. Putnam, che insieme a Coleman ha provveduto ad ispirare molti tra i lavori attuali con oggetto la partecipazione civica (Woolcock Narayan 2000:5). Nonostante le differenti sfumature, per gli studiosi dell’approccio collettivo il capitale sociale è una risorsa del territorio che lubrifica la cooperazione al livello di piccoli gruppi. Ancora, il capitale sociale è definito in base alla sua funzione e si basa sulla densità di interazioni (Brunie 2009:255), risiede nella struttura sociale in cui gli individui sono collocati (Adler Know 2002:18). La mutua fiducia, derivante dalle interazioni tra individui, è un fattore tra i più rilevanti per comprendere questo tipo di capitale sociale. Si suppone che la fiducia incrementi, tra l’altro, l’efficienza dei processi politici ed economici e rinforzi lo spirito comunitario

¹⁴² Il capitale umano, riferito al singolo individuo, deriva da una grande varietà di fonti: abilità innate, educazione generale per contribuire alla produttività a tutti i livelli ed educazione specifica ad acquisire abilità per scopi particolari (Iannaccone 1990:2). La differenza fondamentale tra capitale umano e capitale sociale è che il primo è strettamente relativo all’individuo; la combinazione di queste due forme di capitale genera la cultura civica (Smidt 2003:21). Il capitale umano si riferisce alle competenze dei singoli individui, mentre il capitale sociale è relativo alle reti di fiducia e di scambio tra attori sociali (Devastato 2009:10).

¹⁴³ Nonostante alcuni autori, come Lin (2005:28) associano apertamente capitale umano e capitale sociale, considerandoli molto simili sul piano relazionale.

tra cittadini (Letki 2006:305). Inoltre, la fiducia faciliterà la cooperazione volontaria, derivando da norme di reciprocità (Brunie 2009:255). Brunie arricchisce la sua definizione di capitale sociale collettivo inserendo il concetto di *network* (*ibidem*): una rete che facilita la cooperazione interindividuale, poiché laddove vi è una più fitta rete di interazione tra individui, sarà facilitato lo scambio di informazioni e di modelli di comportamento.

Loera e Ferrero Camoletto (2004:7) analizzano separatamente i due termini. “Capitale” denota la funzione produttiva, fonte di valori materiali e simbolici che ampliano la capacità di azione dell’individuo così come del sistema sociale, favorendo la integrazione e la cooperazione. L’aggettivo “sociale”, dal canto suo, indica gli effetti di questo tipo di capitale sugli individui inseriti in una rete di relazioni, indipendentemente dal contributo che essi danno alla sua costruzione e al suo mantenimento.

Secondo la sintesi radicale proposta da Knack e Keefer, la concezione di capitale sociale definito “collettivo” sostiene l’idea che la fiducia e le norme di cooperazione civica sono essenziali per il buon funzionamento della società e per il progresso economico (1997:1283).

Saranno a questo punto presentati i due principali autori a cui fa capo il capitale sociale “collettivo” : J. Coleman e R. Putnam. Una delle principali differenze tra i due autori è la capacità di operativizzazione del concetto: mentre Coleman si focalizza essenzialmente sulla teoria, Putnam riesce ad individuare degli indicatori di capitale sociale da studiare empiricamente. Pendenza (2008:219) mette a fuoco alcune divergenze tra i due autori. Addirittura, si potrebbe collocare Coleman per alcuni versi all’interno del filone “individualista”¹⁴⁴ perché secondo lui gli individui (visti come attori razionali) si muoverebbero spinti da un personale tornaconto. In sintesi, se per un individuo risultasse utile che si costituissero forme di capitale sociale come relazioni di fiducia, di autorità e norme sociali, egli investirà delle sue energie per questo obiettivo. Il capitale sociale, quindi, sarebbe una risorsa

¹⁴⁴ Fiorillo (2005:7) associa il pensiero di Coleman a Bourdieu. Ad accomunare i due studiosi è l’idea di capitale sociale inteso come relazioni sociali. Tuttavia, a differenza di Bourdieu, per il sociologo statunitense il capitale sociale presenta la caratteristica di bene pubblico, “ovvero di un bene i cui benefici possono essere goduti anche da coloro che non investono in esso” (*ivi*:9).

strumentale dell'individuo, e questo non si differenzerebbe così tanto dalla posizione di Bourdieu. Putnam invece colloca la sua attenzione più su una concezione di capitale sociale come dotazione, *stock*, patrimonio di una comunità. La diversità dei due approcci è innegabile: Putnam si riferisce chiaramente al capitale sociale come risorsa sociale a base territoriale, mentre Coleman lo giudica comunque una risorsa individuale, nonostante si formi con l'azione collettiva (Belussi 2007).

Putnam inoltre aggiunge una distinzione all'interno del concetto, tra capitale sociale di tipo *bonding* e *bridging*, riuscendo a dimostrare come esso non è sempre garante di esternalità positive.

Non mancano tuttavia i punti di contatto tra i due sociologi; sia Coleman che Putnam ritengono che in comunità con elevata fiducia interpersonale, solide relazioni sociali e forte associazionismo civico sarà più probabile riscontrare l'attuazione di soluzioni cooperative tra individui (Fiorillo 2005:2). Entrambi gli autori individuano una funzione positiva per l'economia svolta dal capitale sociale: in un territorio con una dotazione elevata di esso, i costi di transazione e l'incertezza associati agli scambi saranno ridotti, e sarà pertanto più agevole investire in capitale fisico, finanziario ed umano (*ivi*:10-11).

Definizione

J. Coleman, per definire il capitale sociale, nei suoi scritti parte da uno tra i problemi centrali per la sociologia: il funzionamento del sistema sociale. E' tra i primi studiosi ad elaborare una teoria sistematica di capitale sociale, dedicandogli una grande attenzione e definendolo una caratteristica della struttura sociale che facilita l'azione (Marsden 2005:15). Gli individui coinvolti nella medesima struttura sociale, ricca di capitale sociale, trarranno dei benefici nel loro agire (Healy 2005:66). Il capitale sociale è funzionale, nel senso che facilita azioni "altrimenti impossibili o costose da sostenere, appropriabile da chiunque possa o sia in grado di farla fruttare" (Pendenza 2008:79).

Come già accennato, la concezione di capitale sociale di Coleman¹⁴⁵ è di tipo strutturale e si sofferma sulle relazioni tra soggetti singoli e collettivi (Cersosimo 2001:21). La partecipazione sociale genera legami durevoli che, se perpetuati nel tempo, possono accumularsi e costituire uno *stock* di capitale sociale (Antoci Sabatini Sodini 2010:2). Un capitale che non si disperde ma mantiene la capacità di generare effetti costanti.

In questa prospettiva, il capitale sociale non è un oggetto (Piselli in Evans Syrett 2007:60). Non è una entità che si può identificare, isolare o circoscrivere con una formula o una definizione. È piuttosto una raccolta di risorse potenziali che esistono solo una volta attivate (*ibidem*). Tali risorse non sono prerogativa di pochi, ricchi e potenti, come direbbe Lin, ma sono utili per benefici concreti nei gruppi e per individui di ogni classe sociale. Inoltre, il capitale sociale è una risorsa perché trasmette una aspettativa di reciprocità creando delle reti di relazioni basate sulla fiducia (Field 2004:31). Il rapporto di fiducia, per Coleman, si basa su alcuni assunti importanti: la fiducia facilita le relazioni e al tempo stesso presuppone un certo rischio, chiamando in causa l'impegno del fiduciario. Non da ultime, sono determinanti le azioni future che effettuerà il fiduciario (Pendenza 2008:68).

Rispetto alla funzione del capitale sociale il pensiero di Coleman incontra quello di Putnam (Pendenza 2008:122). Quest'ultimo propende per una analisi rivolta maggiormente alle istituzioni socio-politiche, ma il ruolo del capitale sociale è il medesimo. Il capitale sociale nella prospettiva di entrambi i sociologi è un facilitatore degli scambi sociali.

¹⁴⁵ È importante conoscere lo scenario alla base degli studi di Coleman. E' ben spiegato da Field (2004:31-38). Coleman colloca il capitale sociale all'interno del quadro della *rational choice theory*, che concepisce la società come un aggregato di sistemi sociali composti da una articolata sequela di comportamenti individuali. In questo quadro, l'individuo agisce per massimizzare i propri interessi. Il capitale sociale irrompe in questo scenario individualista e lo sconvolge, spiegando i comportamenti umani che assumono una valenza cooperativa. I teorici della scelta razionale devono pertanto fare i conti con il fatto che nel mondo abitualmente molti individui cooperano tra loro. E' proprio qui che si colloca il capitale sociale: nonostante la competizione risponderebbe meglio agli interessi dei singoli, essi talvolta scelgono di collaborare per un fine comune. Un altro interessante approfondimento della *rational choice theory* si può trovare in Boudon (2000).

Unità di analisi

Il capitale sociale secondo questo orientamento teorico è idealmente contenuto nella struttura delle relazioni tra le persone, di conseguenza non può essere considerato dotazione dei singoli individui (Coleman 2005:392). Non è proprietà privata di nessuna delle persone che ne traggono beneficio, diversamente da quanto sostenuto dal filone “individuale” (*ivi*:405). Al contrario del capitale umano e del capitale fisico, quindi, il capitale sociale per Coleman assume la caratteristica di bene pubblico che coinvolge chiunque faccia parte di una determinata struttura sociale (Field 2004:35). Nonostante non citi esplicitamente Bourdieu, Coleman distingue tra capitale umano e capitale sociale: quest’ultimo risiede nelle relazioni tra persone, mentre il capitale umano è situato negli attori (Pendenza 2008:79). Putnam a proposito insiste sulla importanza delle associazioni volontarie, il bacino in cui si crea capitale sociale. Non tutte le relazioni tra individui hanno la capacità di costituire capitale sociale, anzi. Le associazioni volontarie hanno un ruolo fondamentale in quanto possono generare alti livelli di fiducia tra i membri, che poi sarà esternata anche nel contesto in cui essi agiscono (Brunie 2009:257).

Scopo del capitale sociale

Per Coleman il capitale sociale facilita l’accesso degli individui alle fonti di informazione (Adler Know 2002:29). È una risorsa indispensabile nella società attuale, dal momento che le organizzazioni sociali costruite razionalmente hanno sostituito le funzioni una volta svolte dalle famiglie e dalle comunità locali, un capitale definito “primordiale” (Pendenza 2008:87). Tuttavia, è molto difficile stabilire se il capitale sociale avrà un effetto migliore sulla società, rispetto alle cure familiari, poiché spesso le organizzazioni agiscono in base alla razionalità strumentale. Ciò può portare all’atomizzazione della società ed alla separazione delle sfere della vita (*ibidem*). Questo argomento è quanto mai attuale. È indubbio l’interesse globale per questa tematica, e Coleman non riesce a trovare una risposta, se non che le istituzioni che possiamo definire “terzo settore” possono essere una soluzione solo parziale alle necessità di una comunità. Addirittura, queste “moderne

soluzioni sarebbero esse stesse la causa della distruzione di quel capitale sociale originario che invece dovrebbero contribuire a rimpiazzare” (*ibidem*).

Come si crea, come si accumula, come si mantiene

Pendenza (2008:84-85) illustra in modo chiaro come si genera il capitale sociale per Coleman. Equiparandolo ad un bene, la sua dotazione varierà nel tempo, potrà accrescersi come deteriorarsi. I fattori chiave per la sua creazione o per il suo indebolimento sono: la chiusura del *network*, la stabilità della struttura sociale, l'ideologia e una serie di fattori capaci di rendere gli individui meno dipendenti gli uni dagli altri.

R. Putnam

Definizione

R. Putnam, politologo statunitense, si può dire che è colui cui probabilmente va la quota maggiore del merito di aver reso famoso il capitale sociale anche al di fuori della comunità di sociologi e del mondo accademico in generale.

Nella sua definizione, il capitale sociale designa una ampia serie di aspetti eterogenei, che vanno da assetti organizzativi a regole morali (Cartocci 2002:34). Proprietà di base del capitale sociale è quella di essere patrimonio collettivo, e non prerogativa esclusiva di singoli individui. La sua teoria è opposta alla visione individualista à la Bourdieu. Putnam non accenna a legami utilitaristici per il singolo individuo; piuttosto intende il capitale sociale uno strumento che facilita le azioni della intera comunità di cui l'individuo fa parte.

Essenzialmente, gli studi di Putnam sono dedicati al nesso tra società civile e capitale sociale. Alla sua base teorica vi sono le letture degli scritti di A. de Toqueville (Defilippis 2001:785). Seguendo Toqueville, il politologo statunitense sostiene che una caratteristica eminente della società civile americana è storicamente riflessa nel denso *network* di relazioni che i cittadini intessevano all'interno di organizzazioni, in particolare in organizzazioni volontarie (Welch, Sikkink, Loveland 2007:24). La definizione di capitale sociale di Putnam è piuttosto ampia. Esso comprende la

partecipazione dei cittadini in politica. Il capitale sociale è posto in stretta relazione causale con una realtà di ampia fiducia interpersonale, che facilita la cooperazione per il raggiungimento di un particolare tipo di obiettivi comuni (Triglia 2007:33).

Questa definizione si rifà anche alla idea di capitale sociale di Coleman, tuttavia Putnam dedica maggiore spazio ai “legami deboli”¹⁴⁶ à la Granovetter (Field 2004:42). A differenza dei legami forti che legano gruppi di individui e generano informazioni ridondanti interne al gruppo, i legami deboli sono sorgenti di nuove informazioni. Esse derivano da ponti tra gruppi di individui, e tanto più un individuo avrà legami deboli nel suo *network*, più questo *network* sarà una fonte di informazioni (Podolny, Baron 1997:674).

Putnam fa una distinzione all’interno del capitale sociale, arrivando a definirne due tipologie: *bonding* e *bridging*¹⁴⁷. Il primo tipo è inerente gruppi omogenei che tendono a proteggere la loro identità esclusiva, mentre il capitale sociale *bridging* comprende gruppi maggiormente orientati verso l’ambiente esterno. Il risultato sarà una maggiore inclusione degli “altri” (Strømsnes 2008:482). In entrambi i casi si tratta di legami tra gli individui di una comunità. La prevalenza di legami forti, detti anche primari, come quelli familiari¹⁴⁸, avrà effetti differenti rispetto ad una concentrazione di legami secondari, chiamati anche orizzontali (Salvati 2004:94).

La tipologia *bonding* può causare effetti negativi all’interno di una comunità come, ad es., un forte antagonismo verso chi non fa parte del gruppo (Lockhart 2005:48). D’altro canto, il capitale sociale *bridging* avrà effetti positivi, ma è più difficile da generare. Esso è il risultato della cooperazione tra gruppi eterogenei e differenti al loro interno, e proprio più utile perché favorisce il consolidamento della società (Wuthnow 2002:670). Le obbligazioni morali derivanti dal capitale sociale *bridging*

¹⁴⁶ Granovetter (1973:1364) esalta l’importanza dei ponti tra relazioni, generati dalla connessione tra legami deboli. Attraverso questi legami si creano *link* tra piccoli gruppi differenti. I legami deboli rappresentano una apertura verso l’esterno, a differenza dei legami forti, limitati all’insieme dei legami di parentela che ha un individuo (Forsé 2005:104). Spiega bene il concetto Sabatini (2009:185) “la sociologia economica riconosce ai legami deboli tra amici e conoscenti il ruolo di “ponti”, che favoriscono la circolazione delle informazioni e la diffusione della fiducia tra ambienti socioeconomici diversi, che altrimenti non entrerebbero mai in contatto”.

¹⁴⁷ Molti studiosi trattano queste due componenti del capitale sociale, tra questi Yeung (2004:404), Cartocci (2002:70).

¹⁴⁸ Sabatini (2009:178) osserva come Banfield, nel suo lavoro del 1958, già aveva osservato come i legami familiari potessero essere un ostacolo alla diffusione della conoscenza ed alla socializzazione della fiducia.

sono mosse da un impegno comune per un futuro migliore (Cartocci 2002:70). Le istituzioni democratiche sono i referenti ideali per la creazione di questo tipo di capitale, creando solidarietà ad ampio raggio tra i cittadini (*ibidem*).

Si peccherebbe di un eccesso di ottimismo nell'esaminare esclusivamente le componenti positive del fenomeno del capitale sociale. Potrebbe essere fuorviante il fatto che tanti autori non citano neppure i cosiddetti "lati oscuri" del capitale sociale (Catanzaro 2004:15). Uno studioso che ha messo in luce alcuni aspetti negativi del concetto è stato proprio Putnam¹⁴⁹, sostenendo che le reti di relazioni possono essere utilizzate anche a fini distruttivi (*ivi*: 17). Portes e Landolt trovano altri aspetti che potrebbero destare preoccupazione: esclusione degli *outsiders*, eccesso di pretese rivolte ai membri di un gruppo, limitazione alla libertà individuale e livellamento verso il basso delle norme (*ivi*:18). Inoltre, esiste il problema concreto di auto selezione dei membri delle organizzazioni. Andrebbero a parteciparvi solo coloro che già hanno una predisposizione alla cooperazione ed alla fiducia reciproca (Letki 2008:102). Ciò avviene in base al principio dell'omofilia: individui con caratteristiche simili socializzerebbero più facilmente tra di loro (Mouw 2006:81). Un altro a mettere in luce le criticità del capitale sociale è Meulemann (2008:4). Egli fa notare come la densità di una rete sociale in sé non è una forma sufficiente di capitale sociale. Lo diventa se in essa vige un clima di fiducia e se all'interno dei gruppi che compongono la rete sono valide le norme morali. Paradossalmente, le medesime caratteristiche di una organizzazione possono produrre benefici o al contrario negatività. Ad esempio, la densità di un gruppo di persone può generare fiducia ma anche risentimento (*ibidem*). Quindi, sembra essere chiaro che il capitale sociale ha costi così come benefici. Si dovrebbe intendere come una "risorsa neutra, situazionale e dinamica da interpretare sulla base degli attori, dei fini e del contesto di riferimento" (Burgalassi 2006:16).

I legami sociali possono essere attivi e benefici o, al contrario, problematici (Woolcock Narayan 2000:3). Si può pensare alla criminalità o a reti di conoscenze

¹⁴⁹ Fukuyama (1996:76) ricorda come Putnam nel suo studio sul capitale sociale in Italia del 1993 corrobori in parte le tesi sostenute da Banfield sul familismo amorale. Vedi su questo argomento anche Salvati (2004:94-95).

sfruttate esclusivamente a proprio vantaggio: in questo l'aspetto negativo riguarda soprattutto il capitale sociale individuale *a là* Bourdieu (Field 2004:91).

Tornando al capitale sociale di tipo *bonding* e *bridging*, la maggior facilità di creazione del primo tipo dipende dalla tendenza degli individui al soddisfacimento dei propri bisogni. Utilizzando le proprie energie per scopi personali, piuttosto che per fini collettivi, gli individui andranno ad incrementare il capitale sociale di tipo *bonding*, circoscritto solo ad un segmento della comunità (Welch, Sikkink, Loveland 2007:24). Tralasciare la distinzione del capitale sociale in termini di *bonding* e *bridging* porterebbe inevitabilmente a commettere degli errori sul piano concettuale. Ad esempio, Schuurman (2003:1002) ricorda che nell'Irlanda del Nord è disponibile una gran quantità di capitale sociale all'interno delle comunità cattoliche e protestanti. Tuttavia, andando oltre la visione superficiale di questo fenomeno, si può scoprire che la dotazione di capitale sociale è di tipo *bonding*, riservata solo ai membri.

L'originalità del pensiero di Putnam si ritrova in questa doppia distinzione all'interno dello stesso concetto, ed è questa una risposta che si può fornire a chi lo accusa di confondere il termine "capitale sociale" con il termine "civismo". Il capitale sociale può avere risvolti positivi tanto quanto risvolti negativi. Il civismo, per sua natura, al contrario, produce necessariamente esternalità positive.

Unità di analisi

L'unità di analisi del capitale sociale per Putnam è il contesto territoriale. Erroneamente si potrebbe pensare ad una dotazione materiale. Piuttosto, il capitale sociale così definito si riferisce ad una risorsa "in forza alle comunità, alle organizzazioni o ai gruppi sociali sparsi o concentrati su un territorio, incarnata nelle norme e nei codici culturali condivisi dai membri" (Pendenza 2008:229). Il territorio, quindi, è una entità che consente al ricercatore di poter misurare la quantità di capitale sociale a disposizione degli individui. Se non si delimita un territorio di indagine, sarà impossibile poter quantificare il capitale sociale. Si potrà soltanto effettuare una dissertazione teorica sull'argomento. Putnam nei suoi lavori ha sempre tentato di operativizzare il concetto, per poter misurare empiricamente la dotazione

di capitale sociale di un territorio. Associare ad un contesto territoriale una serie di esternalità positive generate dalle reti di individui, di associazioni o istituzioni è quindi necessario per arrivare ad un indice, e consentire agli studiosi anche di comparare territori differenti. Servirebbe a poco teorizzare il capitale sociale “collettivo” se poi non si riuscisse a misurarne la dotazione, ed ancor meno se non si riuscisse a vagliare la differenza tra contesti ad alta densità di capitale sociale e contesti che invece ne sono scarsi o privi.

A proposito di definizione operativa, in questa sede è impossibile non ricordare la nota indagine condotta da Putnam in Italia¹⁵⁰ insieme a Leonardi e Nanetti. Tra i suoi risultati vi fu una precisa messa a fuoco della carenza di capitale sociale in alcune zone del Paese. La spiegazione è la seguente: un buon livello di capitale sociale è da imputare ad un passato storico e ad una tradizione “culturale” formatasi nel corso dei secoli (Sciolla 2004:13). In particolare, il più scarso rendimento istituzionale rinvenuto nel Sud Italia rispetto alle zone del Centro-Nord è riconducibile alla differente dotazione di capitale sociale del territorio (Cartocci 2000:424). In questa ricerca, Putnam e gli altri (Tarrow 1996:390) tentano di rispondere ad una domanda classica della sociologia politica: come la tradizione delle associazioni e della partecipazione civica influenza il comportamento politico? Nel territorio in cui il capitale sociale scarseggia, è la conclusione, avrà difficoltà a fiorire la democrazia.

Quello di capitale sociale per Putnam non è un concetto unidimensionale. Esso si focalizza primariamente sulle norme e sulle reti organizzate di reciprocità¹⁵¹, fiducia e solidarietà civica capaci di creare nuove solidarietà e potenzialità (Smidt 2003:37). Per il politologo, il capitale sociale è una proprietà di un contesto sociale. Cartocci (2000:425) spiega la sua definizione: “per Putnam il capitale sociale è un costrutto

¹⁵⁰ Putnam R., Leonardi R., Nanetti R.Y. (1993) *La tradizione civica nelle regioni italiane* Mondadori, Milano. Fukuyama (1996:117) espone in modo conciso i principali risultati: lo studio ha registrato la quasi totale assenza di comunità civica nel Sud Italia (minore prevalenza di associazioni e minore fiducia sociale). Le regioni italiane con una dotazione maggiore di capitale sociale sono quelle del Nord e della cosiddetta “Terza Italia” costituita da Toscana, Emilia Romagna e Trentino Alto-Adige).

¹⁵¹ È opportuno approfondire cosa significa il termine “reciprocità” per la produzione di capitale sociale così come definito da Putnam. Non si tratta di reciprocità “bilanciata”, basata sullo scambio simultaneo di beni di valore equivalente tra individui. La sorgente di capitale sociale è la reciprocità “generalizzata”: l’individuo che compie un gesto non si aspetta necessariamente un ritorno, immediato o futuro (Fiorillo 2005:4). Può esserci questa previsione ma non è una sicurezza, ovvero l’individuo non dovrebbe agire in base alla logica utilitaristica.

mediante il quale il ricercatore designa una ampia serie di aspetti eterogenei di un particolare assetto sociale; questi tratti sono riferiti a collettivi, aggregati sociali ma non singoli individui”. Gli individui sono considerati come i beneficiari e gli utilizzatori del capitale sociale, ma non in prospettiva utilitaristica come sostiene Bourdieu. Più alla radice, l’interesse concreto di Putnam è rivolto ai contenuti che alimentano un *ethos*¹⁵² democratico e non a singoli o a tipi di comportamenti individuali (Cartocci 2000:427).

Le componenti del fenomeno del capitale sociale individuate da Putnam sono di tipo culturale e strutturale: la prima comprende attitudini di reciprocità e fiducia interindividuale, mentre la componente strutturale si riferisce alle dinamiche di partecipazione ad organizzazioni volontarie (Letki 2008:102).

Misura di CS

Putnam nei suoi studi di “indubbio interesse” associa la dotazione di capitale sociale di un territorio con il rendimento delle istituzioni (Burgalassi 2006:14). Il capitale sociale risulta essere potenziato quando le persone partecipano ad organizzazioni di volontariato o a gruppi. Queste organizzazioni instillano nei propri membri attitudini alla cooperazione, alla solidarietà e allo spirito pubblico. Le interazioni che si creano al loro interno promuovono la reciprocità anche al di fuori della organizzazione stessa (Rupasingha, Goetz, Freshwater 2006:89). Il senso civico dei membri delle associazioni si sposta verso l’intera collettività, poiché la partecipazione attiva ad esse rende più frequenti le interazioni sociali anche al di fuori della propria associazione specifica (Sabatini 2009:189).

La natura del capitale sociale è di essere un costrutto teorico non direttamente osservabile e non direttamente misurabile (*ivi*:90). Sul piano operativo, la misurazione della dotazione di capitale sociale è assai complessa. Infatti essa richiede un’analisi di tipo multivariato e richiede un’ampia strategia di valutazione. Uno dei maggiori ostacoli allo sviluppo del concetto di capitale sociale è la mancanza di una definizione precisa e di dati spesso non attendibili. Più che altro, è consigliato studiare le *proxy* del capitale sociale, come ad es. la densità di

¹⁵² Tullio Altan (1999:149) definisce così l’*ethos* democratico: “valori di convivenza, insieme di valori democratici propri della civiltà occidentale alla quale apparteniamo”.

organizzazioni civiche, religiose o sportive (Rupasingha, Goetz, Freshwater 2006:84). Conteggiare il numero di aderenti ad associazioni informali e formali è una della *proxy* più utilizzate (Woolcock, Narayan 2000:16).

Putnam prova a quantificare il capitale sociale studiando, tra gli altri indicatori, il grado di partecipazione alle associazioni che, come appena detto, svolgono una importante funzione educativa nei confronti dei cittadini, promuovendone la coscienza civica (Di Nicola 2006:20).

Volendo ordinare le varie misure empiriche di capitale sociale individuate da Putnam, è opportuno scindere il concetto di tre dimensioni, due intangibili ed una formale (Fiorillo 2005:3). La fiducia e le norme civiche sono da ritenersi intangibili, mentre l'associazionismo è l'indicatore di natura formale. Putnam nel suo testo del 1993 costruisce un indice di comunità civica (ad elevato livello di capitale sociale) con misure quali numero di associazioni sportive e culturali, lettura di giornali, voti di preferenza alle elezioni ed affluenza alle urne (*ivi*:13). La sua valutazione ha per oggetto 20 regioni italiane, in una indagine diacronica dal 1950 al 1990.

Premettendo che il capitale sociale è un fenomeno complesso da misurare, poiché multidimensionale e non rilevabile con un unico indicatore, per misurare la dotazione di capitale sociale di un contesto, i ricercatori che utilizzano la teoria di Putnam si basano, solitamente, sul conteggio di associazioni o membri di esse da un lato. Dall'altro fanno uso di *survey* mirate alla conoscenza della partecipazione civica dei cittadini (Rupasingha, Goetz, Freshwater 2006:88). Tuttavia, esistono diverse criticità nei dati di tipo *survey* poiché i risultati, ad es., possono avere distorsioni in base a come sono state poste le domande (*ibidem*). Ci proponiamo di approfondire il tema dei metodi di indagine nel capitolo sulla ricerca empirica.

L'indice di capitale sociale che sarà utilizzato in questa ricerca sarà approfondito nel *capitolo 5*, tuttavia è utile in questa sede almeno presentarli.

L. Andriani (2010) fa uso dell'indice di Putnam opportunamente modificato. Le criticità che l'autore individua nella misurazione empirica di capitale sociale dello studioso americano si concentrano in tre problemi. Il conteggio delle associazioni volontarie che operano su un dato territorio è una misura imprecisa perché tali

associazioni non sempre sono *proxy* di capitale sociale. La prima problematica riguarda la definizione di organizzazione volontaria: molte sono propense al business, altre sono di stampo governativo. Il secondo nodo cruciale riguarda l'intensità dei contatti tra membri. Spesso queste organizzazioni volontarie sono formate da membri che spendono poco o nulla del proprio tempo per le sue attività. Paradossalmente, spiega Andriani, alcuni membri neppure ricordano di appartenere ad una certa associazione, proprio perché lo sono soltanto formalmente e non operativamente. L'indice di Putnam pertanto andrebbe pesato in base al numero di contatti effettivi che i membri hanno all'interno dell'associazione. Infine, terzo spunto di riflessione sull'indice di Putnam, concerne il tipo di organizzazione. Non tutte hanno finalità da ritenersi positive. Un esempio immediato può essere una organizzazione criminale come la mafia.

Andriani costruisce un nuovo indice di capitale sociale partendo dal lavoro di Putnam e a suo giudizio migliorandolo. Si serve dei dati di fonte Istat su organizzazioni di volontariato presenti sul territorio italiano e sui cosiddetti "distretti industriali".

Scopo del capitale sociale

I membri della società che lavorano insieme per raggiungere fini collettivi producono capitale sociale (Smidt 2003:2). Putnam individua un nesso strettissimo tra capitale sociale e rendimento delle istituzioni. Più capitale sociale equivale a maggiore funzionamento delle istituzioni e del sistema economico in genere (Piselli 2005:459). Non solo: la vita risulta più semplice in una comunità con grandi riserve di capitale sociale (Diani 2000:475). In territori ad elevato livello di capitale sociale, infatti, è più agevole risolvere problemi collettivi quali educazione, processi democratici e prosperità economica (Blackshaw Long 2005:241). Woolcock (1998:155) espone le conclusioni di Putnam: "ci si potrebbe aspettare che comunità caratterizzate da un elevato *stock* di capitale sociale possano essere più sicure, avere maggiore benessere, un migliore governo, e generalmente cittadini più "felici" di quelle con uno *stock* inferiore".

Vi è una correlazione positiva anche tra capitale sociale e sviluppo di una dinamica economia sociale (Evans, Syrett 2007:55). Nello specifico, molte realtà locali hanno dei buoni risultati economici grazie all'importanza di una somma di fattori socio-culturali quali: fiducia, contatti *face-to-face*, innovazione etc. tutti elementi intangibili che fanno riferimento al capitale sociale (*ivi*:56).

Come si crea, come si accumula, come si mantiene

Per accumulare capitale sociale di tipo *bridging*, gli individui devono agire in base a logiche non strumentali, andando oltre il proprio immediato “tornaconto” (Wuthnow 2002:670). Un esempio, come scritto in precedenza, è la vita associativa. Partecipare ad associazioni volontarie contribuisce alla formazione di capitale sociale, il quale si ripercuote a sua volta positivamente sulla partecipazione civica (Smidt 2003:2). La riflessione di Meulemann (2008:5) è di impronta “morale”: il clima di fiducia necessario alla creazione di capitale sociale è prodotto, in un gruppo, se un buon numero di membri effettuano reciprocamente azioni benevole, di supporto agli altri e caratterizzate dall'onestà.

Putnam è un forte sostenitore delle associazioni, poiché esse educano i membri, anche involontariamente, ad atteggiamenti di *civiness* (Rossi, Boccacin 2006:19). Il capitale sociale nasce e si rafforza per mezzo di interazioni collaborative, che assumono una valenza macro-sociale (Di Nicola 2006:126). Le relazioni tra individui che si creano all'interno di associazioni volontarie sono di tipo *orizzontale* (connettono individui senza presupporre una differenza gerarchica tra loro, né in termini di ceto sociale né in termini di potere). Questo particolare tipo di relazioni è fondamentale per la creazione di capitale sociale, poiché rafforza diversi aspetti. Tra questi ricordiamo le norme di reciprocità generalizzata, i meccanismi di affidabilità di un individuo e soprattutto schemi culturali che saranno utilizzati per eventuali future cooperazioni tra individui (Fiorillo 2005:4).

Sintetizzando al massimo, per realizzare una società ad alto civismo o società civica¹⁵³, Putnam indica tre capisaldi principali (Sciolla 2004:30): *civiness* ovvero

¹⁵³ Putnam parla di comunità civica come sinonimo di comunità ricca di capitale sociale (Sciolla 2004:31). La comunità civica, nel caso italiano, è legata alla tradizione dell'umanesimo ed ha quattro dimensioni teoretiche: la partecipazione civica, l'uguaglianza politica, la solidarietà e la struttura

virtù civili volte al bene pubblico, anche se ciò potrebbe andare a scapito degli interessi personali del singolo; *fiducia* interindividuale; gli individui dovrebbero tendere alla coesione sociale e alla solidarietà e *tessuto associativo*, che agevola la connessione orizzontale tra individui.

In particolare, la fiducia interpersonale è basilare, poiché in sua assenza non è possibile ambire né a rapporti orizzontali di solidarietà né al sostegno politico diffuso (Loera, Ferrero Camoletto 2004:23).

Nel suo testo più recente¹⁵⁴, Putnam è assai preoccupato del diffuso declino¹⁵⁵ di capitale sociale negli Stati Uniti, e si prefigge di individuare alcune cause del problema. Qui possiamo capire cosa per lui lo produce e cosa può eroderlo. Dagli anni '60, i cittadini statunitensi hanno iniziato ad allontanarsi gli uni dagli altri e dalle rispettive comunità. Tra le presunte cause, ipotizza Putnam, ci sarebbero le forme di intrattenimento private e le nuove generazioni: i giovani sarebbero sempre meno interessati al civismo ed alla vita comunitaria (Field 2004:49). La tecnologia sta abituando gli individui a raggiungere informazioni ed intrattenimento anche rimanendo soli: ciò ha dei risvolti fondamentalmente non positivi per il bene pubblico (Antoci, Sabatini, Sodini 2009:2).

Un altro interrogativo di Putnam è capire perché la nostra società consuma tanto capitale sociale ma è apparentemente incapace di riprodurlo (Di Nicola 2006:13). Per rispondere a questo quesito, lo studioso individua sette ambiti sui quali intervenire con più urgenza per potenziare il capitale sociale: la scuola, il mondo lavorativo, l'urbanistica, la religione, la comunicazione elettronica, la cultura e la politica (Pendenza 2008: 138).

sociale cooperativa (Tarrow 1996:391). Nell'analisi dei dati Putnam arriva ad un indice di civismo, che risulta essere fortemente correlato alle *performance* dei governi regionali.

¹⁵⁴ Putnam (2004) *Capitale sociale e individualismo* Il Mulino, Bologna

¹⁵⁵ Tuttavia, le indagini empiriche condotte da Paxton (1999:121) non corroborano la tesi di Putnam circa il declino di partecipazione ad associazioni negli USA.

Varianti della definizione

Fukuyama

Un altro autore che tratta il capitale sociale come bene collettivo è F. Fukuyama. Si può accomunare il suo pensiero a quello di Putnam, entrambi infatti considerano il capitale sociale in termini di fiducia interpersonale e norme sociali (Fiorillo 2005:3).

Come Putnam, il sociologo nippo-americano è convinto che la vitalità delle istituzioni politiche ed economiche dipenda da una sana e dinamica società civile¹⁵⁶ (Fukuyama 1996:16). Fukuyama pone particolare attenzione al carattere “morale” del capitale sociale, tramandato attraverso meccanismi culturali (come religione, tradizioni e abitudini). Quindi, il capitale sociale si fonda sulla prevalenza in una società di virtù sociali rispetto a quelle individuali (Cartocci 2002:25). Egli definisce le idee, i valori e le relazioni sociali fonti di capitale sociale *abitudini etiche ereditate* (Fiorillo 2005:5).

Il benessere di un Paese è condizionato da una fondamentale caratteristica culturale: il livello di fiducia presente nella società (*ivi*:20). Il concetto di fiducia assume un ruolo di primo piano negli studi di Fukuyama, e viene definita una “aspettativa, che nasce all’interno di una comunità, di un comportamento prevedibile, corretto e cooperativo, basato su norme comunemente condivise da parte dei suoi membri” (1996:40). Il capitale sociale ha implicazioni positive sulla socialità e sulla vitalità delle istituzioni politiche (*ivi*:365). Si crea attraverso contatti frequenti con amici, vicini ed altri membri della comunità, in contesti formali ed informali. Una conseguenza positiva del capitale sociale sarà un aumento della fiducia negli altri, anche nei confronti di chi non si conosce direttamente (Welck Sikkink, Loveland 2007:25). La fiducia diffusa ha il vantaggio di ridurre i costi di transazione, così da rendere più agevoli le attività economiche e lo sviluppo di un territorio (Antoci, Sabatini e Sodini 2009:1). Questo tipo di fiducia, risorsa morale caratteristica del capitale sociale e condizione utile per la cooperazione, è un bene che non si esaurisce

¹⁵⁶ Fukuyama (1996:16) definisce società civile: “complesso aggregato di istituzioni intermedie che comprendono imprese, associazioni, scuole, club, sindacati, mezzi di informazione, assistenza e chiese”.

con l'uso ma anzi si rinnova (Salvati 2004:96). Essa si crea attraverso norme che, una volta interiorizzate, produrranno obbligazione e reciprocità (*ibidem*).

