

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La religiosità popolare tra cornici e allineamenti. Riflessioni su confini del campo e processi generativi

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/150065> since 2017-09-19T13:55:26Z

Publisher:

Il Messaggero

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Carlo Genova

La religiosità popolare tra cornici e allineamenti. Riflessioni su confini del campo e processi generativi

1. La questione del campo e dei suoi confini

Riflettere sulla cosiddetta religiosità popolare¹ pone da subito un problema di natura semantica. Non solo infatti i singoli termini che compongono l'espressione si riferiscono a concetti rispetto ai quali non è possibile individuare (neppure all'interno del solo campo sociologico) una definizione se non universale almeno largamente condivisa, ma anche l'espressione derivante dall'unione dei due termini, in linea teorica più specifica, si presenta di fatto come priva di confini chiari.

Alla base di questa fluidità concettuale sembra di poter individuare tre principali fattori. In primo luogo la categoria di «religiosità popolare» ha una «biografia» ormai significativamente lunga, che secondo alcuni autori affonda le proprie radici fin nelle riflessioni di autori come Vico, Rousseau, Herder. Non stupisce quindi che l'ampia storia di sedimentazioni intellettuali sviluppatesi da allora, ed in differenti campi disciplinari, abbia fatto stratificare sul concetto una varietà di accezioni oggi difficilmente riducibile ad una definizione condivisa.²

In secondo luogo bisogna riconoscere come tale categoria sia stata di fatto applicata nel corso del tempo per indicare ed analizzare un quadro molto variegato di fenomeni, caratterizzati da profonde differenze temporali, spaziali, sociali e culturali.³ Di fronte a questa varietà empirica, ecco che allora anche da un punto di vista puramente descrittivo risulta pressoché impossibile identificare un campo condiviso per il concetto.

In terzo luogo infine non si può trascurare il fatto che «religiosità popolare» sia un'espressione da tempo e tuttora largamente diffusa anche al di fuori della letteratura scientifica, e faccia parte integrante del linguaggio comune così come di quello che, in riferimento al contesto cattolico in particolare, potremmo definire «linguaggio pastorale». E si può facilmente comprendere come anche questa diffusione costituisca un fattore significativamente influente sulla difficoltà di individuare confini semantici precisi.

Come conseguenza di questi tre fattori non è attualmente possibile parlare di religiosità popolare dando per scontato che tale espressione sia in grado evocare una categoria concettuale o un quadro di fenomeni empirici sostanzialmente condivisi. Sebbene quindi una ricognizione anche solo superficiale sulle definizioni utilizzate nel tempo esuli evidentemente dai confini del presente contributo, sembra comunque necessario partire almeno da alcune coordinate generali così come emergono nelle sistematizzazioni proposte in letteratura.

Il punto di partenza può essere il concetto stesso di «cultura popolare», inteso come sfondo di riferimento per una riflessione sulla religiosità popolare. Tale concetto è in sé molto vasto e spesso poco definitivo, ma ai fini del presente discorso (seguendo il suggerimento di Prandi 2000) nel dibattito scientifico si possono storicamente individuare due principali filoni di ricerca. Il primo filone, risalente a Pierre Saintyves, fa coincidere la cultura popolare con quel quadro di conoscenze che non vengono apprese all'interno delle istituzioni scolastiche; la religione popolare sarebbe quindi da intendersi in questa prospettiva come quadro di credenze e pratiche che non sono trasmesse dall'istituzione religiosa (naturalmente questo non implica l'esistenza di confini impermeabili tra i due domini, tanto che lo stesso catechismo, «forma volgarizzata della religione ufficiale», acquisisce determinati elementi della devozione popolare) (Prandi 2002: 12). Il secondo

¹ Spesso si trova usata in letteratura l'espressione «religione popolare». Sebbene sulla distinzione tra i due termini religione-religiosità esista ormai come noto un'ampia letteratura, che dà conto di un dibattito di lungo periodo, non di rado nei testi consultati per il presente lavoro si è potuto osservare come essi vengano utilizzati in modo quasi interscambiabile. In queste pagine si utilizzerà l'espressione «religiosità popolare» per sottolineare il carattere più fluido e meno istituzionalizzato dei fenomeni presi in considerazione.

² Spunti interessanti sulle radici di questo percorso possono essere trovati in Bolgiani (1981).

³ I fenomeni raccolti sotto quella categoria vanno dalla Grecia classica alla contemporaneità, attraversano tutti i continenti, e sono relativi a settori socio-culturali di popolazione fortemente eterogenei.

filone, risalente ad Arnold van Gennep, sembra muoversi non tanto sul piano delle fonti del messaggio quanto su quello della sua diffusione ed interpretazione, per cui «popolare» descrive semplicemente «ciò che è diffuso tra il popolo». In questo senso quindi la religione popolare sarebbe da identificarsi anche nelle forme di metabolizzazione che una popolazione elabora del messaggio religioso proveniente dalle istituzioni e dai centri di potere (non tutto ciò che rientra nei confini del popolare è allora «spontaneo e creativo», ma può invece anche derivare da «un programma di acculturazione dall'alto») (Prandi 2002: 13).⁴

Se queste possono essere le radici dell'oggetto, lo studio della cultura popolare si è tuttavia nel tempo sviluppato secondo molteplici direzioni, tanto da dare vita, soprattutto in contesto anglosassone, ad un vero e proprio settore disciplinare. Secondo quanto suggerisce Storey (2006) all'interno di tale settore sono però compresenti molteplici approcci di analisi, che possono essere sintetizzati in cinque prospettive principali, secondo le quali la cultura popolare viene intesa rispettivamente come: 1) la cultura che è largamente diffusa all'interno di una popolazione; 2) la cultura che risulta residuale dopo aver definito la cultura elevata; 3) la cultura di massa prodotta su larga scala per essere consumata su larga scala; 4) la cultura che ha origine «dalle persone», distinguendosi da ciò che viene imposto dall'alto; 5) la cultura che deriva dal conflitto tra le forze di resistenza e le forze di incorporazione, in un approccio marxista di analisi della società. Trasversale a tutte queste prospettive è l'idea che la cultura popolare emerga dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione, in conseguenza dello svilupparsi di modelli culturali al di fuori del controllo delle classi dominanti e che vanno al di là della distinzione tra cultura di élite e cultura comune all'intera società (Storey 2006: 4-10).⁵

