

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Oltre il credere. Forme di partecipazione reti di significati nel campo religioso**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1601035> since 2021-03-09T13:34:47Z

*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 (Università di Torino, Dipartimento di Culture, Politica e Società)  
Oltre il credere. Forme di partecipazione e reti di significati nel campo religioso

#### Abstract

Negli studi sociali sulla religione è ormai da tempo consolidata l'idea che dinamiche e processi tradizionalmente identificati come caratterizzanti questo campo siano presenti anche al di fuori dei suoi confini. L'introduzione di concetti come quelli di "religione implicita" e "religione civile", e di altri ancora, hanno in tal senso rappresentato momenti e strumenti fondamentali attraverso cui questo tema ha acquisito maggiore nitidezza nei suoi confini ed ha raccolto una diffusa attenzione.

Decisamente meno sviluppata è stata invece la riflessione su un aspetto in qualche modo speculare e complementare al precedente, e sempre più spesso emergente nelle ricerche su una varietà di casi e fenomeni, ovvero la dimensione non religiosa presente nelle diverse forme di partecipazione religiosa. Se da un lato le ricerche mettono in luce infatti sempre più spesso come queste forme di partecipazione rispondano a quadri complessi di significati e di motivazioni, individuali e collettivi, in cui la dimensione religiosa è solo una di quelle portanti, dall'altro lato molto rari sono stati i contributi che hanno esplicitamente tematizzato la questione alla ricerca di una chiave interpretativa per questo aspetto.

A partire dai risultati di alcune delle più recenti ricerche internazionali dedicate allo studio di quattro forme di partecipazione religiosa (preghiera, celebrazioni collettive, pellegrinaggio, turismo religioso) e sulla base di originali risultati di ricerca, questo articolo intende anzitutto fornirne una lettura trasversale che metta in luce la presenza ed il ruolo giocato al loro interno da parte di motivazioni e significati non religiosi, e quindi proporre una possibile chiave interpretativa che tenga conto di tale complessità di significati.

## 1. Dinamiche di un campo

Lo studio della religione costituisce uno dei campi tradizionali all'interno delle scienze sociali, ed in particolare all'interno della riflessione sociologica, tanto che ognuno di quelli che sono comunemente considerati i padri fondatori della disciplina (Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Weber, Simmel) ha dedicato una parte del proprio lavoro all'analisi del fenomeno religioso. Tuttavia questa attenzione per la religione presenta, come noto, un aspetto paradossale, poiché questi stessi autori, sulla base di tali analisi, avevano infatti esplicitamente sottolineato come – con lo sviluppo del nuovo modello sociale connesso all'emergere di una società industriale – la religione avrebbe perso gradualmente la propria rilevanza.<sup>1</sup> Ad oggi il dibattito in merito alle sorti della religione all'interno della società contemporanea è ancora totalmente aperto, e se, come sottolinea Casanova (2000: pp. 21-23), fino ad alcuni decenni fa i sostenitori di una permanenza del religioso erano in numero piuttosto ridotto, attualmente pochi sono gli autori che continuano a sostenere l'ipotesi della secolarizzazione, mentre la maggior parte delle riflessioni si muovono soprattutto alla ricerca di processi che permettano di spiegare la differenziazione sociale e geografica sulla base di differenti chiavi di lettura.

L'identificazione di alcuni tratti caratterizzanti l'evoluzione del rapporto con il religioso negli ultimi decenni, almeno per quanto riguarda il contesto europeo, sembra tuttavia condivisa. Appartenenze, credenze e comportamenti religiosi vengono infatti trasversalmente descritti sempre meno come modelli culturali assorbiti dagli individui attraverso processi di socializzazione "verticale", ovvero all'interno dei meccanismi di riproduzione sociale (più o meno consapevolmente percepiti come vincoli), e sempre più invece come risultati di scelte individuali, effetti di un posizionamento attivo dell'individuo all'interno del campo religioso (Hervieu-Léger 1993 e 1996; Berger P., Davie G., Fokas E. 2010). Già nei primi anni Sessanta d'altra parte autori come Luckman (1963, in particolare cap. 6) avevano come noto identificato quali tratti caratterizzanti la religione nella "società moderna" la diffusione di credenze religiose soggettive, individualmente composte in quadri di fede personali tramite vere e proprie operazioni di "bricolage", l'indebolimento delle istituzioni religiose e dei sistemi simbolici tradizionali, e il parallelo diffondersi di modalità di rapporto diretto con il sacro. Gli individui erano quindi descritti come attori che, talvolta in modo indipendente, talvolta in modo collettivo, sempre più spesso sceglievano i propri elementi di fede e li organizzavano all'interno di sistemi sviluppando vere e proprie "strutture di significato" al di fuori del controllo delle istituzioni. Uno dei punti di arrivo di tale processo era stata quella disarticolazione tra credenza, comportamento ed appartenenza parzialmente sintetizzata a metà degli anni Novanta da Davie (1994) nella formula diventata famosa del "believing without belonging".<sup>2</sup>

Ecco allora, nel presente, un quadro spesso descritto come caratterizzato da una fede intesa sempre più come scelta, come opzione, da una religiosità intesa perlopiù come questione personale, individualizzata, con un diffuso allontanamento dalla religione clericale e istituzionalizzata (Roof 1999; Fuller 2001; Beck 2009). Individualizzazione della fede che però non vuol dire privatizzazione nel senso di espulsione o uscita della religione dalla sfera pubblica (come sottolinea Casanova (2000) proprio a partire dagli anni Ottanta si assiste infatti anzi ad un rafforzamento di questa presenza) e che non si configura necessariamente con l'instaurazione soltanto di identità religiose collettive esclusive, particolaristiche, poiché invece a queste si affiancano anche altre identità, universalistiche ed inclusive.