Dal punto di vista operativo, Fukuyama, come del resto Putnam, studia le associazioni volontarie, definite “vie alla socialità” (1996:78). Addirittura, egli sostiene come le culture orientate verso le associazioni volontarie avrebbero minore bisogno dell'intervento statale, e possiamo interpretare ciò come minor supporto del *welfare state*.

Infine, ricordiamo che Fukuyama cita nel suo testo il lavoro di Putnam del 1993 ed elogia i suoi risultati dicendo che “Putnam ha sicuramente ragione nel dire che (...) la socialità spontanea è un buon indicatore delle future prestazioni economiche” di un Paese (1996:122). Ancora, è più soddisfacente lavorare in contesti ad alta socialità, gli individui svilupperanno una migliore attitudine all'autorganizzazione: questo atteggiamento è utile per un buon funzionamento delle istituzioni politiche democratiche (*ivi*:397).

Fukuyama non si limita a teorizzare il concetto di capitale sociale, ma effettua anche una ricerca empirica, arrivando ad un indice di tipo descrittivo, meno quantitativo rispetto a Putnam (Fiorillo 2005:14). I paesi in cui Fukuyama conduce questa indagine sono nove, e il sociologo arriva ad un indice basato sul livello di fiducia percepita soggettivamente dagli individui coinvolti nella misurazione. Le conclusioni a cui arriva il sociologo sono che le società più innovative sono quelle con una maggiore fiducia interindividuale (*ibidem*).

Donati

L'approccio di P. Donati al capitale sociale è originale, alternativo, essendo basato sulla relazione tra individui. Possiamo inserirlo tra gli studiosi di capitale sociale come bene “collettivo” poiché, trattando delle relazioni tra individui, Donati non fa riferimento alla dotazione personale del singolo individuo. Anche per lui, come per i teorici collettivi, il capitale sociale è una risorsa a disposizione di tutti gli individui (Donati Tronca 2008:22). Al tempo stesso, è una caratteristica delle relazioni sociali, in particolare di quelle che valorizzano i beni relazionali.

Inoltre, il sociologo non teorizza il capitale sociale come un bene di cui può disporre il singolo individuo per i suoi scopi utilitaristici. Donati situa il concetto di capitale sociale nel *frame* concettuale della teoria relazionale¹⁵⁷, una teoria complessa che in questa sede non può essere presentata adeguatamente.

Dagli anni '80, “la svolta relazionale in sociologia consente di conciliare la crescente autonomia del sociale per spiegare la complessità della società odierna” (Solci 2006:105). In estrema sintesi, la “teoria relazionale” presentata da P. Donati auspica il ricondurre la società a dimensioni più umane. In base a questa teoria, la società civile è composta da quelle formazioni sociali in cui gli individui attivano reti sociali, primarie (faccia a faccia) e secondarie (impersonali) di fiducia e cooperazione reciproca per la produzione di beni condivisi (Donati Tronca 2008:9). Le reti sociali secondarie sono generate da organizzazioni di Terzo settore e privato sociale, e in genere nella più ampia sfera civica. Il capitale sociale è una risorsa scarsa, che costituisce il “civile” della società (*ivi*:10). Non deriva dalla adesione ad una cultura o ad una ideologia, ma dalle interazioni tra individui che hanno all’interno della relazione stessa il loro “garante” (*ivi*:23). A differenza di Putnam, il cui approccio guardava alla società differenziata per funzioni, l’idea di Donati è relativa alla differenziazione sociale di tipo relazionale. Il capitale sociale inserito nelle relazioni, scrive Piselli (2006:429) non si riferisce ad un patrimonio immutabile, ma deve essere interpretato di volta in volta in relazione agli attori, ai fini e al contesto in cui essi agiscono.

Sul piano operativo, Donati e Tronca (2008:41) fanno ricorso allo studio delle reti sociali e al loro funzionamento.

Antoci, Sabatini e Sodini (2009) sono anch’essi tre studiosi del capitale sociale in prospettiva relazionale. Definiscono il fenomeno come la somma delle reti di relazioni ad elevata fiducia prodotte dagli attori con il consumo di beni relazionali. Lo *stock* di capitale sociale si accumula in quanto prodotto della partecipazione sociale ed ha la funzione di bene pubblico di cui potenzialmente beneficerebbero tutti gli individui. La ricaduta sulla società è garantita: le relazioni umane sono importanti

¹⁵⁷ Vedi Pendenza (2008:149-184).

per la felicità e per il benessere degli individui, ed inoltre influenzano positivamente l'azione economica (*ivi*:3).

Laddove ci sarà più capitale sociale è più facile trovare individui che dedicano maggiore tempo nelle interazioni sociali. Il fattore “tempo” è un sottoprodotto spontaneo, incidentale della partecipazione, non è frutto di una decisione di investimento razionale (*ivi*:26).

Critiche

Il capitale sociale come accezione collettiva non è esente da critiche in letteratura. In questa sede, saranno presentate innanzitutto contestazioni a carattere generale, seguite da critiche rivolte ai singoli studiosi. In particolare, Putnam è stato oggetto di molte critiche. Probabilmente, volendo rendere il concetto comprensibile anche ai non esperti, egli avrebbe peccato di riduzionismo e semplificazione. Ma andiamo per ordine.

Una critica generale alla concezione di capitale sociale come accezione collettiva la formula Portes (2000:4), reputando la sua dotazione spesso confusa con i suoi risultati. Si tratterebbe di un truismo, una verità circolare auto evidente¹⁵⁸. Questo problema comunque si può parzialmente compensare con gli sforzi di misurazione empirica.

Con specifico riferimento ai lavori di Coleman, gli è stata contestata una eccessiva vaghezza concettuale, definendo egli il capitale sociale solo in base alla sua funzione (Field 2004:38). Coleman includerebbe nel concetto di capitale sociale sia le cause che le conseguenze dello stesso (Quibria 2003:23). Una pecca comune a diversi studiosi del capitale sociale “collettivo”. Inoltre, Pendenza (2008:222) giudica ambigua la trattazione del capitale sociale di Coleman; non ne parla in modo univoco, e perciò per il lettore non è semplice comprendere se si tratta di una proprietà della struttura di relazioni o se è una dotazione del singolo inserito in essa.

Come anticipato, è possibile sostenere che, tra le critiche che sono state mosse all'approccio “collettivo”, gran parte sono rivolte prettamente ai lavori di Putnam. Le

¹⁵⁸ Questa critica è presente anche in Sciolla (2004: 34) che spiega il problema in termini di “circolarità logica”.

posizioni di disapprovazione nei suoi confronti saranno distinte in base alle argomentazioni: critiche alla logica, critiche di impronta morale e critiche alla definizione operativa. Prendendo in esame innanzitutto la logica sottesa alle tesi di Putnam, c'è chi, come Pendenza (2001:251) nota una scarsa chiarezza concettuale. Egli sottolinea come la concezione di capitale sociale di Putnam sia troppo riconducibile al capitale civico, andando a sovrapporsi al concetto di società civile. Sempre Pendenza critica la visione troppo normativa del politologo statunitense: il capitale sociale si ridurrebbe alle norme del vivere civile o in estrema sintesi al bene pubblico (*ibidem*). Ancora, un altro appunto rivolto a Putnam è il rischio che il capitale sociale, così come da lui definito, possa diventare il risultato di un processo evolutivo complesso che esula dal piano intenzionale. Gli individui uscirebbero di scena, non sarebbero ritenuti responsabili direttamente della produzione di capitale sociale (Curini 2003:116). Al contrario, gli individui, dichiara stavolta Field (2004:51), non hanno un ruolo marginale, anzi. Non possono essere considerati in balia degli eventi esterni, il loro “non partecipare” talvolta può essere una scelta deliberata. Defilippis (2001:789) disapprova la logica di Putnam particolarmente in un punto. I luoghi non sono oggetti o cose, per cui una comunità non può possedere qualcosa; un individuo o una istituzione possono possedere qualcosa.

Dal punto di vista morale, non è poi così naturale parlare di capitale sociale “collettivo”: in base alla razionalità strumentale, scrive Hirschman (in Cartocci 2007:36) la concezione di capitale sociale è un mistero; si può spiegare solo considerando la partecipazione come uno scopo ed una gratificazione per l'individuo.

Ancora, Portes evidenzia come Putnam pecchi di riduzionismo: non si può considerare automaticamente la disponibilità di capitale sociale come una risorsa sempre positiva per lo sviluppo e per la partecipazione democratica all'interno di un territorio (*ibidem*). Non si può stabilire a priori la coincidenza tra capitale sociale e sviluppo economico di un contesto; tali connessioni andrebbero analizzate in ogni particolare situazione e nella loro evoluzione nel tempo (Piselli 2005:462)¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Piselli (2005) insiste sulla dinamicità della risorsa “capitale sociale”, frutto di strategie di innovazione e di investimento continuo, come avviene per qualsiasi altra forma di capitale.

Anche sul piano operativo diversi autori colgono in fallo la metodologia a cui si affida Putnam. Secondo Donati e Tronca (2008:24), egli effettua uno studio puramente descrittivo piuttosto che un approfondimento sulle reali cause del declino di capitale sociale. I due sociologi sono preoccupati che gli orientamenti pro sociali generati dalle reti civiche non siano sufficienti di per sé a spiegare il civismo. Tra gli altri, Cotesta (1998) riflette sulla scarsa evidenza empirica dei suoi lavori, basati principalmente su analisi di tipo monofattoriale. Anche Blackshaw e Long (2005:246) riscontrano nei testi di Putnam una insufficienza di dati empirici e la mancanza di forti evidenze della correlazione positiva tra benefici economici e capitale sociale. Putnam confonde i termini “correlazione” e “causazione”, usati da lui come sinonimi inadeguatamente¹⁶⁰ (Pendenza 2008:121). Inoltre, non è plausibile come semplici indici di correlazione possano essere utilizzati per conclusioni generali (*ibidem*).

Paxton (1999:89) riconosce un ampio *gap* tra il concetto teorico di capitale sociale e la sua misurazione empirica compiuta da Putnam: ad esempio il tasso di voto si può considerare sia un risultato di un buon livello di capitale sociale sia una parte costitutiva di esso. È inoltre insufficiente misurare il capitale sociale con un unico indicatore (*ibidem*). Sempre a proposito di misurazione, secondo De Nicola (2006:20) Putnam utilizza diversi indicatori che rimandano talvolta a dimensioni molto differenti tra loro e non sempre convergenti e congruenti. Non sarebbero, pertanto, sintetizzabili in un indice.

Nel suo testo del 2004 sul declino della partecipazione negli USA, Putnam si basa fondamentalmente sul conteggio di associazioni ed associati; ciò è riduttivo, bisognerebbe studiare anche le relazioni primarie e le forme di interazione tra individui (Diani 2000:479). Inoltre, Diani puntualizza che scindere il capitale sociale dal suo contesto di osservazione e generalizzarlo eccessivamente non è il metodo più idoneo per il suo studio (*ibidem*). Gli studi condotti da Putnam negli USA, scrive Field (2004:51), non possono essere esportati e quindi applicati in contesti completamente diversi. Inoltre Field è dubbioso sul suo modo di vedere il capitale

¹⁶⁰ Una misura che indica una correlazione statisticamente significativa tra due variabili non implica necessariamente una connessione di tipo causa-effetto tra esse.

sociale di Putnam, considerandolo una sorta di panacea contro tutti i mali della società (*ibidem*).

Tra i testi di Putnam, uno dei più criticati è quello del 1993 sul caso italiano. Gli storici hanno mostrato grandi perplessità in merito (Tarrow 1996:393), poiché Putnam correla delle misure statistiche di civismo del XIX secolo all'indice di civismo attuale. Egli inoltre attribuisce le differenze tra regioni a tradizioni storiche molto antiche (tardo Medioevo), che nel tempo inevitabilmente sono andate modificandosi (*ivi*:392). Anche Tronca (2007:33) sostiene come l'analisi di Putnam sia troppo ancorata sul profilo storico, esulando dal considerare le reti di relazioni tra individui.

Per quanto riguarda le tesi presentate nel testo appena citato, Knack e Keefer (1997:1252) ritengono come le attività associative non sono sempre correlate a *performance* economiche positive.

Nonostante abbia ricevuto molte obiezioni, la ricerca di Putnam condotta in Italia resta sempre una “pietra miliare” per la teoria del capitale sociale, e gli sono susseguite altre ricerche a sostegno della ipotesi di base, ovvero del rapporto positivo tra capitale sociale ed efficienza economica (Antoci Sabatini Sodini 2009:7).

3.3 Scelta della teoria utilizzata per questa ricerca

3.3.1 Perché il capitale sociale come bene collettivo

La rassegna teorica sul fenomeno del capitale sociale appena presentata ha lo scopo di poter rendere confrontabili le principali posizioni degli studiosi sul punto. Il passaggio era indispensabile poiché, per procedere metodologicamente allo *step* successivo di questa ricerca, bisogna effettuare una scelta teorica¹⁶¹. Non è possibile impostare una ricerca empirica sul capitale sociale, ma si potrebbe aggiungere su qualsiasi oggetto, senza definire a priori, in modo mai necessariamente definitivo ma preciso, il quadro teorico con il quale si costruisce il fenomeno come oggetto di studio scientifico. La concezione del capitale sociale “collettiva” e quella “individuale”¹⁶² sono largamente antitetiche tra loro e, a maggior ragione, si rende necessario scegliere l’approccio maggiormente idoneo all’impostazione teorica di questa ricerca. Tra gli studiosi che possiamo considerare i “capisaldi” del capitale sociale, lo stesso Putnam ammette l’esistenza contemporaneamente di due tipi di capitale sociale: quello pubblico e quello privato. Sta al ricercatore selezionare il punto di vista con il quale impostare la sua indagine (Cartocci 2000:439). D’altro canto, Lin (2005:29), che studia il capitale sociale “individuale”, non esclude la possibilità teorica di considerarlo come bene pubblico, riferendosi agli studi delle relazioni sociali di Durkheim.

L’approccio con il quale sarà trattato il capitale sociale in questa ricerca sarà quello “collettivo”, in base al quale esso è paragonabile ad un bene pubblico: non è proprietà privata di nessuna delle persone che ne trae beneficio (Coleman 2005:405). Detto anche “di struttura”, questo tipo di capitale “si riferisce ad una risorsa – ipoteticamente quantificabile – in forza alle comunità, alle organizzazioni o ai gruppi sociali sparsi o concentrati su un territorio, incarnata nelle norme e nei codici culturali condivisi dai membri, di cui questi si servono senza averle prodotte” (Pendenza 2008:229). Per facilità di studio, quindi, si imputa ad un determinato territorio una dotazione di capitale sociale. Quantificando un determinato livello di

¹⁶¹ Seguendo Pendenza (2008:214), non si vuole sminuire nessuno dei due approcci al capitale sociale, poiché entrambi hanno una rilevanza scientifica in letteratura.

¹⁶² Si ricorda che sono semplici etichette per definire correnti di pensiero sul concetto di capitale sociale tra loro differenti.

capitale sociale di uno specifico territorio, si effettua una sintesi delle naturali diversità tra gli individui che agiscono nel contesto. Tuttavia, questa attribuzione è indispensabile; ha il vantaggio di consentire il confronto tra due territori in base alla dotazione di capitale sociale di ognuno, oppure semplicemente correlare la dotazione di capitale sociale alle *performance* istituzionali. Nell'ambito di questa ricerca nello specifico, se non si disponesse di un indice sintetico di capitale sociale, non sarebbe possibile indagare la relazione con la religione con strumenti statistici.

Le critiche all'approccio collettivo al capitale sociale sono diverse, come si è potuto esaminare nel paragrafo precedente, ma siamo consapevoli che ci sono buone ragioni per propendere per questa opzione teorica, per i nostri scopi. Del resto, studiosi italiani ed internazionali hanno adottato la tesi di Putnam, Coleman e degli altri sociologi che studiano il capitale sociale come bene pubblico. Esaminiamo ora le quattro ragioni su cui verterà la scelta di trattare in questo modo il capitale sociale.

Accreditamento della tesi nella letteratura scientifica.

Se si parte dal dibattito italiano, Cartocci afferma l'importanza di studiare il capitale sociale come dotazione della collettività: "il gioco è a somma positiva. Ci guadagnano i singoli e ci guadagna la comunità nel suo complesso" (2007:23). La collaborazione, tra gli individui, per produrre un bene collettivo, deve tuttavia avere precise caratteristiche. Dovrebbe essere disinteressata e basata sulla solidarietà e sull'amicizia. Le decisioni opportunistiche (ad es., il capitale sociale come teorizzato da Bourdieu e da Lin) avrebbero in ultimo un esito negativo, poiché mosse dall'aspettativa di un tornaconto personale.

Non mancano altri studiosi italiani che propendono per la definizione di capitale sociale come dotazione collettiva. Si ricordano gli studi di Antoci, Sabatini, Sodini (2010) di Bagnasco, Piselli, Pizzorno, Trigilia (2001) e di Catanzaro (2004), ma la lista è ancora assai lunga¹⁶³. Si può affermare che la maggior parte degli studiosi del capitale sociale in Italia si occupino di esso come bene relazionale e collettivo.

¹⁶³ Di Nicola (2006), Donati, Tronca (2008), Fiorillo (2005), Loera, Ferrero Camoletto (2004), Micucci, Nuzzo (2003), Mutti (1992), Pendenza (2001a), Piselli F. (2005), Rizzi (2004), Rossi, Boccacin (2006), Sabatini (2009), Salvati (2004), Trigilia (2001), Tronca (2007).

Allargando l'attenzione a livello internazionale, Putnam è riconosciuto colui che ha reso il concetto di capitale sociale di ampio respiro¹⁶⁴. Egli è riuscito a diffonderlo “oltre gli angusti steccati delle comunità scientifiche, spesso autoreferenziali, verso il grande pubblico dei non specialisti” (Pendenza 2008:121). Il testo di Putnam del 1993 è diventato un *bestseller* accademico ed è attualmente considerato un nuovo classico nelle scienze sociali (Bjørnskov 2006:22). La più popolare concettualizzazione accademica di capitale sociale è proprio quella di Putnam, tanto che l'OECD (*the Organization for Economic Cooperation and Development*) ha adottato prevalentemente la sua definizione nei vari studi condotti sul fenomeno (Kay Bradbury 2009:123). In sostanza, si può affermare che negli USA ed anche a livello internazionale, il pensiero sul capitale sociale di Putnam è diventato estremamente influente (Defilippis 2001:784). C'è chi, come Blackshaw e Long (2005) fa notare come a livello politico sia stato accettato il concetto di capitale sociale proprio grazie a Putnam. Esempi rilevanti sono la *World Bank*¹⁶⁵ e l'ufficio di statistica della Gran Bretagna.

Il successo del lavoro di Putnam è riassumibile, in estrema sintesi, in tre punti come spiega Tarrow (1996:389): dimostra come le innovazioni istituzionali siano rilevabili praticamente, evidenzia come i risultati istituzionali siano coerenti tra settori politici e stabili nel tempo, infine vi è la scoperta che lo stesso seme delle innovazioni istituzionali cresce in modo diverso in base al differente contesto socioeconomico e culturale.

Jackman e Miller (1998:49) azzardano come probabilmente la migliore analisi del capitale sociale è proprio quella di Putnam. Per i due autori, il suo accostamento del capitale sociale all'efficienza di una società di facilitare le azioni collettive è la migliore interpretazione del fenomeno.

Numerosi altri studiosi utilizzano per le loro ricerche empiriche la definizione di Putnam. Strømsnes (2008:479) indaga la relazione tra la partecipazione religiosa e la fondazione di capitale sociale nel contesto norvegese. Il capitale sociale è inteso come norme di reciprocità, fiducia ed impegno civico, create attraverso reti sociali e

¹⁶⁴ Vedi Schuurman (2003:994) e Guillen, Coromina, Saris (2011:331).

¹⁶⁵ Schuurman (2003:996).

associazioni di volontariato, e che sono decisive per un buon funzionamento della democrazia.

Queste premesse si basano perlopiù sulla capacità di Putnam di aver reso il capitale sociale un concetto popolare e comprensibile anche al di fuori del mondo accademico. Ma c'è dell'altro. Proveremo ora a spiegare le ragioni della scelta che sarà effettuata in questa ricerca nello specifico.

Operazionalizzabilità del capitale sociale “collettivo”.

La motivazione alla base di questa ricerca riguarda la necessità di effettuare una indagine di tipo empirico¹⁶⁶. Non ci si propone infatti di presentare una rassegna esclusivamente teorica sul fenomeno del capitale sociale, quanto piuttosto tentare di corroborare o meno le assunzioni di una teoria prescelta. Anche se un concetto potrebbe essere interessante, mancando di operativizzazione non può essere utilizzato ai fini della nostra indagine. In questa sede non abbiamo l'ambizioso obiettivo di costruire un indice di capitale sociale *ex novo*. Piuttosto, sarà utilizzato un indice già realizzato e testato da altri sociologi, che si può adattare meglio degli altri al confronto con le misure di religione e religiosità che esporremo.

Nel contesto italiano, dove sarà condotta questa ricerca, gli autori che hanno provveduto a costruire un indice provinciale o regionale di capitale sociale sono essenzialmente tre: Cartocci (2007), Sabatini (2009) e Andriani (2010). Sebbene con qualche rivisitazione, questi sociologi sono partiti dal paradigma teorico collettivo *à la* Putnam per condurre le loro ricerche empiriche. Nel capitolo relativo alla impostazione metodologica sarà esplicitato, con la dovuta accuratezza, l'indice prescelto, ovvero l'indice elaborato da Cartocci. Per adesso è urgente stabilire che gli indici di capitale sociale disponibili per il contesto italiano trattano il fenomeno al livello collettivo.

¹⁶⁶ Uno dei vantaggi dell'approccio di Putnam è che il capitale sociale può essere misurato come una risorsa universale culturale (Smidt 2003:51). Quello che è rimasto meno esplorato è come il contesto istituzionale specifico in cui il capitale sociale è inserito può essere trasportato nell'arena politica.

Relazione tra capitale sociale e religione.

La terza motivazione per la scelta, per questa ricerca, di studiare il capitale sociale come fenomeno collettivo è legata alla relazione con la religione. Come abbiamo avuto modo di esaminare nel *capitolo 1*, nonostante non ci sia una vasta letteratura che tratta i due concetti insieme, si può affermare che la maggioranza degli studi si fonda sull'approccio collettivo. Le istituzioni religiose giocano un ruolo di grande importanza nel campo della partecipazione civica, poiché esse sono dei contesti in cui gli individui hanno la opportunità di apprendere competenze di cooperazione che poi si possono facilmente spendere attivamente sul territorio (Smidt 2003:51). In sostanza, coloro che svolgono un ruolo attivo e partecipe all'interno delle organizzazioni religiose acquisirebbero le giuste competenze per collaborare anche all'esterno con gli altri. Analizzare le istituzioni religiose con il punto di vista del capitale sociale "individuale" non sarebbe semplice, poiché questo è orientato agli obiettivi perseguiti dal singolo individuo, e trascura la dimensione comunitaria.

In questa ricerca si studierà la religione e la religiosità trattandoli come fenomeni complessi. Nel *capitolo 4* approfondiremo questa affermazione, intanto è importante comprendere il ruolo del capitale sociale collettivo. Da un lato vi è la concezione cristiana, che citiamo ma che sarà accantonata poiché non ci si prefigge di fornire connotazioni morali. La partecipazione religiosa è un comportamento che viene attuato senza pretendere niente in cambio (almeno non in questa vita!). Studiare il capitale sociale come dotazione dell'individuo, che agirebbe per un proprio tornaconto, è all'antitesi rispetto alla concezione cristiana. Religiosità ed altruismo sono considerati inseparabili, ed il loro legame promuove la felicità¹⁶⁷ (Pessi 2011:1, Steiner, Leinert, Frey 2010:10).

Per trattare la religione e la religiosità discernendo le varie dimensioni che compongono i fenomeni, l'approccio giudicato idoneo è il capitale sociale come bene collettivo. Da un lato, poiché è indispensabile questo punto di vista per studiare le istituzioni. Le istituzioni religiose, come le Chiese, hanno strutture attraverso le quali infondere fiducia e cooperazione tra i membri, caratteristiche che saranno poi

¹⁶⁷ Tuttavia, Pessi (2011:2) evidenzia la difficoltà di scindere al livello emotivo tra altruismo ed auto interesse, poiché nella religione cattolica c'è una promessa fatta da Dio verso questi comportamenti, di una riconoscenza dopo la morte.

trasmesse anche all'esterno (Smidt 2003:52). Dall'altro, volendo studiare i comportamenti di identificazione e di partecipazione religiosa, l'obiettivo è correlare tali misure al capitale sociale. Non sarà considerato l'individuo singolo, in quanto la ricerca si fonda sullo studio dei comportamenti all'interno di una collettività. Partendo dal presupposto che condividere convinzioni religiose può motivare gli individui ad agire insieme in modalità cooperativa (Smidt 2003:52), ciò verrà testato in un contesto specifico, utilizzando l'indice di capitale sociale e rapportandolo a indicatori di partecipazione e di identificazione religiosa.

Rilevanza all'interno del servizio sociale.

Passiamo alla quarta ed ultima motivazione. Motivazione che fa da sfondo a tutta la ricerca. L'interesse pratico, urgente, che rende attuale questa ricerca nell'ambito degli argomenti che possono essere inseriti nel dibattito circa il servizio sociale¹⁶⁸. Il capitale sociale *bridging*, il più difficile da creare, si costruisce quando gli individui si spingono oltre il loro immediato "tornaconto" (Wuthnow 2002:670). Questo tipo di capitale sociale fornisce un significato al consolidamento della società.

L'approccio collettivo allo studio del capitale sociale è il costrutto che meglio di ogni altro si può accostare logicamente alla capacità di cooperare degli individui ed è peraltro importante perché presuppone la gratuità delle azioni individuali. Inoltre, la propensione alla cooperazione espressa dai membri di una data comunità influenzerebbe in modo significativo i caratteri dello sviluppo economico e politico perseguibili da quella stessa società (Loera Ferrero Camoletto 2004:5). Negli studi su capitale sociale e partecipazione religiosa, risulta che essa è associata con l'incremento del volontariato, e che anche dal punto di vista morale la fede religiosa può influenzare il significato del volontariato nella vita delle persone (Becker, Dhingra 2001:315).

Queste affermazioni sono evidentemente antitetiche alla concezione di capitale sociale come bene esclusivo di un individuo. L'idea di Bourdieu & co. si fonda sull'interesse perseguito dai singoli, a proprio beneficio. L'individualismo è la

¹⁶⁸ In questa sede sarà spiegato soltanto il motivo che spinge a studiare il capitale sociale "collettivo" e non il capitale sociale "individuale" in relazione alla disciplina del servizio sociale. Nel capitolo 2 è stato dibattuta la rilevanza che il fenomeno del capitale sociale ha in merito ad alcuni problemi che il servizio sociale incontra nella società contemporanea.

negazione della natura relazionale della persona, ed è un limite grave alle teorie del servizio sociale (Bruni Zamagni 2004:174). Se si considera inoltre l'azione volontaria volta al proprio tornaconto, come ad es. per trovare una occupazione all'interno dell'organizzazione (vedi a proposito la teoria di Lin citata da Coleman 2005:388), questa azione non può essere inclusa nella definizione di volontariato (*ivi*:179).

Se ci si propone di studiare il benessere della società e degli individui, è necessario studiare il capitale sociale come bene pubblico: le relazioni umane sono importanti per la felicità e sono in grado inoltre di influenzare l'azione economica (Antoci Sabatini Sodini 2009:3). Il capitale sociale come prodotto collettivo, peraltro, è indicato come fortemente correlato alla democrazia (Paxton 1999:103, Guillen, Coromina, Saris 2011:332). Addirittura, per Putnam (Schuurman 2003:994) la virtù civiche sono più importanti del *welfare* per spiegare alcuni fenomeni inerenti la democrazia.

Il capitale sociale facilita i processi democratici poiché facilita le relazioni fiduciarie tra individui e la attitudine a lavorare insieme cooperando, per risolvere problemi comuni (Smidt 2003:51).

Il capitale sociale "collettivo" ha la caratteristica dell'esternalità dei suoi effetti. Come scrive Putnam, essi si estendono al di là degli interessi diretti dei membri della comunità; ne può godere sia colui che ha investito in esso, sia tutti gli altri soggetti inseriti nella rete (2004:8). La comunità civica si può riassumere schematicamente con la formula seguente: *civismo + fiducia + associazionismo* (*ivi*: 19).

Ai fini della nostra ricerca, per sintetizzare, è importante valutare le cosiddette norme di reciprocità generalizzata (Putnam 2004:18). Esse si basano sul presupposto di fare qualcosa per gli altri senza attendere nulla in cambio, nella fiduciosa speranza che qualcun altro, strada facendo, farà qualcosa per me.

Sintetizzando al massimo quanto detto in queste pagine, ci sono quattro buone ragioni (che non escludono di ragionare su altre buone ragioni) capaci di confortarci sulla scelta di studiare il capitale sociale come bene pubblico.

- Credibilità della tesi nella letteratura disciplinare;
- Disponibilità di un indice sintetico di capitale sociale “collettivo” per il territorio selezionato per la ricerca;
- Relazione tra capitale sociale e religione;
- Rilevanza all’interno del dibattito sul servizio sociale.

In virtù di queste quattro ragioni per adesso non si terrà in considerazione uno studio di religione e capitale sociale “individuale”. Nel dibattito interno al servizio sociale il capitale sociale è analizzabile quasi esclusivamente come bene di supporto alla collettività. Sulla traccia di questi studi proseguirà la nostra ricerca empirica.

3.3.2 La teoria utilizzata in questa ricerca: Putnam & Cartocci

Come detto, il capitale sociale in questa ricerca sarà studiato come bene collettivo, e in particolar modo sarà adottata la teoria di R. Cartocci (Cartocci, Vanelli 2008). Secondo il sociologo, lo *stock* di capitale sociale di un contesto territoriale determina il grado di coesione, l’ampiezza e la profondità dei legami orizzontali¹⁶⁹ (solidarietà tra sconosciuti) e la natura delle relazioni con le istituzioni (*ivi*:71). Tutto ciò, almeno in parte, condiziona il tessuto etico di un territorio, nel quale avvengono transazioni economiche e si verificano relazioni tra cittadini ed istituzioni. Il senso civico, secondo Cartocci, è un modo alternativo di chiamare il capitale sociale. Alla base di esso ci sono i valori. Non esiste comunità civica senza una reale condivisione dei valori: gli individui entrano in relazioni a carattere cooperativo quando si riconoscono reciprocamente come fini e non come mezzi (*ivi*:70). Certamente, se la cooperazione tra individui non scaturisce da una logica disinteressata, ma è frutto di una scelta razionale del soggetto che spera nella futura reciprocità, allora non si dovrà parlare di capitale sociale (Montgomery 2000:229). Oppure, come visto nelle

¹⁶⁹ L’azione collettiva volta al perseguimento del bene pubblico può sembrare un mistero in base al principio economicista della razionalità strumentale. Questa si può comprendere se si guarda la partecipazione stessa come uno scopo ed una gratificazione per l’individuo (Cartocci 2000:441).

pagine precedenti, si opterà per una concettualizzazione più strettamente “individuale” di capitale sociale.

L’approccio di Cartocci si rifà alle teorie di Putnam, tuttavia il sociologo italiano approfondisce ulteriormente la sua definizione di capitale sociale, trattandolo come fenomeno non univoco, soffermandosi sulle sue dimensioni ed analizzandole (2000:439). *In primis*, egli si focalizza sulle reti di relazioni. Se da un lato lo studio delle reti offre un prezioso aiuto in quanto è relativamente semplice trovare aree di maggiore o minore densità di esse, dall’altro questa metafora rischia di oscurare altre dimensioni del capitale sociale (*ivi*:441). Fenomeni come i valori, i costumi, le abitudini ed i modelli culturali degli individui in genere non possono emergere studiando soltanto la rete di relazioni in cui un individuo è inserito.

Comunque Cartocci, nel testo appena citato, approda ad un indice di capitale sociale italiano fortemente correlato¹⁷⁰ ai risultati della ricerca condotta da Putnam in Italia nel 1993.

In un testo più recente (Cartocci 2007), il sociologo spiega le ragioni per il suo interesse per il contesto italiano. Già studiato da Putnam, esso è definito come un “laboratorio” di enorme interesse per gli scienziati sociali dediti allo studio di orientamenti culturali e normativi. L’Italia ha il preoccupante primato in Europa in livello di sfiducia negli altri ed insoddisfazione verso le istituzioni democratiche (*ivi*: 15). Questo drammatico vantaggio del nostro Paese rende oggi quanto mai attuale ed urgente parlare di capitale sociale, ed in particolar modo dovrebbero essere compresi i meccanismi alla base della sua creazione.

Le decisioni opportunistiche che compongono l’accezione di capitale sociale “individuale” avrebbero in definitiva un esito negativo, perché ostacolano la collaborazione tra individui (*ivi*:35). Cartocci si domanda da cosa potrebbero scaturire i comportamenti collaborativi alla base del capitale sociale “collettivo”. I tre studiosi che egli cita a proposito di questa riflessione sono Putnam, Hirschman e Tullio Altan (*ivi*:36-49). Per Putnam esistono risorse morali che tendono ad

¹⁷⁰ L’indice di correlazione tra Cartocci e Putnam è uguale a 0,93. È facilmente intuibile quanto sia elevato questo valore, in un *range* che varia tra 0 come assenza di correlazione e + o - 1 come relazione perfetta.

accumularsi e proliferare in contesti dove storicamente tali risorse sono fiorenti. Hirschmann non sa spiegare le motivazioni all'impegno disinteressato in base alla teoria della razionalità strumentale. Cerca allora di rispondere all'interrogativo intendendo la collaborazione una gratificazione personale per l'individuo. Infine, Tullio Altan fa appello al registro del simbolico. Basandosi sulla irrazionalità dell'individuo, il sociologo situa le azioni cooperative e disinteressate nell'universo valoriale individuale, che poco ha a che fare con l'azione strumentale.

Cartocci (2007:51) a questo punto delinea i tratti salienti della comunità civica, basata sui valori democratici, sull'impegno civico, sulla solidarietà, fiducia reciproca e tolleranza. Inoltre, per il buon funzionamento della comunità civica è di primaria importanza il corretto sviluppo delle libere associazioni, fondamento della partecipazione democratica degli individui al bene pubblico. Il capitale sociale è una risorsa collettiva, indivisibile, un bene pubblico (*ivi*:52).

La linea teorica appare a questo punto definita. Ora, non resta che approfondire la parte operativa della ricerca condotta da Cartocci. Il sociologo non dimentica l'importanza delle reti di relazioni, tuttavia trascurava la loro analisi nella rilevazione del capitale sociale, poiché "il senso di obbligazione verso gli altri non ha bisogno di reticoli sociali consolidati per esprimersi" (*ivi*:54). Le variabili di cui si serve Cartocci per arrivare all'indice sintetico di capitale sociale sono quattro: diffusione della stampa quotidiana, livello di partecipazione elettorale, diffusione delle associazioni sportive di base e diffusione delle donazioni di sangue. Tutti comportamenti che scaturiscono da una azione disinteressata da parte di chi li attua. Il sociologo è consapevole dei limiti di questa sintesi del fenomeno del capitale sociale (*ivi*:58), tuttavia questi indicatori sono tutti disponibili a livello provinciale, e non sono provenienti da *survey*.

Capitolo 4 - La sociologia della religione fornisce strumenti per raffinare la formulazione analitica del problema

4.1 Come la religione può essere studiata insieme al capitale sociale

Diversi studi hanno avuto come oggetto di analisi la relazione tra capitale sociale e religione, come visto nel *capitolo 1*. La lettura dei risultati di queste indagini è abbastanza complessa, ed ancor di più non è semplice il loro confronto. Infatti, i concetti utilizzati, alla luce della recente letteratura disciplinare, risultano non univoci. Pertanto, è facile trovare conclusioni poco chiare se non addirittura in contraddizione tra loro.

Se studiato in relazione alla religione, il capitale sociale, inteso come dotazione di un territorio, può dare luogo a correlazioni interessanti, ma spesso di segno opposto tra loro. La ragione di queste incongruenze è da ricercare nella concezione della religione¹⁷¹ come fenomeno indifferenziato in gran parte degli studi svolti. C'è un evidente ritardo, nelle ricerche, nell'adozione della recente letteratura di sociologia della religione (Diotallevi 2007:2). Per molto tempo la sociologia si è dedicata ad analizzare quasi esclusivamente la domanda religiosa, ovvero la religiosità, trascurando l'offerta (*ivi*:23). Sono stati gli autori della teoria economica del mercato religioso tra i primi a considerare l'importanza di studiare insieme, e in modo separato, l'offerta religiosa e la domanda religiosa. La religiosità non è solo identificazione, così come non è solo la partecipazione ai riti, o la presenza sul territorio di associazioni a matrice religiosa. È tutto questo ma molto di più, poiché include comportamenti individuali quanto collettivi, ed anche l'offerta religiosa, che incide e non poco sulla religione in genere di un territorio. Noi ipotizziamo che, avvalendoci degli orientamenti della recente letteratura sociologica della religione, si possono ottenere risultati meno contraddittori nella relazione tra capitale sociale e religione. La strategia più efficace di studio richiede un approccio articolato al

¹⁷¹ Una definizione di religione è stata l'ambizione di moltissimi studiosi e non si è mai arrivati ad una conclusione condivisa. Tuttavia, se si volesse definire la religione usando semplicemente il senso comune si può correre il rischio che il significato diventi arbitrario e relativistico (Beckford 2003:21). La religione in sé stessa non può esprimere cosa essa è: ciò è attribuito dagli esseri umani ed è perciò estremamente variabile (*ibidem*). Volendo costruire una definizione scientifica, gli studiosi della religione non osservano direttamente la religione, bensì analizzano l'evidenza delle varie credenze, azioni ed esperienze che essi stessi scelgono di categorizzare come religione (*ibidem*).

fenomeno religioso, studiando distintamente domanda ed offerta religiosa. Ancora, all'interno della domanda religiosa, si possono isolare cinque dimensioni della religiosità.