Nel considerare tali definizioni bisogna però tenere presente un ulteriore fattore. Come esplicitamente messo in luce da Diane Crane (2005), una distinzione tra cultura elevata e cultura popolare (ma potremmo anche dire tra cultura popolare e cultura folk)⁶ che si ponga in termini di contenuto e di stile trasmessi dalle opere⁷ implicherebbe però la possibilità di classificare gli oggetti culturali in modo univoco all'interno di tali categorie, mentre emerge chiaramente come le due forme di cultura non siano ben definite, non possano avere confini netti, e come siano appunto invece esse stesse, nelle loro linee di demarcazione, prodotti di costruzione sociale e quindi influenzate dai modelli culturali adottati nell'analisi. Per questo motivo da un punto di vista sociologico avrebbe più senso secondo Crane (2005: 137-138) classificare le culture in termini di condizioni ambientali di creazione, produzione e diffusione, piuttosto che sulla base di supposizioni riguardanti differenze o uguaglianze di stile e contenuto. Ed è, sembra, in questa prospettiva che nel tempo e a seconda dell'approccio di analisi adottato, la cultura popolare è stata identificata nei prodotti sviluppati dagli individui contrapposti a quelli dell'industria culturale, che costituiscono

⁴ Nell'interpretazione di Prandi quindi mentre il primo approccio sembra sottolineare soprattutto un'influenza dal basso verso l'alto, il secondo approccio pare invece richiamare principalmente il movimento dall'alto verso il basso.

⁵ Sempre secondo Storey, considerata sotto un diverso punto di vista questa varietà di prospettive sembra ancora riducibile a due fondamentali approcci, che intendono la cultura popolare l'uno come cultura imposta dall'alto, ed in particolare dall'industria culturale capitalista, e l'altro invece come cultura spontaneamente emergente dal basso (Storey 2010: 4).

Data la varietà di prospettive emerse nel tempo, tenere conto della specifica accezione in cui di volta in volta il concetto di cultura popolare viene utilizzato è fondamentale poiché, come sottolineava già Tony Bennett, preso in senso generale esso risulta poco utile, confuso e contraddittorio (Bennett 1980). Anche per questo motivo non è possibile pensare di risolvere la questione con un approccio puramente descrittivo dei fenomeni che ricadrebbero all'interno dei "confini del popolare", ed indipendentemente dall'assunzione di un preciso approccio teorico (Strinati, 1996: Introduzione): se il concetto di cultura popolare implica sempre in sé il rimando ad un referente di distinzione, ad una porzione di cultura che «popolare» non è, i confini di tale referente variano infatti appunto a seconda dell'approccio analitico adottato (Storey 2006: 1, 11).

⁶ Secondo Mechling (2008: 373) la cultura popolare, dominio dei prodotti culturali creati su larga scala e rivolti ad un pubblico di massa, si distingue tanto dalla cultura «folk», regno della «cultura faccia a faccia» tipica dei piccoli gruppi, quanto dalla cultura alta, regno dei prodotti culturali «dei pochi per pochi», essendo la cultura popolare più «pubblica» di quella folk e più facilmente accessibile di quella alta.

⁷ Come avviene, secondo Crane, nella proposta di Gans (1974).

invece la cultura di massa (come suggerito dalla scuola di Francoforte) (Stevenson 2006: 448), o viceversa proprio in quelli disponibili sul mercato (Miller 2007: 3481) o comunque disponibili su larga scala (Mankekar 2001: 11734). Parallelamente, mentre in alcuni approcci la cultura popolare è anzitutto descritta come costituita da quegli elementi maggiormente trasversali ai diversi settori sociali, in altri approcci si è invece parlato di «culture popolari» al plurale (si veda Gans (2005: 115-117) e la sua proposta delle «culture di gusto») ciascuna relativa ad una particolare classe o strato sociale.⁸

Sulla base di tali coordinate, emerse all'interno del dibattito sulla cultura popolare, ecco che allora anche la questione della religiosità popolare deve essere affrontata con una particolare attenzione per i diversi approcci di analisi. Anzitutto osservando come (secondo la proposta di Long, una delle più articolate) lo studio della religiosità popolare si sia sviluppato secondo sette diversi modelli principali, a seconda che essa venga intesa come: 1) la religiosità nella forma passata di una società, ovvero la religiosità tradizionale, in cui ordine morale e religioso coincidono; 2) la religiosità dei laici, per distinzione dalla religiosità del clero, portatrice di una tradizione scritta ed appresa; 3) il quadro delle credenze, dei rituali e dei valori di una società, nel senso quindi di religiosità civile o di religiosità del pubblico; 4) un insieme di credenze e pratiche esoteriche che differiscono dalla religiosità comune o dalla religiosità civile e che tuttavia sono diffuse negli strati inferiori della società; 5) la religiosità di una sottoclasse o di un gruppo minoritario all'interno di una cultura più ampia, distinti perlopiù in base a caratteristiche di tipo sociale; 6) la religiosità delle masse in opposizione alla religiosità degli strati socialmente o culturalmente superiori; 7) un'ideologia religiosa creata dalle élite di una società, spesso attraverso processi di ricostruzione del passato (Long 1987: 444-447).

