

Trauma e pandemia. Forme di solidarietà religiosa al tempo del Covid-19*

Abstract

Scopo del presente contributo è analizzare l'impatto del Covid-19 sul "processo di significazione" del trauma (Alexander 2018) nella società italiana. Particolare attenzione è destinata al ruolo giocato dalla religione cattolica durante l'evento pandemico e alle forme di solidarietà a essa correlata. L'ipotesi è che tali pratiche rappresentino utili strategie finalizzate a contrastare l'angoscia e lo smarrimento cagionati dalla crisi sanitaria. Queste peculiari modalità di adesione alla vita comunitaria sono qui intese quali condivisi "codici etici e morali" (Alexander et al. 2004) e quali dispositivi di integrazione sociale di matrice sacra (Bellah et al. 1996).

Keywords: Covid-19, Religione, Solidarietà

1. Premessa

Il presente contributo intende analizzare l'impatto del Covid-19 sul "processo di significazione" del trauma (Alexander 2018) nella società italiana. In specie, sarà discusso il ruolo della dimensione religiosa in termini di appartenenza e delle sue correlate forme di solidarietà. A tal fine, è opportuna un'avvertenza al lettore. Questo saggio, frutto di un'osservazione indiretta,¹ prende le mosse da un'ipotesi circostanziata: credenze e pratiche religiose preserverebbero la vitalità del legame sociale nonostante lo "shock pandemico" (Pendenza, Verderame, 2024b, p. 8). Inoltre, supponiamo – ma su quest'aspetto occorreranno più approfondite ricer-

* Antonio Camorrino ha redatto il par. 2; Elena Savona è invece autrice del par. 3. I restanti parr. 1, 4 e le Conclusioni sono opera congiunta di entrambi gli autori.

1 Agli intervistati non sono state poste domande dirette volte a indagare il ruolo della dimensione religiosa nell'esperienza della crisi pandemica. La raccolta delle osservazioni qui discusse sono il risultato di una ricerca per parole ("Chiesa", "parrocchia", "messa", etc.) interne alle trascrizioni delle interviste.

che – che le forme di solidarietà di matrice religiosa rappresentino utili strategie finalizzate a contrastare l'angoscia e lo smarrimento cagionati dalla crisi sanitaria. Saranno, cioè, tenute in debita considerazione alcune peculiari modalità di adesione alla vita comunitaria religiosa connotate dalla condivisione di comuni “codici etici e morali” (Alexander *et al.* 2004) e dunque le loro implicazioni in termini di integrazione sociale del sentimento individuale del sacro (Bellah *et al.* 1996).

La partecipazione ad attività solidali di natura religiosa (dalla raccolta dei viveri promossa dalle Caritas Diocesane, alla pulizia degli oggetti sacri, nonché la cura del luogo di culto pur a seguito della sospensione forzata delle celebrazioni liturgiche, messe e funerali) dichiarata da una fetta della popolazione intervistata (il 20% dei soggetti *over* 65 coinvolti nella nostra ricerca di cui riportiamo le testimonianze), pare aver costituito un dispositivo di senso – ancorato alla solidità dell'identità religiosa – utile a ridurre gli effetti traumatici dell'evento pandemico. A questa percentuale deve aggiungersi un 10% di soggetti di età compresi tra i 26 e i 65 anni di età. Tuttavia, è possibile constatare che forme di solidarietà di matrice religiosa hanno interessato – seppur nella ridotta quota di qualche unità – soggetti la cui opzione di fede non emerge sempre in modo chiaro. Risposta al “clima di incertezza emotiva” (Demertzis, Eyerman 2020, p. 430), tali forme di solidarietà potrebbero configurarsi quali espressioni di salvaguardia e tutela della compattezza di una porzione del corpo sociale dinanzi al timore del contagio che la pandemia ha sprigionato (Alexander, Smith 2020).

Nel prossimo paragrafo tratteggeremo un'essenziale panoramica del paesaggio religioso che caratterizza la società contemporanea occidentale. Attenzione particolare sarà dedicata allo scenario italiano. Nel terzo saranno forniti al lettore alcuni fondamentali elementi del *framework* teorico all'interno del quale la ricerca è stata condotta. Nel quarto e ultimo paragrafo saranno discussi i risultati esito delle interviste qualitative condotte sul territorio italiano nelle aree di Bergamo, Padova, Firenze, Napoli, Livorno. Seppur risulti periferico (lo è solo apparentemente) rispetto all'oggetto qui indagato – quest'ultimo paragrafo intende inoltre

offrire un contributo originale all'analisi del rapporto dialettico che coinvolge la memoria nel processo di costruzione del "trauma culturale", in specie nella sua "spirale di significazione" (Alexander 2018). Nelle conclusioni tireremo le fila del ragionamento ribadendo il ruolo che la religione ha giocato dinanzi all'imponderabile verificarsi della pandemia Covid-19 e chioseremo sul fenomeno che abbiamo definito *one-shot-framing*.

2. *Il fenomeno religioso nella società occidentale contemporanea*

In generale, il fenomeno religioso risulta assai complesso da indagare poiché esso, prima di tutto: a) rappresenta una questione che veicola un potente portato morale. In ragione di ciò, esso si carica di profonde valenze affettive che ne rendono problematica un'analisi "distaccata" dal punto di vista emotivo (Elias 1988); b) sovrapposizioni definitorie (spesso causa di confusioni ed eccessive approssimazioni), complicano ulteriormente uno scrutinio scientifico adeguato dell'oggetto soprattutto se – come parrebbe fecondo perlomeno ai fini dell'angolazione prospettica qui adottata – si voglia affrontare il tema dal punto di vista della *Cultural Sociology* (Watts 2022); c) la "teoria della secolarizzazione", nonostante le conclamate evidenze empiriche che ne confutano la validità, continua in svariati casi a essere considerata sostenibile (o comunque non cessa, in modo più o meno implicito, di essere tacitamente presa per buona talvolta anche da specialisti dell'ambito) per motivi non lontani da quelli afferenti alla sfera del "mito" (Luckmann 1969); d) la religione non esaurisce le manifestazioni attraverso cui la relazione sociale col sacro oggi prende forma (Giordan 2004; Palmisano, Pannofino 2021).

Evidentemente, per ragioni di spazio e onde evitare di andare fuori tema rispetto agli obiettivi analitici del presente capitolo, ci limiteremo a segnalare alcuni elementi di contesto. In questo modo, auspichiamo, il rapporto che intercorre tra pandemia e religione – negli aspetti che interessano la nostra ricerca – potrà emergere più chiaramente. Innanzitutto, però, serve fornire alcune co-

ordinate concettuali che consentano al lettore di meglio orientarsi sulla multiforme mappa del religioso nella società contemporanea occidentale. Ovviamente, ciò non potrà che essere fatto, qui, in modo tachigrafico.