Raccogliendo la sfida derivante da tali mutamenti, molte ricerche e riflessioni si sono nel tempo così orientate in due principali direzioni di sviluppo: da un lato si è assistito ad un crescente quadro di analisi dedicate alle nuove forme di religiosità, ed in particolare alle pratiche emergenti al di fuori

---

<sup>1</sup> Per inquadrare tali proposte, e più in generale il dibattito sulla secolarizzazione, si possono considerare le coordinate presentate in Bruce (1992: pp. 170-194), Casanova (2000: cap. 1), Aldridge (2005: cap. 4), Norris, Inglehart (2007: cap. 1)

<sup>2</sup> Sulla complessità delle possibili combinazioni tra credenza, appartenenza e comportamento religiosi si possono vedere le sintetiche riflessioni proposte in Genova (2012: 229-232).

dei confini delle religioni tradizionali; dall'altro lato – attraverso concetti quali quelli di “invisible religion” (del già citato Luckman 1963), “civil religion” (Bellah 1967), “common religion” (Towler 1974), “folk religion” (Yoder 1974), “implicit religion” (Bailey 1983 e 2006, Nesti 1985 e 1990) – fenomeni esterni a ciò che è comunemente inteso come parte del campo religioso sono stati interpretati con chiavi di lettura invece proprie di questo fenomeno. E se nel primo caso l'intento era quello di sottolineare l'eterogeneità interna a ciò che era comunque facilmente identificabile come interno al campo, nel secondo caso – sembra di poter dire – la prospettiva era piuttosto quella di mettere in luce come anche al di fuori dei confini comunemente condivisi di quel campo potessero essere identificati processi e meccanismi solitamente identificati come suoi peculiari.

Proprio a partire dalle riflessioni emerse all'interno di questi due filoni di lavoro, il presente contributo si propone allora di avanzare un'ipotesi interpretativa in riferimento a quelle pratiche più consolidate nelle religioni tradizionali (ed in particolare di quella cattolica, cui si farà principalmente riferimento) e che tuttavia, anch'esse attraversate da quei processi di mutamento socio-culturale cui si è precedentemente accennato, sembrano oggi richiedere almeno in parte nuove chiavi di lettura. Più in particolare nelle pagine che seguono verranno prese in considerazione quattro forme di partecipazione religiosa – ovvero la preghiera, la partecipazione ai riti collettivi, il pellegrinaggio, il turismo religioso – e sulla base di alcune delle più recenti ricerche disponibili, nonché di materiali di ricerca originali, si proverà a mostrare come la comprensione di tali forme, sulla base dei processi di personalizzazione che le hanno interessate, debba passare anzitutto attraverso la ricostruzione dei significati complessi che gli attori assegnano ad esse. Un aspetto apparentemente scontato, e che tuttavia di fatto risulta spesso indagato solo in modo implicito nelle ricerche, e sempre per lo più riconducendolo all'interno dei confini della dimensione di fede religiosa, e che invece si ritiene debba essere esplicitamente tematizzato e considerato al di là di tali confini. Tentativo del contributo è quindi un'analisi dei significati delle forme di partecipazione prese in considerazione andando al di là di una loro interpretazione quali concretizzazioni di una fede personale o di un riferimento dottrinario di tipo religioso e considerandole invece nella loro più ampia accezione di processi culturali.

## 2. Quattro forme

### a) La preghiera

La preghiera, intesa nella sua forma più individualizzata, costituisce sicuramente, assieme ai riti collettivi, una delle pratiche maggiormente caratterizzanti il fenomeno religioso. La varietà di forme e di significati che essa può quindi assumere si rivela particolarmente ampia, al punto che qualsiasi discorso generale sul tema non può che risultare insoddisfacente. La letteratura fornisce tuttavia ormai alcuni assi di analisi piuttosto consolidati. Uno di questi riguarda i tentativi di classificazione dei diversi tipi di preghiera, e da questo punto di vista una distinzione piuttosto condivisa è quella tra preghiera rituale, in cui si è una recitazione attraverso la lettura o la ripetizione a memoria di un testo; di richiesta, in cui vi è la domanda di conseguire specifici risultati per sé o per altri; colloquiale, al centro della quale vi è una conversazione con il divino; meditativa, in cui prevalente è una componente di intimità, di relazione con il divino, di percezione della sua presenza, di pensiero rivolto ad esso (Poloma, Pendelton 1989; Benson, Wirzba 2005; Breslin, Lewis 2008). Nel complesso si potrebbe in tal senso dire che la preghiera può essere allora intesa come un mezzo per stabilire connessioni cognitive in tre direzioni: interna, come auto-esaminazione; esterna, come rafforzamento delle connessioni inter-umane; e superiore, centrata sulla relazione umano-divino. L'analisi della preghiera deve dunque considerare la sua direzionalità, la sua intenzionalità e i collegamenti che essa sviluppa (Ladd, Spilka 2002, 2006).<sup>3</sup> Analizzare la preghiera significa

---

<sup>3</sup> Concretamente le preghiere sono ovviamente in realtà multidimensionali e contengono componenti di tutte le categorie.

considerare le azioni fisiche con le quali si svolge, gli intenti che sono alla sua base, gli effetti forniti all'individuo, le richieste espresse, i referenti a cui si rivolge, i luoghi ed i tempi nei quali viene condotta (Bänziger, Janssen, Scheepers 2008) nonché le modalità, distinguendo in particolare tra contesti rituali, preghiere di gruppo e orazioni individuali (Krause, 2011).

Nel considerare tali elementi bisogna tuttavia portare attenzione particolare su un aspetto. Se per un verso anche la preghiera privata si sviluppa spesso all'interno di un contesto di costumi, credenze religiose e istituzioni in cui gli individui sono stati socializzati (Long, Elkind, Spilka 1967; Zaleski, Zaleski 2005; Levine 2008), e successivamente è spesso affiancata alla partecipazione ai servizi religiosi o alla recitazione all'interno di gruppi e comunità che rafforzano le regole di recitazione ed interpretazione, per altro verso individui che fanno riferimento al medesimo gruppo di fede, che appartengono alla medesima comunità religiosa, possono avere differenti interpretazioni ed esperienze della preghiera, e questa più in generale può essere sperimentata al di fuori di paradigmi religiosi, anche laddove una particolare fede presenta linee guida esplicite in merito a quando e come pregare (McInnes Miller, Chavier 2013). Non solo quindi le parole e i gesti corporei che costituiscono l'atto della preghiera si sviluppano all'interno di un dialogo tra le sensibilità individuali dell'attore ed i modelli sociali con il quale questi viene a contatto, ma anche gli stessi significati, l'interpretazione, di tali parole e di tali gesti si sviluppano attraverso un'interazione, più o meno complessa, tra questi due versanti.

Il dato qui più rilevante riguarda però il fatto che la dimensione normativa della preghiera è variabile nella sua forza all'interno dei diversi contesti (Levine 2008: p. 83). Il che significa sul piano delle azioni una variabile possibilità per l'individuo di esprimere la propria preghiera attraverso gesti e parole più o meno codificati sulla base di una dottrina collettivamente condivisa e controllata da un'istituzione ecclesiastica; e sul piano dei significati una altrettanto variabile possibilità di interpretare secondo le proprie sensibilità ragioni e funzioni di quella preghiera. Per quanto riguarda in particolare questo secondo versante consistente è ormai la letteratura in merito alle diverse funzioni che la preghiera può svolgere, in quanto tecnica di comunicazione, strumento di fronteggiamento delle difficoltà attraverso un potenziamento delle capacità sia di accettazione che di intervento, forma di definizione ed attivazione del rapporto con il divino, mezzo di interpretazione della realtà e dell'esperienza individuale (Genova, 2012: § 2).