Ipotizziamo che questa strategia di analisi della religione aiuta a sciogliere le controverse conclusioni che finora sono state tratte dalle indagini su capitale sociale e religione, poiché alcune dimensioni della religiosità risultano essere correlate al capitale sociale in modo differente rispetto ad altre. È il caso ad esempio dell'identificazione religiosa, che dimostra un andamento spesso opposto rispetto alla partecipazione, nella relazione con il capitale sociale. Parlare indistintamente quindi di religione o di religiosità, senza specificare a cosa si fa riferimento, non aiuta il ricercatore, semmai può portarlo ugualmente a dei risultati, ma essi non gli consentono di generalizzare le sue conclusioni. Nei paragrafi che seguono saranno presentate le linee di ricerca della più recente sociologia della religione, che opta per la distinzione tra domanda ed offerta religiosa. Inoltre, la domanda religiosa sarà considerata come un fenomeno di tipo multidimensionale. Infine, sarà presentato il caso italiano, un esempio emblematico di come, soltanto adottando nuove prospettive, è possibile capire la sua relativa vitalità in un regime di quasi monopolio del cattolicesimo religioso.

Diversi studi hanno avuto come oggetto di analisi la relazione tra capitale sociale e religione, come visto nel *capitolo 1*. La lettura dei risultati di queste indagini è abbastanza complessa, ed ancor di più non è semplice il loro confronto. Infatti, i concetti utilizzati, alla luce della recente letteratura disciplinare, risultano non univoci. Pertanto, è facile trovare conclusioni poco chiare se non addirittura in contraddizione tra loro.

Se studiato in relazione alla religione, il capitale sociale, inteso come dotazione di un territorio, può dare luogo a correlazioni interessanti, ma spesso di segno opposto tra loro. La ragione di queste incongruenze è da ricercare nella concezione della religione¹⁷² come fenomeno indifferenziato in gran parte degli studi svolti. C'è un

¹⁷² Una definizione di religione è stata l'ambizione di moltissimi studiosi e non si è mai arrivati ad una conclusione condivisa. Tuttavia, se si volesse definire la religione usando semplicemente il senso comune si può correre il rischio che il significato diventi arbitrario e relativistico (Beckford 2003:21). La religione in sé stessa non può esprimere cosa essa è: ciò è attribuito dagli esseri umani ed è perciò

evidente ritardo, nelle ricerche, nell'adozione della recente letteratura di sociologia della religione (Diotallevi 2007:2). Per molto tempo la sociologia si è dedicata ad analizzare quasi esclusivamente la domanda religiosa, ovvero la religiosità, trascurando l'offerta (*ivi*:23). Sono stati gli autori della teoria economica del mercato religioso tra i primi a considerare l'importanza di studiare insieme, e in modo separato, l'offerta religiosa e la domanda religiosa. La religiosità non è solo identificazione, così come non è solo la partecipazione ai riti, o la presenza sul territorio di associazioni a matrice religiosa. È tutto questo ma molto di più, poiché include comportamenti individuali quanto collettivi, ed anche l'offerta religiosa, che incide e non poco sulla religione in genere di un territorio. Noi ipotizziamo che, avvalendoci degli orientamenti della recente letteratura sociologica della religione, si possono ottenere risultati meno contraddittori nella relazione tra capitale sociale e religione. La strategia più efficace di studio richiede un approccio articolato al fenomeno religioso, studiando distintamente domanda ed offerta religiosa. Ancora, all'interno della domanda religiosa, si possono isolare cinque dimensioni della religiosità.

Ipotizziamo che questa strategia di analisi della religione aiuta a sciogliere le controverse conclusioni che finora sono state tratte dalle indagini su capitale sociale e religione, poiché alcune dimensioni della religiosità risultano essere correlate al capitale sociale in modo differente rispetto ad altre. È il caso ad esempio dell'identificazione religiosa, che dimostra un andamento spesso opposto rispetto alla partecipazione, nella relazione con il capitale sociale. Parlare indistintamente quindi di religione o di religiosità, senza specificare a cosa si fa riferimento, non aiuta il ricercatore, semmai può portarlo ugualmente a dei risultati, ma essi non gli consentono di generalizzare le sue conclusioni. Nei paragrafi che seguono saranno presentate le linee di ricerca della più recente sociologia della religione, che opta per la distinzione tra domanda ed offerta religiosa. Inoltre, la domanda religiosa sarà considerata come un fenomeno di tipo multidimensionale. Infine, sarà presentato il caso italiano, un esempio emblematico di come, soltanto adottando nuove

estremamente variabile (*ibidem*). Volendo costruire una definizione scientifica, gli studiosi della religione non osservano direttamente la religione, bensì analizzano l'evidenza delle varie credenze, azioni ed esperienze che essi stessi scelgono di categorizzare come religione (*ibidem*).

prospettive, è possibile capire la sua relativa vitalità in un regime di quasi monopolio del cattolicesimo religioso.

4.2 La religiosità: un fenomeno multidimensionale

Nonostante sia frequente, nel linguaggio comune, parlare di religiosità e di religione come sinonimi, ciò non è sociologicamente corretto. La religiosità attiene alle “concrete forme” attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religione stessa (Acquaviva, Pace 1998:75). Le più recenti linee di ricerca ritengono più opportuno studiare la religione come domanda ed offerta religiosa e, all’interno della domanda, analizzare le dimensioni di cui è costituita.

Queste dimensioni, che non sempre covariano, rappresentano concettualmente ed operativamente lo strumento più adatto per esprimere il concetto di religiosità, un fenomeno multidimensionale (Gritti 2004:127). Gritti individua tre livelli distinti di religiosità: la partecipazione, la identificazione e la credenza (*ibidem*). L’analisi condotta su differenti dimensioni, non correlate tra loro, è indispensabile: si può ipotizzare che alcuni aspetti potrebbero essere decrescere, altri potrebbero restare immutati ed altri ancora addirittura crescere (*ivi*:128). Tuttavia, le dimensioni della religiosità non sono completamente separate le une dalle altre, ed è molto difficile scindere la dimensione ideologica, ad esempio, dalla dimensione intellettuale (Bréchon 2007:465).

Seguiamo in questa ricerca la definizione analitica delle cinque dimensioni proposta da Glock e Stark, e condivisa dalla comunità scientifica (Martelli 1994:42 e Acquaviva, Pace 1998:74): partecipazione, identificazione, esperienza, appartenenza e credenza. Tali fattori vanno considerati come relativamente indipendenti l’uno rispetto all’altro, e così devono essere trattati in sede di analisi statistica. Si ribadisce, comunque, che alcuni fattori possono combinarsi insieme ed avere lo stesso grado di intensità e congruenza interna, e al tempo stesso ci si può trovare in casi di presenza di una dimensione che non si mostra affatto correlata alle altre (Acquaviva, Pace 1998:74).

C'è stato chi ha tentato di arrivare ad un indice sintetico di religiosità. Nel 1976, un gruppo di ricercatori, Dejong, Faulkner e Warland, ricercarono un fattore generale di religiosità che, in base alle loro rilevazioni empiriche, risultava dalla più stretta correlazione tra credenza, esperienza e pratica religiosa (*ivi:77*). Tuttavia questo indice non ebbe la fortuna che essi si aspettavano.

Vediamo ora nel dettaglio il significato delle singole dimensioni della religiosità.

- *Partecipazione religiosa*

La pratica religiosa è la dimensione maggiormente indagata in letteratura, poiché è un fatto sociale tra i più facilmente rilevabili e traducibili in frequenze statistiche, ed inoltre riguarda, tra l'altro, la partecipazione ai riti, fonte di preoccupazione per le confessioni religiose (Pace 2007:88). Essa è definita come “la messa in atto da parte di un credente di un insieme di prescrizioni rituali che una certa credenza religiosa impone perché l'adesione alla credenza stessa risulti visibile e verificabile” (*ivi:90*).

La partecipazione religiosa si manifesta nella regolare presenza ai riti collettivi (funzioni liturgiche) o nelle quotidiane pratiche individuali (come la preghiera) (Gritti 2004:127). Una forte partecipazione religiosa stimola lo sviluppo della comunità ecclesiale, poiché aiuta i comportamenti individuali che incoraggiano le relazioni interpersonali (Barro, McClearly 2003:779). Schwadel (2005:163) a proposito considera la pratica religiosa una *proxy* della partecipazione in organizzazioni religiose, dove i membri apprendono capacità facilmente trasferibili anche in organizzazioni non religiose;

- *Conoscenza religiosa*

La conoscenza religiosa è l'esperienza del sacro che un individuo ha, è un complesso di definizioni e di formule che vengono sistematizzate da esperti e che costituiscono un sapere specialistico (Pace 2007:104). Non risulta difficilmente rilevabile, poiché si misura attraverso le competenze dichiarate dall'individuo;

- *Esperienza religiosa*

Nell'esperienza religiosa si concretizza il rapporto degli uomini con il sacro. È un qualcosa che l'individuo percepisce come presente nella propria vita con i tratti della potenza, della straordinarietà e del "radicalmente altro" (Pace 2007:82). È personale ed immediata, e perciò assoluta. È la consapevolezza di essere in presenza di una realtà soprannaturale e sacra (Martelli 1990:184). Non la si può provare con argomenti di pura logica; se ne può fare solo esperienza (Ovallesco, Abagnale, Ventriglia 1995:17). Ogni esperienza religiosa comprende la partecipazione individuale dedicata ad una causa o ad un ideale (Cipriani 2001:293). Dire di credere in una determinata religione equivale fondamentalmente a condividere i suoi principi generali, le sue scelte di base e le procedure rituali (*ibidem*).

- *Identificazione*

L'appartenenza religiosa comprende sia l'insieme degli atteggiamenti che contraddistingue il far parte di un gruppo o di un'istituzione di tipo religioso, sia il complesso dei meccanismi di affiliazione, coinvolgimento e partecipazione formale alla vita di una struttura, più o meno organizzata, sempre di tipo religioso (Pace 2007:96). Gritti (2004:127) definisce identificazione religiosa "la rilevanza o meno dell'identità religiosa nella vita quotidiana e sociale di un individuo". Denota il tipo di legame che si crea tra un adepto e la sua istituzione religiosa (Ovallesco, Abagnale, Ventriglia 1995:113). A volte, all'interno di una organizzazione religiosa, appartenere può equivalere a vedersi riconoscere uno *status symbol*, per uno scambio di interessi e prestazioni sociali ed addirittura per far carriera nell'organizzazione (Acquaviva, Pace 1998:107). Fukuyama (Pace 2007:67) invece ritiene che l'appartenenza religiosa non è un elemento costitutivo della religiosità, quanto piuttosto una sua conseguenza. Possono esserci anche degli incentivi all'appartenenza, come l'acquisizione di *status simbol*, lo scambio di interessi e prestazioni sociali oppure vantaggi di carriera interna all'organizzazione (*ivi*:100);

- *Credenza religiosa*

Si parla di credenza religiosa includendo le convinzioni spirituali profonde, gli atteggiamenti individuali e collettivi nei confronti del fenomeno religioso e delle *issues* morali (Gritti 2004:127). La credenza è costituita dall'insieme degli

atteggiamenti che gli individui hanno nei confronti di un essere superiore o di una potenza percepita come trascendentale o misteriosa (Acquaviva, Pace 1998:82). Comprende un complesso di dogmi o verità di fede che vengono accettati come corollario necessario all'adesione ad un principio trascendente (Pace 2007:74). La credenza è più forte della pratica religiosa e dell'appartenenza esplicita: si può infatti credere in un essere superiore indipendentemente dalle pratiche. Inoltre, alcune tracce di sistemi cognitivi mitici o religiosi si possono rintracciare anche in chi dichiara di non credere affatto (*ivi*:77).

Nonostante le dimensioni della religiosità sono cinque, non tutti gli studi comprendono analisi sistematiche su tutti gli aspetti. Spesso gli studiosi si focalizzano soltanto su alcune dimensioni, ritenute più rappresentative del fenomeno o piuttosto meglio rilevabili. Ad esempio, nei suoi studi sulla religiosità in Francia, condotti negli anni '40, Le Bras corrobora il fatto che la partecipazione religiosa sia l'aspetto del fatto religioso meglio osservabile con la rilevazione empirica (Cartocci 2011:21; Cartocci 1994:162). Quindi, è possibile studiare le cinque dimensioni, ma la più indagata risulta essere la partecipazione religiosa.

4.2.1 *Questioni di metodo: verso la operazionalizzazione di domanda e offerta religiosa*

L'indagine e la conoscenza dei fenomeni religiosi è interessante tanto per gli scienziati sociali quanto per gli attori religiosi. Già il Concilio Vaticano II ha sottolineato l'importanza delle scienze umane, ed il loro valore conoscitivo, tanto è che è stato scritto un documento conciliare, l'*Apostolicam Actuositatem*, relativo all'apostolato dei laici, in cui si sollecita in modo esplicito la promozione di centri di documentazione e di studi anche in ambito psicologico, antropologico e sociologico (Capraro 1991:207). In Italia, le prime ricerche sulla pratica religiosa sono riconducibili a Leoni e Milani negli anni '50, Burgalassi e De Marchi negli anni '60 e '70. Poi per un certo periodo l'analisi sistematica della partecipazione a livello nazionale è stata trascurata (*ivi*:220).

Oggi, gli studi recenti in sociologia ed in storia della religione sono diventati più ambiziosi e sofisticati nel loro uso dei metodi di ricerca, spesso combinando insieme approccio quantitativo e qualitativo (Beckford, Demerath III 2007:23). Questo sviluppo metodologico, diverso rispetto al passato, è stato possibile con l'incremento della manipolazione di dati generati da *survey*¹⁷³ su larga scala focalizzate su credenze, attitudini ed opinioni (*ibidem*). Queste *survey* sono utili per indagare come una intera popolazione si pone di fronte alla religione, il loro limite principale, però, è che si prende per buono ciò che l'intervistato dichiara di compiere, e non si sa se poi agisce coerentemente con quanto ha affermato (Pace 2007:69).

In particolare per la religiosità, è necessario che essa venga operazionalizzata, cioè "suscettibile di traduzione in indicatori empirici" (Martelli 1994:41). La sua misurazione deve essere aderente alle cinque dimensioni di cui si compone. Innanzitutto si rende opportuno trasformare ogni singola dimensione in uno o più *item*, ovvero affermazioni o dichiarazioni di opinioni individuali che rinviano a possibili atteggiamenti profondi dell'intervistato (Acquaviva, Pace 1998:78). Per ciascuna dimensione, inoltre, è possibile trovare varie sotto-dimensioni che

¹⁷³ Gli autori citano l'*European Social Survey*, l'Eurobarometro, l'*European Values survey* (Beckford, Demerath III 2007:23).

arricchiscono e al tempo stesso complicano la rilevazione. Queste sotto-dimensioni possono essere studiate con l'ausilio di scale (Pace 2007:70).

Brevemente, riportiamo alcuni indicatori proposti da Acquaviva e Pace (1998:82-113) relativi alle cinque dimensioni ipotizzate da Glock e Stark, con alcuni esempi di operativizzazione riportati in letteratura.

- *Partecipazione religiosa*: può essere rilevata attraverso vari indicatori, tra i quali principalmente vi è la partecipazione a riti e servizi ritenuti ufficiali dall'autorità religiosa del gruppo cui si fa riferimento. Inoltre, si studia anche la partecipazione a pratiche che si svolgono privatamente, invisibili e personali, come la preghiera¹⁷⁴, la lettura della Bibbia, la meditazione *etc.* (Acquaviva, Pace 1998:102). Anche essere membri e partecipare ad organizzazioni ed associazioni religiose è un indice di pratica religiosa (Strømsens 2008:484). Inoltre, un indicatore di partecipazione religiosa è il contributo economico alle attività della chiesa ed alle sue opere di carità (Iannaccone 1990:3). Partecipare equivale a sacrificare del proprio tempo o del proprio denaro per scopi religiosi. Il tempo speso per andare e tornare dalla chiesa per assistere ai riti, nonché il tempo impiegato nelle preghiere e nella lettura delle scritture, fanno pensare ad un sacrificio da parte dell'individuo che compie l'atto di partecipazione;
- *Conoscenza religiosa*: tra tutte, probabilmente è la dimensione più agevole da rilevare. Tramite intervista, si possono effettuare domande sulla conoscenza dei testi religiosi, come la Bibbia, oppure sulla conoscenza della dottrina di una determinata religione;
- *Esperienza religiosa*: le variabili di misurazione dell'esperienza sono di tipo sostantivo e nominale. Le prime misurano il tipo di emozioni che l'esperienza del sacro suscita nell'individuo, mentre le variabili nominali classificano le concettualizzazioni che gli intervistati assegnano alla "realtà altra" percepita. Altre variabili di esperienza religiosa sono di tipo analogico, per confrontare

¹⁷⁴ Tuttavia, è stato riscontrato un ricorrente scarto tra preghiera e pratica religiosa in senso stretto: c'è chi prega e non frequenta la chiesa, ad esempio (Pace 2007:90).

se le emozioni provate sono simili o diverse rispetto ad altri stati di coscienza, e infine ci sono variabili di contesto, che precisano i luoghi simbolici entro cui l'individuo dice di esperire il sacro (Acquaviva, Pace 1998:96). Si misura generalmente facendo uso di scale, per verificare l'esperienza soggettiva di una forza superiore che produce sentimenti di pienezza, pace, gioia o viceversa senso di timore e del mistero, in grado entrambe di indurre cambiamenti nella vita affettiva, morale e nei comportamenti quotidiani (Pace 2007:87);

- *Appartenenza religiosa o identificazione religiosa*: non indica un impegno militante, ed è misurata attraverso comportamenti quali battezzare un figlio o sposarsi in chiesa (Acquaviva, Pace 1998:107). L'identificazione religiosa sopravvive ai cicli che si rivelano critici per le organizzazioni religiose, è il comportamento più lento a diminuire (Diotallevi 2007:7). Comportamenti quali firmare per l'otto per mille per la chiesa cattolica o avvalersi dell'insegnamento della religione a scuola sono indicatori di identificazione (*ivi*:8);
- *Credenza religiosa*: se rilevata tramite una intervista, si può domandare al soggetto in esame la sua credenza in un essere o potenza sovraumana; il nome dato a questa entità, il grado di credenza in questa entità, la credenza sul male, sulla salvezza, sull'universo o ancora, la credenza in un testo rivelato, in figure di salvatori, profeti, fondatori di religione (Pace 2007:82);

Come già detto, queste dimensioni non necessariamente covariano, anzi. Comportamenti come le firme per l'otto per mille alla chiesa cattolica, in Italia, ad esempio, hanno un andamento opposto ai fenomeni di partecipazione religiosa. Ad esempio, non si può pensare che un elevato tasso di firme per la Chiesa cattolica corrisponde poi, nei fatti, ad un grado di partecipazione elevata ai riti coerente. Si può firmare per la chiesa cattolica soltanto perché si nutre minor fiducia nell'operato dello stato, oppure si può seguire l'insegnamento della religione cattolica a scuola perché non si hanno valide alternative o perché gli altri compagni di classe fanno altrettanto (Cartocci 2011:24). I comportamenti di identificazione religiosa, pertanto,

potrebbero avere livelli elevati, ma ciò non dimostra un ritorno della religione, anche perché l'identificazione si evolve in partecipazione religiosa sono in occasioni rare e complesse (Diotallevi 2010:19).

Un altro indicatore tipico per l'identificazione religiosa è la scelta di celebrare il proprio matrimonio in chiesa. Il matrimonio in chiesa è una esperienza importante, che condiziona il senso soggettivo di felicità ed appagamento per la vita (*ivi*:49). Inoltre, è al centro della pastorale e del magistero della Chiesa cattolica. Con il regime concordatario, le valenze civili e religiose di questo rito sono unite. Tuttavia, i cattolici sono sovrastimati se si utilizza come metodo di rilevazione la percentuale di coloro che si sposano con rito religioso. Questo perché ci sono svariati altri motivi, che esulano dalla partecipazione religiosa, per sposarsi in chiesa. La motivazione può essere la volontà di seguire una tradizione, per conformismo, per pressione sociale, e non da ultimo per la teatralità dell'evento (*ivi*:51). Da queste affermazioni si può supporre che il matrimonio religioso è un comportamento tipico di identificazione religiosa e non di partecipazione. Stesso destino, come detto, per chi sceglie l'insegnamento dell'ora di religione nelle scuole. Si può ritenere una scelta dei genitori, per quanto riguarda almeno la scuola dell'infanzia e la scuola primaria. La decisione di non avvalersi costituisce una chiara manifestazione di indifferenza o rifiuto (*ivi*:101). Proprio perché l'autonomia di scelta è assai condizionata dall'età dello studente, i tassi degli avvalentesi differiscono a seconda dell'ordine di scuola, e sono maggiori nelle scuole dell'infanzia e primarie.

La partecipazione religiosa, componente della religiosità di grande rilievo, è tuttavia abbastanza difficile da misurare, poiché l'indicatore rilevato mediante domande è molto labile. La volontà del rispondente, infatti, solitamente, è quella di mostrarsi come un "buon cattolico" aderendo, più o meno sinceramente, ad un modello (Cartocci 1994:162). Inoltre, oggi la pratica religiosa è studiata specialmente ricorrendo alla frequenza alla messa. In realtà, al giorno d'oggi, è mutato il modo d'intendere la partecipazione alla celebrazione domenicale, almeno per quanto riguarda la religione cattolica. Non è più percepita come un obbligo, ma come un modo particolare d'intendere il proprio essere cristiano credente all'interno di un ventaglio di possibilità (Castegnaro 2008:61).

Studiare le dimensioni della religiosità separatamente aiuta il ricercatore a chiarire perché alcuni comportamenti hanno un andamento differente o addirittura opposto, nonostante possano essere compresi sotto la definizione di domanda religiosa.

4.2.2 Alcuni risultati in letteratura

Nella misurazione della religiosità, vi è la possibilità di controllare, relativamente ad ogni dimensione, alcuni aspetti singolarmente presi (Acquaviva, Pace 1998:81). Si possono studiare i contenuti, ovvero i caratteri tipici e strutturali dell'esperienza fondante la religiosità. Ancora, ci si può focalizzare sulla frequenza, che indica la misurazione della numerosità degli atti esterni che un individuo lega ad una certa esperienza o credenza religiosa. Si può misurare l'intensità, che implica la costanza ed il grado più o meno elevato di coinvolgimento nella vita personale e di un'organizzazione religiosa. Infine, un parametro interessante è anche la centralità, ovvero il peso che la credenza o l'esperienza religiosa riveste nella vita di un individuo (*ibidem*).

Dalle maggiori ricerche in letteratura, i risultati principali sono i seguenti (*ivi*:87): la credenza è più forte della pratica religiosa e del senso di appartenenza, poiché gli individui possono continuare a credere nonostante non praticino. Vi possono essere delle discrepanze tra i contenuti stabiliti dall'organizzazione religiosa e quelli interiorizzati dall'individuo. Anche soggetti che dichiarano di non credere in un'entità sovranaturale possono avere sistemi cognitivi mitici o paragonabili a quelli religiosi. È molto complesso per un individuo riuscire a scindere atteggiamenti vissuti "in proprio" dai processi di socializzazione e condizionamento psicologico.

Fra tutte, la dimensione che è stata più indagata in letteratura è la partecipazione religiosa. I motivi sono vari: negli ultimi trent'anni, è aumentata la preoccupazione da parte della Chiesa cattolica circa il declino della pratica religiosa domenicale, inoltre è un fatto sociale più facilmente rilevabile e traducibile in frequenze statistiche (Acquaviva, Pace 1998:99-101). È interessante, tra l'altro, poiché esprime al giorno d'oggi l'effettiva libera scelta di colui che partecipa ai riti. In passato non

era affatto così: era forte il potere coercitivo¹⁷⁵ dell'intera comunità, o almeno della famiglia di origine, sulla frequenza alla messa la domenica. La pratica religiosa non è più "il cuore a vista" della partecipazione alla vita di una istituzione religiosa, né il segno inequivocabile dell'esistenza di un'esperienza religiosa (*ivi*:107).

Alcuni autori hanno messo in relazione la pratica religiosa con alcune variabili di sfondo ed hanno ottenuto risultati interessanti. Nel 1998, Iannaccone negli Stati Uniti analizza l'effetto di alcune variabili socio-economiche ed arriva alla conclusione che l'educazione ha un effetto positivo sulla partecipazione religiosa, e così tutte le reti sociali in genere, mentre la famiglia ha uno scarso effetto sulla partecipazione ai riti (Rossi, Rossi 2008:1). Altre ricerche mostrano una relazione tra benessere psicofisico e presenza di una intensa esperienza religiosa, a livello individuale (Pace 2007:85). Ancora, potrebbe esistere un nesso causale tra partecipazione religiosa e felicità individuale (Cohen-Zada, Sander 2010). Al livello di partecipazione civica, è risultato che coloro che frequentano la chiesa sono generalmente più partecipi in politica di coloro che non frequentano (Strømsens 2008:493). La partecipazione a riti religiosi è un buon predittore di impegno civico, poiché è la stessa religione ad avere un ruolo di creazione dello spirito civico (Caputo 2009:998). L'associazione di fattori quali partecipazione religiosa e attività volontaria dei genitori, ad esempio, è un predittore importante per la nascita della motivazione nei più giovani¹⁷⁶ verso il volontariato (*ivi*:999). Ancora, la partecipazione religiosa in genere è correlata alla partecipazione in attività di volontariato, alla partecipazione al voto e alla propensione ad avere più contatti amicali (Schmeets, Riele 2010:9). All'opposto, l'identificazione religiosa non risulta affatto correlata a questo tipo di comportamenti (*ibidem*). Un altro studio ha dimostrato che la partecipazione a riti religiosi crea capitale sociale al livello di comunità, mentre la sola credenza in Dio provvede più propriamente un supporto al solo benessere individuale (Helliwell, Putnam 2004:1441).

¹⁷⁵ Si veda a proposito la letteratura sulla tesi delle *semi involuntary institution*: la pratica religiosa può essere talvolta una strategia messa in atto perché si fa parte di un determinato gruppo sociale e per aderire alle norme del gruppo in questione. In poche parole, partecipare non è una libera scelta dell'individuo, ma un comportamento dettato da norme esterne (Hunt, Hunt 2000).

¹⁷⁶ Sono diversi gli studi che mostrano come, per gli adolescenti, è fondamentale il contesto in cui sono cresciuti per favorire la loro partecipazione alla comunità civica (Perks, Haan 2011:108).

La religiosità tradizionale, al contrario, è spesso associata a bassi livelli di attività civica, mentre la partecipazione religiosa è dimostrato come possa incrementarla (Schwadel 2005:159). Inoltre, l'attività religiosa è positivamente associata con attività anche in organizzazioni non ecclesiastiche (*ivi*:167).

4.3 *L'Italia, un caso di studio interessante*

L'Italia presenta un indiscutibile monopolio religioso, rappresentato dalla chiesa cattolica. Tuttavia, il nostro resta un paese dove la vitalità della religione è stata comprovata dai risultati di diverse ricerche (Diotallevi 2007:3). La peculiarità italiana è di avere, nonostante sia una società a modernizzazione avanzata, un livello di partecipazione religiosa maggiore delle previsioni delle maggiori scuole di pensiero che associano modernizzazione e secolarizzazione (*ivi*:3).

Qualche breve cenno storico è importante per contestualizzare la situazione religiosa odierna, in Italia. Storicamente, il monopolio religioso costituito dalla chiesa cattolica ha subito un processo di cambiamento relativamente ai rapporti con lo stato. L'accettazione formale delle istituzioni vigenti, da parte dei cattolici, è attribuibile alla nascita del Partito Popolare Italiano, nel 1919, con don L. Sturzo (Garelli 1992:23). Il mondo contemporaneo esterno non è più un panorama ostile ai cattolici, bensì diventa un luogo dove misurare la propria progettualità sociale e religiosa (*ibidem*). Con il seguente avvento del fascismo, la Chiesa riesce, nel 1929 con il Concordato, a formalizzare la sua influenza sulla società italiana (*ivi*:24).

Nella fase storica precedente al Concilio Vaticano II, indetto nel 1962, in Italia era quindi largo il consenso attribuito ai valori religiosi (Garelli 1992:17). Tra potere politico e potere spirituale vigeva una stretta alleanza, tanto che i cattolici assumevano un ruolo guida nel governo della società, basti pensare alla Democrazia Cristiana (*ibidem*). In Italia i valori tradizionali rivestivano ancora una posizione di primaria importanza, e vi era una certa omogeneità culturale all'interno del Paese (*ibidem*). I fenomeni connessi allo sviluppo industriale che stavano prendendo piede, come negli altri Paesi occidentali, anche in Italia, come l'immigrazione e l'urbanizzazione, avevano l'effetto di provocare un forte mutamento delle condizioni

di vita e dei sistemi valoriali (*ivi*:29). Questi cambiamenti sono alla base di un processo di laicizzazione del Paese. Si è iniziato a parlare di secolarizzazione, in Italia, soltanto dagli anni '60¹⁷⁷ (Martelli 1990:241). Questa scoperta è stata abbastanza brusca: diversi studiosi, come Acquaviva, sostenevano che modernizzazione equivalesse a secolarizzazione. Il declino della religione pareva inarrestabile¹⁷⁸, finché negli anni '80 sono iniziate delle rivisitazioni e discussioni critiche (*ivi*:242). Parlando valutativamente¹⁷⁹ del fenomeno, ci sono diverse correnti di pensiero. C'è chi sostiene che la secolarizzazione sia positiva, poiché la religione si oppone alla libertà dell'uomo. All'opposto, chi ritiene la religione la salvezza per l'uomo vede il fenomeno come negativo¹⁸⁰. Ancora, c'è chi la ritiene irreversibile mentre diversi studiosi credono tutt'altro poiché, come un fenomeno storico tra tanti, la religione può mutare i suoi aspetti con il passare degli anni e degli eventi (*ivi*:246).

La controtendenza alla secolarizzazione è avvenuta in Italia a partire dagli anni '90 (Sciolla 2004:15), in particolare nella sfera morale e nei valori: si può riscontrare, infatti, una attenuazione dell'andamento del declino della religione. I valori tipicamente sostenuti e tramandati dal cattolicesimo, tuttavia, sono stati messi in discussione. Da diverse analisi condotte da studiosi americani a partire dagli anni '50, è emerso il quadro di un'Italia caratterizzata da una società amorale e asociale (*ivi*:69). Nonostante l'Italia contemporanea risulta vicina agli Usa sul piano della vicinanza dei cittadini alla religione, presenta un "tipo morale" prevalente di integrismo civico, con caratteristiche di basso capitale culturale e di invecchiamento della popolazione (*ivi*:115). Il nostro Paese possiede un potente apparato di

¹⁷⁷ Nonostante già nel 1648, in Europa, dei documenti facenti riferimento alla *Pace di Westfalia* si accennasse alla secolarizzazione come "processo di sottrazione di un territorio o di una istituzione alla giurisdizione e al controllo ecclesiastico". Questa definizione, data all'epoca, non aveva una connotazione morale, era una neutra presa di coscienza di un fenomeno di portata storica. Nel 1803, in Germania, iniziò ad esserci una accezione valutativa della secolarizzazione, vista come la "sottrazione di diritti e beni religiosi e di emancipazione dalla cura e dal controllo della Chiesa" (Martelli 1990:244). Con Pio IX si assistette ad una difesa intransigente dei valori religiosi e degli ordinamenti sociali del passato, e questo progetto trovò la sua evoluzione con Leone XIII, che tentò di reinserire i cattolici nella società civile, auspicando la riconquista della società da parte della Chiesa cattolica (Garelli 1992:20).

¹⁷⁸ Il culmine del processo di avanzamento della secolarizzazione nel nostro Paese è la legge del divorzio del 1974, desiderata dalla maggioranza dei cittadini che si esprime in suo favore in un *Referendum* (Garelli 1992:35).

¹⁷⁹ Weber, parlando della secolarizzazione, riteneva corretto usare il termine *entzauberung*, che sta a significare disincantamento del mondo, per essere avalutativo (Martelli 1990:248).

¹⁸⁰ Garelli (1992:19) definisce cristiani "intransigenti" coloro che individuano nel processo di secolarizzazione e di laicizzazione della società un grave rischio per la fede.

parrocchie e di enti cattolici ufficiali, che forniscono servizi educativi, assistenziali e sanitari (Beckford 1992:497). C'è da dire che il potere e l'autorità che avevano nei secoli scorsi sono stati parzialmente eclissati dalla forza crescente degli enti statali e delle grosse organizzazioni a fini di lucro (*ibidem*). Anche la crisi politica avvenuta nel 1992-1993, con il crollo del partito della Democrazia Cristiana, ha dato il suo contraccolpo (Cartocci 2011:18). Gli italiani cattolici si sono ritrovati senza un partito di riferimento dopo svariati decenni e la Chiesa cattolica, di conseguenza, ha dovuto esporsi direttamente in maniera maggiore su temi quali coppie di fatto, etica per la vita *etc.* (*ibidem*).

Negli anni, le ricerche di sociologia della religione effettuate, hanno prodotto dei risultati che poi, recentemente, hanno subito una inversione di tendenza. Le indagini socio religiose, in Italia, sono state molto intense negli anni '50 e '60, nonostante la loro discontinuità, mentre iniziano delle difficoltà a partire dagli anni '70, anche a causa della scarsità di risorse reperibili per tali indagini (Martelli 1994:22). Acquaviva, nel 1993, parlava di collasso della partecipazione religiosa regolare, in Italia, e di una crescita di atei ed agnostici (Stark, Introvigne 2005:6). Ciò risultava corroborato da Berger nel 1999, il quale riscontrava un rapido declino della partecipazione di chiesa. La storia più recente¹⁸¹, però, ha fatto fallire queste previsioni e teorie. Oggi, vi è un aumento della competizione interna¹⁸² al mercato religioso cattolico, e questa competizione ha contribuito ad un ritorno della religione. Anche la pratica religiosa è iniziata a migliorare, proprio grazie al fenomeno del pluralismo di offerta religiosa interna alla chiesa cattolica (*ibidem*). Vediamo come si struttura questa offerta, in Italia.

L'Italia possiede, ancora oggi, un potente apparato di parrocchie e di enti cattolici ufficiali, che forniscono servizi educativi, assistenziali e sanitari (Beckford 1992:497). Come detto, si può parlare a tutti gli effetti di monopolio della religione cattolica romana, tuttavia è un paese avanzato, e quindi modernizzato, in cui c'è un

¹⁸¹ Le ricerche condotte da studiosi quali Cipriani, Canta e Diotallevi, ad esempio, hanno corroborato il ritorno della religione, in Italia (Stark, Introvigne 2005:14).

¹⁸² Interna, ma non solo. Negli ultimi due decenni, una massiccia immigrazione e la deregolamentazione ha causato un forte incremento del pluralismo religioso: nuove religioni si stanno diffondendo in Italia, basti pensare all'Islam e al Protestantismo (Stark, Introvigne 2005:9 e Cartocci 2011:18).

livello di partecipazione religiosa “assolutamente superiore ed inspiegabile” rispetto a quanto sarebbe facile aspettarsi (Diotallevi 2001:18). Questo fenomeno è da imputare ad una strategia efficace di modernizzazione religiosa, messa in atto dalla gerarchia ecclesiastica locale e vaticana, nel nostro Paese. Diotallevi (*ivi*:20-21) traccia la storia del fenomeno. Esso inizia a partire dalla fine del 1800, per proseguire nel corso del 1900, decenni in cui la Chiesa cattolica italiana ha compiuto scelte operative con l’obiettivo di potenziare la diversificazione dell’offerta religiosa. Resta inteso che la Chiesa non ha subito adottato questa strategia, anzi. Inizialmente cercava di contrastare la modernizzazione, temendo che essa avesse come conseguenza la fine del potere religioso, finché non ha acquisito la consapevolezza che modernizzarsi era l’unica via per non soccombere. Di fronte ad un contesto che cambiava velocemente ed inevitabilmente, la Chiesa cattolica ha capito l’esigenza di personalizzazione dell’offerta in base alla domanda dei fedeli, ed ha sviluppato in tal senso un’offerta religiosa adeguata (*ibidem*).

Negli ultimi anni, però, non mancano in Italia nuovi segni di crisi della partecipazione religiosa.

4.3.1 Zone differenti in uno stesso Paese

Il panorama italiano è tutt’altro che omogeneo. Sebbene le aree geografiche sono abbastanza simili per la comune dominanza della chiesa cattolica, si può riscontrare una distinzione, dovuta anche ad un differente passato di politiche religiose (Diotallevi 1999:84). Si può osservare come l’Italia sia divisibile grosso modo in due aree, con una geografia che unisce contesti meridionali (dove è prevalente la religiosità di tipo tradizionale e rituale) e zona “bianca”, che continua a manifestare elevati livelli di adesione alla religione cattolica nella sua forma istituzionale (Diotallevi 2001:205). In ogni caso, i cittadini italiani si identificano, per la stragrande maggioranza, nella religione cattolica. Al livello generale, Cartocci (1994:136) sostiene come la Chiesa cattolica, in Italia, resta un’infrastruttura dotata di una rilevanza che, a parte lo stato, nessun’altra organizzazione può “neppure lontanamente vantare”. Inoltre, in un paese come il nostro dove c’è un diffuso malgoverno e una società ormai votata ai consumi e disgregata, la Chiesa resta una

fonte di integrazione (*ivi*:137). I dati parlano chiaramente; dalla ricerca nazionale condotta da Cesareo nel 1995 sulla religiosità, più di 9 italiani su 10 dichiarano di appartenere ad una religione che, nella quasi totalità dei casi, è quella cattolica (Martelli 2003:12). Naturalmente questa rilevazione risale a diversi anni fa, e in questa ricerca faremo ricorso a dati più recenti.