È oramai assodato in letteratura, che modernizzazione e secolarizzazione non procedono giocoforza a braccetto. Tale tesi sociologica discende, in buona parte, da una più o meno avvertita interpretazione della teoria weberiana del “disincantamento” (Weber 2004). Com’è largamente noto Weber afferma che il processo di razionalizzazione, dispiegatosi per effetto di alcune variabili concomitanti, avrebbe svincolato la vita associata da prescrizioni ultraterrene, schiudendo ineluttabilmente i battenti della “gabbia d’acciaio”, gelido luogo la cui signoria è demandata alla logica procedurale e anonima dell’indifferenza burocratica (Weber 1976, p. 321). Tuttavia – com’è stato acutamente osservato da Jean Séguy – il grande pensatore tedesco è massimamente consapevole che scienza e tecnica, a dispetto degli straordinari progressi promessi e poi in gran parte realizzati, nessuna garanzia possono invece annunciare circa la sfera (cruciale) dei “significati ultimi”: nelle stesse pagine weberiane difatti ritroviamo considerazioni che restituiscono tutt’altro che categoriche previsioni di “fine del religioso” quale esito conclusivo del processo di razionalizzazione (Séguy 1986). Così come la “teoria della secolarizzazione” dunque, anche quella del “disincanto” è stata non di rado assunta in modo eccessivamente acritico più per ragioni di compatibilità assiologica rispetto a una visione del mondo ritenuta maggiormente desiderabile – quale implicita affermazione dell’indiscussa superiorità della gerarchia valoriale illuminista, positivista, progressista, a esempio – soprattutto da una connotata élite intellettuale, la stessa, per l’appunto, che si professa indiscutibilmente laica (Berger 2005): la tesi del “disincantamento” – accurata, puntuale e tutt’altro che banalmente lineare – ha tuttavia a sua volta esercitato un “incanto” che l’ha resa preda di ravvisabili trasfigurazioni ideologiche (Camorrino 2021; Saler 2006).

Peter Berger – che per diversi decenni è pur stato un alfiere di questa posizione – ha dovuto poi riconoscere che il mondo con-

temporaneo è nient'affatto secolarizzato. Anzi, secondo una sua oramai celebre formulazione, esso è invece «furiosamente religioso» (Berger 1999, p. 2). Da questo punto di vista, il “rompicapo Stati Uniti” trova pacifica risoluzione per mezzo di un rovesciamento paradigmatico – se applichiamo la grammatica kuhniana alla controintuitiva tesi di Grace Davie: per decenni i sociologi hanno dovuto compiere acrobazie speculative per “giustificare” il caso americano. Ancora orientati dalla postura analitica propria della “teoria della secolarizzazione”, solo con grossa fatica essi riuscivano a dare risposta a un enigma che non cessava di insidiare quanto pareva invece definitivamente acquisito: a più modernizzazione corrisponde *necessariamente* una società crescentemente sottratta dall'influsso della religione? E allora come spiegare la persistente e consistente presenza di credenze e pratiche religiose nel Paese a stelle e strisce, punta di diamante dell'avanzamento tecnologico e degli sviluppi più altisonanti della modernità? I sociologi sollevano rispondere – rivelando così una certa indulgenza metodologica rispetto alla pur evidente fallacia del riscontro empirico – ripiegando su un accomodamento: Gli Stati Uniti non rappresentano altro che un'“eccezione” in un mondo secolarizzato. Davie – in modo assai originale – capovolge quest'affermazione: il “caso eccezionale” non è affatto quello degli USA, bensì l'Europa laica. Cioè a dire che il Vecchio Continente è l'unica area geografica che esprime, rispetto all'intero pianeta, tassi di laicità più alti pur registrando significative differenze a seconda delle nazioni considerate (Davie 1999; 2003). La radicale discrepanza tra Europa e Stati Uniti, per quanto concerne la relazione col religioso, deve intendersi quale risultato di molteplici variabili strettamente legate alla differente genesi e formazione sociale, politica e culturale al di qua e al di là dell'Oceano dei due continenti (Berger, Davie, Fokas 2010): purtroppo su queste importanti questioni non possiamo qui soffermarci.

Berger suggerisce perciò di sostituire alla teoria della “secolarizzazione”, quella del “pluralismo”: la modernizzazione ha “frammentato” le posizioni relative al sacro, moltiplicando le costellazioni delle credenze all'interno di un universo che contempla

orizzonti assai più articolati, nei quali convivono – quotidianamente e in un’“incessante conversazione” – visioni proteiformi, secolari quanto religiose. Ciò determina, in linea di massima, un indebolimento della “plausibilità” di spiegazioni monolitiche del nostro essere-qui, poiché il condominio permanente di posizioni alternative pregiudica certezze granitiche rispetto, soprattutto, ai “significati ultimi” (ma non solo) che gli esseri umani attribuiscono alla loro esistenza (Berger 2017).

Tale stato di cose ha implicazioni notevolissime, a esempio, su un problema assai rilevante reso ancora più urgente, se possibile, dall’evento pandemico: il dilemma della “teodicea”.² Tale fatto svela la pressoché insostituibilità della funzione del sacro apetto dell’improvvisa irruzione della sofferenza, dell’ingiustizia e del male nel mondo. Come spiegare – e soprattutto come “giustificare” – l’inusitata massa di vittime che il Covid-19 ha prodotto? La scienza medica ha fatto tutto quanto in suo potere per contrastare gli effetti nefasti del virus – sopra ogni cosa ha approntato in tempi record un vaccino efficace, oltreché individuare pressoché tutte le praticabili misure sanitarie di contenimento del contagio – ciò non toglie che essa non ha potuto assolvere quello che è un adempimento a esclusivo appannaggio del dominio sacro: cioè il magistero, per l’appunto, sulla sfera delle “domande ultime” (Camorrino 2024a). L’indebolimento della potenza simbolica della “teodicea”, per come esso viene oggi dispiegandosi sia nella religione sia nelle nuove forme della spiritualità, comporta pesanti conseguenze in termini di “senso”, fenomeno sociologico, questo, la cui rilevanza non è stata ancora sufficientemente stimata (Camorrino 2024b; 2024c): tanto più cogente quest’aspetto – come anticipavamo – laddove la catastrofe pandemica ha palesato i limiti delle istituzioni moderne nel fornire risposte “ultime” ai drammi umani della malattia e della morte (Camorrino 2023a). La pandemia Covid-19, quanto mai altro, ha segnalato – per dirla con

2 Sull’impostazione sociologica della questione della teodicea, l’inaggirabile riferimento teorico è all’opera di Max Weber (1976; 1980) e Peter Berger (1984). Sul tema si veda anche la chiarificatrice *Introduzione* di Alessandro Ferrara (2006) alle *Considerazioni intermedie*.

Alexander – la pervicace domanda di “significati collettivi” capaci di contrastare l’ansietà prodotta dai “traumi culturali”: l’evento pandemico ha posto cioè in luce gli “aspetti oscuri della modernità”, la costitutiva ambivalenza che abita la società occidentale, cioè a dire la coesistenza per un verso, di inediti e straordinari paesaggi di libertà, accrescimento scientifico, tecnologico, medico e, per l’altro, severe minacce per l’integrità del legame sociale (Alexander 2013). Lo stesso Alexander, d’altra parte, osserva quanto la società nella quale abitiamo «continua a essere profondamente religiosa» poiché essa – a prescindere dalla sussistenza di un ordine sacro istituzionalizzato – è sempre, pur con gradazioni diverse, «in contatto con un regno ultimo» attraverso, a esempio, rituali dei generi più diversi che, tuttavia, segnano marcatamente i confini invalicabili tra ciò che è ritenuto sacro e quanto, invece, è taciato d’essere profano (Alexander 1994, p. 15).