Complessivamente ciò che emerge in modo chiaro è la variabilità e la complessità di significati che la pratica della preghiera può assumere a livello individuale e collettivo; significati che solo in parte possono essere ricondotti all'interno del ruolo che la dottrina religiosa definisce per tale pratica, e che invece in larga misura oltrepassano i confini di tale ruolo e concernono invece soprattutto i processi interpretativi, di significazione, sviluppati più autonomamente da individui e collettività, sia laddove questi attori si pongano in modo autonomo rispetto a identificazioni e appartenenze nei confronti di tradizioni, dottrine ed istituzioni religiose, si laddove invece mantengano comunque per loro stessi tali punti di riferimento.<sup>4</sup>

## b) I riti

La partecipazione ai riti collettivi rappresenta come già accennato, a fianco della preghiera, un elemento fondamentale di cui tenere conto nell'analisi del fenomeno religioso. L'indagine di tale oggetto tuttavia, nelle modalità con le quali dovrebbe essere condotta per gli obiettivi del presente contributo, presenta anche difficoltà particolarmente significative, riconducibili a due specifiche peculiarità di questo ambito di studi. In primo luogo infatti parlare di riti collettivi significa fare riferimento ad un panorama di fenomeni specifici non solo fortemente eterogeneo ma anche affrontato da parte della ricerca attraverso concetti e chiavi di lettura differenziate<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> La questione del rapporto tra significati individuali, significati collettivi e significati istituzionali delle pratiche religiose è chiaramente particolarmente complessa. Alcune riflessioni in merito che vanno nella direzione della proposta interpretativa avanzata all'interno di questo contributo sono state presentate in Genova 2014 (in particolare §§ 2-3)

<sup>5</sup> Anche il fenomeno della preghiera, così come quello del pellegrinaggio, che sono qui presi in considerazione presentano evidentemente una variabilità storica, sociale e culturale particolarmente forte, e tuttavia tale variabilità non

(paradossalmente, l'impressione è che se il concetto di rito/rituale sul piano teorico ha ormai conquistato confini piuttosto delineati all'interno del campo delle scienze sociali, nel campo delle scienze religiose a livello operativo divide invece il proprio spazio con altri concetti concorrenti come quelli di cerimonia e di celebrazione, e sembra in qualche modo risultare maggiormente sfocato).<sup>6</sup> In secondo luogo, considerando più in particolare le ricerche empiriche più recenti condotte su questi temi, il quadro sembra comporsi di due tipi principali di contributi: da un lato ricerche quantitative volte soprattutto a considerare la diffusione della partecipazione ai riti religiosi più istituzionalizzati (ad esempio la messa nel caso del cattolicesimo) all'interno di determinate popolazioni e a cercare di spiegare l'impatto esplicativo che sul coinvolgimento individuale all'interno di tali riti possono giocare differenti variabili di posizione sociale, di atteggiamento e di contesto; dall'altro lato ricerche di taglio etnografico orientate soprattutto alla descrizione di riti più vicini al campo della cosiddetta religiosità popolare e ad una loro interpretazione sulla base della loro collocazione all'interno di un sistema culturale più ampio, con un'attenzione quindi essenzialmente orientata ai significati istituzionali e dottrinali del rito o alle sue funzioni socio-culturali. In entrambi i casi piuttosto debole nel complesso è l'attenzione per le concrete forme di coinvolgimento individuale all'interno di tali riti, per i vissuti personali, cioè per le concrete azioni sviluppate dagli individui durante il loro svolgimento (al di là delle prescrizioni dottrinarie) e per i significati che questi stessi individui pongono alla base di tale coinvolgimento, sebbene soprattutto la ricerca sulle forme meno istituzionalizzate di ritualità religiosa stia progressivamente rafforzando tale prospettiva di analisi.<sup>7</sup>

Rendendo esplicite tali difficoltà, ciò che in questa sede interessa maggiormente sottolineare è la caratterizzazione sempre più personalizzata che anche la partecipazione ai riti più istituzionalizzati oggi presenta.<sup>8</sup> Anzitutto si può notare come la regolarità di partecipazione ai riti, e in qualche modo anche lo sviluppo di forme di identificazione con essi, tendano a passare attraverso non solo, o non tanto, una conoscenza ed una adesione ai principi dottrinari che ne spiegano il significato dal punto di vista istituzionale e ne prescrivono il rispetto, ma soprattutto attraverso un apprezzamento delle concrete modalità di svolgimento del rito in riferimento alle motivazioni ed ai bisogni personali che l'individuo vi riconduce. Inoltre si può osservare come frequente sia la ricerca e l'apprezzamento di forme di personalizzazione del rito che permettono l'inserimento al suo interno di riferimenti specifici a temi e sensibilità di interesse per i partecipanti. Più in generale si può osservare come la regolarità di partecipazione ai riti sia spesso connessa a motivazioni ed interessi di tipo esperienziale, emozionale, culturale, sociale, rispetto ai quali la dimensione dottrina, e soprattutto un eventuale aspetto prescrittivo, rivelano un peso decisamente più circoscritto.

Non stupisce allora di osservare forme di coinvolgimento spesso significativamente incostanti nel tempo, non solo ad uno sguardo di lungo periodo ma anche all'interno di lassi di tempo più

---

ha impedito all'interno delle scienze sociali di raccogliere tale eterogeneità in categorie concettuali sufficientemente definite. Per quanto riguarda i riti religiosi al contrario tale definizione concettuale sembra ancora mancare, al punto che qualsiasi ricerca su questi ultimi si scontra anzitutto con le difficoltà di identificare anche solo i termini attraverso i quali definire i confini dell'oggetto di studio.