La vitalità del contesto religioso italiano è attribuibile a diversi fattori. Bellah (Garelli 1992:12) sostiene che in Italia vi è una religiosità di tipo naturale, in grado di rappresentare un elemento di continuità e di stabilità culturale. Ma questo non è sufficiente, poiché non sempre la religiosità è sottintesa ad atteggiamenti spontanei individuali. Di fronte alla notevole diversificazione di posizioni, atteggiamenti e comportamenti religiosi degli individui che sta avvenendo, si sta arrivando ad una religiosità personalizzata, articolata e relativamente autonoma dalla tradizionale proposta ecclesiale (*ivi*:140). Questo dal lato della domanda religiosa. Spostando l'attenzione all'offerta religiosa, si possono contare in Italia diverse proposte attuate dalle organizzazioni facenti capo alla Chiesa cattolica. Come già detto, per contrastare la secolarizzazione la Chiesa in Italia si è modernizzata, proponendo una offerta religiosa in grado di soddisfare svariate tipologie di bisogni dei fedeli. L'impatto maggiore lo sostengono le aggregazioni laicali - cattoliche (Giuliani 2007:115). In Italia, queste organizzazioni costituiscono un universo molto variegato, una realtà pluralistica e assai differenziata.

I problemi interni della Chiesa tuttavia non mancano; sul versante dell'organizzazione, il clero sta subendo in Italia una non trascurabile riduzione del suo volume (Diotallevi 2010:21). Nonostante tutto, però, si può affermare che il declino che la religione ha subito negli ultimi decenni ha avuto un brusco, quanto inatteso, rallentamento (*ibidem*). Questo fenomeno potrebbe essere imputato, tra l'altro, alla capacità degli attori religiosi di innovarsi e stare al passo con la modernizzazione. Inoltre, ci sono alcuni risultati che fanno riflettere. Cartocci (2011:139) scrive che le aree più cattoliche dell'Italia sono quelle in cui si cumulano: ridotto sviluppo, inefficienza delle istituzioni locali, sanità regionale non funzionante ed in generale un livello più basso di capitale sociale rispetto alle altre aree.

Le strutture ecclesiastiche in Italia, però, non sono distribuite in modo omogeneo. Al Nord si può riscontrare una più fitta struttura parrocchiale, ed una destinazione del clero più intensa, mentre al Sud vi è un eccesso di localismo e difetto di autonomia e specializzazione religiosa. Inoltre, sempre al Sud si può riscontrare un ritardo nella pastorizzazione del clero e nella modernizzazione della pastorale (Diotallevi 1999:95). Dal punto di vista culturale, al Sud Italia è più pressante il conformismo religioso, e coloro che sono più emancipati culturalmente preferiscono talvolta distaccarsi dalle pratiche della religiosità culturalmente dominante (*ivi*:207).

Il contesto italiano, quindi, ha delle peculiarità molto interessanti da approfondire e, si ribadisce anche qui, comprensibili soltanto utilizzando la distinzione tra domanda e offerta religiosa e, all'interno della domanda, la teoria multidimensionale della religiosità. Saranno analizzati i dati provinciali, senza trascurare la frattura interna tra Nord e Sud del paese, anzi, si andrà ad effettuare un controllo mirato proprio sulle differenze territoriali.

Capitolo 5 La ricerca

5.1 Il progetto della ricerca¹⁸³ (formalizzazione del problema) ed i suoi limiti

Nei capitoli precedenti abbiamo spiegato di quali teorie ci avvarremo per procedere in questa ricerca, motivando le scelte effettuate. Il capitale sociale sarà trattato come dotazione di un territorio e non di un singolo individuo, come proposto da Putnam (2000, 2004). La religione non sarà analizzata in modo indifferenziato, ma sarà studiata discriminando tra domanda ed offerta religiosa ed inoltre, nell'ambito della domanda, distinguendo tra le dimensioni costitutive della religiosità (Acquaviva, Pace 1998).

In letteratura, la relazione tra religione e capitale sociale è stata oggetto di diversi studi sociologici, sebbene essi non siano numerosi. Spesso i risultati di queste ricerche non sono confrontabili facilmente tra loro, poiché è molto raro trovare analisi in cui la religione è operazionalizzata in modo dettagliato. Inoltre, anche all'interno della stessa domanda religiosa, è difficile ipotizzare che ognuna delle cinque dimensioni che la costituiscono avrà la medesima relazione¹⁸⁴, in termini di segno ed in termini di forza, con il capitale sociale.

L'ipotesi di questa ricerca è dunque la seguente. La relazione tra religione e capitale sociale sarà analizzata distinguendo sia domanda ed offerta religiosa che, all'interno della domanda religiosa, studiando alcune delle sue dimensioni costitutive. L'obiettivo è quello di ottenere, in questo modo, un risultato un po' più chiaro e magari anche qualche spunto utile a comprendere alcune delle ragioni del carattere controverso dei risultati fin qui ottenuti.

Ovviamente, il disegno della ricerca ha comportato delle scelte. Innanzitutto saranno utilizzati esclusivamente dati di tipo territoriale, non campionari e rilevati da fonti di tipo *desk*. Questa scelta è dettata dalle risorse a disposizione del ricercatore. Una integrazione, allo scopo di approfondire ulteriormente i fenomeni, con delle

¹⁸³ Il progetto di ricerca è il cuore della ricerca, ne definisce le finalità, gli apparati teorici, concettuali, oggetti e strumenti dell'indagine, fasi, tempi e risorse (Cannavò 2007:83).

¹⁸⁴ "La relazione ci dice semplicemente che le due variabili tendono a variare contemporaneamente, in un senso o nell'altro. Al crescere dell'una, l'altra cresce in modo più o meno costante (relazione positiva). Oppure, al crescere dell'una, l'altra decresce (relazione negativa). Le due variabili sono correlate." (Giuliano 2003:116).

interviste o dei questionari *ad hoc*, dedicati a conoscere più a fondo le realtà dell'offerta e della domanda religiosa, sarebbe stata assolutamente interessante. Tuttavia, affinché una rilevazione simile potesse essere rappresentativa del territorio selezionato, ovvero l'intera penisola italiana, ci sarebbe stato bisogno di una consistente quantità di interviste. Inoltre, queste interviste sarebbero state da svolgersi in zone differenti e rappresentative delle differenze note all'interno delle regioni italiane.

Questa impresa, di notevole interesse scientifico, ma di consistente sforzo in termini di mezzi e risorse da impiegare, non è da ritenersi superflua, anzi. Si rimanda a future indagini un approfondimento del genere.

Inoltre, per lo studio del capitale sociale, non sarà costruito un indice¹⁸⁵ *ex novo*, ma si utilizzerà l'indice sintetico ottenuto dalle elaborazioni di R. Cartocci (2007). Sarebbe possibile una operazionalizzazione differente dalla proposta di Cartocci per il capitale sociale, ma non è lo scopo di questa ricerca. Il capitale sociale è un concetto piuttosto ampio, ed è possibile che un indice ottenuto con la combinazione lineare di soli quattro indicatori potrebbe risultare riduttivo, nonostante la bontà dell'impostazione teorica. Questo indice è costruito con indicatori di tipo territoriale, e non campionari: in seguito si vedranno più nel dettaglio le sue caratteristiche. In Italia è l'unico indice di capitale sociale elaborato a livello provinciale, gli altri indici disponibili sono a livello regionale. Inoltre, non è ottenuto da rilevazioni *survey*, né da dati campionari.

¹⁸⁵ Lazarsfeld presenta l'indice come punto di ricomposizione del processo di operazionalizzazione; ovvero, un indice costituisce la sintesi di più indicatori provenienti dalla stessa dimensione concettuale (Cannavò 2007:98).

5.2 Operazionalizzazione dei concetti e costruzione degli indicatori

Una volta scelte le teorie di riferimento per procedere con la ricerca, lo *step* successivo consiste nella decisione di come impostare la rilevazione empirica di ciò che si intende studiare. In altre parole, si tratta di passare alla operazionalizzazione dei concetti. L'operazionalizzazione è un neologismo che sta ad indicare il passaggio dalla teoria alla ricerca (Cannavò 2007:79). Tecnicamente, il termine "operazione" significa una "procedura osservabile e comunicabile", pertanto bisogna effettuare questo procedimento per rendere esplicito cosa si andrà a misurare. Inoltre, l'operazionalizzazione ha l'ulteriore scopo di consentire il controllo intersoggettivo¹⁸⁶.

"La definizione operativa di un concetto è quindi l'esplicitazione delle operazioni che gli corrispondono" (ibidem).

La metodologia, scrive Cannavò (*ivi*:82) non è separabile dalla ricerca in sé. Le modalità con cui si osservano i fenomeni sono parte integrante del modo in cui i fenomeni appaiono al ricercatore. Le procedure sono costitutive delle teorie che servono a rappresentare, interpretare e manipolare le fenomenologie osservative.

Iniziamo con il capitale sociale. Sarà utilizzato un indice già esistente in letteratura, poiché non ci si propone, in questa ricerca, di discutere circa la costruzione dell'indice di capitale sociale. Cartocci ha effettuato uno studio approfondito sul fenomeno: riportiamo il suo pensiero per giustificare le sue scelte metodologiche.

¹⁸⁶ L'atteggiamento critico verso una teoria che conduce alla sua conferma o alla sua confutazione è ampiamente spiegato da K. R. Popper. "Un sistema deve essere considerato scientifico soltanto se fa asserzioni che possono risultare in conflitto con le osservazioni; ed è, di fatto, controllato da tentativi miranti a produrre tali conflitti, vale a dire da tentativi condotti per confutarlo (...). Tutti i veri controlli sono tentativi di confutazione. Soltanto se una teoria resiste alla pressione di questi ultimi, possiamo asserire che è confermata, o corroborata, dall'esperienza" (1972:436).

Il capitale sociale

Per Cartocci (2000:423), il capitale sociale è un fenomeno che può essere studiato da due punti di vista¹⁸⁷, quello individuale e quello collettivo, per usare dei termini facilmente comprensibili ed immediati. Permane comunque una certa ambiguità semantica, poiché vi è la contemporanea esistenza di più paradigmi per studiare il capitale sociale (Cartocci 2007:21). Se si parla del punto di vista individuale, il capitale sociale è un “lemma utilizzato per designare un particolare tipo di risorse immateriali cui gli individui possono accedere mediante la loro rete di rapporti sociali, utilizzandoli in vista dei loro progetti di azione”. L’approccio collettivo si basa principalmente sugli studi condotti da Putnam (Cartocci 2000:425), per il quale il vettore esplicativo del capitale sociale è rigorosamente culturale: esso riesce a spiegare sia il rendimento istituzionale sia lo sviluppo economico di un determinato territorio. In *Bowling alone*, pubblicato nel 2000, Putnam ribadisce la definizione di capitale sociale come proprietà attribuita al contesto sociale. Sul versante pratico, Putnam è interessato a quei contenuti del capitale sociale che alimentano un ethos democratico, orientando i comportamenti degli individui verso la fiducia ed il rispetto generalizzati verso gli altri (*ibidem*). Cartocci integra la posizione del politologo statunitense con una riflessione sull’esperienza simbolica, proposta tra gli altri da Tullio Altan¹⁸⁸ (*ivi*:444). In questa prospettiva, assumono una grande importanza i valori, che si possono considerare una materia prima del costruito del capitale sociale (Cartocci, Vanelli 2008:70). Gli individui producono capitale sociale quando si riconoscono reciprocamente come fini e non come mezzi, è impensabile una comunità civica senza una condivisione di valori. Cartocci parla del tessuto etico di un territorio (*ivi*:71), nel quale avvengono transazioni economiche e relazioni tra cittadini ed istituzioni: l’affidabilità degli attori, il rispetto delle regole, la ridotta incidenza di comportamenti opportunistici e la lealtà verso le istituzioni sono indice di capitale sociale.

Per l’operazionalizzazione del concetto, lo stesso Cartocci è consapevole dei problemi di metodo che un ricercatore può incontrare, affermando che “è molto difficile studiare il capitale sociale poiché bisogna studiare i canali che lo alimentano

¹⁸⁷ Come già presentato più ampiamente nel *capitolo 3* di questa ricerca.

¹⁸⁸ Tullio Altan (1999).

e lo distruggono” (ivi:448). È facile capire che questi meccanismi di creazione e di erosione sono tutt’altro che agevoli da mettere a fuoco e da indagare. Per Cartocci sono le micro decisioni che producono effetti di nutrimento o erosione del capitale sociale; esse avranno effetti sulla percezione e sulle decisioni dei cittadini, orientandoli verso comportamenti cooperativi oppure viceversa utilitaristici (ivi:467). In tal senso, sarebbe importante un aumento dell’efficienza delle istituzioni e della efficacia delle politiche. Cartocci ribadisce, in questo clima di crisi del *welfare* tradizionale, la assoluta necessità di alternative e di supporto alle azioni statali.

Le variabili costitutive dell’indice di capitale sociale provinciale di Cartocci (2007:57) sono quattro. La dotazione di capitale sociale nelle province è stata misurata¹⁸⁹ attraverso i seguenti indicatori, rilevati tra il 1999 e il 2003: livello di partecipazione elettorale, diffusione della stampa quotidiana, densità delle associazioni di volontariato, diffusione delle donazioni di sangue, diffusione delle associazioni dello sport di base. L’indice complessivo è stato costruito sulla base di tre criteri: una forte correlazione tra i diversi indicatori, una pari ponderazione delle cinque dimensioni considerate, la riduzione del peso di eventuali dati anomali. Sono stati individuati inizialmente gli indici parziali delle cinque dimensioni da analizzare, e successivamente si è proceduto mediante una analisi in componenti principali¹⁹⁰.

Il territorio di indagine scelto da Cartocci è costituito dalle province italiane. Il sociologo riconosce le problematiche oggettive sottostanti questa decisione. Le differenze tra Nord e Sud sono innegabili, “alcune regioni, tutte collocate a nord di Roma, si contraddistinguono per elevati livelli di sviluppo economico, buona qualità delle istituzioni locali ed abbondante *stock* di capitale sociale” (2011:12). Addirittura, questo quadro di fratture non ha eguali negli altri paesi dell’Europa occidentale. Inoltre, Cartocci parla in termini negativi della dotazione di capitale sociale dell’intero territorio italiano. In Italia, scrive (2002:71-73) vi è un *deficit* di

¹⁸⁹ Cosa si intende in questo caso per misurare? Si cita a proposito Iannone (2006,:169) "Misurare significa, infatti, esplorare fino in fondo l'oggetto che si intende conoscere, coglierne i contorni teorico-applicativi e tracciarne, in questo modo, il confine euristico, sia esso espressione di frontiere da raggiungere o di limiti da rispettare".

¹⁹⁰ L’analisi in componenti principali (ACP) è una tecnica di analisi multivariata dei dati utilizzata per sintetizzare delle informazioni. L’obiettivo dell’ACP è “ridurre un insieme di informazioni alle sue componenti principali minimizzando la perdita di informazioni (inevitabile in ogni operazione di sintesi)” (Di Franco 2001:182).

capitale sociale, determinato da un diffuso sentimento di diffidenza verso le istituzioni, di meccanismi di solidarietà di raggio ristretto: sostanzialmente, c'è carenza di "un capitale sociale adeguato ad un contesto istituzionale democratico". Invertire questa tendenza non è semplice, né è facile capire come si può fare. Il capitale sociale si modifica in maniera assai lenta, come tutti i processi culturali (ivi:238). Le province sono un aggregato territoriale di tipo amministrativo, con funzioni generali, e corrispondono ad una somma di comuni. Tra gli svantaggi dell'analisi dei dati provinciali, vi è il basso senso di appartenenza e di identificazione della popolazione con l'istituzione provinciale (Pintaldi 2009:53). La provincia, quindi, difficilmente rappresenta un territorio omogeneo di studio.

Nella matrice dei dati, sarà indicato con V_1 il capitale sociale, con la sigla CS.

Offerta religiosa

Affrontando il tema della domanda e dell'offerta religiosa, il principale problema empirico, per Cartocci, è trovare i legami significativi degli individui rispetto alla religione cattolica e alla chiesa (2011:19). Bisogna considerare solo i legami concreti, i comportamenti quindi, e non le semplici espressioni verbali. È proprio condividendo queste affermazioni che questa ricerca si avvarrà di dati territoriali derivanti da fonti di tipo *field* e non di fonti *survey*. Questo ovviamente ha un prezzo. Un limite potrebbe essere quello di una semplificazione dell'esperienza di fede e delle sue molteplici manifestazioni, molte delle quali non direttamente osservabili (*ibidem*).

Per misurare l'offerta religiosa utilizzeremo dati provenienti da diverse fonti, con lo scopo di presentare una panoramica abbastanza variegata del fenomeno sul territorio italiano. Mentre la domanda religiosa tende a rimanere abbastanza stabile nel tempo, l'offerta è dipendente dalla capacità della religione di proporre offerte attraenti per i potenziali fedeli (Stark, Introvigne 2003:9). La varietà dell'offerta religiosa, in Italia, è una dimostrazione che il cattolicesimo religioso sta attuando strategie volte alla pluralizzazione della proposta.

Gli indicatori di offerta religiosa selezionati per questa indagine saranno identificati con il simbolo V_2 e sono:

- quota di parrocchie su 1.000 residenti [OR_PARR]. Fonte: Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero (ICSC), anno 2009. Per i residenti la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2009;
- quota di sacerdoti diocesani su 1.000 residenti [OR_SD]. Fonte: Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero (ICSC), anno 2009. Per i residenti la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2009;
- operatori volontari, calcolati in percentuale sui residenti di età compresa tra i 18 ed i 70 anni – quindi dal potenziale bacino di volontari – [OR_OPV]. Fonte: i dati relativi ad operatori, attività e servizi sono provenienti dalla rilevazione¹⁹¹ delle Opere ecclesiali Sanitarie e Sociali in Italia, denominata anche Programma *S.In.O.S.S.I.*, promosso dalla Consulta ecclesiale nazionale degli organismi socio-assistenziali, da Caritas Italiana e dall'Ufficio nazionale per la pastorale della sanità della Cei, in collaborazione con l'Osservatorio socio-religioso e con il Servizio informatico della Cei (SiCei). Anno di rilevazione 2010. Per i residenti per fasce di età la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2010;
- operatori retribuiti e volontari in totale, calcolati in percentuale sui residenti di età compresa tra i 18 ed i 70 anni – quindi dal potenziale bacino di volontari – [OR_OPT]. Fonte: Caritas Italiana, anno 2010. Per i residenti per fasce di età la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2010;
- attività censite dalla rilevazione del programma *S.In.O.S.S.I.*, calcolate in percentuale sul totale dei residenti [OR_ATT]. Fonte: Caritas Italiana, anno 2010. Per i residenti la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2010;
- servizi censiti dalla rilevazione del programma *S.In.O.S.S.I.*, calcolati in percentuale sul totale dei residenti [OR_SER]. Fonte: Caritas Italiana, anno

¹⁹¹ La unità della rilevazione delle Opere ecclesiali sanitarie e sociali è costituita dal servizio nel suo complesso o da un singolo servizio, qualora quest'ultimo agisca in maniera del tutto autonoma rispetto alla struttura di appartenenza. Per servizio non si intende "l'edificio" o il "luogo fisico" in cui le attività si compiono, quanto piuttosto il complesso strutturato delle attività il cui svolgimento può avvenire anche al di fuori di specifiche sedi fisiche.

2010. Per i residenti la fonte è il Movimento anagrafico dei comuni Istat, anno 2010.

Domanda religiosa

La misurazione della domanda religiosa può risultare un po' più complessa, poiché le cinque dimensioni che la costituiscono non sono tutte ugualmente semplici da rilevare. Inoltre, alcune di queste dimensioni includono credenze individuali che sono generalmente inaccessibili o, in ogni caso, difficilmente quantificabili (Solomon, Ulissides 2001:4). Non volendo avvalerci di dati campionari né di dati provenienti da interviste, abbiamo dovuto escludere tre dimensioni della religiosità: credenza, conoscenza ed esperienza. Le dimensioni che saranno indagate sono l'identificazione religiosa e la partecipazione religiosa, che costituiscono insieme due proprietà, se non sufficienti, assolutamente necessarie alla costruzione di un modello credibile ed analiticamente utile di religiosità cattolica ecclesialmente orientata (Diotallevi 1999:206).

Domanda ed offerta religiosa non sono completamente separate le une dalle altre. Una maggiore diversificazione dell'offerta religiosa stimola una maggiore partecipazione religiosa ed una maggiore credenza (Barro, McCleary 2003:761). Ancora, analizzare la relazione tra pluralismo dell'offerta religiosa e partecipazione religiosa è stata la prima forte evidenza a favore dell'approccio del modello economico in religione (Chaves, Gorski 2001:262). Di seguito saranno specificate le due dimensioni della religiosità oggetto di questa ricerca, l'identificazione e la partecipazione.

Identificazione religiosa

Con identificazione religiosa ci riferiamo a quel fattore che, in determinate circostanze, può orientare l'individuo alla adozione di una scorciatoia cognitiva (Diotallevi 2007:6). Gli individui maggiormente propensi all'uso di questo tipo di strategie sono coloro che non vogliono o non possono impegnarsi in calcoli di costi e benefici implicati nella scelta delle alternative che gli si presentano. L'identificazione

differisce dall'appartenenza, poiché è più che altro avere un punto di riferimento in una determinata religione (Castegnaro 2008:8). I comportamenti di identificazione religiosa dividono nettamente coloro che si dichiarano cattolici oppure appartenenti ad un'altra religione o a nessuna (*ivi*:79). A volte, l'identificazione religiosa può essere dettata da motivi di convenienza, da logiche per ottenere servizi, anche di tipo assistenzialista (Acquaviva, Pace 1998:113). Volendo definire in breve l'identificazione religiosa, essa indica "l'attore dell'offerta religiosa verso il quale si tende e verso il quale si potrebbe attivare la domanda religiosa in determinate condizioni" (Diotallevi 1999:201).

Gli indicatori di identificazione religiosa che saranno presi in esame sono le firme per l'otto per mille per la chiesa cattolica e la frequenza dei matrimoni celebrati con rito religioso, e sono giustificati in letteratura (Diotallevi 2007:9). Essi saranno denominati nella matrice dati con V_3 e sono:

- matrimoni celebrati con rito religioso, calcolati in percentuale sui matrimoni totali [IR_MAT]. Fonte: elaborazione su dati Istat. Anno 2008;
- firme destinate alla chiesa cattolica per 'l'otto per mille' in percentuale sulle firme valide [IR_OTTO]. Fonte: elaborazione su dati Ministero dell'Interno. Anno 2008.

Partecipazione religiosa

La partecipazione religiosa è il "fatto sociale" più facilmente rilevabile e traducibile in frequenze statistiche tra le dimensioni costitutive della domanda religiosa (Acquaviva Pace 1998:99). Viene definita da Acquaviva e Pace come la "messa in atto da parte di un credente di un insieme di prescrizioni rituali che una certa credenza religiosa, più o meno istituzionalizzata, impone perché l'adesione alla credenza stessa risulti visibile e verificabile" (*ivi*:101). Il primo, e più evidente, fenomeno di partecipazione religiosa, è la frequenza ai riti domenicali, per i cattolici. Tuttavia, i dati inerenti questo fenomeno, in Italia, sono di tipo campionario e purtroppo spesso sono molto imprecisi (Cartocci 2011:31). Gran parte degli

intervistati può tendere a rispondere per acquiescenza, come ritiene che sarebbe più corretto rispondere. Per questo motivo, la frequenza di partecipazione ai riti probabilmente è sovrastimata (*ivi*:44). Tuttavia, Acquaviva e Pace (1998:102) ritengono che ormai, oggi, il grado di coercizione sociale è ormai prossimo allo zero: chi vuole andare a messa ci va senza alcuna pressione sociale, a differenza, ad esempio, di quanto accade nelle sette. La partecipazione ai riti dichiarata dagli individui misura piuttosto una identità e forse anche una identificazione, ma non misura fatti e comportamenti reali (Introvigne, Zoccatelli 2010:86). Inoltre, volendo ricorrere a dati di tipo non campionario, ed avendo la necessità di dati a livello di provincia, il fenomeno della partecipazione ai riti religiosi non sarà oggetto di analisi in questa ricerca.

Una misura di partecipazione più oggettiva e facilmente quantificabile è la ricognizione della adesione alle aggregazioni cattoliche da parte dei laici. L'universo delle aggregazioni cattoliche laicali, in Italia, è una realtà molto variegata e differenziata (Giuliani 2007:115). Bisogna distinguere tra vari tipi di aggregazioni: c'è il gruppo, ovvero un soggetto collettivo di ridotte dimensioni a cui si aderisce con una certa spontaneità, contraddistinto da una certa libertà di individuazione degli scopi e delle modalità per perseguirli (*ivi*:116). Poi vi sono le comunità, che hanno i tratti di una compagine fraterna, organica e stabile, in cui le persone vivono unite, stimolate da problemi ed interessi convergenti. Il movimento, invece, è costituito da una pluralità di gruppi e/o comunità. È un soggetto collettivo di una certa ampiezza, la cui capacità aggregativa deriva dall'adesione spontanea ad alcune idee-forza. Infine, l'associazione, un attore collettivo dotato di una struttura organica ed istituzionale, definita attraverso uno statuto (*ivi*:117).

Entrando nello specifico di questa ricerca, saranno analizzati i dati delle seguenti aggregazioni laicali cattoliche. Il gruppo di indicatori relativi alla partecipazione religiosa saranno indicati in matrice dati con V₄.

- *AGESCI*¹⁹²: lo scoutismo, che fa parte a tutti gli effetti delle associazioni. Si basa su un metodo pedagogico fortemente orientato sulla valorizzazione della dimensione comunitaria, a cui fa da sfondo l'incontro con la natura, in uno

¹⁹² www.agesci.it

spirito avventuroso ed esplorativo. L'associazione AGESCI si struttura in maniera democratica, con la diarchia ad ogni livello territoriale. Diffonde i valori civili del "buon cristiano", che è anche un buon cittadino, esprimendo la solidarietà, il senso di responsabilità e l'idea della non violenza (*ivi*:129).

L'indicatore preso in esame è il totale degli iscritti ai gruppi *scout* AGESCI in percentuale sulla popolazione residente [PR_AGE]. Fonte: elaborazione su dati AGESCI e Istat. Anno 2009.

- *Rinnovamento nello Spirito Santo*¹⁹³: questa aggregazione, riconosciuta dalla Cei nel 2002 come associazione, ha lo scopo di pregare per una nuova effusione dello Spirito Santo, con doni e carismi da porre al servizio dei fratelli e della chiesa. Ogni gruppo è relativamente autonomo, pur condividendo alcune caratteristiche basilari, si concentra su attività specifiche. La sua natura è di tipo carismatico ed essenzialmente spirituale, poco incline a spendersi per il sociale e interessato piuttosto alla salvezza delle anime (Cruzzolin 2007:192).

L'indicatore studiato è il totale dei gruppi appartenenti al Rinnovamento nello Spirito Santo, su 10.000 residenti [PR_RnS]. Fonte: elaborazione su dati RnS e Istat. Anno 2011;

- *Azione Cattolica Italiana*¹⁹⁴: è un'associazione di laici impegnati a vivere, ciascuno "a propria misura" ed in forma comunitaria, l'esperienza di fede, l'annuncio del Vangelo e la chiamata alla santità. L'Azione Cattolica fin da principio ha scelto di rispondere alla vocazione missionaria, mettendosi a servizio della vigna del Signore nelle singole chiese locali. Il servizio alla chiesa si esprime nella scelta di stare in maniera corresponsabile nelle diocesi e nelle parrocchie. In Italia l'ACI è presente con circa 360.000 aderenti.

In matrice dati ci sono diversi indicatori riferiti all'Azione Cattolica Italiana: iscritti all'Azione Cattolica Ragazzi (ACR), dai 4 ai 14 anni, su 1.000 residenti di pari età [PR_ACR]; iscritti all'Azione Cattolica Giovani, dai 15 ai

¹⁹³ www.rns-italia.it. *Vademecum* Rinnovamento nello Spirito Santo, 2011-2014, a cura del Comitato nazionale di servizio del Rinnovamento nello Spirito Santo, via degli Olmi 62 – Roma.

¹⁹⁴ www.azionecattolica.it

30 anni, su 1.000 residenti di pari età [PR_ACG]; iscritti all’Azione Cattolica Adulti, oltre i 30 anni, su 1.000 residenti di pari età [PR_ACA]. Infine, iscritti totali all’Azione Cattolica, di qualsiasi età, su 1.000 residenti totali [PR_ACI]. Fonte: elaborazione su dati ACI e Istat. Anno 2009.

- *Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani*¹⁹⁵ (ACLI): è un'associazione di laici cristiani che promuove il lavoro e i lavoratori, educa ed incoraggia alla cittadinanza attiva, difende, aiuta e sostiene i cittadini, in particolare quanti si trovano in condizione di emarginazione o a rischio di esclusione sociale. Attraverso una rete diffusa e organizzata di circoli, servizi, imprese, progetti ed associazioni specifiche, le Acli contribuiscono a tessere i legami della società, favorendo forme di partecipazione e di democrazia. Le Acli sono una “associazione di promozione sociale”, un soggetto autorevole della società civile e del mondo del terzo settore: il volontariato, il non profit, l’impresa sociale. L’Associazione conta oggi oltre 997.000 iscritti, in Italia e all’estero, e 7.486 strutture territoriali, tra cui 3.137 circoli, 106 sedi provinciali e 21 regionali; ogni anno vengono forniti servizi a circa 3 milioni e mezzo di persone.

Come per l’Azione Cattolica Italiana, anche in questo caso gli indicatori in matrice sono più di uno, e sono i seguenti: circoli ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [PR_CACL]; tesserati ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [PR_TACL]; circoli Unione Sportiva – ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [PR_CUACL]; tesserati Unione Sportiva – ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [PR_TUACL]. Fonte: elaborazione su dati ACLI e Istat, anno 2009.

Le organizzazioni sopra elencate sono, come visto, di natura differente tra loro, ed anche in virtù delle loro caratteristiche tipiche si ipotizza abbiano una relazione con il capitale sociale non uniforme. Le associazioni, per Putnam, infondono nei loro membri l’attitudine verso atteggiamenti di impegno civico, quali la partecipazione agli affari pubblici, la pratica di legami orizzontali di reciprocità e cooperazione, la condivisione di codici di solidarietà, fiducia e tolleranza (Rossi, Boccacin 2006:14).

¹⁹⁵ www.acli.it

Una caratteristica importante è che i membri delle associazioni abbiano rapporti diretti faccia a faccia tra loro, la cosiddetta *membership* attiva, e che essi spendano volontariamente tempo ed energie per gli scopi associativi (*ibidem*). Le aggregazioni oggetto di studio di questa ricerca rispondono tutte a queste caratteristiche, proprio per questo non sono state prese in esame associazioni a cui i soci partecipano semplicemente mediante offerte in denaro o adesione a distanza.

Un altro indicatore di partecipazione religiosa, di cui si controllerà la relazione con il capitale sociale, sono le offerte volontarie per il sostentamento del clero cattolico. Le offerte volontarie sono un esempio di partecipazione religiosa individuale molto interessante. A differenza della partecipazione alla messa festiva, fenomeno fortemente influenzato dalla tradizione religiosa (anche per questo più diffuso nel Sud Italia), e del quale ancor oggi non disponiamo di misure attendibili con dettaglio provinciale¹⁹⁶, il fenomeno delle offerte per il sostentamento del clero guadagna la posizione di “comportamento di partecipazione e non più una semplice e quasi irriflessa espressione di identificazione religiosa” (Diotallevi 1999:167). A sostegno di quanto detto, il fenomeno della partecipazione alla messa non covaria con il fenomeno delle donazioni volontarie per il sostentamento del clero cattolico: due aspetti di partecipazione religiosa dissimili tra loro. Naturalmente, non è tra gli obiettivi di questa ricerca studiare le relazioni tra dimensioni della religiosità, ma è una premessa interessante per giustificare la scelta della variabile in esame. Si potrebbe facilmente obiettare che le offerte deducibili per il sostentamento del clero possano essere un fenomeno la cui diffusione è influenzata dal volume del reddito degli individui. Piuttosto, è la dimensione culturale che spinge un fedele a donare per il sostentamento dei sacerdoti o per altre cause, come possono essere offerte per le missioni o per la propria parrocchia ad esempio. L'importo medio nazionale delle offerte è intorno ai 100 euro, e ciò consente di chiarire che donare non è una prerogativa di coloro che hanno quantità di denaro a disposizione elevate. Si può in qualche modo limitare l'impatto del reddito degli individui che donano studiando il numero delle offerte e non l'importo di queste. Tuttavia, è un importo comunque

¹⁹⁶ L'Istat con l'Indagine Multiscopo “*Aspetti della vita quotidiana*” rileva, tramite questionario, la partecipazione a riti religiosi (non specificando di quale confessione religiosa). Essendo dati frutto di una indagine campionaria, il dettaglio disponibile è soltanto regionale e nazionale.

superiore mediamente alle offerte per altre cause religiose¹⁹⁷. Le offerte deducibili, inoltre, sono un gesto che si potrebbe ritenere civico: non si dona per il sacerdote della propria parrocchia o per un sacerdote conosciuto personalmente. Invece, le offerte sono destinate ad un fondo che poi sarà ripartito in base alle esigenze ed ai bisogni dei sacerdoti, principalmente verso coloro che operano in situazioni di disagio sociale e povertà del territorio. Quindi, donare per i sacerdoti non è un gesto di cui si avrà un tornaconto personale ed in letteratura è riconosciuto come un indicatore di partecipazione religiosa.

L'indicatore che sarà inserito in matrice dati è il numero di offerte deducibili per il sostentamento del clero cattolico su 1.000 residenti [PR_OODD]. Fonte: elaborazione su dati ICSC e Istat. Anno 2012.

¹⁹⁷ Come, ad esempio, il caso delle offerte per le Pontificie Opere Missionarie, più elevate al Sud Italia rispetto al Nord, dove al contrario sono maggiori le donazioni per il sostentamento del clero.

5.3 Fonti dei dati e dati

Le variabili¹⁹⁸ utilizzate in questa ricerca sono tutte di tipo non campionario e cardinali. Questo tipo di variabili ha pieno significato numerico, ed è possibile effettuare operazioni matematiche come la misurazione ed il conteggio. Inoltre, si può calcolare la media, lo scarto tipo, il coefficiente di correlazione lineare, la regressione *etc.* (Di Franco 1997:15). Possiamo chiamare le variabili più precisamente indicatori, ovvero costrutti, operati su fenomeni o comportamenti osservabili o rilevabili (Cannavò 2007:98). Dalla loro assenza, presenza o intensità si potrà registrare la dimensione di un concetto. Ancora, l'indicatore è un modello semplice di una dimensione concettuale, "estendibile solo in via probabilistica al concetto", si tratta sempre di uno strumento conoscitivo individuato dal ricercatore (Cannavò 1995:7). Gli indicatori non devono essere solo pratici, poiché bisogna considerare altre variabili in gioco, come ad esempio il contesto, per non ridursi solo ad una ricerca tecnica (*ibidem*).

Per la maggior parte dei casi saranno utilizzati indicatori indiretti, o *Proxy*, che sono in grado di far comprendere il fenomeno, sebbene non direttamente (*ivi*:102). Ad oggi, non è stato ancora trovato un indicatore diretto di capitale sociale, pertanto Cartocci utilizza degli indicatori indiretti nel costruire l'indice finale. L'indice è definito "il punto di ricomposizione del processo di operazionalizzazione; ovvero, un indice costituisce la sintesi di più indicatori, provenienti dalla stessa dimensione concettuale" (*ivi*:98). Ogni variabile utilizzata dovrà rispondere ai requisiti di legittimità quali attendibilità e validità¹⁹⁹. L'attendibilità indica il rapporto tra osservatore e strumento utilizzato, ed il grado di accordo tra più osservazioni dello stesso soggetto (Marradi 1990:55). Ancora, l'attendibilità esprime la capacità di una misura di dare risultati costanti anche effettuando rilevazioni differenti ed in situazioni diverse. La validità invece è la capacità dello strumento di rilevazione di misurare effettivamente ciò che si intende misurare (Vertecchi, Agrusti, Losito 2010:132-133). La valutazione di un indicatore è sempre un procedimento che spetta

¹⁹⁸ Il termine variabile deriva dal linguaggio algebrico-matematico, che designa un simbolo che rappresenta un valore numerico ignoto in una relazione (Cannavò 2007:104). La variabile è il risultato della definizione operativa di un indicatore di un concetto di proprietà (Pintaldi 2009:86).

¹⁹⁹ A proposito vedi anche Bailey (1995:88-96).

al ricercatore, in base alla esperienza, alla letteratura e alla relazione con le altre variabili che intende esaminare (Marradi 2007:176).

Le tabelle che seguiranno sono costituite dalla distribuzione di frequenze, non assolute ma percentuali o indici, che rappresentano un ottimo mezzo per comunicare informazioni di tipo quantitativo in modo chiaro e preciso (Bohrnstedt, Knoke 1998:46).