Come si può notare si tratta di una tipologia non tanto orientata ai modelli interpretativi quanto a distinguere le diverse modalità con cui sono stati tracciati i confini del campo.⁹ Un'ulteriore sintesi è possibile considerando da un lato il "chi" della religiosità popolare, il profilo dei soggetti che vi sarebbero coinvolti, e dall'altro il "perché", ovvero le funzioni che essa sviluppa. Sul primo versante puntuale è la tipologia di Teiser (1995) secondo la quale si può intendere la religiosità popolare secondo tre accezioni fondamentali: religiosità degli strati sociali inferiori, religiosità della maggioranza, religiosità come posta in gioco tra i diversi attori sociali. La religiosità popolare si distingue quindi da quella dei «professionisti» (Haynes 1995), da quella «ufficiale» (Mattai 1985), ma anche da quella dei ceti o classi superiori e delle élites (Marzal 2007), a seconda della prospettiva adottata.¹⁰ Sul secondo versante interessante è la distinzione di Mattai (1985: 1318) tra le tre funzioni fondamentali della religiosità popolare: manifestare l'esigenza di entrare in rapporto

⁸ In questo caso però autori come Hall hanno precisato esplicitamente che se per un verso il termine popolare indica «in un determinato periodo quelle forme e attività che hanno le loro radici nelle condizioni materiali e sociali di una particolare classe e che sono incorporate in tradizioni e pratiche» di tale classe, per altro verso il rapporto tra il termine «popolare» e quello di «classe» è però complesso e non esiste una relazione univoca tra una classe e una particolare forma o pratica culturale. Al limite si potrebbe dire, secondo l'autore, che in senso generale la cultura popolare indica la cultura delle «classi oppresse», di più classi quindi, che si contrappone come tale alla cultura del «blocco di potere» (Hall, 2005: 167, 171-172).

⁹ Per alcune indicazioni sui principali approcci interpretativi alla religiosità popolare si veda invece il saggio di Berzano contenuto nel presente volume.

¹⁰ Secondo alcuni autori tuttavia anche in questo caso, come già più in generale per la cultura popolare, non è legittimo limitare lo studio del fenomeno religioso popolare a strati sociali predefiniti come popolari, stabilendo una relazione diretta tra contesto sociale e religiosità. Il fenomeno religioso diventerebbe invece popolare quando «manifesta un'implicita ostilità alla tematizzazione dei contenuti della credenza (o fede) religiosa e in compenso una netta preferenza per l'affettività e a stabilire un collegamento diretto tra mondo divino e orizzonte quotidiano dell'uomo». In questo senso la religione popolare sarebbe costituita da «l'insieme delle credenze e dei comportamenti religiosi di quegli strati sociali che, quale che sia la loro collocazione, fruiscono dei messaggi provenienti dalle chiese e dalle istituzioni religiose senza essere in grado di controllarli criticamente o di elaborare autonomi sistemi teologici affidati alla tradizione scritta, pur essendo in grado talora di esprimere credenze e riti dotati di una relativa autonomia» (Prandi 2002: 81-88). In tale prospettiva si potrebbe parlare di un «popolare al di là del popolare», un «metapopolare» non definibile tanto in termini di stratificazione sociale quanto in termini di funzione (Prandi 2002: 21).

col divino, permettere di esprimere richieste e di ringraziare per il loro esaudimento, rispondere ad un quadro molteplice di esigenze sociali.¹¹

Considerando in modo congiunto le diverse accezioni con cui sono stati intesi i due concetti è allora possibile individuare alcuni assi dialettici. Il primo è quello degli attori, in riferimento al quale i protagonisti più frequentemente indicati sono, a seconda dei casi, la popolazione nel suo complesso, l'universo dei laici (intesi nel senso di chi non fa parte del clero), gli strati sociali inferiori, oppure settori culturalmente "distintivi" ma non caratterizzati da una altrettanto distintiva condizione sociale. Il secondo è quello delle funzioni che, agli occhi di questi attori, la religiosità popolare svolge, e che come si è visto sono riconducibili a esigenze di "conseguimento" o ad esigenze di relazione, su di un versante con il divino, su di un altro versante con il contesto sociale circostante.

Sulla base di tutti questi elementi, che non mirano ovviamente ad una sistematizzazione complessiva dei diversi approcci analitici alla religiosità popolare bensì unicamente ad individuare gli assi dialettici della questione, è evidente come non sia possibile arrivare, con procedimento di sintesi, ad una definizione trasversale condivisa. Le diverse prospettive rispondono infatti a criteri di distinzione fortemente divergenti, che non è di fatto possibile comporre né facendo riferimento agli elementi comuni né adottando congiuntamente tutti gli elementi utilizzati. Ed un intreccio anche solo tra i due assi dialettici presentati nelle ultime righe metterebbe forse a disposizione un'utile tipologia di sintesi ma costituirebbe uno strumento già troppo complesso per essere utilizzato come criterio di delimitazione del campo.

Essendo tuttavia fondamentale in questa sede poter fare riferimento ad un campo dotato di confini sufficientemente chiari, pur nel rispetto della sua complessità, si procederà allora di seguito a partire da una definizione operativa di tipo minimale, costruita sulla base degli obbiettivi di questo lavoro, e che tiene conto delle molteplici proposte analizzate nelle pagine precedenti pur senza mirare a costituirne una sintesi o combinazione. Di seguito si raccoglieranno sotto la categoria di "religiosità popolare" quelle forme di religiosità meno direttamente collegate ad una istituzione religiosa, senza fare alcuna ulteriore ipotesi in merito alle caratteristiche delle credenze, pratiche, conoscenze, esperienze e forme di appartenenza¹² che le caratterizzano né sui tratti distintivi degli individui che vi sono coinvolti. I punti successivi saranno dedicati a presentare alcune riflessioni in merito ai processi che sono alla base dell'emergere di rappresentazioni e credenze condivise all'interno di questo campo ed in particolare ai processi dialettici che si instaurano in tale emersione tra singoli credenti, culti collettivi ed istituzioni religiose.

2. La dialettica delle "cornici" ed il processo generativo

Come si è detto il concetto di religiosità popolare ha in sé un implicito riferimento a una religiosità che popolare non è, e dalla quale quindi essa si distingue (e a partire dalla definizione qui proposta tale religiosità potrebbe essere definita «istituzionale»¹³). Da questo punto di vista una

¹¹ Si segnala esplicitamente che i testi di Long (1987), Haynes (1995) e Teiser (1995) usano l'espressione «religione popolare».

¹² Queste sono le cinque dimensioni della religiosità proposte da Glock e Stark (Glock, 1964; Glock, Stark, 1965). Si tratta come noto di un approccio alla questione molto discusso, che verrà qui adottato solo come possibile punto di partenza. La questione della definizione del concetto di «religiosità» non è infatti in sé oggetto di questo contributo, essendo di tale vastità e complessità da non permettere di essere sintetizzata nello spazio limitato che si avrebbe a disposizione ed essendo disponibile, come già sottolineato, una consistente letteratura sul tema.