<sup>6</sup> Significativamente uno dei più recenti testi introduttivi al tema riporta congiuntamente nel titolo i tre termini di "rito", "rituale" e "festival" (Salamone 2004). Efficaci tentativi di sistematizzazione del campo si possono invece trovare in Bell (1992, 1997)

<sup>7</sup> In riferimento allo stesso fenomeno della partecipazione alla messa cattolica, sul quale esiste una consistente ed organica letteratura di ricerca, molto rari si rivelano i lavori che si concentrano sul significato che tale partecipazione assume agli occhi degli individui che vi sono coinvolti, sulle concrete modalità di tale partecipazione attraverso l'analisi dei vissuti riportati o delle micro-azioni individuali durante i riti, sulle interpretazioni personali della scelta di prendere o meno parte regolarmente alla messa, sulle caratteristiche specifiche assunte dal rito nelle sue concrete puntuali declinazioni e sull'influenza che tali caratteristiche possono avere sulla partecipazione. Con ciò non si intende dire che in letteratura siano rare le riflessioni interpretative su questi temi, ma piuttosto che tali riflessioni si sviluppano perlopiù in assenza di dati di ricerca puntuali su questi aspetti specifici.

<sup>8</sup> Nell'elaborazione di questi paragrafi si farà riferimento soprattutto alla religione cattolica, anche sulla base di materiali di ricerca raccolti tramite colloqui informali ed interviste in riferimento all'organizzazione e alla partecipazione a celebrazioni e rituali.

breve, così come forme di identificazione con il gruppo strettamente legate alle caratteristiche degli individui che lo compongono, e quindi esposte ad una messa in discussione nel momento in cui il profilo distintivo di tale gruppo da questo punto di vista conosca dei mutamenti. E in riferimento a queste forme di coinvolgimento sono appunto i processi personali di attribuzione di significato, le motivazioni individuali di ciascun attore, a risultare maggiormente rilevanti, rispetto invece agli effetti derivanti dal senso di adesione ad una organizzazione e alla sua dottrina. Allo stesso modo maggiore consenso raccolgono quelle forme rituali meno prescrittive e meno vincolanti, che lasciano maggiore spazio alla personalizzazione individuale, che non richiedono impegni costanti sul lungo periodo ma che si configurano invece perlopiù quali eventi a disposizione dell'individuo, il quale di volta in volta sceglie se essere più o meno presente con la sua partecipazione. Un assetto però che evidentemente può sostenersi soltanto a partire dalla presenza di un nucleo di attori maggiormente coinvolti che si occupano di mantenere costante la disponibilità del rituale, o che altrimenti deve riuscire a trovare modalità organizzative capaci di adattare il rituale stesso a geometrie fortemente variabili a seconda dell'insieme di individui che di volta in volta ne sono animatori.

Nel complesso ciò che si delinea è il profilo di riti all'interno dei quali tanto la sequenza degli atti che li compongono quanto i processi di attribuzione di significato sono sempre più spesso il risultato dell'intersezione tra i modelli culturalmente consolidati e definiti dalla dottrina e le specifiche sensibilità degli attori che vi partecipano.

### c) Il pellegrinaggio

Se preghiera e partecipazione ai riti costituiscono forse due tra le forme più diffuse di azione nel campo religioso, altre meno diffuse e caratterizzate anche da una minore frequenza di ripetizione – come il pellegrinaggio – possiedono tuttavia una particolare rilevanza per gli obiettivi di questo contributo.

Secondo un approccio tradizionale si potrebbe dire che un pellegrinaggio è un viaggio svolto da una persona in cerca di sacro, di verità, di santità (Vukoni'c 1996), e più in generale un viaggio connesso esternamente ad un sito sacro ed interiormente a propositi e motivazioni religiose o spirituali (Barber 1993). Due versanti quindi, da un lato il luogo, dall'altro lato il significato attribuito a quel luogo e le ragioni che spingono a raggiungerlo, e come mezzo un agire, il viaggio, che in qualche modo è però anche fine in sé stesso. Il secondo versante è quello più sensibile: come il significato del luogo (sacro) non può essere dato per scontato, ma deve essere scomposto nei diversi significati, di tipo secolare e religioso, che vi sono assegnati da parte di diversi attori (Kehl-Brodgi 2006), così la ragione del viaggio si rivela in realtà composta di molteplici e diverse motivazioni:<sup>9</sup> non solo attori diversi possono attribuire significati diversi al viaggio, ma al tempo stesso è il singolo attore che può collocare in quel viaggio un quadro diversificato di motivazioni.

Come si può immaginare è piuttosto difficile, a fronte di questa complessità, ricostruire un quadro sintetico di queste motivazioni e di questi significati. Ciononostante sembra possibile identificare tre approcci principali al pellegrinaggio (Collins-Kreiner e Gatrell 2006): un approccio esistenziale, che lo intende come esperienza "impegnata", coinvolgente, in cui ci si cala perlopiù una sola volta nella vita; un approccio ricreativo, caratterizzato da una ricerca di intrattenimento e da un'esperienza che può ripetersi ciclicamente nel tempo; un approccio esperienziale, in cui si fruisce soprattutto della possibilità di vivere una situazione diversa da quelle quotidiane.<sup>10</sup> In

---

<sup>9</sup> Per l'analisi di tali motivazioni diverse ricerche recenti sottolineano la rilevanza di considerare ciò che i pellegrini stessi dicono in merito al loro pellegrinaggio, poiché ogni persona può interpretare la propria esperienza in modo differente (Collins-Kreiner 2010b). Bisogna tuttavia considerare che in questa prospettiva si apre la questione se il ricercatore possa considerare tali motivazioni espresse come elementi diretti di interpretazione della pratica o se invece debba considerarle come elementi che richiedono a loro volta di essere interpretati (seguendo in ciò la lezione di Wright Mills (1971) sui cosiddetti "vocabolari di motivi").

<sup>10</sup> Un quarto approccio, esperienziale, viene invece identificato come proprio di chi pratica non un vero e proprio pellegrinaggio ma un'attività di turismo religioso. Ma su questo tema si tornerà nel punto successivo.