L'indice di capitale sociale provinciale di Cartocci varia da un minimo di -6,4 ad un massimo di 5,5.

Le tabelle di dati sono organizzate raggruppando gli indicatori di identificazione religiosa, di partecipazione religiosa e di offerta religiosa. Mentre per il capitale sociale la tabella è stata costruita ordinando il valore dell'indice dal più elevato al più basso, per gli altri indicatori si è utilizzato il criterio dell'ordine alfabetico delle province. Le province considerate sono 103²⁰⁰, poiché si è seguito l'ordinamento amministrativo vigente al momento della pubblicazione dell'indice di Cartocci. Tutti gli indicatori provinciali sono stati costruiti aggregando il valore assoluto comunale per le 103 province, pertanto le righe della matrice dati sono sempre 103.

Per rendere confrontabili i valori tra le province, nessun indicatore è stato riportato come valore assoluto, ma sono indicate le sue frequenze percentuali. Infatti, la prima operazione da compiere su dati territoriali espressi in valori assoluti consiste nel poter consentire un confronto, mediante l'uso di grandezze relative (Pintaldi 2009:97).

²⁰⁰ Le province italiane sono state pari a 103 dal 1992 al 2006.

Schema riassuntivo delle variabili

Si riporta la lista completa delle variabili utilizzate nella ricerca per una più semplice lettura delle tabelle. Nel *par.* 5.2 sono indicate le fonti e gli anni per ciascuna variabile. Nell'intestazione sarà scritto soltanto a quale gruppo di indicatori si riferisce la tabella.

- Indice di capitale sociale, elaborato da Cartocci (2007): [*V_{1-CS}*].

- Indicatori di offerta religiosa [*V₂*]:
 - quota di parrocchie su 1.000 residenti [*OR_PARR*];
 - quota di sacerdoti diocesani su 1.000 residenti [*OR_SD*];
 - operatori volontari, calcolati in percentuale sui residenti di età compresa tra i 18 ed i 70 anni [*OR_OPV*];
 - operatori retribuiti e volontari in totale, calcolati in percentuale sui residenti di età compresa tra i 18 ed i 70 anni [*OR_OPT*];
 - attività censite dalla rilevazione del programma *S.In.O.S.S.I.*, calcolate in percentuale sul totale dei residenti [*OR_ATT*];
 - servizi censiti dalla rilevazione del programma *S.In.O.S.S.I.*, calcolati in percentuale sul totale dei residenti [*OR_SER*].

- Indicatori di identificazione religiosa [*V₃*]:
 - matrimoni celebrati con rito religioso, calcolati in percentuale sui matrimoni totali [*IR_MAT*];
 - firme destinate alla chiesa cattolica per 'l'otto per mille' in percentuale sulle firme valide [*IR_OTTO*].

- Indicatori di partecipazione religiosa [*V₄*]:
 - totale degli iscritti ai gruppi *scout* AGESCI in percentuale sulla popolazione residente [*PR_AGE*];
 - totale dei gruppi appartenenti al Rinnovamento nello Spirito Santo, su 10.000 residenti [*PR_RnS*];
 - iscritti all'Azione Cattolica Ragazzi (ACR), dai 4 ai 14 anni, su 1.000 residenti di pari età [*PR_ACR*];

- iscritti all’Azione Cattolica Giovani, dai 15 ai 30 anni, su 1.000 residenti di pari età [*PR_ACG*];
- iscritti all’Azione Cattolica Adulti, oltre i 30 anni, su 1.000 residenti di pari età [*PR_ACA*];
- iscritti totali all’Azione Cattolica, di qualsiasi età, su 1.000 residenti totali [*PR_ACI*];
- circoli ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [*PR_CACL*];
- tesserati ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [*PR_TACL*];
- circoli Unione Sportiva – ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [*PR_CUACL*];
- tesserati Unione Sportiva – ACLI, in percentuale sulla popolazione residente [*PR_TUACL*];
- numero di offerte deducibili per il sostentamento del clero cattolico su 1.000 residenti [*PR_OODD*].

Tabella 1- Indice di capitale sociale. Valore delle province italiane [V₁_CS]

Provincia	CS	Provincia	CS
BOLOGNA	5,5	BELLUNO	0,6
PARMA	5,4	MILANO	0,5
RAVENNA	5,3	ASTI	0,5
MANTOVA	4,9	ALESSANDRIA	0,4
REGGIO NELL'EMILIA	4,4	PAVIA	0,4
SIENA	4,4	COMO	0,4
FERRARA	4,3	TREVISO	0,2
PIACENZA	4,3	PESCARA	-0,2
FIRENZE	4,1	CAGLIARI	-0,3
TRIESTE	4,0	IMPERIA	-0,3
CREMONA	3,9	VERCELLI	-0,3
MODENA	3,8	SONDRIO	-0,3
LUCCA	3,8	RAGUSA	-0,3
PISA	3,7	MACERATA	-0,4
LIVORNO	3,6	VARESE	-0,5
BOLZANO	3,4	ORISTANO	-0,6
UDINE	3,3	ASCOLI PICENO	-0,6
GORIZIA	3,3	L'AQUILA	-0,8
FORLI' - CESENA	2,8	ROMA	-0,9
MASSA - CARRARA	2,7	VITERBO	-1,0
AOSTA	2,6	LATINA	-1,7
PORDENONE	2,6	TERAMO	-2,0
RIMINI	2,5	NUORO	-2,1
GENOVA	2,4	FROSINONE	-2,2
CUNEO	2,3	CAMPOBASSO	-2,5
SAVONA	2,3	CHIETI	-2,7
BERGAMO	2,1	ISERNIA	-2,9
ANCONA	2,0	LECCE	-3,0
PISTOIA	2,0	PALERMO	-3,2
GROSSETO	1,9	BRINDISI	-3,3
TORINO	1,9	SALERNO	-3,5
ROVIGO	1,9	TARANTO	-3,7
VERONA	1,8	CATANZARO	-3,8
PADOVA	1,6	MESSINA	-3,9
LODI	1,6	BARI	-3,9
TRENTO	1,6	CATANIA	-4,1
PERUGIA	1,5	FOGGIA	-4,1
VERBANO-CUSIO- OSSOLA	1,5	TRAPANI	-4,2
LA SPEZIA	1,4	SIRACUSA	-4,3
VENEZIA	1,2	AVELLINO	-4,7
AREZZO	1,2	BENEVENTO	-4,8
PRATO	1,2	REGGIO DI CALABRIA	-4,8
BIELLA	1,0	POTENZA	-4,9
LECCO	1,0	CALTANISSETTA	-5,1
TERNI	0,8	COSENZA	-5,3
SASSARI	0,8	AGRIGENTO	-5,4
NOVARA	0,8	CASERTA	-5,5
VICENZA	0,8	NAPOLI	-5,8
MATERA	0,7	CROTONE	-5,9
PESARO E URBINO	0,7	ENNA	-6,4
RIETI	0,7	VIBO VALENTIA	-6,4
BRESCIA	0,6		

Tabella 2 – Indicatori di offerta religiosa [V₂]

Provincia	PARR	SD	OPV	OPT	ATT	SER
AGRIGENTO	0,43	0,39	0,26	0,47	0,02	0,01
ALESSANDRIA	0,88	0,50	0,19	0,43	0,02	0,02
ANCONA	0,49	0,39	1,24	1,55	0,06	0,03
AOSTA	0,73	0,49	0,96	1,32	0,03	0,02
AREZZO	0,88	0,62	1,35	1,60	0,05	0,03
ASCOLI PICENO	0,30	0,45	1,03	1,29	0,05	0,02
ASTI	0,87	0,47	0,36	0,58	0,04	0,03
AVELLINO	0,45	0,39	0,72	0,84	0,02	0,02
BARI	0,16	0,25	1,22	1,55	0,04	0,03
BELLUNO	0,84	0,64	0,36	0,55	0,02	0,01
BENEVENTO	0,52	0,48	0,12	0,44	0,01	0,00
BERGAMO	0,38	0,52	0,61	1,06	0,05	0,04
BIELLA	0,68	0,43	1,44	2,07	0,08	0,04
BOLOGNA	0,46	0,30	0,45	0,61	0,03	0,02
BOLZANO	0,56	0,29	0,56	0,65	0,01	0,01
BRESCIA	0,39	0,47	0,53	1,18	0,03	0,02
BRINDISI	0,23	0,25	0,43	0,59	0,03	0,03
CAGLIARI	0,17	0,28	0,90	1,03	0,04	0,03
CALTANISSETTA	0,34	0,38	0,23	0,44	0,02	0,02
CAMPOBASSO	0,54	0,46	0,84	1,34	0,05	0,03
CASERTA	0,40	0,36	0,09	0,11	0,01	0,01
CATANIA	0,30	0,28	0,40	0,72	0,03	0,02
CATANZARO	0,49	0,44	0,46	0,62	0,03	0,02
CHIETI	0,48	0,39	0,11	0,22	0,01	0,01
COMO	0,45	0,41	0,47	1,38	0,02	0,02
COSENZA	0,43	0,43	0,31	0,37	0,03	0,02
CREMONA	0,68	0,57	0,30	1,34	0,02	0,01
CROTONE	0,42	0,39	0,26	0,47	0,02	0,01
CUNEO	0,89	0,56	1,01	1,42	0,05	0,04
ENNA	0,49	0,51	0,32	0,41	0,02	0,01
FERRARA	0,57	0,41	0,33	0,54	0,03	0,02
FIRENZE	0,52	0,35	3,53	3,88	0,06	0,04
FOGGIA	0,32	0,31	0,59	1,34	0,05	0,03
FORLI' - CESENA	0,62	0,42	1,25	1,60	0,10	0,07
FROSINONE	0,53	0,35	0,52	0,60	0,06	0,02
GENOVA	0,52	0,30	1,11	1,79	0,06	0,05
GORIZIA	0,43	0,34	0,30	0,47	0,03	0,02
GROSSETO	0,65	0,48	0,76	0,89	0,05	0,03
IMPERIA	0,82	0,47	0,50	0,76	0,04	0,02
ISERNIA	0,96	0,82	0,24	0,28	0,03	0,02

Provincia	PARR	SD	OPV	OPT	ATT	SER
LA SPEZIA	0,83	0,37	0,47	0,76	0,03	0,02
L'AQUILA	1,08	0,64	0,43	0,56	0,02	0,01
LATINA	0,28	0,23	0,32	0,35	0,03	0,02
LECCE	0,34	0,37	0,29	0,56	0,03	0,02
LECCO	0,45	0,48	0,91	2,63	0,05	0,03
LIVORNO	0,28	0,24	1,20	1,45	0,06	0,04
LODI	0,47	0,46	0,42	1,11	0,02	0,02
LUCCA	1,01	0,42	1,54	1,81	0,06	0,05
MACERATA	0,59	0,52	1,04	1,27	0,08	0,04
MANTOVA	0,47	0,39	0,81	1,00	0,03	0,01
MASSA - CARRARA	1,18	0,47	0,29	0,32	0,01	0,01
MATERA	0,46	0,45	0,26	0,40	0,02	0,02
MESSINA	0,50	0,39	1,31	1,51	0,05	0,03
MILANO	0,12	0,25	0,82	1,36	0,03	0,02
MODENA	0,45	0,25	0,64	0,89	0,04	0,03
NAPOLI	0,21	0,19	0,26	0,36	0,02	0,01
NOVARA	0,43	0,39	0,42	0,73	0,04	0,03
NUORO	0,33	0,57	0,17	0,27	0,02	0,01
ORISTANO	0,70	0,47	0,45	0,68	0,04	0,03
PADOVA	0,40	0,39	0,33	0,52	0,02	0,02
PALERMO	0,26	0,24	0,46	0,66	0,03	0,02
PARMA	1,03	0,45	0,09	0,17	0,01	0,01
PAVIA	0,65	0,38	0,49	0,90	0,03	0,02
PERUGIA	0,69	0,50	0,43	0,67	0,03	0,03
PESARO E URBINO	0,60	0,52	0,62	0,77	0,05	0,03
PESCARA	0,44	0,36	0,49	0,87	0,02	0,02
PIACENZA	1,13	0,61	0,47	0,88	0,03	0,02
PISA	0,59	0,37	1,38	1,77	0,06	0,05
PISTOIA	0,62	0,36	1,66	1,88	0,05	0,04
PORDENONE	0,52	0,47	0,23	0,50	0,02	0,01
POTENZA	0,46	0,42	0,42	0,77	0,03	0,02
PRATO	0,41	0,33	0,95	1,23	0,09	0,05
RAGUSA	0,40	0,39	0,20	0,37	0,03	0,02
RAVENNA	0,52	0,38	0,78	1,07	0,05	0,04
REGGIO DI CALABRIA	0,46	0,16	0,34	0,51	0,03	0,00
REGGIO NELL'EMILIA	0,58	0,40	1,78	2,10	0,07	0,06
RIETI	1,01	1,16	0,98	1,05	0,04	0,03
RIMINI	0,44	0,39	0,43	0,76	0,06	0,04
ROMA	0,18	0,20	0,52	1,00	0,03	0,02
ROVIGO	0,59	0,42	0,67	0,78	0,05	0,04
SALERNO	0,45	0,39	0,51	0,64	0,03	0,02
SASSARI	0,25	0,31	0,64	0,83	0,04	0,03
SAVONA	0,65	0,42	0,46	0,69	0,04	0,03
SIENA	0,94	0,49	1,61	1,75	0,05	0,03
SIRACUSA	0,30	0,28	0,39	0,48	0,04	0,02

Provincia	PARR	SD	OPV	OPT	ATT	SER
SONDRIO	0,75	0,56	0,30	0,57	0,01	0,01
TARANTO	0,24	0,25	0,81	0,88	0,02	0,02
TERAMO	0,71	0,35	0,34	0,48	0,03	0,02
TERNI	0,60	0,56	0,51	0,61	0,05	0,04
TORINO	0,26	0,19	0,87	1,25	0,03	0,02
TRAPANI	0,37	0,24	0,29	0,39	0,04	0,02
TRENTO	0,86	0,38	0,73	0,92	0,03	0,02
TREVISO	0,39	0,37	0,47	0,89	0,05	0,03
TRIESTE	0,28	0,28	0,27	0,54	0,04	0,02
UDINE	0,73	0,44	0,51	0,73	0,04	0,02
VARESE	0,33	0,34	0,30	0,83	0,01	0,01
VENEZIA	0,34	0,34	0,57	0,99	0,02	0,02
VERBANO-CUSIO- OSSOLA	0,98	0,55	0,35	0,59	0,02	0,01
VERCELLI	0,71	0,43	0,64	0,98	0,02	0,02
VERONA	0,43	0,37	0,97	1,87	0,03	0,03
VIBO VALENTIA	0,85	0,60	0,31	0,41	0,02	0,02
VICENZA	0,44	0,38	1,03	1,37	0,04	0,04
VITERBO	0,52	0,41	0,36	0,87	0,02	0,01

Tabella 3 – Indicatori di identificazione religiosa [V₃]

Provincia	MAT	OTTO
AGRIGENTO	86,89	95,05
ALESSANDRIA	54,02	82,98
ANCONA	65,79	84,00
AOSTA	52,55	79,64
AREZZO	63,03	82,71
ASCOLI PICENO	76,87	88,58
ASTI	58,90	84,93
AVELLINO	83,74	93,70
BARI	84,22	94,14
BELLUNO	57,81	79,99
BENEVENTO	85,75	93,89
BERGAMO	60,79	89,13
BIELLA	51,14	82,39
BOLOGNA	45,90	64,05
BOLZANO	40,49	86,01
BRESCIA	58,38	88,88
BRINDISI	82,98	95,38
CAGLIARI	65,41	84,53
CALTANISSETTA	83,68	95,48
CAMPOBASSO	79,36	94,07
CASERTA	84,45	94,32
CATANIA	73,62	93,74
CATANZARO	82,49	93,54
CHIETI	72,51	91,32
COMO	60,37	90,71
COSENZA	85,35	93,45
CREMONA	58,25	87,96
CROTONE	85,47	93,13
CUNEO	65,28	87,84
ENNA	83,17	95,93
FERRARA	47,31	74,68
FIRENZE	49,43	69,15
FOGGIA	84,58	95,20

Provincia	MAT	OTTO
FORLI' - CESENA	56,12	74,68
FROSINONE	78,95	92,75
GENOVA	49,66	75,84
GORIZIA	48,46	77,49
GROSSETO	50,00	75,46
IMPERIA	47,36	81,83
ISERNIA	81,25	93,32
LA SPEZIA	52,31	71,03
L'AQUILA	75,39	87,34
LATINA	72,70	90,53
LECCE	83,20	93,73
LECCO	66,35	90,55
LIVORNO	45,38	70,04
LODI	58,67	88,82
LUCCA	56,03	85,05
MACERATA	73,38	90,12
MANTOVA	58,21	84,97
MASSA - CARRARA	58,93	82,41
MATERA	88,93	92,94
MESSINA	77,45	94,88
MILANO	51,35	83,18
MODENA	54,84	69,66
NAPOLI	75,96	92,86
NOVARA	53,39	86,41
NUORO	72,97	83,61
ORISTANO	64,46	88,32
PADOVA	65,03	87,53
PALERMO	78,50	93,58
PARMA	53,10	77,05
PAVIA	53,07	86,94
PERUGIA	67,66	84,49
PESARO E URBINO	63,71	81,84
PESCARA	72,00	87,03
PIACENZA	58,98	84,38
PISA	60,14	78,33
PISTOIA	57,79	80,76
PORDENONE	52,61	83,63
POTENZA	86,56	92,89
PRATO	57,28	82,75
RAGUSA	80,36	94,59
RAVENNA	48,07	62,31
REGGIO DI CALABRIA	87,67	94,96

Provincia	MAT	OTTO
REGGIO NELL'EMILIA	55,28	68,05
RIETI	68,17	87,21
RIMINI	54,41	79,24
ROMA	58,22	78,34
ROVIGO	59,97	90,37
SALERNO	79,33	93,75
SASSARI	66,19	88,94
SAVONA	49,12	78,94
SIENA	45,24	68,52
SIRACUSA	70,93	95,02
SONDRIO	69,01	89,78
TARANTO	83,83	94,18
TERAMO	73,29	91,91
TERNI	63,82	79,99
TORINO	55,21	77,04
TRAPANI	88,03	95,12
TRENTO	56,38	82,37
TREVISO	64,23	84,68
TRIESTE	40,70	70,02
UDINE	50,75	83,10
VARESE	59,84	88,90
VENEZIA	48,55	81,85
VERBANO-CUSIO- OSSOLA	57,60	81,99
VERCELLI	52,99	86,56
VERONA	53,58	87,92
VIBO VALENTIA	89,00	96,11
VICENZA	64,57	89,68
VITERBO	66,73	85,68

Tabella 4 – Indicatori di partecipazione religiosa [V₄]

Provincia	AGE	RnS	ACR	ACG	ACA	ACI	ACLI	TACL	CUACL	TUACL	OODD
AGRIGENTO	4,40	0,31	10,56	3,54	4,97	5,10	0,09	14,33	0,11	7,08	0,43
ALESSANDRIA	1,77	0,25	7,53	4,66	4,66	4,69	0,07	6,67	0,06	2,39	1,85
ANCONA	6,41	0,39	31,64	14,31	3,53	7,78	0,12	14,60	0,03	2,07	3,18
AOSTA	1,67	0,16	18,28	8,94	2,25	4,75	0,05	8,19	0,07	3,98	2,38
AREZZO	3,24	0,11	4,72	3,62	2,53	2,80	0,14	14,44	0,01	3,87	1,36
ASCOLI PICENO	4,85	0,38	38,02	12,75	3,78	8,42	0,10	9,49	0,04	1,33	2,49
ASTI	1,80	0,18	5,99	3,19	1,93	2,40	0,10	13,28	0,10	8,60	1,56
AVELLINO	2,24	0,20	49,32	10,90	5,19	10,84	0,08	6,41	0,33	13,76	0,94
BARI	3,09	0,17	52,00	13,32	6,13	12,65	0,04	5,62	0,04	3,03	1,62
BELLUNO	1,86	0,09	16,20	5,41	2,67	4,23	0,05	9,42	0,03	1,40	2,70
BENEVENTO	0,96	0,10	41,20	12,44	5,64	10,55	0,05	8,40	0,29	18,81	1,43
BERGAMO	1,74	0,06	4,93	1,56	4,16	3,57	0,05	9,30	0,03	1,12	2,29
BIELLA	2,15	0,27	4,14	1,83	3,26	2,99	0,08	13,00	0,04	1,91	2,33
BOLOGNA	3,71	0,08	8,12	6,95	2,75	3,68	0,03	8,29	0,06	2,15	2,66
BOLZANO	0,71	0,12	0,00	0,09	0,11	0,08	0,03	3,30	0,02	0,85	1,21
BRESCIA	2,42	0,12	16,16	3,84	2,05	3,76	0,07	9,66	0,05	2,32	1,70
BRINDISI	1,76	0,22	66,42	8,88	6,27	13,00	0,06	10,44	0,07	4,45	3,01
CAGLIARI	3,11	0,30	15,45	2,25	2,90	3,78	0,04	8,33	0,09	6,69	1,30
CALTANISSETTA	1,91	0,88	8,22	2,29	6,11	5,26	0,04	19,55	0,13	9,01	0,76
CAMPOBASSO	3,43	0,35	33,82	5,03	5,63	8,08	0,08	4,24	0,05	2,37	1,24
CASERTA	2,36	0,33	27,31	9,24	3,88	7,88	0,04	4,79	0,04	2,70	0,56
CATANIA	3,33	0,28	13,77	4,49	4,85	5,60	0,04	10,07	0,03	1,88	0,89
CATANZARO	3,99	0,27	12,54	3,93	3,23	4,23	0,09	4,67	0,12	4,96	0,52
CHIETI	4,04	0,40	35,33	10,99	4,08	8,12	0,03	5,30	0,01	0,25	1,29
COMO	1,37	0,05	4,65	2,07	3,55	3,25	0,07	8,97	0,05	3,51	2,78
COSENZA	3,27	0,45	31,85	8,36	4,72	8,03	0,04	4,17	0,16	4,33	0,60
CREMONA	1,63	0,11	28,58	11,79	7,03	9,51	0,09	12,17	0,07	7,10	2,76
CROTONE	1,87	0,46	1,72	2,01	0,62	1,03	0,06	7,94	0,00	0,00	0,24
CUNEO	1,99	0,35	20,32	7,76	5,21	6,89	0,40	20,48	0,27	26,86	2,57
ENNA	8,00	0,70	28,70	7,12	8,46	10,13	0,07	9,00	0,04	5,83	1,04
FERRARA	2,51	0,14	15,33	6,62	3,49	4,65	0,08	9,72	0,18	7,74	1,63
FIRENZE	2,57	0,15	4,44	2,53	1,76	2,04	0,02	4,39	0,04	2,80	2,31
FOGGIA	1,95	0,44	43,62	8,87	9,92	13,32	0,04	5,39	0,09	5,25	2,44
FORLI' - CESENA	9,81	0,13	30,02	13,11	4,44	7,96	0,18	14,61	0,06	4,29	2,64
FROSINONE	0,72	0,06	21,38	4,98	3,30	5,24	0,05	3,15	0,09	3,53	0,71
GENOVA	5,09	0,27	19,12	8,69	2,52	4,61	0,06	5,47	0,02	1,47	2,98

Provincia	AGE	RnS	ACR	ACG	ACA	ACI	ACLI	TACL	CUACL	TUACL	OODD
GORIZIA	5,71	0,35	14,94	6,91	3,57	4,86	0,07	7,99	0,11	5,78	2,52
GROSSETO	1,62	0,18	15,93	3,16	2,98	3,94	0,09	7,21	0,07	2,17	2,12
IMPERIA	2,90	0,31	31,57	7,72	2,79	5,84	0,12	23,62	0,10	4,59	2,08
ISERNIA	2,02	0,34	20,33	4,16	3,38	4,92	0,06	4,65	0,11	5,33	1,07
LA SPEZIA	1,93	0,00	3,43	3,56	2,31	2,48	0,12	10,78	0,04	4,61	2,07
L'AQUILA	2,08	0,13	16,73	5,73	4,43	5,60	0,11	17,79	0,03	2,94	0,88
LATINA	3,11	0,27	32,87	11,01	4,57	8,61	0,04	4,34	0,25	15,53	1,01
LECCE	3,09	0,22	101,80	16,09	9,97	20,44	0,06	9,04	0,13	7,67	0,75
LECCO	1,40	0,21	6,03	3,27	5,20	4,70	0,07	14,83	0,04	1,54	3,83
LIVORNO	3,61	0,12	10,07	2,50	1,99	2,66	0,04	7,31	0,06	4,12	1,28
LODI	2,19	0,26	16,54	8,02	6,65	7,53	0,08	10,96	0,09	6,83	4,33
LUCCA	1,86	0,15	2,63	1,20	1,22	1,29	0,04	18,56	0,11	10,19	1,82
MACERATA	4,83	0,49	18,31	8,34	3,53	5,59	0,18	13,18	0,04	2,99	3,33
MANTOVA	5,22	0,14	7,52	3,35	2,38	2,91	0,08	10,58	0,09	4,83	2,01
MASSA - CARRARA	2,06	0,29	8,76	2,62	2,90	3,22	0,10	7,36	0,09	2,31	2,08
MATERA	2,65	0,39	49,66	10,02	9,38	13,44	0,07	7,96	0,20	16,46	0,82
MESSINA	2,40	0,26	13,55	4,37	3,38	4,45	0,07	3,71	0,04	1,69	0,53
MILANO	1,66	0,15	1,50	0,97	1,67	1,46	0,04	5,69	0,08	6,66	2,85
MODENA	6,97	0,00	26,33	9,21	3,07	6,19	0,05	3,75	0,07	4,23	1,96
NAPOLI	1,12	0,29	14,63	5,47	2,38	4,54	0,02	2,61	0,09	5,50	0,63
NOVARA	1,68	0,22	0,75	0,98	2,28	1,82	0,08	10,03	0,05	2,71	2,32
NUORO	1,80	0,87	80,67	11,79	8,69	15,89	0,03	7,53	0,16	7,89	1,51
ORISTANO	2,42	0,12	37,26	4,88	11,13	11,83	0,12	13,57	0,05	0,53	1,49
PADOVA	4,55	0,13	54,09	24,79	7,32	14,52	0,06	8,98	0,19	23,57	2,26
PALERMO	1,95	0,70	17,50	5,42	3,86	5,61	0,02	3,21	0,05	2,73	0,77
PARMA	4,01	0,18	9,46	5,42	2,57	3,51	0,04	2,44	0,04	2,34	2,43
PAVIA	1,41	0,00	5,67	3,39	3,64	3,62	0,02	1,21	0,05	1,71	1,89
PERUGIA	2,65	0,15	8,34	2,39	1,52	2,23	0,08	8,78	0,05	2,15	1,45
PESARO E URBINO	3,30	0,27	19,81	7,55	3,79	5,79	0,14	16,01	0,06	4,13	2,11
PESCARA	4,29	0,37	27,23	6,13	1,52	4,82	0,05	6,33	0,04	2,81	2,12
PIACENZA	4,14	0,03	13,92	4,10	4,06	4,76	0,05	4,43	0,04	3,73	2,00
PISA	2,79	0,22	10,68	6,39	3,73	4,58	0,16	23,06	0,02	1,20	1,81
PISTOIA	2,97	0,31	8,00	3,66	2,08	2,76	0,03	1,61	0,03	1,23	1,69
PORDENONE	5,80	0,10	25,89	11,82	3,18	6,65	0,04	1,58	0,02	0,94	1,98
POTENZA	1,58	0,26	30,40	7,09	7,36	9,37	0,05	1,58	0,03	2,25	1,61
PRATO	3,17	0,04	15,04	1,66	2,39	3,38	0,02	4,47	0,01	3,71	2,90
RAGUSA	2,87	0,60	31,23	6,75	7,40	9,68	0,04	6,78	0,04	1,53	1,20
RAVENNA	4,82	0,18	12,42	8,01	5,32	6,08	0,06	4,61	0,10	7,68	1,73
REGGIO DI CALABRIA	4,88	0,37	46,18	13,30	5,98	11,78	0,06	5,30	0,04	1,42	1,11

Provincia	AGE	RnS	ACR	ACG	ACA	ACI	ACLI	TACL	CUACL	TUACL	OODD
REGGIO NELL'EMILIA	2,49	0,09	6,60	4,27	4,80	4,65	0,04	4,24	0,04	3,03	1,74
RIETI	0,50	0,00	22,08	2,03	1,92	3,70	0,02	6,16	0,18	9,92	1,16
RIMINI	7,49	0,39	19,56	9,42	2,46	5,11	0,07	6,62	0,05	3,38	1,48
ROMA	2,86	0,12	5,53	2,05	1,03	1,60	0,02	3,02	0,07	4,55	1,91
ROVIGO	4,38	0,00	5,22	1,98	2,48	2,52	0,11	16,90	0,11	5,51	2,21
SALERNO	1,82	0,25	27,46	6,97	3,74	6,92	0,05	5,42	0,03	1,14	0,80
SASSARI	2,24	0,40	29,60	4,67	4,35	6,58	0,09	13,10	0,11	7,21	1,28
SAVONA	4,83	0,31	11,15	3,89	3,10	3,73	0,10	13,26	0,11	9,55	2,37
SIENA	1,50	0,07	6,78	8,33	4,31	4,95	0,10	6,05	0,01	0,58	1,70
SIRACUSA	6,45	0,30	26,12	4,34	4,88	6,86	0,03	5,21	0,05	2,26	0,68
SONDRIO	1,05	0,00	14,82	3,27	5,24	5,66	0,04	7,14	0,09	8,63	2,58
TARANTO	4,38	0,29	62,97	9,00	8,02	13,86	0,04	6,38	0,05	0,94	1,30
TERAMO	2,40	0,19	15,25	5,10	2,21	3,95	0,06	4,88	0,03	1,74	0,82
TERNI	6,65	0,21	6,43	3,75	2,63	3,01	0,21	9,89	0,08	9,37	0,96
TORINO	2,57	0,43	1,90	0,96	0,68	0,81	0,03	6,60	0,05	11,80	1,92
TRAPANI	2,87	0,37	13,97	3,13	3,89	4,72	0,05	6,01	0,04	2,76	0,53
TRENTO	6,54	0,09	1,11	0,46	1,33	1,09	0,13	22,61	0,05	3,21	3,04
TREVISO	0,53	0,11	36,68	16,15	5,02	10,03	0,04	10,57	0,07	6,12	1,70
TRIESTE	1,85	0,17	6,84	4,71	1,50	2,25	0,04	16,92	0,11	14,43	4,01
UDINE	2,76	0,07	0,75	0,20	1,17	0,93	0,04	5,30	0,03	3,00	2,30
VARESE	1,64	0,26	1,47	1,18	1,61	1,44	0,08	8,21	0,04	2,08	2,68
VENEZIA	5,75	0,13	32,39	14,98	3,13	7,52	0,02	2,82	0,01	0,33	2,32
VERBANO-CUSIO-OSSOLA	1,84	0,43	0,00	0,04	0,69	0,50	0,14	16,79	0,65	51,00	2,24
VERCELLI	26,32	0,00	9,08	4,22	4,07	4,35	0,16	19,35	0,07	4,10	1,92
VERONA	0,66	0,11	15,17	4,40	2,55	4,06	0,02	17,72	0,06	3,57	2,03
VIBO VALENTIA	2,66	0,24	15,16	3,55	3,28	4,53	0,13	4,97	0,01	0,13	0,38
VICENZA	6,13	0,00	40,57	14,71	6,37	11,25	0,03	6,42	0,03	1,80	2,58
VITERBO	1,16	0,16	5,54	2,09	3,67	3,40	0,04	5,98	0,06	3,23	1,23

5.4 Ipotesi e controllo dei dati

La procedura per controllare la relazione tra gli indicatori presentati nel paragrafo precedente è la seguente. Il primo *step* sarà calcolare il coefficiente di correlazione di Pearson²⁰¹. Questa è una comune misura statistica per indicare l'intensità di una relazione; essa "varia tra - 1,00 e + 1,00, con 0,00 che sta a significare l'assenza di una relazione, ossia una percentuale di accuratezza nella previsione dello zero per cento; + 1,00 indica un'accuratezza del 100 per cento nel predire una relazione positiva²⁰² e - 1,00 indica un'accuratezza del 100 per cento nel predire una relazione negativa tra le variabili" (Bailey 1995:66). L'utilità del coefficiente di correlazione consiste nel mostrare la direzione della relazione tra le variabili in esame. Il segno positivo o negativo che accompagna il coefficiente indica la direzione della covarianza (Bohrnstedt, Knoke 1998:185). Tuttavia, non sarà possibile determinare, soltanto con il possesso del coefficiente di correlazione di Pearson, il rapporto causa-effetto tra le variabili. In altre parole, si potrà studiare l'intensità della relazione tra due variabili ma non di determinare quale è la variabile dipendente, cioè la variabile che vogliamo spiegare, e la variabile indipendente, ovvero la spiegazione ipotizzata (Bailey 1995:67).

L'analisi dei dati inizialmente procederà in modo bivariato. Bailey scrive a proposito che "condurre un'analisi bivariata dei dati significa tener conto contemporaneamente di due variabili per ciascuna unità studiata" (*ivi*:461).

Successivamente si procederà a due tipi di controllo ulteriore. Il capitale sociale sarà diviso in classi, in base al valore dell'indice, e saranno costruite quattro classi di intensità, da molto basso ad alto. Saranno quindi studiate le matrici di dati relativi alle province inserite in una stessa classe in base alla dotazione di capitale sociale, e si vedrà se i dati relativi all'identificazione religiosa, alla partecipazione religiosa e all'offerta religiosa sono effettivamente più o meno elevati in zone ad alto o basso capitale sociale.

²⁰¹ Il coefficiente di correlazione di Pearson esprime quanto due variabili variano insieme, rispetto a quanto ciascuna varia per suo conto. La formula di calcolo è la seguente: al numeratore è posta la covarianza tra le due variabili ed al denominatore il prodotto degli scarti tipo delle stesse (Pintaldi 2009:112). La soglia di discriminazione di questo coefficiente è 0,25 (*ivi*:114).

²⁰² Si dice relazione positiva quando, all'*aumentare* del valore di una delle due variabili, *aumenta* anche il valore della seconda. Viceversa, si dice relazione negativa quando, all'*aumentare* del valore di una delle due variabili, *diminuisce* il valore dell'altra (Bailey 1995:489).

Capitolo 6 - Analisi dei dati e risultati

6.1 Le correlazioni tra le dimensioni della religiosità

L'analisi sarà effettuata su dati territoriali, ovvero relativi ad un territorio specifico; per questo tipo di dati non è possibile una rilevazione diretta mediante, ad esempio, intervista (Pintaldi 2009:13). Inoltre, si tratterà di una analisi secondaria, su dati raccolti originariamente per altri fini: questo tipo di analisi offre al ricercatore il vantaggio di ridurre l'onere della fase di raccolta dei dati ed inoltre non richiede di fare inferenza tra campione e popolazione. Questo, però, non esime il ricercatore dalla necessità di ottenere dati di qualità, ricostruendo il processo da cui derivano le informazioni immesse nella matrice dati, controllando innanzitutto la fonte dei dati e i metadati (*ivi*:22-24).

Le variabili oggetto di questa ricerca sono tutte cardinali, e quindi si potrà parlare in termini di correlazione esistente tra loro (Di Franco 2001:124). Prima di poter sostenere un'ipotesi di relazione causale, Di Franco avverte della necessità del controllo dei seguenti aspetti di una relazione bivariata: l'esistenza della relazione, la forza della relazione, la forma della relazione e la genuinità della relazione (*ivi*:125).

In particolare, il coefficiente di associazione adatto per valutare la forza e l'intensità della relazione tra variabili cardinali è il coefficiente di correlazione r di Pearson (*ivi*:151). Il coefficiente di correlazione "muove dall'assunto che la relazione fra due variabili cardinali o quasi-cardinali sia lineare"²⁰³ (...), è un rapporto fra la quantità di covarianza (ossia di varianza in comune) fra due variabili e il prodotto delle singole quantità di variazione di ciascuna variabile" (*ivi*:153). Inoltre, un ulteriore controllo sarà effettuato con il coefficiente di determinazione, simboleggiato da r^2 , poiché r di Pearson in realtà sovrastima la quantità di varianza comune. Moltiplicando il valore di r^2 per cento si ottiene la quota di varianza in comune espressa in punti percentuali, e risulterà più chiara da leggere (*ivi*:154).

Prima di passare alla analisi dei coefficienti, esaminiamo le rappresentazioni grafiche tra l'indice di capitale sociale e le variabili religiose. La rappresentazione più adatta

²⁰³ Di Franco a proposito fa notare che questo è il maggiore difetto del coefficiente di correlazione di Pearson. Tuttavia, nelle scienze umane considerare lineari le relazioni tra le variabili è quasi una necessità (2001:153).

all'esplorazione di una relazione tra due variabili cardinali è il grafico a dispersione (Di Franco 2001:145). Già dalla forma della nuvola dei punti sarà possibile avere un'idea della forza e della direzione della relazione tra le variabili.