Ciononostante – venendo brevemente al caso nostrano – è necessario sottolineare quanto in Italia, pur rilevando ancora una significativa presenza del cattolicesimo, esso risulta tuttavia usurato rispetto ad alcune sue credenze fondamentali il che, com’è immaginabile, incide anche sulle pratiche correlate. La millenaria socializzazione alla trama valoriale cattolica – per quanto talvolta riprodotta in modo perlopiù irriflesso – orienta a tutt’oggi gli italiani, soprattutto nei momenti critici dell’esistenza (Cipriani 2017). Eppure, i dati mostrano come alcune capitali credenze circa il *post mortem* e la figura di Dio, a esempio, – non certo corollari periferici della dottrina cattolica – conoscano un sensibile affievolimento (Cipriani 2020). Ovviamente sulla balcanizzazione delle credenze religiose diffuse nello Stivale, influiscono anche i flussi migratori che, spesso, si fanno vettore di fedi differenti: nonostante alcuni segnali di fiacchezza, il “cattolicesimo «culturale»” conserva però una certa primazia nel nostro Paese (Garelli 2020). Soprattutto le nuove generazioni reputano tuttavia irricevibili alcuni precetti della tradizione cattolica associandoli, per mezzo di una valutazione di segno negativo, alle imposizioni di un’istituzione – la Chiesa – oramai sideralmente lontana dalle loro reali esigenze: essa viene grosso modo percepita come un apparato di potere il cui sfarzo

confligge con la missione originaria che le viene invece attribuita (Ruspini 2019). Al punto che, la comprovata “storica” maggiore adesione del genere femminile alle pratiche e credenze religiose, pare conoscere oggi un’inversione di tendenza specialmente nelle coorti delle più giovani (Crespi 2019). Va tuttavia osservato che nel periodo pandemico le donne hanno continuato a esercitare il tradizionale ruolo di “custodi del sacro” all’interno dell’alveo familiare e, sulle loro spalle, sono principalmente ricaduti i compiti della cura (Giorgi, Palmisano 2022, p. 52).

L’Italia rappresenta dunque – rispetto al fenomeno religioso – un caso particolarmente articolato nel quale confluiscano tensioni differenti. Pur nel quadro complessivo di una relativa tenuta del cattolicesimo, vanno evidenziate le profonde trasformazioni in atto che hanno da fare con molteplici fattori non solo generazionali, ma relativi ai flussi migratori,³ alla pervasività delle nuove tecnologie digitali e a una ricerca di senso di tipo sempre più individualizzato che pare essere intercettata in modo crescente dalle nuove forme della spiritualità ma che non lascia indifferente neanche la stessa religione (Camorrito 2020). Rispetto a quest’ultimo aspetto il nostro Paese registra un tasso crescente di persone che proclamano di sperimentare dimensioni spirituali maggiormente legate alla “pienezza sacra” del proprio Sé rispetto – come invece tradizionalmente per secoli è accaduto – a una sentita affinità con il Dio della Chiesa: ciononostante l’Italia mantiene una riconoscibile cornice valoriale cattolica anche laddove – come risulta dalle ricerche empiriche – spazi sempre più ampi vengono “conquistati”, per l’appunto, dalle nuove forme della spiritualità (Palmisano 2010).

3 In tal senso, molto interessanti risultano essere le forme di contaminazione culturale prodottesi nel periodo pandemico rispetto alle pratiche di contrasto del contagio cui hanno dato vita i migranti giunti da qualche anno nel nostro Stato: ricerche etnografiche testimoniano di singolari negoziazioni avvenute tra le credenze religiose e mediche del Paese d’accoglienza e quelli d’origine (Camorrito, Calia 2022).

3. Alla radice del “trauma”

L'intera attività di ricerca ha preso le mosse dalla prospettiva d'analisi della *Cultural Sociology* e in specie da quella del *Cultural Trauma*. Quest'ultima rappresenta una cassetta degli attrezzi preziosa ai fini della comprensione del ruolo e del valore euristico della dimensione simbolica da cui i soggetti attingono i significati da attribuire all'evento traumatico. Se la pandemia Covid-19 può configurarsi quale “trauma culturale”, chi scrive sostiene più precisamente che sia invece il periodo del primo *lockdown* (9 marzo 2020-maggio 2020) ad aver “segnato” – riteniamo – in maniera “indelebile” (Alexander 2018) la memoria e l'identità degli italiani. Su questo cruciale quanto delicato aspetto ritorneremo nell'ultimo paragrafo. La carica simbolica che l'evento pandemico ha portato con sé ha, nel mentre si compieva, prodotto immagini, discorsi, simboli capaci di svelare le altrimenti invisibili fondamenta culturali della società (Salmieri 2017). La prospettiva d'indagine qui adottata pone dunque al suo centro la funzione sociale della cultura quale «struttura profonda della mente umana» (Sciolla, Torrioni 2020, p. 160). In continuità con il Durkheim “culturale”, la dimensione simbolica, rituale, emotiva, dell'interazione sociale e del sacro nelle sue più varie forme di espressione, rappresenta il nucleo teorico di tale approccio (Smith 2020, pp. 193,187).

Allorquando un evento negativo si verifica d'improvviso, minacciando la tenuta dell'ordine morale e sociale su cui una data collettività ha costruito le proprie basi, vengono riducendosi gli ancoraggi e i “sostegni” emotivi e simbolici utili ad alleviare il carico di angoscia e «il clima emotivo di incertezza» sprigionato dall'evento (Demertzis, Eyerman 2020, p. 430). Il “trauma culturale” si manifesta come una lacerazione del tessuto base della vita sociale e intacca il più profondo «senso di comunità» (Erikson, cit. in Hirschberger 2018, p. 3). Vale a dire, con le parole di Alexander (2006, p. 129), il “trauma culturale” è un “marchio indelebile”, una “ferita” inferta alla struttura dei significati, dell'identità e della memoria di un dato consesso sociale. Ancora, più in breve, il “trauma” che colpisce una collettività non è altro che

una “lesione” della sfera psicologica comune che necessita, per queste ragioni, di essere simbolizzata, compresa, raccontata, razionalizzata, condivisa e ritualizzata (Woods 2019, p. 262).

Ciò detto, poiché tali gravi lacerazioni hanno esclusiva origine sociale, diviene oltremodo necessario riflettere circa il più ampio processo di costruzione culturale e di “attribuzione” del carattere traumatico all’evento che ha «sconvolto fortemente l’abitudine a stare al mondo» dei soggetti coinvolti (Eyerman 2013, p. 49).