riferimento a questi diversi approcci possono allora essere identificate tre principali categorie di significati (Shuo, Ryan, Liu 2009; Chang, Wang, Shen 2012; Schnell, Pali 2013; Buzinde, Kalavar 2014; Lois-Gonzalez, Santo 2014; Scriven 2014). La prima fa riferimento ad una dimensione di coltivazione della propria interiorità, da un lato con il riferimento a motivazioni di tipo religioso sulla base delle quali il pellegrinaggio è vissuto come momento di incontro con un percorso, con dei luoghi, ed eventualmente con degli individui, che agli occhi del pellegrino possiedono uno specifico valore nella loro connessione con una tradizione ed una fede religiosa che forniscono narrazioni più ampie all'interno delle quali tali elementi si collocano ed acquisiscono pieno significato; dall'altro lato con il riferimento a motivazioni di tipo spirituale che richiamano maggiormente una coltivazione di questo piano dell'esistenza di tipo più individuale, al di fuori di quadri culturali derivanti da dottrina e narrazioni condivise, in cui il pellegrinaggio rappresenta una tappa, un momento particolarmente rilevante, di un percorso personale più complessivo. La seconda categoria fa invece riferimento ad un piano più cognitivo, all'interno del quale sono la storia ed i significati culturali in senso più ampio dei luoghi, così come degli eventi e degli attori ad essi connessi, a costituire l'elemento principale di attrattiva. In questo caso il pellegrinaggio rappresenta soprattutto l'occasione per alcuni (pochi in realtà, stando ai risultati di diverse ricerche) di poter vedere in modo diretto luoghi o rituali rispetto ai quali si è già in possesso di consistenti conoscenze e dei quali si vuole tuttavia vivere un'esperienza più diretta, e per i più invece di conoscere quella storia e quei significati per la prima volta, stimolati magari da poche iniziali informazioni raccolte precedentemente al viaggio, attraverso un'immersione in prima persona nei luoghi di tale storia. La terza categoria di significati si riferisce poi alla dimensione di sospensione della quotidianità, di alterità festiva, che caratterizza l'attività del pellegrinaggio, vissuto in questo caso soprattutto come allontanamento – o addirittura vera e propria fuga – dalla “banalità” e ripetitività del vivere routinario, in una sperimentazione dell'interruzione dei ritmi quotidiani alla ricerca, a seconda dei casi, di spazi e tempi più di rilassamento o di divertimento. Una quarta ed ultima categoria di significati fa infine riferimento alla dimensione relazionale del pellegrinaggio, attività per molti collettiva, sviluppata in gruppo, e che a partire dalle sue peculiarità anche di ritmi e di luoghi favorisce – pur svolgendosi in un arco temporale circoscritto – l'instaurazione di interazioni e di relazioni sociali dense, proprio attraverso la condivisione del cammino, dello spazio intimo durante i pasti e durante il sonno, dei luoghi significativi.

A fronte di questa eterogeneità di significati è inoltre particolarmente interessante osservare da un lato come i diversi fattori possano essere compresenti all'interno dei quadri motivazionali dei singoli pellegrini, e dall'altro lato come all'interno di tali quadri – e in generale – non sia possibile identificare una chiara gerarchia di rilevanza tra queste diverse motivazioni. In questo senso secondo alcune interpretazioni le attuali forme di pellegrinaggio esprimerebbero addirittura più esplicitamente non solo un indebolimento del legame con l'istituzione religiosa e un approccio più autonomo, individualizzato e personalizzato, alla spiritualità (indipendentemente dal fatto che i luoghi visitati siano quelli della tradizione), enfatizzando l'autonomia personale al di là di affiliazioni religiose e l'accesso diretto alle esperienze spirituali, ma anche una maggiore rilevanza dei significati personali rispetto agli elementi derivanti dalla fede o dalla tradizione religiosa (Reader 2007). Oggi nel pellegrinaggio la meta – il luogo sacro – avrebbe così perso la sua centralità (rimanendo perlopiù solo sfondo e strumento per l'esperienza spirituale), e il suo posto sarebbe invece stato occupato dall'azione stessa, proprio nella sua dimensione anche di pratica fisico-corporea, al centro della quale vi sono le sensazioni che questa fornisce all'individuo (Davidsson Bremborg 2013).

#### d) Il turismo religioso

Il fenomeno del turismo religioso rappresenta sicuramente un caso limite all'interno delle pratiche considerate in questo contributo. Sebbene infatti spesso i ricercatori sottolineino come sia particolarmente difficile distinguere in modo netto questo tipo di attività dal più tradizionale



pellegrinaggio,<sup>11</sup> laddove tuttavia si mantengano in qualche modo i confini tra queste due attività è evidente che la parola “turismo” richiama una dimensione di *loisir* che, al di là della particolare connotazione dei luoghi visitati, evoca per definizione il riferimento ad un agire che va al di là dei confini del religioso. Proprio questa pratica tuttavia sembra aver conosciuto in anni recenti una significativa evoluzione, a cui si è in qualche modo accompagnato un mutamento parallelo dello sguardo dei ricercatori che se ne occupano. All’inizio degli anni Novanta Rinschede (1992) scriveva esplicitamente che il turismo religioso si distingue sulla base delle motivazioni individuali poste alla base di tale pratica (che se nel complesso possono essere molteplici e variegata, devono tuttavia, in parte o *in toto*, fare riferimento all’elemento religioso) sottolineando però esplicitamente anche come sempre più spesso questo tipo di pratica fosse strettamente connesso a modelli tipici più in generale del turismo culturale se non addirittura della “vacanza” (formula poi ripresa da Tomasi (2002)). Se nelle ricerche emergeva come per molti “turisti religiosi” fosse importante viaggiare all’interno di un gruppo di individui credenti con cui si condividono determinati modelli culturali, nel complesso tuttavia l’impressione era che tali elementi condivisi non potessero essere identificati come una chiave interpretativa unica e neppure prioritaria del fenomeno.

Si sarebbe allora tentati di porre una distinzione piuttosto forte tra pellegrini e turisti, dove i primi sarebbero motivati da ragioni religiose mentre gli altri soprattutto da ragioni culturali. In questa prospettiva il turismo religioso si definirebbe non tanto sulla base dei luoghi e degli eventi che permette di osservare (quali culti, cerimonie, rituali, centri religiosi, musei, luoghi sacri) quanto sulla base delle ragioni di tale attività di visita. In realtà – come si è visto anche nelle pagine precedenti – è difficile individuare alla base di queste pratiche motivazioni nette e unitarie, ed essendo invece prevalenti una molteplicità di combinazioni all’interno profili multi-motivazionali, questo tipo di dicotomia motivazionale risulta fortemente problematica (Rinschede 1992; Smith 1992).<sup>12</sup>

Punto di partenza per un’analisi efficace di questo fenomeno è quindi ricostruire i significati complessi che gli attori pongono alla sua base, nella consapevolezza che attraverso questa pratica si cercano di soddisfare un quadro ampio di bisogni personali e spirituali (Sharpley, Sundaram 2005). Naturalmente è difficile riassumere tale complessità all’interno di tipologie sintetiche, tuttavia alcuni elementi sembrano ricorrere nelle diverse ricerche: la visita ad un luogo sacro si può configurare come forma di culto religioso, come esperienza spirituale e di benessere personale, come coltivazione di un interesse culturale di tipo storico-artistico, come soddisfazione di un interesse naturalistico, come esperienza relazionale con il gruppo di viaggiatori e con le persone che animano il luogo (Chand 2010; Vidal-Casellas, Aulet Serralonga, Crous-Costa 2013; Wong, Rayn, McIntosh 2013; Wang, Chen, Huang 2013; Rogrigues, McIntosh 2014). Più in generale si può quindi dire che, all’interno di questa pratica, motivazioni emozionali, cognitive e spirituali possono essere compresenti sebbene con una rilevanza relativa variabile per i diversi individui, a seconda delle loro sensibilità e delle loro aspettative, nonché a seconda dei diversi luoghi, i quali non