¹³ Nelle riflessioni che verranno proposte si farà principalmente riferimento alla religiosità popolare nel cristianesimo, ed in particolare nel cattolicesimo. Alcuni autori hanno in tal senso evidenziato alcune peculiarità che sarebbero proprie di questo contesto, e pur senza poter affrontare qui la questione sembra importante segnalare due possibili punti di partenza. Da un lato Galilea (1987: 441-442), il quale sottolinea in particolare come la religiosità popolare nel cristianesimo sia costituita da quelle espressioni religiose, pratiche, forme e atteggiamenti che presentano una educazione religiosa formale minima, che hanno acquisito una profonda simbiosi con i comportamenti religiosi e culturali, che enfatizzano il ruolo della religione rispetto ai loro bisogni materiali e temporali. I principali tratti caratterizzanti la religione popolare nel cristianesimo sarebbero allora: una relativa autonomia dalla religione «ufficiale»

questione fondamentale per l'analisi concerne quindi il rapporto tra queste due forme culturali. E concentrandosi in particolare sul piano cognitivo dell'analisi, tale rapporto potrebbe essere descritto come un rapporto tra «frames», tra schemi interpretativi.

Il concetto di «frame» (cornice) è stato introdotto da Goffman (2001)¹⁴ per indicare le strutture interpretative che rendono gli eventi e i dati di percezione dotati di significato agli occhi dell'attore, permettendogli di organizzare la propria esperienza e di guidare la propria azione. In questo senso si può dire che i frames svolgono tre fondamentali funzioni: in primo luogo focalizzano l'attenzione segnalando all'attore ciò che nell'insieme delle sue percezioni è rilevante o irrilevante in relazione al suo oggetto di orientamento; in secondo luogo articolano, collegano, i molteplici elementi colti dall'attore all'interno di uno specifico quadro interpretativo; in terzo luogo operano un'azione trasformativa ricostruendo il modo in cui alcuni oggetti di attenzione sono interpretati da attori differenti. Siccome la maggior parte delle operazioni di framing si sviluppa sul piano della routinaria vita quotidiana, i frames non rappresentano il risultato una costruzione messa in atto ex novo da ogni singolo attore in ogni singola situazione (sebbene alcuni casi, caratterizzati da eccezionalità o ambiguità, richiedano tale operazione), ma invece costituiscono perlopiù elementi culturali condivisi, a cui gli attori vengono socializzati e che si configurano come un bagaglio cognitivo a loro disposizione.

Applicati all'analisi di fenomeni caratterizzati da forme di azione collettiva, i frames sono in particolare da intendersi come set relativamente coerenti di credenze e significati orientati all'azione che legittimano e ispirano le attività condivise (Snow et al. 1986; Benford, Snow 2000; Snow 2007).¹⁵ Il successo di questo tipo di frames dipende dalla loro capacità di conseguire tre risultati: sviluppare una diagnosi di specifici eventi o aspetti della vita in forma di problemi che richiedono soluzione o cambiamento e per i quali sono individuabili dei responsabili; articolare la proposta di una soluzione in grado di convincere i potenziali partecipanti e di fargli rifiutare proposte alternative; motivare gli individui potenzialmente coinvolgibili ad agire. Pur rispondendo anch'essi alle tre fondamentali funzioni precedentemente citate, i frames dell'azione collettiva presentano però altre tre funzioni fondamentali: coinvolgere gli individui potenzialmente interessati; mobilitare gli individui già coinvolti; indebolire gli avversari. Nel complesso la produzione e la trasformazione di questi frames di azione collettiva avviene anzitutto attraverso processi discorsivi di articolazione (all'interno dei quali eventi, esperienze ed ideologie vengono messi in connessione entro quadri relativamente integrati) ed elaborazione (facendo in modo che specifici temi, eventi, credenze ed idee acquistino maggiore rilevanza). E tali processi si sviluppano fundamentalmente attraverso azioni comunicative tra i leader ed i partecipanti (Snow 2004).

In riferimento al campo della religiosità popolare, in particolare nel contesto del cattolicesimo, la prospettiva dei frames sembra costituire un approccio interpretativo potenzialmente significativo.

pur mantenendo il legame con essa; un'enfasi sulle forme di devozione e sui simboli religiosi come strumenti di mediazione con il divino (al punto che la dimensione culturale delle pratiche religiose può mettere in secondo piano la consapevolezza del significato religioso); la centralità della manifestazione del senso della presenza divina nella vita quotidiana; la dimensione rituale collettiva; la rilevanza di esperienze collettive di pellegrinaggio; la rilevanza dell'immagine della vita e della morte; l'importanza dell'immagine di Cristo; la valorizzazione del debole. Dall'altro lato e più recentemente Marzal (2007: 3519-3523), il quale sostiene che la religiosità popolare nel cattolicesimo venga perlopiù intesa come il «modo in cui la maggioranza delle persone si esprime nel dare un senso di trascendenza alle proprie vite»; e tre sarebbero le caratteristiche principali: costituisce un modo di interpretare la vita e di costruire la realtà; differisce nelle sue forme a seconda dei contesti in cui si sviluppa; è composta da un insieme di credenze, riti, forme organizzative, norme etiche e sentimenti per il divino. Inoltre la religiosità popolare cattolica sarebbe trasmessa più attraverso i processi di socializzazione che attraverso la catechesi, implicherebbe una visione sacra della realtà, reinterpreterebbe la religione ufficiale in accordo con le esperienze degli individui nelle loro specifiche culture, vedrebbe la centralità di profonde esperienze religiose vissute in prima persona, e riconoscerebbe particolare importanza ai riti ed ai miti. Nelle pagine che seguono non si procederà in modo stringente a partire da tali definizioni, ma se ne terrà comunque conto nello sviluppo delle ipotesi interpretative che verranno presentate.

¹⁴ Riprendendo i lavori di Cone (1968) e Bateson (1983).

¹⁵ E' significativo che le elaborazioni proposte in merito da questi autori siano state esplicitamente sviluppate a partire anche dallo studio dei movimenti religiosi.