Si è detto sinora che il “trauma culturale” – ribadiamo – è l’esito di un processo di costruzione sociale: per dirla con Ron Eyerman (2013, p. 43), di un processo “discorsivo” e di “elaborazione emotiva”. Diversamente da quanto si è portati a credere, “il male” – spiega Alexander (2006, p. 34) – non è affatto definito “ontologicamente”. Esso, invece, è il precipitato di una “rappresentazione” (“strutturata simbolicamente”) e della “codifica” attraverso un modello “sovraindividuale” di comprensione e interpretazione del reale capace di mediare “emotivamente”, “cognitivamente” e “moralmente” la fonte di tale male. Sul punto Alexander (2006, p. 35) insiste: la netta contrapposizione sacro/profano deve intendersi quale dispositivo attraverso il quale: 1) definire «forme di protezione vitali intorno al “bene” normativo e condiviso»; 2) «innalza[re] barriere potenti e spesso aggressive» contro qualsivoglia forma di “minaccia” al bene e a “fonti di orrore e contaminazione”. Tale processo di costruzione culturale è dunque l’esito di “lotte di significato” (Eyerman 2004) – per dirla con Camorrino (2023b), di “battaglie morali” (finalizzate al monopolio delle risorse simboliche) – con cui il male, oltreché essere codificato, viene “valutato” rispetto alla sua gravità, definito, raccontato e “tipizzato” (nel senso fenomenologico), cioè a dire, ricompreso entro schemi di “familiarità” (Alexander 2006, p. 37). Quest’ultimo esplicito richiamo alla teoria di Mary Douglas (2021) ben si applica all’oggetto della nostra analisi. Il denso velo di incertezza che aleggiava attorno al coronavirus (elemento infettante e infestante, sfuggente alla vista dell’essere umano e all’inquadramento entro una già data categoria di comprensione del reale) al momento della sua incursione in società ha sprigionato una quantità rilevante di caos, angoscia e terrore, insidiandosi negli interstizi

di una preesistente condizione sociale di smarrimento. Tale stato di primario disordine è stato cioè nutrito dalla minaccia del contagio prodotta dalla presenza di un elemento “liminale”, ignoto, “impuro” – direbbe Douglas – in grado di “contaminare” oltreché il corpo fisico, l’intero corpo sociale. La carica emotiva sprigionata da tale minaccia ha trovato espressione nei meccanismi di “imputazione della colpa” cui si è assistito soprattutto durante il primo periodo di *lockdown* (Douglas 1996; 2021; Camorrino 2023b; Camorrino, Savona 2020). Tuttavia, se tale minaccia ha causato da un lato forme di conflitto, dall’altro ha ingenerato, come si dirà a breve, altrettante forme di solidarietà che si delineano quali strategie di protezione e riparazione dai potenziali effetti del trauma. Ma procediamo ancora per gradi. Le “battaglie morali” (Camorrino 2023b) attorno alla minaccia perpetrata dal rapido dilagare del virus hanno innescato un processo di “produzione simbolica” (Ruggieri 2021, p. 197) e concorso all’affermarsi di “narrazioni di salvezza” (Alexander 2006) volte all’organizzazione dei contenuti emotivi e cognitivi attivati dalla presenza del male. Discorsi e “narrazioni” attorno al trauma consentono cioè di razionalizzare la risposta emotiva e di strutturare “esperienze interpretative” stimulate dall’evento (Eyerman, cit. in Woods 2019, p. 265). Dalla prospettiva di Alexander, responsabili della mediazione simbolica e culturale per un verso, e della produzione di discorsi e rappresentazioni dell’accadimento traumatico, per un altro, sono i “gruppi portatori” di interesse. Questi ultimi, rappresentano difatti i principali agenti all’interno di “arene istituzionali” (scienza, politica, mass media, etc.), protagonisti del processo di costruzione della “spirale del trauma”. Da tali discorsi e rappresentazioni, la collettività deriva una «nuova grande narrazione della sofferenza sociale» in grado di esprimere la fonte del dolore e fornire orientamenti all’agire sociale (Alexander 2018, pp. 55, 52-55). Il periodo della sospensione forzata della routine della popolazione italiana (Affuso, Parini, Santambrogio 2020) – soprattutto nella sua fase iniziale – è stato difatti foriero di discorsi e idee, veicolo di significati pur assai diversificati tra loro e non di rado contrastanti. Basti solo pensare alla complessa questione vaccinale e alle “lotte di significato” che si sono consumate sulla scena

mediatica (Tipaldo *et al.* 2022) tra attori afferenti alle “arene” più diverse. Il nesso percezione-comunicazione pare assai stringente, laddove come affermato da Piotr Sztompka (2004), gli effetti traumatizzanti di un evento risultano tanto più dirompenti quanto maggiore e problematico è lo scollamento dall’esperienza ordinaria. Appare quindi chiaro come il “trauma culturale” – quale «evento invasivo e travolgente» (Smelser 2004, p. 38) – sia scaturigine di un più ampio processo socialmente determinato in cui a vedersi aggredita alle sue fondamenta è la struttura culturale funzionale a mantenere saldo l’ordine su cui la collettività, ora colpita e “ferita”, aveva dapprima regolato l’esperienza sociale dei suoi membri: «le crisi sociali devono diventare crisi culturali. Gli eventi sono una cosa, le rappresentazioni di tali eventi un’altra» (Alexander 2006, p. 141). Per queste ragioni, costruire il trauma coincide con il «raccontare una nuova storia»: significa cioè dare alla luce una rappresentazione in grado di rispondere in maniera “convincente” alle domande di senso che questo porta con sé (la «natura del dolore» e quella delle “vittime”, il rapporto del “gruppo vittimizzato” con il “pubblico” che vi assiste e può parteciparvi “simbolicamente”; l’«attribuzione della responsabilità») (Ib., pp. 144-147).

Il “trauma” diviene dunque il dispositivo con cui comunicare la quota di dolore e sofferenza prodotta dall’evento e rinviare il significato a esso attribuito (Ib., pp. 34-35). In altre parole, il male – un «grido della profanazione di un sacro valore» – diviene esso stesso fonte di significato e potenziale attivatore di forme diffuse di solidarietà. Si tratta – secondo Alexander – di un «male sacro, tenuto distinto dai fenomeni di male ordinario [...un tipo di male, cioè,] misterioso e inesplicabile» su cui la collettività avanza «domande di riparazione» e «risarcimento emotivo, istituzionale e simbolico» (Ib., pp. 63, 142). In questo senso, il “trauma” ammette forme di solidarietà sociale, di dono e reciprocità capaci di risanare lo “strappo” *identitario* e *sociale*, contrastando l’azione nefasta e distruttrice dell’evento doloroso. La crisi pandemica ha sin da subito prodotto “risposte immediate al pericolo” nei termini di catene solidali di tipo “artigianale”, cioè di forme di *dono beneficium* alimentate dalla condivisione delle medesime «incertezze e paure» e del senso di re-

sponsabilità e appartenenza a una comunità (Bianchi, Milani 2022, p. 291). Dunque, nuove forme di solidarietà hanno visto la luce durante la crisi pandemica così come diseguaglianze sociali e forme di vulnerabilità si sono fatte più visibili. Come affermato da Francesca Bianchi e Stella Milani, l'interruzione della *routine*, alimentando situazioni di anomia e fermento insieme con «atti inediti di generosità» (Ib., p. 292), ha concorso a nutrire il bacino simbolico e culturale, culla di “rappresentazioni collettive”, “forti legami emotivi”, valori, “narrazioni” e l’«orizzonte affettivo e di significato» su cui la società struttura sé stessa (Ruggieri 2021, pp. 194-197).