---

<sup>11</sup> La distinzione viene ricondotta sia alle attività sviluppate sia, soprattutto, alle motivazioni e ai significati che gli attori connettono a tali attività, mentre si ritiene non possa essere fondata sulle peculiarità dei luoghi attraversati (Collins-Kreiner 2007, 2010a, 2010b). La stessa polarizzazione tra turisti e pellegrini fondata sulla distinzione tra motivazioni sacre e motivazioni secolari viene messa però in crisi da attori che combinano i due approcci e dalla complessità dei quadri motivazionali emergenti in entrambi i casi; e sebbene rimangano diffuse alcune linee di distinzione che considerano il pellegrinaggio come un’esperienza autentica e comunitaria ed invece il turismo come un’esperienza di consumo più individualizzata e superficiale, tuttavia risulta sempre più spesso difficile distinguere queste due pratiche (Loveland 2008; della Dora 2012; Schnell, Pali 2013; Buzinde, Kalavar 2014). D’altra parte la distinzione secondo alcuni autori dipende dalla prospettiva adottata (quella degli attori, quella di ricercatori, quella delle organizzazioni turistiche e quella delle organizzazioni religiose) e a volte rischia di rivelarsi una costruzione culturale che semplifica eccessivamente la complessità dei due fenomeni. In questo senso già alla fine degli anni Settanta Turner e Turner (1978) scrivevano che “il turista è per metà pellegrino, il pellegrino è per metà turista”, e all’inizio degli anni Novanta Smith (1992) aveva esplicitamente suggerito di considerare le due figure come polarità di un continuum.

<sup>12</sup> D’altra parte già alla fine degli anni Settanta autori come Cohen (1979) avevano messo in luce il fatto che il turismo religioso potesse avere alla propria base motivazioni molto differenti.

stupisce attraggano diversi tipi di visitatori a seconda delle loro caratteristiche peculiari<sup>13</sup> (Bond, Packer, Ballantyne 2014). Molti turisti possono così avere una conoscenza piuttosto ridotta tanto della storia dei luoghi che vanno a visitare quanto del loro significato rispetto alla dottrina religiosa cui sono collegati; e d'altra parte le motivazioni originali che spingono al viaggio e ciò che poi di quel viaggio viene percepito come maggiormente rilevante o con maggiore intensità non sempre coincidono, con una complessificazione quindi ulteriore dei significati di quell'esperienza.

### 3. Nella rete

Occuparsi del fenomeno religioso significa attualmente addentrarsi in un campo particolarmente complesso, e questa complessità – sembra di poter dire – è riconducibile tanto a quella dei fenomeni che lo attraversano quanto a quella dello sguardo dei ricercatori oggi impegnati nella sua indagine. Se da un lato cioè l'impressione è che negli ultimi decenni sia stata l'evoluzione dei processi socio-culturali caratterizzanti questo campo mettere progressivamente in crisi i modelli interpretativi usati in passato, dall'altro lato vi è però anche la sensazione che siano gli stessi studiosi ad aver sviluppato una maggiore profondità di sguardo e a non accontentarsi più di quei modelli. Quale che sia il peso relativo dei due versanti, il risultato è sicuramente l'emergere di un'immagine del fenomeno religioso sempre più articolata.

In questo senso anche l'analisi delle quattro forme di partecipazione religiosa considerate nelle pagine precedenti (preghiera, partecipazione ai riti, pellegrinaggio, turismo religioso) ha sicuramente reso evidente, pur nelle peculiarità di ciascuna, tale complessità, in particolare evidenziando le geometrie complesse attualmente in atto nei rapporti che all'interno di tali forme si sviluppano tra le diverse dimensioni dell'agire, del credere e dell'appartenere.

Le azioni di cui si compongono queste forme di partecipazione si sono infatti rivelate solo in parte interpretabili quali semplici concretizzazioni sul piano dell'agire di elementi di fede; le credenze sono emerse solo in parte interpretabili come derivanti dalla condivisione e dall'adozione di organiche dottrine istituzionalmente veicolate; l'appartenenza ed i relativi processi di identificazione sono apparsi quali componenti fragili, perché spesso parziali, critiche e reversibili, del posizionamento religioso individuale. E se in una prospettiva sincronica tali peculiarità possono essere sintetizzate facendo riferimento all'immagine di un rapporto con il religioso sempre meno istituzionalizzato e sempre più personalizzato, in una prospettiva diacronica possono essere sicuramente in larga parte ricondotte a quei due processi paralleli di indebolimento dei percorsi di socializzazione verticale e di rafforzamento del ruolo delle scelte individuali che nelle prime pagine di questo contributo erano stati richiamati come elementi distintivi caratterizzanti, agli occhi di molti interpreti, le attuali forme di religiosità.

Nel complesso ecco che allora anche all'interno delle quattro forme di partecipazione qui considerate ciò che sembra emergere come tratto distintivo degli attori che vi sono coinvolti è non solo l'elaborazione, la composizione, personale di veri e propri carnet di credenze da un lato e di comportamenti religiosi dall'altro, ma soprattutto la messa in discussione di modelli predefiniti di connessione di questi due piani. Il risultato fondamentale in questo senso è allora l'elaborazione di significati e di quadri interpretativi personali in riferimento ai quali le singole attività così come la loro compresenza acquistano senso agli occhi degli individui.

Parlare di elaborazione personale non significa però evocare l'immagine di una religiosità che si sviluppa in modo individualizzato, chiusa nei confini dello sguardo del singolo. Tanto l'adozione delle pratiche, sia nella forma di un'elaborazione originale sia nella scelta all'interno delle possibilità già disponibili nel campo religioso, quanto l'attribuzione di significato a tali pratiche, si rivelano infatti processi fortemente collettivi, socialmente condivisi. La questione è piuttosto che in tale elaborazione il contributo di ciascun individuo si pone sul medesimo livello di quello di tutti gli

---

<sup>13</sup> Come già Nolan e Nolan (1992) avevano sottolineato, diversi tipi di siti religiosi attraggono diversi tipi di visitatori che sono alla ricerca di diversi tipi di esperienze e che scelgono quei luoghi che meglio bilanciano il proprio profilo motivazionale.

altri, al di fuori di esplicite gerarchizzazioni che prevedrebbero invece l'esistenza di modelli di azione e di chiavi interpretative già definiti a cui i singoli sarebbero in qualche modo chiamati ad aderire.