All'interno e attorno a questo campo infatti è possibile individuare un complesso processo dialettico di interazione tra frames differenziati, ciascuno dei quali è composto da un insieme di rappresentazioni interpretative relative a "la realtà così come essa è" e "la realtà così come dovrebbe essere/si vorrebbe che fosse". Il primo e fondamentale frame è costituito dai testi sacri, sfondo universale ed unitario a cui di principio deve fare riferimento chiunque intenda collocarsi all'interno di tale campo religioso. Naturalmente tale frame è a sua volta esposto ad ulteriori processi interpretativi,¹⁶ tuttavia, al di là di tale possibilità, la dottrina e la narrazione contenute nei testi sacri possono essere intese in sé come schemi interpretativi del reale. Tra le molteplici interpretazioni fornite poi di tali schemi, una in particolare possiede un ruolo particolarmente rilevante, ed è evidentemente quella sviluppata dall'istituzione ecclesiastica. Questo è dunque il secondo fondamentale frame di riferimento, caratterizzato da un lato per il suo essere espressione "controllata" e presentata come tendenzialmente organica di una organizzazione che si pone quale interprete legittima dei testi sacri e dotata di autorità, ma dall'altro lato anche per il suo rivelarsi in realtà voce articolata secondo molteplici prospettive differenziate, non solo se considerata lungo la sua evoluzione storica ma anche se osservata soltanto nel suo presente. A fianco di tale istituzione coesistono infine una varietà di gruppi, organizzazioni, movimenti ed ulteriori forme socio-culturali che, pur riconoscendo l'autorità del frame ecclesiastico, sviluppano tuttavia a loro volta specifici modelli interpretativi, e quindi un vero e proprio universo di frames particolari, che in larga misura si riferiscono a quello ecclesiastico come ad un macro-frame e che tuttavia al tempo stesso almeno in parte se ne distanziano. Nella medesima direzione si può inoltre sostenere che ciascun individuo, sviluppando una propria declinazione degli schemi interpretativi proposti dalla propria religione di riferimento, elabori di fatto un proprio personale frame religioso.

In questa prospettiva allora la dimensione cognitiva che caratterizza le diverse forme di religiosità popolare può essere interpretata come un insieme di schemi interpretativi specifici derivanti dall'aggregazione di frames individuali al di fuori della diretta azione dell'istituzione. I singoli culti che compongono il complessivo universo della religiosità popolare possono infatti essere intesi come quadri di credenze che permettono agli individui di interpretare la realtà e di coordinare il proprio agire al suo interno. Più in particolare si può osservare come tali culti, nella loro dimensione collettiva, procedano attraverso le fondamentali funzioni di un frame: essi permettono infatti al fedele di selezionare, all'interno dell'ampio e variegato quadro dottrinale, specifiche figure e specifiche credenze a cui viene riconosciuta maggiore rilevanza e di collegarle sia all'interno di una micro-narrazione che fornisce loro maggiore organicità sia all'interno di una macro-narrazione di sfondo che fornisce loro legittimazione. E soprattutto permettono al singolo individuo di sviluppare tali processi potendo fare riferimento a modelli interpretativi almeno in parte già costituiti e quindi collettivamente disponibili.

Il riferimento a questi tre distinti "livelli" di frames non deve però accentuare eccessivamente l'idea di confini netti e impermeabili. Pur considerando il frame dei testi sacri sostanzialmente stabile, è evidente invece come tra frame istituzionale, frames collettivi e frames individuali si sviluppino di fatto processi di reciproca influenza. Il frame istituzionale si pone come ufficiale ed autorevole, e sviluppa di fatto un forte impatto tanto sugli schemi individuali quanto su quelli aggregati propri della religiosità popolare; questi ultimi a loro volta si pongono agli occhi dei singoli individui come possibili schemi interpretativi, tra loro al tempo stesso complementari ed alternativi; ma in direzione opposta è proprio dall'aggregazione di molteplici frames individuali che possono emergere le sensibilità coagulanti negli schemi collettivi della religiosità popolare nonché nuove componenti collettive all'interno dell'elaborazione del frame istituzionale; così come è dalle forme collettive di religiosità popolare che possono provenire proposte in grado anch'esse di influire sugli schemi istituzionali, e viceversa esperienze e proposte che, trovando risposta diffusa, l'istituzione stessa sviluppa interesse a fare proprie.

¹⁶ Talvolta peraltro affini a quelle che Goffman stesso (2001: cap. 3) definisce «messe in chiave».

In merito a tali processi è però necessaria una ulteriore riflessione. Siccome infatti individui e gruppi coinvolti in un movimento possono aver sviluppato schemi interpretativi differenziati, affinché si sviluppino processi di coinvolgimento significativamente organici è necessario che tra i diversi frames di cui tali attori (individuali e collettivi) sono portatori si sviluppi un progressivo ancorché parziale allineamento, sulla base delle connessioni o sovrapposizioni tra gli specifici elementi interpretativi espressi da ciascun attore. Questo processo di allineamento si può sviluppare attraverso quattro strategie fondamentali (Snow et al. 1986: 467-476): 1) connessione dei frames, ovvero il collegamento di frames ideologicamente congruenti ma strutturalmente slegati facendo riferimento ad una specifica questione condivisa; questo tipo di operazione fa riferimento a quegli aggregati di individui che condividono richieste ed orientamenti ma che mancano della base organizzativa per esprimerle ed agire in modo coordinato in tale direzione; 2) amplificazione del frame, intesa come chiarificazione e rafforzamento di uno specifico schema interpretativo in relazione ad un tema particolare; gli ostacoli da superare in questo caso sono l'indifferenza, l'ambiguità, l'incertezza, ed i legami con schemi alternativi percepiti come difficili da abbandonare; questo tipo di obiettivo può essere perseguito principalmente facendo riferimento al piano dei valori o al piano delle credenze; 3) estensione del frame, ovvero l'ampliamento dei suoi confini per incorporare temi ed obiettivi che non erano inizialmente di suo interesse e che sono tuttavia rilevanti agli occhi dei potenziali aderenti; 4) trasformazione del frame, con un cambiamento di valori, obiettivi e strategie nella prospettiva di renderli più facilmente compatibili con quelli dei potenziali partecipanti.¹⁷