4. *L'esperienza religiosa al tempo pandemico*

Roberta Paltrinieri (2020, p. 160) sostiene rinviando a David Rand: «la cooperazione è insita nell'inconscio»: l'attivazione di «reti di solidarietà attorno ai più fragili» sono state l'espressione della risposta al «rischio individuale e collettivo». Forme di solidarietà religiosa – già individuate sul territorio fiorentino da Bianchi e Milani (2022) in una precedente ricerca e che paiono confermare i dati da noi rilevati – e di sostegno (non solo alimentare) ai più bisognosi, sono emerse in maniera significativa dalle testimonianze raccolte soprattutto sui territori del bergamasco e del napoletano. Abbiamo accennato nell'Introduzione che il 20% della popolazione over 65 da noi intervistata e il 10 % degli intervistati di età compresa tra i 26 e i 65 anni, hanno riferito di appartenere a comunità religiose e di partecipare, e aver partecipato, alla vita e alle attività parrocchiali. La stabilità delle credenze e delle pratiche religiose può essere dedotta – ribadiamo, per questa piccola fetta della popolazione intervistata – dai racconti relativi all'esperienza del periodo pandemico (alle immagini e alle memorie) e alle forme di solidarietà che li hanno, direttamente o indirettamente, riguardati. Di seguito, riportiamo solo alcuni brevi stralci che reputiamo, in tal senso, indicativi.

Come ci raccontano Gianni ed Eduardo, l'incrollabile appartenenza religiosa ha inciso fortemente sull'elaborazione e significazione della sofferenza prodotta dalla crisi pandemica, in special

modo per quanto concerne la mancata ritualizzazione canonica delle persone defunte in quel periodo. Il ruolo della religione (nei termini delle credenze e delle pratiche) fornisce tradizionalmente risposta alle “domande ultime” (Camorrito 2024a). La sofferenza individuale, grazie alla mediazione della vita parrocchiale, assume tuttavia una forma comunitaria che consente di mitigare gli effetti disgreganti in termini di legame sociale pur all’interno di uno scenario così critico.

Quando hanno chiuso la parrocchia e c'erano cinque funerali [...]. Ho sofferto e basta [...] [questo ambiente] m'ha dato, e cerco di dare tutt'ora [a] questo ambiente (Gianni, 82 anni).

... per far fronte alla monotonia di stare chiuso in casa, sono sceso in parrocchia e ho chiesto al parroco se potevo dare una mano in qualcosa. E lui mi ha detto: «puoi aiutarmi nella Caritas diocesana» [...]. Ci capita spesso di pensare a queste persone che tra l'altro non hanno avuto neanche un funerale tradizionale. Anzi c'è stata questa cosa particolare che i trigesimi sono stati un po' vissuti come funerali perché non si poteva fare, insomma [...] non ne ho voluto discorrere, non ne ho voluto... mi ero quasi promesso di non farlo per un po' di tempo perché per me è stato un periodo molto stressante, molto... Anche perché io vivo con mia mamma e già avevo perso mio padre due anni prima. E temevo che potesse succedere in quel periodo qualcosa a mia mamma. E per me, si è accumulato, diciamo, stress su stress (Eduardo, 49 anni).

Così come emerge dalle seguenti testimonianze, episodi di solidarietà religiosa sono frequenti nella vita di questa fetta di intervistati. L'appartenenza religiosa li ha motivati a impegnarsi in attività di volontariato anche durante il periodo del confinamento. Ciò riflette una scala di valori in virtù della quale gli interessi privati sono vissuti come subordinati alle esigenze dei più bisognosi. I significati conferiti all'esperienza conoscono un'intensificazione derivata dalla sentita vocazione dei credenti nell'aiutare il prossimo così come caldeggiato dalle prescrizioni della Chiesa. Tuttavia, è possibile che tali forme di solidarietà non rivelino «trasformazioni incisive e durature» (Verderame, Pendenza 2024, p. 163) poiché non risulta essere l'evento pandemico

la scaturigine di siffatto impegno sociale. Piuttosto esso riflette una condotta consuetudinaria legata all'appartenenza religiosa e che già rappresentava un elemento centrale dell'identità di questi soggetti ben prima dell'emergenza sanitaria.

Ho cominciato a fare la volontaria in ospedale [...] tramite [...] questo padre che era camilliano [...]. [...] trent'anni fa ho mollato proprio, ero all'apice di quello che poteva essere la carriera mia, che mi ha dato tante soddisfazioni anche [...] ma ho capito l'essenziale della vita cioè che non era quello e siccome dentro di me evidentemente c'era un seme sì è ampliato di più e di conseguenza abbiamo cominciato questa cosa [il volontariato] (Maria, 79 anni).

La sfera di credenze legata alla fede, quale dispositivo di senso capace di offrire ai soggetti un ancoraggio utile a fronteggiare la condizione di angoscia schiusa dalla dilagante minaccia di morte, ha ricoperto un ruolo assai rilevante nel primo e più drammatico periodo di *lockdown*. In specie, dalle testimonianze qui riportate, è possibile dedurre: il coinvolgimento attivo in pratiche di solidarietà religiosa; la forte tenuta di tali credenze cui pure ha concorso la partecipazione alternativa (e solo temporanea) alle messe online o a quelle trasmesse in diretta televisiva. In questo senso, le testimonianze di Maria (79 anni) e Ada (75 anni) (per altro a capo della medesima associazione di volontariato di lungo corso, in qualità rispettivamente di presidente e vice-presidente) si dimostrano particolarmente preziose. Da queste, emerge con forza lo schema di comprensione del reale che orienta nelle azioni e nelle decisioni di vita ordinaria e ne “illumina” – con le parole di Ada – il cammino in questo mondo. L'irruzione della malattia e della sofferenza dovuta al Covid-19, dunque, è stata vissuta dalle intervistate quale manifestazione del volere indiscutibile di un'“Alterità” trascendente (Dio) (Camorrino 2024a).

... signore, il tempo è tuo, io sono qui, attendo. [...]sapevo che Dio non ci avrebbe abbandonato. [...] Io seguo la mia via. Quello che Gesù è venuto a dirci. E la vivo in questo mondo. [...] Non è che Dio a me mi toglie il dolore e la sofferenza [...] Però lui mi ricompensa

cento volte di più. [...] Io mi sono abbandonata e ho detto «Signore, ti offro questo momento. Aiutami però» [...]. Perché so che se mi è arrivata questa cosa... Dio è conoscenza (Ada, 75 anni).

La parola di Dio, veramente ti aiuta talmente tanto a capire le situazioni che stai vivendo cioè non le vedi più con gli occhi tuoi ma con gli occhi di Dio. Di conseguenza ti fortifica ti dà una sicurezza... anche similitudini di queste guerre di queste cose a me non mettono ansia né paure [...]. Il vivere la vita con la fede dà una serenità enorme no? E ti dà l'accoglienza di ogni cosa che può avvenire non è non è più da considerarsi come una volta il castigo di Dio, ma è una crescita tua cioè tu attraverso la prova anche dolorosa cresci. Certo non è sempre facile accettare la sofferenza eccetera, ma tu sai che c'è un obiettivo finale che ti porta a una vita eterna [...] La vita non è nelle mani dell'uomo ma è nelle mani di Dio. Ecco e lui non manda queste cose, ma le permette perché l'uomo si fermi [...]. L'ho presa come una prova di maturazione della vita come sempre faccio [...]. Sono prove che aiutano a una crescita superiore (Maria, 79 anni).