Sottolineare questa dimensione creativa dei processi di significazione individuali non significa naturalmente negare o trascurare la rilevanza dell'impatto che su tali processi hanno i significati assegnati a determinate pratiche da parte delle dottrine e delle istituzioni religiose, così come più in generale da parte dei diversi attori organizzati presenti in questo campo. Ciò che da questo punto di vista sembrerebbe però configurarsi è un rapporto significativamente diretto con il religioso, meno istituzionalizzato e più personalizzato rispetto al passato, pronto alla messa in discussione (anche solo nella forma della non condivisione) dei modelli più istituzionalizzati, sebbene non necessariamente individualistico e invece spesso collettivamente condiviso.

In questa rappresentazione tuttavia rischia di essere collocato in modo implicito un presupposto, ovvero l'idea che le quattro attività presentate nelle pagine precedenti (preghiera, partecipazione ai riti, pellegrinaggio e turismo religioso), costituiscano comunque agli occhi degli individui che le sviluppano anzitutto, se non esclusivamente, forme di azione religiosa, riconducendone in larga parte, se non *in toto*, il significato a questo piano di lettura. La questione è invece che proprio i risultati delle ricerche considerate in questo contributo spingono a mettere in discussione tale presupposto, essendo chiaramente emerso come alla base di tali attività possono essere identificati significati religiosi riconducibili ad una dottrina istituzionalizzata, significati religiosi – o se si preferisce spirituali – che si collocano però al di fuori del riferimento a più ampi quadri dottrinali, ma anche significati invece del tutto esterni al piano religioso. E tali categorie differenziate di significati come si è visto sono presenti nei quadri interpretativi individuali talvolta in modo esclusivo, talvolta (anzi sembra di poter dire spesso) all'interno di forme complesse di compresenza.

L'elaborazione dei significati peraltro non solo non avviene all'interno di processi interpretativi strettamente individualizzati, ma più in particolare è il risultato di processi culturali che collocano l'individuo tanto all'interno di reti di attori socio-culturali anch'essi coinvolti nelle attività costitutive dei fenomeni qui presi in considerazione quanto all'interno di un più ampio contesto socio-culturale che fornisce quadri semiotici più ampi con i quali tale individuo è comunque chiamato a confrontarsi. Ecco che allora un'analisi orientata alla comprensione del campo religioso deve oggi essere in grado di adottare uno sguardo che vada al di là dei confini di questo campo, sia nel senso di considerare forme e pratiche sociali innovative la cui collocazione socio-culturale appare ancora in via di definizione (processo che sembra ormai da tempo non solo avviato ma anche consolidato), sia nel senso di analizzare queste forme e pratiche – così come quelle più tradizionali – attraverso chiavi di lettura capaci di superare una sorta di "settorializzazione" che tenderebbe a leggerle solo o prevalentemente con gli strumenti ed i concetti tipici dell'analisi dei fenomeni religiosi una volta che tali pratiche fossero identificate come interne a questo dominio. Ed è forse proprio su questo secondo versante che si concentrano le maggiori difficoltà, essendo richiesta in tale ampliamento di sguardo anche un'operazione di attraversamento di confini disciplinari che implica anche, per i ricercatori, importanti investimenti e cambiamenti di prospettiva. Ma si tratta di una sfida che, sembra di poter dire, laddove raccolta, sarà in grado di bilanciare tale impegno con la messa a disposizione di lenti e sguardi particolarmente efficaci per la comprensione di un campo (sempre più) complesso e mutevole come quello religioso.

## Riferimenti bibliografici

- Aldridge A. (2005), *La religione nel mondo contemporaneo*, Il mulino, Bologna.
- Bailey E. (1983), The implicit religion of contemporary society. An orientation and plea for its study, in "Religion. Journal of religion and religions", n. 13, pp. 69-83.
- Bailey E. (2006), *Implicit religion in contemporary society*, Peeters, Leuven.
- Bänziger S., Janssen J., Scheepers P. (2008), Praying in a secularized society. An empirical study of praying practices and varieties, in "The international journal for the psychology of religion", n. 18, pp. 256-265.
- Barber R. (1993), *Pilgrimages*, The Boydell Press, London.
- Beck U. (2009), *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari.
- Bell C. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Bell C. (1997), *Ritual. Perspectives and dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Bellah R.N. (1967), Civil religion in America, in "Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences", n. 1, pp. 1-21.
- Benson B.E., Wirzba N. (2005), *The phenomenology of prayer*, Fordham University Press, New York.
- Berger P., Davie G., Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il mulino, Bologna.
- Bond N., Packer J., Ballantyne R. (2014), Exploring visitor experiences, activities and benefits at three religious tourism sites, in "International Journal of Tourism Research", n. 5, pp. 471-481.
- Breslin M.J., Lewis C.A. (2008), Theoretical models of the nature of prayer and health. A review, in "Mental health, religion & culture", n. 1, pp. 9-21.
- Bruce S. (1992), *Religion and modernization*, Clarendon Press, Oxford.
- Buzinde C.N., Kalavar J.M. (2014), Emic understanding of Kumbh Mela pilgrimage experiences, in "Annals of tourism research", n. 49, pp. 1-18.
- Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il mulino, Bologna.
- Chand M. (2010), A cross-national study of motivational determinants among non-resident Indian visitors to religious centers in India, in "International journal of hospitality & tourism administration", n. 1, pp. 22-38.
- Chang H., Wang K., Shen C. (2012), The ageing pilgrimage tourist. Role of local accessible tourism development, in "African Journal of Business Management", n. 1, pp. 80-85.
- Cohen E. (1979), A phenomenology of tourist experiences, in "Sociology", n. 13, pp. 179-201.
- Collins-Kreiner N., Gattrell J.D. (2006), Tourism, heritage and pilgrimage. The case of Haifa's Baha'i Gardens, in "Journal of heritage tourism", n. 1, pp. 32-50.
- Collins-Kreiner N. (2007), Graves as attractions. Pilgrimage-tourism to Jewish holy graves in Israel, in "Journal of cultural geography", n. 1, pp. 67-89.
- Collins-Kreiner N. (2010a), The geography of pilgrimage and tourism. Transformations and implications for applied geography, in "Applied geography", n.1, pp. 153-164.
- Collins-Kreiner N. (2010b), Researching pilgrimage. Continuity and transformations, in "Annals of tourism research", n. 2, pp. 440-456.
- Davidsson Bremborg A. (2013), Creating sacred space by walking in silence. Pilgrimage in a late modern Lutheran context, in "Social Compass", n. 4, pp. 544-560.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Blackwell, Oxford.
- Della Dora V. (2012), Setting and blurring boundaries. Pilgrims, tourists, and landscape in Mount Athos and Meteora, in "Annals of tourism research", n. 2, pp. 951-974.
- Fuller R.C. (2001), *Spiritual, but not religious. Understanding unchurched America*, Oxford University Press, Oxford.
- Genova C. (2012), Methodology and techniques in the study of religious lifestyles, in "Annual review of the sociology of religion", n. 3, pp. 229-248.