Figura 6.1 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_PARR] e [V₁_CS]

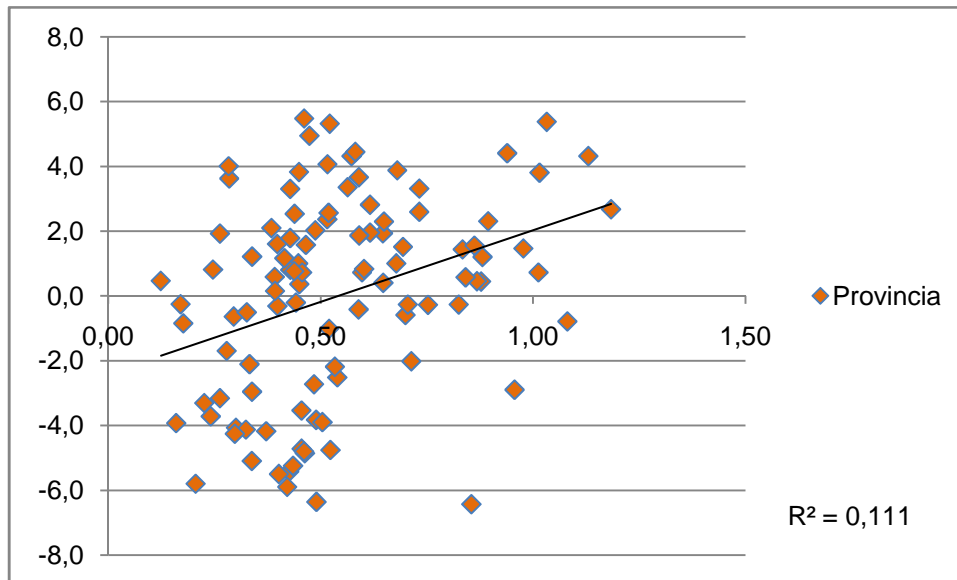


Figura 6.2 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_SD] e [V₁_CS]

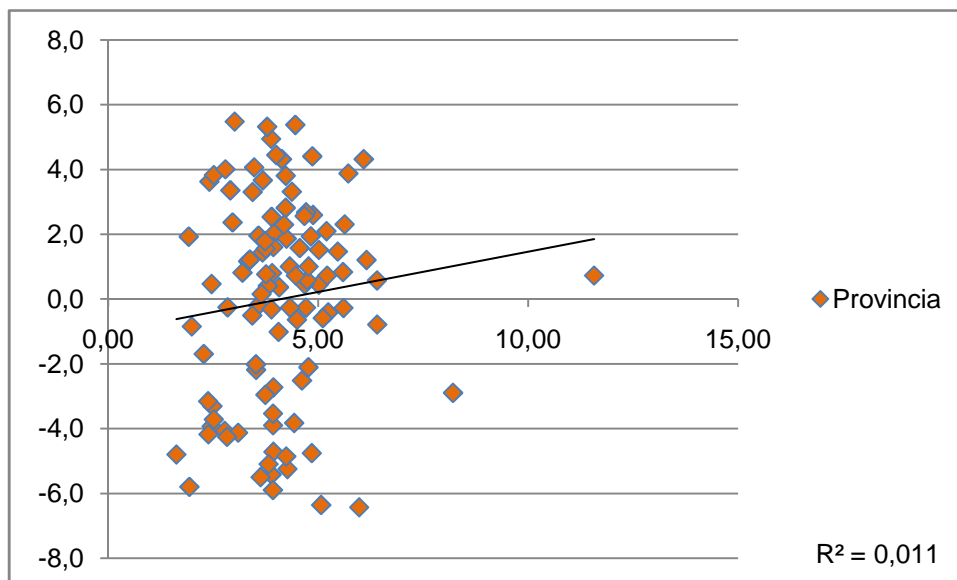


Figura 6.3 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_OPV] e [V₁_CS]

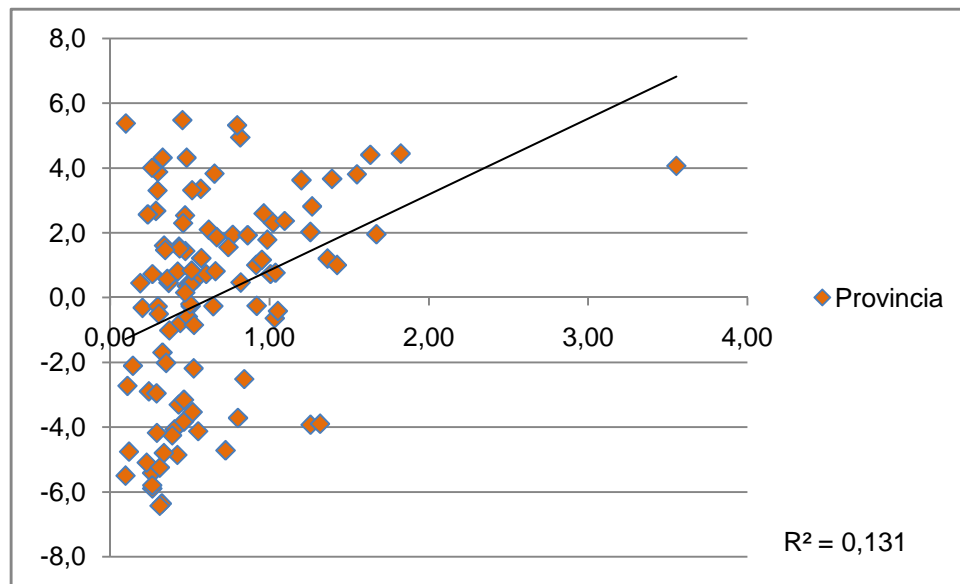


Figura 6.4 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_OPT] e [V₁_CS]

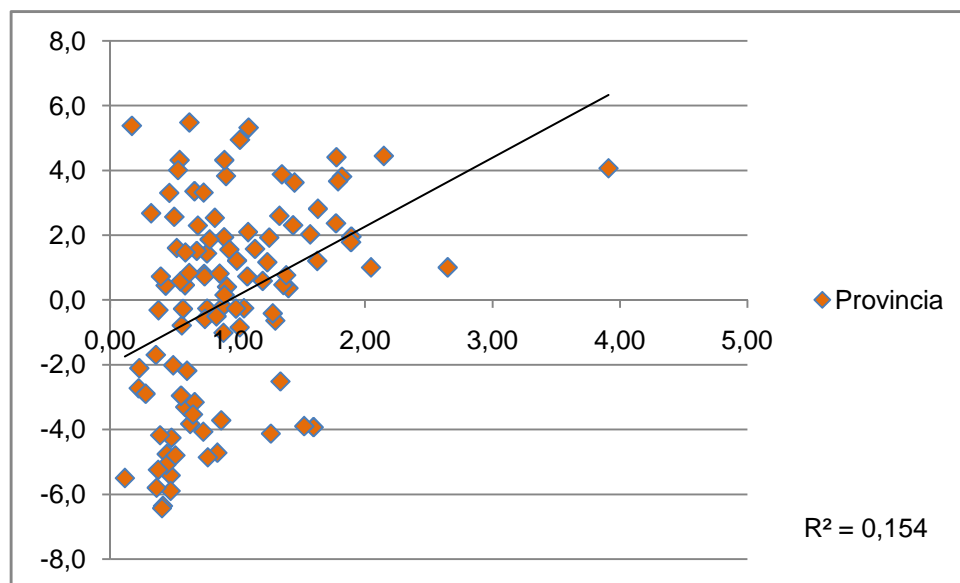


Figura 6.5 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_ATT] e sociale [V1_CS]

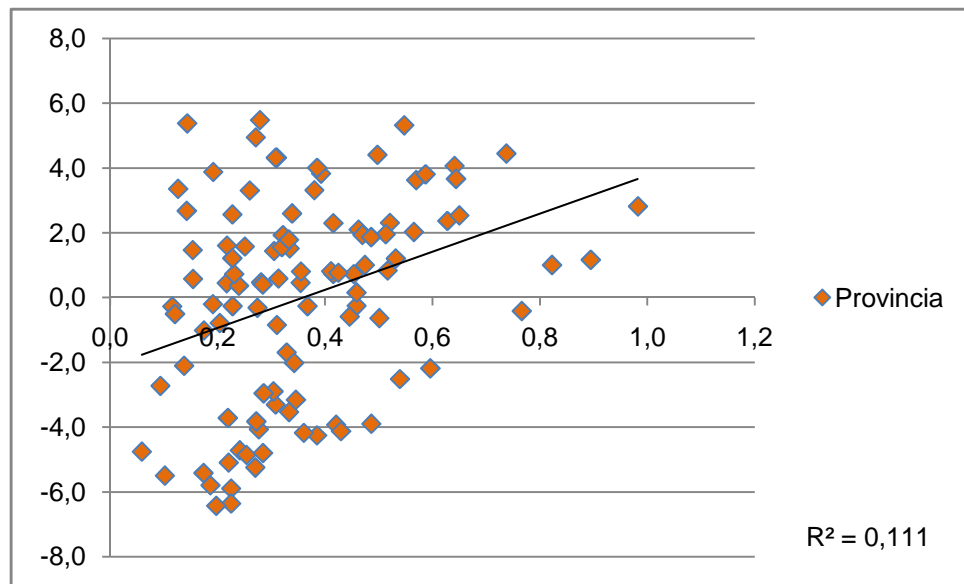


Figura 6.6 – Diagramma a dispersione fra le variabili [OR_SER] e [V1_CS]

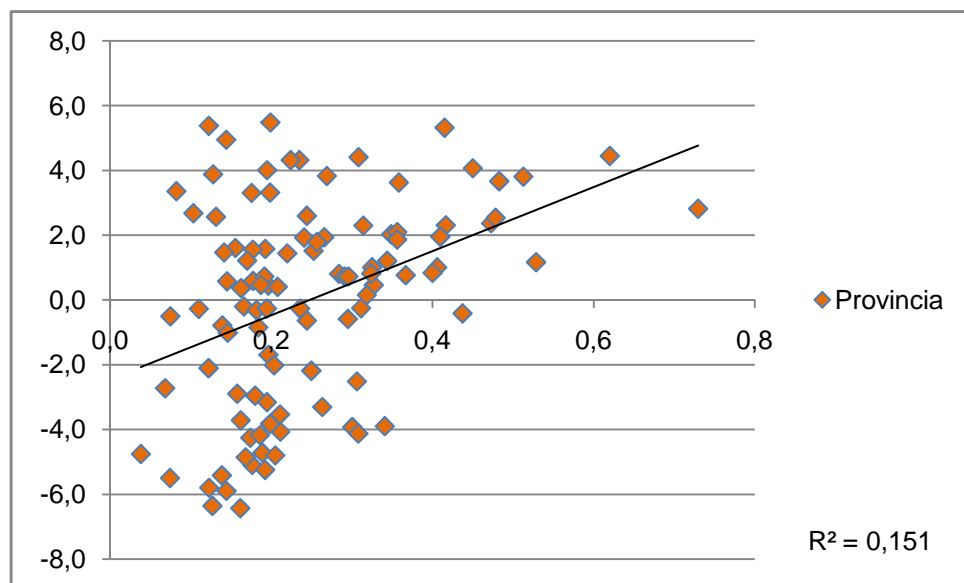


Figura 6.7 – Diagramma a dispersione fra le variabili [IR_MAT] e [V₁_CS]

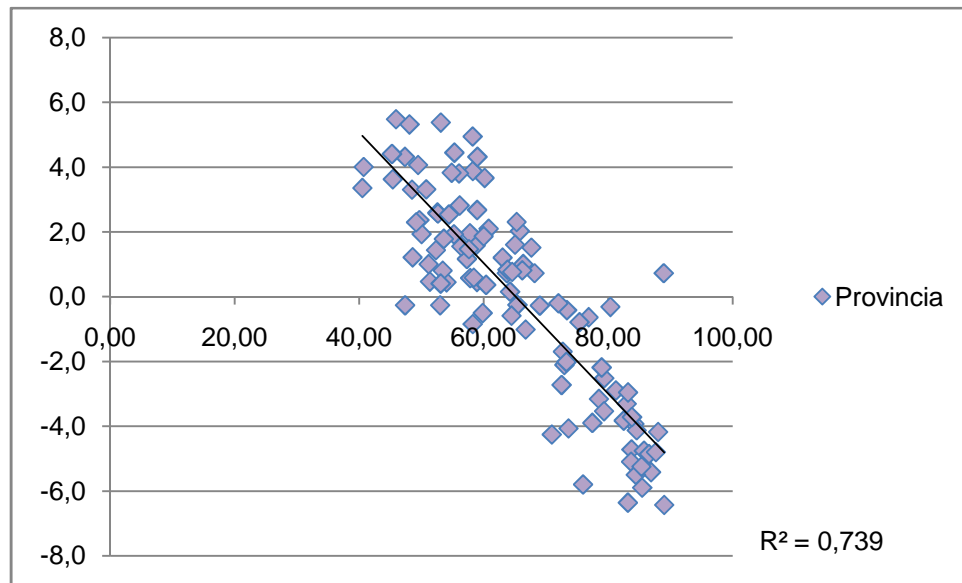


Figura 6.8 – Diagramma a dispersione fra le variabili [IR_OTTO] e [V₁_CS]

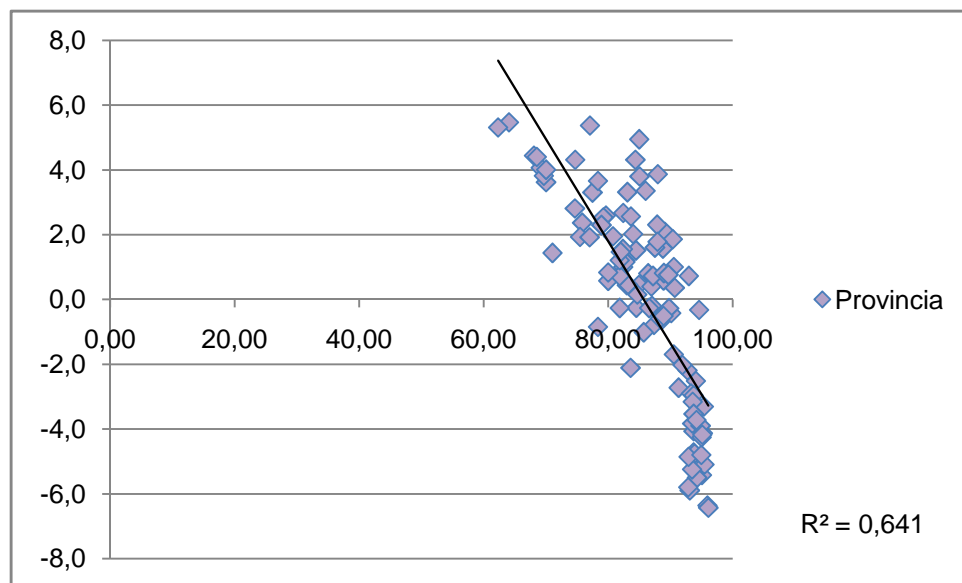


Figura 6.9 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_AGE] e [V₁_CS]

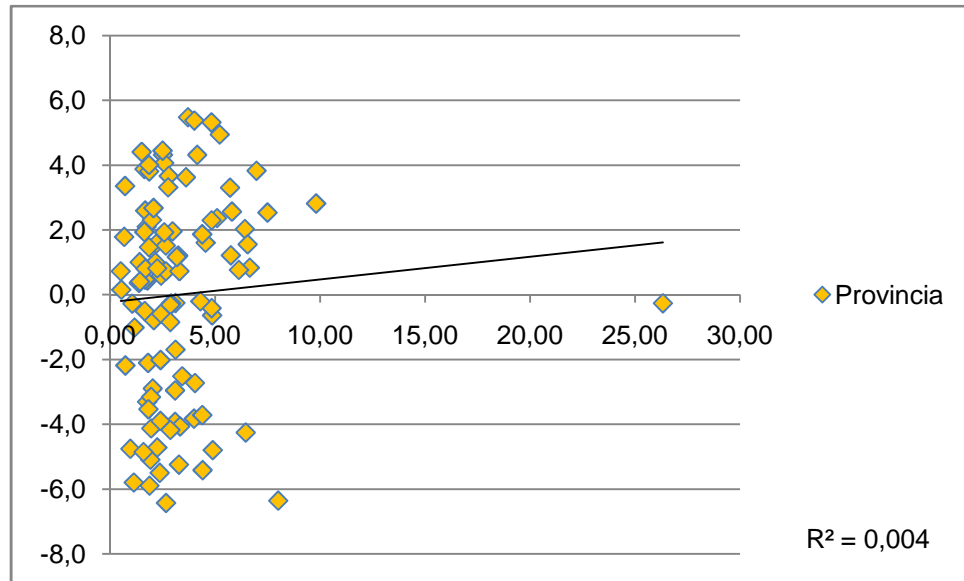


Figura 6.10 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_RnS] e [V₁_CS]

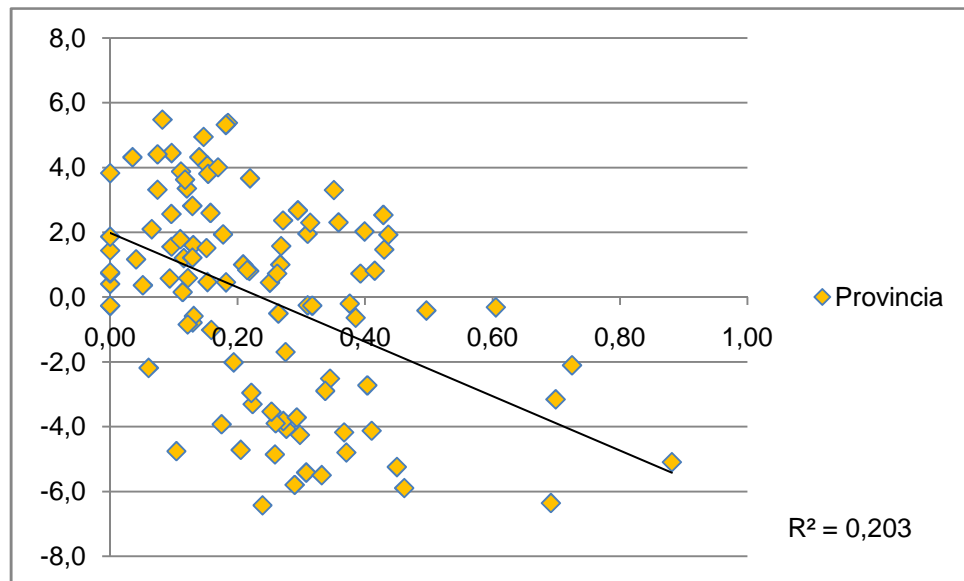


Figura 6.11– Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_ACR] e [V₁_CS]

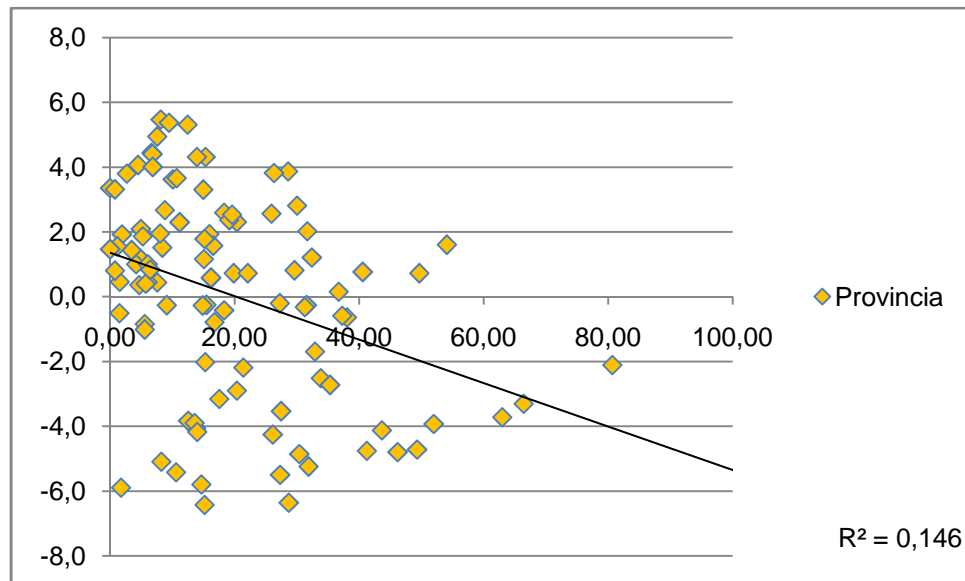


Figura 6.12 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_ACG] e [V₁_CS]

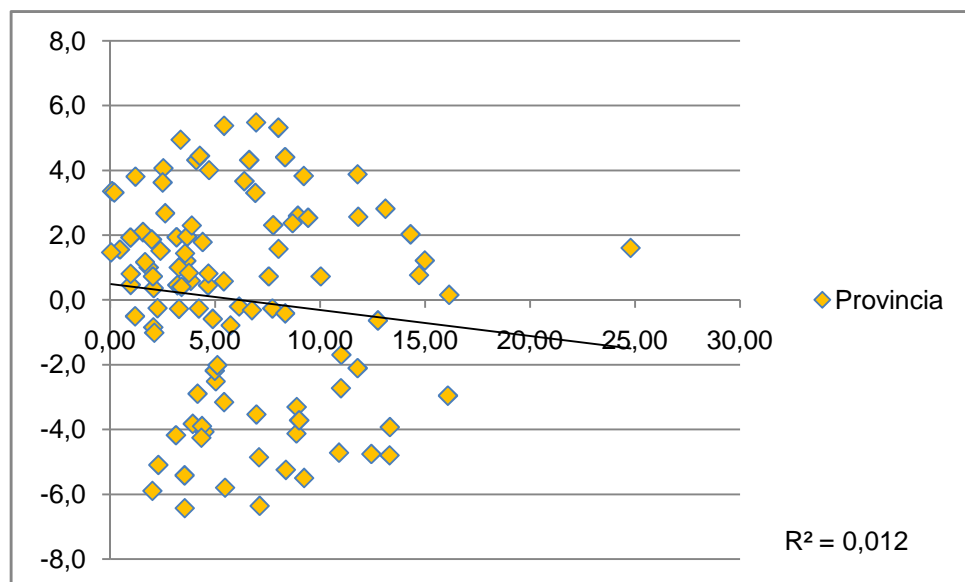


Figura 6.13 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_ACA] e [V₁_CS]

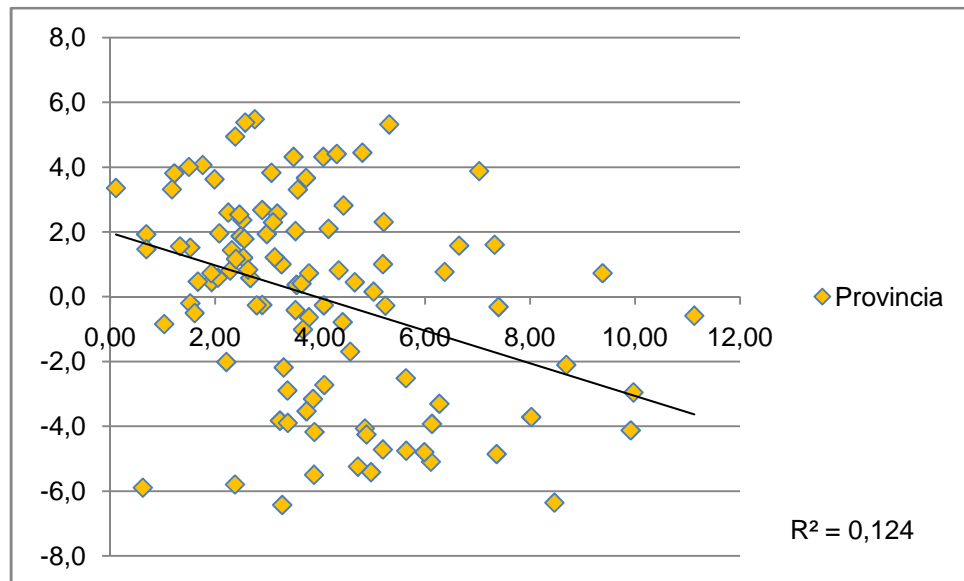


Figura 6.14 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_ACI] e [V₁_CS]

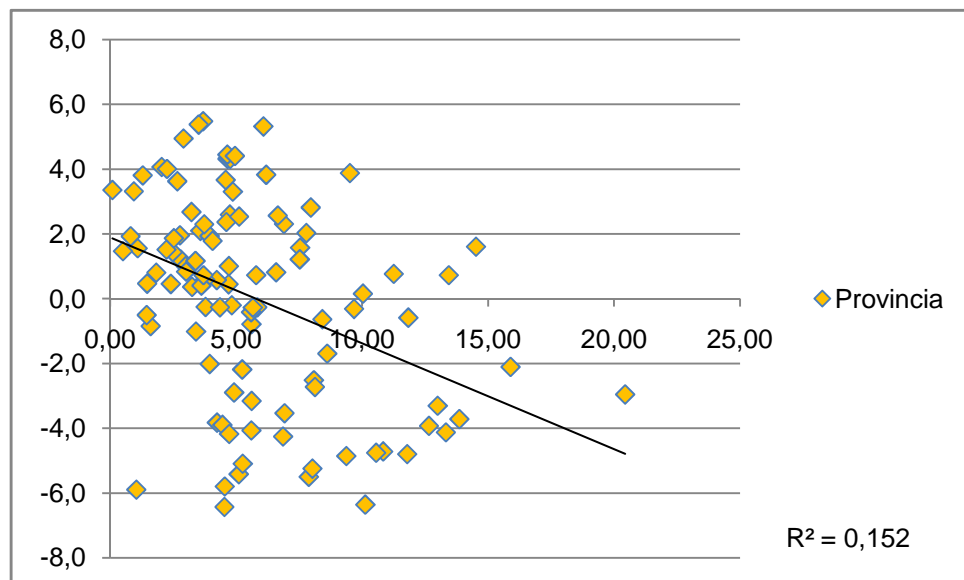


Figura 6.15 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_CACL] e [V₁_CS]

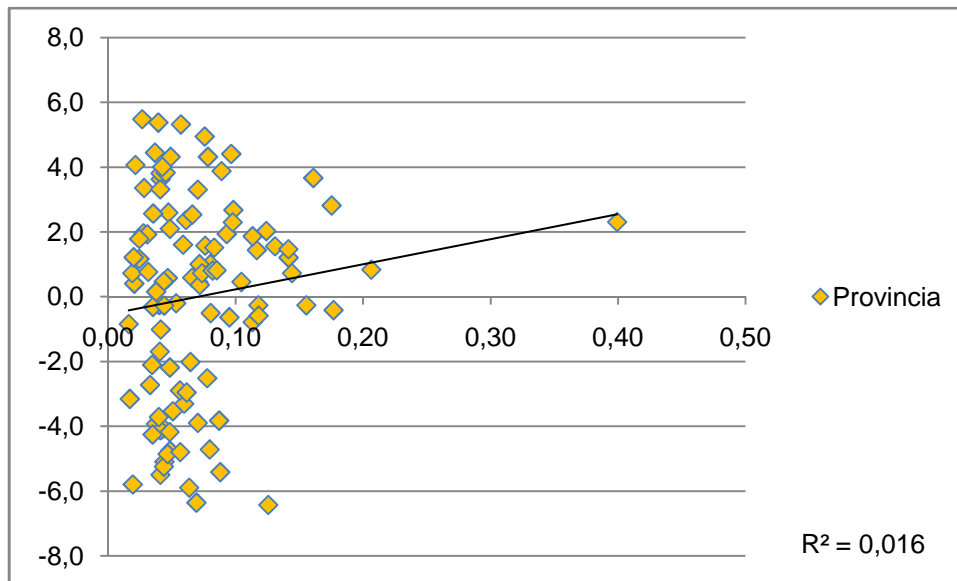


Figura 6.16 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_TACL] e [V₁_CS]

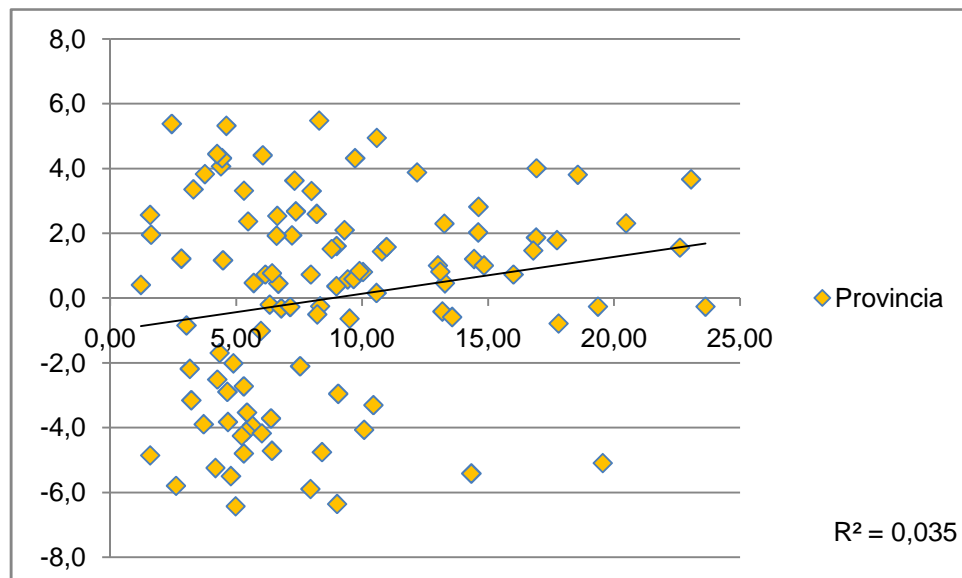


Figura 6.17 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_CUACL] e [V₁_CS]

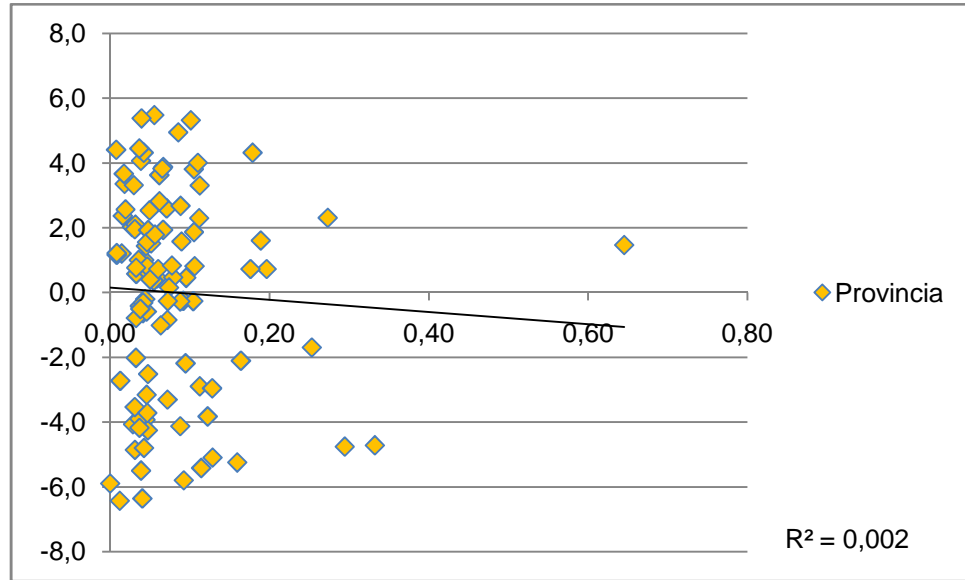


Figura 6.18 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_TUACL] e [V¹_CS]

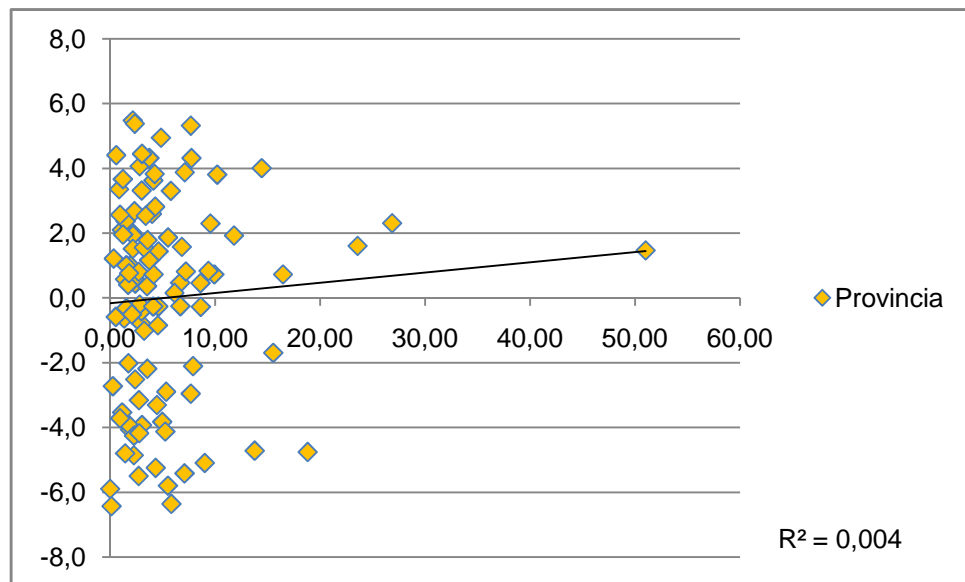
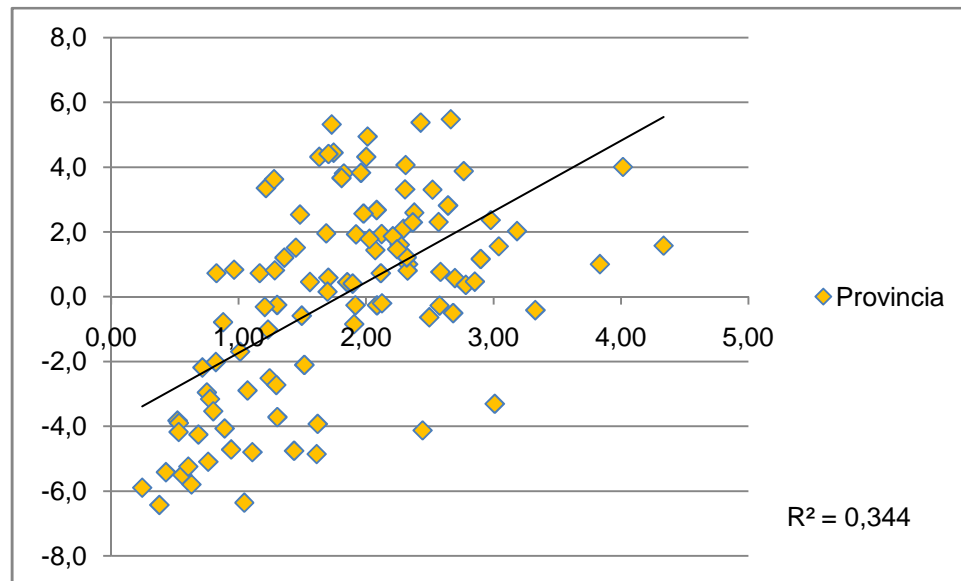


Figura 6.19 – Diagramma a dispersione fra le variabili [PR_OODD] e [V₁_CS]



I grafici a dispersione consentono già visivamente di capire l'andamento della relazione tra le variabili per il territorio delle province italiane. Precisiamo che, quando si tratta una analisi territoriale dei dati, l'interpretazione dei risultati deve riferirsi strettamente al territorio oggetto d'indagine. Altrimenti, si incorrerà in una fallacia ecologica (Pintaldi 2009:103). In nessun caso, pertanto, sarà attribuito il risultato delle analisi statistiche agli individui, ma si parlerà sempre di correlazioni tra i valori nelle province, senza generalizzare.

Nei diagrammi a dispersione presentati, le uniche nuvole dei punti che mostrano una associazione tra le due variabili considerate sono quelle della *figura 6.7*, della *figura 6.8* e della *figura 6.19*.

La *figura 6.7* riporta il diagramma a dispersione relativo alla distribuzione bivariata tra le variabili [IR_MAT] e [V₁_CS]. La relazione è di tipo inverso, ovvero all'aumentare della percentuale dei matrimoni religiosi in una provincia, diminuisce la dotazione di capitale sociale di quella provincia. Stessa interpretazione per la *figura 6.8*, relativa al diagramma a dispersione della distribuzione bivariata tra le variabili [IR_OTTO] e [V₁_CS]. All'aumentare della percentuale di firme dell'otto

per mille destinate alla chiesa cattolica, la dotazione di capitale sociale della provincia diminuisce.

L'altro diagramma a dispersione da prendere in considerazione è illustrato nella *figura 6.19*, e si riferisce alla distribuzione bivariata tra le variabili $[PR_OODD]$ e $[V_1_CS]$. Qui, al contrario dei due diagrammi descritti sopra, la relazione è diretta: al crescere del numero di offerte aumenta la dotazione di capitale sociale della provincia.

Con questo non si vuole affermare che una variabile è causa dell'altra; non si può conoscere, con questi strumenti, quale variabile influenza l'altra. Piuttosto, si può capire che, quanto più i punti nel diagramma sono vicini tra loro, tanto maggiore è l'associazione lineare presente tra le due variabili rappresentate (Di Franco 2001:151).

Dopo aver rappresentato graficamente le relazioni tra le variabili, passiamo al calcolo del coefficiente di correlazione di Pearson. Per maggiore chiarezza, distingueremo tra le variabili di offerta religiosa $[V_2]$, di identificazione religiosa $[V_3]$ ed infine di partecipazione religiosa $[V_4]$. Nelle tabelle sono riportati i coefficienti di correlazione delle singole variabili tra loro e con $[V_1_CS]$.