Nel caso della religiosità popolare è evidente che questi quattro processi operano in modo peculiare sui diversi potenziali settori di riferimento. La connessione dei frames sembra infatti emergere perlopiù in riferimento a quei fedeli già significativamente coinvolti su schemi interpretativi affini e che tuttavia, non percependo a sufficienza tali consonanze o non riuscendo a trasformarle in un agire coordinato, si muovono ancora in modo sostanzialmente indipendente l'uno dall'altro. L'amplificazione del frame è invece orientata ad intercettare quei settori di individui potenzialmente interessati e tuttavia ancora poco coinvolti nel culto proposto, o perché in generale religiosamente ancora poco attivi o perché impegnati in altre forme di culto. L'estensione di tale frame mira alla proposta di uno schema interpretativo sufficientemente ampio da mantenere al suo interno sia il nucleo di culto originario sia le forme potenzialmente affini e tuttavia in parte differenti diffuse in un settore più vasto di popolazione. Fino ad una eventuale trasformazione del frame stesso, più o meno radicale, che tuttavia sembra tanto più difficile da affrontare tanto più il culto presenta riferimenti ad elementi tradizionali e consolidati.

E' attraverso queste diverse forme di composizione che molteplici frames individuali o di gruppo possono arrivare quindi a definire un più ampio frame caratteristico di un unico culto popolare.

Ma secondo quali percorsi si sviluppa il processo vero e proprio di costruzione dei frames condivisi? Ovvero, più in particolare, secondo quali principi un elemento culturale specifico entra a far parte di un frame collettivo? Da questo punto di vista sembra di poter affermare che il percorso segua le cinque tappe che Fine (2009) individua come peculiari del formarsi di una idiocultura (o cultura di gruppo). Secondo questa prospettiva l'ingresso e la permanenza di una nuova componente cognitiva all'interno di una cultura condivisa dipende dal fatto che tale componente possieda cinque

¹⁷ In questa prospettiva la risonanza del frame tra gli attori potenzialmente coinvolgibili costituisce un'importante misura dell'efficacia delle strategie messe in atto. Le variazioni di tale risonanza dipendono da un lato dalla credibilità del frame, ovvero dalla connessione tra richieste ed azioni, e dalla credibilità dei proponenti, legata a considerazioni di status e di conoscenza; dall'altro lato dalla salienza del frame in riferimento agli obiettivi della mobilitazione, determinata dalla rilevanza di credenze e richieste agli occhi degli individui potenzialmente coinvolgibili e dalla compatibilità tra tali elementi e le relative strategie con i quadri culturali di cui questi individui sono portatori. In questa prospettiva quattro sono i problemi fondamentali: errato allineamento, dove manca una corretta connessione tra problema, "vittima" e responsabili; scala degli obiettivi, se si rivelano troppo ampi o troppo stretti; esaurimento, laddove il frame si logora o perde di significatività; rilevanza, quando il flusso degli eventi indebolisce la salienza delle questioni proposte dal movimento (Snow, Benford 1988; Benford, Snow 2000).

requisiti, ovvero che in riferimento alla collettività portatrice di tale cultura si riveli: 1) conosciuta, in quanto completamente o parzialmente nota ad almeno uno degli individui coinvolti, poiché la cultura manifesta di un gruppo deriva dalle culture latenti dei suoi membri, poiché il contenuto della cultura emerge dall'interazione del gruppo, e quindi deriva inizialmente dalla memoria culturale dei singoli individui, così come gli elementi creati non sono sviluppati ex novo ma rappresentano nuove combinazioni di elementi già noti; 2) utilizzabile, cioè percepita dai membri del gruppo come menzionabile nel contesto dell'interazione, come compatibile con i quadri morali dei singoli individui; 3) funzionale, nel senso di conforme agli obiettivi del gruppo e alle esigenze dei suoi membri, e quindi capace di agevolare la sopravvivenza ed il buon funzionamento del gruppo; 4) appropriata, ovvero compatibile con la struttura sociale del gruppo e quindi non in contrasto con i modelli interazionali, le reti interpersonali e le relazioni di potere al suo interno; 5) derivante da un evento scatenante, soprattutto se di principio insolito e poi ripetuto, in grado di fornire "eccezionalità" al singolo nuovo elemento nei confronti di tutti gli altri in possesso dei primi quattro requisiti. Laddove un elemento culturale inedito presenti queste cinque caratteristiche, ecco che maggiori saranno le probabilità che esso entri a far parte dell'idiocultura (Fine 2009: 226-236).

Anche in riferimento alla religiosità popolare, il fatto che attorno ad uno specifico elemento (un evento, una figura, ecc.) si sviluppi un frame interpretativo condiviso è quindi fortemente influenzato da alcuni peculiari tratti di tale elemento. Esso infatti deve anzitutto far parte, anche se in una posizione di debole rilevanza, dello sfondo culturale conosciuto, e quanto più tale conoscenza sarà già diffusa all'interno di una popolazione di riferimento tanto più lo svilupparsi del culto sarà facilitato. Inoltre, aspetto in questo caso centrale, tutti gli elementi fondamentali che andranno a descrivere il frame emergente dovranno essere compatibili con lo sfondo culturale, ed in particolare religioso, condiviso. Rispetto invece alla questione funzionale, in molti casi, come noto, potranno svilupparsi forme di religiosità al centro delle quali vi è una concezione "strumentale" del culto, ricondotto fortemente all'esaudimento di richieste dei fedeli, ma, anche laddove tale impostazione sia più debole, la semplice sussistenza del culto costituirà il punto di riferimento a partire dal quale valutare in tal senso la compatibilità dei diversi elementi culturali. Per quanto concerne poi l'appropriatezza, più debole sembra l'impatto di questo fattore nel caso della religiosità popolare laddove riferito alla preservazione della struttura sociale del gruppo, particolarmente rilevante sembra invece tale dimensione in relazione allo status dell'individuo (o del gruppo organizzato) che promuovono il nuovo elemento culturale, la cui accettabilità sembra direttamente proporzionale a tale status. Fondamentale infine è, come noto, il ruolo giocato dall'emergere di eventi scatenanti, in grado di fornire particolare "forza" alla diffusione di uno specifico culto.