- Genova C. (2014), La religiosità popolare tra cornici e allineamenti. Riflessioni su confini del campo e processi generativi, in Berzano L, Castegnaro A., Pace E. (a cura di), *Religiosità popolare nella società post-secolare*, Il Messaggero, Padova, pp. 87-108.
- Lois-Gonzalez R.C., Santos X.M. (2015), Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations, in “*Journal of Tourism and Cultural Change*”, n. 2, pp. 149-164.
- Hervieu-Léger D. (1993), *Religione e memoria*, Il mulino, Bologna.
- Hervieu-Léger D. (1996), *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il mulino, Bologna.
- Kehl-Bodrogi K. (2006), Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm, in “*Central Asian Survey*”, n. 3, pp. 235-250.
- Krause N. (2011), Assessing the prayer. Lives of older whites, older blacks and older Mexican Americans. A descriptive analysis, in “*International journal for the psychology of religion*”, n. 1, pp. 60-78.
- Ladd K.L., Spilka B. (2002), Inward, outward, and upward. Cognitive aspects of prayer, in “*Journal for the scientific study of religion*”, n. 41, pp. 475-484.
- Ladd K.L., Spilka B. (2006), Inward, outward, and upward. Scale reliability and validation, in “*Journal for the scientific study of religion*”, n. 45, pp. 233-251.
- Levine M. (2008), Prayer as coping. A psychological analysis, in “*Journal of health care chaplaincy*”, n. 2, pp. 80-98.
- Long D.G., Elkind D., Spilka B. (1967), The child’s conception of prayer, in “*Journal for the scientific study of religion*”, n. 6, pp. 101-109.
- Loveland M. T. (2008). Pilgrimage, religious institutions, and the construction of orthodoxy, in “*Sociology of religion*”, n. 69, pp. 317-334.
- Luckmann T. (1963), *La religione invisibile*, Il mulino, Bologna.
- McInnes Miller M., Chavier M. (2013), Clinicians' experiences of integrating prayer in the therapeutic Process, in “*Journal of spirituality in mental health*”, n. 2, pp. 70-93.
- Nesti A. (1985), *Il religioso implicito*, IANUA, Roma.
- Nesti A. (1990), Implicit religion. The issues and dynamics of a phenomenon, in “*Social compass*”, n. 4, pp. 423-438.
- Nolan M., Nolan S. (1992), Religious sites as tourism attractions in Europe, in “*Annals of tourism research*”, n. 19, pp. 68-78.
- Norris P, Inglehart R. (2007), *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il mulino, Bologna.
- Poloma M.M., Pendleton B. F. (1989), Exploring types of prayer and quality of life. A research note, in “*Review of Religious Research*”, n. 1, pp. 46-53.
- Reader I.R. (2007), Pilgrimage growth in the modern world. Meanings and implications, in “*Religion*”, n. 37, pp. 210-229.
- Rinschede G. (1992), Forms of religious tourism, in “*Annals of tourism research*”, n. 1, pp. 51-67.
- Rodrigues S., McIntosh A.J. (2014), Motivations, experiences and perceived impacts of visitation at a Catholic monastery in New Zealand, in “*Journal of heritage tourism*”, n. 9, pp. 271-284.
- Roof W.C. (1999), *Spiritual marketplace. Baby boomers and the remaking of American religion*, Princeton University Press, Princeton.
- Salamone F.A. (2004), *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, Routledge, London.
- Schnell T., Pali S. (2013), Pilgrimage today. The meaning-making potential of ritual”, in “*Mental Health, religion and culture*”, n. 9, pp. 887-902.
- Scriven R. (2014), Geographies of pilgrimage. Meaningful movements and embodied mobilities, in “*Geography compass*”, n. 4, pp. 249-261.
- Sharpley R., Sundaram P. (2005), Tourism. A sacred journey? The case of Ashram tourism, India, in “*International journal of tourism research*”, n. 7, pp. 161-171.
- Shuo Y.S.S., Ryan C., Liu G.M. (2009), Taoism, temples and tourists. The case of Mazu pilgrimage tourism, in “*Tourism Management*”, n. 30, pp. 581-588.

- Smith V.L. (1992), Introduction. The quest in guest, in "Annals of tourism research", n. 1, pp. 1-17.
- Tomasi L., Homo Viator. From medieval pilgrimage to religious tourism via the journey, in Swatos W. H., Tomasi L. (a cura di) (2002), From medieval pilgrimage to religious tourism. The social and cultural economics of piety, Praeger, Westport, pp. 2-24.
- Towler R. (1974), Homo religiosus. Sociological problems in the study of religion, Constable, London.
- Turner V., Turner E. (1978), Image and pilgrimage in Christian culture, Columbia University Press, New York.
- Vidal Casellas D., Aulet Serrallonga S.; Crous-Costa N. (2013), Structuration and branding of a religious tourism product: Catalonia sacra, in "Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural", n. 11, pp 135-145.
- Vukonić, B. (1996), Tourism and religion, Elsevier, London.
- Yoder D. (1974), Toward a definition of folk religion, in "Western folklore", n. 1, pp. 2-15.
- Wang W., Chen J.S., Huang K. (2015), Religious tourist motivation in Buddhist mountain. The case from China, in "Asia Pacific journal of tourism".
- Wong C. U. I., Rayn C., McIntosh A. J. (2013), The monasteries of Putuoshan, China. Sites of secular or religious tourism?, in "Journal of travel & tourism marketing".
- Wright Mills C. (1971), Azioni situate e vocabolari di motivi, in Wright Mills C., Sociologia e conoscenza, Bompiani, Milano.
- Zaleski P., Zaleski C. (2005), Prayer. A history, Houghton Mifflin, Boston.