Tabella 6.1 – Coefficiente di correlazione r di Pearson tra $[V_1_CS]$ e le variabili di offerta religiosa $[V_2]$. Sono in grassetto i coefficienti con valore superiore o uguale a $\pm 0,3$ relativi alla relazione con $[V_1_CS]$

		Correlations						
		CS	PARR	SD	OPV	OPT	ATT	SER
CS	Pearson Correlation	1	,334	,102	,360	,388	,329	,400
	N	103	103	103	103	103	103	103
PARR	Pearson Correlation	,334	1	,697	,064	-,004	,014	,062
	N	103	106	103	103	103	103	103
SD	Pearson Correlation	,102	,697	1	-,028	-,033	-,024	-,001
	N	103	103	103	103	103	103	103
OPV	Pearson Correlation	,360	,064	-,028	1	,911	,671	,685
	N	103	103	103	103	103	103	103
OPT	Pearson Correlation	,388	-,004	-,033	,911	1	,623	,643
	N	103	103	103	103	103	103	103
ATT	Pearson Correlation	,329	,014	-,024	,671	,623	1	,932
	N	103	103	103	103	103	103	103
SER	Pearson Correlation	,400	,062	-,001	,685	,643	,932	1
	N	103	103	103	103	103	103	103

Nonostante siano deboli, i valori del coefficiente r di Pearson tra $[V_1_CS]$ e gli indicatori di offerta religiosa $[V_2]$ sono sempre di tipo diretto, avendo segno positivo. Nello specifico, esiste una relazione debole tra: $[V_1_CS]$ e $[OR_PARR]$, con un valore di r pari a 0,334, $[V_1_CS]$ e $[OR_OPV]$ con un valore di 0,360, $[V_1_CS]$ e $[OR_OPT]$ con un valore di 0,388, $[V_1_CS]$ e $[OR_ATT]$ con un valore di 0,329 ed infine $[V_1_CS]$ con $[OR_SER]$, con un valore di 0,400. L'offerta religiosa $[V_2]$, quindi, è positivamente correlata a $[V_1_CS]$, seppure in modo debole.

Tabella 6.2 – Coefficiente di correlazione r di Pearson tra $[V_1_CS]$ e le variabili di identificazione religiosa $[V_3]$. Sono in grassetto i coefficienti con valore superiore o uguale a $\pm 0,3$ relativi alla relazione con $[V_1_CS]$

		Correlations		
		CS	MAT	OTTO
CS	Pearson Correlation	1	-,860**	-,769**
	N	103	103	103
MAT	Pearson Correlation	-,860**	1	,815**
	N	103	103	103
OTTO	Pearson Correlation	-,769**	,815**	1
	N	103	103	103

Dalla Tabella 6.2 si può avere un quadro delle relazioni tra $[V_1_CS]$ e le due variabili di identificazione religiosa $[V_3]$ prese in esame. Tra $[V_1_CS]$ e $[IR_MAT]$ esiste una forte relazione di tipo inverso: all'aumentare della percentuale di matrimoni religiosi celebrati nelle province italiane, decresce la loro dotazione di capitale sociale. Il segno negativo posto davanti al valore del coefficiente esprime la direzione della relazione. Un coefficiente pari a $-0,860$ può essere considerato come espressione di una stretta relazione esistente tra le due variabili (Cartocci 2011:158).

Analogo comportamento per la variabile $[IR_OTTO]$: r di Pearson è pari a $-0,769$, ed indica una forte relazione di tipo inverso con la dotazione di capitale sociale nel territorio.

Da questo quadro delle variabili di identificazione religiosa $[V_3]$ prese in esame si può comprendere la relazione forte, ma inversa, tra esse e il capitale sociale nelle province italiane.

Tabella 6.3 – Coefficiente di correlazione r di Pearson tra $[V_1_CS]$ e le variabili di partecipazione religiosa $[V_4]$. Sono in grassetto i coefficienti con valore superiore o uguale a $\pm 0,3$ relativi alla relazione con $[V_1_CS]$

		CS	AGE	RnS	ACR	ACG	ACA	ACI	ACLI	TACL	CUACL	TUACL	OODD
CS	Pearson Correlation	1	,065	-,450	-,383	-,113	-,353	-,390	,127	,188	-,050	,066	,587
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
AGE	Pearson Correlation	,065	1	-,043	,038	,167	,038	,059	,238	,170	-,103	-,082	,088
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
RnS	Pearson Correlation	-,450	-,043	1	,230	,082	,262	,243	,036	,039	,139	,123	-,330
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
ACR	Pearson Correlation	-,383	,038	,230	1	,762	,724	,951	-,101	-,127	,156	,065	-,267
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
ACG	Pearson Correlation	-,113	,167	,082	,762	1	,545	,797	-,006	-,091	,085	,084	-,029
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
ACA	Pearson Correlation	-,353	,038	,262	,724	,545	1	,881	,016	-,016	,083	,035	-,223
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
ACI	Pearson Correlation	-,390	,059	,243	,951	,797	,881	1	-,058	-,104	,131	,064	-,257
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
ACLI	Pearson Correlation	,127	,238	,036	-,101	-,006	,016	-,058	1	,602	,226	,302	,159
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
TACL	Pearson Correlation	,188	,170	,039	-,127	-,091	-,016	-,104	,602	1	,200	,276	,332
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
CUACL	Pearson Correlation	-,050	-,103	,139	,156	,085	,083	,131	,226	,200	1	,915	-,080
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
TUACL	Pearson Correlation	,066	-,082	,123	,065	,084	,035	,064	,302	,276	,915	1	,024
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103
OODD	Pearson Correlation	,587	,088	-,330	-,267	-,029	-,223	-,257	,159	,332	-,080	,024	1
	N	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	103

Tra tutti gli indicatori di partecipazione religiosa $[V_4]$ esaminati, cinque hanno un coefficiente di correlazione r di Pearson superiore o uguale a $\pm 0,3$ con $[V_1_CS]$.

In particolare, l'unica relazione di tipo diretto è tra $[V_1_CS]$ e $[PR_OODD]$, pari a 0,587. Il segno positivo davanti al coefficiente sta ad indicare una relazione diretta: all'aumentare della quota, su 1.000 residenti, di offerte deducibili, aumenta anche la dotazione di capitale sociale delle province italiane.

Al contrario, gli altri quattro indicatori di $[V_4]$ esaminati hanno un coefficiente di correlazione con segno negativo con $[V_1_CS]$, quindi siamo in presenza di una relazione inversa. Gli indicatori di cui stiamo parlando sono: $[PR_ACR]$, $[PR_ACA]$, $[PR_ACI]$ e $[PR_RnS]$. La relazione di questi quattro indicatori con $[V_1_CS]$ è debole.

Dalle tabelle che riportano i coefficienti di correlazione tra l'indice di capitale sociale $[V_1_CS]$ e gli indicatori religiosi appare il quadro di una relazione forte ed inversa con gli indicatori di identificazione religiosa $[V_3]$, debole ed inversa invece con gli indicatori di partecipazione religiosa $[V_4]$ (ad esclusione di $[PR_OODD]$, che presenta una relazione diretta e più significativa). Infine, con gli indicatori di offerta religiosa $[V_2]$ vi è una relazione debole ma in tutti i casi diretta con $[V_1_CS]$.

Però, per una migliore risposta alla domanda sull'esistenza di una relazione tra capitale sociale e religione, bisogna confrontare questi dati con il valore di r^2 contenuto nei diagrammi a dispersione presentati in precedenza. A questo punto, analizzando il valore di r^2 , le relazioni significative con $[V_1_CS]$ si riducono a tre: con $[IR_MAT]$, con un valore pari a 0,739, con $[IR_OTTO]$ con un coefficiente di 0,641 e con $[PR_OODD]$, un valore pari a 0,344. Come visto, il coefficiente di determinazione fornisce una più accurata misura della relazione ovvero esso ridimensiona il valore del coefficiente di correlazione (Di Franco 2001:154). In altri termini, si può parlare di percentuale di varianza in comune tra gli indicatori: ad esempio le due variabili condividono, come è il caso di $[V_1_CS]$ e $[IR_MAT]$, il 74% di varianza. È il 64% di varianza in comune che si può indicare tra $[V_1_CS]$ e $[IR_OTTO]$, ed infine il 34% di varianza tra $[V_1_CS]$ e $[PR_OODD]$.

Si procederà con ulteriori approfondimenti della relazione tra capitale sociale e religione con il controllo delle frequenze relative, raggruppando le province in classi in base alla dotazione di capitale sociale.

6.2 Classi di valori di capitale sociale e domanda ed offerta religiosa

Un'ulteriore analisi esplorativa è stata effettuata suddividendo le province italiane in classi, in base alla loro dotazione di capitale sociale. Le classi sono quattro, e vanno da un indice di $[V_I_CS]$ definito 'molto basso' fino ad un indice di $[V_I_CS]$ definito 'alto'. Per la scelta della numerosità delle classi abbiamo proceduto per ottenere classi il più possibile omogenee tra loro. Da questa divisione risultano 21 province con un indice $[V_I_CS]$ classificato come 'molto basso', 23 province con un indice 'basso', 37 province con un indice 'medio' e 22 province con un indice 'alto'. Il livello di $[V_I_CS]$ è stato così ripartito tra le classi: i valori definiti 'molto bassi' hanno tutti davanti segno negativo e sono compresi tra - 6,4 di Vibo Valentia e - 3,5 di Salerno. La classe con denominazione 'basso' va da - 3,3 di Brindisi a - 0,2 di Pescara. I valori classificati come 'medi' partono da 0,2 di Treviso a 2,5 di Rimini, ed infine la classe definita 'alta' va da 2,6 di Pordenone al valore massimo di Bologna pari a 5,5.

Una volta definiti i gruppi di province, sono state calcolate le percentuali del gruppo, per poi valutare se la variazione tra gruppi dei valori di $[V_I_CS]$ potevano essere significativi.

Tabella 6.4 – Indice di capitale sociale [V_1 _CS] e classe del valori attribuita. Il valore 1 corrisponde a molto basso, il valore 2 a basso, il valore 3 a medio ed il valore 4 ad alto

Provincia	CS	classe	Provincia	CS	classe
VIBO VALENTIA	-6,4	1	MATERA	0,7	3
ENNA	-6,4	1	PESARO E URBINO	0,7	3
CROTONE	-5,9	1	RIETI	0,7	3
NAPOLI	-5,8	1	VICENZA	0,8	3
CASERTA	-5,5	1	NOVARA	0,8	3
AGRIGENTO	-5,4	1	SASSARI	0,8	3
COSENZA	-5,3	1	TERNI	0,8	3
CALTANISSETTA	-5,1	1	BIELLA	1,0	3
POTENZA	-4,9	1	LECCO	1,0	3
REGGIO DI CALABRIA	-4,8	1	PRATO	1,2	3
BENEVENTO	-4,8	1	AREZZO	1,2	3
AVELLINO	-4,7	1	VENEZIA	1,2	3
SIRACUSA	-4,3	1	LA SPEZIA	1,4	3
TRAPANI	-4,2	1	VERBANO-CUSIO- OSSOLA	1,5	3
FOGGIA	-4,1	1	PERUGIA	1,5	3
CATANIA	-4,1	1	TRENTO	1,6	3
BARI	-3,9	1	LODI	1,6	3
MESSINA	-3,9	1	PADOVA	1,6	3
CATANZARO	-3,8	1	VERONA	1,8	3
TARANTO	-3,7	1	ROVIGO	1,9	3
SALERNO	-3,5	1	TORINO	1,9	3
BRINDISI	-3,3	2	GROSSETO	1,9	3
PALERMO	-3,2	2	PISTOIA	2,0	3
LECCE	-3,0	2	ANCONA	2,0	3
ISERNIA	-2,9	2	BERGAMO	2,1	3
CHIETI	-2,7	2	SAVONA	2,3	3
CAMPOBASSO	-2,5	2	CUNEO	2,3	3
FROSINONE	-2,2	2	GENOVA	2,4	3
NUORO	-2,1	2	RIMINI	2,5	3
TERAMO	-2,0	2	PORDENONE	2,6	4
LATINA	-1,7	2	AOSTA	2,6	4
VITERBO	-1,0	2	MASSA - CARRARA	2,7	4
ROMA	-0,9	2	FORLI' - CESENA	2,8	4
L'AQUILA	-0,8	2	GORIZIA	3,3	4
ASCOLI PICENO	-0,6	2	UDINE	3,3	4
ORISTANO	-0,6	2	BOLZANO	3,4	4
VARESE	-0,5	2	LIVORNO	3,6	4
MACERATA	-0,4	2	PISA	3,7	4
RAGUSA	-0,3	2	LUCCA	3,8	4
SONDRIO	-0,3	2	MODENA	3,8	4
IMPERIA	-0,3	2	CREMONA	3,9	4
VERCELLI	-0,3	2	TRIESTE	4,0	4
CAGLIARI	-0,3	2	FIRENZE	4,1	4
PESCARA	-0,2	2	FERRARA	4,3	4
TREVISO	0,2	3	PIACENZA	4,3	4
COMO	0,4	3	SIENA	4,4	4
PAVIA	0,4	3	REGGIO NELL'EMILIA	4,4	4
ALESSANDRIA	0,4	3	MANTOVA	4,9	4
ASTI	0,5	3	RAVENNA	5,3	4
MILANO	0,5	3	PARMA	5,4	4
BELLUNO	0,6	3	BOLOGNA	5,5	4
BRESCIA	0,6	3			

Tabella 6.5 – Classi di valori di $[V_1_CS]$ e distribuzione delle variabili di offerta religiosa $[V^2]$

	MOLTO BASSO	BASSO	MEDIO	ALTO
PARR	0,35	0,36	0,45	0,62
SD	0,31	0,32	0,38	0,38
OPV	0,50	0,49	0,73	1,05
OPT	0,70	0,80	1,17	1,32
ATT	0,03	0,03	0,04	0,04
SER	0,02	0,02	0,03	0,03

Per quanto riguarda l’offerta religiosa le classi di province presentano delle differenze interessanti in base alla dotazione di $[V_1_CS]$. Il primo esempio è $[OR_PARR]$, che in province ad elevato livello di capitale sociale ha un valore di 0,62, mentre scende a 0,35 nelle province con valori ‘molto bassi’ di $[V_1_CS]$. Più del doppio è la differenza tra $[OR_OPV]$ tra le classi di province: dallo 0,50 delle province con $[V_1_CS]$ ‘molto basso’, ad 1,05 delle province con valore ‘alto’. Così anche per $[OR_OPT]$: dallo 0,70 si arriva ad 1,32 in province ad elevato valore di $[V_1_CS]$.

Tabella 6.6 – Classi della dotazione di $[V_1_CS]$ e distribuzione delle variabili di identificazione religiosa $[V_3]$

	MOLTO BASSO	BASSO	MEDIO	ALTO
MATR	79,45	64,99	53,32	46,30
OTTO	93,93	86,79	83,94	74,31

È abbastanza evidente come nel gruppo ‘molto basso’ si registra un aumento sensibile della frequenza delle variabili $[IR_MAT]$ e $[IR_OTTO]$. Infatti, per $[IR_MAT]$, il 46,30 per cento della popolazione residente nel territorio con valore ‘alto’ di $[V_1_CS]$ sceglie di sposarsi con rito religioso, mentre ben il 79,45 per cento fa la stessa scelta nelle province classificate come detentrici di un valore ‘molto basso’ di $[V_1_CS]$. Differenza notevole anche per chi firma per l’otto per mille per la chiesa cattolica: il 74,31 per cento dei residenti in province con $[V_1_CS]$ ‘alto’ contro il 93,93 per cento dei residenti in territori con $[V_1_CS]$ ‘molto basso’.

Tabella 6.7 – Classi della dotazione di $[V_1_CS]$ e distribuzione delle variabili di partecipazione religiosa $[V_4]$

	MOLTO BASSO	BASSO	MEDIO	ALTO
AGE	0,27	0,30	0,28	0,36
RnS	0,30	0,27	0,19	0,12
ACR	27,30	23,55	14,42	11,19
ACG	7,32	5,59	5,62	5,52
ACA	4,72	3,40	2,99	2,93
ACI	7,69	5,68	4,37	3,95
ACLI	0,04	0,05	0,07	0,06
TACL	0,56	0,63	0,91	0,78
CUACL	0,01	0,01	0,01	0,01
TUACL	0,41	0,45	0,65	0,40
OODD	0,93	1,64	2,29	2,13

Nella Tabella 6.7, come nella tabella precedente, ci sono delle differenze notevoli tra le frequenze delle variabili all'interno dei quattro gruppi di province costruiti. Per $[PR_RnS]$ si osserva il doppio di gruppi in province con $[V_1_CS]$ 'molto basso', lo 0,30, contro lo 0,12 in province con $[V_1_CS]$ 'alto'.

Inversa è anche la relazione con l'Azione Cattolica Italiana. Gli iscritti a $[PR_ACR]$, sono più del doppio nelle province che hanno una dotazione di $[V_1_CS]$ 'molto bassa', il 27,30, contro l'11,19 delle province con un valore 'alto'. Stessa sorte per il valore degli iscritti a $[PR_ACA]$, con un valore di 4,72 nel gruppo 'molto basso', e di 2,93 nelle province con una dotazione 'alta' di $[V_1_CS]$. Complessivamente, tutti gli iscritti all'Azione Cattolica Italiana sono pari al 7,69 su 1.000 residenti in province con $[V_1_CS]$ 'molto basso', contro il 3,95 in province con $[V_1_CS]$ 'alto'. Per quanto riguarda le ACLI le differenze tra gruppi di province non appare molto rilevante.

Discorso opposto per il caso di $[PR_OODD]$, che varia da 0,93 su 1.000 residenti in gruppi di province con valore 'molto basso' di $[V_1_CS]$, al 2,13 su 1.000 residenti per quanto riguarda province con un valore 'alto' di $[V_1_CS]$.

Quindi, da queste tabelle di frequenze tra $[V_1_CS]$ e le variabili religiose esaminate, è comprensibile che i valori non sono distribuiti in modo omogeneo tra le province, anzi. In base alla classe di dotazione di $[V_1_CS]$, subiscono dei mutamenti anche i valori delle frequenze delle variabili religiose.

Capitolo 7 – Interpretazione dei risultati

7.1 La relazione tra capitale sociale e domanda ed offerta religiosa

L'obiettivo di partenza della presente ricerca era quello di rendere più chiara la relazione tra religione e capitale sociale, servendosi degli strumenti concettuali ed operativi proposti dalle recenti teorie in sociologia della religione.

Dai diversi studi accademici aventi come oggetto religione e capitale sociale, infatti, si è giunti a conclusioni spesso troppo generali, senza distinguere tra domanda ed offerta religiosa ed inoltre senza considerare la multidimensionalità del fenomeno della domanda religiosa. Nella presente ricerca sono state studiate, in relazione al capitale sociale, quindi la domanda religiosa e l'offerta religiosa separatamente. I risultati ci confortano della bontà di questa scelta prima teorica e poi operativa.

❖ Offerta religiosa e capitale sociale

Le variabili di offerta religiosa presentano tutte (ad eccezione di *[OR_SAC]*) un coefficiente di correlazione positivo con *[V_I_CS]*, tuttavia il suo valore in ogni caso è debole, poiché il valore massimo è 0,4 con *[OR_SER]*. Nonostante la relazione non sia forte, è interessante vedere come essa è sempre diretta: all'aumentare della dotazione di capitale sociale delle province, cresce anche il valore delle variabili di offerta religiosa. In particolare, stiamo parlando delle parrocchie, che esprimono la presenza delle organizzazioni religiose sul territorio, degli operatori volontari e degli operatori totali, ed inoltre delle attività e dei servizi rilevati da Caritas Italiana nella sua ultima rilevazione censuaria *S.In.O.S.S.I.*

Quindi, laddove vi è disponibilità di maggiore capitale sociale, si avranno più parrocchie per abitante, più operatori e più attività e servizi per favorire l'inclusione sociale ed il benessere degli individui. Si ricorda che, con l'utilizzo del coefficiente di correlazione di Pearson come misura statistica di associazione, non si può interpretare la direzione della relazione, ma soltanto la sua forza. Non sappiamo attualmente se il capitale sociale influenza l'offerta religiosa o viceversa.

La nostra ulteriore conferma di quanto appena scritto viene fornita dal controllo delle classi di province in base alla dotazione di capitale sociale. Nel caso delle parrocchie,

degli operatori volontari e degli operatori totali le province con capitale sociale classificato come 'alto' hanno valori alti circa il doppio, rispetto alle province con capitale sociale 'molto basso'.

Possiamo però affermare che esiste una relazione positiva debole tra capitale sociale ed offerta religiosa. In prospettiva organizzativa, come esposto nel *capitolo 1*, la Chiesa cattolica nelle province italiane può essere particolarmente efficace a provvedere le basi per attività solidaristiche incoraggiando a partecipare diversi segmenti della comunità. E' proprio questo il caso delle attività e dei servizi rilevati da Caritas Italiana, oltre naturalmente agli operatori volontari e totali.

❖ *Identificazione religiosa e capitale sociale*

L'identificazione religiosa è stata operazionalizzata attraverso due variabili: la percentuale di matrimoni celebrati con rito religioso sul totale dei matrimoni e la percentuale di firme otto per mille destinate alla Chiesa cattolica sulle firme valide. Per entrambe queste variabili il coefficiente di correlazione è molto elevato, ed inoltre anche il valore di R^2 corrobora una relazione inversa e forte con $[V_{I_CS}]$.

Questo risultato non sorprende. Innanzitutto, perché è quanto rilevato anche da Cartocci (2011) nella sua ricerca su religione e capitale sociale in Italia. I comportamenti che esprimono identificazione religiosa sono state definite nel *capitolo 4* strategie che orientano l'individuo alla adozione di una scorciatoia cognitiva (Diotallevi 2007:6). Gli individui firmano per destinare l'otto per mille per la Chiesa cattolica o si sposano in chiesa non soltanto perché convinti e perché partecipanti alla vita delle organizzazioni religiose, ma anche per abitudine, tradizione o semplicemente perché non ci rimettono nulla. Questo tipo di comportamenti non ha alcuna relazione costruttiva per il capitale sociale, anzi ha una forte relazione negativa. Nelle province dove il capitale sociale è più elevato, allora ci si attende che ci si sposterà di più in chiesa e si firmerà di più per la Chiesa cattolica come destinatario dell'otto per mille.

Queste affermazioni sono corroborate anche dall'ulteriore analisi condotta su classi di province in base alla dotazione di capitale sociale. I valori dei matrimoni religiosi e delle firme per l'otto per mille per la Chiesa cattolica sono sensibilmente più elevati nelle province con capitale sociale classificato come 'molto basso', rispetto alle province con capitale sociale 'alto'.

❖ *Partecipazione religiosa e capitale sociale*

La partecipazione a gruppi religiosi è una delle possibili sorgenti di capitale sociale, poiché essi forniscono ai propri membri opportunità per sviluppare comportamenti solidali rivolti verso l'esterno (Welch, Sikkink, Loveland 2007:26). In particolare modo, le organizzazioni religiose di tipo volontario sono quelle che maggiormente possono essere inserite nel discorso sul capitale sociale.

Da questi presupposti, ci aspettavamo di rilevare una relazione diretta tra partecipazione religiosa e capitale sociale. Invece, non è stato così per la maggior parte delle variabili. La relazione con il capitale sociale c'è, è debole, ma è di tipo inverso: all'aumentare della dotazione di capitale sociale delle province, decrementa il valore dei gruppi del Rinnovamento nello Spirito Santo e degli aderenti all'Azione Cattolica Ragazzi, all'Azione Cattolica Adulti e all'Azione Cattolica in genere.

Questo risultato obbliga ad una riflessione più approfondita, e magari apre la strada ad ulteriori ricerche sull'argomento. Possiamo in questa sede ipotizzare che, laddove il territorio provinciale è più scarso di organizzazioni laiche della società civile allora le organizzazioni religiose intervengono attraverso alcuni gruppi ad adesione volontaria, come possono essere appunto il Rinnovamento nello Spirito Santo e l'Azione Cattolica Italiana. Queste aggregazioni favoriscono il senso di comunità e sono aperte al reclutamento di nuovi membri, quindi arricchiscono il territorio di opportunità di partecipazione.

Discorso differente invece per l'unica variabile di partecipazione religiosa che ha una relazione diretta ed elevata con il capitale sociale, ovvero le offerte per il sostentamento del clero. Per maggiore bontà del risultato, sono state controllate le

offerte deducibili su 1.000 abitanti dal 2001 al 2012, ed in tutti i casi è risultata una correlazione positiva ed elevata. Questo risultato dipende dalla natura del fenomeno delle offerte per il sostentamento del clero. La cultura civica ha, tra le sue caratteristiche positive, quella dell'azione senza un immediato tornaconto personale. Gli individui che donano per il sostentamento di tutti i sacerdoti italiani compiono un gesto di solidarietà verso sacerdoti che non conoscono, piuttosto che verso il proprio parroco o verso realtà del proprio territorio. Così come chi firma per un *referendum* o chi dona il sangue²⁰⁴, anche chi effettua una donazione per tutti i sacerdoti compie un'azione disinteressata.

Come nei casi precedenti, anche qui i risultati sono avallati dalle distribuzioni relative delle variabili in base alla classificazione delle province sulla base della dotazione di capitale sociale. Si parla del doppio dei gruppi del Rinnovamento nello Spirito Santo e dell'Azione Cattolica Ragazzi in province con capitale sociale definito 'molto basso' rispetto alle province con capitale sociale 'alto'. Valori dissimili tra le classi di province anche nel caso dell'Azione Cattolica Adulti e dell'Azione Cattolica Italiana in genere: molto più elevati nelle province con capitale sociale 'molto basso'. L'unico risultato di partecipazione religiosa a separarsi da questo *trend* è, come visto, l'indicatore delle offerte deducibili per il sostentamento del clero, che è due volte più elevato in province con capitale sociale 'alto' rispetto alle province con un capitale sociale definito 'molto basso'.

²⁰⁴ Questi due riferimenti sono inerenti alle variabili costitutive dell'indice di capitale sociale provinciale di Cartocci (2007) utilizzato nella presente ricerca.

7.2 *La relazione dei risultati con il servizio sociale*

Nel *capitolo 1* avevamo presentato i motivi dell'interesse per lo studio di religione e capitale sociale, ed in particolare che alcuni comportamenti religiosi possono contribuire alla formazione di capitale sociale in termini di volontariato, atti di carità ed altre azioni di cooperazione (Smidt 2003:2). Studiare i meccanismi di creazione e produzione di capitale sociale come bene collettivo si giustifica nell'ambito degli studi relativi al servizio sociale. Infatti, come abbiamo avuto modo di vedere nel *capitolo 2*, per far fronte alla problematica dell'inclusione sociale non vi è più un *welfare state* con grosse capacità di spesa. Quindi, il capitale sociale può contribuire all'inclusione sociale come modalità alternativa che favorisce la creazione di un tessuto civico fatto di cooperazione, solidarietà e partecipazione.

La religione, o meglio ancora la domanda e l'offerta religiosa, può essere inserita concettualmente in questo scenario poiché per secoli, attraverso il contributo delle sue organizzazioni, ha contribuito – e lo fa tuttora – accanto alle organizzazioni pubbliche per aiutare e sostenere coloro che si trovano in situazioni di disagio e di emarginazione.

Il contesto di studio, l'Italia, ha reso ancora più interessante la ricerca, poiché è un Paese con una relativamente bassa dotazione di capitale sociale ma una vitalità religiosa senza paragoni, in condizioni di monopolio della Chiesa cattolica. Pertanto, in un contesto con queste caratteristiche sarebbe auspicabile per chi si occupa di inclusione sociale capire come le organizzazioni religiose cattoliche possono essere di supporto alle politiche sociali. I risultati emersi dall'analisi delle variabili confermano, seppure in modo debole, una relazione tra gli operatori volontari, gli operatori totali, le attività ed i servizi rilevati da Caritas Italiana con il capitale sociale. La religione è di supporto attraverso le sue organizzazioni, quindi.

Le organizzazioni religiose, come visto nel *paragrafo 1.3*, riescono ad essere influenti come supporto ai programmi statali di *welfare* (Lockhart 2005:27). Stando ai risultati di Lockhart, nello sviluppo del capitale sociale le organizzazioni di fede sono di supporto alle organizzazioni governative. La relazione tra alcune organizzazioni religiose come il Rinnovamento nello Spirito Santo e l'Azione Cattolica Italiana con il capitale sociale è differente da quanto atteso. Ha segno

negativo ed è debole. Si può ipotizzare che l'intervento statale, in quei territori dove il capitale sociale è scarso, è in parte quindi sostenuto dalle organizzazioni religiose cattoliche. Come realtà appartenenti al Terzo settore, le organizzazioni religiose cattoliche possono intervenire per il supporto della popolazione offrendo alternative di partecipazione a gruppi. Ma naturalmente si potrebbe leggere questo risultato anche ribaltando la prospettiva, ovvero ipotizzando che la natura di queste due aggregazioni religiose non le rende terreno ideale per la produzione di capitale sociale. Tuttavia, siamo scettici circa questa ultima ipotesi poiché, come visto in precedenza rispetto alla natura delle organizzazioni e il capitale sociale, sia il Rinnovamento nello Spirito Santo che l'Azione Cattolica Italiana sono associazioni a partecipazione attiva e volontaria dei membri, "faccia a faccia", e sono inoltre impegnate anche all'esterno, in particolare l'Azione Cattolica Italiana, in attività rivolte anche ai non membri. Tutte caratteristiche che fanno delle organizzazioni delle sorgenti di capitale sociale.

7.3 Considerazioni sintetiche e nuove prospettive di ricerca

La domanda religiosa è un fenomeno che, come proposto dalla letteratura, si compone di cinque dimensioni. In questa ricerca sono state considerate soltanto due tra queste: identificazione e partecipazione. In futuro, sarebbe interessante capire la relazione con il capitale sociale anche delle altre dimensioni di cui si costituisce la domanda religiosa. Putnam (2004) parla ad esempio della cultura cattolica tradizionale come forza oppositrice alla crescita della coscienza civica. Stesso pensiero anche per Schwadel (2005:159), il quale sostiene che la religiosità tradizionale è spesso associata a bassi livelli di attività civica. Lo studio ad esempio della credenza religiosa e della partecipazione ai riti religiosi²⁰⁵ potrebbe offrire opportunità interessanti per approfondire questa affermazione.

Ancora, dai nostri risultati il dato sulle aggregazioni religiose è in relazione indiretta con la dotazione di capitale sociale delle province. Una riflessione su questo risultato sarebbe indispensabile, con un approfondimento per capire in che modo operano

²⁰⁵ I più devoti, coloro che vanno più frequentemente in chiesa, sono meno attenti al civismo secondo Strømsen 2008:481).

queste organizzazioni, se effettivamente a favore dell'inclusione sociale oppure se questo risultato dipende dalla loro natura.

Non è semplice scrivere i ringraziamenti, perché i fatti contano più di qualsiasi parola. Ma sono certa che le persone che ringrazierò sanno davvero quanto sono stati e quando saranno sempre importanti per me.

La mia gratitudine va ai miei compagni del XIV ciclo della scuola dottorale in Pedagogia e servizio sociale – sezione di servizio sociale, ed in particolare a Mario Pesce, la tua impagabile gentilezza e la tua voglia di confronto per me sono stati preziosi.

Se sono arrivata alla fine di questo percorso è anche per l'impegno che ogni giorno i docenti della scuola dottorale pongono nel loro servizio alla cultura e alla ricerca. Ringrazio soprattutto il prof. Vittorio Cotesta che ha seguito i miei progressi ed ha posto attenzione al percorso di studio di noi tutti.

Ci sono alcuni studiosi delle discipline che ho trattato che hanno acconsentito a confrontarsi con me e a condividere le loro critiche ed i loro consigli: entrambi sono stati importanti per me. Ricordo con gratitudine il prof. Giuseppe Bove, il prof. Roberto Cartocci, il prof. Roberto Cipriani, il prof. Giovanni Di Franco ed il prof. Massimo Pendenza.

I dati, indispensabili per questa ricerca, sono stati forniti in parte dal data base dell'Osservatorio Socioreligioso presso il Progetto Culturale CEI, dall'Istituto centrale per il sostentamento del clero, dall'ACI, dall'AGESCI, dalle ACLI, dal CSI, dal Rinnovamento dello Spirito Santo, dall'Istat e dalla Caritas italiana.

Un ringraziamento speciale va alla d.ssa Roberta Ricci e al dr. Paolo Cortellessa: la vostra competenza statistica è stata fondamentale per me, ma ancora di più lo è la vostra amicizia.

Questa tesi è mia, e in questo me ne assumo ogni responsabilità. Desidero però condividere la gioia per questa avventura, l'impegno per ogni singola pagina, la scoperta di ogni coefficiente di correlazione con il prof. Luca Diotallevi che, più di chiunque altro, ha sempre riposto fiducia in me, e sa che la mia stima nei suoi confronti è sincera e profonda. La fiducia ricevuta è più importante qualunque gesto per aiutare a crescere e a superare gli ostacoli. Nessuna parola potrà mai esprimere tutta la mia gratitudine.

Se ho capito che l'amicizia è un fiore da coltivare, è grazie alle mie amiche ed ai miei amici, e specialmente a due di loro che condividono (quasi) tutto con me da 29 anni: Cinzia e Simone.

Ho parlato tanto di volontariato. Ci sono delle persone che ogni giorno pongono il loro servizio gratuito per il prossimo. Voglio ricordare in particolare un'associazione che mi ha cresciuto, che mi ha insegnato il valore della fratellanza e della essenzialità: l'AGESCI. Un grazie di cuore a tutti gli educatori scout, ed un ricordo a tutti gli esploratori e le guide che hanno percorso un pezzetto di vita insieme a me.

Infine, un pensiero per due persone, centro della mia esistenza. Due persone che amo e che sono per me, e lo saranno sempre, la forza e la felicità di ogni giorno, Giuliano e mia madre Anna.

Questa tesi è dedicata a mio figlio Tiziano, noor dei miei occhi ...

... se posso ancora guardare il mondo con gli occhi di un bambino, questo è grazie a te.