La sofferenza e la malattia sono evidentemente intese dalle intervistate quale mezzo privilegiato verso la "crescita superiore". Il nesso malattia-salvezza qui dischiuso vedrebbe cioè garantita la promessa di senso della "teodicea" (Weber 1976), pur se indebolita da una sua peculiare declinazione postmoderna (Camorino 2024b). La religione (bacino inesauribile di forza morale e spirituale) consente in altre parole di elaborare emotivamente e cognitivamente il "trauma" della pandemia attraverso le credenze e le pratiche: la solidarietà religiosa risulta dunque una fonte di collante sociale anche a petto di forze dirompenti che vengono contrastate per mezzo di azioni di "dono" e "reciprocità" simbolica. Portare cibo ai più svantaggiati, a esempio, innesca uno scambio rispetto al quale entrambi gli attori della relazione godono di una gratificazione vicendevole: al di là dell'aspetto materiale (concretamente sfamare gli ultimi), si attiva un processo di integrazione sociale che, mentre rinforza nella fede il credente dedito alla solidarietà, irrobustisce la tenuta del tessuto sociale attraverso dinamiche di inclusività.

C'è stata una raccolta in parrocchia di viveri, sicuramente. E credo che quasi sicuramente io avrò contribuito, mmh... sicuro. Adesso non ricordo, perché noi spesso abbiamo fatto le raccolte di viveri in parrocchia, quindi... (Laura, 59 anni).

Facendo... esperienza nella Caritas Diocesana, posso dire che ci sono state persone che avevano possibilità, diciamo, economiche e ci hanno aiutato. Altri che avevano esercizi nella ristorazione, o affini, che avrebbero visto la loro merce andata in avaria, e ci hanno aiutato. Poi ci sono stati dei contatti che avevano la possibilità di farci avere degli aiuti. Poi... il nostro sacerdote si è mosso in modo tale che altre persone... Perché le spiego...io so che la nostra comunità religiosa aiutava persone indigenti, era nel numero di 20-25 persone. Noi siamo passati a 140, mi hanno detto anche.... 140 [...]. Ma nel periodo in cui io non c'ero sono arrivate anche a 160 [...]. Perché io sono andato con la macchina del sacerdote, insieme, dalle parti di Gianturco [*zona industriale della città di Napoli, ndr*] caricando la macchina, una macchina... un'utilitaria... e posso dire che poi ci sono stati, per esempio, persone che ci hanno aiutato con il trasporto di questi materiali che comunque avrebbe avuto un costo, e sono andate e ce l'hanno portate...ehm (Eduardo, 49 anni)

Eh, la solidarietà è stato pure... per esempio di continuare ad occuparmi della mia chiesa, delle suppellettili, delle cose che mi occupavo della chiesa, perché il nostro sacerdote, è vero che celebrava da solo in chiesa, però è pure vero che.... siccome mi occupo io delle tovaglie, delle cose, allora ogni settimana mi sentivo dire: "va bene, però fa brutto che vedano sempre la stessa tovaglia in registrazione" e cambiavamo le tovaglie così, però... questa era una solidarietà che ho avuto con la, con la mia chiesa (Maria Pia, 78 anni).

... svolgo attività di volontariato, è molto intenso, in parrocchia occupandomi degli aspetti amministrativi. Mi occupo del giornale parrocchiale di altre cose. Comunque sono molto, molto impegnato [...] in parrocchia. E ci lavoro praticamente tutti i giorni. Tutto il giorno [...] abbiamo realizzato un inserto speciale del giornale [...] avevamo pubblicato tutti articoli relativi a tutte le persone che ci avevano lasciato [...] ricordare questi morti per tutto l'anno è stato abbastanza ricorrente (Aurelio, 70 anni).

Consideriamo ora l'attivazione e la persistenza di forme di rimozione *one-shot-framing*, processo in virtù del quale la memoria si cristallizza in un'unica immagine carica di significati dalla notevole potenza simbolica. In accordo con gli insegnamenti durkheimiani, l'indagine dello «spazio simbolico comune» (Cavicchia Scalamonti 1997, p. xxv), consente di meglio comprendere la matrice che soggiace ai processi di configurazione e riconfigurazione dell'esperienza traumatica e, dunque, di ridefinizione dell'identità e della «memoria collettiva» (Halbwachs 1996).

La potenza morale del «trauma» è tale da irrorare «narrazioni tragiche» il cui nucleo simbolico si fonda sulla comune persuasione della sussistenza di un «male sacro», un male «fuori dal tempo» il quale minaccia ancora e ancora di irrompere nel mondo (Alexander 2006, pp. 68, 67). Tale cupo scenario emerge con forza dai racconti degli intervistati. Il dolore sociale è espresso da un nucleo di immagini e ricordi che pertengono alla minaccia di morte piombata d'improvviso nelle vite dei soggetti. La ricorrenza delle immagini dei Carri di Bergamo (18 marzo 2020, oggi Giornata Nazionale in memoria delle vittime del Covid-19), di strade e piazze vuote (emblematica e significativa è l'immagine della preghiera di Papa Francesco rivolta nel silenzio assordante di Piazza San Pietro il 27 marzo 2020), di lutti e malattia, di mascherine e confinamento forzato, dell'interruzione di una routine poi riconfigurata all'interno dello spazio domestico, rappresentano un'esperienza condivisa della sofferenza e del dolore sociale, di «forze oscure e sinistre» che i soggetti tentano di superare «catarticamente» (Ib., p. 69). Il «dramma del trauma» viene rivissuto dagli intervistati attraverso i loro racconti: il male viene cioè a essere riconosciuto. Di più, cionondimeno, si registra uno schiacciamento dei ricordi, delle emozioni e delle immagini del Covid-19 sull'esperienza del primo *lockdown*. A costituire il «dramma del trauma», secondo Ron Eyerman, è l'improvvisa sospensione della vita quotidiana. A partire dalla «centralità della mediazione e ricostruzione immaginativa» diviene possibile considerare «traumatici» più che gli eventi, gli effetti da essi prodotti (Eyerman 2004, pp. 61, 62). In questo senso, riteniamo di poter sostenere che più che la crisi

pandemica da Covid-19, a delinearsi quale “trauma culturale” sia invece il correlato fenomeno del *lockdown*.