Questo tipo di dinamiche, descritte sinora per analizzare "l'ingresso" dei singoli frame individuali all'interno di un frame collettivo caratteristico di un culto popolare, valgono anche evidentemente in riferimento all'ingresso di quest'ultimo all'interno del frame istituzionale. In riferimento ad entrambi i processi vi sono però due dimensioni sulle quali bisogna portare ulteriore attenzione: da un lato quella relativa alle caratteristiche dei frames "vincenti", ovvero quelli che nel campo della religiosità popolare riescono a trovare maggiore diffusione, dall'altro lato quella relativa ai rapporti di potere.

Per quanto riguarda il primo aspetto, peculiare del campo religioso, soprattutto di quello delle "religioni tradizionali", è l'esistenza all'interno dei propri confini di un macro-frame in forma di meta-narrazione (per dirlo con Lyotard 1981) sostanzialmente condivisa, sebbene ovviamente quasi mai completamente conosciuta in tutti i suoi elementi costitutivi, da coloro i quali ad essa fanno riferimento. Nel momento in cui si sviluppano quindi delle narrazioni più specifiche all'interno di questo campo, costruite attorno a determinate figure ed eventi (quali quelle tipiche della religiosità popolare) la diffusione di tali narrazioni nel potenziale bacino di riferimento sarà tanto più efficace e rapida quanto più esse presenteranno ampi e chiari collegamenti con la meta-narrazione di sfondo. Il frame interpretativo proposto dalla singola narrazione avrà quindi più facile e più forte tenuta laddove esso renda evidenti le proprie connessioni e la propria compatibilità con il macro-frame

proposto dalla meta-narrazione: il numero di elementi culturali che compongono la singola narrazione e soprattutto il numero di connessioni che essi riescono a sviluppare con lo sfondo religioso condiviso più ampio forniscono ciò che potremmo definire “plus-significato” alla narrazione, misura, ancorché parziale, della sua rilevanza e della sua solidità. Tutto questo avviene in un processo naturalmente circolare, per cui, adottando una prospettiva diacronica, ogni narrazione amplia i confini della meta-narrazione e la arricchisce, mentre ogni connessione con la meta-narrazione amplia il significato della narrazione e la rafforza.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, è evidente che tanto sulla possibilità che un frame individuale influisca sulla definizione del frame collettivo popolare quanto sulla possibilità che un frame collettivo popolare influisca sul frame istituzionale (ma anche sui processi di direzione inversa) giocano evidentemente dinamiche di potere. Come accennato toccando la questione dei promotori, la forza dei diversi impatti dipende infatti anche dal potere di cui sono dotati individui, collettività, gruppi, organizzazioni ed istituzioni che si fanno portatori dei diversi frames. Proprio tale potere descriverà dunque su di un versante la capacità che gli attori hanno di proteggere i confini e la composizione del proprio frame di riferimento e sull'altro versante specularmente la loro capacità invece di esportare tale frame oltre i suoi confini. Un potere che per un verso sarà definito dalla consistenza numerica degli individui che condividono il singolo frame, ma che per altro verso sarà invece dipendente da questioni di status, inteso secondo le sue differenti accezioni.

3. Conoscenza e credenza nella religiosità popolare: spunti di analisi

Quali allora in sintesi i fattori fondamentali di cui tenere conto nell'analisi dei processi generativi della religiosità popolare? Sulla base delle dimensioni precedentemente prese in considerazione, l'emergere ed il consolidarsi di una specifica forma di religiosità popolare sembrano essere fortemente influenzate da quattro fattori fondamentali: sul primo versante vi sono da un lato l'incontro tra un quadro di elementi che rispondono ai cinque filtri dell'idiocultura e dall'altro lato l'instaurarsi del processo di allineamento dei frames, sul secondo versante vi sono invece da un lato il quadro di connessioni che essa riesce a sviluppare con la meta-narrazione di sfondo e dall'altro lato il peso che essa possiede nelle dinamiche di potere interne al campo. Laddove tutti questi quattro elementi possiedano caratteristiche favorevoli, ecco che si assisterà più facilmente all'emergere di una nuova forma di religiosità popolare.¹⁸

La diffusione di tale forma all'interno di una popolazione deve tuttavia essere intesa secondo due livelli differenti. Su di un primo livello il riferimento è a quanto all'interno di una specifica popolazione sia diffusa la conoscenza delle figure, delle narrazioni e dei modelli interpretativi collegati alla singola forma di religiosità popolare. Su di un secondo livello invece il riferimento è alla credenza in tale schema interpretativo, a quanto all'interno di quella stessa popolazione sia diffusa la sua adozione come chiave di lettura della realtà e come criterio di orientamento per agire al suo interno. La conoscenza degli elementi costitutivi di un culto popolare, ancorché parziale e non esaustiva, è un momento preliminare e propedeutico allo sviluppo di una credenza in tali elementi; ma la conoscenza di tali elementi, così come più in particolare la capacità di utilizzare il frame interpretativo che può esservi connesso, si collocano su di un piano distinto rispetto all'effettiva credenza in quel frame, ovvero alla sua adozione quale schema di interpretazione della realtà e di azione al suo interno.

Tale riflessione vale naturalmente non solo per la religiosità popolare ma più in generale per qualsiasi frame culturale: la capacità di utilizzare un determinato schema di decodifica culturale per interpretare un messaggio non implica che l'attore “faccia proprio” tale schema, ovvero lo applichi al di fuori di quello specifico atto interpretativo. Ciò che forse però distingue maggiormente questo

¹⁸ Si sottolinea qui esplicitamente che sull'adozione individuale di specifiche pratiche identificate come costitutive di una determinata forma di religiosità popolare influiscono però anche altri processi interpretativi elaborati dagli attori, rispetto ai quali la connessione con i frames religiosi può essere molto debole o nel caso estremo nulla. Per una riflessione dedicata a questo tipo di processi si rimanda alle proposte sviluppate in Genova (2012a, 2012b) dedicate all'analisi della preghiera e dei lifestyles religiosi.

tipo di processi nel caso della religiosità popolare (almeno nel caso cattolico) è il fatto che da un lato vi è un generale meta-frame di riferimento in qualche modo necessariamente riconosciuto, mentre dall'altro lato, per le singole forme di culto, non essendoci tendenzialmente una fonte degli specifici frames organica ed unitaria, che si presenta e viene riconosciuta come tale, ecco che i confini ed i tratti caratterizzanti di tale frame risultano molto più fluidi nella loro definizione, in quanto molto più esposti alla dialettica tra le proposte interpretative provenienti dai diversi attori, individuali e collettivi, coinvolti.