Bibliografia

- AA.VV. (1992) *La religione degli europei* Fondazione Giovanni Agnelli, Torino
- Accorinti M. (2008) *Terzo settore e welfare locale* Carocci, Roma
- Acquaviva S. (1981) *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* Edizioni di Comunità, Milano
- Acquaviva S., Pace E. (1996) *Sociologia delle religioni* Nuova Italia Scientifica, Roma
- Adam F., Rončević (2003) *Social capital: recent debates and research trends* in Social science information, 42 (2):155-183
- Adler P.S., Know S.W. (2002) *Social Capital: Prospects for a New Concept* The Academy of management Review vol. 27 (1):17-40
- Ahmed A.M. (2008) *Are Religious People More Prosocial? A Quasi-Experimental Study with Madrasah Pupils in a Rural Community in India* Göteborg University, working papers in economics n.330
- Ampola M., Martelli S. (1991) *Questioni e metodi in sociologia della religione* Tacchi, Pisa
- Andriani L. (2010) *Putnam's instrument revisited. The community network of the industrial districts and a new proxy of social capital* Birkbeck University of London, working paper
- Antoci A., Sabatini F., Sodini M. (2009) *The fragility of social capital* Quaderni del dipartimento di economia politica n.551, Università degli Studi di Siena
- Antoci A., Sabatini F., Sodini M. (2010) *The Solaria syndrome: social capital in a growing hyper-technological economy* Quaderni del dipartimento di economia politica n.585, Università degli Studi di Siena
- Antoci A., Sacco P.L., Vanin P. (2007) *Social capital accumulation and the evolution of social participation* in The Journal of socio-economics, 36:128-143
- Anttonen A., Sipilä J. (2001) *I modelli di stato sociale in Europa* in Gori C. (a cura di) *I servizi sociali in Europa* Carocci, Roma:25-40
- Apinunmahakul A., Devlin R.A. (2008) *Social networks and private philanthropy* in Journal of Public Economics, 92:309-328
- Ascoli U. (a cura di) (1987) *Azione volontaria e welfare state* Il Mulino, Bologna

Bagnasco A., Piselli F., Pizzorno A., Trigilia C. (2001) *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso* Il Mulino, Bologna

Bailey K.D. (1995) *Metodi della ricerca sociale* Il Mulino, Bologna

Baraldi C., Corsi G., Esposito E. (1996) *Luhmann in glossario* Franco Angeli, Milano

Barbagli M., Colombo A.D. (2004) *Partecipazione civica, società e cultura in Emilia Romagna* Franco Angeli, Bologna

Barro R.J., McCleary R.M. (2003) *Religion and economic growth across countries* in *American sociological review*, 68:760-781

Barsotti V., Fiorita N. (2008) *Separatismo e laicità* G.Giappichelli edizioni, Torino

Bauman Z. (1998) *Dentro la globalizzazione* Laterza, Roma

Becker P.E., Dhingra P.H. (2001) *Religious involvement and volunteering: implication for civil society* in *Sociology of religion*, 62 (3):315-335

Beckford J.A. (1984) *Religious organization: a survey of some recent publications* in *Archives des sciences sociales des religions*, 1:83-102

Beckford J.A. (1992) *Tendenze e prospettive* in AA.VV. *La religione degli europei* Fondazione Giovanni Agnelli, Torino

Beckford J.A. (2000) "Start together and finish together": shifts in the premises and paradigms underlying the scientific study of religion in *Journal for the scientific study of religion*, 39(4):481-495

Beckford J.A. (2003) *Social theory and religion* Cambridge University Press

Beckford J.A., Demerath N.J. (2007) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London

Belardinelli S. (1999) *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse* Edizioni Studium, Roma

Bellah R. (2007) *Civil religion in America* in Hamilton M. (a cura di) (2007) *The sociology of religion. Critical concepts in sociology vol.V Religious movements*, Routledge:287-304

Belussi F. (2007) *Creatività e routine nelle reti: business network, reti distrettuali, reti creative e catene globali del valore* in Mastroberardino P., Lopes A., Macario F. (a cura di) *Reti di imprese. Scenari economici e giuridici* Giappichelli, Torino

- Berger P., Luckmann T. (1974) *La realtà come costruzione sociale* Il Mulino, Bologna
- Beyer P. (2007) *Globalization and glocalization* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:98-120
- Bhandari H., Yasunobu K. (2009) *What is social capital? A comprehensive review of the concept* in Asian Journal of Social Science, 37:480–510
- Bicocchi J. (2008) *Etica religiosa e spirito nel welfare state. Mediterraneo e oltre* in Rivista di Servizio sociale, 4:17-38
- Bjørnskov (2006) *The multiple facets of social capital* in European journal of political economy, 22:22-40
- Boccacin L. (1997) *Il ruolo del Terzo settore nelle politiche sociali* in P. Donati (a cura di) *Fondamenti di politica sociale* NiS, Roma
- Böckenforde E.W. (2007) *Diritto e secolarizzazione* Laterza, Bari
- Boggs C. (2001) *Social Capital and Political Fantasy: Robert Putnam's "Bowling Alone"* in Theory and Society, 30(2):281-297
- Bohrnstedt G.W., Knoke D. (1998) *Statistica per le scienze sociali* Il Mulino, Bologna
- Boudon R. (2000) *Il senso dei valori* Il Mulino, Bologna
- Bourdieu P. (1986) *The Forms of Capital*, in John G. Richardson (edt), *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press
- Bréchon P. (2007) *Cross-national comparisons of individual religiosity* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:463-489
- Bressan E. (2005) *Le radici del welfare state fra politica e religione* Cuem, Milano
- Bruce S. (2002) *Praying alone? Church-going in Britain and the Putnam tesi* in Journal of contemporary religion, 17(3):317-328
- Bruni L., Porta P.L. (a cura di) (2004) *Felicità ed economia, quando il benessere è ben vivere* Guerini, Milano
- Bruni L., Zamagni S. (2004) *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica* Il Mulino, Bologna

- Brunie M. (2009) *Meaningful distinctions within a concept: Relational, collective and generalized social capital* in *Social Science Research*, 38:251-265
- Burgalassi M. (2006) *Il capitale sociale come risorsa per lo sviluppo locale* in *La rivista di Servizio Sociale*, 1:14-21
- Burt R. S. (2005) *Il capitale sociale dei buchi strutturali* in *Sociologia e politiche sociali*, 8:49-90.
- Caldelli A., Gentili F., Giusti S. (2005) *Oggi vado volontario. Il volontariato come strumento di empowerment individuale e sociale* Erickson, Trento
- Caltabianco C. (a cura di) (2007) *Anticorpi della società civile. L'Italia che reagisce al declino del paese* Carocci, Roma
- Campanini A., Frost E. (a cura di) (2004) *European social work* Carocci, Roma
- Campelli E. (1999) *Da un luogo comune. Introduzione alla metodologia delle scienze sociali* Carocci, Roma
- Cannavò L. (1995) *Pragmatica degli indicatori* in *Sociologia e ricerca sociale*, 47:7-44
- Cannavò L. (2007) *Il processo di operazionalizzazione nella ricerca sociale* in Cannavò L., Frudà L. (a cura di) *Ricerca sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici* Carocci, Roma:79-126
- Cannavò L., Frudà L. (a cura di) (2007) *Ricerca sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici* Carocci, Roma
- Capraro G. (1991) *La rilevazione sistematica della pratica religiosa cattolica* in Ampola M., Martelli S. *Questioni e metodi in sociologia della religione* Tacchi, Pisa:207-225
- Caputo R. K. (2009) *Religious capital and intergenerational transmission of volunteering as correlates of civic engagement* in *Non profit and Voluntary sector quarterly*, 38 (6):983-1002
- Caritas Italiana (2009) *Famiglie in salita. Rapporto 2009 su povertà ed esclusione sociale in Italia* Fondazione "E. Zancan" Il Mulino, Bologna
- Carrà Mittini E. (2008) *Buone pratiche e capitale sociale. Servizi alla persona pubblici e di privato sociale a confronto*. LED, Milano
- Cartocci R. (1994) *Fra lega e chiesa. L'Italia in cerca di integrazione* Il Mulino, Bologna

Cartocci R. (2000) *Chi ha paura dei valori? Capitale sociale e dintorni* in Rivista italiana di scienza politica, 3:423-474

Cartocci R. (2002) *Diventare grandi in tempo di cinismo* Il Mulino, Bologna

Cartocci R., Vanelli V. (2006) *Atlante del capitale sociale* in Golinelli M., La Rosa M., Scidà G. (a cura di) *Il capitale sociale tra economia e sociologia* Franco Angeli, Milano:169-191

Cartocci R. (2007) *Mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia* Il Mulino, Bologna

Cartocci R. (2011) *Geografia dell'Italia cattolica* Il Mulino, Bologna

Cartocci R., Vanelli V. (a cura di) (2008) *Acqua, rifiuti e capitale sociale in Italia. Una geografia della qualità dei servizi pubblici locali e del senso civico* Misure – Materiali di ricerca dell'istituto Cattaneo, Bologna

Casanova J. (2008) *The problem of religion and the anxieties of European secular democracy* in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:63-74

Casanova J. (2000) *Oltre la secolarizzazione* Il Mulino, Bologna

Castegnaro A. (2008) *Religione in standby* Marcianum Press, Venezia

Casula C.F. (1999) *L'Italia dopo la grande trasformazione* Carocci, Roma

Catanzaro R. (a cura di) (2004) *Nodi, reti, ponti. La Romagna e il capitale sociale* Il Mulino, Bologna

Cersosimo D. (a cura di) (2001) *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale* Rubbettino, Soveria Mannelli

Chaves M. (1997) *Ordaining women* Harvard University Press, London-Cambridge

Chaves M. (1998) *Denominations ad dual structure* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:175-194

Chaves M. (1999) *Religious Congregations and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "CharitableChoice"?* in American Sociological Review, 64(6):836-846

Chaves M., Gorski P.S. (2001) *Religious pluralism and religious participation* in Annual review of sociology, 27:261-281

Cipolla C. (a cura di) (2000) *Il co-settore in Italia. L'associazionismo pro sociale tra logica di confine e logica co-relazionale* Franco Angeli, Milano

- Cipriani R. (2001) *Religion as diffusion of values. "Diffused religion" in the context of a dominant religious institution: the Italian case* in Fenn R.K. (edited by) *The Blackwell companion to sociology of religion* Blackwell publisher, Oxford
- Cipriani R. (a cura di) (2002) *Compendio di sociologia* Monolite, Roma
- Cipriani R. (2012) *La dinamica della socializzazione religiosa* in Favorini A. M. (a cura di) *Spiritualità, benessere e qualità di vita. Percorsi di formazione per un nuovo umanesimo* Franco Angeli, Milano:41-59
- Cnaan R. A., Boddie S. C., Yancey G. I. (2003) *Bowling alone but serving together* in Smidt C. (a cura di) *Religion as social capital: producing common good* Baylor University Press, Waco, Texas
- Coleman J. (2005) *Fondamenti di teoria sociale* Il Mulino, Bologna
- Collins R. (2007) *The classical tradition in sociology of religion* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:19-38
- Colozzi I. (2005) *Le nuove politiche sociali* Carocci, Roma
- Colozzi I. (2006) *Privato sociale/terzo settore* in Donati P. (a cura di) *Sociologia. Una introduzione allo studio della società* Cedam, Padova:287
- Cotesta V. (a cura di) (1995) *Il welfare italiano. Teorie, modelli e pratiche dei sistemi di solidarietà sociale* Donzelli, Roma
- Cotesta V. (1998) *Fiducia, cooperazione, solidarietà* Liguori, Napoli
- Cotesta V. (a cura di) (2008) *Divenire europei. Cultura e governance nelle regioni italiane* Rubbettino, Soveria Mannelli
- Crudeli L. (2006) *Social capital and economic opportunities* in *The journal of socio-economics*, 35:913-927
- Cruzzolin R. (2007) *Autenticità e politica. Il Rinnovamento nello Spirito.* in Santambrogio A. (a cura di) *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica.* Rubbettino, Soveria Mannelli:189-206
- Curini R. (2000) *Capitale sociale, azione collettiva e rendimento istituzionale: il caso di un programma di micro-finanza* in *Rivista italiana di scienza politica*, 1:113-144
- Curtis J.E., Graab E.G., Baer D.E. (1992) *Voluntary association membership in fifteen countries: a comparative analysis* in *American sociological review*, 57:139-152

- Cusack T. R. (1999) *Social Capital, Institutional Structures, and Democratic Performance: A Comparative Study of German Local Governments* in *European journal of political research*, 35(1): 1-34
- D'Arienzo S., Trapanese R. (2008) *Le province nel sociale: tra nuovi ruoli e differenti gestioni dei fondi* in Cotesta V. (a cura di) *Divenire europei. Cultura e governance nelle regioni italiane* Rubbettino, Soveria Mannelli:79-105
- Davidson J. D., Koch J. R. (1998) *Beyond mutual and public benefits* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:292-306
- Defilippis J. (2001) *The myth of social capital in community development* in *Housing policy debate*, 12(4):781-806
- Demerath III N. J. (2007) *Secularization and sacralization deconstructed and reconstructed* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:57-80
- Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) (1998) *Sacred companies* Oxford University Press, NY
- Devastato G. (2009) *Nel nuovo welfare. Agire riflessivo e produzione di beni comuni*. Maggioli editore, Santarcangelo di Romagna
- Diamond I., Jefferies J. (2006) *Introduzione alla statistica per le scienze sociali* McGraw-Hill, Milano
- Diani M. (2000) *Capitale sociale, partecipazione associativa e fiducia istituzionale* in *Rivista italiana di scienza politica*, 3:475-511
- Di Franco G. (1995) *Una metodologia per l'analisi ecologica dei risultati elettorali: le elezioni politiche del marzo 1994* in *Sociologia e Ricerca sociale*, 47/48:151-178
- Di Franco G. (1997) *Tecniche e modelli di analisi multivariata dei dati SEAM*, Roma
- Di Franco G. (2001) *EDS: Esplorare, descrivere e sintetizzare i dati. Guida pratica all'analisi dei dati nella ricerca sociale* Franco Angeli, Milano
- DiMaggio P. (1998) *The relevance of organization theory to the study of religion* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:7-23
- Di Nicola P. (a cura di) (2006) *Dalla società civile al capitale sociale. Reti associative e strategie di prossimità*. Franco Angeli, Milano

Diotallevi L. (1999) *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano* Borla, Roma

Diotallevi L. (2001) *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione* Rubbettino, Soveria Mannelli

Diotallevi L. (2002) *Internal competition in a National religious monopoly: the catholic effect and the Italian case* in *Sociology of Religion*, 63(2):137-155

Diotallevi L. (2007) *Meno siamo, meglio stiamo? Il referendum sulla fecondazione assistita e il peso del fattore religioso* in *Polis*, 21(3):489-518

Diotallevi L. (2008) *Church-state relations in Europe and the crisis of the 'European social model'* in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:125-140

Diotallevi L. (2010) *Un'alternativa alla laicità* Rubbettino, Soveria Mannelli

Djupe P.A., Grant J.T. (2001) *Religion institution and political participation in America* in *Journal for the scientific study of Religion*, 40(2):303-314

Donati P. (2000) *La cittadinanza societaria* Laterza, Roma

Donati P. (a cura di) (1997) *Fondamenti di politica sociale*. NiS, Roma

Donati P., Tronca L. (2008) *Il capitale sociale degli italiani* Franco Angeli, Milano

Durlauf S.N. (2002) *On the Empirics of Social Capital* in *The Economic journal*, 112(483):459-479

Durkheim E. (2005) *Le forme elementari della vita religiosa* Meltemi, Roma. Ediz. originale Alcan, Paris 1912

Easterlin R. A. (2004) *Per una migliore teoria del benessere* in Bruni L., Zamagni S. *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica* Il Mulino, Bologna:31-74

Eisenstadt S.N. (2008) *The transformation of the religious dimension and the crystallization of new civilizational vision & relationship* in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:21-34

Emanuele E.F.M. (2008) *Il terzo pilastro. Il non profit motore del nuovo welfare* Edizioni scientifiche italiane, Napoli

Estrella Lòpez O.C. (2003) *Social capital and government in the production of Public goods* Universitat Autònoma de Barcelona. Unitat de Fonaments de l'Anàlisi

Econòmica

Institut d'Anàlisi Econòmica. Working paper.

Etzioni A. (2001) *Is Bowling Together Sociologically Lite? Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* by Robert D. Putnam in *Contemporary Sociology*, 30(3):223-224

Evans M., Syrett S. (2007) *Generating social capital? The social economy and local economic development* in *European urban and regional studies*, 14(1):55-74

Favorini A. M. (a cura di) (2012) *Spiritualità, benessere e qualità di vita. Percorsi di formazione per un nuovo umanesimo* Franco Angeli, Milano

Ferrari S. (2008) *State regulation of religion in the European democracies: the decline of the old pattern* in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:103-112

Field J. (2004) *Il capitale sociale: un'introduzione* Erickson, Trento

Finke R., Stark R. (1998) *Religious choice and competition* in *American Sociological Review*, 63(5):761-766

Fiorillo D. (2005) *Capitale sociale civile: una nota sui concetti e sull'evidenza empirica macro*, DISES Working Paper 19, Università di Salerno

Flint J., Atkinson R., Kearns A. (2002) *Churches and social capital: the role of church of Scotland congregations in local community development* dpt of Urban Study, University of Glasgow

Folliero M. (2002) *Enti religiosi e non profit tra welfare state e welfare community. La transizione* Giappichelli, Torino

Fontaine J.R.J., Duriez B., Luyten P., Corveleyn J., Hutsebaut D. (2005) *Consequences of a multidimensional approach to religion for the relationship between religiosity and value priorities* in *The international journal for the psychology of religion*, 15(2):123-143

Forder J. (2001) *Lo sviluppo dei mercati sociali* in Gori C. (a cura di) *I servizi sociali in Europa* Carocci, Roma:83-98

Forsé M. (2005) *Ruolo specifico e crescita del capitale sociale* in *Sociologia e politiche sociali*, 8:101-126

Fukuyama F. (1996) *Fiducia* Rizzoli, Milano

Fung A. (2003) *Associations and democracy: between theories, hopes and realities* in *Annual Review of Sociology*, 29:515-539

Galassi F. L. (2000) *Measuring social capital: culture as an explanation of Italy's economic dualism* Working paper. University of Warwick, Department of Economics n.553

- Garelli F. (1992) *Religione e modernità: il caso italiano* in AA.VV. *La religione degli europei* Fondazione Giovanni Agnelli, Torino:1-35
- Gellner E. (1996) *Le condizioni di libertà. La società civile e i suoi rivali* Edizioni di Comunità, Milano
- Giuliani L. (2007) *Una problematica mappa dell'associazionismo cattolico* in Santambrogio A. (a cura di) *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica*. Rubbettino, Soveria Mannelli
- Giuliano L. (2003) *La logica della scoperta nelle scienze sociali* LED, Milano
- Goldstein W.S. (2009) *Secularization patterns in the Old Paradigm* in *Sociology of Religion*, 70(2):157-178
- Gori C. (a cura di) (2001) *I servizi sociali in Europa* Carocci, Roma
- Granovetter M.S. (1973) *The strenght of weak ties* in *American journal of sociology*, 78(6):1360-1380
- Gritti R. (2004) *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato* Guerini, Milano
- Gubert R. (a cura di) (2000) *La via italiana alla post-modernità* Franco Angeli, Milano
- Guillen L., Coromina L., Saris W.E. (2011) *Measurement of social participation and its place in social capital theory* in *Social Indicators Research*, 100(2):331-350
- Guizzardi L. (2007) *Capitale sociale e volontariato dei giovani adulti: una ricerca* in *Sociologia e politiche sociali*, 10:143-160
- Hamilton M. (a cura di) (2007) *The sociology of religion. Critical concepts in sociology* vol.V Religious movements, Routledge
- Harris M. (1998) *Religious congregations as nonprofit organizations* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:307-320
- Harvey J., Lévesque M., Donnelly P. (2007) *Sport volunteerism and social capital* in *Sociology of sport journal*, 24:206-223
- Helliwell J. F., Putnam R. D. (2004) *The social context of well-being* in *The Royal Society*, 359:1435-1446

- Hervieu-Léger D. (1992) *Tendenze e contraddizioni della modernità europea* in AA.VV. *La religione degli europei* Fondazione Giovanni Agnelli, Torino:1-9
- Hirschman A. O. (2003) *Felicità privata e felicità pubblica* Il Mulino, Bologna
- Hjöllund L., Svendsen G.T. (2000) *Social capital: a standard method of measurement*, Aarhus School of Business, Department of Economics
- Hölscher L. (2008) Civil religion and secular religion in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:55-62
- Hunt S. J. (2007) *Religion as a factor in life and death through the life-course* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:608-629
- Hunt M. O., Hunt L. L. (2000) *Regional religions?: extending the "semi-involuntary" thesis of african-american religious participation* in Sociological forum, 15(4):569-594
- Iannaccone L.R. (1988) *A formal model of Church and Sect* in American journal of sociology, 94:241-268
- Iannaccone L.R. (1990) *Religious practice: a human capital approach* in Journal for scientific study of religion, 29(3):297-314
- Iannaccone L. R. (1998) *Why strict churches are strong* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:269-291
- Iannone R. (2006) *Il capitale sociale. Origini significati e funzioni* Franco Angeli, Milano
- Inglehart R. (1983) *La rivoluzione silenziosa* Rizzoli, Milano
- Inglehart R. (1997) *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata* Utet, Torino
- Inkeles A. (2000) *Measuring social capital and its consequences* in Policy sciences, 33:245-268
- Introvigne M., Zoccatelli P.L. (2010) *La messa è finita? Pratica cattolica e minoranze religiose nella Sicilia centrale* S.Sciascia editore Caltanissetta-Roma
- Kadushin C. (2004) *Too much investment in social capital?* in Social Networks, 26:75-90

- Kay T., Bradbury S. (2009) *Youth sport volunteering: developing social capital?* In *Sport, Education and Society*, 14(1):121-140
- Karner C. Parker D. (2008) *Religion versus Rubbish: deprivation and social capital in inner-city Birmingham* in *Social Compass*, 55(4):517-531
- Kaufmann E. (2008) *Human development and the demography of secularization in global perspective* in *Interdisciplinary journal of research on religion*, 4(1):1-37
- Knack S., Keefer P. (1997) *Does social capital have an economic payoff ? A cross-country investigation* in *The quarterly journal of economics*, 112(4):1251-1288
- Köhrsen J. (2012) *How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity* in *Acta Sociologica*, 55(3):273-288
- Korpi W. (2003) *Welfare state regress in western Europe: politics, institutions, globalization, and europeanization* in *Annual review of sociology*, 29:589-609
- Krech V., Hero M., Huber S., Ketola K., Traunmüller R. (2013) *Religious diversity and religious vitality: new measuring strategies and empirical evidence* *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 9(3):1-21
- Yeung A.B. (2004) *An intricate triangle – religiosity, volunteering and social capital: the European perspective, the case of Finland* in *Non profit and voluntary sector quarterly*, 33:401-422
- Jackman R.W., Miller R.A. (1998) *Social capital and politics* in *Annual review of political science*:47-73
- Laerman R., Verschraegen G. (2001) *The late Niklas Luhmann on religion: an overview* in *Social Compass*, 48(1):7-20
- Lam P. (2006) *Religion and civic culture: a cross-national study of voluntary association membership* in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(2):177–193
- Lattarulo A. (2009) *Stato e religione* Progedit, Bari
- Lechner F. J. (2007) *Rational choice and religious economies* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:81-87
- Letki N. (2006) *Investigating the roots of civic morality: trust, social capital, and institutional performance* in *Political Behavior*, 28(4):305-325
- Lim C., Putnam R. (2010) *Religion, social networks and life satisfaction* in *American sociological review*, 75(6):914-933

- Lin N. (2005) *Verso una teoria reticolare del capitale sociale* in *Sociologia e politiche sociali*, 8:23-48
- Lin N. (2000) *Inequality in social capital* in *Contemporary sociology*, 29(6):785-795
- Lin N. (1999) *Social networks and status attainment* in *Annual review of sociology*, 25:467-487
- Lockhart W.H. (2005) *Building bridges and bonds: generating social capital in secular and faith-based poverty-to-work programs* in *Sociology of Religion*, 66(1):45-60
- Loera B., Ferrero Camoletto R. (2004) *Capitale sociale e partecipazione politica dei giovani*. Quaderni di ricerca del dipartimento di scienze sociali Università di Torino n.8
- Loveland M. T., Jones-Stater K., Park J.Z. (2008) *Religion and the logic of the civic sphere: religious tradition, religious practice and voluntary association* in *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*,4:1-26
- Loveland M.T., Sikkink D., Myers D.J., Radcliff B. (2005) *Private prayer and civic involvement* in *Journal for scientific study of religion*, 44(1):1-14
- Luckmann T. (2003) *Trasformazione di religione e moralità in modern Europe* in *Social Compass*, 50(3):275-285
- Luhmann N. (2006) *Osservazioni sul moderno* Armando, Roma
- Luhmann N. (1991) *Funzione della religione* Morcelliniana, Brescia
- Luhmann N. (1987) *Teoria politica dello stato del benessere* Franco Angeli, Milano
- Lyon D. (2002) *Gesù a Disneyland. La religione nell'era post-moderna* Editori riuniti, Roma
- Marchisio R. (2000) *Sociologia delle forme religiose* Carocci, Roma
- Marradi A. (1990) *Fedeltà di un dato, affidabilità di una definizione operativa* in *Rassegna italiana di sociologia*, 1:55-96
- Marradi A. (2007) *Metodologia delle scienze sociali* Il Mulino, Bologna
- Marsden P.V. (2005) *The sociology of James S. Coleman* in *Annual Review of sociology*, 31(1):1-24
- Martelli A. (2002) *Politiche sociali: cultura organizzativa e contesto locale* Franco Angeli, Milano

- Martelli S. (2003) *Il giubileo mediato. Audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia* Franco Angeli, Milano
- Martelli S. (1994) *L'arcobaleno e i suoi colori. Dimensioni della religiosità, modelli di chiesa e valori in una diocesi a benessere diffuso* Franco Angeli, Milano
- Martelli S. (1990) *La religione nella società moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione* EDB, Bologna
- Martin D. (2005) *Secularisation and the future of christianity* in *Journal of Contemporary Religion*, 20(2):145–160
- Mastroberardino P., Lopes A., Macario F. (a cura di) (2007) *Reti di imprese. Scenari economici e giuridici* Giappichelli, Torino
- McKenzie B.D. (2001) *Self-selection, Church attendance, and local civic participation* in *Journal for scientific study of religion*, 40(3):479-488
- Meyer J. W. (2010) *World society, institutional theories, and the actor* in *Annual Review of Sociology*, 36:1-20
- Meulemann H. (2008) *Social capital in Europe: similarity of countries and diversity of people? Multi-level analyses of the European social survey*. Leiden, 2008
- Micucci G., Nuzzo G. (2003), *La misurazione del capitale sociale: evidenze da un'analisi sul territorio italiano*, Atti del Convegno “Economie locali, modelli di agglomerazione e apertura internazionale. Nuove ricerche della Banca d'Italia sullo sviluppo territoriale”, Bologna 20 novembre 2003:207-250.
- Monsma S. V. (2007) *Religion and philanthropic giving and volunteering: building blocks for civic responsibility* in *Interdisciplinary journal of research on religion*, 3(1):1-28
- Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) (2008) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London
- Mouw T. (2006) *Estimating the causal effect of social capital: A Review of Recent Research* in *Annual review of sociology*, 32:79-102
- Mutti A. (1992) *Il buon vicinato. Rapporti di vicinato nella metropoli* Il Mulino, Bologna
- Olson L. R. (2007) *Religious affiliations, political preferences and ideological alignments* in Beckford J.A., Demerath N. J. *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* Sage, London:438-457

- Øyen E. (2002) *Social Capital Formation as a Poverty Reducing Strategy?* In UNESCO Social capital and poverty reduction. Which role for the civil society organizations and the state? UNESCO Publishing, Paris:11-14
- Ovallesco V., Abagnale R., Ventriglia M. (1995) “*Sentinella, quanto resta della notte?*” *Adolescenza e partecipazione religiosa* Editrice Ricerca Medica, Napoli
- Owens M.L., Smith R.D. (2005) *Congregations in low-income neighborhoods and the implications for social welfare policy research* in *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 34(3):316-339
- Pace E. (2007) *Introduzione alla sociologia delle religioni* Carocci, Roma
- Paldam M. (2000) *Social Capital: One or Many? Definition and Measurement* in *Journal of Economic Surveys*, 14(5):629-653
- Paxton P. (1999) *Is Social Capital Declining in the United States? A Multiple Indicator Assessment* in *American Journal of Sociology*, 105(1):88-127
- Park J.Z., Smith C. (2000) *To whom much has been given...’: religious capital and community voluntarism among churchgoing protestants* in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(3):272-286
- Patni R. (2007) *Enabling access to welfare services – the place of social solidarity and dialogue* in *Social work and society*, 5(1):1-9
- Patriarchi A. (2009) *Secolarizzazione e filosofia del lavoro: dal “lavoro vocato” al “lavoro flessibile”* in Serra P. (a cura di) *Per una critica della secolarizzazione* Aracne, Roma
- Pendenza M. (2001a) *Il capitale sociale: una risorsa locale e comunitaria* in D. Cersosimo (a cura di) *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo locale* Rubbettino, Soveria Mannelli:243-258
- Pendenza M. (2001b) *Le organizzazioni di volontariato in Campania* Liguori, Napoli
- Pendenza M. (2008) *Teorie del capitale sociale* Rubbettino, Soveria Mannelli
- Perks T., Haan M. (2011) *Youth religious involvement and adult community participation: do levels of youth religious involvement matter?* in *Non profit and voluntary sector quarterly* 40(1):107-129
- Pessi A. B. (2011) *Religiosity and altruism: exploring the link and its relation to happiness* in *Journal of contemporary religion*, 26(1):1-18
- Pintaldi F. (2009) *Come si analizzano i dati territoriali* Franco Angeli, Milano

- Piselli F. (2006) *Capitale sociale familiare tra old e new economy* in Rassegna italiana di sociologia 3:411-441
- Piselli F. (2005) *Capitale sociale e società civile nei nuovi modelli di governance locale* in Stato e mercato, 3:445-485
- Podolny J. M., Baron J. N. (1997) *Resources and Relationships: Social Networks and Mobility in the Workplace* in American sociological review, 62(5):673-693
- Pollack D. (2008) *Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings* in Motzkin G., Fischer Y. (a cura di) *Religion and democracy in contemporary Europe* Alliance Publishing Trust, London:83-102
- Popper K.R. (1972) *Congetture e confutazioni* Il Mulino, Bologna
- Portes A. (2000) *The Two Meanings of Social Capital* in Sociological Forum,15(1):1-12
- Portes A. (1998) *Social capital: its origins and application in modern sociology* in Annual review of sociology, 24:1-24
- Poulsen A., Svendsen G.T. (2003) *Rise and Decline of Social Capital. Excess Cooperation in the One-Shot Prisoner's Dilemma Game*, Department of Economics, Aarhus School of Business Working paper 03-10
- Prouteau L., Wolff F.C. (2003) *Relational goods and associational participation* LEN-CEBS, Faculté des Sciences Economiques, Université de Nantes, France Working paper.
- Pugno M. (2004) *Più ricchi di beni, più poveri di rapporti interpersonali* in Bruni L., Porta P.L. (a cura di) *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere* Guerini, Milano:192-216
- Putnam R. (2004) *Capitale sociale e individualismo* Il Mulino, Bologna
- Putnam R., Leonardi R., Nannetti R.Y. (1993) *La tradizione civica nelle regioni italiane* Mondadori, Milano.
- Quibria M.G. (2003) *The puzzle of social capital. A critical review* in Asian development review, 20(2):19-39
- Ranci C., Ascoli U. (a cura di) (1997) *La solidarietà organizzata. Il volontariato italiano oggi* Fondazione italiana per il volontariato, Roma
- Recchia D., Volpi F. (2007) *Il segno dei tempi: l'evoluzione dell'associazionismo e delle altre forme di partecipazione civica* in Caltabianco C. (a cura di) *Anticorpi della società civile. L'Italia che reagisce al declino del paese* Carocci, Roma:213-249

- Rizzi P. (2004) *Sviluppo locale e capitale sociale: il caso delle regioni italiane* in Bollino G., Diappi L. *Innovazioni metodologiche nelle scienze regionali* Franco Angeli, Bologna
- Romano M. C. (1991) *L'arcipelago cattolico a Bologna e a Caserta. Un'analisi comparata di due indagini sull'associazionismo ecclesiastico svolte, a livello diocesano, in contesti culturali diversificati* in Ampola M., Martelli S. *Questioni e metodi in sociologia della religione* Tacchi, Pisa:227-244
- Rossi G., Boccacin L. (2006) *Il capitale sociale in una organizzazione multilivello di terzo settore* Franco Angeli, Milano
- Rossi I., Rossi M. (2008) *Religiosity: a comparison between latin Europe and latin America* Documentos de Trabajo DECON Facultad de ciencias sociales n.11
- Rydgren J. (2009) *Social isolation? Social capital and radical right-wing voting in Western Europe* in *Journal of civil society*, 5(2):129-150
- Ruffle B.J., Sosis R. (2010) *Do religious contexts elicit more trust and altruism? An experiment on facebook*. Discussion paper n.10-02 University of the Negev, Israel
- Ruiter S., Dirk de Graaf (2006) *National context, religiosità and volunteering: result from 53 countries* in *American sociological review*, 2:191-211
- Rupasingha A., Goetz S.J., Freshwater D. (2006) *The production of social capital in US counties* in *The Journal of socio-economics*, 35:83-101
- Sabatini F. (2009) *Il capitale sociale nelle regioni italiane: un'analisi comparata* in *Rivista di Politica Economica*, 99(2):167-220
- Sabatini F. (2005a) *An Inquiry into the Empirics of Social Capital and Economic Development* PhD Programme in Political Economy, Department of Public Economics, Università di Roma La Sapienza
- Sabatini F. (2005b) *Social Capital as Social Networks. A New Framework for Measurement* Working Paper No. 83, Università di Roma La Sapienza, Department of Public Economics
- Sabatini F. (2007) *Un atlante del capitale sociale italiano* in QA, *Rivista dell'Associazione Rossi Doria*, 1:41-73
- Salvati A. (2004) *Alla ricerca dell'altruismo perduto. Altruismo, cooperazione, capitale sociale* Franco Angeli, Milano
- Santambrogio A. (a cura di) (2007) *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica*. Rubbettino, Soveria Mannelli

Sau R. (2004) *Il paradigma Repubblicano. Saggio sul recupero di una tradizione*. Franco Angeli, Milano.

Scarvaglieri G. (1991) *Cibernetica e religione: significato e problemi metodologici* in Ampola M., Martelli S. *Questioni e metodi in sociologia della religione* Tacchi, Pisa:105-120

Scheitle C.P., Finke R. (2009) *Pluralism as outcome: the ecology of religious resources, suppliers, and consumers* in *Journal for scientific study of religion*, 5(7):1-21

Schwadel P. (2005) *Individual, congregational and denominational effects on Church members civic participation* in *Journal for scientific study of religion*, 44(2):159-171

Scidà G. (2000) *La partecipazione associativa* in R. Gubert *La via italiana alla post-modernità* Franco Angeli, Milano

Sciolla L. (2004) *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia* Il Mulino, Bologna

Sen A. (1988) *Etica ed economia* Laterza, Roma-Bari

Serra P. (a cura di) (2009) *Per una critica della secolarizzazione* Aracne, Roma

Sherkat D.E., Ellison C.G. (2007) *Structuring the Religion-Environment connection: identifying religious influences on environmental concern and activism* in *Journal for the scientific study of religion*, 46(1):71-85

Sherkat D.E., Ellison C.G. (1999) *Recent developments and current controversies in the sociology of religion* in *Annual Review of Sociology*, 25:363-394

Schmeets H., te Riele S. (2010) *A decline of social cohesion in the Netherlands? Participation and trust, 1997-2010* OECD, International Conference on Social Cohesion and Development Paris, 20 January 2010

Schuller T. (2007) *Reflections on the Use of Social Capital* in *Review of Social Economy*, 65(1):11-28

Schuurman F.J. (2003) *Social Capital: the politico-emancipatory potential of a disputed concept* in *Third World Quarterly*, 24(6):991-1010

Smidt C. (a cura di) (2003) *Religion as social capital: producing common good* Baylor University Press, Waco, Texas

Solci R. (2006) *La crisi del welfare state istituzionale: come ripensare le politiche sociali* in *Sociologia e politiche sociali*, 9:105-121

- Solomon L.D., Vlissides M.J. jr. (2001) *In God we trust? Assessing the potential of faith-based social services* in Policy Report, 1:1-19
- Stadelmann-Steffen I., Freitag M. (2011) *Making civil society work: models of democracy and their impact on civic engagement* in Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, 40(3):526-551
- Stamatov P. (2010) *Activist religion and the emergence of long-distance advocacy networks* in American sociological review, 4:607-628
- Stark R, Sims Bainbridge W. (2007) *Of churches, sects and cults* in Hamilton M. (a cura di) *The sociology of religion. Critical concepts in sociology* vol.V Religious movements, Routledge
- Stark R., Introvigne M. (2005) *Religious competition and revival in Italy: exploring european exceptionalism* in Interdisciplinary journal of research on religion, 1:1-20
- Stark R., Introvigne M. (2003) *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* Piemme, Casale Monferrato
- Steiner L., Leinert L., Frey B.S. (2010) *Economics, Religion and Happiness* Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 11(1):9-24
- Stolz J. (2006) *Salvation goods and religious markets: integrating rational choice and weberian perspectives* in Social Compass, 53(1):13-32
- Strømsnes (2008) *The importance of church attendance and membership of religious voluntary organizations for the formation of social capital* in Social Compass, 55:479-496
- Sugden R. (2004) *La corrispondenza dei sentimenti come fonte di felicità* in Bruni L., Porta P.L. (a cura di) *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere* Guerini, Milano:137-191
- Swartz D. (1998) *Secularization, religion, and isomorphism* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:323-339
- Tarrow S. (1996) *Making social science work across space and time: a critical reflection on Robert Putnam's making democracy work* in The American Political science review, 90(2):389-397
- Taylor C. (2007) *A secular age* Harvard University Press, Cambridge and London
- Triglia C. (2001) *Social capital and local development* in European Journal of Social Theory, 4(4):427-442

Tronca L. (2005) *Capitale sociale e politiche sociali: un'analisi interazionista-strutturale* in Forsè M., Tronca L. Capitale sociale e analisi dei reticoli in *Sociologia e politiche sociali*, 8(1):127-170

Tronca L. (2007) *L'analisi del capitale sociale* Cedam, Padova

Tullio Altan C. (1999) *La coscienza degli italiani. Valori e disvalori nella storia nazionale* Einaudi, Milano

UNESCO (2002) *Social capital and poverty reduction. Which role for the civil society organizations and the state?* UNESCO Publishing, Paris

Vertecchi B., Agrusti G., Losito B. (2010) *Origini e sviluppi della ricerca valutativa* Franco Angeli, Milano

Villa F. (2004) *Lezioni di politica sociale* VeP, Milano

Zak P.J., Knack S. (2001) *Trust and growth* in *The economic journal*, 111:295-321

Zald M.N., McCarthy J.D. (1998) *Religious groups as crucibles of social movements* in Demerath III N. J., Hall P. D., Schmitt T., Williams R.H. (edited by) *Sacred companies* Oxford University Press, NY:24-49

Wang X. (2013) *The collapse of secular social capital and religious revival in rural China: an empirical study* in *Interdisciplinary journal of research on religion*, 9:14-28

Warner R. S. (1993) *Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States* in *American journal of sociology*, 98(5):1044-1093

Weil F. (1994) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.* by Robert D. Putnam in *Contemporary sociology*, 23(3):373-374

Welch M.R., Sikkink D., Loveland M.T. (2007) *The Radius of Trust: Religion, Social Embeddedness and Trust in Strangers* in *Social Forces*, 86(1):23-46

Wilson J. (2001) *Dr. Putnam's Social Lubricant* *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* by Robert D. Putnam in *Contemporary sociology*, 30(3):225-227

Wilson J. (2000) *Volunteering* in *Annual review of sociology*, 26(1):215-240

Wollebaek D., Selle P. (2004) *La partecipazione alle associazioni di volontariato contribuisce alla formazione del capitale sociale?* in *Sociologia e politiche sociali*, 7(2):9-42

Woolcock M. (1998) *Social capital and economic development: toward a theoretical synthesis and policy framework* in *Theory and society*, 27:151-208

Woolcock M. (2002) *Social capital in theory and practice: reducing poverty by Building partnerships between states, markets and civil society* in UNESCO Social capital and poverty reduction. Which role for the civil society organizations and the state? UNESCO Publishing, Paris:20-44

Woolcock M., Narayan D. (2000) *Social capital: implications for development theory, research and policy* *World Bank research observer*, 15(2):2-27

Wuthnow R. (2003) *Can religion revitalize civil society? An institutional perspective* in Smidt C. (a cura di) *Religion as social capital: producing common good* Baylor University Press, Waco, Texas:191-210

Wuthnow R. (2002) *Religious involvement and status-bridging social capital* in *Journal for scientific study of religion*, 41(4):669-684