Tuttavia, occorre prestare particolare attenzione alla manifestazione di processi di rimozione *one-shot-framing*: pare infatti che non di rado la memoria del periodo del confinamento forzato si cristallizzi in una singola immagine carica di emozioni e significati. Tale unica immagine funge da ponte tra la coscienza e la realtà inibendo – a causa della sua deflagrante potenza simbolica – i processi di elaborazione e “significazione”: in questo modo il “trauma” si condensa illusoriamente in un’immagine esclusiva e intima che priva il soggetto di precise coordinate temporali dell’evento pandemico. Tale immagine assume le forme polimorfiche dell’esperienza individuale. Per ciò stesso il processo di rimozione *one-shot-framing* inibisce una costruzione condivisa della memoria pubblica del Covid-19. Difatti la “compressione immediata” dello spazio e del tempo – per dirla con Demertzis e Eyerman (2020) – prodotta dalla repentina sospensione dell’esperienza ordinaria e dalla scorreria imprevedibile della morte su scala planetaria ha concorso, come sostengono Migliorati e Lanfranchi (2024, p. 54), a relegare perlopiù l’esperienza traumatica nell’ambito della sfera individuale rendendola «almeno ad oggi [...]un] evento memorabile, ma non pienamente commemorabile». A titolo di esempio, riportiamo di seguito le parole di Valentina (21 anni), evocative nei termini della più profonda comprensione del trauma, filiazione del potenziale bisogno di confinare il dolore nelle pieghe più inconfessate del sé a fronte della difficoltà di elaborare cognitivamente ed emotivamente l’evento:

Ma è strano e forse non brutto perché dovrei sentirmi obbligata a provare delle emozioni ma è come se ora non provassi nulla a riguardo. Ovviamente è stato un periodo triste, faticoso e tutto per la situazione mondiale, però se ora ci ripenso non sento delle cose determinate o specifiche [...] [...] per me è stata una parentesi [...]. Io ora non ci penso mai al Covid, alla quarantena, a tutto quello che è successo [...]. Non ho idea del perché. Però prima di tutto mi sembra una cosa successa veramente tanto tempo fa, molto più di quello che è effettivamente [...]. Cioè ad un certo punto, come

credo anche tante persone, non ne vedevo più la fine e ero quasi sicura che sarebbe diventata... una nuova normalità, diciamo così (Valentina, 21 anni).

Diviene infatti lecito interrogarsi circa l'affermarsi di narrazioni articolate intorno a un «fondamento emotivo» condiviso in grado di «ripara[re] collettiva[mente]» la quota di dolore sociale (Eyerma, cit. in Woods 2019, p. 265). In altre parole, tali narrazioni contribuirebbero all'elaborazione, simbolizzazione e comprensione culturale del "trauma". Tuttavia, il processo di rimozione *one-shot-framing* osteggerebbe la costruzione di una memoria pubblica del Covid-19, a causa della spiccata soggettivazione dell'evento traumatico e della sua assai complessa simbolizzazione a livello collettivo.

Conclusioni

Giunti alle considerazioni finali del presente contributo, l'analisi sin qui sviluppata ha posto in evidenza – seppure attraverso una raccolta indiretta dei dati – il ruolo che solide credenze e forme di solidarietà religiosa hanno giocato nel limitare l'urto dello "shock pandemico" (Pendenza, Verderame 2024b, p. 8). L'opzione di fede (religiosa, nei casi qui discussi) ha contribuito a ridurre il portato di dolore e smarrimento *fallout* del Covid-19, divenendo per taluni soggetti il miglior mezzo con cui comprendere ed elaborare la sofferenza quale manifestazione della presenza di un Dio trascendente e onnipotente, la cui autorità – presso gli intervistati presi in considerazione – gode ancora di forte legittimazione. La pandemia Covid-19, in questi casi, ha difatti rinsaldato la tenuta della credenza, com'è il caso di Maria (79 anni) le cui parole esprimono assai chiaramente quanto l'evento pandemico abbia "consolidato" i suoi convincimenti di natura religiosa, schiudendo le porte all'esperienza di una vita vissuta in modo più pieno: «[...] ho assaporato di più la vita [...] mi ha fatto vivere un'esperienza in più [...]» (Maria, 79 anni). La credenza religiosa, dunque, ha agito e sul piano individuale e su quello collettivo quale potente

dispositivo e riserva di senso cui attingere per attribuire un significato al trauma. In specie, forme di solidarietà religiosa (che il più delle volte fanno il paio con la solidità della credenza del singolo), giacché fondate su principi e azioni di “dono” e “reciprocità” (simbolica, ma non solo) sono divenute un concime particolarmente efficace a nutrire il corpo sociale e alimentarne il grado di coesione interno, dinanzi alla disgregante condizione di crisi e incertezza che la pandemia Covid-19 ha portato con sé.

Un ultimo cenno – al termine di queste conclusioni – va forse speso a vantaggio del fenomeno che abbiamo definito *one-shot-framing*. A noi pare che possa risultare utile, sul piano analitico, considerare tale strategia psichica difensiva attivata da una consistente porzione della popolazione, quale (tra gli altri) fattore esplicativo di una diffusa forma di rimozione correlata all’evento pandemico. Suddetta strategia, se per un verso ha consentito di superare l’angoscia sprigionata dalla forzata sospensione della vita ordinaria e dalla minaccia del contagio, dall’altro ha tuttavia ostacolato la funzione integratrice che la costruzione sociale della memoria condivisa rende possibile: il fenomeno *one-shot-framing* polverizza l’interiorizzazione dei significati legati al trauma. Essi confluiscono in un multiforme paesaggio il cui carattere prismatico risulta però stagnante dal punto di vista simbolico dacché non consente una riscrittura comune del mondo vitale: i soggetti, singolarizzando l’esperienza del lockdown per mezzo di un’unica immagine personale, intralciano – in modo irriflesso – i processi di ricostruzione collettiva del senso. A ogni modo, occorrono ulteriori ricerche per analizzare con la debita cura fenomeni sociologici così complessi la cui rilevanza, nondimeno, invita a non sottostimare effetti sulla vita aggregata che possono protrarsi anche per molto tempo a venire.

Bibliografia

Affuso O., Parini E.G., Santambrogio A.
2020, *Gli italiani in quarantena. Quaderni da un “carcere” collettivo*, Morlacchi, Perugia.

Alexander J.C.

1994, *Religio*, in C. Mongardini, M. Ruini, a cura, *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma, pp. 15-23.

2006, *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, il Mulino, Bologna.

2013, *The Dark Side of Modernity*, Polity Press, Cambridge.

2018, *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Milano.

Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka P.

2004, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Oakland.

Alexander J.C., Smith P.

2020, *Covid-19 and symbolic action: global pandemic as code, narrative, and cultural performance*, American Journal of Cultural Sociology, 8, 263-269.

Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.

1996, *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma.

Berger P. L.

1984, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.

1999, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P.L. Berger, ed., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan, pp. 1-18.

2005, *Religion and the West*, The National Interest, 80, 112-119.

2017, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*. EMI, Bologna.

Berger P.L., Davie G., Fokas E.

2010, *America religiosa, Europa laica. Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna.

Bianchi F., Milani S.

2022, *Legame sociale e forme di solidarietà. Sui riflessi territoriali dell'emergenza pandemica*, in M. Pendenza, F. Antonelli, R. Iannone, G. Ricotta, a cura, *Riassemblare la società. Crisi, solidarietà e conflitti sociali: prospettive di teoria sociologica sul mondo contemporaneo*, Morlacchi, Perugia, pp. 291-304.

Camorrino A.

2020, *Religione e spiritualità. Fenomenologia del sacro nella società contemporanea: il caso italiano*, in G. Punziano, a cura, *Le parole della fede. Espressioni, forme e dimensioni della religiosità tra pratiche e sentire in Italia*, Franco Angeli, Milano, pp. 19-39.