Proprio all'interno di tale dialettica si collocano allora, nel caso della religiosità popolare, i rapporti di potere tra i diversi gruppi organizzati, i collegamenti con l'istituzione religiosa, le relazioni con il bacino di individui potenzialmente coinvolgibili e con quelli già coinvolti ma non ancora mobilitati. L'elaborazione del frame relativo ad un determinato culto religioso popolare sarà quindi influenzato non solo dai frames interpretativi proposti dai diversi attori, individuali e collettivi, coinvolti al suo interno, ma anche dalle strategie che questi stessi attori metteranno in atto per favorire l'affermazione e la diffusione delle proprie proposte.

Nel complesso quindi solo considerando l'intero quadro di relazioni semantiche e di potere che si sviluppano all'interno del campo sarà possibile sviluppare un'analisi efficace dei processi generativi che danno conto, sui due diversi livelli, dell'emersione e della diffusione delle specifiche forme di religiosità popolare, la cui analisi non potrà dunque che svilupparsi secondo modelli fortemente complessi e caratterizzati da approccio relazionale, in grado di considerare non solo il quadro di rapporti che intercorrono tra i molteplici elementi costituenti il frame relativo al singolo culto, ma anche la rete semantica che connette tali elementi con lo sfondo culturale di riferimento.

Bibliografia

AGNOLETTO A.

(1991) *La "religione popolare". Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, Istituto Propaganda Libreria, Milano.

BATESON G.

(1983) *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

BENFORD A. D. - SNOW D. A.

(2000) *Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment*, in «Annual Review of Sociology», 26, pp. 611-639.

BENNETT T.

(1980) *Popular culture. A Teaching Object*, in «Screen education», 34, pp. 17-30.

BOLGIANI F.

(1981) *Religione popolare*, in "Augustinianum", XXI, pp. 7-75.

BRUCE S. - YEARLEY S.

(2006) *Dictionary of Sociology*, Sage, London.

CONE E. T.

(1968) *Musical Form and Musical Performance*, Norton & C., New York.

CHRISTIAN W. A. JR.

(2005) *Folk Religion*, in JONES L. (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Gale, Farmington Hills, pp. 3150-3153.

CRANE D.

(2005) *Cultura elevata "versus" cultura popolare (rivisitate). Una riconcettualizzazione delle culture registrate*, in MORA E. (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 137-156.

FINE G. A.

(2009) *Piccoli gruppi e creazione culturale*, in SANTORO M., SASSATELLI R. (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, Il mulino, Bologna, pp. 219-238.

GALILEA S.

(1987) *Popular Christian Religiosity*, in ELIADE M., ADAMS CH. J. (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, vol. 11, pp. 441-442.

GANS H. J.

(2005) *Cultura popolare e cultura elevata. Un'analisi e una valutazione delle culture di gusto*, in MORA E. (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 115-136.

GENOVA C.

(2012a) *Il senso della preghiera nella prospettiva delle pratiche sociali*, in "Lexia. Rivista internazionale di semiotica", 11-12, pp. 263-278.

- (2012b) *Methodology and techniques in the study of religious lifestyles*, in "Annual Review of the Sociology of Religion", 3, pp. 229-248.
- GLOCK C. Y.
(1964) *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York.
- GLOCK C. Y. - STARK R.
(1965) *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago.
- GOFFMAN E.
(2001) *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma.
- HALL S.
(2005) *Appunti sulla decostruzione del termine "popolare"*, in MORA E. (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 157-176.
- HAYNES J.
(1995) *Popular Religion and Politics in Sub-Saharan Africa*, in «Third World Quarterly», 16, 1, pp. 89-108.
- LONG CH. H.
(1987) *Popular Religion*, in ELIADE M., ADAMS CH. J. (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, vol. 11, pp. 442-452.
- LYOTARD J.-F.
(1981) *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- MALDONADO L.
(1985) *Introducción a la religiosidad popular*, Sal terrae, Santander.
- MANKEKAR P.
(2001) *Popular Culture*, in SMELSER N. J., BALTES P. B. (a cura di), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier, Philadelphia, pp. 11733-11737.
- MARZAL M. M.
(2007) *Popular Religiosity*, in RITZER G. (a cura di), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, pp. 3518-3525.
- MATTAI G.
(1985) *Religiosità popolare*, in DE FIORES S., GOFFI T. (a c. di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Milano, pp. 1316-1331.
- MECHLING J.
(2008) *Popular Culture*, in DARITY W. A. JR (a cura di), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Gale, Farmington Hills, vol. 6, pp. 373-376.
- MILLER T.
(2007) *Popular Culture*, in RITZER G. (a cura di), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, pp. 3480-3483.

- MUKERJI CH.
 (2000) *Popular Culture*, in BORGATTA E. F., MONTGOMERY R. J. V. (a cura di), *Encyclopedia of Sociology*, Macmillan, New York, pp. 2168-2175.
- PRANDI C.
 (1983) *La religione popolare fra potere e tradizione. Per una sociologia della tradizione religione*, Franco Angeli, Milano.
- PRANDI C.
 (2002) *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Queriniana, Brescia.
- SNOW D. A.
 (2007) *Framing and Social Movements*, in RITZER G. (a cura di), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, pp. 1780-1784.
- SNOW S. A. - BENFORD R. D.
 (1988) *Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization*, in «International Social Movement Research», 1, pp. 197-217.
- SNOW D. A. - BURKE ROCHFORD E. JR - WORDEN S. K. - BENFORD R. D.
 (1986) *Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation*, in «American Sociological Review», 51, 4, pp. 464-481.
- STEVENSON N.
 (2006) *Popular Culture*, in TURNER B. S. (a cura di), *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 448-449.
- STOREY J.
 (2006) *Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction*, The University of Georgia Press, Athens.
- STOREY J.
 (2010) *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- STRINATI D.
 (1996) *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Routledge, London-New York.
- TEISER S. F.
 (1995) *Popular Religion*, in «The Journal of Asian Studies», 54, 2, pp. 378-395.