2021, «Incantati» dal «disincanto». *Riflessioni sociologiche sull'immaginario dell'invisibile e della trascendenza*, *Sociologia Italiana*. AIS Journal of Sociology, 17, 239-253.

2023a, *The Covid-19 Pandemic Catastrophe. An Analysis of Some Cultural Transformations Starting from the Social Theory of Risk*, in F. D'Andrea, M.G. Galantino, eds., *Multidimensional Risks in the XXI Century*, Egea, Milano, pp. 45-57.

2023b, "Pollution" and "Blaming": *A Sociological Analysis of the Covid-19 Time Through Cultural Perspective*, *Sociological Research Online*, 0(0), 1-8.

2024a, *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori Università, Milano.

2024b, *The Health/Salvation Nexus: Religion, New Forms of Spirituality, Medicine and the Problem of "Theodicy"*, *Religions*, 15(97), 1-16.

2024c, *Malattia e «teodicea». Un'analisi a partire dalle trasformazioni sociali del sacro*, in L. Meglio, a cura, *Spiritualità, religione e malattia. Percorsi di ricerca*, Franco Angeli, Milano, pp. 106-120.

Camorrino A., Savona E.

2020, *L'immaginario sociale della pandemia. Sacro, temporalità e "messa in scena del rischio"*, in R.M. Calia, a cura, *L'emergenza della complessità. Il virus nel villaggio globale*, Edizioni il Papa-vero, Manocalzati (AV), pp. 27-49.

Camorrino A., Calia R.M.

2022, *La pandemia dei richiedenti asilo e la "Mixed Ecospirituality. Sviluppi di una ricerca etnografica*, Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione, XXXVII, 103, 32-40.

Cavicchia Scalamonti A.

1997, *Maurice Halbwachs e la sociologia della memoria*, in M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*. Ipermedium, Napoli&Los Angeles, pp. I-XXVIII.

Cipriani R.

2017, *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Switzerland.

2020, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*. FrancoAngeli, Milano.

Crespi I.

2019, *Esperienza religiosa, percorsi di socializzazione e differenze di genere tra i Millennials*, Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione, XXXIV, 9, 52-61.

Davie G.

1999, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, in P. Berger, ed., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan, pp. 65-83.

2003, *Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case*, in R.K. Fenn, ed., *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing, USA, UK, Germany, Australia, pp. 264-278.

Demertzis N., Eyerman R.

2020, *Covid-19 as cultural trauma*, American Journal of Cultural Sociology, 8, 428-450.

Douglas M.

1996, *Rischio e Colpa*, il Mulino, Bologna.

2021, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna.

Elias N.

1988, *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.

Eyerman R.

2004, *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*, in J.C. Alexander et al., *Cultural trauma and collective identity*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 60-111.

2013, *Social theory and trauma*, Acta Sociologica, 56(1), 41-53.

Ferrara A.

2006, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma, pp. 7-40.

Garelli F.

2020, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna.

Giordan G.

2004, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, Quaderni di Sociologia, 35, 105-117.

Giorgi A., Palmisano S.

2022, *Le donne nel mondo cattolico e la pandemia. Che genere di attivismo?*, Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione, xxxvii, 103, 50-58.

Halbwachs M.

1996, *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano.

Hirschberger G.

2018, *Collective Trauma and the Social Construction of Meaning*, *Frontiers in Psychology*, (9), 1441, 1–14.

Luckmann T.

1969, *Secolarizzazione: un mito contemporaneo*, *Cultura e Politica*, 14, 175-182.

Migliorati L., Lanfranchi G.

2024, *Memorabile, non commemorabile. Il mancato riconoscimento simbolico della pandemia nella memoria collettiva*, in M. Pendenza, D. Verderame (2024), pp. 39-67.

Palmisano S.

2010, *Spirituality and Catholicism: The Italian Experience*, *Journal of Contemporary Religion*, 25(2), 221-241.

Palmisano S., Pannofino N.

2021, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori, Milano.

Paltrinieri R.,

2020, *Amuchina oggetto di culto. Intervista a Roberta Paltrinieri*, in A. Guigoni, R. Ferrari, a cura, *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, Danyang, M&J Publishing House, pp. 158-161.

Pendenza M., Verderame D., a cura

2024a, *L'utopia mancata. Alla ricerca del potenziale trasformativo della crisi pandemica*, Mimesis, Milano-Udine.

Pendenza M., Verderame D.

2024b, *Introduzione*, in M. Pendenza, D. Verderame (2024), pp. 7-14.

Ruggieri D.

2021, *Sociologia della cultura. Una introduzione*, Mondadori, Milano.

Ruspini E.

2019, *Introduzione. La Fede in cammino dei Millennials. The National Survey "Young People and Religion"*, Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione, xxxiv, 93, 13-20.

Saler M.

2006, *Modernity and Enchantment. A Historiographic Review*, American Historical Review, 111(3), 692-716.

Salmieri L.

2017, *Studi culturali e scienze sociali. Fatti, testi e contesti*, Carocci, Roma.

Sciolla L., Torrioni P. M.

2020, *Sociologia dei processi culturali. Cultura, individui, società*, Quarta edizione, il Mulino, Bologna.

Séguy J.

1986, *Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber*, Archives de sciences sociales des religions, 31^e Année, 61(1), Société Moderne et Religion: Autour de Max Weber, 127-138.

Smelser N.

2004, *Psychological Trauma and Cultural Trauma*, in J.C. Alexander *et al.*, eds. *Cultural trauma and collective identity*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 31-59.

Smith P.

2020, *Durkheim and After. The Durkheimian Tradition, 1893-2020*, Polity Press, Cambridge.

Sztompka P.

2004, *The Trauma of Social Change. A Case of Postcommunist Societies*, in J.C. Alexander *et al.*, eds. *Cultural trauma and collective identity*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 155-195.

Tipaldo G., Rocutto S., Merlo C., Bruno F.
2022, *Il dibattito degli esperti sul Covid-19: sintomi di decivilizzazione*, Quaderni di Sociologia, 89, LXVI, 47-81.

Verderame D., Pendenza M.
2024, *Conclusioni*, in M. Pendenza, D. Verderame (2024), pp. 163-176.

Watts G.
2022, *The religion of the heart: "Spirituality" in late modernity*, American Journal of Cultural Sociology, 10, 1-33.

Weber M.
1976, *Sociologia delle religioni*. UTET, Torino.
1980, *Economia e Società*, Vol. II. Edizioni di Comunità, Milano.
2004, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.

Woods E.T.
2019, *Cultural trauma: Ron Eyerman and the founding of a new research paradigm*, American Journal of Cultural Sociology, 7, 260-274.

ANTONIO CAMORRINO è professore associato presso l'Università di Napoli Federico II. La sua ultima monografia *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione* (2024) è edita da Mondadori Università. È direttore di *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione* (con V. Roldán e S. Scotti).

ELENA SAVONA è docente a contratto presso l'Università di Napoli Federico II. Si occupa di "trauma culturale" e dello studio applicato della sociologia dell'immaginario ad alcuni fenomeni contemporanei connessi alla relazione sociale con il cibo e con il sacro. Tra i suoi ultimi lavori: "Traumi culturali, ombre e rimossi: un'analisi di sociologia dell'immaginario" (2024).